

**UNIVERSITÉ CHARLES DE PRAGUE**  
**FACULTÉ DES HUMANITÉS**

**MÉMOIRE DE MASTER**

**2014**

**Erika Natalia Molina García**

Master Erasmus Mundus  
Philosophies allemande et française dans l'espace européen  
(EuroPhilosophie)



UNIVERSITÉ  
CHARLES DE PRAGUE



UNIVERSITÉ  
TOULOUSE II LE MIRAIL

Erika Natalia Molina García

**Voyage Fractal**  
Vers une phénoménologie symbolique de la révolte atomiste.

*Mémoire de Master*

Sous la direction de: Karel Novotný.

Prague 2014

### **Déclaration**

Je déclare avoir fait ce travail seule et avoir cité dans la bibliographie toutes les sources que j'ai utilisées en rédigeant ce travail. En outre je déclare que je n'ai utilisé le texte de ce mémoire de master qu'afin d'obtenir le diplôme de master dans les universités du consortium dans le cadre du programme Master Erasmus Mundus „Philosophies allemande et française dans l'espace européen“ (*EuroPhilosophie*). Je consens aussi à ce que ce mémoire de master soit rendu accessible au public à des fins d'étude dans une bibliothèque appropriée de l'Université Charles de Prague ainsi que via la base de données électronique des mémoires de diplôme de l'Université Charles conformément au droit d'auteur.

**Prague, le 26. 05. 2014**



**Erika Natalia Molina García**

### **Remerciements :**

Au complexe des rencontres et à chacune des compagnies et guides de ce voyage, notamment à Karel Novotný, que sans lui ce travail n'aurait point été possible, sans sa confiance et sa défense de la « jouissance » chez Levinas ; et à Jan Bierhanzl pour maintenir la pensée de Levinas vivante à Prague et pour ses révisions. Pour Humberto Giannini et Claudia Gutiérrez qui ont su doucement « éthiciser » et « utopiser » cette âme lourde qui est la mienne. Pour mes grand-mères, ma mère, mon père, mes frères, ma sœur. Surtout pour eux et pour tous ceux qui m'ont permis à chaque fois de partir. Pour nous tous, inquiets marcheurs qui ne veulent pas choisir entre le ciel et la terre.

*¿Qué bestia caída de pasmo se arrastra por mi sangre y quiere salvarse?  
He aquí lo difícil: caminar por las calles y señalar el cielo o la tierra.  
Alejandra Pizarnik. La única herida.*

*La paresse c'est presque aussi fort que la vie. La banalité de la farce nouvelle qu'il faut jouer vous écrase et il vous faut somme toute encore plus de lâcheté que de courage pour recommencer. C'est cela l'exil, l'étranger, cette inexorable observation de l'existence telle qu'elle est vraiment pendant ces quelques heures lucides, exceptionnelles dans la trame du temps humain, où les habitudes du pays précédent vous abandonnent, sans que les autres, les nouvelles, vous aient encore suffisamment abruti.*

Céline. *Voyage au bout de la nuit*

*Seules les pensées qui vous viennent en marchant ont de la valeur.*

Nietzsche. *Le crépuscule des idoles. Aphorisme 34.*

*Aucun voyage, aucun changement de climat et de décor ne sauraient satisfaire le désir qui y tend. L'Autre métaphysiquement désiré n'est pas « autre » comme le pain que je mange, comme le pays que j'habite, comme le paysage que je contemple (...)*

Levinas. *Totalité et Infini.*

*Tu veux savoir pourquoi rien ne te soulage dans ta triste fuite ? Tu fuis avec toi.*

Sénèque. *Lettres à Lucilius. XXVIII*

## TABLE DE MATIERES.

<b>Résumé</b>	<b>1</b>
<b>Abstract</b>	<b>1</b>
<b>Prélude.</b>	
Phénoménologie Symbolique	2
<b>Premier Chapitre : A-tome.</b>	
Classiques : les quatre éléments	20
Modernes : les nombres	36
Contemporains : u-topie	60
<b>Deuxième Chapitre : In-dividu</b>	<b>73</b>
Actualité philosophique de l'atomisme : vers l' <i>Autrement qu'être</i>	74
Au bout de l'évasion : substitution	86
Récurrence : fractal par filiation	100
<b>Troisième Chapitre : Ana-tomie</b>	<b>110</b>
I. Phénoménologie du toucher	111
II. Le cas Henry	127
III. Mandelbrot, Levinas, Nancy :	
<i>Roughness, Exposition, Expeausition</i>	139
<b>Sortie</b>	<b>173</b>
<b>Repères bibliographiques</b>	<b>176</b>

## Résumé.

Nous nous donnons pour tâche la construction d'un récit sur l'atomisme depuis son commencement avec Démocrite (460 av. J.-C., 370 av. J.-C.) jusqu'aujourd'hui. Sans prétendre être exhaustifs avec un si prolifique histoire, mais visant quand même une certaine rigueur, nous nous ouvrons un chemin par la longue vie de ce motif cosmologique jaillissant dans tous les domaines des sciences et de la philosophie avec une méthode que nous appelons « phénoménologie symbolique », faisant référence à nos principes et nos thèmes, à nos limites et nos libertés, aux gestes de nos analyses. Les quatre éléments, les nombres, l'utopie, la terre et l'*expeausition* (Nancy, 2000) sont ainsi développés en tant que symboles pour réparer graduellement la notion d'un atome dont le sens dans le discours habituel a été amputé de son passé et de la discontinuité irréductible que nous parvenons à identifier comme sa source. Pas à pas nous avançons par ces intuitions et nous découvrons ce qui signifie d'avoir une approche atomiste au monde, aboutissant sur les dernières germinations du dite approche avec Emmanuel Levinas et Jean-Luc Nancy. Ces deux philosophes étant dans une constellation qui nous annonce comme aux marins une direction, une possibilité philosophique nouvelle : La phénoménologie du toucher. **Mots-clés** : atomisme, phénoménologie symbolique, fractalité, phénoménologie du toucher, expeausition.

## Abstract.

*A fractal journey. Towards a symbolic phenomenology of the atomistic revolt.*

We propose the construction of a particular narration of atomism since its beginning with Democritus (460 BC.-370 BC.) until this day. Not intending to be thoroughgoing with such a wide history but aiming nevertheless to be rigorous, we open a path through the long life of this cosmological drive running in every field of science and philosophy by using a method that we call "symbolic phenomenology", in reference to our principles and themes, our limits and possibilities, to the gestures of our analyzes. The four Elements, the numbers, the u-topia, the earth and the *expeausition* (*Skin-Show*, Nancy, 2000) are consequently developed as symbols to gradually fill the notion of an atom whose meaning in the usual language has been deprived of its past and of the discontinuity that we identify as its source. By this intuitions we go forward and we discover what it could mean to have an atomistic approach to the world and which the last sprouts of this approach are: Emmanuel Levinas and Jean-Luc Nancy. Both philosophers being in a constellation that indicates us a direction, a new philosophical possibility: The phenomenology of touch. **Key words**: atomism, symbolic phenomenology, fractality, phenomenology of touch, expeausition.

**Prélude :**  
**Phénoménologie Symbolique.**

C'est le départ d'une expédition, la vôtre. C'est le récit d'un voyage préalable, le nôtre ; voyage qui continue encore par des paysages à peine communicables et décidément impossibles de prévoir. On oublie souvent lorsqu'il s'agit du voyage ou d'une simple sortie de la maison dans quelle mesure est en jeu en cela le monde tout entier et la confiance ou la méfiance que nous avons par rapport à son style. Bien sûr nous avons tous ressenti la joyeuse liberté de ne savoir point ce qui nous arrivera pendant la journée (voire pendant des mois ou des années) ou une malheureuse absence de domination à l'égard d'exactly la même situation. Mais normalement on tient à quelque chose, à un monde qui nous semble hostile ou doux, mais qui nous attend ; et nous croyons bien savoir comment est-ce qu'il nous attend. Peut-être à cause de ce quotidien vécu de la sortie et de l'attente il y en a quelques-uns qui ont thématiqué cette façon d'être du monde à laquelle on tient. Le trajet, s'agira-t-il d'un chemin tracé par une mécanique de forces qui se développera sans faute depuis notre départ jusqu'au retour ? Dans ce cas nous pourrions bien rêver d'être capables un jour de connaître toutes les règles du jeu et tous les joueurs, pour calculer tous les états à venir, même la face du dé qui regardera le ciel après le lancer. Beaucoup d'entre nous ne vivent que de cet espoir.

Néanmoins nous allons nous occuper ici de tous ceux qui, tout en croyant au fait que le monde avait une typique, ont bien suspecté sa nécessité et nos capacités de la saisir. Les premiers d'entre eux dont nous gardons des souvenirs sont les anciens atomistes, Leucippe et Démocrite. Mais au cours de ce voyage nous pourrions voir comment leurs avis à propos du comportement des dynamiques et rencontres dans le monde ont étendu leur bras tout au long de presque vingt-cinq siècles d'histoire comme un ruisseau souterrain. Ce texte est le récit de nos rencontres avec ces bras, ces ruisselets, ces branchettes qui sillonnent le sol apparemment stable de notre tradition. Et nous pouvons au risque d'éloigner certains lecteurs déjà dire que ce que nous avons trouvé pas à pas à chaque immersion dans ces eaux c'est bien un matérialisme au sens proprement althussérien : *un philosophe idéaliste est comme un homme qui sait d'avance et d'où part le train dans lequel il monte et où va le train (...)* Le matérialiste, au contraire, est un homme qui prend le train en marche (le cours du monde, le cours de l'histoire, le cours de sa vie) mais sans savoir d'où vient le train ni où il va. Il monte dans un train de hasard, de rencontre et y découvre (...)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Althusser, L. (1993) *L'Unique tradition matérialiste*. Revue Lignes N°8. PP. 72-119. Paris: Hazan. P.89



Et il faut y ajouter que le philosophe matérialiste monte dans un tel train pas à cause d'une insouciance quelconque, mais parce qu'il s'agit d'un train qui n'a jamais vu et qui ne rencontrera jamais de gares. Ainsi que les atomes de Démocrite viennent de nulle part, s'arrêtent à peine dans quelques compositions atomiques, et ne vont jamais s'arrêter de voyager, ainsi le train d'Althusser n'est au fond que ce mouvement, plus ou moins rapide, mais inépuisable. Ce voyage se fait alors sur plusieurs registres, non seulement parce qu'il est le nôtre et qu'il s'écrit dans ces pages à partir de la rencontre avec d'autres voyageurs ; et encore non seulement parce que vous l'accomplissez vous aussi juste en le lisant ; mais parce que le sujet, le thème qui nous motive est le symbole de ce que nous pouvons appeler le voyage absolu : l'atome. Nous commençons un voyage alors à cause d'un voyageur. L'atome voyage mais d'une façon bien contraire à Hermès ou à une autre divinité à laquelle l'on pourrait attribuer des intentions ou des buts. L'atome simplement bouge, tout droit, directement, sans peur ni résistances à la rencontre de quoi que ce soit. Sans garanties et sans base, dans le vide.

Comme le vent ou comme les astéroïdes, l'atome symbolise l'errance, mais sans s'intégrer à aucun corpus mythologique. Son mouvement n'est pas au service d'une subjectivité et il n'a pas peur de ne pas faire sens. Il n'est pas soufflé par Zeus ni personne d'autre. Mais est-ce qu'avec ces remarques nous visons une thématization du non-intentionnel, du pré-individuel ou même de l'in-humain ? Absolument pas. Nous visons en nous occupant de l'image des atomes plutôt une situation où la distinction humain/inhumain n'a aucun sens : nous voulons rapprocher les difficultés que cette image nous pose depuis une perspective phénoménologique. Mais qu'est-ce qu'une phénoménologie sans *Ego* ? Nous avons tout le voyage pour comprendre cela. La subjectivité transcendantale qui constitue le devenir des phénomènes sous les yeux des phénoménologues, non pas comme un individu particulier, encore moins comme un « humain », et surtout pas comme un homme, est une trajectoire sans bouts :

*(...) la subjectivité n'est rien d'autre que le lieu d'où provient (das Wovon-aus) ce devenir, elle n'est pas avant le procès. Et de même le monde (l'attitude naturelle) n'est pas le membre adverse, « substantiviste » de la corrélation constitutive, mais le lieu vers lequel se dirige (das Wohin) la terminaison constitutive. Ce ne sont pas les « membres » de la corrélation qui sont ici premiers mais la corrélation.<sup>2</sup>*

---

<sup>2</sup> Fink, E. (1994) *Sixième Méditation cartésienne*. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode. Grenoble : Millon. P.98

La traduction du *Wovon-aus* et du *Wohin* est bien malheureuse puisque précisément il ne s'agit pas ici de « lieu ». La phénoménologie qui nous guide est celle qui thématise un dynamisme sans issue, une corrélation constitutive qui ne tient pas à deux pôles comme deux éléments figés, mais à deux directions. Il ne s'agit pas ici de la relation entre l'humain constituant l'in-humain, ni de l'homme face à la nature, ni du sujet générant l'objet, ni d'aucune corrélation de cette sorte. Il s'agit du fait que toutes ces corrélations sont déjà dans le « *Wohin* » du mouvement, déjà constituées, et que le « *Wovon-aus* » lui-même est déjà dans le « *Wohin* ». À ne pas avoir peur de ces formules, que la phénoménologie a toujours mis à l'épreuve notre logique. Il ne s'agit même pas de trouver une corrélation plus originaire que les autres, mais de voir que la corrélation est un mouvement faisant apparaître ses éléments corrélatifs et recevant ce nom en vertu d'eux, mais sans être qu'une mouvance sans arrêt. Toute science, art, philosophie, objets et sujets, nature et esprit et tous leurs rapports sont dans le *Wohin* : dans la marche, comme les étoiles et les planètes sont matière qui devient visible dans l'allée d'un Univers qui s'étend et refroidit sans fin ou jusqu'à l'implosion.

Partout dans notre récit sur l'atomisme nous allons trouver le voyage absolu, l'inquiétude inextinguible comme un motif qui apparaît dans les plus froides et strictes des méditations. L'inquiétude est partout, l'inquiétude des particules dans la surface de cette table, l'inquiétude de nos organes qui nous soutiennent en vie, ou l'inquiétude qui nous occupe plus spécifiquement : celle de l'histoire des idées et de la culture qui *est toujours un processus de Nachleben, c'est-à-dire de transmission, réception et polarisation*<sup>3</sup>. Tout chercheur se retrouve dans un emplacement culturel avec ces caractéristiques-là, sur un sol fait des vies passées plus ou moins chargé de tremblements. L'interprétation par laquelle le passé se présente toujours différemment ne permet pas aux bâtiments théoriques de se réjouir trop longtemps de leur taille et leur figure. La scène philosophique en est l'exemple éminent : elle bouge, égruge, même dans les essors qui sembleraient plus englobants et résistants. Ainsi la vieille invention de la philosophie première ensuivie de ses modulations plus ou moins connues (l'Ontologie générale de Wolff, l'Ontologie fondamentale de Heidegger ou l'Ontophénoménologie de Von Silva Tarouca) se dérobe à la moindre analyse.

Ce que l'on peut appeler la « métaphysique-ontologie » avec toutes ses prétentions de fondation semble n'être qu'une illusion. Tout en ayant en tout cas du succès à rester en usage en tant que nom et concept, aucune ontologie n'a empêché personne qui en a eu envie de faire sa propre théorie totale, à partir de Dieu, de l'être, de la Conscience, du *λόγος* ou de

---

<sup>3</sup> Agamben, G. (1998). *Image et Mémoire*. Paris : Hoëbeke. P.20

l'événement. Analogiquement dans la physique l'idée d'Univers est encore utilisée mais elle n'évite pas des cosmologies pluralistes, même aujourd'hui, comme on peut le voir dans la récente sortie de la Cosmologie Cyclique Conforme de Roger Penrose. Étant de cet avis et donc ne donnant point une valeur ni explicative, ni descriptive, ultime à aucun système philosophique connu, et éprouvant même une certaine antipathie envers les théories totales et les prises de position sans nuances, notre voyage n'est pas fait seulement depuis une certaine lecture de la phénoménologie mais aussi dans une couleur, une sensibilité spécifique visant à rendre audible ce qu'il y a de valeur à notre avis dans tout corpus philosophique, pour dogmatique qu'il soit : le symbolique.

Conscients du fait que les curieux écrivains dont nous nous occupons (les philosophes) ont eu jusqu'à très récemment pour chère habitude la construction de ce genre de tentatives omni-compréhensives, ces « paquets universels », souvent entamés seulement avec un concept fondamental et juste parfois, si l'énergie ne manquait pas, avec une axiomatique plus complexe ; conscients de ce fait, il nous semble infécond de rejeter les nombreuses ontologies ou de choisir entre elles une en particulier pour en développer un sujet quelconque. Qu'est-ce qui resterait en effet de la philosophie si l'on se proposait d'étudier seulement ceux qui font dans leurs écrits écho à notre ignorance foncière, de notre (in-) condition humaine ? Il nous semble en effet que l'étudiant de la philosophie aurait tort à choisir ses auteurs en fonction du goût ou même de l'affinité thématique.

Dans la mesure que ce que l'on cherche ce sont (dans la formulation husserlienne) les choses elles-mêmes, ou bien des réponses à certaines questions, et que ces questions peuvent bien être traitées chez des auteurs avec lesquels nous ne trouvons aucun point de ressemblance ou d'accord, toute élection nous semble arbitraire. C'est de cet esprit que l'étude du registre symbolique émerge pour nous munir d'une méthode de lecture même pour les plus inamicales des écritures, et c'est ainsi qu'il s'annonce comme une infinité de travail pouvant trouver toujours des prodigieuses images à explorer même dans les plus cadavériques des textes. Il nous semble que toute écriture et par conséquent toute écriture philosophique participe de ce registre symbolique, qui se présente comme l'interstice où nous pouvons trouver des matériaux de recherche sans être gênés pour l'exigence de partager les positions de ces auteurs ou leurs visions de monde. Le symbolique est « là », sa valeur, son efficacité, comme les fleurs ou le langage et tout phénomène indépendamment de notre théorie sur leur origine ; si c'est Dieu ou la Conscience ce n'est plus grave. Mais alors, qu'est-ce que ce « registre symbolique » est ici pour nous ? C'est ce qu'on éclaircira dans ce prélude.

D'abord il faut dire qu'il prend son sens des gestes husserliens. Cela veut dire deux choses. Premièrement, qu'il nous est difficile d'imaginer la conception de ces études symboliques (même avec la longue histoire d'analyses dénommés « symboliques » dans la théologie, l'anthropologie, la poésie, la psychanalyse, etc.) sans l'enseignement de Husserl. Et deuxièmement, que ces enseignements soutiennent chaque pas des analyses symboliques que nous allons exposer. Sans nous endommager du fait que parfois Husserl lui-même est tombé dans des spéculations totales, croyant parfois aussi que sa philosophie serait des ontologies la seule véritable et des réalismes le plus radical, la phénoménologie symbolique écoute un tout autre ton dans sa voix. Ainsi cette phénoménologie symbolique n'est pas exactement une phénoménologie husserlienne au pied de la lettre, consacrée à ce qui dans cette philosophie-là serait considéré comme symbole. Nos problèmes ne sont pas toujours ceux de la phénoménologie de Husserl, ni les structures que nous trouvons celles qu'il a perçues. Pas d'Ego pur dans nos symboles.

Certes, de même que le problème de la signification, des chiffres, de la personnalité, etc. ne supposent pas la phénoménologie pour apparaître dans l'histoire de la philosophie, le problème de l'inquiétude irréductible à un principe n'a pas non plus besoin de Husserl. Cependant il est de notre avis que pour s'accomplir sous une forme mûre ces questions ont eu besoin de Husserl et de ses lecteurs, principalement de Levinas. Levinas est le philosophe du voyage absolu, de l'évasion totale, et sa philosophie finalement la terre fertile pour détacher dans notre entendement l'inquiétude et la multiplicité de sa liaison à l'unité. Vingt-cinq siècles d'un atomisme silencieux pour que le vieux problème du devenir soit thématiqué sans le maîtriser d'emblée avec des notions de l'être ou de la réalité. Et pour cela nous avons eu bien besoin de la phénoménologie.

Définition négative de notre méthode : les caractères phénoménologiques qui font de notre méthode une phénoménologie symbolique n'impliquent pas une convergence avec toutes les thèses de Husserl, mais plutôt une reprise de ses gestes fondamentaux, et le symbolique n'est pas quelque chose que nous allons produire ; nous n'allons pas nous employer à faire des symboles, mais au contraire à les étudier. Définition positive : la phénoménologie symbolique est une recherche empirique qui attire ou ramène toutes les voix qui se sont confondues dans le bruissement bref et contracté d'un symbole. Nous pouvons étudier, dépeindre le transcendantal à partir des symboles mais nous sommes placés face à la facticité d'un texte et cela nous ne l'oublions jamais. Il s'agit d'une étude, non pas de la création d'un système nouveau.

Il nous faut tout de même donner quelques définitions plus profondes pour bien éclaircir notre élan : la phénoménologie, science des apparences, comme l'indique bien Gérard Granel dans sa communication de 1964 aux Sociétés de Philosophie et de Psychologie de Toulouse, est un vaste titre, qui avant Husserl et Hegel déambulait même dans l'œuvre de Kant, qui dans sa *Dissertatio* de 1770, avant les trois critiques, nomma *Phenomenologia generalis* une discipline qui devrait précéder à la métaphysique et tracer la division entre le monde sensible et l'intelligible pour éviter des transpositions illégitimes de l'un à l'autre. Pourtant ici nous ne tenons en compte d'aucune phénoménologie avant Husserl.

C'est avec Husserl que la phénoménologie commence à se définir par une action qu'il faut accomplir, un effort concret et à portée de tout le monde, exigeant mais répétable : l'*ἐποχή*. Continuateur d'une tradition de philosophie pratique qui coïncide avec ce qu'il reconnaît comme les antécédents de sa phénoménologie, tout comme Descartes avec le doute, et Kant avec la critique, Husserl s'occupe de prime abord non pas de l'Être ou du non-être mais de l'activité qui va nous permettre de percevoir en communauté une nouvelle dimension transcendante qui, étant à leur origine, promet une réponse à tous les problèmes de la philosophie. Tel est le sens, le plus large, de la phénoménologie, que nous tenons pour principal. La phénoménologie utilisée ici est alors très basique et générale. Il s'agit de l'exercice d'un détachement radical à travers des époques progressives et en correction constante qui ensuite peut permettre des descriptions, des théories, etc., dans le cadre de la projection cohérente de scènes non actuelles.

Les résultats de ces exercices seront décidément dépendants des capacités de chacun, de leurs contextes scientifiques, etc. Ils seront individuels. Ce qui est important ce n'est pas si après l'époque un phénoménologue se retrouve exactement dans la même scène que Husserl avec les *εἶδος* des vécus d'un Ego pur, mais que le phénoménologue fasse infatigablement cette coupure, cette mise hors circuit de chaque position transcendante dans les parenthèses de déconnexion. Ce qui est important c'est de chercher à *inhiber la croyance à l'être*<sup>4</sup> pour rendre visibles nos vécus quotidiens sans son poids, sans nous y perdre ou nous y absorber ; vécus désormais transparents sous nos yeux désexcités. Nos auto-perceptions libérées des prises de positions sont le but et l'époque le geste qui nous intéresse : le mouvement des yeux qui pivotent sur ses orbites pour rencontrer au cœur d'un personnage qui se croyait isolé, les objets, et au fond des objets une communauté qui fonde cette objectivité-là. Mais la vision de ces yeux détournés pourrait être une autre : autres structures, plusieurs architectoniques à la

---

<sup>4</sup> Fink, Eugen (1994) *Proximité et distance*. Grenoble : Jérôme Millon. P.258

fois, ou une scène sans structure du tout. Ce qui compte c'est l'exercice effectif de l'épochè non l'interprétation particulière d'un phénoménologue sur ce qu'il découvre dans la nouvelle région ou ce qu'il décide de laisser sans déconnecter comme le fait Husserl avec l'Ego pur.

Avec ce mouvement de détachement radical, l'épochè n'est pas seulement suspension du jugement, mais interruption, cassure d'un mécanisme idéologique qui dépend de nos attachements sans questionnement, de nos prises de position. Une fois nos avis ontologiques transformés en phénomènes, une série d'auto-évidences vont disparaître mais la plupart vont rester. C'est l'idée husserlienne si souvent méconnue : la vie habituelle ne cesse pas une fois que l'épochè est mise en marche. Au contraire les habitudes restent dans leur plupart mais modifiées, phénoménalisées, et alors incapables de nous tromper. Elles sont là mais désormais avec leur sens à la surface. Prenons comme exemple la mécanique de Newton qui reste comme développement scientifique avec tous ses achèvements, mais qui perd sa valeur de réalité absolue au cours des décennies. Les physiques continuent de travailler dans ce modèle, et l'attitude naturelle continue de se passer, seulement dans une sorte de quarantaine<sup>5</sup>.

Les choses ne nous concernent qu'en tant que phénomènes, qu'en prenant cette modalité neutre dans laquelle tout a dans un certain sens la même valeur. C'est-à-dire, rien n'est bloqué à notre accès, tout est là, en personne, et rien n'est vraiment prioritaire en-soi. Il n'y a plus de noumène kantien qui se cache à nous, ni en conséquence des phénomènes plus ou moins proches de cette réalité noumènique. Les développements de la physique alors porteront la même importance scientifique que l'analyse des hallucinations, et dépendant du but de la recherche, parfois même moins. Tous les vécus, de n'importe quel niveau, seront également méritoires d'étude, *ἐπιστήμη* ou *δόξα*, sens ou non-sens : *Das Raumd Ding, das wir sehen, ist bei all seiner Transzendenz Wahrgenommenes, in seiner Leibhaftigkeit bewußtseinsmäßig Gegebenes. Es ist nicht statt seiner ein Bild oder ein Zeichen gegeben.*<sup>6</sup>

Or la revendication husserlienne de cet « en personne » (*leibhaftiges*) ne vient pas en profit juste de la perception mais de toute intentionnalité. Tous les sujets philosophiques qui font du sens, qui persistent ou s'éveillent après la neutralisation de l'épochè sont des aspects de la chose qui n'est signe de rien d'autre que d'elle-même, dans toutes ses façons de se donner, dans l'imagination tout comme dans les chiffres, dans le souvenir tout comme dans l'hypothèse scientifique, dans le rêve tout comme dans la perception.

---

<sup>5</sup> *Sie liegt beschlossen in jedem sich-des-Leistens-enthalten, es-außer-Aktion-setzen, es-"einklammern", "dahingestellt-sein-lassen" und nun "dahingestellt"-haben, sich-in-das-Leisten-"hineindenken", bzw. das Geleistete "bloß denken", ohne "mitzutun"* Husserl, E. (1976) *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie. Erstes Buch.* La Haye : Nijhoff. P.248.

<sup>6</sup> Ibidem. P.90

Les modes de donation ne sont pas des mirages, au moins potentiellement ; pour que cela soit ainsi il faut y insister, la pratiquer à chaque instant sans s'affaiblir, soignant bien le caractère de rupture de cette époque qui est *interruption ontologique, l'interruption de l'être qui tend à persévérer dans son être*<sup>7</sup>. Interruption alors de l'efficacité des catégories élaborées par une tradition métaphysique déterminée qui tient à l'être et que nous avons apprise à répéter comme l'abécédaire. Dans ce sens, il y a une affinité, une familiarité entre phénoménologie et symbolique qui fait du nom de notre méthode presque une redondance. Parce que qu'est-ce un symbole sinon l'interruption d'un discours ?

Le symbole est en effet un point du discours, une image qui apparaît soudain et casse le fil logique du développement pour y introduire tout le poids qu'il a sur ses épaules. Le symbole est d'abord *Δια-βάλλω*, il est d'abord séparation, brisure du texte, pause. Juste dans un deuxième moment il jette pour rassembler (*Συμ-βάλλω*) le texte blessé, le texte ouvert et le poids symbolique attaché à l'image ou au vocable. Notre méthode alors tient à procéder de la façon la moins spéculative possible : dans le détachement le plus radical nous orientant exclusivement vers un phénomène, l'écriture, principalement philosophique et telle qu'elle s'inscrit dans le papier ou le support matériel donné. Et dans ce phénomène chercher ces moments diabolico-symboliques que l'on appelle tout simplement « symbole ».

Plus attentif à l'étymologie qu'à son passé hétéroclite, le symbolique est l'écriture qui se déborde, qui sursoit soi-même vers un autre lieu, qui dans la transposition ou dans la métaphore ouvre un passage au lecteur à un espace plus large vers ses vécus et vers les vécus d'une collectivité. Voilà la redondance de la phénoménologie symbolique : l'époque arrête la production de concepts liés à l'être tandis que le symbole perfore le texte. Les deux sont des figures auto-immunitaires de deux sortes de continuum (la vie du phénoménologue et le texte). Les deux suspendent le calme fonctionnement d'une machine. Familiarité essentielle qui fonde la nécessité historique de la phénoménologie symbolique.

Malgré le fait que le symbolique soit un terme dont l'usage est extrêmement ambigu et répandu dans les sciences mathématiques et sociales, nous y tenons encore parce que sa situation dans ce sens n'est pas extraordinaire. Nous avons déjà vu une chose pareille avec l'ontologie et la phénoménologie ; l'équivocité et l'évolution des mots sont source d'une grande richesse et non pas une raison pour arrêter de les utiliser. Il faut tout simplement bien définir ce qu'on aura en considération pour opérer la construction d'un texte déterminé. Continuant avec notre définition alors, ici le symbole n'est pas un mode de la Conscience au

---

<sup>7</sup> Abensour, M. (2012) *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain*. Paris : Hermann. P.53

sens husserlien, et d'autant moins une attitude mentale dans le cadre des Sciences Cognitives qui se trouverait à côté d'autres attitudes comme la supposition ou la croyance. Nous ne tenterions pas non plus d'indiquer par « symbolique » ce qui dans l'anthropologie philosophique d'Ernst Cassirer est déterminé comme la particularité de l'homme, *animal symbolicum*, surplus au biologique. Nous n'oserions jamais faire n'importe quelle anthropologie postulant un trait proprement humain, dans l'ignorance exorbitante que nous sommes à l'égard des autres formes de vie.

Or nous pouvons encore avoir quelques pistes par rapport à notre symbolique le mettant en rapport avec d'autres définitions. Ainsi par exemple, bien que le symbolique pour nous n'a rien à voir avec une métaphore posée volontairement dans la construction d'un texte pour un auteur qui cherche à mieux décrire quelque chose, nous pouvons coïncider avec l'analogie que Blumenberg fait dans l'introduction de ses paradigmes pour une métaphorologie<sup>8</sup> entre son Idée de Métaphore et la notion de symbole de Kant dans le § 59 de sa Critique de la Faculté de juger. Blumenberg explique que si pour Kant les concepts empiriques étaient garantis par des exemples et les concepts purs par des schémas, les Idées de la Raison auxquelles aucune intuition sensible ne peut jamais correspondre, doivent être garanties par le « symbole ». Dans ce sens notre connaissance des trois idées régulatrices (Dieu, l'âme et le Monde) serait symbolique. Blumenberg par contre trouve que cette rubrique est trop chargée et il tient au titre « métaphore absolue » pour nommer ce transport de la réflexion sur des objets auxquels il n'y aura jamais d'intuition correspondante.

Pourtant ici on est bien d'accord avec le choix terminologique de Kant ; on ne peut pas réduire le symbole à un exercice de style scriptural. Ce n'est pas la désignation indirecte d'un objet en raison de sa similitude selon une certaine légalité. Ces liaisons métaphoriques, métonymiques, etc. peuvent être faites par l'analyste des symboles, mais le symbole lui-même ne dépend pas de la volonté de l'écrivain, il n'a rien à faire avec une décision conventionnelle ou une logique même s'il est question d'une logique analogique. Le symbole s'impose. Dans ce sens nous sommes beaucoup plus d'accord avec l'idée de Jung pour qui ils ne sont pas de simples concepts ou n'importe quelle production d'un individu, mais une entité presque séparée qui agit effectivement au sens que Lévi-Strauss parla de l'efficacité symbolique de la cure chamanique, *à moitié chemin entre notre médecine organique et des thérapeutiques psychologiques*<sup>9</sup>. La volonté consciente ne pourrait pas produire ces entités paradoxales, parce qu'à la fois primitives et pourtant les plus élevées des connaissances :

---

<sup>8</sup> Blumenberg, H. (2006) *Paradigmes pour une métaphorologie*. Paris : Vrin.

<sup>9</sup> Lévi-Strauss, C. (1958) *Anthropologie structurale*. Paris : Plon. P.218



(...) *les rapports du moi à l'égard de l'inconscient et de ses contenus déclenchent une évolution, voire une métamorphose véritable de la psyché. Dans les cas individuels, on peut suivre ce processus à travers les rêves et les phantasmes. Dans le monde collectif, ce processus s'est trouvé inscrit dans les différents systèmes religieux et dans les métamorphoses de leurs symboles.*<sup>10</sup>

Le travail de l'analyste jungien c'est d'aider à l'individu à trouver dans ses productions psychiques personnelles la trace de l'inconscient collectif à travers l'amplification, c'est-à-dire l'approfondissement de l'image subjective associant son thème avec des symboles que nous connaissons grâce aux sciences humaines (mythologie, mystique, folklore, religion, ethnologie, art, paradigmes scientifiques, etc.). Les codages personnels deviennent accessibles à l'interprétation par le symbole. Ceci nous semble parfait. Pourtant notre affinité s'arrête dans les hypostases de Jung : l'âme individuelle et collective, l'inconscient et la conscience, par rapport auxquelles nous aurions beaucoup de questions à poser. Nonobstant, cette notion garde l'aspect essentiel de notre symbole : points sauvages du discours qui gardent en secret les actions, les accomplissements, performances aphones d'un texte. Mais alors, si c'est si important, pourquoi une phénoménologie symbolique n'aurait-elle pas encore été formulée ?

Il nous semble au contraire que dans certaines œuvres nous pouvons déjà observer une analyse soignée des symboles que nous tenons pour antécédents et histoire de cette possibilité que nous explorons. Alors, pourquoi n'a-t-elle pas été développée explicitement, mais seulement tacitement ? À notre avis à cause d'une tendance en phénoménologie qui identifie comme synonymes le symbole et la sédimentation du sens. Le symbolique est perçu ainsi, par exemple dans la plupart des travaux de Levinas et de Richir, comme ce qu'il y a d'automatique dans les mots, le *dépôt mort*<sup>11</sup> des auto-évidences culturelles transmises dans les concepts qu'il faut précisément surmonter. Comment le symbolique arrive à prendre cette signification toute contraire à notre définition ?

Nous allons essayer d'en donner une explication, pourtant il faut souligner que même si tout le monde considérait le symbole comme synonyme d'institution et tradition, notre choix de saisir en lui ce qu'il y a de sauvage et de non-institutionnel, ce choix vient d'une question essentielle : le symbole ouvre à une série de significations traditionnelles, certes, mais de ce même mouvement il ouvre à nulle part, car en nous montrant toutes ses significations, il nous montre que le texte n'est pas clôturé, que nous pouvons examiner les

---

<sup>10</sup> Jung, C. G. (1966) *Ma Vie. Souvenirs, rêves et pensées*. Paris : Gallimard. P.249

<sup>11</sup> Richir, M. (2008) *Fragments phénoménologiques sur le langage*. Grenoble : Jérôme Millon. PP. 173-174

traditions sans tomber dans aucune d'elles comme dans une croyance. Le symbole nous enseigne, tout en étant tradition, que les traditions sont interprétables et abandonnables. Il enseigne l'épochè, voire que nous pouvons choisir ce « nulle part » parmi les diverses « lieux » interprétatifs.

Or, le fait que la phénoménologie ait dans sa plupart choisi de laisser la rubrique de « symbole » désignant ce qui est à surmonter peut s'expliquer par le fait qu'elle émerge dans un contexte de disputes entre différentes théories de la connaissance et la signification qui donnent aux signes, images, symboles, et toute sorte de représentation, un rôle de médiateur avec une réalité noumènique contestée comme nous avons vu par Husserl avec la notion de « en personne ».

Dans les conditions pré-phénoménologiques de travail les problèmes autour du symbole consistent par exemple : a) à ne pas le confondre avec la chose symbolisée, ni avec l'acte psychologique de « représenter » ; b) à déterminer ses caractéristiques (si la représentation dans la classe particulière de signe qui serait le symbolique s'effectuerait d'une idée par un objet, ou d'un objet par une idée, ou d'une idée par une idée, etc. ; ou bien si le symbole est toujours social, conscient ou inconscient, etc.), et finalement c) à déterminer sa cause ou son statut ontologique. Par rapport à cette dernière question il y aura normalement deux positions principales : une pragmatique de l'économie du discours où le symbole serait une simple substitution conventionnelle utile à la communication d'une réalité à travers des notations abrégées comme dans les mathématiques, et tout au contraire, une vision romantique qui voit le symbole comme l'expression d'une réalité inaccessible théoriquement, ineffable autrement (soit religieuse, poétique, etc.)

Mais puisque l'interruption ontologique de l'épochè efface la possibilité de s'intéresser à la « réalité » en tant qu'absolue<sup>12</sup>, et ainsi de répondre à ces dernières questions, elle nourrit et déplace le débat autour du symbolique, qui passe en phénoménologie pour une région phénoménale particulière, autre que l'image et que le signe, et qu'alors ne pourra pas se considérer comme déjà thématisé avec les divers analyses de signes dans la grammaire, la philologie, la psychologie, la logique, ou la sociologie qui ont été faits depuis Aristote et les nominalistes et qui ont extrêmement manqué en précision et débordé en dogmes. Dorénavant le symbolique n'est plus chargé ni d'une interprétation romantique, mystique ou mythique, ni

---

<sup>12</sup> Realität, sowohl Realität des einzeln genommenen Dinges als auch Realität der ganzen Welt, entbehrt wesensmäßig (...) der Selbständigkeit. Es ist nicht in sich etwas Absolutes und bindet sich sekundär an anderes, sondern es ist in absolutem Sinne gar nichts, (...) es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell nur Intentionales, nur Bewußtes, bewußtseinsmäßig Vorstelliges, Erscheinendes ist. Husserl, E. (1976) *Ideen. Erstes Buch*. Op. Cit. P.106

d'une interprétation purement pragmatiste. Il existe alors la possibilité d'identifier le symbole non juste avec l'ordre du sédiment traditionnel comme l'ont bien vu Richir et Levinas, mais au même temps avec les sables mouvantes auxquelles le phénoménologue doit s'adresser dans ses analyses ; ce qui reste, ce qui devient visible et mûr en tant que question grâce à l'épochè.

La signification du symbolique comme simple préjugé traditionnel (partagée en tout cas par quelques voix de la phénoménologie non francophone aussi, comme celle de Martin Foss<sup>13</sup>, pour qui le symbole est aussi une sorte d'institution logique qui empêche le côté riche et libre du langage, liberté qu'il nomme aussi comme Blumenberg ou Ricœur « métaphore »), n'est pas la plus répandue, et elle a pu être évitée par des auteurs sans besoin de la phénoménologie. Éventuellement à cause de l'influence de la psychanalyse (non pas freudienne, où les symboles sont aussi une sorte de sédimentation ou condensation de traumatismes et refoulements ; mais plutôt jungienne, où comme nous avons vu les symboles comme archétypes ouvrent la vie individuelle vers le collectif), le symbolique prend très souvent le sens de passage, de trou, de fracture que nous lui concédons.

Ainsi Albert Cook avec son opposition entre Symbole et Concept<sup>14</sup>, Richard Hertz avec son opposition entre Symbole et Chance<sup>15</sup>, ou Abraham Moritz Warburg qui comme historien de l'art a donné au symbole le sens d'un stigmaté vivant en chacun de nous prêt à déclencher les mêmes procès qui l'ont motivé dans son origine passée. Les symboles seraient ainsi membres d'*une sphère intermédiaire entre la conscience et la réaction primitive, [portant] en soi la possibilité d'une régression comme celle d'une connaissance plus élevée ; (...) un Zwischenraum, un « intervalle », une espèce de no man's land au centre de l'humain*<sup>16</sup>.

Approfondissons alors sans nous engager complètement dans la thématization faite par Husserl du symbole. Husserl permet d'inclure dans « symbole » toute la trame de ses fonctions possibles : ceux qui seront complètement arbitraires comme dans les mathématiques et ceux qui travailleront par ressemblance ; ceux qui seront créés à volonté simplement pour faciliter une opération complexe et ceux qui transmettront et augmenteront les connaissances, etc. Avant lui, comme nous l'avons vu, les problèmes de toute représentation étaient d'ordre réaliste, cherchant la correspondance avec une authenticité intra-humaine ou extra-humaine, et les classifications dépendantes exclusivement du contenu des présentifications : il n'y avait

---

<sup>13</sup> Foss, M. (1949) *Symbol and Metaphor in Human Experience*. New Jersey: Princeton University Press

<sup>14</sup> Cook, A. (1949) *The Dark Voyage and the Golden Mean, a Philosophy of Comedy*. Cambridge : Harvard University Press.

<sup>15</sup> Hertz, R. (1948) *Chance and Symbol. A Study in Aesthetic and Ethic Consistency*. Chicago : University of Chicago Press

<sup>16</sup> Agamben, G. (1998). *Image et Mémoire*. Op. Cit. P.23

que des contenus et en plus la fonction de l'attention qui met en avant<sup>17</sup>. Tandis qu'après lui, pas seulement le contenu (désormais le « noème ») mais les diverses formes de présentification ou modes de conscience deviennent des problèmes sensés.

Selon la force de l'analyse les présentifications diverses seront de plus en plus nombreuses et distinctes ; elles montreront ses imbrications, l'un-dans-l'autre (*Ineinander*)<sup>18</sup> des différents aspects d'un même vécu : les éléments symboliques et perceptifs dans une conscience d'image déterminée, ou encore seulement à l'intérieur des parcelles symboliques, *celles symboliques par similitude et celles symboliques par simple signification (Signifikation) (sans rapport d'analogie)*<sup>19</sup>, etc. Bien que symbole restera avec un usage ambigu dans les méditations sur les divers modes de la représentation<sup>20</sup>, au cours des mêmes analyses il prend un sens distinctif, principalement coïncidant avec l'impression que nous avons de lui comme coupure. Il faut souligner en tout cas la constante oscillation des méditations husserliennes à ce sujet. Seulement ainsi on peut comprendre que parfois symbolique soit tout simplement opposé à la perception, à l'image, aux signes, ou à la libre phantasia, et que parfois il soit un trait d'une perception ou une fonction qu'une image peut bien avoir.

Les moments de l'analyse, les niveaux et les profondeurs sont à chaque fois différents, et avec eux, pour bien répondre aux choses, pour bien accomplir sa tâche de chercheur, Husserl modulera son lexique. Ces moments ne doivent pas être interprétés comme contradictions d'un discours mais comme modulations d'une description face à un royaume essentiellement trébuchant. Néanmoins nous pouvons trouver des moments de claire distinction entre symbole, signe (appréhension signitive) et image :

*(...) l'appréhension en image et l'appréhension symbolique, [elles] ont en commun de ne pas être de simples appréhensions. Toutes deux renvoient d'une certaine façon au-delà d'elles-mêmes. Mais l'[appréhension] symbolique [renvoie] hors soi, et l'[appréhension] signitive [renvoie] encore en plus à un objet intimement étranger à l'apparaissant. En tout cas, elle renvoie vers l'extérieur. L'appréhension en image montre aussi un autre objet, un [objet] toujours agencé pareil (gleichgeartet), analogue, qui se figure dans l'image, et*

---

<sup>17</sup> Husserl, E. (2002) *Phantasia, conscience d'image, souvenir*. Paris : Jérôme Millon. P.55

<sup>18</sup> Ibidem. P.76

<sup>19</sup> Ibidem. P.119

<sup>20</sup> Par exemple lorsque pour clarifier les moments où la perception commence à se ressembler au cours des méditations trop à la *phantasia* et l'objet-image trop à un *phantasma*, symbolique ou symbolisation veut dire tout simplement « non perceptif » ou « moins que perceptif ». Dans ces moments-là on pourra dire de *phantasia* qu'elle est « impropre », voire symbolique : *La phantasia se tient alors à l'opposé de la perception, ou la présentification, la représentation (Repräsentation) se tiennent à l'opposé de la présentation (Gegenwärtigung), de la présentation (Präsentation). Là où la moindre confusion avec la représentation en image ou par signe est possible, on doit précisément dire : présentification propre, simple, par opposition à celle en image, symbolique, signitive, impropre*. Ibidem. P.118

surtout elle montre l'objet au travers de <soi>-même. Dans la représentation symbolique, le regard qui vise est envoyé loin (*hinweggewiesen*) du symbole ; dans la représentation d'image, [il] indique (*hingewiesen*) l'image.<sup>21</sup>

Le symbolique est donc, une présentification qui suppose un support matériel, qui a quelque chose de présent annonçant un non-présent<sup>22</sup>, toujours un « plus loin » qui n'est pas complètement arbitraire comme dans le cas du signe, mais qui ne cherche pas non plus la ressemblance à un original comme l'image. Dans ce sens par exemple tout objet physique a à côté de ses notes perceptives un ensemble de notes symboliques, quoique cela n'implique pas que tout symbole ait nécessairement pour support matériel un objet physique. Alors, comme nous avons signalé, des fonctions multiples sont imbriquées dans un même vécu et un symbole peut devenir simple signe, une image peut se produire comme symbole, etc.

(...) *les images peuvent aussi tout à fait faire fonction de symboles dans la mesure où comme ceux-ci, conventionnellement ou sur la base de quelque fixation propre qu'on voudra, elles reçoivent la détermination d'ainsi faire fonction de « moteurs-de-rappel » (Erinnerungs-Motoren). (...) Elles sont pourvues d'un devoir (Sollen), non seulement elles amènent avec soi la représentation de l'objet signifié, mais elles y renvoient aussi comme <à> ce qui doit être visé, elles détournent l'intérêt d'elles-mêmes et veulent, pour ainsi dire, le détourner.*<sup>23</sup>

Repérons bien comment toutes ces synthèses peuvent résider dans une seule saisie avec un exemple concret donné par Husserl à propos de l'image de la Madone de Raphaël qu'il semble avoir sur son bureau : (...) *la Madone de Raphaël peut nous rappeler l'original que nous avons vu à la galerie de Dresde.*<sup>24</sup> Dans ce cas-là elle serait une simple image. Mais elle peut aussi être plus que ça :

*La Madone de Raphaël que j'intuitionne dans une photographie n'est bien évidemment pas la petite image (...) Je n'accomplis donc pas une simple perception ; l'apparition perceptive met en image un objet non perçu. Et encore une fois, ce n'est pas un savoir conceptuel, de même qu'encore une fois, cela ne veut pas dire que je me mette à différencier et à mettre en relation (...) L'appréhension édifiée sur la sensation sensible n'est pas une simple appréhension perceptive.*<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup>Husserl, E. (2002) *Phantasia, conscience d'image, souvenir*. Op. Cit. P.76

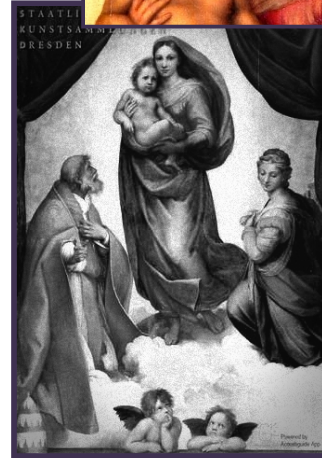
<sup>22</sup> Dans ce sens il est tout à fait divers de la pure Phantasia, laquelle porte l'apparition d'un objet, mais aucune apparition d'un [quelque chose de] présent au moyen de laquelle se produirait une apparition de [quelque chose de] non présent. Ibidem. P.115

<sup>23</sup> Ibidem. P.90

<sup>24</sup> Ibidem. P.76

<sup>25</sup> Ibidem. P.69

(...) cette image m'apparaît comme chose physique, comme accrochée au mur, j'y prête attention. Si je change la direction de mon observation et prête attention à l'objet- image, alors m'apparaît là une figurine de femme sans couleur, teintée simplement en noir et blanc, d'un empan et demi à peu près de hauteur, autour de laquelle volent deux anges poupins extrêmement petits et teintés de même, etc. Dans l'observation normale de l'image je vis dans la conscience de caractère d'image, je fais attention là à quelque chose d'entièrement différent, je vois là une forme féminine sublime, d'une taille surhumaine, deux jeunes anges grands, robustes etc. De cela aussi je dis que cela « apparaît », mais cela ne se produit manifestement pas au sens propre.<sup>26</sup>



Même sans faire aucun rapport avec les traits symboliques qu'on donnerait de prime abord à une image religieuse, Husserl fait déjà plein de distinctions et nous invite à penser un complexe tissu symbolique dans les appréhensions les plus simples. Faisant un effort on peut se concentrer sur l'objet-image et penser par exemple seulement à sa taille ou sa texture, bien que normalement nous allons l'apercevoir tout de suite et sans y penser comme « mise en image » de quelque chose. Ce n'est pas ce quelque chose qui intéresse, mais le fait que l'image veut la répliquer : elle veut se dénoncer inauthentique. L'authenticité ou la réalité elles-mêmes n'ont aucune importance, du même que pour comprendre ces analyses nous n'avons aucun besoin d'adhérer à la totalité des idées de Husserl. L'image comporte une appréhension complexe d'un non-présent, soit d'une façon interne et visant un présent quelque part, dans le passé ou dans l'original (image) ; soit extérieurement<sup>27</sup>, ne visant tout simplement nulle part (symbole).

Ce sens du symbolique nous va très bien. Il est dans cet espace symbolique, ce tout autre lieu que les impressions esthétiques et axiologiques individuelles, et que les relations culturelles intersubjectives peuvent se dérouler. Toujours sans toucher le conceptuel réflexif. Nous avons alors une base phénoménologique pour dire du symbole qu'il est une présentification complètement externe sans arriver à *l'arbitraire saussurien du signe*<sup>28</sup>, avec en plus une dimension intéressante de recherche : la place archaïque de la facticité généalogique de la langue et l'écriture :

<sup>26</sup> Husserl, E. (2002) Phantasia, conscience d'image, souvenir. Op. Cit. P.83

<sup>27</sup> Ibidem. P114

<sup>28</sup> Richir, M. (2008) Fragments phénoménologiques sur le langage. Op. Cit. P.129

*Nous pourrions ainsi distinguer deux classes au sein du représenter symboliques. Le représenter symbolique au sens original et ancien du terme, de se rendre représenté extérieurement par images, symboles, hiéroglyphes. Langue et écriture ont primitivement un caractère symbolique, ou hiéroglyphique. Ce n'est que par raffinement et, en outre, par formation de termes techniques, de signes algébriques, etc. que naît le représenter signitif, par signes qui sont dépourvus de tout rapport aux choses, qui n'ont intérieurement rien à faire avec elles.*<sup>29</sup>

Nous arrivons de cette façon à une condition très paradoxale des symboles. Puisque symbolique sera toujours un processus d'éloignement, allant vers l'externe, prenant le passage ouvert vers « l'autre lieu ». On peut dire que dans ce sens les procès largement thématés par Husserl d'idéalisation et formalisation<sup>30</sup> peuvent être considérés comme symbolisations. Mais au même temps le sens le plus original du symbole n'est pas celui d'un signe de plus en plus éloigné et simple, mais celui d'une image hiéroglyphique, c'est-à-dire d'un oiseau, d'un œil, d'une main, etc. ; d'une image vécue individuelle et complexe, avec des couleurs et des qualités qui nous affectent et qui font appel pour l'interpréter à toute l'expérience de l'herméneute, l'entourage émotif où cet oiseau ou cette main sont apparus à chaque fois.

Maintenant nous pouvons comprendre pourquoi l'usage du symbole fait et par Levinas et par Richir oscille entre la désignation d'une sédimentation solide et une sédimentation précaire en train de se briser. Selon notre ligne de lecture Levinas et Richir ont défini leurs vocabulaires reflétant et fouillant de plus en plus les variations que Husserl lui-même avait observées. Les ambiguïtés seront ainsi héritées. Nous pouvons le constater très concrètement. Avec Richir par exemple qui nous dit : *sans l'institution symbolique de la langue (dont les signes visent à fixer les phantasiai dans des aires diacritiques de transitionnalité), le sens n'arriverait jamais à de la significativité (sens intentionnel de Husserl).*<sup>31</sup> Le symbolique est ici ce qui stabilise, le nom des emboîtages qui bornent l'illimité transitionnel et informent les *phantasiai* libres dans une société de langue quelconque, soit mythique, soit philosophique-rationnelle. Le symbolique est ainsi normalement pour Richir institution, *Gestell*, ordre automatique et aveugle, couche de boue vieille et durcie comme le ciment ou le granit.

Mais cette symbolique est devenue telle pour Richir seulement après des longues digressions antécédentes de cette décision terminologique. Nous devons y revenir pour voir que Richir n'est pas insensible à l'équivocité du symbole ; qu'il a même donné ce nom au

---

<sup>29</sup> Husserl, E. (2002) *Phantasia, conscience d'image, souvenir*. Op. Cit. P.77

<sup>30</sup> Nous allons y approfondir dans la deuxième partie du premier chapitre.

<sup>31</sup> Richir, M. (2008) *Fragments phénoménologiques sur le langage*. Op. Cit. P.37

fond bougeant et insaisissable de la vie qu'il appellera toujours « phénoménologique ». Il y aura ainsi *un symbolisme phénoménologique, toujours inchoatif, et un symbolisme « symbolique », lui-même symboliquement institué en rupture par rapport au premier, dans ce qui constitue l'aveuglement de l'inconscient symbolique, aveuglement machinal - en Gestell - ne relevant d'aucun « artifice » ni d'aucune « convention ».*<sup>32</sup> Symbolique est alors le sol vital et symboliques sont aussi les cadres que nous donnent les expériences préfabriquées. Symbolique est même le processus par lequel ces deux symboles se distinguent.

Pourtant toutes ces différences à l'intérieur de ce qui peut être nommé « symbolique » doivent quand même être faites et renforcées à chaque pas. Même si l'on va décider de nommer symbolique plutôt l'institution qu'autre chose, si l'on perd ces différences difficiles, puisque toutes de l'ordre du symbolique au sens large, on tombera probablement dans des illusions transcendantes. C'est ce qui se passerait avec Merleau-Ponty possiblement au moment de présenter son « *symbolisme naturel* »<sup>33</sup> du corps opposé à un symbolisme second et artificiel. Richir se reconnaît comme successeur des idées de Merleau-Ponty, mais quand même il voit dans cette opposition d'un « *symbolisme tacite ou d'indivision* »<sup>34</sup> (le symbolisme charnel) et un symbolisme conventionnel, une différence incorrecte.

Merleau-Ponty ne discernerait pas que le dernier est un symbolisme aussi tacite que le premier, et aussi bien non-conventionnel. Il s'agit toujours des symbolismes sourds, mais qu'il faut différencier encore cherchant des autres traits distinctifs. Autrement, les niveaux de sédimentations se confondront, on parlera de préjugés en général, d'idéologies, on perdra la distinction entre les couches solides et les morbides, les imperméables et celles qui bougent, etc. Dans le cas de Merleau-Ponty sa confusion l'aurait amené à confondre les dites sédimentations husserliennes ou de premier degré, avec des sédimentations existentielles découlées de l'œuvre de Heidegger (de deuxième degré). Mais en fin *c'est pour paraître méconnaître la dualité originelle et irréductible - dualité architectonique et en rien « métaphysique » - entre dimension phénoménologique et dimension symbolique de l'expérience, que Merleau-Ponty est pris au piège de l'illusion transcendante.*<sup>35</sup>

Pour en finir avec ce prélude de considérations méthodologiques, nous pouvons montrer aussi combien Levinas ne perd pas non plus la perspective de l'ambiguïté du symbole. Comme Richir, en général et normalement il va nommer « symbolique » un ordre de fixation érigé sur quelque chose de plus originel, de plus vif et indéterminé. S'il s'agit du

---

<sup>32</sup> Richir, M. (2008) *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*. Grenoble : Jérôme Millon. P.23

<sup>33</sup> Ibidem. P.23

<sup>34</sup> Ibidem. P.24

<sup>35</sup> Ibidem. P.21



symbolisme du signe, évidemment, on retrouvera avant une vitalité, celle de la rencontre avec Autrui qui serait maîtrisée par ce symbolisme (*Le symbolisme du signe suppose déjà la signification de l'expression, le visage*<sup>36</sup>). Mais encore s'il ne s'agit pas seulement de cela, la rencontre est aussi l'origine : *elle est présupposée par tout symbolisme, non seulement parce qu'il faut s'entendre sur ce symbolisme*<sup>37</sup>. *Ce n'est pas la médiation du signe qui fait la signification, mais c'est la signification (dont l'événement originel est le face à face) qui rend la fonction du signe possible.*<sup>38</sup>

Comme termes techniques, voire dans le contexte d'une décision terminologique qui ordonne dichotomiquement les possibilités des mots en général, dans le cadre qui présentent les oppositions signifié-signification-signifiant (*Dit*) et signifiance (*Dire*), le symbole en tant que possibilité d'un *Dit*, du même que le signe ou la métonymie, fera partie de l'institution qui suppose, recouvre et réduit l'action, le *Dire*, la rencontre avec Autrui. Pourtant Levinas ne nous dit là rien qui puisse contredire le symbole comme ouverture précisément envers l'altérité. De la même manière que l'Être et la Conscience ne doivent pas nous empêcher de dégager la richesse explicative du symbolique, dans le cas de Levinas on n'est pas obligé de croire à Autrui comme fondement pour entrer dans la richesse de ses images. S'il y a Autrui avant tout symbole, cela n'empêche pas (et peut-être permet) que le symbole soit un chemin vers Autrui. On verra.

Pour l'instant nous restons à l'écoute de ses affirmations moins techniques comme celle qui indique que l'écriture qu'il cherche *est symbolique – parce que là le contenu déborde infiniment le contenant*<sup>39</sup>, et tout ce qu'il a dit pendant la captivité des années '40 qui peut parfaitement nous permettre de penser que toute sa philosophie était issue d'une notion du symbole *à la fois antirelativiste et antiromantique*<sup>40</sup>. Nous entamons ainsi cette tentative convaincus que le cœur des problèmes, ses implications et ses solutions, est dans une dimension symbolique qui ne dort pas, qui ne meurt pas, même si parfois elle en donne l'air. Levinas, E. *Les révélations de la sacralité cosmique sont en quelque sorte des révélations primordiales : elles ont eu lieu dans le plus lointain passé religieux de l'humanité. Les innovations apportées ultérieurement par l'histoire n'ont pas réussi à les abolir.*<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> Levinas, E. (1987) *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche. P.293

<sup>37</sup> Ibidem. P.93

<sup>38</sup> Ibidem. P.226

<sup>39</sup> Lévinas, E. (2011) *Œuvres complètes. Tome II. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Paris : Grasset-IMEC. P.380

<sup>40</sup> Lévinas, E. (2009) *Œuvres complètes. Tome I. Carnets de captivité et autres inédits*. Paris : Grasset-IMEC. P.175

<sup>41</sup> Eliade, M (1965) *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard. P.119

## Premier Chapitre : A-tome.

### I. Classiques : les quatre éléments.

(...) elle est bien plutôt une simple abstraction de cette matière réelle, une matière sans aucune autre propriété que ces propriétés mécaniques (...) c'est à ces fondements misérables que le matérialisme se voit réduit à recourir pour élever ses édifices en l'air. Il devient ainsi inévitablement de l'atomisme : ce qui lui était déjà arrivé dans son enfance, au temps de Leucippe et Démocrite se renouvelle pour lui maintenant que l'âge l'a fait retomber en enfance, en France par ignorance, et en Allemagne par oubli de la philosophie kantienne. Et cette seconde fois il pousse la confusion plus loin encore que la première: ce ne sont plus seulement les corps solides qui doivent être formés d'atomes, ce sont encore les liquides, l'eau; c'est l'air, le gaz. La lumière même (...)<sup>42</sup>

Au début du XIXème siècle Schopenhauer exprime avec une force inouïe sa colère bien justifiée contre ce que nous voyons comme le grand malentendu à propos de l'atomisme. Depuis la lecture d'Aristote<sup>43</sup>, en passant par le long chemin de configuration des sciences positives, l'atomisme est devenu un nom très particulier de l'histoire de la philosophie à une place bien précise dans l'organique des grossières dichotomies de notre tradition. Arrangé du côté du réel, matériel, mécanique et quantitatif, si l'on veut lui appliquer ces prodigieuses machines de vidage du sens que sont les dualités conceptuelles, l'atomisme se présente facilement et avant toute compréhension détaillée comme le paradigme de l'inintelligible, l'anonyme et le passif. Il s'oppose au qualitatif, à l'intensif, au subjectif; bref, au vivant. C'est dans ce contexte que Schopenhauer édifie son vitalisme de la volonté en guerre explicite contre les sciences qui font de l'ancien atomisme leur maître, tout en l'empirant avec les excès de formalisation qui à son époque imbibent déjà tous les domaines de la recherche. Mais il affirme : *On leur apprendra que ce que l'on tolère chez l'enfant (Démocrite) ne peut se pardonner chez l'homme fait.*<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Schopenhauer, A. (1966) *Le Monde comme volonté et représentation*. Paris : PUF. P.1035

<sup>43</sup> À savoir que les atomistes partagent la réalité en deux, lecture qui malheureusement a traversé l'histoire dégénéralant peu à peu à travers les imbriquées routes de la sédimentation culturelle débouchant dans la croyance à l'atome comme quelque chose de matériel au sens aristotélicien, c'est-à-dire comme pure passivité, bougeant dans un vide au sens d'un espace pur. N'oublions jamais qu'Aristote va tout lire avec ces schèmes (hylémorphisme déployé comme doctrine des quatre causes) et que même l'apeiron d'Anaximandre sera lu comme une expression maladroitement de sa matière à lui, indéterminée, besogneuse de *morphé*.

<sup>44</sup> Schopenhauer, A. (1966) *Le Monde comme volonté et représentation*. Op. Cit. P.1035

L'atomisme est pour nous une esplanade privilégiée de notre histoire où nous pouvons apercevoir comment un projet philosophique ou scientifique n'est jamais autonome ni si précis que l'on pourrait croire ; il dépend toujours des lectures, voire de ses lecteurs. Ainsi la signification de l'atome erre en partant de ce qui n'est plus morcelable (*ἄτομος, ἀ-τέμνω*, insécable) vers ce qui est morcelable à l'infini comme matière inerte dans la mécompréhension de l'atomisme dont Schopenhauer témoigne. Pourtant c'est à partir de l'enfance démocritéenne dont parle aussi Schopenhauer que cette image peut commencer à être réparée.

C'est Démocrite qui plus que vingt siècles auparavant parvient à l'atomisme précisément pour résoudre l'aporie de la divisibilité infinie de la matière telle qu'elle était conçue par Anaxagore. Comment l'atomisme alors est-il devenu une des thèses qu'il a cherché à contester ? Comment peut-il se prédiquer actuellement dans des contextes si différents que la logique (par exemple dans l'ainsi appelé « atomisme logique ») et l'ontologie (dans une ontologie physique par exemple, qui postulerait un Univers comme composition de *corpuscula* indivisibles) ? Comment dans une autre dichotomie un peu plus complexe que celles déjà indiquées plus haut, l'atomisme peut-il se placer des deux côtés de la division entre nominalisme et réalisme ? En effet, l'atomisme est devenu une pure équivoque ; il peut être et il est d'habitude objet de deux lectures opposées :

*Two extreme interpretations of atomism have persisted through centuries: the naive assumption of objectively real indivisible pieces of matter, and the sophisticated view that "atom" is merely a name given to abstractions which it is convenient to assume in simplifying complex phenomena. The first certainly goes back to Leucippus and Democritus. The second perhaps stems from Ockham, who wrote in 1330 of "the fiction of abstract nouns".*<sup>45</sup>

Nominalisme et réalisme sont ainsi deux propensions interprétatives de l'atomisme mais que nous considérons toutes les deux superflues et confuses, donnant lieu par exemple à deux possibles tendances d'indexation ontique amplement diverses. Du côté du premier, du nominalisme, le principe à suivre sera toujours *entia non sunt multiplicando praeter necessitatem*, tandis que dans un réalisme les entités ont tendance à se multiplier *ad infinitum* selon les intuitions, sans avoir de grands soucis préalables à bien les nommer, les classer, ou les réduire le plus possible les unes aux autres. Par contre, ici l'atomisme n'est pour nous ni un simple nom convenable, ni un réalisme, au moins depuis que la phénoménologie lui a permis de prendre un autre air. L'atomisme est quelque chose d'autre, quelque chose de plus qu'une thèse physique ou une méthode.

---

<sup>45</sup> Whyte, L. L. (1961) *Essay on Atomism from Democritus to 1960*. Middletown : Wesleyan University Press. P.17

Par quels chemins depuis ses toute premières apparitions l'atomisme a-t-il commencé à se perdre ou à multiplier ses significations de ces manières si hétéroclites ? Et quelle est sa force, le noyau pourtant persistant, franchissant les générations jusqu'à nous ? Est-il l'atomisme de nos sciences, le caractère « atomique » des pires chagrins du siècle et des plus certaines promesses de l'anéantissement mondial, ou l'atomisme que nous accordons ici à ce qu'il y a de plus honnête dans la philosophie, la simple coïncidence d'un nom qui ne dirait pas trop, n'ayant que le poids d'un beau mot, un adjectif convenable ou à la mode, prêt à sortir du bout des lèvres ? Quel est le sens de l'atomisme ? Et dans ces doutes, est-il question d'une normativité, d'un sens dû de l'atomisme, des significations vraies qui interdiraient d'autres sens possibles ? Évidemment non. Nous voulons plutôt trouver le point où et la lecture de Schopenhauer et la lecture de Levinas deviennent toutes les deux possibles et même dans une certaine mesure correctes, étant en même temps opposées. Il est question du sens d'une notion dans la constellation qui est chaque auteur et de là dans la pléiade d'auteurs qui font une époque. Il est question après des transitions intergénérationnelles qui s'effectuent à travers des dispositifs de liaison symbolique, curieuse liaison qui implique la lésion du discours d'un écrivain vers celui des autres.

Nous ne pouvons pas nier la signifiante grossière de l'adjectif « atomique » ou du verbe « atomisation » telle qu'elle s'est imposée non seulement dans la vie quotidienne mais dans la philosophie, comme simple isolement, parvenant dans cette ligne même à être synonyme d'individualisme et libéralisme sur le plan social et économique, et à une série de significations qui ne gardent rien de l'atomisme des premiers cosmologues et philosophes. Nous n'aspirons pas à corriger ou remplacer deux siècles qui étaient selon nous sous le signe de la mécompréhension. Nous cherchons tout simplement à comprendre ces déplacements et bondissements de sens, et pour cela il nous faut bien aller en arrière, vers l'enfance de l'atomisme, tout en sachant que notre chemin n'est qu'un chemin possible et espérant que nous ne vieillissons pas avec ces pas vers le passé comme Schopenhauer le craignit autant.

Or il faut se demander quelle histoire on doit suivre. Il y a en effet plusieurs genres d'histoire de l'atomisme. Il y en a celles proprement philosophiques qui ont tendance à exclure tout ce qu'il en est devenu après Lucrèce (99-55 avant J-C), ou parfois même après Epicure (341-270 avant J-C). De l'autre extrême nous avons des textes qui vont prendre en considération une large liste d'atomismes depuis Leucippe, supposé maître de Démocrite, jusqu'aux derniers protagonistes de la science contemporaine. Quel sera le critère d'inclusion des auteurs comme personnages d'un récit sur l'atomisme ? Existait une gamme si variée d'atomistes nous pouvons par exemple reprendre l'histoire faite par le biochimiste quantique

Bernard Pullman<sup>46</sup> (1919-1996), comptant parmi les atomistes même à Platon et Kant, et toute une école d'atomisme hindouiste qu'il ne faudrait pas négliger dans la mesure que l'atomisme émerge d'Ionie, à l'orient du monde grecque.

Pourtant nous considérons bien plus fructifère une thématization plutôt générale à travers les symbologies, que nous donner la capacité d'établir une histoire aux noms bien figés. Nous privilégierons donc les traits et les gestes atomiques, plutôt que le traitement des cosmologies ou philosophies atomistes particulières. Le premier trait, le plus important, clair et universel est celui du discontinuisme. Qu'il s'agisse d'un métaphysicien, d'un chimique ou d'un phénoménologue, un atomiste va toujours poser son « monde » atomique, le chaos ou le cosmos qu'il est en train de concevoir, en vigoureuse opposition au *continuum*. Même si dans un cas donné un système atomique peut déterminer que les atomes matériels soient issus par exemple d'une continuité divine plus transcendante, ou d'une Conscience, la pluralité des atomes y sera irréductible. Mais, pour arriver à ce genre de cas bien plus complexes que l'enfance grecque de l'atomisme, il y a encore du chemin à parcourir.

Pour l'instant les interprètes coïncident sur une origine relativement claire de l'atomisme : dans le contexte d'un champ de lutte entre les philosophes pluralistes (Empédocle ou Anaxagore du cinquième siècle avant J.C par exemple) qui se confrontaient aux insuffisances de ce qui était dans ce temps-là « la tradition », représentée par le poète Parménide deux siècles auparavant, l'atomisme de Démocrite, et peut-être de son maître Leucippe (s'il n'a pas été qu'un personnage fictif) apparaît dans le passage du cinquième au quatrième siècle comme une sorte de synthèse et dépassement de ces deux positions. En effet Démocrite opère une sorte de pulvérisation de ce qui avait été conçu par Parménide et ses disciples ; il postule des entités multiples, possibilité montrée déjà par les nombreux philosophes qui se méfiaient de la ferme position de l'ontologie moniste de l'Être unique et impassible. Mais la synthèse et le dépassement de Démocrite effectuent un déplacement de sens bien particulier par rapport à ses antécédents.

Pensons aux éléments les plus simples postulés dont il avait apparemment connaissance, parce qu'il s'agit bien de ce qui est le plus simple et le dernier dans le sens de l'analyse, le premier dans le sens de la genèse, ce qui depuis ce temps-là est cherché dans la philosophie, bien avant qu'Aristote déterminasse que le philosophe cherche les premières causes. Sans lui attribuer la connaissance des philosophies indiennes qui parla parfois de quatre éléments (terre, eau, feu, air) et parfois de cinq ajoutant l'éther, ou des philosophies

---

<sup>46</sup> Pullman, B. (1988) *The atom in the history of the human thought*. Oxford : Oxford University Press

chinoises qui semblent avoir tenu compte de cinq (terre, eau, feu, bois, et métal), Démocrite a tout au moins connu les spéculations orphiques qui postulaient trois éléments (feu, eau, terre), notamment la cosmologie de Thalès qui donna la première place à la transparence fluide de l'eau. Il est aussi sûr qu'il a connu les avis d'Anaximandre avec lequel on considère que la philosophie a proprement commencée en occident et qui nous parla d'un seul élément : l'apeiron ou l'i-limité (*τὸ ἄπειρον*). Même pas transparent comme l'eau, de l'apeiron on sait seulement deux choses : qu'il est le principe et la fin, pour ainsi dire. Indétermination totale, l'apeiron est l'*ἀρχή*, la source illimitée à laquelle par justice tout reviendra.

Pour Anaximène, collègue et élève d'Anaximandre et selon Théophraste maître de Parménide, il y a aussi bien un monisme, un élément duquel comme de l'apeiron tout vient et auquel tout reviendra, mais de cet élément c'est l'air, un infini qui est bien identifiable à la respiration humaine, qui recouvre tout ce qui est limité et produit par lui-même, par sa vitalité, son dynamisme de deux moments : condensation ou compression et raréfaction ou dilatation. Les autres trois éléments, terre, eau, feu et toutes les choses vont bien surgir de cette vie éolique qui est le premier élément.

Rappelons-nous encore d'un philosophe important avant Parménide, Xénophane son maître et fondateur de l'école d'Élée, qui a pensé à deux principes : la terre et l'eau. Il nous faut bien avoir à l'esprit ces déplacements élémentaires chaque fois qu'au cœur d'un atomisme, depuis Démocrite jusqu'à Levinas (bien que certains commentateurs peuvent placer le début de l'atomisme déjà chez Héraclite et même avant lui<sup>47</sup>), nous allons trouver sans faute qu'ils sont en révolte contre « l'être élatique ». Pour le saisir alors bien précisément, non pas seulement comme un adjectif d'expression facile, mais dans son contenu historique, il faut comprendre l'atomisme comme récusation et fuite depuis cette thèse particulière de la philosophie qui était l'Être, avec majuscule. En effet, on considère comme cruciale et nécessaire une prise de conscience sur le début de la philosophie, sans vouloir en fixer un, mais juste estimant quelques-uns de ses traits : la philosophie ne commence pas avec l'Être ; elle n'est pas d'abord une ontologie. Bien avant il est question du devenir et de son principe, même du *Logos* dans le vocabulaire d'Héraclite, mais non pas de l'Être.

Il est question de chercher si ce principe est déterminé, s'il correspond à l'un des quatre éléments et auquel parmi eux, ou bien s'il est pure indétermination comme l'apeiron. Les premières questions de la philosophie (ce qui ne veut pas dire du tout qu'elles soient plus importantes ou véritables en tout cas) tournent autour de la détermination d'une hiérarchie

---

<sup>47</sup> Taylor, C.C. W. (1999) *The atomists, Leucippus and Democritus. Fragments: a text and translation with a commentary*. Toronto, London: University of Toronto Press. P.158

élémentaire à partir de l'observation. Et c'est cela qui continuera même chez Aristote lorsqu'il questionna quels sont les principes de la matière et le mouvement, en nombre et en qualité, recherche au cours de laquelle il produit son hylémorphisme. Pourtant bien avant les dualismes d'Aristote nous voulons aller même en-deçà du dualisme de Parménide.

En effet la scène pré-parménéidienne de dispute est pour nous éminemment symbolique : en elle sont mises en jeu les expériences de chaque penseur et du même coup, s'agissant des expériences disponibles pour tous, en elle les discours personnels s'ouvrent au débat. Celui qui veut argumenter en faveur du feu comme principe par exemple devra bien faire référence à l'expérience de l'ignition, au soleil, à la chaleur, etc., pour persuader tous ceux qui sont à l'écoute. C'est une première expérience de recherche collective où tous ont la possibilité de quitter les opinions de leurs prédécesseurs et générer depuis leurs propres exercices et vécus du fleuve, de la lune, etc., des positions personnelles dans l'échange. Le feu ou l'eau deviennent ainsi des symboles économiques de toute une cosmologie, et parfois d'un nombre de cosmologies diverses à débattre en communauté. Le dogmatisme n'a pas encore commencé. Ce débat sera fait bien sûr dans la perspective du nombre. On cherche en plus de leurs caractéristiques, la détermination de la quantité des ultimes principes, mais cela non pas avec la présupposition de la dichotomie entre l'Un et le multiple. Il est question de savoir s'il s'agit d'un, de deux, de trois, de quatre, desquels, en quelles combinaisons, etc.

Et ce qui est central ici c'est que toutes ces positions ne sont pas réductibles entre elles à deux extrêmes ; extrêmes que nous redécouvrirons peu à peu dans ce voyage comme une totalité : l'Un et le Multiple comme choix sont une et la même chose. C'est une réduction des cosmologies possibles qui arrive seulement après le curieux poème de Parménide ; curieux parce qu'il oublia tous ces débats sur les éléments et même sur l'apeiron pour privilégier la postulation de l'Être, la proclamation de ses caractéristiques (qu'il est un seul, en repos et éternel) via une certaine logique, et l'établissement de sa relation avec la vérité et la vie philosophique. On ne peut pas méconnaître combien Parménide change l'allure de l'histoire ni qu'il était fortement révolté par rapport à son contexte, générant une des plus grandes puissances philosophiques, très convainquant pour tous ceux qui ont peur de l'absurde et de l'infini, dans la mesure que tous ses arguments sont des réductions à l'absurde. Ainsi par exemple pour prouver l'immobilité ou l'unicité il montra l'impossibilité du raisonnement contraire (s'il y en avait deux êtres ou du mouvement, il faudrait un troisième être faisant le lien dans un cas et de l'espace pour le mouvement dans l'autre, et cela à l'infini).

Mais alors que cette pensée a formé une grande école jusqu'à nous, elle a aussi provoqué des insurrections depuis sa parution. De cette manière nous rencontrons notamment

Anaxagore et Empédocle qui ont été attentifs aux phénomènes de la sensation et à l'astrologie, plutôt qu'occupés à établir comme Parménide l'a fait une vie philosophique idéale, une vérité fixe, et une description logique de l'Être aussi bien invariable. Le premier, Anaxagore, postula un nombre infini ou indéfini d'éléments (homéoméries), bien qu'ils soient ordonnés par une sorte de principe (le *νοῦς*), et le deuxième finalement comme recevant toutes les voix de sa tradition détermine que les principes sont tous les quatre éléments : solide, liquide, sec, gazeux. Cette doctrine des quatre éléments sera reprise par Platon, pas comme formes constituantes ultimes bien sûr (que cette place reste réservée aux « Idées »), mais comme base des formes solides (le tétraèdre par le feu; l'octaèdre par l'air, etc.).

Nous restons cependant au temps d'Empédocle et d'Anaxagore, dans leurs réactions pluralistes contre Parménide et à la naissance pendant ce même siècle des atomes. En effet c'est dans ce contexte bien nourri de débats que l'atomisme de Démocrite émerge et alors on se pose la question : pourquoi et comment a-t-il pu toujours être compris si mollement, sans la référence à ces conditions préalables et ces implications symboliques ? Laissons les spéculations sur nos négligences à côté et exprimons-le carrément : l'atomisme n'est pas une folie apparue *ex nihilo*, et elle ne correspond pas seulement au fait de fractionner une entité complexe, soit une entité logique, chimique, sociale, etc.

L'atomisme est un geste symbolique (c'est-à-dire théorique et pratique, personnel et collectif, de rupture et de synthèse), un bouleversement des sédimentations de son époque, aussi bien des pluralismes que des monismes, pour constituer un trou dans notre histoire qui n'a pas encore cessé de s'amplifier. L'atomisme alors ne peut pas être compris ni seulement dans la formalité d'une définition abstraite, ni comme un simple historicisme qui ferait de lui une mixture précise entre Parménide et Empédocle, entre ontologie et sensualisme : « *pluralisme éléatique* »<sup>48</sup>. Les deux interprétations extrêmes et courantes de l'atomisme qu'on a nommé ici physique et méthodologique, avec leurs deux explications correspondantes, l'historicisme (qui fait de lui une addition, synthèse et réaction aux traditions) et le formalisme, ne donnent pas la taille pour le saisir. Il est particulièrement important pour saisir l'atomisme comme révolte, de saisir qu'il n'est pas exclusivement une révolte envers l'Être de Parménide, que celle-là était déjà entamée par le pluralisme d'Empédocle, et qu'il n'est pas non plus la continuité synthétique de ces deux pôles.

Cette dernière vision, bien répandue entre les commentateurs à l'exception de Salem, fait de l'atomisme l'exacte conjugaison de l'Un et du Multiple, ce qui n'est pour nous que la

---

<sup>48</sup> Salem, J. (1997) *Démocrite : Grains de poussière dans un rayon de soleil*. Paris : Vrin. P.44



validation complètement illégitime et anachronique des dichotomies que l'atomisme lui-même détruit et dépasse. L'atomisme n'est pas la résolution de la dialectique entre le monisme et le pluralisme. Il n'est pas un monisme pluriel ou un pluralisme monadique. La dialectique est encore continuisme, et c'est bien cela que tout atomisme fait éclater. On peut dire effectivement que l'atomisme est un essai original de répondre à ses antécédents<sup>49</sup>, qu'il constitue un nouvel effort dans ce que la philosophie a été depuis son début, une recherche des éléments et parmi eux des premiers, des composants ultimes, des corpuscules, des *minima naturalia*, *semina rerum*. Et même on peut dire dans un sens qu'il est une certaine résolution ou stratégie vis-à-vis du problème traditionnel de l'Un et du Multiple, mais tout de suite on doit approfondir et nuancer ces assertions en s'apercevant, après quelques pas et une nécessaire synchronisation historique, que l'atomisme est la révolte des révoltes.

Après la révolte de Parménide et après la révolte contre Parménide de la part des physiciens pluralistes, l'atomisme vient briser encore quelque chose. Entre l'Un et le Multiple il y a quelque chose encore qui ne va pas, et c'est bien son inscription historique qui constitue le seul moyen de lire la radicalité de cette brisure. Mais, qu'est-ce qu'il brise exactement ? Dans quel sens Empédocle (pour nommer ces mouvements de la pensée par des noms propres) peut-il être lu dans une totalité avec Parménide et son Être-Un immobile, ayant des intérêts si différents, étant le physicien prêt à postuler plusieurs principes et une systématique flexible si l'explication des sensations ainsi l'exigeait ? Dans quel sens même Anaximandre apparaît dans une dynamique solidaire avec ces deux fils à lui, ces deux réactions à lui, avec le monisme et le pluralisme qu'à notre avis seul l'atomisme comme mouvement historique a su franchir ? Nous savons seulement répondre depuis les symboles.

Un premier pas à faire c'est de souligner le retournement du focus : l'atomisme veut rendre compte du visible, de ce qui se passe dans une éclipse ou dans le rencontre de deux personnes. Bien que l'atomisme classique soit caractérisé comme une thèse métaphysique et cosmique au sens fort et que les atomes ne sont point postulés comme simples hypothèses mais comme dernières entités, visibles et tangibles si nous avons eu les bons moyens perceptifs, il semble clair qu'il y a un changement d'accent depuis l'ontologie rationnelle et la fixation élémentaire, concentrées les deux à définir la ou les substances premières, vers les dynamismes entre ces substances. Il est la première pensée à poser les yeux sur la rencontre et ramener le problème du devenir, depuis le plein changement (d'un ou de plusieurs éléments) au mouvement, libre et hasardeux. De là, l'atomisme étudie les formes et les textures des

---

<sup>49</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E. (1957) *The Presocratic Philosophers*. Cambridge : University Press. P.306

atomes, déterminants de ses possibles trajets, affinités et effets. Mais cela ne veut pas dire que l'atomisme soit une simple variation de registre philosophique, transformant les problèmes de la qualité en problèmes de quantité (par exemple, dimension de l'atome, de ses pores, etc.). Un deuxième pas c'est d'affirmer vigoureusement encore que l'atomisme n'est pas « le » pluralisme, ce qui revient à dire qu'il n'est pas une simple réaction au monisme.

Eloignons-nous de ces lectures réductrices et pensons que non seulement celle du pluralisme dans les principes ou éléments, mais aussi l'idée d'une pluralité de Mondes est bien antérieure aux atomistes. Normalement les commentateurs vont parler de Simplicius qui fait aller l'histoire des mondes innombrables depuis Anaximandre jusqu'à Epicure et dans certains cas, comme chez Burnet<sup>50</sup>, nous serons heureusement guidés au fait que ces idées pluralistes étaient soutenues même par les pythagoriciens. Alors, quoique les mondes infinis soient importants pour la compréhension de l'atomisme, sa nouveauté n'est pas en cela. Le pluralisme élémentaire et le pluralisme par rapport aux univers ou mondes, sont deux pluralismes divers, comme on peut le voir dans le cas d'Empédocle qui postula les quatre éléments mais dans des cosmos successifs l'un après l'autre et non pas coexistants.

Un troisième et dernier pas à faire c'est voir que l'atomisme n'est pas seulement une vision physique de la nature, bien que juste cela ait survécu dans la plupart des cas contemporains (dans la science positive en tout cas, pas forcément dans la philosophique). En effet un des pires anachronismes subis par l'atomisme classique c'est celui qui fait de la nature un corps au sens physicaliste du terme. Vittorio Enzo Alfieri indiqua dans cette ligne

---

<sup>50</sup> Quoi qu'il y ait des voix qui n'acceptent pas l'attribution de mondes multiples à Anaximandre, comme Zeller d'après Burnet [Burnet, J. (1920) *Early greek philosophy*. 3e édition. London: A & C Black. P.40] ou qu'au moins il y en ait certains qui en doutent [Cf. Kirk, G.S., Raven, J.E. (1957) *The Presocratic Philosophers*. Op. Cit. PP.123-125], quelques références peuvent être faites à propos des diverses cosmologies pluralistes et en faveur alors de l'antiquité de cette thèse ou croyance à la pluralité de mondes. Pour le cas d'Anaximandre pensons par exemple à ces mots de Simplicius : *οἱ δὲ καὶ τῶν πλήθει ἀπείρους κόσμους, ὡς Ἀναξίμανδρος ... ἀπειρον τῶ μεγέθει τὴν ἀρχὴν θέμενος ἀπείρους ἐξ αὐτοῦ τῶν πλήθει κόσμους ποιεῖν δοκεῖ.* (Ibidem. Note 75. P.56) Pour le reste des cas : *Lastly, we happen to know that Petron, one of the earliest Pythagoreans, held there were just one hundred and eighty-three worlds arranged in a triangle, which shows at least that the doctrine of a plurality of worlds was much older than the Atomists.* [Burnet, J. (1920) *Early greek philosophy*. 3e édition. London: A & C Black. P.41. Cf. Diels, H., Kranz, W. (1985) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zurich: Weidmann. Fragment 6 (Sur Pétron par Plutarque. *De defect. Or. P.422 b,23 P.422d*) Disponible en français au 10/03/2014 sur : <http://remacl.org/bloodwolf/philosophes/petron/diels.htm> (...)  
*il y en a cent quatre-vingt-trois, disposés en forme de triangle, soixante par côté ; et chacun des trois mondes restants occupe un des angles. Ils se touchent les uns les autres, et dans leur évolution ils forment une espèce de danse. (PLUT. de defect. Or. p. 422b)/ Ce qui le prouve, c'est le nombre de ses mondes, nombre qu'il n'a emprunté ni à l'Égypte ni à l'Inde, mais à une colonie dorienne, originaire de Sicile. L'auteur de cette cosmogonie est un habitant d'Himère, nommé Pétron. Il est vrai que je n'ai point lu son livre, et je ne sais s'il nous a été conservé. Mais Hippias, de Rhégium, cité par Phanias l'Érésien, a exposé la théorie et le système de Pétron. Il y a bien en effet, répète Hippias, cent quatre-vingt-trois mondes, et ils se touchent les uns les autres par leurs éléments fondamentaux. Toutefois Hippias ne s'explique pas clairement sur ce que veulent dire ces paroles «se toucher par ses éléments fondamentaux»; et il n'ajoute rien autre chose qui rende probable cette opinion. (23 p. 422d) ]*

par exemple que l'atome de Démocrite mettait en jeu une métaphysique de l'individualité reprise d'abord par Aristote et par bien d'autres après. Ce qui est central c'est de comprendre que les atomistes apparaissent dans le contexte des premiers partages formels des aspects de la réalité. La nature n'est encore rien d'autre que la pléthore de tout ce qui est et ses principes. Bien avant les Idées de Platon, ou l'hylémorphisme, l'atomisme confronte les apories de Zénon qui défendait Parménide contre les Pythagoriciens pluralistes. C'est avec ces antinomies connues contre le mouvement et la multiplicité, réactionnaires et mésestimées même par Aristote, que la nature commence à subir les premières formalisations :

*Zeno's argument had been directed against the Pythagorean confusion (...) of units, points and atoms: since every physical body consists of an infinite number of points, it must, if those points have magnitude, be infinitely large, and, if they have no magnitude, have none itself either. The consequences of Zeno's arguments were (...): 'the first was reflected in the separation of arithmetic from geometry; ... the second ... was the distinction between the geometrical solid and the sensible body, which the Pythagoreans had confused .... The atomists, Leucippus and Democritus, saw that, if physical bodies need not have all the properties of geometrical solids, they could elude Zeno's dilemmas.'*<sup>51</sup>

L'atomisme serait une stratégie dans le carrefour de l'histoire où la nature commence pour la première fois à être partagée clairement entre des aspects arithmétiques, géométriques et physiques. Partage à trois qu'un éléate fait émerger avec le but de défendre son « Être » dans une composition rationnellement impossible. Celle de Zénon, articulant des propositions que lui-même cherche à ne pas souscrire avec des axiomes qu'il glisse pour les donner une forme abominable d'antinomie, insoutenable, est une mise en scène que nous marquera, tout comme celle de Parménide. Le concret se perdra de plus en plus dans ses modes (unité, point, atome) comme dans trois mondes de plus en plus détachés et qui auront beaucoup de mal même aujourd'hui à se concilier, et à la fois - comme montre par exemple la 2<sup>ème</sup> antinomie de la Raison pure - ils vont apparaître chaque fois indifférenciés dans la substance ou la chose (*zusammengesetzte Substanz*). Et bien, l'atomisme est aussi affecté par cette mise en scène et cette crainte de la contradiction. N'oublions pas que, d'après Galène, Leucippe aurait été l'élève de Zénon<sup>52</sup>. Alors lui et Démocrite résolurent les apories de son maître, non pas comme Anaxagore avec des unités infinies, c'est-à-dire des unités encore mélangées avec des points, avec l'étendue géométrique, mais en disant que les atomes sont discrets dans le sens de corps compacts, juste trop petits pour être touchés, mais bien tangibles. Peu à peu cette

---

<sup>51</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E. (1957) *The Presocratic Philosophers*. Op. Cit. PP.371-372

<sup>52</sup> Taylor, C.C. W. (1999) *The atomists, Leucippus and Democritus*. Op. Cit. P.54

décision de l'atomisme de renoncer à l'aspect géométrique dans le partage de la nature de Zénon, provoquera que les atomes seront de plus en plus que des corps, dépendant dans leurs caractéristiques de la théorie physique en usage. Nous y reviendrons dans la deuxième partie.

Ce qui est important c'est de s'apercevoir que l'atome n'a pas toujours été conçu comme pure matière, et qu'à l'époque des premiers atomistes la « matière » n'était point ce qu'elle est devenue après Aristote. Les atomes de Démocrite sont certes non pas les points géométriques -Zénon opérant en cela-, ils sont bien impénétrables surtout, mais ils sont aussi le « quoi » et le « comment », le seul élément de toute la réalité. S'il est possible de concevoir quelque chose comme la géométrie, c'est à cause des atomes. Le partage de Zénon n'est pas encore un partage transcendant à la réalité atomique. La nature est encore unitaire dans sa concrétude. C'est ainsi que l'atome sera bien l'objet de toute discipline, étant la dernière réalité aussi bien de la peau que des actions et des étoiles. Il y a ainsi une connexion infranchissable entre le *Logos* du cosmos ou du chaos avec l'âme humaine, qui ne se donnait pas depuis le Feu d'Héraclite<sup>53</sup>. Ainsi dans le cadre de l'étude de l'atomisme c'est possible et nécessaire de sortir de nos partages contemporains. On doit apprendre à passer librement entre le sens cosmologique et le sens éthique d'une phrase, toujours au-delà d'une simple analogie.

L'atome n'est pas une hypothèse d'autant moins qu'une métaphore. Le « système » atomique était la réalité qui constituait aussi bien les phénomènes célestes que les personnalités individuelles, et donc le destin de la *πόλις*. Bien que (déjà seulement ayant en compte les classiques) entre les atomistes l'éthique dans un sens étroit, comme l'ensemble de normes du comportement, sera formulée très différemment (Démocrite cherchant par exemple le soin du soi dans la limitation rationnelle des impulsions, tandis qu'Épicure dans le plaisir), un fait commun existe : le système atomique détermine « la petite éthique » et nous pouvons seulement avoir accès à ses caractéristiques seulement à travers l'observation des rencontres corporelles. La raison perçoit les atomes invisibles dans le quotidien. Autant que pour Démocrite, pour son maître Leucippe et après pour Epicure, les atomes forment le Corps et la Raison qui dirime sur la moralité et ses actions. L'atomisme dépasse (parce qu'il se trouve bien avant) aussi le dualisme Corps/âme. C'est ainsi que nous pouvons avec Gregory Vlastos voir dans l'atomisme la première éthique naturaliste rigoureuse<sup>54</sup> : *It is a necessary consequence of the atomist doctrine that everything consists of atoms and void, that all sensation should be explained as a form of contact or touch. The soul consists of spherical atoms spread through the body, and the mind was presumably regarded as a concentration of*

---

<sup>53</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E. (1957) *The Presocratic Philosophers*. Op. Cit. P.215

<sup>54</sup> Ibidem. P.425

*soul-atoms. Thus thought is a process analogous to sensation, and takes place when the soul- or mind-atoms are set in motion by the impingement of congruent atoms from outside.*<sup>55</sup>

Ces trois pas donnés (I. Que l'atomisme est un changement méthodique, d'intérêt ou de regard qui va –si nous nous permettons ces anachronismes- du substantialisme au structuralisme ; II. Que l'atomisme n'est pas essentiellement un simple pluralisme ; III. et que l'atome n'est pas physique ou matériel si non dans un sens très spécifique et point similaire au sens que ces adjectifs ont pris après Aristote, ou ce qui est équivalent, que l'étude de l'atomisme exige de nous d'aller en-deçà de la distinction entre sciences formelles et empiriques), et sans vouloir être exhaustifs en tout cas, nous pouvons ressentir maintenant la dimension de la révolte atomiste, ses particularités, et comprendre les nombreuses opinions sur sa place significative dans l'histoire. Ainsi comme le signale Feyerabend au tout début de son traité contre la méthode<sup>56</sup>, dans le premier paragraphe de la première partie en fait, la découverte de l'atomisme ancien et le surgissement du moderne entre autres des plus importants développements de l'humanité occidentale sont seulement arrivés comme révolution, c'est-à-dire après quelques penseurs ont décidé de ne pas se soumettre aux évidences de son époque, ou bien une fois qu'ils les ont cassés involontairement.

Mais la révolte atomiste, déjà seulement dans l'antiquité et sans aller encore dans les détails et les abondantes différences entre Démocrite et Epicure par exemple, va bien au-delà d'être une insurrection aux sens communs de l'Être parménidien et de la réponse à celui-là des ainsi appelés naturalistes, vers une sorte d'impiété généralisée. N'oublions pas que non seulement les évidences de la philosophie sont évacuées dans l'atomisme, mais aussi les évidences plus ordinaires, comme celle des Dieux. Même les dieux sont faits d'atomes, n'existant aucune transcendance à cette dernière composition de toute réalité. Laissant de côté les possibles lectures atomistes des divinités grecques et leurs pouvoirs, ce qui a été déjà fait dans le champ de la littérature, nous pouvons voir que la révolte atomiste classique a été bien aperçue même par ceux qui se sont consacrés aux sciences dans le siècle qui vient de passer.

*This is the essence of atomism: the view that physical structure is not infinitely complex and that there exists a limit to research into smaller regions (...) This dream of final atomic knowledge seized many Western scientific minds, consciously or unconsciously guiding them to unexpected discoveries which in a sense justified the dream. But to others, mainly those of religious and aesthetic temperaments, the analytical assault on nature was a*

---

<sup>55</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E. (1957) *The Presocratic Philosophers*. Op. Cit. P.422

<sup>56</sup> Feyerabend, P. (1988) *Contre la méthode : esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*. Paris : Éditions du Seuil.

*perversion and a sacrilege, an arrogant attempt to steal secrets for which they intuitively felt man was not worthy. For them the atomist was necessarily an atheist. Sinful man was not fit for atomic of random disorder as the supreme iconoclasm, for it betrayed the common origin of science and religion. Agnosticism could do no serious harm to religion as long as it continued to believe in order, but agnosticism based on atomic disorder was not merely an anti-Christian rebellion; it was an organized assault on all the gods, on the very idea of God, on Order itself.*<sup>57</sup>

L. L. White, le même penseur qui a su voir l'influence de l'atomisme de Bošković chez Einstein, est très assertif à voir deux traits fondamentaux de l'atomisme en termes génériques : il donne une aspiration au chercheur, un sens et un but tangible de la connaissance, tout en disant que ce but, la structure atomique dernière ne doit pas être atteinte, et il trouble non seulement la religion, spécifiquement le christianisme, mais toute forme d'organisation, il est « un assaut à tous les dieux, à l'idée même de Dieu, à l'Ordre en personne ». Même s'il y a des interprètes qui vont postuler la possibilité, pas encore prouvée, du fait que les atomistes classiques auraient pu au moins réfléchir à l'idée d'un premier mouvement, la grande majorité des commentateurs vont coïncider en ceci : les divers atomismes sont toujours aléatoires, une conciliation délicate du principe de raison suffisante (parce que lors d'une rencontre atomique les mouvements conséquents sont déterminés par les caractéristiques globales du système, la forme, le poids de ses atomes, etc.) avec l'anarchie absolue, en l'absence d'une origine ou d'une fin des mouvements.

Notre perception de l'atomisme comme révolte tient alors à ce trait anarchique, contre l'ordre en général ; à son matérialisme qui efface tout arrière-monde, et à sa vision cosmologique non seulement plurielle mais issue de l'infini. Avec l'atomisme nous trouvons une espérance scientifique, sans tomber dans une commodité ; il nous met en marche. Le départ est ici au moment où les Grecques n'ont pas écouté les confabulations des défenseurs de l'être immobile :

*If the Eleatics are right, scientists may as well give up their activities: a priori ratiocination reveals that the phenomena which science attempts to understand and explain are figments of our deceptive senses; the scientist has little or nothing to investigate—let him turn to poetry or to gardening. Fortunately few Greeks reasoned in that way; and some of the brightest gems of Greek philosophical science were polished in the generation after Parmenides. Empedocles, Anaxagoras, Philolaus, Leucippus, Democritus, Diogenes of*

---

<sup>57</sup> Whyte, L. L. (1961) *Essay on Atomism from Democritus to 1960*. Op. Cit. PP.14-15

*Apollonia, all pursued the old Ionian ideal of historia despite the pressure of the Eleatic logos. And these neo-Ionian systems contain much of interest and much of permanent influence.*<sup>58</sup>

Il y a des atomes discrets pour tout ce qui est complexe et rien n'est si mystérieux que cela. Immédiatement lié à cette confiance vient le sens commun : nous ne pouvons pas prétendre de trouver ces atomes finals. En face de cela il y a tout au moins deux réactions possibles : désespérer comme l'a fait Bertrand Russell ou commencer toujours à nouveau le voyage – jamais le même - comme Sisyphe. En effet, Russell, atomiste logique qui nous accompagnera encore dans notre voyage à nous, déclara que l'un des motifs principaux de son bonheur (modique, mais au moins existant) est le fait d'avoir cessé d'espérer atteindre une dernière connaissance des événements, ce qui a fini par représenter à son avis une espèce de narcissisme. Le raisonnement basique serait le suivant : Comme aucun homme ne peut être omnipotent et omniscient, une vie complètement dominée par le désir ardent de pouvoir connaître trouvera nécessairement, plus tôt ou plus tard, des obstacles invincibles. Par conséquent, si nous voulons être heureux, il pense, nous devons nous contenter de ce que nous avons et vivre selon nos possibilités. Cette sorte d'humilité sans espoir provenant de l'idéal frustré de la connaissance et le plein pouvoir, est toute autre que celle que nous cherchons. Pour nous le voyage commence une fois qu'ayant l'espoir de l'atomisme, et dans le désintéressement plus complet pour achever la connaissance finale, la plénitude de puissance cherchée par Russell, nous partons à la recherche, indéterminée, infinie.

Alors, ayant donné tous les petits pas jusqu'ici nous pouvons essayer de donner une des définitions habituelles de l'atomisme classique, risquant un peu moins des mécompréhensions : le système atomique est la composition des mondes innombrables toujours naissant et passant par dissémination d'une infinité d'éléments solides indivisibles dans un vide infini à son tour, en mouvement perpétuel et interactions produisant les phénomènes visibles. Il est important de souligner, en observant l'atomisme moins superficiellement, que bien que les variables comme la magnitude, le poids, la forme et la position des atomes vont déterminer en général le devenir et ses trajectoires, on retrouve une différence fondamentale à ce sujet entre Démocrite et Epicure : le clinamen. Les atomes de Démocrite, lus par Aristote, se mouvant avec la même vitesse dans une direction verticale, ne se rencontreraient jamais, ce qui serait surmonté par la postulation épicurienne d'une

---

<sup>58</sup> Barnes, J. (2005) *The presocratic philosophers*. Taylor & Francis e-Library, disponible au 12/03/2014 sur <http://www.lightforcenetwork.com/sites/default/files/Jonathan%20Barnes%20-%20The%20Presocratic%20Philosophers.pdf>. P.239

inclination des trajectoires atomiques, appelé par la voix de Lucrèce le clinamen. Le poids pousse vers le bas, le clinamen vers les côtés : les atomes se retrouvent en diagonale.

Cette théorie a été valorisée très diversement. D'un côté Zeller la trouve injustifiée et sans importance intellectuelle ni empirique, sans base chez Démocrite. De l'autre, une école de lecture que nous pouvons nommer « française » (Boutroux, Guyau, Cyril Bailey) lui attribue un grand mérite, reflétant une sorte de révolte face à Démocrite lui-même, donnant lieu à la contingence dans ce qui serait un excès de déterminisme ou fatalisme des positions démocritéennes. Pour faire cette dernière lecture il faut d'abord voir le déterminisme mécaniciste chez Démocrite, ce que nous n'arrivons absolument pas à voir.

Après nous ne sommes toujours pas trop certains des conséquences de ce déplacement de sens dans l'atomisme même. Si la lecture de Mondolfo est correcte par exemple, la déviation de la chute, ce clinamen, peut bien être le début d'une intériorité dans les atomes<sup>59</sup>. Quel sens aurait-elle, cette intériorité ? Mondolfo parle d'une spontanéité intrinsèque à l'atome, qui casse le mécanisme de la conception naturaliste et qui répond à une triple nécessité : elle expliquerait l'origine des mondes, détruirait la vision d'une inéluctable fatalité en faveur de la contingence, et permettrait la liberté et l'autonomie de l'humain dans le système. Nous exposons nos méfiances, étendues aussi vers le focus général des épicuriens d'apaiser la vie, but qui peut bien empêcher tous les voyages.

Mais notre but actuel ne tient pas à discuter les détails de chaque atomisme, mais à comprendre le plus possible le geste atomiste en général. On l'a esquissé comme révolte, non pas comme n'importe quelle révolte, mais comme un discontinuisme au-delà (ou en-deçà plutôt) de la dichotomie de l'Un et du Multiple, mais pour comprendre cela, pour bien voir qu'il ne s'agit pas d'un simple pluralisme il faut nous plonger encore une dernière fois dans le registre du symbolique. Méditons, Démocrite qu'a-t-il fait des symbologies dont il disposait (les quatre éléments, l'apeiron, l'Être, etc.) ? Oublions la description d'Aristote dans la métaphysique selon laquelle Démocrite et Epicure donneraient deux principes au matériel, le vide et le plein, puisque cela nous amène tout de suite à voir l'atomisme comme un dualisme, et écoutons Aristote dans sa physique où il fait des affirmations beaucoup plus sensées à ce sujet, et cela en lecture de Burnet à propos des mondes innombrables :

79. *Arist. Phys. Γ, 4. 203 b 25 ἀπειρον δ' ὄντος τοῦ ἔξω (sc. τοῦ οὐρανοῦ), καὶ σῶμα ἄπειρον εἶναι δοκεῖ καὶ κόσμοι (ἄπειροι). The next words—τί γὰρ μᾶλλον τοῦ κενοῦ ἐνταῦθα ἢ ἐνταῦθα—show that this refers to the Atomists as well; but the ἀπειρον σῶμα will not apply to*

---

<sup>59</sup> Mondolfo, R. (1979) *Breve historia del pensamiento antiguo*. Buenos Aires : Losada. P.61



them. The meaning is that both those who made the Boundless a body and those who made it a *κενόν* held the doctrine of *ἄπειροι κόσμοι* in the same sense.<sup>60</sup>

Dans ce fragment cité par Burnet, Aristote, tout en soutenant sa lecture des atomistes nous donne une excellente piste sur ce que les atomistes ont fait des symbolologies antérieures. Il nous semble en effet bien sensé que le vide des atomistes soit retracé à l'apeiron d'Anaximandre, et que cette métamorphose soit bien un choix pour ne pas faire de lui un corps comme en ont fait d'autres traditions. Nombreuses sont les lectures qui établissent des similitudes entre le vide atomiste et par exemple la *χώρα* de Platon, mais on voit avec Aristote dans l'apeiron un vrai antécédent. Pourtant la lecture d'Aristote est issue d'un élargissement du sens de l'apeiron, traduit chez lui comme « infini ». Il arrive par cette transformation du sens à le retrouver non seulement chez Anaximandre, mais chez les pythagoriciens et même comme un des caractères de l'Être de Parménide. Alors, comme Aristote dira toujours, l'apeiron, du même que l'être, le non-être, etc., « est dit de plusieurs manières ». Quel est le sens de l'apeiron devenu *κενόν* chez les atomistes ? Et encore, quel est le sens des atomes si eux-mêmes sont conçus chez Démocrite et chez Épicure comme *ἄπειροι* ? Comment pourrait-on distinguer quand l'infini est utilisé comme substantif et quand comme attribut ?

Pour l'instant ce qu'on sait avec certitude c'est que l'apeiron fut un des premiers « éléments », au sens large, voire peut-être le modèle. Substantif ou adjectif il fut ce qu'Aristote lui-même a établi comme le sens le plus immédiat de l'élément dans la troisième entrée du livre V de sa *Métaphysique* : *Élément [στοιχείον] se dit du premier composant immanent d'un être et spécifiquement indivisible en d'autres espèces*<sup>61</sup>. Chacun détermine les éléments ultimes selon ses observations, soit comme feu, comme atomes, etc., mais ce qui restera de ce symbole comme héritage pour les matérialismes atomistes de toutes les époques c'est qu'il est une sorte d'espace ou matière première modulée, qualifiée, en-deçà de la dichotomie entre qualité et quantité et en-deçà de tous les vidages de sens postérieures que nous pouvons bien appeler « aristotéliennes », et lesquels nous allons approfondir. Malgré l'état précaire où Aristote (non pas comme individu, mais comme figure, symbole lui-même d'un réseau de motivations) laisse la matière, il y aura toujours un symbolisme latent de l'élément à réveiller, bien perçu surtout dans la phénoménologie<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> Burnet, J. (1920) *Early greek philosophy*. Op. Cit. P.56

<sup>61</sup> Aristote (2014) *Métaphysique*. Traduction de J. Tricot. Éditions Les Échos du Maquis disponible sur [http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes\\_\(A-Z\)\\_files/Me%CC%81taphysique.pdf](http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes_(A-Z)_files/Me%CC%81taphysique.pdf) P.112

<sup>62</sup> *Le terme d'élément, au sens grec, est choisi, avec bonheur, par Merleau-Ponty, pour qualifier l'être du phénomène. L'élément, au sens de l'air, de l'eau, de la terre ou du feu, est en effet une qualité qui s'étend, se spatialise selon un mode déterminé, ou un espace qualifié qui prescrit l'aspect de ce qui y paraît. C'est, dit Merleau-Ponty, « une chose générale, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe*

## II. Modernes : les nombres.

Cette deuxième partie est peut-être la plus spéculative, s'agissant non pas d'un texte en particulier à interpréter ou du développement d'une symbologie claire à retracer, mais d'un vidage de sens complexe, au cours des siècles, certes enfoncé, transi, coagulé dans l'image des nombres, mais dont les caractéristiques et les moments ne pourront être établis sans une part de félonie, d'ignorance et confusion significative. Tandis que dans la période classique les malentendus étaient dans leur plupart en relation à la lecture aristotélicienne de l'atomisme, dans la longue période qu'on caractérise ici comme des « modernes », ce qui commença chez Aristote s'est disséminé dans d'innombrables auteurs et directions, peuplant toute une culture qui se prétend dans ses différents domaines « holiste », « structuraliste » ou « dynamiste », comme si ces adjectifs-ci étaient des pôles opposés de l'atomisme. Il faut dire que bien malgré nous et juste à cause de l'économie nécessaire au texte, dans le titre « modernes » on dénomme une série d'idées appartenant aussi bien au moyen-âge qu'aux philosophies de l'époque s'achevant par la révolution de 1789, à proprement parler.

L'atomisme devient l'antagoniste privilégié par rapport auquel certains penseurs vont se construire un visage de la même façon qu'Aristote l'a fait prenant comme un de ses interlocuteurs principaux Démocrite. L'atomisme alors va devenir plus contestataire et plus révolté qu'il ne l'était, au-delà de sa querelle avec Parménide et avec Anaxagore. Rappelons-nous l'aspect d'impiété ou sacrilège de l'atomisme déjà souligné par Lancelot. Cet aspect déterminé par le contexte sociologique recouvre le matérialisme atomiste d'un mépris idéologique accru au cours de l'impérialisme catholique. Vers 1624 le Parlement de Paris a interdit l'enseignement de l'atomisme ainsi que de toute doctrine non aristotélicienne sous menace de peine capitale. Au XXe siècle ces interdictions tempérées, n'ont pourtant point disparu des discours de l'église, au moins jusqu'au dernier évêque européen de Rome : *Homo non est atomus in casuali universo deperdita, sed est creatura Dei, cui ipse infundere voluit animam immortalem, quamque ab aeterno dilexit.*<sup>63</sup>

Le vidage de sens de l'atomisme devenu synonyme formel de fragmentation dans tous les domaines imaginables est effectif et le mépris envers lui soutenu par les plus puissantes

---

*incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve une parcelle». Par-delà la quantité et la qualité, le phénomène se donne originellement comme style, comportement, modulation. Barbaras, R. Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty. Dans Richir, M. (2008) Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences. Op. Cit. P.39*

<sup>63</sup> Benoît XVI (2009) *Lettre Encyclique Caritas in veritate*. Entrée 29. Disponible au 11.02.2014 sur le site du Vatican : [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate\\_lt.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_lt.html)

machines idéologiques que l'humanité ait connue. On le constate et on n'attend point faire reculer l'histoire. Les lectures simplifiantes à son égard se sont massifiées presque comme un *sensus communis* qu'on ne peut plus abolir. Il faut en tenir compte, et nous le faisons remplissant l'image des atomes avec ses symbologies recouvertes d'hylémorphisme, cette fois à l'aide des nombres qui tout comme les éléments sont aussi devenu formalisation sans passé, sans mémoire, sans substance, sans valeur symbolique. Peu à peu dans ce chemin du retour par l'histoire des nombres nous découvrirons aussi que dans une sorte de filiation l'atomisme a pu conserver et élargir (bien que seulement dans certaines disciplines et certains auteurs) un sens assez juste, comme celui de son aube : en rupture avec d'un côté la dichotomie monisme/pluralisme, et de l'autre avec celle de matière/forme (cette deuxième rupture spéculative et évidemment un anachronisme car cette dernière dichotomie est survenue bien après). Permettez-nous alors en vertu de la longueur et la complexité de la période à aborder, d'en faire une liste chronologique avec les auteurs considérés atomistes depuis Maïmonide :

Maimonide (1135-1204), N. d'Autrecourt (1299), N. von Kues ( 1401- 1464), Copernicus (1473-1543), T. Langley (1546) Giordano Bruno (1548-1600), Francis Bacon<sup>64</sup> (1561-1626), Galileo Galilei (1564-1642), D. Sennert (1572-1644), S. Basson (écrivain de la *Philosophiae Naturalis Adversus Aristotelem* de 1649), Claude Guillermet de Beauregard (1578-1663), M. Mersenne (1588-1648), Pierre Gassendi (1592-1655), Thomas Hobbes (1588-1679), G. A. Borelli (1608-1679), Robert Boyle (1627-1691), Johann Chrysostom Magnenus (Jean Chrysostôme Magnen, qui écrit en 1645 *Democritus reviviscens, sive, De atomis*), Gottfried Wilhelm *Leibniz*, (1646-1716) Ruđer Josip *Bošković* (1711-1787).<sup>65</sup>

Nous ne pouvons pas nous permettre pour l'instant d'aller dans les détails de chaque système atomiste généré par chaque auteur. Constatons seulement pour l'instant qu'ils sont tous différents entre eux, s'agissant parfois d'un vide décrit comme éther, ou d'atomes dévisagés comme unités métaphysiques ou parfois comme purement physiques, et dans les récits physiques, parfois comme masses, parfois aussi comme registres d'ondulations ou comme concentrations de vibration, etc. Dans ce sens la scène atomiste n'est pas homogène et la typique dichotomie de la physique entre théories corpusculaires et théories ondulatoires se fluidifie et exige de sortir des généralités pour faire des précisions et des exemples concrets. Dans notre cas nous allons faire des précisions nous bornant pour l'interprétation des nombres à l'histoire husserlienne de la mathématisation de la nature.

---

<sup>64</sup> Bacon d'après Whyte aurait signalé ce qui suit : *The theory of Democritus relating to atoms is, if not true, at least applicable with excellent effect to the exposition of nature.* Whyte, L. L. (1961) *Essay on Atomism from Democritus to 1960.* Op. Cit. P.45

<sup>65</sup> Pour la plupart de cette liste nous tenons en compte le récit de L. L. Whyte.

Mais d'abord revenons aux termes généraux et pointons quelques observations. Premièrement on doit éclaircir tout de suite la situation d'un des philosophes plus facilement identifiables comme atomiste mais qui malheureusement nous ne pourrions pas inclure dans notre liste : Leibniz. En effet, s'il y a pour nous une condition pour être non pas dans la liste que nous venons de faire plutôt sur la base des opinions des autres, mais pour compter entre les véritables atomistes elle est la conception de la discontinuité comme première, avant la continuité, ou ce qui revient au même, la conception des a-tomes comme pure altérité les uns par rapport aux autres et sans aucun principe commun. Leibniz en revanche, même s'il a dit dans la 3e entrée de sa *Monadologie* que les monades sont précisément les vrais atomes de la nature<sup>66</sup>, il a aussi dit que l'analyse des parties et des causes ne se tient pas tout seule, soit-elle infinie, et qu'elle a besoin donc d'un principe hors la série des contingences :

*37. Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé, et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou séries de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être. 38. Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment, comme dans la source : et c'est ce que nous appelons Dieu.*<sup>67</sup> *47. Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des productions et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continues de la Divinité de moment en moment, bornées par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée.*<sup>68</sup>

Le cas de Leibniz est très spécial et cher pour nous, et nous ne pourrions pas le thématiser avec justice sans sortir des propos de cet écrit, mais il faut noter en sa défense, que c'est bien encore Aristote qui a empêché sa philosophie de se développer davantage. Nous pouvons voir parfaitement comment il s'est éloigné du matérialisme seulement en raison de sa confiance dans la définition aristotélicienne de la matière comme pure impuissance<sup>69</sup> et qu'il ne va jamais sortir du cadre des quatre causes issues du même hylémorphisme (l'efficient et la finale faisant référence à la matière et la forme respectivement). Nous aurions en tout cas

---

<sup>66</sup> Or, là où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces monades sont les véritables atomes de la nature et en un mot les éléments des choses. Leibniz, G. W. (1846) *Oeuvres de Leibniz. 2e série. Essais de Théodicée, Monadologie, Lettres entre Leibniz et Clarke*. Introduction par M. A. Jacques. Paris : Charpentier. P.463

<sup>67</sup> Leibniz, G. W. (1846) *Oeuvres de Leibniz*. Op. Cit. P.469

<sup>68</sup> Ibidem. P.470

<sup>69</sup> Cf. La troisième entrée au tout début du *Système nouveau de la nature* où l'on voit comment par Aristote il arrive aux atomistes, par Aristote il se sent proche d'eux, et par Aristote il s'éloigne. Leibniz, G. W. (1999) *Système nouveau de la Nature et de la communication des substances* Paris : Flammarion.

occasion de rendre présents encore certains des traits atomistes de Leibniz que le continuisme provoqué par la tradition aristotélicienne n'a su amputer.

En deuxième lieu, il nous faut approfondir quelques événements de cette époque que nous avons mentionnés au début de cette partie : si toute physique non-aristotélicienne était condamnée fortement vers le XVIIe siècle, au cours de cette même période Aristote sera peu à peu privé de sa place. Ainsi et comme dans un mouvement réciproque l'atomisme gagnera de plus en plus un privilège entre les philosophies naturelles qu'il ne va plus perdre. Il nous faut alors nous arrêter un petit moment à méditer le changement de valeur tête-à-queue qu'ont éprouvé les notions aristotéliciennes au cours du moyen-âge central, lorsqu'Aristote faisait son entrée dans les universités européennes et l'effet que cela a eu pour l'atomisme.

En effet, si l'on a perçu du point de vue d'une histoire des idées une affinité entre l'hylémorphisme et les représentations chrétiennes du divin et du profane, comme deux formes consécutives de mépris et insouciance envers le sens de l'atomisme, avec ce qu'Ann M. Blair a appelé « physiques mosaïques », on doit séparer Aristote du Christ définitivement. La même église qui l'a protégé, commence à manifester un rejet envers Aristote. S'il était auparavant via Thomas d'Aquin le philosophe officiel, il est devenu progressivement considéré comme faible, trop naturaliste et incohérent avec la parole de Dieu consignée dans les testaments. Platon prend ainsi sa place durant un moment ; le monde des Idées semble plus accordé à l'esprit catholique. Mais lui aussi tombera lentement dans l'oubli. Blair raconte l'histoire de cette nouvelle enquête qui s'ouvre alors pour les philosophes-scientifiques dans le manque de références où les laisse les mandats de l'église. Il faut construire une philosophie naturelle pieuse<sup>70</sup>. Allant de cet esprit pieux les penseurs ont trouvé des outils dans des naturalismes anciens<sup>71</sup> avant Aristote et très fortement dans l'atomisme, mais là ils ont rencontré une pire impiété que celle du père de Nicomaque.

Ainsi par une formule à chaque fois complexe et particulière, sous pression ou volontiers, des divers penseurs ont conjugué ce qui semblait inconjugable. Des atomes avec la providence comme soutien, des cosmologies en toute cohérence et avec l'astronomie et avec la bible, particulièrement son début et le livre de Job. Voilà les physiques « mosaïques » ou sacrées. Bien que les effets de ces philosophies fussent plutôt nocifs pour la science et la philosophie, malgré la noblesse d'objectifs que Blair leur accorde (elles auraient cherché à sauver la philosophie naturelle à la fois des excès du naturalisme et de l'obscurantisme

---

<sup>70</sup> Blair, A (2000) *Mosaic physics and the search for a pious natural philosophy in the late Renaissance*. Isis 91(1): 32-58. *A renewed quest for a pious natural philosophy*. P.33

<sup>71</sup> (...) like Epicureanism (Pierre Gassendi) or Stoicism (Justus Lipsius) or varieties of neo-Platonism (Marsilio Ficino, Bernardino Telesio, Francesco Patrizi). Ibidem. P.33

religieux<sup>72</sup>) on ne doit pas les omettre dans cette cartographie du vidage du sens de l'atome, car c'est bien à travers ce pas de l'histoire que l'atomisme se transmet et parvient chez nous.

On peut même affirmer que tous ou la grande majorité des atomistes de cette époque sont des scientifiques mosaïques. La raison ? L'église força. La raison profonde ? On ne peut pas la connaître, pas seulement pour des motifs évidents et la distance historique, mais parce que les motifs des croyants sont seulement accessibles aux croyants. Entre les arguments que Blair documente en tout cas il n'y a pas seulement les exigences de l'église ou la foi personnelle, mais aussi la forte tentation de prétendre une base absolue pour les avis personnels et de la trouver dans l'autorité ultime qui était la bible<sup>73</sup>. Grande séduction pour ceux qui ne cherchent pas la vérité mais seulement sa possession apparente. Or au-delà de ces mouvements importants qui restent toujours sociologiques, nous avons à faire avec une évolution ou involution symbolique. Établissons qu'actuellement nous avons comme résultat de ce processus principalement deux tendances d'usage du mot « atomisme ». En premier lieu, la moins employée renouant avec son sens originel.

Cette lecture réfèrera une certaine imbrication discontinue du vide et des atomes, aucun comme substance mais les deux dans une dynamique germinatrice, une dynamique qui en fait le sens et toute la réalité que le vide et les atomes peuvent admettre. Dans cette dynamique le vide sera qualifié et les atomes, tout en étant pleins, indivisibles et uniques, vont avoir la possibilité de la fission ou comporter en eux-mêmes du vide (ce qui s'éloigne en tout cas de l'atomisme classique où le vide était impensable dans les atomes). En deuxième lieu nous avons la plus habituelle des lectures qui voit dans l'atomisme l'anonymat d'une matérialité où les atomes seraient des parties d'un tout rejointes sur un vide absolu, non qualifié, formalisé, à travers des lois ou des forces. Atomes tous substituables et susceptibles de fusion les uns aux autres. Falsification de l'atomisme qui réussit à le transformer en continuisme par deux moyens : division infinie de la matière (*continuum*), et fusion.

On ne peut pas assez accentuer que cette tâche d'interpréter le chemin par lequel l'atomisme est parvenu à être le nom de son contraire ne peut être faite que dans une sorte de jeu, sans prétentions scientifiques, étant donnée l'énorme quantité de facteurs et information à rechercher et harmoniser. Portant, avec toutes les difficultés nous tentons quand même ce

---

<sup>72</sup> (...) designed to defend natural philosophy from the excesses of both philosophical naturalism and theological obscurantism. (...) The "pious philosophers" contributed to the attacks on Aristotelianism that multiplied in the late Renaissance but were less successful in offering a fully formed alternative philosophy. In interpreting the physics of the Bible they borrowed from Paracelsian and atomist philosophies, and, despite their anti-Aristotelian principles, they often let Aristotelian notions stand. Blair, A (2000) *Mosaic physics and the search for a pious natural philosophy in the late Renaissance*. Op. Cit. P.57

<sup>73</sup> The temptation to claim biblical support for one's philosophy. Ibidem. PP.34-35

travail dans l'aspiration que l'atomisme puisse peut-être non pas reconstituer la triste carapace de ce qu'il était chez Démocrite, mais engendrer des discontinuïsmes autres à se développer non seulement dans la physique mais dans tous les champs de la philosophie.

Alors on se trouve dans une situation invraisemblable mais effective : deux lectures possibles de l'atomisme et la plus répandue est celle qui renverse son trait principal, sa discontinuité en continuité. Et nous avons proposé de comprendre cela avec les nombres comme symbole. Pourquoi ? Par une affinité profonde entre les symbologies du nombre et de l'atome que nous espérons pouvoir bien montrer, et parce que c'est bien « l'infini » de l'atomisme ce qui était le plus profitable pour les *partisans de l'unicité*<sup>74</sup>. Confrontons-nous à quelques mots de la *Dialectique de la Raison*, texte contemporain occupé à défaire les sédimentations naturalisées, et pourtant très pris dans une fausse image de l'atomisme :

*Aber die Heiligkeit des hic et nunc, die Einmaligkeit des Erwählten, in die das Stellvertretende eingeht, unterscheidet es radikal, macht es im Austausch unaustauschbar. Dem bereitet die Wissenschaft ein Ende. In ihr gibt es keine spezifische Vertretbarkeit: wenn schon Opfertiere so doch keinen Gott. Vertretbarkeit schlägt um in universale Fungibilität. Ein Atom wird nicht in Stellvertretung sondern als Spezimen der Materie zertrümmert, und das Kaninchen geht nicht in Stellvertretung sondern verkannt als bloßes Exemplar durch die Passion des Laboratoriums. (...) Die Welt der Magie enthielt noch Unterschiede (...)*<sup>75</sup>

Le partage dichotomique dans cette œuvre met d'un côté la Raison et sa simplification de la nature à travers les sciences positives, tandis que de l'autre il met toutes les possibilités qui n'ont pas été actualisées dans notre société particulière dédiée à l'idéal de l'illustration ; entre autres la pensée archaïque de la magie. Dans ce partage grossier (généré avec le noble mais réducteur objectif de critiquer l'ensemble de notre société et l'intégralité des sciences objectives produites en elle) on ne peut pas effectivement attendre que l'atomisme (c'est-à-dire, une thèse cosmologique ancienne particulière dont le lexique a été repris pratiquement en exclusivité par les sciences positives) soit bien compris, même si c'est une critique des idéologies envers l'émancipation c'est ce qui précisément exige à notre avis la désarticulation détaillé des divers discours pour le rétablissement de l'atomisme hors le *continuum*.

Cependant nous avons précisément à cause du manque de subtilité provoqué par des envies tout à fait généreuses des critiques de l'illustration, un exemple de l'habituel malentendu sur l'atomisme, dans ces lignes prise du côté de la Raison, dans ses idéologies

---

<sup>74</sup> Brisson, L., Congourdeau, M. et Solère, J.-L. éditeurs (2008) *L'embryon. Formation et animation*. Paris : Vrin. P.253

<sup>75</sup> Adorno, T., Horkheimer, M. (1988) *Dialektik der aufklärung*. Francfort-sur-le-Main : Fischer. P.16

scientifiques néfastes, sans faire à l'intérieur des sciences aucune différence, comme si les sciences positives s'adressaient toujours à un certain espace que l'on nomme (avec pas mal d'ignorance sur la pluralité des approches géométriques) « pur » ou « géométrique », indifférencié et divisible à l'infini. L'atome est ici non unique précisément au contraire de l'atome démocritien. L'individualité, le *hic et nunc*, le sacré sera désormais ce que l'atomisme et sa matérialité anonyme nous auraient fait perdre en tant que société.

Voici le comble de la lecture d'Aristote, qui a vu même dans l'apeiron d'Anaximandre une forme non développée de sa matière sans forme, pure passivité. Il faut rappeler à tous les lecteurs d'Aristote, avec tout l'attachement et l'admiration que nous avons à son égard, que la sienne est juste une lecture possible et qu'il est fortement probable qu'Anaximandre n'avait pas en tête cette matière sans forme qu'il a inventé pour rendre raison du monde intuitif. Nous soutenons ici ainsi la lecture contraire : l'hylémorphisme est un des nombreux produits aristotéliens extrêmement originaux, certes fondés dans les intuitions platoniciennes et dans les vécus empiriques, mais il reste un modèle métaphysique qui défigure les textes sur lesquels il se pose (comme d'ailleurs en fait autant toute autre lecture).

Ainsi il a déformé l'apeiron et le vide, les éléments et les atomes. Il a imposé le dualisme aux notions qui ne le permettaient pas sans subir une extrême violence, et il a dépouillé de toute son activité, ses individuations et informations intrinsèques à la matérialité qui correspondit à l'ensemble, le système ou la dynamique (car ici nous manquons des noms adéquats) atomes/vide de Démocrite. Le vide n'est pas l'espace, et d'autant moins un espace purifié de ses qualités et ses textures. L'atomisme tout simplement ne se donne pas à lire avec les dualismes aristotéliens, à savoir ni avec le cadre hylé-morphique, ni avec le cadre substance/qualités, ni avec le cadre potentiel/actuel. Ce que nous avons voulu montrer avec l'analyse des quatre éléments comme symboles, c'est que la postulation d'un système atomiste ne nous rend pas dans un univers doux sans qualité, mais épais, rugueux, et infini en déterminations positives. Infini numériquement non pas parce qu'infiniment divisible, mais parce qu'il y a, depuis toujours et pour toujours un nombre infini d'atomes. C'est bien l'individualité de chaque nombre qui dénombre chaque atome ce qui est perdu dans l'idée continuiste de division de la matière en parties également insignifiantes. L'infini du vide et des atomes est infini en tant qu'indéterminé seulement dans le sens d'inconnu, et même d'inconnaissable, mais non pas d'un absolu anonymat où il n'y aurait rien à connaître.

L'atomisme rend encore plus relevant en fait l'analyse de l'expérience envers des thèses physiques et métaphysiques. Il exige l'analyse précise de l'espace et des corps, de leurs donations et des conceptualisations existantes. L'atomiste écoute les vides et les atomes dans



des chants confus mais différenciés. Il y aura ceux qui auront certaines raisons pour dire que l'élément primordial est le feu, que ce qui anime les atomes c'est une sorte d'air, qu'ils bougent dans l'eau, ou que les *minima naturalia* sont des condensations. Ce qui est important c'est que l'atomisme postule une réalité élémentaire non indifférente et non réductible à un ou plusieurs êtres du même caractère, ce qui fait appel à la recherche matérialiste (c'est-à-dire communautaire et non pas mystique) du catalogue des propriétés de ces individus. Cela bien sûr à condition de ne pas avoir ou de surmonter la phobie de l'infini. Dans les textes d'une philosophe contemporaine qui a bien vu certains traits normalement mal perçus des atomistes et qui s'est consacrée aux possibilités d'une éthique matérielle (restant prise par une lecture simplificatrice de l'atomisme en tout cas), on peut trouver une vague compréhension de la révolte atomiste dans ce sens d'appel à la recherche :

*Representationalism is so deeply entrenched within Western culture that it has taken on a commonsense appeal. It seems inescapable, if not downright natural. But representationalism (like "nature itself," not merely our representations of it!) has a history. Hacking traces the philosophical problem of representations to the Democritean dream of atoms and the void. According to Hacking's anthropological philosophy, representations were unproblematic prior to Democritus: "the word 'real' first meant just unqualified likeness". With Democritus's atomic theory emerges the possibility of a gap between representations and represented - "appearance" makes its first appearance. Is the table a solid mass made of wood or an aggregate of discrete entities moving in the void? Atomism poses the question of which representation is real. The problem of realism in philosophy is a product of the atomistic worldview.<sup>76</sup>*

Hacking repris par Barad signale que la dichotomie du noumène et phénomène, ou de réalité et représentation (cette réalité soit-elle la nature ou la culture), débiterait avec la venue de l'atomisme classique comme première proposition ou modèle représentatif de la matière. Considéré plutôt négativement dans ces lignes à cause d'une perspective habituelle qui combat le représentationalisme, ceci ne peut pas vouloir dire que l'atomisme est le premier modèle ontologique, parce que nous connaissons bien d'autres, et non plus que l'atomisme a dédoublé la réalité entre elle et son mirage d'une façon effective.

Notre lecture, et ici nous trouvons un grand accord avec Hacking lu par Barad, est dans le fait que l'atomisme est le premier à postuler un modèle ontologique de la matière, non pas de l'Être unique (ou d'éléments pluriels réductibles à lui) et même pas des dieux. C'est le

---

<sup>76</sup> Barad, K. (2003) *Posthuman performativity. Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*. En *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Volume 28. N° 3. P.806

monde de la matière lui-même qui se fait représentation de lui-même. Les dieux pour Démocrite en effet ne sont que des *ειδωλον*, images, phantasmes ou fantômes, et cela ne veut point dire « être », « esprit » ou n'importe quel anachronisme de la sorte. L'*ειδωλον* est le nom d'une composition d'atomes indépendante, tout comme n'importe quel animal, humain par exemple. Ils sont juste divers, comme toutes les compositions le sont entre elles, comme toutes les molécules le sont, et finalement comme tous les atomes le sont.

Le point est la radicale standardisation ontologique opérée par l'atomisme : il n'y a pas de Dieu ou de réalité autre que la matérielle et c'est dans la matérialité que se trouvent tout principe et toute transcendance. Ainsi dans la moindre matérialité quotidienne, atomique en soi-même, est en jeu quelque chose d'autre que la manifestation, expression ou représentation d'un « être » supérieur. Le problème de la représentation se déplace. La matérialité et le mouvement ne sont plus au pôle « représentant » apparent face auquel il y a l'être immobile. Les matérialités atomiques deviennent ce qui peut être représenté d'une façon ou d'une autre. L'atomisme nous aurait fait alors conscients ainsi du transcendantal dans l'immanence de la matière, et peut-être il a possibilité ainsi des derniers développements des diverses phénoménologies venues de la ligne qui remonte à Kant, Descartes, et Platon, vers cet avènement historique accompli par Démocrite.

Une analyse du fantôme dans la phénoménologie, et enfin, sa filiation à l'atomisme reste à faire d'une façon plus exhaustive. Pour l'instant gardons bien que ce que nous tenons pour le plus fondamental de la phénoménologie et de l'atomisme est en effet un seul et même geste : cette standardisation de tout en tant que phénomène déjà effectuée dans l'enfance atomiste. Rien que matière dit Démocrite, rien que phénomène Husserl, et si l'on sort de la position ou la croyance à la dichotomie noumène/phénomène, on sera capable d'entendre chez les deux le même appel. Maintenant consacrons-nous aux nombres, puisque toutes les formes que la réduction de l'atomisme a prises (atomisme logique, psychologique, sociologique, économique, etc.) sont lisibles à travers la réduction ou vidage de sens subi par ce symbole.

En effet, il ne nous sera pas difficile de trouver des critiques exorbitantes du système social dans le fait qu'il nous traite comme un « chiffre », ou nous retrouver nous-mêmes exigeant de la part de quelqu'un d'être considérés dans notre individualité et non pas comme une « chose » ou comme un nombre. Dans ces comportements le chiffre et la chose sont signes de l'impersonnalité dénoncée par Adorno et Horkheimer un peu plus haut : excès de formalisation, chosification, matérialisme de l'indifférencié dont l'atome serait le symbole le plus adéquat appartenant au domaine de la science positive qui serait la principale responsable de cette « deshumanisation » de notre société.

Pourtant on sait déjà que l'atome n'est point une possession symbolique des sciences, mais qu'il renvoie aux philosophies classiques où il est émergé et que dans cette émergence il s'oppose précisément à l'anonyme et l'indifférencié dans toutes ses formes, ontologiques ou géométriques. Rappelons-nous la critique de Zénon<sup>77</sup> qui a obligé les atomistes à bien se définir entre l'unité formelle comprise comme nombre (ou peut-être temps), les points géométriques et les unités solides. Les atomistes ont décidé : les atomes sont clairement des unités corporelles dont la seule caractéristique générale est l'impénétrabilité, *l'ἀντιτιπία*. Cela certes parlant individuellement, sans mentionner les mouvements et choques mutuels qui composent la caractéristique générale du collectif se modulant dans ses textures, dispositions, etc. Penser l'atomisme est essentiellement penser l'impénétrabilité, la translation, et l'impact de la matière (*ἀντιτιπία καὶ φορά καὶ πληγή τῆς ὕλης*<sup>78</sup>).

Les atomes sont ainsi des individus, étymologiquement et métaphysiquement car physiquement, car impénétrables. Il faut comprendre ce matérialisme hors de nos habitudes : si l'on comprend la métaphysique comme ontologie ou hénologie, rappelons-nous que l'atomisme est contre l'Être-Un ; si l'on comprend la métaphysique comme l'étude des causes formelles ou finales, rappelons-nous que l'atomisme est avant le partage d'Aristote qui valide ces idées. L'atomisme imbrique dans la matière toutes ses déterminations, entre elles l'Un. L'Un est soumis à la pluralité sans y disparaître. Toutefois l'impénétrabilité, cette qualité du quantifiable de chaque atome qui constitue la possibilité d'une autre pensée du discontinu, est précisément le noyau où la critique à la Raison scientifique trouve son application et son objectif préféré dans l'atome. Que l'humain soit mesurable et quantifiable, voilà ce qui est le plus critiqué. Pourtant pour nous il s'agit de combler le symbole vidé d'une mensuration qui n'était pas toujours équivalente à « inhumain » ou à « anonyme ». Nous voulons retracer les pas par lesquels la quantité est devenue le contraire de la qualité, par lesquels l'impénétrabilité qui fait le mesurable a dégénéré en formalisme.

Au XXI<sup>e</sup> siècle, nous avons l'habitude d'entendre par quantifications un calcul superficiel à travers éléments dépourvus de signifiante : quantités, magnitudes, etc. Dans le substantif « nombre », « 4 » ou « 1104 » rien d'autre qu'une des dites quantités résonne. Si l'on nous dit encore « 1729 » ou « 1089 » on continuera d'entendre exactement la même chose : rien qu'un son sans signifiante, sauf la possible situation ou position dans un système de mensuration, une échelle énumérée quelconque, peut-être une bascule, un spectromètre ou

---

<sup>77</sup> Supra. Première Partie. P.29

<sup>78</sup> Cf. Diels, H., Kranz, W. (1985) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Op. Cit. Cf. *Wortindex*, entrée pour *ἀνάγκη* (*κρατηρὴ Ἀνάγκη*, nécessité forte). Cette énumération des caractéristiques est reprise par Charles Sanders Peirce dans (1892) *The Doctrine of Necessity Examined*. The Monist. Volume 2, 3. PP.321-337. P.321

normalement (s'il s'agit d'un nombre de quatre chiffres commençant par 1 ou 2) une date de notre histoire occidentale chrétienne. Nous devons décomposer ces habitudes. C'est alors que la corrélation entre d'une part la quantité qui est le nombre et de l'autre l'impénétrabilité qui est l'atome pourra nous être utile.

Tous les deux noms économiques pour un grand poids culturel, atome et nombre sont sous une charge symbolique qui peut servir aussi bien à leur imposer une signification et un usage comme pour rompre cet usage à n'importe quel moment envers des ré-significations possibles. Analogiquement au nombre, la lecture qui fait de l'atome une sorte de fermeture antagonique au vide (lecture des deux principes d'Aristote), enlève de lui tout ce qui relève des notions de dynamique ou de structure. L'atome serait au vide, ce que le nombre au système de mesure. Cette lecture fait de tout élément d'une relation quelque chose de foncièrement différent de la relation. Le nombre, l'atome du même que n'importe quel élément dans n'importe quel système ou n'importe quel mot dans un jeu de langage quelconque sont complètement mutilés de ses capacités de liaison et affinités. Ces récipients doivent ensuite être mis en rapport par des forces comme par des cordes.

Nombre et atome restent impuissants. Ils doivent être « inscrits », « in-formés », coordonnés avec un système ou un élément d'un autre ordre pour acquérir une valeur. Ils sont transformés en substances, en pôles de relation, pour lesquelles une génération dans la relation est impensable. Ses symbolismes ont ainsi carrément disparu. Remarquons que ceci correspond au vidage du sens du mot symbole lui-même avec lequel nous avons commencé ce voyage : le symbole est autre chose que la simple relation de deux ordres de signification, autre que la détermination de ceci en tant que cela.

Bien démêler les chemins par lesquelles ce dualisme élément/relation ou élément/structure s'est si fortement enraciné dans notre culture est un travail pour lequel nous n'avons pas la place ici et pourtant complètement nécessaire à l'histoire des décadences de l'atomisme. En général soulignons d'abord sa provenance plus évidente des divisions catégorielles d'Aristote entre nature, forme ou essence d'un côté et toutes les qualifications ou accidents de l'autre (ses dix catégories, ou plutôt les neuf suivant la première : 1. *Οὐσία*, substance, *substantia*, 2. *Ποσόν*, quantité, *quantitas*, 3. *Ποῖόν*, qualité, *qualitas*, 4. *Πρόσ*, relation, *relatio*, 5. *Ποῦ*, place, *ubi*, 6. *Ποτέ*, temps, *quando*, 7. *Κεῖσθαι*, position, *situs*, 8. *Ἐχειν*, état, *habitus*, 9. *Ποιεῖν*, action, *actio*, 10. *Πάσχειν*, affection, *passio*). Dans quelle mesure ce partage radical s'est empiré et à la fois a commencé à enfanter dans son cœur les possibilités de fracturer les dichotomies qu'il a engendrées avec son développement au moyen-âge central et tardif, cela reste aussi une recherche à faire. Pour le moment on peut

juste constater que la quantité n'était pas partagée entre multiplicité et grandeur avant Aristote, et qu'elle n'était pas non plus considérée un simple accident. Si le statut de la matière après Aristote est déjà lamentable, elle reste au moins comme élément de l'*οὐσία*. La quantité par contre, la même quantité qui fait le temps, mesure du mouvement, est mise sur la route de la perdition philosophique, juste à cause d'un bâtiment spéculatif à l'armature tordue.

Pourtant il faut aussi souligner le mouvement progressif et contraire à un certain esprit aristotélicien de la valorisation qui s'éveille dans la philosophie médiévale, dans la scolastique elle-même, c'est-à-dire tout en étudiant et en admirant Aristote, ce qui est aussi notre cas. Ce mouvement progressif met l'accent sur l'individualité, ne renonce pas à penser la matière, et nous garantit qu'un jour du cœur d'Aristote nous allons sortir des malentendus par rapport à l'atomisme. Déjà avec Jean Duns Scot qui va interpréter que la matière n'est pas exclue de la quiddité ou l'essence<sup>79</sup> mais juste différée, peu à peu matière, nombres, atomes, et tous les symboles des « accidents » de l'essence vont rattraper leur sens perdu. L'essence de plus en plus formalisée depuis Aristote, comprise comme antérieure à l'existence (*τὸ τί ἦν εἶναι, quidditas, quod quid erat esse, hoc per quod aliquid habet esse quid, etc.*) va revenir peu à peu au *τὸ τι ἐστί*, à l'essence effective, positive, individuelle. À sa facticité.

Tout se passe comme si depuis Aristote, dans une sorte de cadence historique, la philosophie avait endurcie ses dualismes jusqu'au paroxysme (soit paroxysme de la forme dans la scolastique, soit paroxysme de la matière dans le sensualisme des XVIe et XVIIe siècles) éclatant dans deux motifs qui ouvrent à chaque fois et à la mesure possible à chaque époque un chemin vers l'écécité, qui remettront à chaque fois concrétude à sa place perdue (motif transcendantal et motif matérialiste). Dans ce contexte général, dans cette vague, dans ce rythme, le nombre et l'atome perdent - c'est bien notre hypothèse - leur sens ensemble, en raison de la même intrigue. Pourtant notre analogie entre ces deux symboles d'une pluralité non monadique (le seul nombre qui est monadique est l'unité, et si nous suivons les avis de Pythagore ainsi que celui d'Aristote, il n'est même pas un nombre à proprement parler) veut aller au-delà de ce vidage de sens effectué sur tous les deux de la part du dualisme ou formalisme. Nous allons vers sa source commune. Ici les symbologies des nombres et des atomes (dit ainsi de manière très générale et problématique, parce que chaque cosmologue numérique ou atomiste fera des nombres et des atomes une notion particulière) sont issues d'une même cosmovision, celle que nous avons mis au fond de la signification commune pour nous du matérialisme et de la phénoménologie : la standardisation absolue des entités.

---

<sup>79</sup> Scotus, D. (2005) *De principio individuationis*. Paris : Vrin. P.217

En effet, celui qui croît au monde des idées, à l'Être ou à *Deus Pater*, celui-là ne peut pas dire : rien que l'Idée, l'Être ou Dieu (sauf dans les cas très particuliers représentés par les panthéismes), car il y a ce que nous sommes pour empêcher cette affirmation. Pour les croyants aux arrières-mondes ceux-ci sont précisément cela : une altérité paternelle. Dans ces cadres théoriques ou ces croyances nous sommes toujours déjà soumis à des émissions, des projections, des ombres, des apparences, des créatures, etc. De l'autre côté du miroir se trouvent dans notre lecture certaines cosmologies numériques, certains matérialismes, l'atomisme et la phénoménologie. Ceux qui ont ces autres intuitions méditent sans craindre la vengeance d'aucune divinité et sans omettre leur propre nature : rien que nombres, rien qu'atomes, rien que phénomènes. Subséquemment ces cosmologies ou chaos-logies plus ou moins archaïques, mettent en rapport direct la réalité humaine avec le *λόγος* ou l'*ἀρχή*, soient-ils conçus comme apeiron, aire, feu, nombres, atomes, etc.

Pensons à la parole de Sextus Empiricus, personnage clé pour la compréhension de l'épochè comme interruption ontologique (ce que nous ne pouvons pas développer plus ici) et comme pièce fondamentale dans l'histoire plus large de ce qu'on appelle « matérialisme » (à savoir la révolte contre toute autorité ontologique, la standardisation de toutes les entités). Sextus décrit la connexion que l'âme entretient d'après Héraclite avec le *λόγος* à travers la respiration ; il donne ainsi une bonne image du lien physique, toute matérialité, tout contact, entre les éléments et nous, entre le macrocosme et le microcosme. Nous avons la même nature, soit-elle question de feu, d'air, d'ordre ou d'atomes. Ainsi les nombres sont une symbologie plus ancienne que celle des atomes mais comportant (au moins dans notre culture et selon notre lecture) la même vision non hylé-morphique du monde, en-deçà les monismes et les pluralismes corrélatifs. Ce sont des idées, des qualités, non des (simples) quantités.<sup>80</sup>

La cosmologie numérique aura évidemment des diverses formes, ainsi que l'atomisme et la phénoménologie, et pas toutes feront la standardisation, l'hérésie qu'ici est centrale. Ainsi chez Platon, chez Pythagore, et avant eux chez d'autres auteurs appartenant aux autres cultures à l'orient de la planète, on trouve des nombreux exemples qui ne peuvent évidemment pas non plus être thématés ici. Contentons-nous de faire quelques remarques générales. Chaque nombre est différent, correspondant non pas à un aspect de la réalité, ni à un ensemble ou ordre auquel la réalité peut être coordonnée pour la dénombrer, mais tout comme les atomes, étant le seul *quid et quod* de toute réalité (divine, animale, etc.). Normalement chez les disciples de Pythagore il n'y aura pas des distinctions demandées par

---

<sup>80</sup> Chevalier, J. et Gheerbrant, A. (1982) *Dictionnaire des symboles*. Paris : Laffont. P.677

Zénon<sup>81</sup>, et le nombre étant une composition de points (au sens d'unité, local et géométrique, tout à la fois) sera effectivement quelque chose de solide. Il y aura des nombres cubiques, sphériques, etc. Ainsi, le nombre était une espèce d'unité matérielle avant que l'atome ne vienne sur la scène de la philosophie. Si les nombres étaient seulement des entiers naturels, les « nombres premiers » (ceux qui sont divisibles seulement par 1 et par eux-mêmes) seraient donc les leptons et les fermions de toute la réalité au sens le plus élevé. Mais les nombres ont montré que sa nature va bien au-delà des entiers naturels, ainsi que les atomes peu à peu montrent la pluralité de plans où ils font du sens.

Au niveau symbolique pourtant les nombres n'ont jamais été (et ils ne le sont pas encore) anonymes. Si nous osons le dire, les nombres ont un visage (que Levinas nous pardonne !). Selon le premier livre de sa Métaphysique, Aristote caractérise ce qu'on appelle au sens large « cosmologies numériques » ou pythagoriques comme celles qui croient aux nombres comme les premiers des êtres, et qui *croyaient apercevoir une multitude d'analogies avec tout ce qui est et devient, plus qu'ils n'en apercevaient dans le Feu, la Terre et l'Eau*<sup>82</sup>. Le nombre (*ὁ ἀριθμὸς*) ou nombres (*οἱ ἀριθμοί*) sont des éléments, *στοιχεῖα*, au sens que nous avons spécifié tout au long de notre première partie.

Malgré l'univocité avec laquelle nous les interprétons aujourd'hui et sa place spécifique dans chaque cosmologie numérique, ils seront toujours issus de l'individuation au sens fort, contraire à l'indifférencié. Il ne faut pas un opérateur entre les nombres pour en établir une différence. Deux n'est pas infini, et zéro n'est pas un, pour en dire quelque chose de très basique. Les chemins de la formalisation ou algébrisation n'ont pas encore commencé à l'époque de Pythagore. Le nombre comme l'atome est dans son aube individuel et principe de la réalité toute entière, soit principe solitaire, soit entre ces cinq couples listées par Aristote traitant des contraires caractéristiques des pythagoriciens : *Limite et Illimité, Impair et Pair, Un et Multiple, Droit et Gauche, Mâle et Femelle, en Repos et Mû, Rectiligne et Courbe, Lumière et Obscurité, Bon et Mauvais*.<sup>83</sup>

Dans tous les cas, les nombres seront bien plus qu'une position dans un ordre (et même dans ce cas-là, une position c'est cette position et non pas une autre). Ils seront toujours a-rythmos, de même que les a-tomes, interruption d'un flux comme indique son étymologie, enracinée au verbe *ῥεῖν* contenu aussi dans notre mot « rythme » par exemple. Sur ce point il

<sup>81</sup> Supra. P.29

<sup>82</sup> Aristote (2014) *Métaphysique*. Op. Cit. P.52 (*Ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὐρανοῖς καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῆ καὶ ὕδατι*)

<sup>83</sup> Ibidem. P.53 (*συστοιχίαν λεγομένης, πέρας [καὶ] ἄπειρον, περιττὸν [καὶ] ἄρτιον, ἐν [καὶ] πλῆθος, δεξιὸν [καὶ] ἀριστερόν, ἄρρεν [καὶ] θῆλυ, ἡρεμοῦν [καὶ] κινούμενον, εὐθὺν [καὶ] καμπύλον, φῶς [καὶ] σκότος, ἀγαθὸν [καὶ] κακόν, τετράγωνον [καὶ] ἑτερόμηκες*)

n'est pas banal d'éclaircir sous la plume d'Émile Benveniste, qui dans le chapitre XXVII de ses Problèmes de linguistique générale 84 traite en détail l'étymologie du rythme, qu'il est d'abord un terme atomiste, conçu par Démocrite pour nommer la forme individuelle de chaque atome. Le rythme en effet, comme le nombre et l'atome, ne nous parle point d'une continuité, mais du discontinu : *Benveniste montre et démontre que, malgré le sens du radical ῥυ (: couler) sur lequel il a été formé, le mot ῥυθμός ne désigne pas un phénomène d'écoulement, de flux, mais la configuration assumée à chaque instant déterminé par un « mouvant ». ῥυθμός donc veut dire forme, comme σχῆμα (: schéma). Mais une autre espèce de forme.*<sup>85</sup> *Le rythme est dans les remous de l'eau, non dans le cours du fleuve.*<sup>86</sup>

Bien que suivant Benveniste et chargé des préjugés contemporains à propos des nombres Maldiney ait dénoncé une « pythagorisation » du rythme chez Platon qui ferait trop vite du rythme une mesure (μέτρον), pour nous les nombres ne tombent point dans la généralité d'une mensuration objective, ou au moins ne le font pas sans un trop long parcours historique qui exige de réapparaître et se faire conscient. Le ῥυθμός veut dire pour Démocrite quelque chose qui ne coïncide pas tout à fait avec la traduction faite par Aristote dans l'idée de « forme » (comme schéma en tout cas, σχῆμα, non pas comme μορφή). En effet au livre premier de sa Métaphysique (985β<sup>87</sup>), ainsi que dans le deuxième chapitre du huitième livre (1042β), Aristote déplace et transforme les ῥυσμός, τρόπος et διαθιγος avec lesquels Démocrite caractérise les atomes en σχῆμα, θέσις, et τάξις. Selon la traduction française que nous suivons ici il transformerait la proportion (ῥυσμός) en figure (σχῆμα), la tournure (τρόπος) en position (θέσις), et le contact (διαθιγος) en ordre (τάξις). Le changement injustifié, la tergiversation du sens des caractères atomiques est extrêmement visible.

Le ῥυσμός est la proportion à la façon qu'une pâte à modeler prend des proportions diverses sous nos doigts ou qu'une masse d'eau se développe dans ses tourbillons, au sens d'un dynamisme, non pas comme un schéma qui apparaît soudain, tout fait. Le τρόπος évoque de son côté tout de suite la tournure comme virement, comme l'élan de se boucler, de se tourner, d'être dans le passage de ce retournement, surtout pas dans une position. Et

<sup>84</sup> Benveniste, É. (1966) *Problèmes de linguistique générale*. Paris : Gallimard. Le changement entre thêta et sigma (entre ῥυθμός et ῥυσμός) nous appelle fortement l'attention, mais nous n'avons pas trouvé encore des éléments suffisants pour en établir une différence de sens clair.

<sup>85</sup> Maldiney, H. (2012) *Regard, parole, espace*. Paris : Les Éditions du Cerf. P.212

<sup>86</sup> Ibidem. P.213

<sup>87</sup> 985β Ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γὰρ φασι τὸ ὄν ῥυσμῶ καὶ διαθιγῆ καὶ τροπῆ μόνον· τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμός σχῆμά ἐστιν ἢ δὲ διαθιγὴ τάξις ἢ δὲ τροπὴ θέσις. Et pour 1042β : τὸ μὲν γὰρ ὑποκείμενον σῶμα, τὴν ὕλην, ἐν καὶ ταύτόν, διαφέρειν δὲ ἢ ῥυσμῶ, ὃ ἐστὶ σχῆμα, ἢ τροπῆ, ὃ ἐστὶ θέσις, ἢ διαθιγῆ, ὃ ἐστὶ τάξις



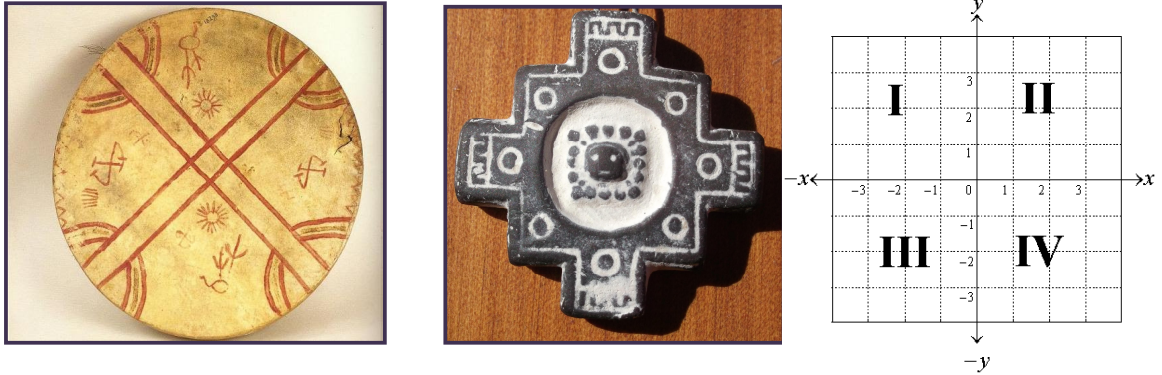
finalement le *διαθιγος*<sup>88</sup> composé de la particule *δια-* que toute seule évoque déjà le mouvement, et de *-θιγος*, voire des verbes *θιγγάνω* (toucher) et *θιγω* (frapper) ne nous parle point d'un ordre. Toute la métaphysique d'Aristote peut être lue comme une transformation gratuite de l'atomisme. Même la substance d'Aristote n'est qu'une mauvaise transformation de l'*ὑποκείμενον σῶμα* de Démocrite. Mais il faut toujours se rappeler un fait incontestable : sans Aristote, les atomes ne seraient probablement pas parvenus jusqu'à nous.

En tous les cas, ce que nous sommes en train de sortir de cette confusion qui est maintenant la tradition, c'est spécifiquement le nombre, ce nombre qui casse une forme, un rythme ; un rythme qui, lui-même, est toujours déjà rupture d'une indifférenciation, qui est toujours déjà individuation. Voilà ce que le chiffre que nous méprisons autant pour son anonymat nous montre dans son étymologie. Il est une rupture à deux degrés, et comme l'atome il a tout un poids symbolique que nous pouvons déterrer. Nous personnellement nous tendons à croire qu'il n'y a pas beaucoup plus de justification pour toute la métaphysique d'Aristote qu'une question de nombres et de leur signification particulière. Ainsi toute sa métaphysique à chaque fois se développera dans une trinité, sans importance du sujet à traiter (pensons au *Σύνολον* comme ensemble de *ὄλη* et *μορφή*), et cela tout simplement parce qu'il accepte l'existence de la dyade, le couple (les contraires par exemple) et il est en absolue dénégation de l'infini (ce qui fait que les principes ne peuvent pas être que trois, la dyade et le substrat auquel la dyade survient). Il ne faut jamais mépriser l'influence que les nombres en tant que rythmes et figures peuvent avoir sur nous. Pensons par exemple au quatre :

*Il existe quatre points cardinaux, quatre vents, quatre piliers de l'Univers, quatre phases de la lune, quatre saisons, quatre éléments, quatre humeurs, quatre fleuves du Paradis, quatre lettres dans le nom de Dieu (יהוה, YHVH), du premier des hommes (Adam), quatre bras de la croix, quatre Évangélistes, etc. Le quatre désigne le premier carré et la décade; la tétrachtys pythagoricienne est produite par l'addition des quatre premiers nombres (1 + 2 + 3 + 4). Le quatre symbolise le terrestre, la totalité du créé et du révélé.*<sup>89</sup>

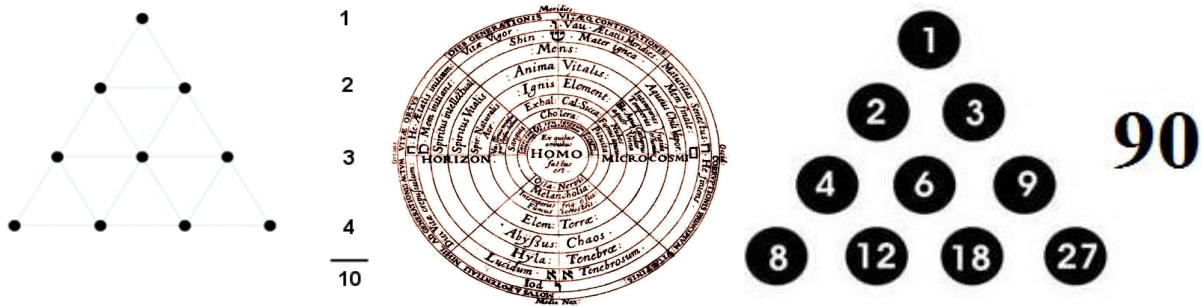
<sup>88</sup> Ce troisième aspect de l'atome, nous allons le voir, est le plus important pour nous. C'est la phénoménologie du toucher qui se réveille à peine aujourd'hui qui faisait déjà apparition il y a si longtemps.

<sup>89</sup> Chevalier, J. et Gheerbrant, A. (1982) *Dictionnaire des symboles*. Op. Cit. P.794



Chevalier s'occupe à lier le sens du nombre quatre à toute la symbolologie de la croix et du carré, et à développer sa signification dans les religions et les cultures spécifiques (chez les hindouistes, les mayas, les chrétiens, etc.), sans oublier de nous rappeler que pour Jung c'était l'archétype fondamental de la psyché humaine. Il serait répétitif de se rapporter ici aux images des mandalas si largement analysées par Jung ou aux croix des religions européennes. C'est pourquoi on attire votre attention sur ces trois images : à gauche au *kultrun*, instrument musical mapuche (peuple originaire situé au sud du territoire du Chili et de l'Argentine) qui contient symbolisée toute la cosmologie de ce peuple et la plupart des significations du quatre notées par Chevalier (les points cardinaux, les phases de la lune, les quatre saisons, les quatre forces de la nature, quatre arcs-en-ciel symbolisant l'harmonie des quatre points de la terre, etc.). En deuxième lieu nous avons placé la *chacana*, croix quechua (peuple originaire situé au nord du Chili, Peru et Bolivie) nommé ainsi par sa forme d'escalier (*tawa chacana* : quatre escaliers) qui symbolise aussi ce que normalement symbolise le quatre mais de plus la réunion du terrestre et du divin, et les étapes de cette rencontre. En dernier lieu nous avons placé le plus simple des plans cartésiens, avec son abscisse (x) et son ordonnée (y).

Tous les trois éléments que nous avons devant les yeux sont des objets issus du nombre quatre et symbolisant quelques un de ses traits. Dans le cas du système des coordonnées évidemment la valeur symbolique est diminué au maximum possible, presque au niveau de la pure convention. Pourtant, même dans ce cas-là l'idée centrale de le quatre est bien présente : le Tout. Le quatre est le symbole de la totalité, du monde au sens qu'un monde peut être compris de prime abord comme un cosmos, comme une totalité ordonnée d'une façon précise et close. Ainsi le plan cartésien tout appauvri comme il est, sans faire plus rapport aux dieux ou à la nature, continue de signifier un monde : un monde à deux dimensions. Si l'on y ajoute la coordonnée « Z », l'on aura un monde en trois dimensions, une « variété » dimensionnelle à la profondeur ; et ainsi successivement jusqu'où notre imagination géométrique est capable d'aller.



Maintenant déplaçons-nous aux dernières lignes de Chevalier où il souligne la *tétractys* (Chevalier) ou *tétractys* (Cousin, en tout cas *Τετρακτύς* en grec) pythagoricienne que nous pouvons voir ici (première image à gauche), selon laquelle la décade est constituée par les premiers quatre nombres de la série des entiers naturels, faisant un trigone. L'image que nous pouvons voir au milieu est une typique représentation schématique de la cosmologie de Pythagore, visant toujours la totalité ; tandis qu'en dernier on a un schéma de la création du monde par le Démonstrateur dans le *Timée* de Platon<sup>90</sup> qui reprend dans une nouvelle interprétation toutes les cosmologies antérieures à lui (les quatre éléments, les nombres, etc.). Ce schéma en tout cas est complété pour ainsi dire, car Platon n'a que parlé des chiffres extérieurs de ce triangle (1,2,3,4,8,9,27), chiffres qui forment deux tétractys, l'une dans une progression du 2 (2,4,8), et l'autre du 3 (3,9,27). Ce schéma en tout cas est complété pour ainsi dire, car Platon n'a que parlé des chiffres extérieurs de ce triangle (1,2,3,4,8,9,27), chiffres qui forment deux tétractys, l'une dans une progression du 2 (2,4,8), et l'autre du 3 (3,9,27).

Par une simple opération (multipliant les nombres du côté gauche par 3, et les nombres du côté droit par 2), on pourra compléter le triangle pouvant établir si l'on veut une série d'autres relations et factorisations, tous les nombres faisant en addition 90<sup>91</sup>. Mais Cousin déjà s'est exprimé contre la totale arithmétisation de ce mythe et a parlé des commentateurs qui ont vu dans les 4 termes de chaque progression *les 6 degrés que doit parcourir l'être pour arriver à la plénitude et à la perfection de l'existence*<sup>92</sup>. Alors que pour nous le seul trait vraiment important du mythe de Platon est la logique trinitaire qui causera autant de problèmes dans son passage à travers Aristote jusqu'à nous : *Tout ce qui a commencé doit être corporel, visible et tangible. Or, rien n'est visible sans feu, ni tangible sans quelque*

<sup>90</sup> Cousin, V. (1946) *Œuvres de Platon*. Volume 12. Paris : Rey et Gravier. PP.121-123

<sup>91</sup> Pour ceux qui aiment faire des additions exhaustives, c'est-à-dire de tout les chiffres singuliers d'un nombre composé jusqu'à le réduire à un seul digit, par exemple des nombres vus pendant une promenade dans la rue ou quelque chose de ce genre, il ne sera pas banal pour eux que la sommatoire de ces 10 chiffres soit 90, car le 9 dans cette sorte d'exercice est vite aperçu dans sa nullité. Par exemple 1+7+6 en somme exhaustive (1+7 = 8, 8+6 = 14, et 1+4 = 5) continuera de donner 5 par résultat même si l'on fait 1+7+6+9, ou 1+7+6+9+9, ou 1+7+6+ (9xn). Le 9 dans ces cas est toujours nul, ce qui est lié au fait que tous les résultats de la multiplication du 9 pour un autre nombre naturel positif sont toujours réductibles au 9 du début. Le 9 est une sorte de 0 nuancé.

<sup>92</sup> Cousin, V. (1946) *Œuvres de Platon*. Volume 12. Op. Cit. P.332

*chose de solide, ni solide sans terre. Dieu commença donc par composer le corps de l'univers de feu et de terre. Mais il est impossible à deux choses de bien se joindre l'une à l'autre, sans une troisième: il faut qu'il y ait au milieu un lien qui rapproche les deux bouts; et le plus parfait lien est celui qui de lui-même et des choses qu'il unit, fait un seul et même tout.*<sup>93</sup>

Car deux choses ne peuvent pas se lier sans une troisième les englobant - c'est que Platon et Aristote sont les vrais pères de notre philosophie actuelle. Cette croyance, au fond croyance au continuum, à la totalité qui ne supporte pas l'infini en termes de Levinas, c'est la cause du fait que dans la physique un troisième élément commun, le *τρίτον ἄνθρωπον*, soit exigé à chaque fois et que les atomes comme principes pleins et diverses ne soient pas admis. L'explication des quatre éléments dans cette mythologie du Timée tient absolument à la trinité, car c'est bien parce que le feu et la terre doivent entrer en relation que l'eau et l'air apparaissent comme un seul troisième homme à deux faces. Si notre monde était plat, nous dit Platon, le troisième élément serait simple, unitaire. Mais lorsque notre monde est solide, le troisième élément doit lier le feu et la terre comme par ses deux bras, faisant quatre éléments. Nous allons voir combien ces symbologies sont enracinées en nous, et comment elles se sont transmises, le feu dans la forme d'Aristote et la terre dans la matière, jusqu'à nous, modelant au niveau le plus basique et le moins perceptible nos schèmes conceptuels.

Mais enfin ces divagations ne sont disposées que pour montrer combien le nombre est une individuation et non pas un anonymat déjà dans les plus matinaux des philosophes. Un nombre est une caractérisation, soit un adjectif ou une identité singulière, mais il est toujours coupure de l'incognito. Dorénavant les cosmologies numériques se développent dans des diverses arithmétiques métaphysiques qui ont bien occupé les philosophes jusqu'au christianisme et ses débats sur la trinité personnelle de son Dieu paradoxalement unitaire par exemple, et après dans les processus bien plus complexes vers la possibilité de représenter numériquement les corps et ensuite la nature toute entière dans une *mathesis universalis*.

Ce dernier développement correspond à la précision dans le chemin de la perte de sens corrélatrice entre nombre et atome que nous avons compromis au début de cette partie : l'histoire husserlienne de la mathématisation de la nature. Ce titre pourrait de prime abord sembler une complémentation de ces deux symbologies, du nombre (mathématisation) et de l'atome (nature). Pourtant nous comptons déjà avec assez d'éléments pour ressentir dans cette conjonction plutôt une redondance, un pléonasme ou l'assemblage de deux symbologies

---

<sup>93</sup> Cousin, V. (1946) *Œuvres de Platon*. Volume 12. Op. Cit. P.121

sœurs. Ce titre est clairement issu d'un certain hylé-morphisme, si non de Husserl, au moins de l'histoire qu'il doit lire pour adresser la perte de sens des sciences européennes.

Et c'est bien cela que Husserl nous apprend avec ses analyses : il ne faut pas nier l'hylé-morphisme, mais le démêler. Nous pouvons faire cela à travers l'analyse de la perte de sens aussi bien des nombres que des atomes, du côté forme ou du côté matière d'un même phénomène : celui du devenir de l'altérité naturelle. Nous nous retrouvons bien au cœur de l'entrelacs de sens qui noue l'idéalisme et le réalisme en philosophie, la mathématique et la physique dans les sciences positives, etc.

En effet d'après Husserl il y a dans la reprise moderne de la philosophie ancienne, notamment de sa géométrie, ses mathématiques et ses sciences de la nature, un premier pas vers d'un côté le succès des sciences contemporaines et d'un autre côté de sa crise. Mais ce pas n'est premier qu'en apparence, parce qu'il était déjà tracé comme une inspiration ou une prémonition téléologique dans l'aube grecque. Déjà dans ce temps-là apparaît le germe du motif essentiel de notre temps, dans la philosophie ainsi que dans les autres sciences : l'idée d'une nature rationnelle infinie avec une science corrélatrice à son égard (*Die Konzeption dieser Idee eines rationalen unendlichen Seins als mit einer systematisches beherrschenden rationalen Wissenschaft*<sup>94</sup> ; *die Idee, daß die unendliche Allheit des überhaupt Seienden in sich eine rationale Alleinheit sei, die korrelativ durch eine universale Wissenschaft, und zwar restlos, zu beherrschen sei*<sup>95</sup>).

Cette idée évolua dans de diverses formes au cours des siècles, et elle ne sera point changée d'après Husserl dans la critique que la physique quantique a effectué de la causalité<sup>96</sup> pendant beaucoup de temps étant impossible de concevoir la nature comme plus que l'espace euclidien et sa science comme quelque chose d'autre que la géométrie. Seulement avec le temps des nuances pourraient se faire visibles. Ce qui est important c'est de noter que les mouvements des motivations analysées depuis Euclide jusqu'à Galilée comme deux figures représentatives d'une série plus large d'auteurs, sont ceux qui vont configurer la base de tout ce qu'après Descartes a été développé de chaque côté du couple *res extensa* et *res cogitans*, et ainsi dans toutes les diverses formes que la mécompréhension de l'atomisme a prises. On ne saurait pas exclure cette partie de l'histoire racontée par Husserl autour de l'idée comment le

---

<sup>94</sup> Husserl, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. La Haye : Nijhoff. P.19

<sup>95</sup> Ibidem. P.20

<sup>96</sup> *Es ändert sich ja im Prinzipiellen nichts durch die angeblich philosophisch umstürzende Kritik "des klassischen Kausalgesetzes" von seiten der neuen Atomphysik. Denn bei allem Neuen verbleibt doch, wie mir scheint, das prinzipielle Wesentliche: die ansich mathematische Natur, die in Formeln gegebene, aus den Formeln erst heraus zu interpretierende*. Ibidem. P.53

nombre est devenu pur ordinal dans un système et l'atome pur point dans une matière muette, et comment la mathématique et la physique sont parvenues à être plus que jamais de notre temps un pur voyage symbolique, au sens vide du terme, sans aucune liaison à l'intuition (*in einer anschauungsfernen Symbolik*<sup>97</sup>).

L'enjeu de cette histoire est pour Husserl dans l'idée problématique de Galilée (*die fragliche Idee*<sup>98</sup>) où s'accomplit l'extension moderne de l'idéal grecque d'une systématique déductive parfaite à la nature toute entière ; non plus vue simplement comme espace euclidien mais comme plénitude matérielle immédiatement donnée à l'intuition (*einer sinnlichen Fülle (...) Farbe, Ton, Geruch und dergleichen, und in eigenen Gradualitäten darstellt*<sup>99</sup>). À ce point Husserl fait déjà la différence entre les données des sensations d'un psychisme interprété sur la base d'une large sédimentation psychologue et le côté de cette *Fülle* corrélative à la forme dont il parle ici. Il nous parle avec cette *Fülle* d'une matérialité, certes mais dans le sens d'une entité historique qu'il découvre dans son exploration de la modernité, après les matérialismes classiques des atomistes et des aristotéliens, et avant les matérialismes contemporains. Il s'agit d'une matérialité qui se montre comme un côté abstrait du monde (*abstrakte Weltseite*<sup>100</sup>), c'est-à-dire non pas séparable réellement du *concretum* intuitif, mais qui apparaît lorsque le côté formel du monde (*Gestaltseite der Körperwelt*<sup>101</sup>) s'est peu à peu fait autonome depuis les premiers géomètres. Malgré les malentendus possibles, la lucidité de Husserl dans cet éclaircissement est pour nous absolument admirable: *Und wenn wir sie als Füllen von Gestalten bezeichnen, so nehmen wir auch diese Gestalten als "Qualitäten" der Körper selbst, und auch als sinnliche, nur daß sie als αἰσθητα κοινὰ nicht die Bezogenheit auf ihnen allein zugehörige Sinnesorgane haben, wie die αἰσθητα ἰδία*<sup>102</sup>

La forme pour Husserl n'est rien d'autre qu'un aspect du monde des corps, mais pas au sens tardif de la physique, mais au sens plus immédiat de Monde de la Vie (*Lebenswelt* ou *Lebensumwelt*). La forme et la matière sont des aspects susceptibles d'abstraction dans un monde avant tout sensible, d'une façon seulement moins spécifique (sans des sens comme l'audition ou le goût par exemple) dans le cas de la forme comme dans celui de la *Fülle*. Par la corrélation de ces deux côtés abstraits du monde sensible, aux traits bien différents, une sorte de causalité est ressentie au fond des variations de la *Fülle* : *eine universale konkrete*

---

<sup>97</sup> Husserl, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. Op. Cit. P.21

<sup>98</sup> Ibidem. P.58

<sup>99</sup> Ibidem. P.27

<sup>100</sup> Ibidem. P.34

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> Ibidem. Note au pied. P.28

*Kausalität*<sup>103</sup>. Mais le fait de pré-sentir, croire ou savoir qu'il y a une inductivité universelle qui règne dans le monde de l'intuition, et de le mesurer en conséquence par une extension de l'approximation susceptible de faire du côté formel du monde, ne font pas encore la mathématisation galiléenne de la nature.

Peut-être à cause de la standardisation ontologique que nous tenons pour centrale dans ce voyage, il est visible aux yeux du père de la phénoménologie comment tout est radicalement différent lorsqu'il ne s'agit plus d'un arrière-monde où le nôtre participe selon un mode quelconque de *μέθεξις* : *In der Galileischen Mathematisierung der Natur wird nun diese selbst unter der Leitung der neuen Mathematik idealisiert, sie wird - modern ausgedrückt - selbst zu einer mathematischen Mannigfaltigkeit.*<sup>104</sup> Dans la mathématisation galiléenne ou indirecte de la nature (car elle est faite comme nous avons noté moyennant le pas de la mathématisation du côté formel du monde) c'est bien la nature elle-même qui est ou qui devient mathématique, bien que le processus des sédimentations historiques pour y parvenir soit complexe commençant chez les anciens qui à partir de la mensuration de la terre, étendant l'art de la mesure (*Die Meßkunst*<sup>105</sup>) arithmétique aux montagnes, fleuves, etc. avaient déjà donné les premiers pas dans l'idéalisation des nombres, des figures empiriques, des lignes, des surfaces, etc., ; et avec Euclide ils avaient déjà conçu une théorie de la réalité infinie et systématique mais fermée, close sur elle-même *systematisch einheitlichen deduktiven Theorie*<sup>106</sup>, *ein endlich geschlossenes Apriori.*<sup>107</sup>

La modernité, et donc le vidage du sens des nombres, des figures géométriques, etc., envers une formalisation croissante non intuitive, va bien de l'introduction de l'infini dans ce système, dans cet idéal grec déjà infini dans un certain sens, mais encore bouclé sur soi. Husserl perçoit l'infini qui vient peu à peu non seulement dans une infinité assez virtuelle de l'approximation impérissable envers les *Limes-Gesalten*<sup>108</sup> du côté formel du monde et l'infinité corrélatrice des remplissements (*Fülle*), mais surtout dans une infinité pratique de tâches, une infinité des champs de recherche. La mathématisation indirecte de la nature motivée matinalement pour les difficultés dans l'objectivation intersubjective et la communication des phénomènes les plus immédiats, n'est ainsi complète que lorsqu'on est non juste parvenu à une causalité universelle qui englobe tous les deux côtés abstraits du monde, mais lorsqu'on surmonte la pure spéculation et nous sommes capables avec Galilée de

---

<sup>103</sup> Husserl, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. Op. Cit. P.34

<sup>104</sup> Ibidem. P.20

<sup>105</sup> Ibidem. P.25

<sup>106</sup> Ibidem. P.18

<sup>107</sup> Ibidem. P.19

<sup>108</sup> Ibidem. P.23

mesurer, étudier et projeter méthodiquement de façon concrète, établissant des procédures répétables à volonté et par tous, ce qui ne cessera jamais d'être fondamentale pour la scientificité de la phénoménologie. La mathématisation indirecte est l'objectivation méthodique du monde de l'intuition (*methodische Objektivierung der anschaulichen Welt*<sup>109</sup>).

Tous les développements auparavant et depuis cette scène seront pour Husserl légitimés pleinement dans sa nécessité téléologique, ainsi les mathématiques pures comme les appliquées, les physiques mathématiques comme les expérimentales, et même la formalisation la plus extrême des figures idéales de la géométrie devenues simples notations même pas numériques ou arithmétiques mais algébriques, à condition et dans la mesure où ils puissent de temps en temps réactualiser son sens perdu, et ne pas hypostasier les différences et les côtés du monde émergés dans les troublant périple de l'histoire<sup>110</sup>. Et ne tombons pas dans l'apparence d'une nostalgie injustifiée ou exagérée de la phénoménologie. Il ne s'agit pas de cela mais d'un exercice nécessaire, quoique non pas tout le temps ni à chaque pas, surtout lorsque nous retrouvons dans le chemin de la recherche qui va tout droit des paradoxes qui ne semblent pas se résoudre même pas avec les meilleurs efforts. Alors il faut questionner le sens de ces questions et le déconstruire pour parvenir au point où plusieurs chemins étaient possibles et que nous pouvons choisir encore celui que nos ancêtres ou nous-mêmes n'avons pas vu ou n'avons pas choisi la première fois.

Notons-le bien : cette histoire phénoménologique de la perte de sens des nombres depuis les grecs et des sciences de la nature depuis une simplification de la nature elle-même ne constitue point un éloge du matériel en opposition dichotomique à ce qui est idéal, ni même une revendication du *concretum* par rapport à ses formalisations. Il s'agit par contre de découvrir qu'il n'y a pas quelque chose comme « l'idéal » tout simplement ; que les procès d'idéalisation sont complexes et se superposent les uns aux autres donnant par résultat des formations culturelles diverses, et que tout ce qu'il faut faire pour regagner le sens perdu est de présentifier sa genèse dynamique. Certes il y a là un grand optimisme husserlien. Nous pouvons à cet égard mentionner deux formes particulièrement difficiles que l'habitude et les préjugés prennent pour le philosophe, thématiques au passage de cette petite histoire de la perte : les concepts et les méthodes. En parlant des formes-limite comme concepts issus du travail humain et de la méthode comme *τέχνη* Husserl nous dit :

*Wie alle durch menschliche Arbeitsleistung entspringenden Kulturerwerbe bleib sie objektiv erkennbar und verfügbar, auch ohne daß ihre Sinnbildung stets wieder explizit*

---

<sup>109</sup> Husserl, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. Op. Cit. P.40

<sup>110</sup> *Das alles aber kann und muß voll bewußt verstandene und geübte Methode sein*. Ibidem. P.46



*erneuert werden müßte; sie werden aufgrund sinnlicher Verkörperung, z. B. durch Sprache und Schrift, schlicht apperzeptiv erfaßt und operativ behandelt.*<sup>111</sup> *So ist die gewordene Methode, die fortschreitende Erfüllung der Aufgabe, als Methode Kunst (τέχνη), die sich vererbt, aber damit nicht ohne weiteres ihren wirklichen Sinn vererbt.*<sup>112</sup>

On peut voir dans ces analyses de Husserl non juste comment chaque mot, chaque outil de la recherche surtout lorsqu'ils s'imbriquent dans un usage habituel, est une incarnation (*Verkörperung*) au sens richirien d'une institution symbolique, et comment pour l'économie précise à tout travail il faut bien en faire usage, mais nous pouvons aussi voir bien clairement comment le vidage du sens, dans notre cas celui des nombres ou celui des atomes, ne va pas comme l'on pourrait avoir tort à croire d'un monde matériel qui s'éloigne du monde des Idées, et surtout pas à l'inverse : un monde des idéalizations qui s'éloigne de la matérialité. Husserl est clair : pour lui, phénoménologue matérialiste dans le sens précis qu'on donne ici à ces mots, il n'y a qu'un monde, sensuel, vécu, qui se partage dans son immanence vitale entre un côté formel et un côté pléthorique. Ce partage n'est point réel, et cette sensualité n'est point celle du sensualisme. Nous y reviendrons. Pour l'instant nous nous contentons d'avoir esquissé l'idéalisation de cette espèce d'atomisme avant l'atomisme que sont les cosmologies numériques et d'avoir montré combien a tort une thématization à son égard si elle se borne à penser le nombre, « le chiffre » des sciences positives qui embête autant les « humanistes » dans les marges des catégories kantienne et même aristotélicienne.

Avant d'être quantité (*ποσόν*), le chiffre est nombre (*Ἀριθμὸς*), cœur d'une représentation symbolique de la réalité préalable aux atomes. Si nos dernières remarques sont correctes, peut-on se sentir autorisé à lire dans la perte du sens des nombres, la perte du sens des atomes et vice-versa. Celle des atomes a commencé très tôt et a continué dans les siècles suivants Aristote, et on peut la résumer dans deux directions principales. D'un côté la lecture de l'atomisme qu'on a développée dans notre 1ère partie, qui sépare atome et vide (technique qui vise à trouver derrière l'atomisme un continuum, selon le principe que toute dualité présuppose l'unité), et de l'autre côté l'essai (dépendant de la première lecture) de faire aussi bien des atomes que du vide une sorte de matière anonyme, sans forme, sans caractéristiques. Cette idée de l'atomisme a triomphé, et ainsi nous devons nous y plonger.

---

<sup>111</sup> Husserl, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. Op. Cit. P.23

<sup>112</sup> *Ibidem*. P.57

### III. Contemporains : U-topie.

On approche la fin de cette histoire de l'atomisme avec les derniers pas du récit husserlien de la mathématisation de la nature. Cette mathématisation de la nature, pas du tout nuisible en elle-même mais pétrifiée par la tradition dans une effectuation irréfléchie est parvenue principalement à deux conséquences parallèles ayant un même père chez Galilée et communicant un même vidage à l'atomisme : Hobbes et Descartes. Hobbes de sa part a développé logiquement *comme une doctrine de la subjectivité l'ensemble des phénomènes concrets de la nature et du monde donnés dans l'intuition sensible en général*<sup>113</sup> la doctrine de Galilée sur la subjectivité comme subjectivité pure de qualités sensibles spécifiques. Descartes de son côté tranche définitivement le Monde en deux parties (*Die Zerspaltung und Sinnesverwandlung der Welt*<sup>114</sup>) accomplissant un dualisme qui s'incarna graduellement depuis un bon moment déjà :

*Man kann wohl sagen, daß erst durch Galilei die Idee einer Natur als einer in sich real abgeschlossenen Körperwelt an den Tag tritt. In eins mit der zu schnell zur Selbstverständlichkeit gewordenen Mathematisierung ergibt das als Konsequenz eine in sich geschlossene Naturkausalität, in der alles Geschehen eindeutig und im voraus determiniert ist. Offenbar ist damit auch der Dualismus vorbereitet, der alsbald bei Descartes auftritt.*<sup>115</sup>

C'est ainsi que nous parvenons au *funeste héritage de la tradition psychologique*<sup>116</sup> déjà dénoncé par Husserl lorsqu'il nous expliqua dans la deuxième partie de ce chapitre ce qu'il voulait dire par « côté formel du monde » : l'habitude de substituer dans le terme « qualités sensibles » beaucoup trop vite ce qui leur correspond dans les corps eux-mêmes par le physico-mathématique dont Husserl cherche le sens. Autrement dit, la mauvaise habitude de prendre le monde déjà fait, ne pas questionner la tradition, ne pas pratiquer l'épochè, et ne pas voir qu'en-deçà de l'évidence du dualisme et de la mathématisation de la *res extensa* le sensible nous donne un monde intégral, devient par ce complexe chemin une psychologie tout à fait nouvelle, corrélative à la *res cogitans* obtenue comme résidu ou déchet à partir de la nature mathématisée évoluée en *res extensa*. Cette psychologie passe de Hobbes et Descartes, à travers Locke vers toute la modernité jusqu'à nous<sup>117</sup>, mais nous n'allons pas approfondir

---

<sup>113</sup> Husserl, E. (1976) *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*. Paris : Gallimard. PP.62-63

<sup>114</sup> Husserl, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. Op. Cit. P.66

<sup>115</sup> Ibidem. P.61

<sup>116</sup> Husserl, E. (1976) *La Crise des sciences européennes*. Op. Cit. Note. P.35

<sup>117</sup> *Diese Naturalisierung des Psychischen vermittelt sich über John Locke der gesamten Neuzeit bis zum heutigen Tage*. Husserl, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. Op. Cit. P.64

cela. Seulement il faut pointer deux choses : premièrement insister sur la facticité des objets culturels, le fait que le phénoménologue ne cherche pas à les nier ou les anéantir de quelque façon que ce soit, parce qu'ils sont téléologiquement nécessaires. Pourtant le retour du phénoménologue change le passé, en faisant un thème et un récit, le désamorçant et l'entamant à nouveau ; ce qui ne suffit pas à la tâche du phénoménologue qui vise à rendre visible la téléologie elle-même.

*Es ist nicht klar herausgestellt die Notwendigkeit der Scheidung von Körpererfahrung und Geisteserfahrung, und wieder das von da im voraus geltend gemachte Recht, auch die Körpererfahrung, so wie sie auch für den Psychologen beständig Bedeutung hat, ins Psychische hineinzunehmen, also seine Universalität zu einer allumspannenden zu machen.*<sup>118</sup>

Deuxièmement il faut finir ce morceau d'histoire husserlienne en montrant pourquoi il était fort important d'errer un petit peu par elle. Il fallait en effet non seulement montrer ainsi le processus par lequel le nombre et l'atome sont devenus des neutralités sans individuation, mais aussi pour voir comment on est parvenu à la dissémination des formes de ce sens transformé de l'atome. L'atome comme image d'usage habituelle, avec ses siècles de sédimentations et incompréhensions « sur les épaules », est normalement utilisée comme nous l'avons mentionné parfois pour décrire l'isolement d'une unité par rapport à son tout, à un système hors lequel elle perd son sens et auquel (également par rapport aux autres atomes du système) elle doit s'attacher à travers des lois associatives. Ainsi dans le cas de l'atomisme logique, l'atomisme psychologique auquel Husserl s'opposa autant, l'atomisme linguistique critiqué par le structuralisme de Lévi-Strauss, et l'atomisme égoïste dont parlent souvent les sociologies de l'individu et de son rassemblement en communautés, les politiciens et les économistes.

Partout dans les sciences humaines pullule un atomisme qui relèverait d'un isolement exagéré des phénomènes et d'une incompréhension de sa structure d'appartenance. Ce sont ces atomismes, complètement habitués aux résultats réducteurs des énormes déplacements de sens que nous avons (partiellement et bien spéculativement) thématés, ces atomismes qui se rendent plus compréhensibles avec le récit husserlien, surtout l'atomisme psychologique qui fait du psychisme une *tabula rasa* comme un espace vide dépourvu de toute qualité, où les qualités sensibles sont des atomes comme *data*. Nous pouvons voir comment ces *data* ne sont qu'une supplantation, une simplification tenue pour réalité des phénomènes à ses indices numériques, au sens aussi vidé et réduit du mot « nombre ». Sensations comme atomes de la

---

<sup>118</sup> Husserl, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. Op. Cit. P.228

perception, ou perceptions comme atomes des représentations, la physicalisation de la conscience comme *res cogitans* s'accomplit.

Pourtant, nous voudrions finir avec le curieux mouvement historique par lequel les sciences positives, tout en étant filles d'une même dissociation du monde, sont arrivées à se tenir bien loin de ce sens non dynamique, d'isolation, contre-structural de l'atomisme, pour lui permettre un nouvel éveil : par exemple dans la physique de la mécanique quantique et les études des noyaux atomiques, dans la biologie avec la théorie génétique mendélienne et l'épigénétique, etc. Le partage du monde, et l'abus qui en fait le partage disciplinaire germanique entre la « nature » et « l'esprit », semble laisser comme intouchés quelque part les atomes. Atomes convertis en pôles asséchés de tout dynamisme, le vide changé en espace, l'infinité et le nombre réduits aux abstractions et le mouvement transformé en corrélation : nous parvenons après un long voyage, en effet, chez nous, au monde qui nous est naturel, mais nous ne nous sentons pas à l'aise. Le chemin fait et les voies non traversées mais entrevues nous garantissent que nous ne sommes pas arrivés pour rester. La vision des sciences humaines de l'atome reste trop faible. Elle peut peut-être au bout de ses forces rendre inutilisable un titre, « atome », s'il reste définitivement comme synonyme de fermeture solidaire à une totalité. Mais elle n'empêche pas le développement du discontinuisme, du matérialisme comme standardisation ontologique, et de la mouvance inépuisable sans origine et sans fin que les atomes sont venus montrer dans leur aurore.

Osons une hypothèse pour cette asymétrie entre les sciences de l'esprit et celles de la nature : l'imitation négative. En effet les sciences humaines ont cherché toujours à se valider face au succès des sciences positives, soit en les imitant comme modèle, soit en les rejetant et méprisant. Les deux côtés disciplinaires se perpétuent par cette hideuse séparation et l'atomisme tombe pour une science humaine qui l'a pris comme simple formalisation. Pourtant, si l'atome doit disparaître comme image de la philosophie, en tant que cela soit pour des raisons justes, nous n'allons pas le regretter. Enfin, le matérialisme a pris d'autres routes, les chemins de l'émancipation se sont développés ailleurs que dans la métaphysique. Dans un monde laïc en croissance la révolte atomiste n'est plus tellement nécessaire.

Dieu n'est plus là<sup>119</sup> sans besoin de la vision atomiste, et avec toutes les sédimentations et les vidages si elle ne va plus vouloir dire infini, rupture, vide, peut-être nous

---

<sup>119</sup> Il y a toute une ligne de travail à suivre en effet chez Nietzsche et son possible atomisme. Nous pensons à la forte influence que l'atomisme de Bošković aurait eu dans ses idées de la volonté de puissance, et au fragment sur les atomes et la discontinuité du temps que Nietzsche a écrit en 1873. Pourtant, nous n'avons pas encore eu accès à ces écrits-là. Mais Nietzsche va réverbérer encore dans nos oreilles, surtout lorsque nous parlerons de la fractalité et la fécondité dans le deuxième et le troisième chapitre.

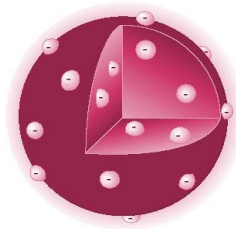
n'avons aucun intérêt à la conserver. Néanmoins, dans la science l'atome a encore beaucoup à dire. Là, sans avoir jamais trouvé quelque chose d'a-tomique, d'indestructible, malgré toutes les découvertes et les nouvelles techniques, les chercheurs commencent à se tourner vers des notions plus vaporeuses, « énergétiques », vibrationnelles. Les atomes déçoivent tout le monde au début de l'époque contemporaine. Mais voilà que William Thomson en 1867 inspiré par un écrit de Helmholtz de 1858 sur les vortex<sup>120</sup> lance l'hypothèse des atomes comme vortex ou tourbillons de l'élément idéal de l'éther.

La démonstration mathématique est acceptable, alors les atomes sont possibles et les espoirs de les trouver revenus. L'étude de l'hydrodynamique, des mouvements apparemment hasardeux prend une nouvelle force. On comprend le chaos sans l'ordonner. Plus de gratuité divine, juste une légalité difficile à déchiffrer, où la moindre variation dans les facteurs interagissant peut déclencher des résultats extraordinairement inattendus. C'est bien le cours de ces découvertes qui ne permet pas en physique que les atomes soient oubliés. Les études sur les énergies de leur côté, si mystérieuses qu'elles étaient et si contraires aux atomes en tant que *corpuscula* isolés, ont aussi commencé de donner des résultats, et ce sont les études du magnétisme, de la radioactivité, etc., qui ont finalement fourni des expériences qui ne permettaient plus de quitter l'image atomique, bien qu'elle devait être définitivement modulée : les atomes n'étaient pas indivisibles, mais la réalité se montra de ce même geste comme probablement atomique en elle-même. Nous parlons de l'expérience qui en 1897 permet à Joseph John Thomson de découvrir les électrons. Alors l'atome était définitivement quelque chose de partageable, mais en même temps les parties montraient une individualité cohérente avec l'image atomique, les atomes étant à cette époque-là des quantités discrètes de matière, soit d'énergie, de masse, etc.

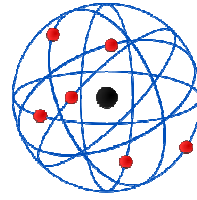
Des modèles contraires à celui de William Thomson, qui bientôt a cessé d'avoir confiance lui-même à ses idées, ont ensuite proliféré. Ainsi, fondé sur les expériences magnétiques d'A. M. Mayer, ce deuxième Thomson, Joseph John, donne un modèle de l'atome en soi avec des électrons dedans comme dans un « plum-pudding » en 1904. J. Dalton a fait un autre modèle vers 1908 ; E. Rutherford autre en 1911, N. Bohr le sien en 1913, et des variations relativistes sur le modèle de Bohr (qui n'avait pas pris en considération que les particules subatomiques pussent se mouvoir si non en cercles et avec la même énergie) se sont renouvelées dans les années suivantes, comme en 1913 avec Arnold Sommerfeld.

---

<sup>120</sup> C'est l'origine de l'atomisme comme nous le connaissons aujourd'hui et il sera important de nous souvenir pour un de nos derniers atomistes à traiter, Mandelbrot, qu'il est dans l'étude de la géométrie de ce genre de phénomènes irréguliers comme les tourbillons des fluides qu'il parviendra à sa géométrie fractale.



J.J. Thomson.



Rutherford.

Comme on reconnaît dans les images à partir de nos études d'enfance, le modèle qui a persisté est celui de Rutherford. Pourtant les modifications sont faites presque chaque jour à propos des géométries des mouvements et dans le catalogue des particules qui se retrouvent en changement précipité depuis la construction des derniers accélérateurs de particules par lesquels des nouveaux comportements subatomiques sont observés et des nouveaux *corpuscula* découverts au cœur de ce que l'on croyait indivisible. Alors avec la physique nucléaire et de particules, développées en divers modèles cosmologiques, dont les principaux sont le modèle standard et le modèle quantique, est devenu clair le sens de l'infinitude du voyage où l'atomisme classique nous a mis, au moins du côté des sciences naturelles qui ont finalement compris que le terme « particule élémentaire » ou *corpusculum* est le nom d'une entité dont l'indivisibilité est temporaire<sup>121</sup>. Il faut en philosophie comprendre la même chose, et que cela ne nous précipite pas tout de suite dans l'abîme et l'affirmation d'une divisibilité infinie ou d'un continu ontologique, synonymes au sein de l'Être-un.

Ce qui est infini est la recherche et le monde dans ses modulations ouvertes. L'atomiste contemporain, philosophe ou physicien, n'a pas recours à devenir un utopiste, parce qu'il ne va jamais trouver un sol stable où se poser. Nous ne pouvons pas nous empêcher à ce point de dire que le comportement de la plus petite particule découverte actuellement, le neutrino<sup>122</sup>, suggère que la théorie de la relativité a tort à postuler celle des photons de la lumière comme la vitesse maximale de l'univers<sup>123</sup>. À ce point les évidences les plus évidentes peuvent et doivent tomber pour le chercheur. Le voyage n'a pas de bout. En général la physique, de la même façon que les récits historiques de la phénoménologie, nous met en perspective. L'idée des sédimentations culturelles et celle des modèles cosmologiques nous donnent en effet la même modestie dont on manque toujours beaucoup dans les

---

<sup>121</sup> *These results seem at first sight to lead away from the idea of the unity of matter, since the number of fundamental units of matter seems to have again increased to values comparable to the number of different chemical elements. But this would not be a proper interpretation.* Heisenberg, Werner (1989) *Physics and Philosophy*. Londres : Penguin Books. P.107

<sup>122</sup> Prévu mathématiquement depuis 1930, empiriquement vu en 1956, de la taille estimée d'une millionième partie d'un atome d'hydrogène et mineur encore que le « top quark » prédit en 1994 et observé en 1995

<sup>123</sup> Pourtant ces résultats obtenus il y a trois ans dans la fameuse expérience avec neutrinos de l'OPERA à Genève (Acronyme pour *Oscillation Project with Emulsion-tracking Apparatus*) ont été à tel point polémiques qu'on devra attendre encore des expériences, peut-être des accélérateurs électromagnétiques encore plus puissants, pour avoir une convention autour les possibles vitesses au-delà de la lumière.

philosophies qui se donnent une valeur de vérité. Un modèle a besoin d'une partie d'expérience et d'une partie de démonstration formelle, sans préciser d'être absolument irréfutable ni d'un côté ni de l'autre. Pendant que le modèle est explicatif de certains traits de l'expérience il va rester en coexistence avec des nouveaux modèles, qui peuvent se nourrir du travail effectué dans les cadres théoriques antérieurs. C'est un atomisme disciplinaire où les modèles étant autonomes se forment et se déforment les uns les autres et auquel il nous semble que la science doit en grande mesure ses accomplissements.

C'est par exemple par la perméabilité à la mathématique que la physique a orienté la construction de ses expériences autrement aveugles, trouvant non seulement le neutrino ou le positron comme particules déjà présagées dans la simplicité mathématique avant son observation, mais tout d'abord les atomes précisément, les *minima naturalia*, vus par Démocrite dans un contexte historique nourri de tous les acteurs que nous avons trouvés pendant notre voyage : les cosmologies numériques, les partisans de l'Un et les sensualistes. Nous parvenons à la fin de notre esquisse de l'atome ayant éclairci sa formation en ce qu'il est devenu, étant pris pour ce qu'il n'était pas depuis très tôt, au moins depuis Aristote comme nous avons vu, et un Plutarque qui quelques siècles plus tard et sous les enseignements aristotéliens exigea de Démocrite l'explication des saveurs, des couleurs et des choses de la sorte à partir des atomes comme corps sans qualités, *ἄποια σώματα*<sup>124</sup>. Mais toute la question porte sur le fait de voir que pour Démocrite les atomes n'étaient jamais des *ἄποια σώματα*, quoiqu'ils fussent trop petits pour les apercevoir avec nos sens. Chaque atome avait *ῥυσμός, τρόπος et διαθιγή*<sup>125</sup> (ce que nous préférons de traduire par de-formation, style et toucher) et il a essayé en effet à plusieurs reprises de rendre compte non seulement des qualités secondes à travers les configurations atomiques, mais aussi, nous l'avons vu, même des dieux.

Lorsqu'on a entendu tout ce qu'on a entendu et qu'on a parcouru tout ce qu'on a parcouru, les *corpusecula* qui sont les atomes devraient une fois pour toutes être quelque chose d'autre qu'une monade close, mais un but que l'on poursuit à la mesure de nos capacités. Non pas purement hypothétiques mais positivement infinis parce que pleins chacun en soi-même, parce que sans principe générateur, parce que sans cause finale, parce que pure altérité les uns par rapport aux autres ; et méthodologiquement infiniment lointains, évanescents parce que jamais figés, parce que jamais définitivement mis en catalogue, parce que tout en les déterminant chaque fois plus loin, tout en les séparant de plus en plus, ils vont toujours fuir.

---

<sup>124</sup> Roskam, G. (2007) *A Commentary on Plutarch's De latenter vivendo*. Louvain : Leuven University Press. P.140

<sup>125</sup> Supra. P.50

Nous n'avons pas le temps de rendre justice au mode selon lequel l'idée des atomes peut être placée au cœur de l'affinité entre la phénoménologie et la méthode des sciences positives. Mais nous pouvons et nous devons au moins indiquer, pour en finir avec l'avis qui identifie facilement le style du monde avec la causalité et la mécanique telle que nous les connaissons aujourd'hui : *Die Welt „philosophisch“, ernstlich wissenschaftlich erkennen, das kann nur Sinn und Möglichkeit haben, wenn eine Methode zu erfinden ist, die Welt, die Unendlichkeit ihrer Kausalitäten, von dem geringen Bestande des jeweils in direkter Erfahrung und nur relativ Festzustellenden aus systematisch, gewissermaßen im Voraus, zu konstruieren und diese Konstruktion trotz der Unendlichkeit zwingend zu bewähren. Wie ist das denkbar ?*<sup>126</sup>

Husserl demande : Comment est-il pensable une connaissance philosophique en tant que reconstruction du style et des typiques du monde à partir du maigre stock de l'intuition relative, et cela il le demande bien non seulement dans une sorte de discours indirect libre jouant le rôle du physicien de la nature, mais il le demande bien en tant que chercheur qui partage avec eux le désir de connaissance. Le fait que nous avons à tort peut-être cru que le monde était si simple dans ses formes qu'il serait bientôt tout déchiffré en *mathesis universalis*, ou les faits que certaines des plus stables lois de la physique se cassent à la mesure que l'on a la possibilité de saisir des phénomènes aux degrés admirablement petits et invraisemblablement rapides, ce genre de faits ne veulent pas dire que le monde, non pas comme pur monde de la nature ou comme pur monde de l'esprit, mais comme Monde de la Vie, que ce monde-ci n'ait pas une typique dont la connaissance méthodique à partir de ce qui est plus immédiat est le propre de la philosophie. L'on voit ici une grande affinité de principe où le Husserl qui chercha obstinément une science devient compréhensible.

*Weltanschauungen können streiten, nur Wissenschaft kann entscheiden, und ihre Entscheidung trägt den Stempel Ewigkeit.*<sup>127</sup> *Die Phänomenologie verfährt schauend aufklärend, Sinn bestimmend und Sinn unterscheidend. (...) Sie theoretisiert und mathematisiert nicht; sie vollzieht nämlich keine Erklärungen im Sinne der deduktiven Theorie. Indem sie die Grundbegriffe und Grundsätze, die als Prinzipien die Möglichkeit objektivierender Wissenschaft beherrschen, aufklärt (aber schließlich auch ihre eigenen Grundbegriffe und Prinzipien zum Gegenstand reflektiver Aufklärung macht), ist sie zu Ende, wo objektivierende Wissenschaft anhebt.*<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Husserl, E. (1954) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. Op. Cit. PP.29-30

<sup>127</sup> Husserl, E. (1987) *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*. La Haye : Nijhoff. P.57

<sup>128</sup> Husserl, E. (1973) *Die idee der phänomenologie*. La Haye : Nijhoff. P.58



Ainsi dans la phénoménologie des sédimentations comme dans l'histoire des sciences nous pouvons apercevoir combien nos habitudes et nos structures dichotomiques de penser sont des illusions utiles et des tromperies sans la contextualisation qu'elles requièrent. Les physiciens savent très clairement, beaucoup plus clairement que bien de philosophes que la quantité n'est pas contraire à la qualité, que les modèles mécaniques, par exemple le modèle standard de la physique, la théorie de la relativité, etc. ne sont que des représentations fugaces et depuis un certain temps insuffisantes pour témoigner des expériences. On veut ainsi finir avec une symbologie développée beaucoup plus dans les sciences positives et la phénoménologie que dans le reste des sciences humaines : l'utopie. Ce dernier symbole de notre conte atomiste montre une route possible que l'atome a pu suivre au travers de notre temps non juste dans les sciences mais dans la même philosophie qui l'avait déclaré mort.

Pour cela nous voulons illustrer très brièvement certaines idées de Werner Karl Heisenberg, physicien quantique à qui, ensemble avec Gödel, on attribue la responsabilité d'avoir fait sortir la physique de son rêve dogmatique de formaliser, soit logiquement, soit avec un autre langage mathématique, la totalité du monde. Et cela pour une raison bien intuitive : parce que le monde ne semble point être une totalité. Bien que nous ayons la mauvaise habitude d'utiliser beaucoup trop l'adjectif « intuitif » il ne faut pas croire que ces scientifiques feront l'éloge d'une logique intuitionniste. La situation est plutôt la contraire : lorsque l'intuitionnisme se prétend plus légitime et plus restreint que la logique classique, il doit être plus fortement critiqué puisque, comme Gödel le démontre, il n'est point plus rétréci que celle-là et ne représente aucun avantage sur ce point. Gödel indique toutes ces choses assez générales dans des essais philosophiques ; pourtant il est reconnu principalement en vertu de deux idées bien plus complexes : que dans chaque système formel consistant qui contient une certaine portion de théorie finitaire des nombres il y a des sentences arithmétiques indécidables et que la consistance de n'importe quel de ces systèmes ne peut pas être démontrée dans le système lui-même.

Le contexte précis de ces affirmations (une certaine logique, une certaine théorie des nombres, etc.) a été oublié et de Gödel on se souvient seulement qu'il a dit que les sciences sont des systèmes ouverts, même celles plus exactes et détachées du *concretum*, ou même pour ceux plus audacieux que le monde est un système ouvert. Soit. Nous voulons par contre nous centrer sur Heisenberg parce que tout comme Gödel il s'est occupé d'écrire sur la philosophie corrélative à ses idées scientifiques, mais surtout parce qu'il explique très simplement comment ses idées quantiques escarpées se font écho dans une théorie du langage. Pour commencer avec ses idées principales, nous pouvons souligner d'abord le fait

qu'il considère que la physique quantique constitue le dépassement d'un certain hylémorphisme du XIXe siècle, avis avec lequel il confirme nos interprétations contre Aristote :

*(...) in the natural science of the nineteenth century another dualism has played some role, the dualism between matter and force (...) In so far as the forces may be formative forces this distinction comes closer to the Aristotelian distinction of matter and form. On the other hand, in the most recent development of modern physics this distinction between matter and force is completely lost (...) To every field of force there belongs a specific kind of elementary particles with essentially the same properties as all other atomic units of matter.<sup>129</sup> A clear distinction between matter and force can no longer be made in this part of physics, since each elementary particle not only is producing some forces and is acted upon by forces, but it is at the same time representing a certain field<sup>130</sup>*

Tout se réduit aux atomes. Même les plus formelles des entités comme les champs de forces ne sont finalement qu'issues d'un *corpusculum* déterminé. Mais Heisenberg indique encore une deuxième contradiction entre Aristote et la physique quantique : la logique. Le *tertium non datur* en effet, dans la physique quantique ne va plus<sup>131</sup>. La fausseté et la vérité des énoncées désormais dépend de l'observation<sup>132</sup>, et l'on ne peut parler avec Weizsacker que de « degrés de vérité ». Mais il est important que cette nouvelle logique vient avec une idée très claire à propos du langage que Heisenberg ne cesse de mettre en avance. Dans le livre de divulgation qui nous occupe, Heisenberg fait une sorte d'histoire de la physique jusqu'à Descartes, où il souligne comme Husserl a fait que sa partition du monde a été fondamentale pour la science. Tout comme Husserl encore, Heisenberg se reconnaît dans la ligne qui vient de Kant comme dans un geste opposé au réalisme métaphysique de Descartes et même du réalisme dogmatique moins fort qu'il aurait hérité de la physique classique. Seule la physique quantique aurait montré pour la première fois que le dogmatisme n'était point

---

<sup>129</sup> Heisenberg, Werner (1989) *Physics and Philosophy*. Op. Cit. P.98

<sup>130</sup> Ibidem. P.107

<sup>131</sup> *Of 'here is a table' or 'here is not a table', either the first or the second statement must be correct. 'Tertium non datur', a third possibility does not exist. It may be that we do not know whether the statement or its negation is correct; but in 'reality' one of the two is correct. In quantum theory this law 'tertium non datur' is to be modified.* Ibidem. P.124

<sup>132</sup> *In this way quantum theory reminds us, as Bohr has put it, of the old wisdom that when searching for harmony in life one must never forget that in the drama of existence we are ourselves both players and spectators. It is understandable that in our scientific relation to nature our own activity becomes very important when we have to deal with parts of nature into which we can penetrate only by using the most elaborate tools. (...) Natural science does not simply describe and explain nature; it is a part of the interplay between nature and ourselves; it describes nature as exposed to our method of questioning. (...) and we have to remember that what we observe is not nature in itself but nature exposed to our method of questioning.* Ibidem. Op. Cit. P.25

nécessaire pour faire une science en toute exactitude<sup>133</sup>. Cependant ce petit récit historique n'a pas uniquement ni principalement cette remarque méthodique comme conséquence, mais surtout une conséquence philosophique :

*Modern physics has been used here as an example or, we may say, as model to check the results of some important philosophic systems of the past, which of course were meant to hold in a much wider field. What we have learned especially from the discussion of the philosophies of Descartes and Kant may perhaps be stated in the following way: Any concepts or words which have been formed in the past through the interplay between the world and ourselves are not really sharply defined with respect to their meaning; that is to say, we do not know exactly how far they will help us in finding our way in the world. (...) This is true even of the simplest and most general concepts like 'existence' and 'space and time.' Therefore, it will never be possible by pure reason to arrive at some absolute truth.<sup>134</sup> (...) in the process of penetration we are bound sometimes to use our concepts in a way which is not justified and which carries no meaning. Insistence on the postulate of complete logical clarification would make science impossible.<sup>135</sup> (...) Our scientific work in physics consists in asking questions about nature in the language that we possess and trying to get an answer from experiment by the means that are at our disposal.<sup>136</sup>*

Cette absolue ouverture et incertitude dans le langage scientifique, cette dépendance de l'observation (de l'observateur et ses outils, de son contexte historique, des niveaux de pénétration dans la nature, etc.), cette impossibilité de dogmatisme et ce jeu toujours à la limite de l'ineffable développés par Heisenberg sont illustrés par ses expériences physiques et surtout par le principe du comportement atomique pour lequel il est rentré dans l'histoire traditionnelle des sciences :

$$\Delta \chi \Delta \rho \geq \frac{\hbar}{2}$$

---

<sup>133</sup> *Dogmatic realism claims that there are no statements concerning the material world that cannot be objectivated. (...) Dogmatic realism, however, is, as we see it now, not a necessary condition for natural science. But it has in the past played a very important role in the development of science; actually the position of classical physics is that of dogmatic realism. It is only through quantum theory that we have learned that exact science is possible without the basis of dogmatic realism [Heisenberg, Werner (1989) *Physics and Philosophy*. Op. Cit. P.43] Natural science is actually possible without the basis of dogmatic realism. Metaphysical realism goes one step further than dogmatic realism by saying that 'the things really exist.'* (Ibidem. P.44) *The position to which the Cartesian partition has led with respect to the 'res extensa' was what one may call metaphysical realism. The world, i.e., the extended things, 'exist.'* (Ibidem. P.43)

<sup>134</sup> Ibidem. P.51

<sup>135</sup> Ibidem. P.46

<sup>136</sup> Ibidem. P.25

Voici une notation possible pour sa relation d'incertitude (*Ungenauigkeit* ou *Unsicherheitsrelation*<sup>137</sup>), apparue pour ébranler les sciences la même année que Heidegger ébranla la philosophie avec son *Sein und Zeit*. Dans cette équivalence, dans ce jeu de symboles tout ce que nous avons besoin de comprendre ou de voir c'est simplement que khi et rhô sont deux variables dans une relation très particulière avec les deltas majuscules symbolisant une variation, un accroissement ou un décroissement de chacune d'elles. La relation entre ces deux variables est telle qu'elles ne peuvent pas changer ensembles dans le même sens. Lorsqu'elles sont en rapport avec une constante de l'autre côté de «  $\geq$  », pour maintenir l'équation, la loi qui y est exprimée, si  $\Delta x$  augmente,  $\Delta p$  devra décroître nécessairement et vice-versa. Celle-ci est bien une loi des phénomènes mais elle est surtout une équation portant sur l'épistémologie : Si  $\Delta x$  est la variation de la position et delta rhô ( $\Delta p$ ) la variation de la quantité de mouvement ou *momentum*, ce que Heisenberg veut dire c'est que ces deux variables ne peuvent pas être mesurées ou connues simultanément. On ne peut jamais savoir avec une précision parfaite à la fois quelle est la position et le mouvement (vitesse, direction) des particules et cela nous parle de « l'incertitude » non seulement de ces variables mais du langage scientifique en général<sup>138</sup>.

Cette relation ou principe d'incertitude est la formalisation d'un phénomène présenté depuis longtemps dans toute sorte de philosophies physiques et métaphysiques : la dissémination, la dispersion, la diffraction. Dans la mesure où l'une des variables est précisée, l'autre va toujours s'évanouir, se rendre moins évidemment actuelle, s'éparpiller dans l'exacte mesure où l'on précise la première. Ceci entre en rapport avec un autre principe de la mécanique quantique : la non-localité. Bien que ce ne soient pas des exacts synonymes, incertitude et non-localité sont liés du moins dans le fait qu'ils contestent la physique de la localité traditionnelle (voire newtonienne) ; ils exigent une nouvelle méditation. Ainsi dans notre voyage symbolique ils vont signaler la même chose, une même direction : l'u-topie. Tout comme les symbologies antérieures de ce voyage (les atomes, les éléments, les nombres, les rythmes), l'u-topie évoque la rupture, la discontinuité. Lisant Abensour, ici l'utopie n'est

---

<sup>137</sup> Heisenberg, W. (1927) *Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik*. Dans *Zeitschrift für Physik*, N°43. P.198

<sup>138</sup> *The words 'position' and 'velocity' of an electron, for instance, seemed perfectly well defined as to both their meaning and their possible connections, and in fact they were clearly defined concepts within the mathematical framework of Newtonian mechanics. But actually they were not well defined, as is seen from the relations of uncertainty. One may say that regarding their position in Newtonian mechanics they were well defined, but in their relation to nature they were not. This shows that we can never know beforehand which limitations will be put on the applicability of certain concepts by the extension of our knowledge into the remote parts of nature, into which we can only penetrate with the most elaborate tools.* Heisenberg, Werner (1989) *Physics and Philosophy*. Op. Cit. P.46

point une *εὐ-τοπία* (*εὐ*, bon ; *τόπος*, lieu), mais plutôt un non-lieu, une *οὐ-τοπία* ou une *μῆ-τοπία*, s'il est permis de s'exprimer ainsi, avec des ancêtres verbaux improbables.

Abensour nous parle d'une sorte de non-phénomène ou de presque-phénomène qui depuis ses travaux les plus précoces monopolise son attention. Certes 'utopie' nous renvoie tout de suite à Thomas More, à une nouvelle forme rhétorique pour exprimer de façon médiatisée la propre identité et la vie qu'on veut, les choses que nous nous considérons capables de faire, les mondes que nous nous supposons compétents de forger. Mais avec Abensour nous pouvons même dire qu'avec cette sorte d'utopie comme bon lieu, ce messianisme ou utopisme, on tue précisément les possibilités ouvertes par son u-topie comme non-lieu. Cette utopie abensourienne est tellement autre qu'aucune critique utopiste ne saurait jamais l'exprimer comme un projet concret en justice, bien qu'il palpite dans l'île de More et dans les communes universellement harmoniques par l'attraction passionnée de Fourier. Autrement dit, l'utopie d'Abensour est le trans-générique qui file et motive tous les usages, toutes ces constructions utopiques, mais qui ne se réduit jamais à eux. L'histoire de l'utopie aura pour Abensour alors deux types reconnaissables.

D'abord, les utopies relatives, celles qui s'inscrivent dans le temps ordinaire et l'espace, avec la simple variation de l'irréalité ou l'avenir messianique, c'est-à-dire, l'utopie qui surgit d'une dialectique dans la contre-position et la réformation du passé ou du présent, et donc toujours saturée d'actualité ou insufflée de vieillesse, esclave du lieu duquel elle veut sortir. Utopie impuissante, utopie naïve qui rêve d'éliminer les conflits et les problèmes comme se couvrant les yeux avec les mains, comme s'endormant, comme se droguant. Utopie qui méprise le pouvoir transformateur du conflit, qui ne peut qu'être alors délié dans un dépassement dialectique. Utopies de droite ou de gauche, des libéraux ou des communistes, mais toujours temporelles, voulant être l'état futur de cet actuel espace qu'elles répudient. Bref, utopie qui ne mérite presque pas son nom. Ce premier type d'utopie, bien qu'elle fait semblant d'être un projet concret et elle s'efforce pour être possible, diffère peu de n'importe quel dystopie (*δυσ-τοπία*) ou contre-utopie, de n'importe quel inversion négative ou perversion imaginaire de la réalité actuelle ou rêvée, puisque elles sont toutes des altérations plus ou moins radicales du préalable, du déjà donné.

Le deuxième type d'exercice utopique trouvé dans l'ample littérature parcourue (T. More, P. Leroux, Blanqui, W. Benjamin, La Boétie, P. Clastres, Saint-Just, Marx, Adorno, Mao, Ernst Bloch, Arendt, Lévinas, etc.) témoigne beaucoup mieux de la matrice, du geste qu'il cherche. Ce deuxième type remarque le fonctionnement tricheur de la réforme, qui n'est autre dans le vocabulaire que nous avons utilisé dans ce voyage que le fonctionnement de

l'Être-Un. Les écrivains de ce dernier type parviennent à préserver le nom d'Utopie pour l'instance qui permet de sortir de la dialectique de l'Être. Quelle est cette dialectique ? Non seulement celle qui fait de l'utopie la synthèse d'une contradiction entre les conditions vécues et les conditions souhaitées ; mais surtout celle qui se retrouve cachée dans les formes plus modernes de l'Être : être incomplet, fragmentaire, inachevé, etc. La pensée de l'Être réduit l'utopie à son jeu topique. L'Être même incomplet dans le présent tend à la complétude dans l'avenir, et bien que cela ne succède jamais, l'utopie reste condamnée à être l'achèvement toujours à venir de l'ouverture actuelle. Le passé que comme cela mange le présent ouvert que chaque fois l'utopie échoue à cautériser. Utopie comme tâche, qui ne veut pas sortir de l'Être comme tel mais seulement en tant qu'inachevé.

Alors qu'Abensour veut évoquer une toute autre chose : une discontinuité qu'aucun avenir, aucune possibilité ne pourra jamais combler, même pas virtuellement, même pas comme idée régulatrice ou illusion transcendantale. Quoique la philosophie qui découle de cette 2<sup>ème</sup> utopie et de l'utopie en général, qui pour Abensour est une *philosophie politique critique*, commence à être élaborée récemment, toute l'histoire serait peuplée des gestes utopiques de ce deuxième genre ; gestes qui s'écartent des catégories du temps et de l'espace comme elles sont esquissées par la tradition. Et lorsqu'on a pu s'adresser au moins un peu aux idées de la physique quantique avec Heisenberg on peut ajouter à ces constatations historiques d'Abensour que même dans la science il y a des gestes utopiques, conscients du fait que tout le large réservoir de nos langages et cultures ne suffit point à ce qui nous vient du dehors, toujours autre ; u-topie absolue, hors toute prévision et toute attente. On finit ainsi ce récit de l'atomisme avec un geste utopique comme protagoniste souterrain déjà dans les cosmologies numériques, dans la phénoménologie husserlienne (utopique aux yeux d'Abensour à cause des effets troublants de l'épochè<sup>139</sup>), et en fin dans toutes les symbologies matérielles parcourues. Symbologies matérielles : qui ne renvoient pas à un arrière monde.

---

<sup>139</sup> Cf. Abensour, M. (2006) *L'extravagante hypothèse*. Dans *Rue Descartes. Emmanuel Levinas*. Collection Quadrige. Paris : PUF. Article 4. Épochè qui est interruption ontologique, face intelligible du mouvement visible vers une société meilleure, l'utopie. Ici Abensour fait bien alors de l'épochè un synonyme de son utopie absolue seulement exprimée à la maladresse dans les rêveries utopistes. Cf. Abensour, M. (2012) *L'intrigue de l'humain*. Op. Cit. P.52

## Deuxième Chapitre :

### In-dividu.

*Identité du singulier, ne se modifiant que dans l'érosion du vieillissement, dans la permanence d'une perte de soi (...) Ces qualifications négatives de la subjectivité du soi-même, ne consacrent pas un je ne sais quel mystère ineffable, mais confirment l'unité pré-synthétique, pré-logique et en un certain sens atomique c'est-à-dire in-dividuelle du soi qui l'empêche de se scinder, de se séparer de soi pour se contempler ou pour s'exprimer, et, par conséquent, pour se montrer si ce n'est sous un masque de comédie pour se nommer autrement que par un pro-nom. Cet empêchement est la positivité de l'Un. En un certain sens, atomique, car sans repos en soi, car « de plus en plus un » jusqu'à l'éclatement, à la fission, à l'ouverture. Que cette unité soit torsion et inquiétude, irréductible à la fonction que le soi-même exerce dans l'ontologie accomplie par la conscience, laquelle, par le soi-même, opère son retour sur elle-même voilà le problème. Comme si l'unité atomique du sujet s'exposait au dehors en respirant, en dépouillant sa substance ultime jusqu'aux muqueuses du poumon, ne cessait de se fendre.*

Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. PP.169-170

## I. Actualité de l'atomisme : vers l'*Autrement qu'être*.

*Ce qui caractérise la chose — c'est la continuité.  
Point de vue philosophique apparaît avec la discontinuité  
et le temps. {Discrétion et secret.}*<sup>140</sup>

L'histoire de l'atomisme, bien plus large que celle qu'on a pu esquisser jusqu'ici à l'aide des symboles, histoire au-delà de la philosophie vers ses influences (sophistique, alchimie, médecine, éthique, etc.), n'a éprouvé que des très sporadiques reconnaissances en tant que thèse fondamentale de l'occident. Les stations de ce voyage constituent des exceptions à la règle, règle qui fait de notre culture presque une architecture à un seul principe dans l'immanence d'un être continu. Mais nos obligations en tant que lecteurs vont aussi au-delà de la simple reconnaissance d'un autre motif conformateur de notre histoire. Apercevoir son importance et ses conséquences, voilà ce qu'il faut et voici une première conséquence épistémologique que nous avons déjà plus ou moins ressentie :

*Est-ce à dire que la doctrine de Parménide n'aurait subi que des modifications « minimales », comme l'assure Guthrie ? Qu'à l'Être, au singulier (ὄν), Leucippe et Démocrite ont, somme toute, simplement substitué un pluriel (ὄντα) ? Pour notre part, nous tâcherons, en tous les cas, de faire ressortir sans relâche que cette "légère" mutation verbale, que ce quiproquo ou, tout au moins, ce jeu de mots prétendu, met en cause la vérité, la nature même du sol sur lequel prend appui la réflexion philosophique. Car conférer à des corpuscules matériels (au sujet desquels l'expérience nous fournit des informations assez amples) les prédicats dont la logique parménidienne n'avait jamais pourvu que l'unité abstraite, c'est fonder, pour le dire tout net, une pensée tendue tout entière vers les recherches positives, et soucieuse de ramener la spéculation depuis le ciel des idées "pures" vers la terre et les hommes de chair.*<sup>141</sup>

Si nos analyses symboliques du premier chapitre dans son ensemble peuvent montrer très clairement contre William Keith Chambers Guthrie que l'atomisme dépasse non seulement l'Être-Un mais aussi sa fragmentation, la pluralité de principe d'Empédocle, et toute solidarité de ces deux sortes de pôles de la pensée pré-atomique, l'Un et le Multiple, maintenant nous trouvons un allié entre les historiens de l'atomisme : Salem, remarquable lecteur de Démocrite. Pour lui aussi le changement de perspective accompli par l'atomisme va

<sup>140</sup> Levinas, E. (2009) *Œuvres complètes. Tome I*. Op. Cit. Carnet 2. P.86

<sup>141</sup> Salem, J. (1997) *Démocrite : Grains de poussière dans un rayon de soleil*. Op. Cit. P.47



littéralement « du ciel à la terre », de la spéculation pure sur l'être vers les exigences d'une communauté terrestre avec envies de se communiquer pour avancer ensemble vers la compréhension des choses. La réflexion philosophique qui peut avoir lieu dans le paradigme discontinu de l'atomisme est brutalement autre que celle à dégager de Parménide (une toute autre pratique philosophique ?)

Harmonie avec Salem alors, mais aussi avec Levinas, qui dans l'énigmatique épigraphe de cette partie va bien plus loin : non seulement la discontinuité est un paradigme possible de la pensée, une option, mais elle peut être considérée comme l'origine même de tout point de vue proprement philosophique. Discontinuité, discrétion, que dans le contexte de l'école phénoménologique de Levinas revient à l'étrangeté, l'étonnement face à face ce qui va de soi. La chose calme et inerte dans sa continuité brisée par un traumatisme. Levinas comme nous pourrons voir encore est un atomiste, et un vrai, c'est-à-dire, non seulement quelqu'un qui profite de les avantages schématiques de l'image des atomes, comme Leibniz pour après juste les subjuguier à une harmonie préétablie, mais quelqu'un qui soutient le discontinuisme comme dernière thèse dans tous les champs et comme début de la pensée : *-Philippe Nemo : Comment commence-t-on à penser ? -Emmanuel Levinas : (...) par des traumatismes (...)*<sup>142</sup>

Pourtant, n'est-elle pas cette image de l'atomisme comme un geste théorique tellurique qui atterrit les spéculations en contradiction avec nos dernières analyses qui chiffraient la discontinuité en termes d'u-topie, non-lieu ? En effet il s'agit d'une ambiguïté de la terre comme symbole corrélative à un déplacement de sens de l'idée même du concret, ou de quotidienneté. Pour le saisir pensons à l'origine historique de la philosophie comme lutte pour la vérité contre les persuasives apparences ou la simple *δόξα*. À ce point la concrétude de la vie courante (symboliquement la terre) est rejetée au bénéfice de la spéculation aérienne. Mais ce détachement devient bientôt une comédie comme dans les *Νεφέλαι* d'Aristophane. Une pensée matérialiste au sens étendu est alors celle qui remet en valeur la terre et les expériences accessibles pour nous tous, humains de chair et sang.

Ajoutant ceci à la standardisation ontologique à travers la phénoménalisation que nous avons déjà analysée dans le prélude et le premier chapitre comme trait matérialiste, il faut dire que la phénoménologie husserlienne est aussi matérialiste dans ce dernier sens. Elle fait de l'apparence, de la simple *δόξα* comme de toute autre effectuation de la vie courante son thème, sans en craindre des effets pernicioeux puisqu'elles sont toutes entre parenthèses. Alors, la terre est rejetée par la philosophie dans un premier moment, et reconquise avec le

---

<sup>142</sup> Levinas, E. (1982) *Éthique et infini*. Paris : Fayard. P.15

changement de signe et de regard de la phénoménologie. Cependant, la terre garde encore un visage de falsification ou simplification. Comprise comme le concret des expériences accessibles à tous elle a toujours avec elle tout le poids symbolique qui ne tient pas à cette signification. Comme nous en sommes déjà conscients, le symbole peut avoir d'effets complètement autres dépendant de l'aspect particulier de son mémoire que l'on réveille.

Pensons à la terre comme symbole hors la philosophie. Elle est un des quatre éléments et le seul qui ne s'enfuit pas entre nos doigts, sauf qu'elle soit sable, sec et fragmenté. Sauf dans ce cas elle est symbole de la stabilité, précisément de ce qu'il y a de plus matériel dans la composition des choses, et d'après Jean Chevalier entre toutes les entités du cosmos elle est symbole spécifique des humains. Avec la spiritualisation de la culture peu à peu c'est plutôt l'air l'élément qui compte dans l'humain, son souffle, sans pourtant être ce qui est corporel (voire tellurique) laissé du côté par le christianisme par exemple, qui va bien promettre la résurrection intégrale des morts, aussi bien ses corps. Liée à nos thématiques de l'utopie nous pouvons voir la terre comme « lieu », déjà avec beaucoup d'abstraction par rapport à la terre concrète qui en est la racine ; et encore comme « lieu intermédiaire » si l'on pense aussi avec le christianisme aux niveaux cosmiques qui émergent en bas et au-dessous d'elle.

Mais la terre n'est pas épuisée avec ces annotations. Son équivocité dont la phénoménologie a pris par exemple le schème des sédimentations et couches inter-agissantes dont la Conscience est composée doit être discernée encore si nous voulons bien saisir l'utopie et l'atomisme en tant que matérialisme utopique. Le dictionnaire symbolique de Chevalier nous raconte par exemple que la terre est opposée au ciel comme le passif à l'actif, le féminin au masculin, l'obscurité à la lumière, le descendant à ce qui est ascendant, et la densité, la fixation ou condensation à la nature subtile, volatile, et la dissolution. Cela nous est bien familier, mais elle est aussi la mère universelle dans des différentes cultures.

*(...) positivement, ses vertus sont douceur et soumission, fermeté paisible et durable. Il faudrait ajouter l'humilité, étymologiquement liée à l'humus (...) chaos primordial, la materia prima séparée des eaux, selon la Genèse.*<sup>143</sup>

Or on ne veut pas tomber dans des hiérogamies car ce sont des dualismes qui encouragent les dichotomies, qui vont toujours réduire les réalités multiples à deux pôles, dans le lamentable défaut de se prétendre plus que simples symboles, de se vouloir vérités, dogmes. Mais au même temps nous ne voulons pas louper certaines idées, surtout pour l'importance qu'elles portent pour la compréhension de notre dernier atomiste : Levinas.

---

<sup>143</sup> Chevalier, J. et Gheerbrant, A. (1982) *Dictionnaire des symboles*. Op. Cit. PP.940-941

Continuons, donc. Tout comme Chevalier, Eliade cherchera des exemples pour la thématization de la terre dans la Chine et l'Amérique, dans les chants homériques et *L'Enéide* ainsi que dans le *Coran*, et soulignant de la terre surtout sa fonction de *Tellus Mater*<sup>144</sup>. C'est cet aspect le principal pour la symbologie de Levinas. La terre « donne et reprend la vie », non pas parce qu'elle assassine, mais parce qu'elle nous accueillera tous après le dernier souffle. C'est une tâche à faire pour une généalogie symbolique de l'atomisme aller vers les sources védiques, chinois, etc., qui sont brièvement évoquées dans le dictionnaire de Chevalier si l'on ne veut pas négliger le côté oriental venu à l'atomisme à travers l'Ionie. Il saute aux yeux la relation avec notre chapitre antérieur, le possible rapport entre cette *Tellus Mater* et l'apeiron d'Anaximandre et le vide de Démocrite. Le déplacement en termes élémentaires reste à être médité.

Maintenant il faut spécialement souligner la comparaison faite par Chevalier de la terre et l'autre élément considéré originaire : les Eaux, aussi d'une charge traditionnelle énorme. *Les Eaux précèdent l'organisation du Cosmos, alors que la terre produit les formes vivantes ; les Eaux représentent la masse de l'indifférencié, la terre les germes des différences.*<sup>145</sup> Gardons bien à l'esprit cette relation de la terre avec la différenciation, avec l'individuation des choses. C'est dans ce simple trait symbolique presque tout ce que nous avons essayé de soutenir dans le premier chapitre : La matière n'est pas pure potentialité, amas sans forme. En effet, l'individuation c'est le grand problème que nous avons rencontré dans la mécompréhension de l'atomisme classique, la vision qui fait de l'apeiron et du vide atomique une masse indifférenciée. Le grand problème que les critiques ont c'est précisément l'individuation, rendue incompréhensible par le cours des siècles qui a transformé l'atomisme dans la fragmentation muette d'une étendue géométrique. C'est le grand danger des caricatures de l'atome, avec lequel Salem a dû malheureusement finir son texte :

(...) nous-mêmes sommes incontestablement, fort déçus, chaque fois qu'un savant nous rappelle, en recourant à une image simplifiée des objets dont s'occupe la microphysique, que "prendre" dix atomes dans un récipient reviendrait à y disposer non point dix "billes" mais plutôt dix gouttes d'eau, dont l'individualité ne laisserait pas de paraître labile où évanescence. Peut-être devons-nous conclure, comme le faisait Hélène Metzger, qu'en définitive, le concept d'atome est désormais lié, pour la pensée contemporaine, « non à

---

<sup>144</sup> Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Op. Cit. P.120 Eliade. Chevalier, J. et Gheerbrant, A. (1982) *Dictionnaire des symboles*. Op. Cit. P.941

<sup>145</sup> Ibidem. P.941

*l'insécabilité, non à l'imagination d'un corpuscule expliquant le monde et la réalité suprême, mais à la discontinuité »<sup>146</sup>*

La symbologie qui oppose l'eau à la terre devient forte éclairante dans notre situation herméneutique, dans la désillusion qui provoquent ceux qui méconnaissent les reprises non hylémorphiques de l'atomisme. Il ne faut pas les confondre l'eau et la terre, mais tout de même Salem concède qu'il y a des univers de distance entre les façons de concevoir l'individuation entre les atomistes classiques et la physique contemporaine, par exemple. Nous sommes d'accord, nous l'avons vu plus ou moins en détail. Mais tenons fortement à l'esprit surtout les dernières lignes : peut-être c'est la discontinuité le seul cœur de l'atomisme. Nous l'avons aussi ressenti. Cela veut dire alors que c'est la dynamique de l'individuation atomique ou des compositions atomiques qu'il faut interroger chez chaque auteur pour le bien dévisager.

Nous nous limiterons donc à dénouer la question de l'individuation chez Levinas, individuation notamment des atomes que nous sommes, atomes humains. Atomes, c'est-à-dire, comme nous avons vu au premier chapitre, précisément rien comme les monades de Leibniz ou même les monades du Husserl des *Méditations Cartésiennes*, car rien de réductible à un principe Dieu ou la Conscience, et donc rien de susceptible de fusion ou d'analogie. Levinas développe l'individualisation des humains précisément par un détachement, une évasion absolue de ce qu'il appelle « l'être », nom fort adéquat si nous considérons l'Être de Parménide, un et continu, comme l'envers, non pas de la simple pluralité, mais de la pluralité d'êtres pleins et la discontinuité essentielle de l'étant, qui fait le fond de tout atomisme.<sup>147</sup>

L'être sera chez Levinas entre autres un régime linguistique, un schème de la pensée, un principe et un maître. Par rapport à la terre ce qui est central pour nous c'est que Levinas identifie ce « être » avec la glèbe, la terre natale, telle qu'elle apparaît surtout dans la philosophie autochtone de Heidegger : *L'être requiert l'homme comme une patrie ou un sol requiert ses autochtones.*<sup>148</sup> Sa philosophie à lui alors sera pour Levinas toujours un appelle franc à s'évader de l'hospitalité de l'être, de la petite vie à soi que le moi gagne dans la séparation de l'existence anonyme vers l'existant, sans redouter le voyage, sans peur de l'étrangeté, vers *l'Autrement qu'être* :

*Le paganisme c'est l'esprit local : le nationalisme dans ce qu'il a de cruel et d'impitoyable, c'est-à-dire d'immédiat, de naïf et d'inconscient. L'arbre pousse et se réserve*

---

<sup>146</sup> Salem, J. (1997) *Démocrite : Grains de poussière dans un rayon de soleil*. Op. Cit. P.376

<sup>147</sup> Ibidem. P.370

<sup>148</sup> Levinas, E. (1972) *Humanisme de l'autre homme*. Paris : Fata Morgana. P.100

toute la sève de la terre. Une humanité enracinée qui possède Dieu intérieurement avec les sucs qui lui montent de la terre, est une humanité forêt, une humanité pré-humaine. Il ne faut pas être dupe de la paix des bois.<sup>149</sup> Les hommes se cherchent dans leur incondition d'étrangers. Personne n'est chez soi (...) La différence qui bée entre moi et soi, la non-coïncidence de l'identique, est une foncière non-indifférence à l'égard des hommes<sup>150</sup>

Hors de son ton parfois hilarant, Levinas adresse un problème grave : une humanité qui se sentirait plus élevée dans boue de l'être, comme si l'anonyme, l'universel et le pré-individuel les rendait plus digne. Humanité pré-humaine de l'enracinement dans l'être heideggérien ou dans le Dieu intérieur du christianisme ; « humanité forêt » où les hommes sont comme des arbres. Voici les racines idéologiques des fascismes qui ne méritent peut-être même pas l'adjectif « idéologiques » : (...) *une modification fondamentale de l'idée même de l'universalité. Elle doit faire place à l'idée d'expansion, car l'expansion d'une force présente une tout autre structure que la propagation d'une idée. L'idée qui se propage, se détache essentiellement de son point de départ.*<sup>151</sup> *Mais la force est caractérisée par un autre type de propagation. Celui qui l'exerce ne s'en départ pas.*<sup>152</sup>

Le fasciste est possible, bien que non pas nécessaire, là où la fierté des avides d'ontologie les rend aveugle à Autrui, et cela arrive dans des mouvements de l'existant bien antérieurs d'un choix volontaire. Voici une lecture éthique et politique du voyage : nous précisons de nous rendre sans peur dans le désert, seul non-lieu où nous pouvons nous rencontrer avec l'autre visage ; de partir comme une idée perdant notre base et notre sol, pour ne pas tomber dans la guerre et la conquête. Nous pouvons voir dans quel niveau purement symbolique est l'enjeu de la philosophie de Levinas, qui malgré le fait qu'il doit aussi se prononcer contre les excès d'utopisme<sup>153</sup>, va toujours nous appeler à l'u-topie, hors l'être, hors la terre comme lieu et nourriture d'un être humain qui veut rester végétal.

Mircea Eliade, va aussi justifier tout à fait cette liaison faite par Levinas entre une pensée de conséquences pratiques fascistes avec la terre comme terre natale, cette fois avec des données ethnologiques. Eliade a trouvé au cours de ses recherches plein de sociétés témoignant d'une *expérience religieuse de l'autochtonie*<sup>154</sup> et la croyance à une *Identité substantielle entre la Race et le Sol*<sup>155</sup>. Il analyse en particulier le rite du dépôt du nouveau-né

---

<sup>149</sup> Levinas, E. (1983) *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Troisième édition. Paris: Albin Michel. P.195

<sup>150</sup> Levinas, E. (1972) *Humanisme de l'autre homme*. Ed. Cit. PP.108-109

<sup>151</sup> Levinas, E. (1994) *Les imprévus de l'histoire*. Paris : Fata Morgana. P.32

<sup>152</sup> Ibidem. P.33

<sup>153</sup> Levinas, E. (1983) *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Op. Cit. *Le lieu et l'utopie*. P.143

<sup>154</sup> Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Op. Cit. P.122

<sup>155</sup> Ibidem. P.123

sur terre (*Humi positio*), disparu en Grèce et Rome mais qu'il présume comme ayant existé dans ces civilisations-là. Mais il retrouve aussi des traits de la terre que Chevalier déjà remarqua : la fécondité de cette mère universelle, *Tellus Mater, fécondée par la pluie ou par le sang, qui sont la semence du Ciel*<sup>156</sup>.

On voit clairement ici une analogie avec l'hylé-morphisme que nous avons défié pendant tout notre premier chapitre : la matière étant pure passivité, bien qu'elle soit différente de la pure privation, elle aurait besoin de la forme comme d'un *falus* pour la rendre individuée, productive. Ainsi la terre a besoin du Ciel. Il n'est pas banal de faire le lien avec autre analyse d'Eliade présentée plus tôt dans le même livre à propos du rituel d'appropriation d'un territoire : la terre étant un chaos et le ciel le cosmos, les colonisations sont faites dans les sociétés primitives et dans l'impérialisme chrétien avec un *falus* de fondation qui pointe au ciel (autel, croix).

On ne fait pas ici une apologie des valeurs implicites que ces symbologies peuvent avoir, par exemple, pour les féminismes contemporains qui peuvent facilement s'ériger en critique contre ces études anthropologiques, dont le but n'est par contre aucunement normatif ou performatif. Il faut souligner d'ailleurs que les mythologies ne manquent pas des exemples de *fécondité spontanée de la femme*<sup>157</sup>, comme la terre Gaïa d'Hésiode accouchant Ouranos.

Or nous avons un autre essai de justification hors l'ethnologie de la graduelle interprétation négative de la terre, ou plutôt d'une falsification ou simplification de la terre comme pure stabilité impuissante, glèbe de l'autochtone. Premièrement cela peut se rapporter à ceci : dans le chemin vers la société contemporaine du capital, la terre est d'abord terre propriété, terre barrée, délimitée d'abord pour la souveraineté d'un seul, ensuite pour se fragmenter en petits terrains pour des travailleurs agricoles dans le féodalisme. Elle est en tout cas, du point de vue occidental un objet économique ambivalent : elle nous donne ses fruits comme des cadeaux ou des paiements pour notre travail et ainsi par un même mouvement elle nous donne indépendance et elle nous l'enlève. Mais elle se montre hors le travail comme beaucoup plus que ça ; elle est la place pour nos installations sédentaires ; ennui d'une vie qui commence et fini dans le même endroit ; servitude aux circonstances très dures à quitter.

Beaucoup avant d'être terre pleine de morts anéantis en masse, beaucoup avant de cette nouvelle raison pour la rejeter, la terre a entretenu avec l'humain dans tout le processus de la capitalisation de sa vie entière une relation presque amoureuse, au mauvais sens. Comme l'a bien observé Marx utilisant les mots d'un autre auteur, l'humain et son travail

---

<sup>156</sup> Chevalier, J. et Gheerbrant, A. (1982) *Dictionnaire des symboles*. Op. Cit. P.941

<sup>157</sup> Eliade, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Op. Cit. P.125

n'est pas une source autosuffisante des valeurs d'usage, *il est le père, et la terre, la mère*<sup>158</sup>. Ouverte, blessée, elle fût la source du métal et ciment dont les bâtiments et les usines ont été faites. Ces violences architectoniques ainsi que le métal qui s'est transformé en produits à son intérieure, tout vient des viscères de la terre qui avant ou dans les mythes ne nous donnaient que des fruits et des enfants. Maintenant du métal ardent, des rythmes machinaux sans cesse, notre *fatum* de devenir main d'œuvre. Nous méconnaissions notre rôle en cela et nous culpabilisons seulement à notre femme, à la terre, comme si le sien était le visage de tous les éléments, des sécheresses et orages, des tremblements et la stérilité, de toute altérité naturelle et maintenant industrielle :

*On résiste tout de même, on a du mal à se dégoûter de sa substance, on voudrait bien arrêter tout ça pour qu'on y réfléchisse, et entendre en soi son cœur battre facilement, mais ça ne se peut plus. Ça ne peut plus finir. Elle est en catastrophe cette infinie boîte aux aciers et nous on tourne dedans et avec les machines et avec la terre. Tous ensemble ! Et les mille roulettes et les pignons qui ne tombent jamais en même temps avec des bruits qui s'écrasent les uns contre les autres et certains si violents qu'ils déclenchent autour d'eux comme des espèces de silences qui vous font un peu de bien.*<sup>159</sup>

Face à tout cela il n'est pas rare que la terre soit chargée d'adjectifs ignominieux, qu'elle devient quelque chose à quitter, et que le l'in-condition d'étrangères ne soit pas quelque chose à lamenter pour Levinas. La terre est l'accusée ou la victime, dépendant de notre humeur. C'est dans le voyage, dans la vie nomade, le déracinement précis aux humains pour se rencontrer, libres de toute armature autochtone. Ou bien une terre qui bouge, comme les sables du désert. Le vide de l'atomisme de Levinas n'est pas la réduction de l'espace en étendue ; son vide est le désert, où nous serons tous exposés les uns aux autres, sans recours. Alors, avec la terre représentant symboliquement tous les autres éléments nous pouvons donner encore une deuxième argumentation pour laquelle chez Levinas les valeurs symboliques de la terre que nous avons colligé (passivité, fixité, densité, féminité, fécondité, maternité, individuation, etc.) sont objet d'un partage si nette : d'un côté tous ses aspects négatifs, fixité surtout, et de l'autre sa fécondité et son pouvoir d'individuation. Le premier côté restera dénommé « terre » et décrira ce qu'il veut surmonter avec sa philosophie. Le deuxième côté sera développé comme le cœur de sa pensée dans la paternité, la maternité, etc., mais il perdra toute référence explicite à la terre.

---

<sup>158</sup> Marx, K. (1969) *Le capital. Critique de l'économie politique*. Paris : Éditions sociales. P.58

<sup>159</sup> Céline, L. F. (1962) *Voyage au bout de la nuit et Mort à crédit*. Paris : Gallimard. P.225

Ce deuxième argument pour le rejet de la terre (qui est à vrai dire une thèse que nous avons colligée de nos lectures) devra être approfondi dans la partie suivante, mais nous pouvons le formuler ainsi : Levinas est un philosophe contre l'anonymat. Comme dans l'image que nous avons mise comme arrière-fond de l'épigraphe qui ouvre ce chapitre, il cherche les visages au fond de l'ontologie et même de l'infini, qui reste tout de même une notion basique pour lui. Nous pensons au code nazi intitulé *Nuit et brouillard* (*Nacht und Nebel*, le mal-fameux NN) apparu en 1941 (un an après que Levinas fût emprisonné à Rennes) pour la poursuite, déportation, emprisonnement et disparition des citoyens en complet anonymat, sans témoins ni registres. Le silence beaucoup plus que le mensonge, et la douceur d'une nuit beaucoup plus que la violence évidente et directe, sont désormais les traces du fascisme. Les dictateurs latino-américains ont su faire usage de ces enseignements. La lutte contre la nuit et l'anonymat est plus que symbolique.

Mais revenons à Levinas, qui va parler de tous les traits positifs de la terre comme s'ils n'appartinsent qu'à l'humain, oubliant très volontairement sa provenance symbolique de l'élément tellurique. Ces décisions terminologiques fermes et catégoriques par rapport à l'ambiguïté de ce symbole sont pourtant, comme nous l'avons vu, bien compréhensibles et si nous étions en train de construire une nouvelle philosophie et non pas de rétablir les poids symboliques des mots nous en ferions autant.

Alors, il ne s'agit pas de la terre ni d'aucun élément, le vide de cet atomisme nous l'avons dit, est le désert : *C'est sur le sol aride du désert où rien ne se fixe, que le vrai esprit descendit dans un texte pour s'accomplir universellement*.<sup>160</sup> D'une façon inattendue il devient exacte pour illustrer la pensée de Levinas cette formule de Céline *Chacun pour soi, la terre pour tous*, dite en tout ironie bien sûr : *Autant pas se faire d'illusions, les gens n'ont rien à se dire, ils ne se parlent que de leurs peines à eux chacun, c'est entendu. Chacun pour soi, la terre pour tous*.<sup>161</sup> Celle qui pourrait être une connotation positive de la terre (là pour tous, ce qui est commun à tous) elle finit par solidariser avec l'égoïsme du 'chacun pour soi', avec les humains déshumanisés, perdus dans le bruit d'eux-mêmes, avides d'ontologie, désintéressés aux autres. Céline semble de voir très clairement que l'égoïsme va de la main avec le communautarisme. Le désert est le seul dehors à ce couple dichotomique.

Mais, qu'en est-il de ce désert ? Il est un espace de mouvement et interaction qualifié d'emblée, au moins négativement ; il n'est pas terre, air, eau, ni feu, il est l'espace humain de la misère et la souffrance d'Autrui, la dimension de l'incompréhension, de l'impossible

---

<sup>160</sup> Levinas, E. (1983) *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Op. Cit. P.195

<sup>161</sup> Céline, L. F. (1962) *Voyage au bout de la nuit*. Op. Cit. P.289



compréhension, l'impossible fission, l'impossible prévision, l'impossible tout court ; de l'ahurissement absolu, la diachronie insurmontable, du trop tôt et trop tard ; des chocs et changements brusques de trajectoire ; du sans abri, de la nudité la plus dénuée. Mais si nous pouvons y ajouter quelque chose, il est aussi l'espace de notre joie ensemble, sans comédies. Voici un trait que nous pouvons ajouter à son discontinuisme : Levinas est atomiste parce que sa notion de matière est dans ce désert, ce vide et ces atomes s'accouchant les uns aux autres, *matérialité plus matérielle que toute matière, qui matérialise la matière, qui n'est point simple matérialisation, mais vulnérabilité, contact, caresse, jouissance sensible, engendrement des autres dans nos entrailles.*<sup>162</sup> Nous y reviendrons.

Ce qui nous intéresse c'est que celle-ci est une matière toute autre que la matière anonyme d'Aristote, privée de forme, et elle reprend une sorte d'*apeiron* inséminé *urbi et orbi*. Nous allons voir en tout cas en toute précision que ce désert n'est pas le désert de l'anachorète soucieux seulement de soi. L'anachorète est le païen. Ce sont les deux faces de l'indifférence envers autrui ; deux utopies chimériques, fausses u-topies, sketch de voyage dans des promenades dans notre jardin, dans la forêt noire, ou le pèlerinage solitaire. L'*Autrement qu'être* est absolue évasion de l'être et de la terre dans le sens jusqu'ici esquissé : contraire à la liberté de l'égoïsme, de la maison, du petit foyer à soi et les siennes, mais liberté d'une allée toute extérieur, pure rencontre. Il est important à ce point de faire une pause pour éclaircir une dernière fois le sens de la terre dans la phénoménologie en général et du détachement phénoménologique qui peut facilement être confondu avec un pèlerinage solitaire. Les critiques adressées à l'ascétisme auquel la phénoménologie s'approcherait, qui ne sont d'ailleurs pas du tout insensées, concernent surtout à l'époque, alors au point de la phénoménologie auquel on a donné la plus haute des valeurs.

Le manque d'intérêt à la réalité et aux positions thétiques comme telles qui pour nous signifie brisure des bornes traditionnels et élargissement de l'expérience, sous les yeux de quelques autres signifie rêverie, spécialement lors de l'appel fréquemment fait par Husserl à la recherche de la pureté du sol ou base transcendantale (*der transzendente Boden*<sup>163</sup>). Certes, Husserl suit le motif cartésien de l'*exigence d'une connaissance absolument dénouée de présupposition*<sup>164</sup>, mais comme nous le savons déjà, il n'a pas eu besoin de croire à chaque thèse de Descartes, ainsi que nous ne sommes pas en train d'acquiescer chaque avis de Husserl. La continuation d'un motif ou un symbole qui permet l'époque est précisément une

---

<sup>162</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Paris : Livre de Poche. P.170.

<sup>163</sup> Husserl, E. (1973) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. La Haye : Nijhoff. P.192

<sup>164</sup> Husserl, E. (1976) *La crise des sciences européennes*. Op. Cit. P.475

continuation dépurée et en constante travail d'épuration, dans le soin de ne pas souscrire plus qu'il n'est précis.

Des critiques ont vu dans le champ transcendantal un désert comme un vide absolu et le phénoménologue comme un homme dépourvu de sa naturalité et se croyant au bout du monde, supérieur à tous dans un détachement souverain. Pourtant Husserl a souligné à chaque pas, presque compulsivement, que le dépouillement de ce qui va de soi vers *le terrain absolu*<sup>165</sup> n'était qu'un changement d'indice depuis la familiarité vers l'étrangeté du phénomène. Les choses restaient cependant intégralement pour le phénoménologue sans perdre rien d'autre que la présupposition de sa réalité. Alors il faut insister dans ses mots : il s'agit bien d'une *entrée du transcendantal dans le flux*<sup>166</sup>, c'est-à-dire non pas de sortir du flux de la vie, mais de gagner un surplus (le transcendantal) qui nous permettra d'y nager librement. Ainsi nous pouvons comprendre les nombreux sens de la terre chez Husserl, et de toutes les métaphores dérivées (couches, sédimentations, strates, etc.).

Il faut bien se déraciner de toute sédimentation dans le sens qu'il faut faire l'épochè radical qui nous amènera au sol sûr du transcendantal, mais cet enracinement-là ne disparaît pas absolument, seulement change sa couleur, il est neutralisé, il ne peut plus nous convaincre de sa réalité. Il y a alors un co-fonctionnement non seulement de l'épochè avec toute sédimentation sur laquelle elle s'applique, mais avec tout ce que l'épochè permet d'ajouter à ces sédimentations : des autres éléments telluriques, moins densifiés, presque aériens, saisis comme halo non thématique ou horizon vivant. Rien ne disparaît mais tout subit une radicale mutation. La vie en somme tout simplement s'élargit : *Les divers acquis de la vie antérieure ne sont pas de sédiments morts, et même l'arrière-fond sans cesse co-conscient (...) fonctionne bel et bien avec le reste, lui et toutes ses validations implicites ; tout cela bien que momentanément non actualisé (...) le fait d'être orienté-sur... et occupé à ne cessent d'être enveloppés par une atmosphère de validations muettes, cachés mais co-fonctionnantes, par un horizon vivant, sur lequel aussi bien l'ego actuel peut décider de s'orienter, réactivant les anciens acquis (...)*<sup>167</sup>

Bien qu'il y a certainement un changement de milieu, d'écosystème pour ainsi dire, le voyage phénoménologique ne parvient pas au désert, mais à une sorte de jungle, où rien n'est stable comme dans le monde de l'attitude naturelle, où toutes les expériences se montrent dans l'oscillation qu'elles sont derrière les prises de position et où on est surtout non pas seul

---

<sup>165</sup> Husserl, E. (1976) *La crise des sciences européennes*. Op. Cit. P.476

<sup>166</sup> Ibidem. P.239

<sup>167</sup> Ibidem. PP.169-170

mais dans le partage-de-la-vie-les-uns-des-autres<sup>168</sup> : *Le phénoménologue, lui, vit d'avance dans le paradoxe de devoir considérer l'évidence comme suspecte*<sup>169</sup>, sans savoir d'avance même quelle est la typique de ces oscillations ou si derrière chaque arbre une autre impression jamais vue ne va pas sauter à notre rencontre. La terre ne bouge pas<sup>170</sup> écrit Husserl au début du XXe siècle et personne ne sembla faire un effort pour interpréter ses paroles.

Ainsi dans la physique que dans la philosophie les modèles géocentriques et même héliocentriques sont il y a longtemps surmontés. Il était question d'un univers en expansion. Mais pour Husserl cela n'était pas important, car il ne parla pas du monde physique des sciences positives, mais d'une terre, d'un sol phénoménologique comme base vitale apparue juste lorsque l'ensemble des préjugés et des sédimentations étaient évacués, désactivés. Cette terre ne bouge pas car le mouvement se dit d'elle, de ce qui se fonde en elle. Mais elle n'est surtout pas en repos, car le repos se dit d'un mouvement possible, d'un mouvant ordinaire, et elle bouge d'un mouvement autre, pour lequel nous n'avons pas encore trouvé des noms. Quoique le projet de Levinas soit très différent à celui de Husserl et son image de la terre bien plutôt quelque chose de négatif, le projet husserlien de reconduction à cette terre qui ne bouge pas, *reconduction à un a priori universel pré-logique*<sup>171</sup>, et du *non-intéressement*<sup>172</sup> à travers l'épochè, n'est pas perdu comme geste, mais tout à fait repris par Levinas, bien que dans ses propres termes. Il faudrait beaucoup méditer sur le fait que pour Husserl lui-même cette terre originaire n'est pas de l'ordre non seulement du physique mais même du possible, comme si Husserl pouvait voir qu'au-delà les horizons il y avait l'utopie que Levinas a conçue.

---

<sup>168</sup> Husserl, E. (1976) *La crise des sciences européennes*. Op. Cit. P.185

<sup>169</sup> Ibidem. P.205

<sup>170</sup> Husserl, E. (1989) *La terre ne se meut pas*. Paris : Éditions de minuit.

<sup>171</sup> Husserl, E. (1976) *La crise des sciences européennes*. Op. Cit. P.161

<sup>172</sup> Ibidem. P.205

## II. Au bout de l'évasion : substitution.

Levinas pour le discontinuisme, Levinas pour l'individu : Levinas pour une philosophie de l'évasion de toute ontologie parce qu'évasion absolue de l'être. Mais quel est-il cet individu ? Evidemment pas la monade close. Il est un individu qui au cœur de soi-même comporte tous les autres et le désert. Heureusement celle de Levinas est une évasion qui déjà annoncée en 1935<sup>173</sup> veut se valider sous les yeux des autres, et faire un appel, convoquer. Alors sa philosophie ne fait que commencer aux années '30 pour devenir une analytique extrêmement précise des moments de l'évasion et de la nécessité même de l'être et de sa nuit. Ainsi on peut bien parcourir chaque moment constitutif de cette curieuse subjectivité qui est l'humaine, tout comme un atome inapaisable, séparé et qui éclate pour se substituer à tous les autres, comme montre l'épigraphe de cette partie. Ce sont les lignes lévinasiennes les plus importantes dans ce voyage. Mais cette substitution est un terme technique chez Levinas, d'une signification bien spécifique. Alors, visitons l'analytique du sujet pour bien la saisir.

Premier moment : l'Être. En effet, la philosophie contre l'ontologie de Levinas ne tombe pas dans un négationnisme absurde de l'Être, au contraire, elle découvre la place précise que l'Être, la Totalité et le Même ont dans notre existence et le processus de notre individuation. Tout ce qu'il fait Levinas c'est de leur enlever le pouvoir absolu qu'ils veulent. Ils ne sont qu'un moment : le moment de l'« *il y a* ». Anonymat sans recours, fleuve héraclitien où on ne peut pas se baigner même pas une fois parce qu'il n'y a pas encore individu qui puisse le faire. Dans l'*il y a* il n'y a point. Il est l'être déjà métamorphosé, déplacé au répertoire philosophique de l'*Autrement qu'être*, même si cet écriteau « Autrement qu'être » (AE) ne sera atteint que presque quarante ans après des premières rapprochements à l'*il y a*. *Il y a = nuit de l'être*<sup>174</sup>. Le plan philosophique de Levinas est réfléchi depuis sa jeunesse, et il se conforme pas à pas, mais tenant toujours à *inaugurer une dialectique qui rompt définitivement avec Parménide*.<sup>175</sup> Ce qui s'est passé de Parménide à Heidegger a sa place, mais ce ne correspond pas à toute la philosophie ni surtout pas à son avenir.

Continuons avec l'*il y a* : être sans étant, sans limites, et sans néant, *qui ne laisse pas d'ouvertures, qui ne permet pas d'échapper*.<sup>176</sup> Il n'est pas « quelque chose » ni une thèse comme on a vu que le discontinuisme pouvait en être une, émergeant d'un débat précis de l'histoire de la philosophie. L'*il y a* est le nom d'un vécu, conceptualisation de ce que Levinas

<sup>173</sup> Levinas, E. (1998) *De l'évasion*. Paris : Le Livre de poche.

<sup>174</sup> Levinas, E. (2009) *Œuvres complètes. Tome I. Carnets de captivité et autres inédits*. Op. Cit. P.103

<sup>175</sup> Levinas, E. (1976) *Noms propres*. Montpellier : Fata Morgana. *Marcel Proust. L'autre dans Proust*. P.123

<sup>176</sup> Levinas, E. (1997) *Le temps et l'autre. Œs a jiné*. Praha: Dauphin. P.46

fait visible à travers l'invitation à un souvenir et à une expérience de pensée : l'insomnie ou la vigilance sans recours, et l'imagination du monde ramené au néant<sup>177</sup>. Toujours plus que métaphores car vécus concrètes, ces descriptions font de l'*il y a* la plus profonde des figures de l'anonymat mais non pas la seule. Les « éléments » et « nourritures » sont aussi des formes d'anonymat, quoi qu'encore superficielles par rapport à l'*il y a*. Toutes les hypothèses cosmologiques ou épistémologiques, même toutes les constructions culturelles des symboles seraient postérieures dans le « temps » de l'existence à l'*il y a*. Des notions similaires des autres philosophies (vide atomiste, être de Parménide, fond de la perception, etc.) émergent d'un existant qui jaillit de l'*il y a* : *Ce fond indéterminé est déjà un être – un étant - un quelque chose. Il rentre déjà dans la catégorie du substantif. Il a déjà cette personnalité élémentaire qui caractérise tout existant. L'exister que nous essayons d'approcher - c'est l'œuvre même d'être qui ne peut s'exprimer par un substantif, qui est verbe.*<sup>178</sup>

Si l'on a aperçu une évasion absolue qui constitue l'ensemble du voyage lévinasien, avec la subjectivité encore inexistante qui se matérialise peu à peu se révoltant contre l'anonymat de l'*il y a*, un substantif révolté contre ce verbe pur, on approche une évasion au sens plus rétréci : l'évasion de l'existence muette vers l'existant commence. L'*il y a* qui est au-delà de la contradiction de l'être et le néant, pur fond bruyant est déchiré pour la première rupture ou séparation du moi égoïste qui le perce. Premier moment absolument nécessaire et inexplicable, sans principe, mais non pas final ni capital depuis une perspective éthique. Cette première séparation est la Conscience, la position, l'hypostase : *C'est dire que la conscience est une rupture de la vigilance anonyme de l'il y a, qu'elle est déjà hypostase, qu'elle se réfère à une situation où un existant se met en rapport avec son exister. Nous ne pourrions évidemment pas expliquer pourquoi cela se produit : il n'existe pas de physique en métaphysique. Nous pouvons simplement montrer quelle est la signification de l'hypostase.*<sup>179</sup>

Il est fort intéressant pour notre interprétation de Levinas comme atomiste que les causes de la séparation première de l'hypostase relèvent d'une physique. Mais laissons cela de côté et notons tout de suite que cette première évasion relative à l'*il y a* générant le moi dans son lieu et sa solitude, n'est que le début du processus d'individuation qui ne sera complet sans une deuxième séparation de ce moi positionné par rapport à soi-même : une autre évasion maintenant par rapport à lui-même envers Autrui. Le moi existant ne se reconnaît plus juste dans le découpage par rapport à l'*il y a*, mais dans le découpage par rapport à autrui.

<sup>177</sup> *Imaginons le retour au néant de toutes les choses, êtres et personnes.* Levinas, E. (1997) *Le temps et l'autre*. Op. Cit. P.40 et Levinas, E. (1990) *De l'existence à l'existant*. Paris : Vrin. P.93

<sup>178</sup> Levinas, E. (1997) *Le temps et l'autre*. Op. Cit. P.42

<sup>179</sup> *Ibidem*. P.50

Le moi commence ressentir le contact avec les autres de deux façons principalement : comme exigence et comme appel. Il est adressé par un visage pauvre, orphelin, blessé et affamé d'un côté, et cela dérange, mais aussi de l'autre côté par un appel qui exige une réponse seulement de lui. Il est alors « moi » car accusé et car élu. L'égoïsme apparaît d'une double voie à partir d'Autrui, au-delà du rapport négatif avec l'anonymat, dans un rapport positif. Positif, non pas dans une valorisation morale quelconque, non pas parce que le moi ressent de la pitié ou quelque chose de cette sorte, mais parce que si dans un premier moment le moi brise *l'il y a* avec sa révolte, dans ce deuxième moment le moi ne brise pas les autres.

La subjectivité humaine est telle qu'elle « préfère » (avant toute volonté) de se briser soi-même, et même si elle blesse autrui, elle lui donne sa place ; elle ne cherche pas à l'anéantir, même si dans la méchanceté elle veut lui subjuguier. Ainsi ce deuxième mouvement de séparation né de la perception du découpage par rapport aux autres, aboutit à une évasion par rapport à soi-même. Il ne sera plus calme dans sa place sous le soleil le moi ; il va toujours être dans l'inquiétude pour l'autre. Cette deuxième évasion par rapport à soi-même cette fois, est vécue par rapport à Autrui comme impossibilité d'évasion. Nous ne pouvons plus nous replier sans grande peine. Alors, 1<sup>er</sup> mouvement d'évasion : l'anonymat éclate en « Moi ». 2<sup>ème</sup> évasion : le « Moi » éclate en « Soi ». Le Soi n'est plus chez soi. Ce deuxième mouvement est pure turbulence. Le moi ne sort pas de chez soi pour arriver chez Autrui, à la communion tranquille d'une autre maison.

Ce 2ème mouvement laisse le soi hors tout lieu, u-topique, et ceci non pas comme une décision. Il n'y aura pas quelques-uns qui ne vont pas choisir sortir de soi-même et vont vouloir rester dans son identité gagnée par la première séparation au sein de *l'il y a*. Cette décision de ne pas se tourner vers l'autre humain et de rester dans son égoïsme peut être prise seulement avec beaucoup d'effort après être devenu sujet humain proprement, alors après avoir gagné le temps et l'espace et la Conscience toute entière dans le visage et l'appel d'Autrui. On n'a pas le choix, car on n'a pas encore volonté. Le sujet et toutes ses structures implique autrui. La brisure du soi par l'Autre est préalable à la volonté, et un moment fondamental de l'individuation. L'hypostase gagnée de la 1ère évasion n'est en fait qu'un moment extrêmement abstrait, que l'on découvre par la possibilité que nous avons de détourner le regard et de nous recroqueviller chez-nous. Si l'on veut le dire plus brutalement : l'existence de l'existant dans la simple position n'existe pas. L'individu dans son individualité d'hypostase manque encore de son individualité, de l'impossible évasion.

Or d'autant la première évasion qui arrache le moi de la nuit de l'*il y a*<sup>180</sup> que la deuxième, celle par laquelle tout moi se découvre étant isolé de tout autre, supposent et s'accomplissent par la jouissance de ce que Levinas a appelé « l'élément » : *Être-dans-l'élément, dégage, certes, l'être de la participation aveugle et sourde à un tout, mais diffère d'une pensée qui se dirige vers le dehors. Ici au contraire, le mouvement vient incessamment sur moi comme l'onde qui engloutit et avale et noie.*<sup>181</sup> Pour Levinas il est profondément important que ces deux mouvements soient bien compris dans toute leur matérialité, non pas comme un découpage dans le formalisme de l'atome ou l'individu tels qu'ils sont interprétés en dehors de sa philosophie, comme points juxtaposés anonymes dans la division infini d'une ligne ou comme monades closes sur une harmonie préétablie. Même si notre auteur le qualifie parfois de solitude ou d'athéisme (deux noms assez abstraits) la première ipséité est matérielle trop matérielle, en deçà toute métaphore ; elle est un enchaînement matériel.

*La personnalité de la personne, l'ipséité du moi, plus que la particularité de l'atome et de l'individu, est la particularité du bonheur de la jouissance. La jouissance accomplit la séparation athée : elle déformalise la notion de séparation qui n'est pas une coupure dans l'abstrait, mais l'existence chez soi d'un moi autochtone.*<sup>182</sup> *Être moi, ce n'est pas seulement être pour soi, c'est aussi être avec soi. Quand Oreste dit : « Et de moi-même me sauver tous les jours » (...) le rapport avec soi que disent ces paroles, dépasse la signification de métaphores. (...) C'est, si l'on peut dire, une solitude à deux ; cet autre que moi court comme une ombre accompagnant le moi. Dualité de l'ennui (...) Dualité qui éveille la nostalgie de l'évasion, mais qu'aucun ciel inconnu, aucune terre nouvelle n'arrivent à satisfaire, car dans nos voyages nous nous emportons.*<sup>183</sup>

Au-delà des métaphores il s'agit pour nous des symboles qui percent le discours de l'être, séparent les individus d'une façon concrète, sans avoir comme arrière-fond le tulle d'une continuité. *La notion éléatique de l'être est dépassée*<sup>184</sup>. Et pourtant la philosophie n'est pas chaotique et le monde n'est pas fini ; tout simplement les individus se conjuguent en discontinuité. Levinas est le témoignage d'une parole ne suppose pas la continuité. Il y a une possibilité de parler sans supposer l'entente, de se relier sans supposer un maître commun.

<sup>180</sup> Levinas, E. (1990) *De l'existence à l'existant*. Op. Cit. P. 94 Nous pourrions dire que la nuit est l'expérience même de l'*il y a*.

<sup>181</sup> Levinas, E. (1987) *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Op. Cit. P.142

<sup>182</sup> Ibidem. P.119

<sup>183</sup> Levinas, E. (1990) *De l'existence à l'existant*. Op. Cit. Voici une des innombrables belles coïncidences que nous avons vécues tout au long de ce voyage : la parole de Sénèque qui nous a mis en mouvement et que nous consignons dans l'épigraphe général de ce mémoire, avant même la Table de Matières, elle a eu sa résonance aussi en Levinas.

<sup>184</sup> Levinas, E. (1997) *Le temps et l'autre*. Op. Cit. P.158

L'atome pourtant en effet doit encore atteindre qu'une pensée toute autre puisse le reprendre sans des équivoques trop graves. La matrice discontinue est déjà chez Levinas, dans ses intentions, en chaque notion, mais l'atome est encore lié à la mécompréhension monadique. Levinas doit encore exhausser et avancer pour faire de cette métaphore un symbole à lui.

Il faut tenir en compte que cette sorte de chemin à parcourir est le même qui permet à la thématization de la matérialité évoluer entre *Totalité et Infini* et *l'Autrement qu'être*. Dans sa jeunesse pour ainsi dire, Levinas parle de la matérialité comme attachement et une prison : *Ce définitif de l'existant qui constitue le tragique de la solitude, c'est la matérialité. La solitude n'est pas tragique parce qu'elle est privation de l'autre, mais parce qu'elle est enfermée dans la captivité de son identité, parce qu'elle est matière. Briser l'enchaînement de la matière, c'est briser le définitif de l'hypostase. C'est être dans le temps.*<sup>185</sup>

La position de la première individuation est vue dans ce fragment comme une sortie de la matérialité ; la même matérialité qui pourtant dans les dernières œuvres sera un synonyme de la maternité, c'est-à-dire de la deuxième évasion par laquelle enfantons tous les autres dans nos entrailles. Ce déplacement de sens de la matérialité au cours de ses œuvres est précisément le même déplacement de sens de l'atome. Alors comprendre surtout le premier mouvement de la subjectivité, la première évasion, la « position » solitaire dans l'enchaînement à un corps est nécessaire non seulement pour comprendre la subjectivité en général mais pour bien saisir l'évolution de son œuvre. Pour approfondir la thématization de la position, ramenons et retenons à l'esprit nos analyses symboliques à propos de la terre.

*C'est l'immanence - le fait de rester ici qui est l'événement même du pour-soi, condition de la jouissance. Philosophie transcendantale au sens fort: la terre est la condition par excellence. Et condition est toujours condition d'une possibilité (...) Condition de possibilité est pléonasme (...) Prototype de l'idée même de fondement. Ici et Da. Le Da transcendance, l'ici = sur terre = l'immanence par excellence. Heidegger n'a pas connu l'idée de jouissance.*<sup>186</sup> *Sur terre. La terre -point de chute. La terre appui. Être = poids*<sup>187</sup> *Rodin : - pas d'expression du visage - expression du corps, sa place dans l'espace. Le visage lui-même est comme le corps lui-même. C'est aussi sa manière de se poser dans l'être qui importe. [La tête - ce ne sont plus les yeux.] C'est qu'expression a ici un sens différent : il n'y a plus un corps qui reflète une âme*<sup>188</sup> *Il prolonge beaucoup plus un événement cosmique existentiel - qu'intérieur. Il concrétise plutôt qu'il n'exprime. Aussi le corps lui-même est vu comme des*

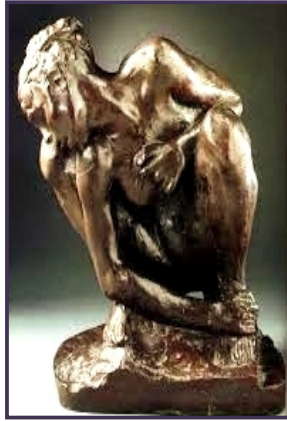
<sup>185</sup> Levinas, E. (1997) *Le temps et l'autre*. Op. Cit. P.64

<sup>186</sup> Levinas, E. (2009) *Œuvres complètes. Tome I. Carnets de captivité et autres inédits*. Op. Cit. PP.244-245

<sup>187</sup> Ibidem. P.52

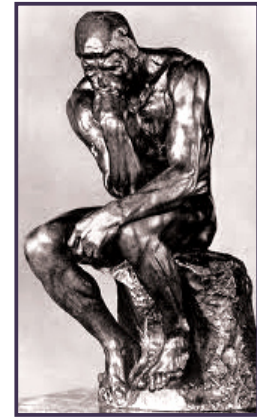
<sup>188</sup> Ibidem. P.57





*muscles c.-à.-d. Comme un épanouissement des tensions. D'autre part ce corps est toujours situé d'une certaine manière - (Plus la statue harmonieuse sur un socle -située dans un espace idéal - ni une statue dont on voit d'une part le corps et d'autre part l'expression (...)) dans les yeux : miroirs de l'âme. {Ce qu'il y a de saisissant dans les pensées, ce n'est pas le corps de quelqu'un qui pense - c'est le corps qui pense : c'est la pensée saisie comme en situation.}* Mais situé par rapport au terrain même sur lequel il est

*posé. Ce terrain, ce piédestal joue un rôle dans la l'événement de la statue. (...) L'essentiel dans ces statues est leur position. (...) D'autre part la statue naît et sort d'un fragment, d'un morceau, d'un monde cassé. / L'ensemble des muscles n'est pas l'élan. Muscles - aussi ce qui est lourd, pesant, disharmonieux - laid. / L'essentiel du piédestal : c'est qu'il n'est pas indifférent : il est à la fois le support et le monde.<sup>189</sup>*



En sortant de captivité où il s'est occupé à réfléchir ce corps sans intériorité et cette position qui est pure situation concrète, disposition sur une terre, sur un appui, Levinas publia en 1947 les deux œuvres où il développe sa notion d'hypostase (*De l'existence à l'existent*, DEE et *Le Temps et l'Autre*, TA). Depuis ces premières œuvres il y a certes un changement de perspective par rapport à son pensée tardive de l'*Autrement qu'être* au sujet de l'hypostase, la position et au « lieu ». Pourtant nous pouvons voir bien pendant la captivité déjà ce qu'il appelle une théorie de la nuit, une théorie du besoin, et bref une autre philosophie transcendantale, loin de Heidegger et loin aussi de Husserl avec une toute autre thématization de la sensibilité non-intentionnelle. Nous pouvons dire à la lumière de la scolastique que Levinas ne tient plus au *locus*, mais au *situs*, à savoir qu'il ne s'agit plus pour lui des bornes et de la base d'une position, mais de sa disposition (*accidens disponens rem locatam in ordine ad locum*), qu'il va déterminer finalement comme u-topique, hors la trinité *locus-situs-ubi*.

Pour estimer, penser et peser (selon une fraternité inséparable de ces deux verbes soulignée par Jean-Luc Nancy) le changement qui constitue ce fragment sur la corporalité par rapport à son époque, il nous faut nous rappeler que même quand elle était bien annoncée la fin de la représentation, c'est-à-dire la fin de la dynamique par laquelle tout ce qui est accessible est signe d'une autre chose inaccessible, cette fin n'était pas encore accomplie.

<sup>189</sup> Levinas, E. (2009) *Œuvres complètes. Tome I. Carnets de captivité et autres inédits*. Op. Cit. Op. Cit. P.58

Pensons par exemple à Husserl qui indique encore la possibilité de confectionner une grammaire de l'expression corporelle, projet que lui-même n'a pas poursuivi mais pour lequel ses études sur la constitution seraient une base : *Man könnte geradezu darauf ausgehen (und hat es ja auch schon versucht) systematisch den "Ausdruck" des Seelenlebens zu studieren und sozusagen die Grammatik dieses Ausdrucks herauszustellen.*<sup>190</sup> Cette grammaire suppose que, à travers la phénoménologie ou une autre méthode (une psychologie du comportement, par exemple) le corps apparaisse comme corps expressif (*ausdrückender Leib*<sup>191</sup>), c'est-à-dire lui-même comme trace de quelque chose, comme *grammè* cohérente dans un système de signes lisible qui est fonction d'un invisible, voire d'une intentionnalité interprétable par l'empathie chez Husserl. Ainsi, même si l'on ne pourrait que dire qu'avec Husserl on surmonte les catégories classiques, il semble de rester toutefois dans cette dynamique archaïque de la représentation, du faire signe. Chez Levinas on retrouve un rejet même de cette possibilité de représentation husserlienne. Le corps n'est pas signe, non juste pas d'une âme, mais de RIEN, même pas d'un Ego ou des motivations d'une communauté d'Egos. En effet, on ne voit pas clairement la révolte lévinasienne qu'en soupesant que la révolte husserlienne qui l'a précédée n'est pas arrivée à aller plus loin que cette communauté-là. Rappelons-nous de la distinction husserlienne (à notre époque déjà fâcheuse pour répétition) entre causalité et motivation, ou ce qui revient au même, entre *Körper* et *Leib* :

*(...) wenn ich etwas tue, weil ich höre, ein Anderer habe sich so und so verhalten, so ist mein Tun durch Hören und Wissen motiviert, und das ist keine naturale Kausation. Aber ich fasse mich dabei als durch den anderen Menschen, durch das andere reale Ich bestimmt auf: wir sprechen ja von wechselseitigen "Wirkungen" der Menschen aufeinander*<sup>192</sup>

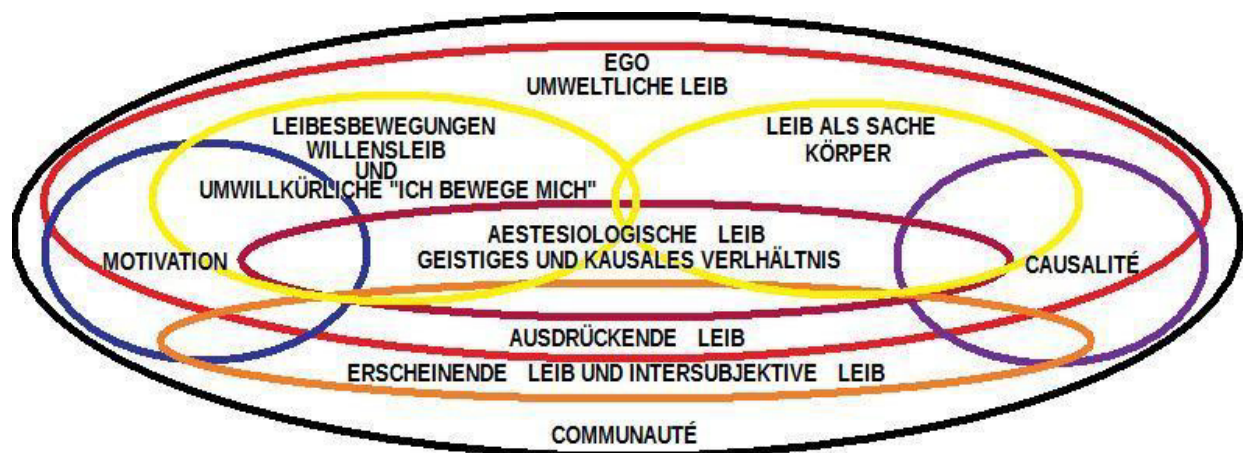
Dans l'optique husserlienne il y a toujours ce dualisme qui sépare très nettement une causalité entre objets naturels d'une effectuation motivationnelle entre Egos. Mais il nous semble que cette dualité est bien dangereuse si l'on reste aveugle à la complexité qu'elle recouvre. En effet, lors de la reconstitution husserlienne du processus de constitution de toute objectivité, toute causalité naturelle en tant que liaison entre événements constitués comme choses dans l'espace, c'est-à-dire la causalité et notamment la corporalité en tant que *Körper*, a été reconduite vers les liens motivationnels d'une communauté intersubjective déterminée comme noyau de constitution. Cela veut dire que toute causalité en tant que constituée à travers les liens de la Motivation, n'est pas quelque chose d'absolument étrangère à cette autre

<sup>190</sup> Husserl, E. (1952) *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie. Zweites Buch*. La Haye : Nijhoff. P.166

<sup>191</sup> Ibidem. P.247

<sup>192</sup> Ibidem. P.231

forme de liaison. Le *Körper* alors dans la génétique constitutive n'est pas si écarté du *Leib* comme en prétendent parfois les lecteurs de Husserl. C'est précisément là la raison pour laquelle le Corps d'expression visible peut être objet d'un déchiffrement, d'une grammaire. Permettez-nous de montrer cela dans un schéma de la corporalité d'après le volume IV de la *Husserliana* (deuxième tome des *Idées*) :



Nous espérons de faire plus ou moins visible ici que pour Husserl ce que l'on appelle très aisément *Leib*, Chair ou corps propre, n'est point un pôle simple ni clos par rapport au pôle de la causalité, comme d'ailleurs aucun pôle ne l'est en phénoménologie en vertu de son *Wovon-aus* commun<sup>193</sup>. Il y a à souligner non seulement une complexité du *Leib*, c'est-à-dire, du corps en tant qu'il n'est pas seulement objet dans l'espace soumis aux lois de la nature, monde naturel qui a par condition de constitution ce *Leib*, mais en plus il y a une priorité constitutive d'un aspect du *Leib* : le corps esthésiologique ou de la sensation (*aesthesiologische Leib*<sup>194</sup>). Nuancé d'un côté des relations spirituels et d'un autre côté des relations causales (*ein geistiges und ein kausales Verhältnis*<sup>195</sup>), le corps sentant est particulièrement intéressant pour faire jaillir les nouveautés de Levinas. Chez Husserl la localisation du corps, tout en étant le premier pas constitutif (comme il l'en est aussi dans un certain sens pour Levinas), s'effectue à travers cet aspect sentant du corps. La localisation reste dérivée des sensations. Mais on disait tout à l'heure que le corps sentant est à la fois nourri non seulement d'un côté spirituel mais aussi d'un côté causal.

Le corps de l'expression alors s'est d'abord positionné, et pour se rendre dans cette position il a du faire usage pour ainsi dire du corps sentant, et « dedans » le corps sentant

<sup>193</sup> Supra. PP.3-4

<sup>194</sup> Husserl, E. (1952) *Ideen. Zweites Buch*. Op. Cit. P.285

<sup>195</sup> Ibidem. P.283

d'une information causale. Quelle sorte de causalité est-elle la causalité dont le corps sentant se sert si la causalité comme lois de la nature est constituée à partir de la localisation dans l'espace vécu par ce corps sentant, par ce *Leib* ? : *Menschen und Tiere sind räumlich lokalisiert, auch ihr Psychisches hat mindestens vermöge seiner wesentlichen Fundiertheit im Leiblichen räumliche Einordnung. Wir werden sogar sagen, daß manches von dem, was unter dem weiten und zunächst ungeklärten Titel des Psychischen gerechnet wird, so etwas wie Ausbreitung hat (obzwar nicht Verbreitung im Raume)*.<sup>196</sup>

C'est par rapport à cette diffusion, propagation ou déploiement (*Aufbreitung, Hinbreitung*), opposé à la simple extension (*Verbreitung, Extension*) que Husserl fait une différence entre les sensations cinesthésiques (*kinaesthetischen Empfindungen, Bewegungsempfindungen*<sup>197</sup>) et les sensations de température par exemple, dans son rapport « diversement diffus » en relation aux deux modes fondamentaux de la localisation : le visuel et le tactile (nous y reviendrons largement dans notre troisième chapitre).

Alors, on dit que la causalité correspond aux liaisons existantes dans le monde objectif où les choses se passent dans une *co-existence réglée*<sup>198</sup>, règles que nous découvrons dans une objectivation soit relative, soit exacte à travers une *idéalisation déterminée et une construction opératoire systématique*<sup>199</sup>, comme celle que nous avons détaillée dans le remplissage symbolique des nombres dans la deuxième partie du premier chapitre<sup>200</sup>. Mais la causalité elle se constitue dans une localisation d'espace vécu constituée à son tour par un corps sentant qui a parmi des composants noétiques, noématiques et hylétiques, un composant causal ; tout cela étant fondé sur les actions réciproques de la communauté. Cette communauté motivationnelle semble bien plus profonde que celle que nous éprouvons pour achever une objectivité en accord avec les autres Egos (« *communautisation*<sup>201</sup> »). Il s'agit d'une communautisation avant l'analogie d'autrui comme « être-là-ici »<sup>202</sup> à travers l'association d'intersubjectivité (*paarende Assoziation*<sup>203</sup>) ; une motivation qui fonde la causalité –disons- hylétique (car elle ne pourrait pas être noématique ni noétique) des sensations du Leib qui est au fond de l'analogie intersubjective elle-même. C'est un vrai paradoxe que nous ne pouvons pas éclaircir ici.

<sup>196</sup> Husserl, E. (1952) *Ideen. Zweites Buch*. Op. Cit. P.32

<sup>197</sup> Ibidem. P.150

<sup>198</sup> Ibidem. P.335

<sup>199</sup> Husserl, E. (1976) *La crise des sciences européennes*. Op. Cit. PP.399-400

<sup>200</sup> Supra. PP.55-59

<sup>201</sup> Husserl, E. (1976) *La crise des sciences européennes*. Op. Cit. P.413.

<sup>202</sup> *Indem wir sie einfühlend als Analoga unserer Selbst erfassen, ist uns ihr Ort als ein "Hier" gegeben, dem gegenüber alles andere "Dort" ist*. Husserl, E. (1952) *Ideen. Zweites Buch*. Op. Cit. P.168

<sup>203</sup> Husserl, E. (1973) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. The Hague: Nijhoff. P.148

Pensons seulement qu'il faut se tenir très loin des dichotomies nature/esprit ou causalité/motivation, aussi bien que des dichotomies quantité/qualité ou extension/intensité que nous avons pas à pas contestées dans ce voyage. En phénoménologie depuis Husserl notre corporéité est certes imbriquée dans le monde naturel (*Das Leibliche selbst wiederum ist gegeben als in den Kausalzusammenhang der physischen Natur verflochten.*<sup>204</sup>) ; mais elle n'est pas seulement cette imbrication causale, et cette « autre chose » que la nature n'est pas seulement l'esprit, comme c'était déjà pour Platon ou pour la scholastique. Cet autre aspect de la corporalité c'est le corps vécu<sup>205</sup>. Ce corps a deux traits : il est sentant et il est propre, à moi, dominé immédiatement par ma volonté. Juste après saisir ces deux phases du corps on peut se rapporter au service qu'il fait un esprit ou une conscience (*so ist dieser Leibkörper, wie alles, was nicht Geist ist, umgebende Sachenwelt; er ist eine Sache, die geistige Bedeutung hat, die einem geistigen Sein, einer Person und ihrem geistigen Verhalten zum Ausdruck, zum Organ etc. Dient*<sup>206</sup>). Et finalement après saisir ces trois couches d'esprit, corporalité physique et corporalité sensitive ou propre, nous pouvons comprendre la communautisation d'une pluralité de sujets qui peuvent faire les mêmes observations. Et bien la motivation communautaire qui est au fond de la causalité hylétique du Leib, est autre.

Ça se peut que la différence soit seulement celle entre l'analyse et la genèse, et que la communauté trouvée après sentir notre corps vécu, fondée dans ce *Leib*, soit la même essentiellement que celle qui est au fond de la constitution de ce corps. Alors il est possible aussi que la causalité du monde physique constituée dans la communauté intersubjective soit aussi la même essentiellement que la causalité hylétique qui est condition du Leib. Nous devons beaucoup plus rechercher pour sortir de cette possible confusion. Pour l'instant le paradoxe reste et il doit être clair : Si tout ce qu'il y a de non fondé et de propre à la dernière couche constitutive communautaire est dénommé « Motivation », nom de l'agencement propre au flux de la Conscience, on doit dire que la causalité hylétique qui n'est pas constituée mais constitutive de toute objectivité, est synonyme ou de moins un composant du royaume de la Motivation. Cependant cette complexité de couches constitutives à la place d'être problématisées en tant que relations entre composés/composantes non nécessairement dans la forme cohérente de la construction successive, mais probablement avec de

<sup>204</sup> Husserl, E. (1952) *Ideen. Zweites Buch*. Op. Cit. P.138

<sup>205</sup> *Unter den eigenheitlich gefaßten Körpern dieser Natur finde ich dann in einziger Auszeichnung meinen Leib, nämlich als den einzigen, der nicht bloßer Körper ist, sondern eben Leib, das einzige Objekt innerhalb meiner abstraktiven Weltschicht, dem ich erfahrungsgemäß Empfindungsfelder zurechne, obschon in verschiedenen Zugehörigkeitsweisen (Tastempfindungsfeld, Wärme-Kälte-Feld usw.), das einzige, in dem ich unmittelbar schalte und walte, und insonderheit walte in jedem seiner Organe.* Husserl, E. (1973) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Op. Cit. P.128

<sup>206</sup> Husserl, E. (1952) *Ideen. Zweites Buch*. Op. Cit. P.204

mécanismes transcendants par lesquels ce qui est condition de possibilité puisse avoir comme condition de possibilité en quelque manière un aspect de ce qu'il conditionne comme ingrédient ; à la place de rentrer dans ces questions-là le problème est facilement estompé avec la différence *Körper/Leib* comme un dogme.

De là on rentre aux questions sur les différences entre Chose et *Körper*, ou entre *Leib* et âme, sans avoir éclairci l'importante différence *Körper/Leib* au sein du Corps. La différence entre espace objectif et vécu, entre causalité et motivation est inavouablement grossière et elle doit être mise en question. Contentons-nous pourtant de souligner pour l'instant que « espace » fût pour Husserl un titre cachant beaucoup plus que la complexité entre l'espace naturel, le « là » où se trouve localisé en diffusion ce qui peut être nommé « psychique », et le « là » où se déploie en diffusion la sensation (*Empfindnis*).<sup>207</sup>

Pourtant le dualisme de la corporalité s'est bien répandu avec des outils husserliens, principalement celui de la double sensation. Dans un cas de sensation simple, si je touche la table par exemple, déjà mon attention n'est pas univoque, elle n'a pas une direction nécessaire, un contenu toujours égal à saisir. Elle a déjà deux possibilités entre lesquelles elle peut se déplacer : sentir le froid et la suavité de la surface plate de la table, ou bien sentir la température et l'onctuosité de mon doigt. Alors dans le cas de la double sensation si l'on touche une main avec l'autre main dans un même corps par exemple, on n'a pas deux possibilités pour poser l'attention, mais on a bien quatre possibilités, deux couples, entre lesquelles on pourra bouger seulement en établissant des relations duales entre les pôles de relation : *Bei der Berührung von Hand mit Hand haben wir dasselbe, nur komplizierter, wir haben dann zwei Empfindungen und jede doppelt auffaßbar, bzw. erfahrbar.*<sup>208</sup> L'exemple devrait s'appeler « de la quadruple sensation ». En tout cas on peut bien augmenter encore le nombre de surfaces corporelles tactiles mises en contact dans un même corps pour mieux comprendre, par exemple en serrant dans une de nos mains les doigts bien comprimés de l'autre, ou mettant deux doigts d'une main qui se touchent entre nos lèvres, etc.

---

<sup>207</sup> Husserl, E. (1952) *Ideen. Zweites Buch*. Op. Cit. P.150 *Ebenso verhält es sich mit dem Hören. Das Ohr ist "mit dabei", aber der empfundene Ton ist nicht im Ohr lokalisiert. (Selbst den Fall des "Ohrenrauschens" und ähnlicher subjektiv im Ohr befindlicher Töne möchte ich nicht hierher rechnen. Sie liegen im Ohr wie Geigentöne draußen im Raume liegen, sie haben aber darum noch nicht den eigentümlichen Charakter von Empfindnissen und die diesen eigentümliche Lokalisation.)* On s'aperçoit que les sensations du corps vivant se présentent comme localisées dans un espace propre à une intentionnalité particulière, qui ne coïncide pas avec celui où vibrent les structures organiques comme le tympan ou la corde du violon, ni avec l'espace idéal d'une physique qui pourrait étudier l'expansion des ondes de cette vibration, ni avec l'espace où les rayonnements de l'attention se déplacent, etc. Sans mentionner les différents espaces des divers physiques possibles, etc.

<sup>208</sup> Husserl, E. (1952) *Ideen. Zweites Buch*. Op. Cit. P.147

Avec tous les efforts du monde nous ne pourrions que poser notre attention dans les sensations d'une surface à la fois, et alors nous ne pourrions tenir en compte qu'une couple polaire sentant/senti, seulement une des relations tactiles. Cela peut suggérer que notre aperception corporelle est constructive. Apparemment pour une raison essentielle le foyer de lumière de l'attention est étroit, comme une voiture à deux places. Dans la brume des intentionnalités diverses, l'attention peut voir l'unité, et cela peut être considéré comme un mérite extraordinaire ; mais comme contrepartie, dans les relations qui se donnent comme multiples, elle ne peut pas les saisir qu'en les unifiant et en les mettant en relations dichotomiques, toujours polaires, et de plus dans des polarités asymétriques, où juste un des éléments peut être sentant : tout comme la voiture, avec un seul volant. C'est celui-ci le point que pour nous est le plus important de cet exemple fameux : combien la conscience semble bornée pour les saisies plurielles.

Cependant l'exemple a été repris pour bien trancher la différence duelle entre senti/sentant, *Körper/Leib* : si nous fixons notre attention à recevoir les données sensibles d'une des mains, elle sera la main touchante, corps propre, *Leib*, et l'autre, celle qui sera prise comme thème d'une attention objectivante sera *Körper*. Ainsi le corps nous fournirait d'une preuve pour cette double face de la corporalité que nous avons établie au moins comme insuffisante. Le raisonnement habituel à propos de cet exemple va ainsi : dans la mesure que la corporéité mondaine (*umweltliche Leib*<sup>209</sup>) au moment de se toucher se prend soi-même dans une de ses mains en tant que chose (*Leib als Sache*<sup>210</sup>, *Körper*, *Raumkörper*) elle participe de l'objectivation « espace » et ainsi de la causalité.

Sa main est perçue comme un *perceptum* quelconque avec ses variations dans un horizon de sens. Alors du côté de son autre main ce corps va réunir sous le titre « *Leib* » tous les autres aspects de sa corporéité que nous avons soulignés (corps mouvant, volontaire et involontaire<sup>211</sup> ; corps esthésiologique ; corps de l'expression<sup>212</sup>). La Conscience incarnée dans ce sens non religieux mais constitutif fait bien référence à cette complexité du corps comme ensemble, à l'existence concrète d'une conscience qui se localise à l'aide de la face sensitive de son corps, spécifiquement dans son toucher nous dit Husserl. Quoique nous allions profiter de cette prééminence du toucher, il nous semble bien étonnant que Husserl ait utilisé l'exemple d'un œil reflété dans le miroir pour prouver ses théories pro-contact et en

<sup>209</sup> Husserl, E. (1952) *Ideen. Zweites Buch*. Op. Cit. P.285

<sup>210</sup> Ibidem. P.285

<sup>211</sup> Ibidem. P.68 *Leibesbewegungen: Willensleib* (Ibidem. P.284) + *unwillkürliche "ich bewege mich"* (Ibidem. P.258)

<sup>212</sup> Ibidem. *ausdrückenden Leib* (Ibidem. P.247), donné dans l'empathie comme *erscheinenden Leib und intersubjektiven Leib* (Ibidem. P.290)

discrédit de la vision, et qu'il n'ait pas pensé à une modification anatomique qui permettrait que nos deux yeux se regardassent l'un à l'autre pour avoir encore une double sensation au moins dans une expérience de pensée, dans une subjectivité possible.

Dans ce cas-là on peut imaginer qu'exactly de la même façon que dans le toucher des mains, l'attention se fixerait dans un œil en tant qu'objet et dans l'autre en tant que sujet, pouvant avoir la sensation propre du deuxième sans le premier, mais non pas à l'envers ; précisément comme il se passe avec les mains. Cette expérience de pensée est importante pour nous puisqu'il nous semble que la primauté du toucher va de quelque chose d'autre que de notre facticité anatomique. Le toucher pour nous est aussi, comme pour les vieux atomistes, dans le regard des yeux, et comme Husserl a bien tâté, il est le seul sens qui ne dort pas<sup>213</sup>. Or parmi les nombreuses lectures de cet exemple du double toucher, il nous intéresse juste celle de Levinas, en tout cas conscients qu'il peut y avoir de similaire, comme celle de Sartre ou de ceux qui ne vont point accepter que la double sensation soit un exemple convenable ni pour l'analyse constitutive de la subjectivité, ni pour celui de l'intersubjectivité, en raison du défaut grave et général de s'agir d'un seul et même corps. Tout philosophe avec quelque affinité avec le discontinuisme va se ressentir perturbé avec cette idée.

Ainsi pour Levinas rien de bon ne peut ressortir de cet exemple du double sensation, sauf peut-être que la sensibilité détienne le dernier degré de constitution. Mais en tant que représentation de la relation intersubjective débouchant dans la relation analogique du Moi et Autrui, ou comme modèle de socialité (modèle de connaissance même pas surmonté à son avis par Merleau-Ponty<sup>214</sup>), cet exemple n'est qu'à lamenter. Levinas de son côté ne cessera pas d'affirmer le discontinu entre deux mains qui se touchent ; nulle unité du corps qui contient les deux mains ; nulle intentionnalité qui y s'exprime. *Dans le contact même, le touchant et le touché se séparent, comme si le touché s'éloignant, toujours déjà autre, n'avait avec moi rien de commun.*<sup>215</sup>

Ainsi, après un détour nécessaire pour voir combien Levinas va même en-deçà des niveaux constitutifs achevés par Husserl, nous parvenons à nouveau au contact d'Autrui. Nous parvenons au deuxième mouvement de l'ipséité après nous avoir évadés de l'être en général et de l'*il y a* en particulier. On arrive au 2ème point de l'individuation après l'hypostase où nous nous évadons de nous-mêmes malgré nous, dans le contact d'Autrui.

---

<sup>213</sup> *visuell ist die Welt nicht immerfort gegeben, das ist vielmehr ein Vorzug der Tastsinnlichkeit.* Husserl, E. (1952) *Ideen. Zweites Buch.* Op. Cit. P.70

<sup>214</sup> Levinas, E. (1987) *Hors sujet.* Montpellier : Fata Morgana. P.138

<sup>215</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence.* Op. Cit. P.137



Évasion de l'anonymat, suivi d'évasion du soi gagné sur cet anonymat<sup>216</sup>. On perd le moi égoïste pour gagner un soi à jamais éclaté, à jamais requis, à jamais u-topique. Nous tombons ainsi de notre rêve solipsiste dans un commandement que nous ne pourrions plus anéantir, même pas avec tout le refus et le ciment du monde. Car avec cette deuxième évasion de moi malgré moi, on parvient en-deçà de l'*il y a* même et de l'hypostase y obtenue, et puisque *toute idée d'évasion (...) suppose déjà le Moi constitué à partir de soi*<sup>217</sup>. Ce 2ème mouvement dans l'ordre de l'analyse, le Contact, l'ipséité éthique, la substitution dans l'accouchement de tous les autres en soi, après la solitude de l'hypostase est le 1er dans l'ordre des choses.

*Le sujet est à l'accusatif sans trouver recours dans l'être, expulsé de l'être, hors l'être (...) mal dans sa peau (...) astreint à se dé-prendre de soi, à respirer plus profondément, jusqu'au bout, à se dé-posséder jusqu'à se perdre. Cette perte a-t-elle pour terme le vide, point zéro et paix des cimetières, comme si la subjectivité du sujet ne signifiait rien ?*<sup>218</sup>

En effet, le voyage de Levinas outrepassant le bout de la Nuit, l'*il y a*, va au *bout de la passivité*<sup>219</sup>, en-deçà la position et le lieu, vers l'u-topie. Au bout de tous les processus constitutifs du sujet, s'étant évadé de partout, hors tout étant et de l'Être. Qu'est-ce qu'il « y » découvre ? Le pré-individuel ? Non. Au-delà et en-deçà de le pré-individuel et de l'anonymat, il y a le soi comme Autre, ce que je suis pour-l'autre.

---

<sup>216</sup> *Déjà elle contient un oubli de soi. La morale des «nourritures terrestres» est la première morale. La première abnégation. Pas la dernière, mais il faut passer par là.* Levinas, E. (1997) *Le temps et l'autre*. Op. Cit. P.82

<sup>217</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. Note, P.177

<sup>218</sup> *Ibidem*. P.175

<sup>219</sup> *Ibidem*. P.181

### III. Récurrence : fractal par filiation.

La perte de soi, à chaque évasion plus intense parvient à ses confins non pas pourtant comme un anonymat plus fort, mais comme une nouvelle ipséité, celle que Levinas a trouvé au plus loin de ses départs et a baptisé comme *Récurrence*. Récurrence, itération, répétition de quoi ? Surtout pas du Même mais de l'altérité. La récurrence de l'ipséité issue de la rencontre avec Autrui n'est pas répétition, mais variation, allitération, constante perte de soi ; « je » chaque fois à nouveau éclaté en ouverture envers Autrui. Si la recherche transcendantal est celle de la condition de possibilité la plus lointaine, on peut dire que là, au bout des efforts, là où les scientifiques trouvent un *a priori* objectif ou bien subjectif, là où Husserl vit le temps immanent, l'*a priori* du *Lebenswelt* ou celui de l'histoire et ses institutions, Levinas retrouve l'*a priori* de la substitution où le moi gagne finalement un soi d'avant toutes ses identités possibles, à travers son rapport à Autrui. C'est ici, dans ces bornes que la pensée contemporaine achève avec Levinas, où nous apercevons une dynamique plus qu'atomiste, fractale : *sous l'accusation de tous, la responsabilité pour tous va jusqu'à la substitution. Le sujet est otage.*<sup>220</sup> Le sujet qui est otage, qui émerge d'un contact d'avant la Conscience avec les autres, et qui reste captif de cette expérience éthique, de la maternité de tous et la substitution de tous, est la dernière structure de l'individuation chez Levinas, et ainsi le bout de son atomisme.

Qu'est qu'une philosophie au-delà de l'être et du *continuum* ? Qu'est-ce qu'une philosophie, c'est-à-dire encore une écriture qui vise Autrui, qui se dit atomiste ou du *discontinuum* ? Car si nous philosophons c'est que nous cherchons ensemble, que nous parlons pour nous donner à comprendre, et nous écoutons pour saisir les mots des autres. Qu'est-ce que cette compréhension si elle manque d'un principe commun qui nous garantirait la communication comme une communion ? Même si cette communication reste impossible, chez Levinas nous en trouvons une autre, dans le décalage inaliénable mais dans l'effort de nous communiquer non par un principe commun, non pas par des définitions conventionnelles, mais à partir de notre in-condition d'otage. Communication non pas des lieux communs, mais d'u-topies, qui partagent une expérience éthique en ce qu'elle n'est pas partageable. Voilà comment l'analytique existentielle de Levinas nous touche.

Même si chaque fois il rapproche de plus en plus des phénomènes qui ne sont plus des phénomènes, mais de quasi-phénomènes et des contre-phénomènes parce qu'on est bien avant

---

<sup>220</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. P.177

la conscience qui les constitue, sa parole insiste, tord, pivote, et continue comme dans une itération infinie à reformuler ses dits qui ne sont jamais les mêmes. Dans ce sens il ne faut même pas encore se demander si la parole de Levinas est phénoménologique ou pas (phénoménologie où *la thématization se fait proximité*<sup>221</sup> en tout cas), ou si déjà elle est autre philosophie. D'abord il faut demander comment peut-elle être encore parole, tout simplement. Parole philosophique. Et dans nos réponses nous ne devons pas faillir à voir que la parole de Levinas vise à être vive, au-delà des livres et de la critique. Levinas a vocation de rhapsode :

*C'est en tant que le verbe se refuse à devenir chair qu'il assure une présence parmi nous. La présence de l'Autre, c'est une présence qui enseigne; c'est pourquoi le mot comme enseignement est plus que l'expérience du réel, et que le maître est plus qu'un accoucheur des esprits. (...) Les livres appellent des livres – mais cette prolifération d'écrits s'arrête ou culmine au moment où la parole vivante s'y insère, où la critique s'épanouit en enseignement. (...) La parole vivante lutte contre ce virement de la pensée en vestige (...) Parler, c'est interrompre mon existence de sujet et de maître, mais l'interrompre sans m'offrir en spectacle (...) Par la parole proférée, le sujet qui se pose s'expose et, en quelque manière, prie.*<sup>222</sup>

Dans le simple fait de parler Levinas voit déjà les deux moments de l'ipséité que nous avons parcourue : le sujet est « moi » tout en s'éclatant, tout en s'exposant. Prière avant parole, car pour-autre avant que pour-soi. Ces termes religieux ne doivent pas nous éloigner de Levinas. La relation humaine qui est liturgie ou diaconie, désir et cadeau avant toute volonté, n'est autre que celle qu'on appelle avec le terme séculaire de responsabilité. Levinas persiste dans sa parole et elle est parole pour tous, pour les fidèles et ceux qui n'avons pas à quoi en rester tel. Et cela se passe bien parce que Levinas a confiance à que *l'au-delà a QUAND MEME un sens*<sup>223</sup>, ou à ce qui revient au même paradoxe d'une philosophie ou un langage d'avant la Conscience : que *le Même ne se perd pas extatiquement en l'Autre et résiste au chant des sirènes, ni ne se dissout dans le bruissement d'un événement anonyme.*<sup>224</sup> Voilà Levinas qui se tient bien loin du mystique et du mutisme de la nuit, tout en se donnant à ses ténèbres pour les décrire, dans un essai de ne pas donner la place non seulement à la mort, mais surtout pas au silence. Encore une fois, Levinas philosophe contre l'anonymat.

Sa recherche du dire, ou plutôt d'un *Dit* convenable au Dire (à la rencontre ou le contact éthique), à ce *Dire qui ne dit mot*<sup>225</sup>, elle va si loin non seulement parce qu'il éprouve

<sup>221</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. P.122

<sup>222</sup> Levinas, E. (1987) *Hors sujet*. Op. Cit. PP.202-203

<sup>223</sup> Levinas, E. (2011) *Œuvres complètes. Tome II*. Op. Cit. P.341

<sup>224</sup> Levinas, E. (1963) *La Trace de l'Autre*. Tijdschrift voor Filosofie. N°25 (3). P.609

<sup>225</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit.P.236

une curiosité quelconque envers un sujet philosophique ou parce qu'il vécut l'expérience-limite de l'humanité contemporain, mais parce qu'il envisage un danger beaucoup plus subtile : la nuit. Bien que la philosophie et par là toute la culture ait jusqu'aujourd'hui été adhérente à l'être et sa guerre, ni elle ni nous, on n'est pas perdus ; peut-être bien inhumés, enracinés et fossilisés, mais pas absolument perdus. Levinas veut nous apprendre à analyser des textes, à voir les points où les discours explosent. Et il ne veut pas moins nous apprendre à écrire, à le faire autrement, sans craindre l'excès, s'il faut y arriver pour rendre compte de l'altérité. Car il est bien question de superlatif, plus que de négation pour interrompre *le jeu bipolaire de l'être*<sup>226</sup>. La métaphore en général, deviendra peu à peu pour Levinas la façon du Dit qui opère le mieux cette interruption. Au-delà de son sens habituel, d'un « ceci en tant que cela » discursif qui ne fait que mettre en relation deux ordres de signes (ce qui reste dans l'ordre de la compréhension, de la thématization comparative comme faculté d'une conscience, et alors quelque chose à éviter), la métaphore lévinasienne est métaphore au-delà la métaphore, cœur même de la signification. Elle a le sens de notre symbole diabolique développé au prélude<sup>227</sup>.

En effet lorsque nous lisons par exemple ce genre de phrases compliquées pour en dire le moins, *la conscience est le pouvoir de dormir*<sup>228</sup>, ou qu'il faut aller jusqu'au *contact par les entrailles, une peau allant sous l'autre peau*<sup>229</sup> ; lorsqu'on lit cela il faut avoir toujours présent que Levinas parle pour ainsi dire de l'autre côté du miroir, d'une dimension au-delà ou en deçà de la conscience, où tout s'est détourné, non pas en son contraire mais en son « tout autre », ce que Levinas qualifie spécifiquement de sans *arché*, absolue discontinuité, et qui en conséquence n'admet pas d'explication ou de déduction, mais juste de descriptions et des expositions. Dans ce non-monde, dans ce contre-monde, la métaphore, le symbole, l'impasse qui bouleverse le continu du discours est bien la langue officielle.

Tout se passe comme si Levinas voulait parler de ce qui relève de l'anarchique dans une langue également anarchique, voire non pas désordonnée, mais au-delà de l'ordre et le désordre, du sens et l'insensé. Ainsi les métaphores ne sont plus des sens figurés d'un original à chercher, mais le seul non-sens an-archique auquel on peut se rapporter à l'égard de cette autre dimension non intentionnelle. On doit dire alors l'une de deux choses : soit qu'il n'y a pas de sens figuré, soit qu'il n'y que cela. De toute façon il vaut bien mieux ne plus parler du sens et juste s'acclimater à cette u-topie où le soleil peut bien venir du centre de la terre.

---

<sup>226</sup>Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. P.19

<sup>227</sup>Supra. P.9 Prélude.

<sup>228</sup>Levinas, E. (1997) *Le temps et l'autre*. Op. Cit. P.48

<sup>229</sup>Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. P.19

Alors, convaincus ou pas de ce que Levinas ne peut que parler par déplacement et rupture, nous pouvons finalement justifier l'utilisation de l'image des atomes dans l'épigraphe général à ce chapitre. Au deuxième carnet de captivité Levinas signale à propos de comment la mort est surmontée dans un certain sens, non pas pour une vie future après la mort mais pour les dynamiques de la paternité et la filialité ceci : *C'est le fait que « le jeu est perdu ». C'est dans l'ordre de l'accomplissement - « tout est consommé » — que la mort n'est pas une issue. Dégager cet ordre de l'accomplissement - c'est le côté méthodologique - le plan philosophique - de ma philosophie. Passer du plan objectif et subjectif des phénomènes à leur plan d'accomplissement.*<sup>230</sup> En 1947, dans *De l'existence à l'existant* il nous rend tout à fait clair ce plan d'accomplissement que cinq ans avant se montra à peine, mais déjà comme l'enjeu où la mort perdrait sa place philosophique privilégiée :

*Les formules qui reviennent constamment dans cet exposé comme « le fait de... », « l'événement de... », « l'accomplissement de... » cherchent à traduire cette transmutation du verbe en substantif, d'exprimer les êtres à l'instant de leur hypostase, où, encore mouvement, ils sont déjà substance. Elles se conforment à une méthode générale, qui consiste à aborder les états comme des événements. La vraie substantialité du sujet consiste en sa substantivité : dans le fait qu'il n'y a pas seulement anonymement de l'être en général, mais qu'il y a des êtres susceptibles de noms.*<sup>231</sup>

Alors, le plan d'accomplissement serait l'individuation, mais ici elle n'est qu'étudiée en tant que arrachement à l'anonymat. Pourtant nous avons vu qu'il y a la deuxième évasion, l'arrachement du Moi pour acquérir un nouveau soi utopique dans la rencontre d'Autrui. C'est ici que les atomes viennent se montrer comme l'image axiale de l'œuvre de Levinas dans toute la timidité de ses apparitions. Si l'on simplifie la complexité de Levinas (phénoménologue, analyste de littérature religieuse et laïque, etc.) à ses deux grand chefs-d'œuvre, TI et AE, nous pourrions dire que chacun se centre dans une des évasions, dans l'un des mouvements d'individuation de l'ipséité, et que corrélativement ils se centrent chacun dans une des formes que l'affectivité a sous les yeux de notre philosophe. La sensibilité en effet est pour lui double, jouissance et contact (contact humain, vulnérabilité), de même qu'il y a deux figures de la subjectivité et qu'on a vu comme lieu et u-topie, position et déposition.

C'est cette image bien dichotomique que le simple discours, le déploiement chronologique et systématique va nous donner. C'est ici donc, puisqu'il ne s'agit point d'une réalité double ce que Levinas est en train d'adresser, que le discours doit éclater et se faire

---

<sup>230</sup>Levinas, E. (2009) *Œuvres complètes. Tome I*. Op. Cit. P.62

<sup>231</sup>Levinas, E. (1990) *De l'existence à l'existant*. Op. Cit. P.169

symbole : atome. Dans le discours les deux formes de sensibilité semblent tout à fait contraires l'une à l'autre : la jouissance affirmant la position du moi sur *l'il y a*, sa dépendance et son plaisir à vivre de... à jouir de l'élément, son égoïsme et sa fermeture, à peine reconnaissante de la pauvre altérité des nourritures et tout de suite les avalant. De l'autre extrême comme d'autre monde : caresse, poignée des mains, contact dépossédant, vidant le moi de soi-même, le troublant sans lui laisser tranquille, jusqu'à l'obsession.

Le discours fait un ring où il y a d'un côté le « pour-soi », la solitude, la séparation et de l'autre la vulnérabilité, le « pour-l'autre », pure ouverture jusqu'à la substitution. Et ce n'est pas le discours de n'importe qui, c'est bien le discours de Levinas lui-même qui soutient l'ambiguïté. Ainsi par exemple il dira : *La sensibilité ne peut être vulnérabilité ou exposition à l'autre ou Dire que parce qu'elle est jouissance*<sup>232</sup>, ce qui donne l'impression de que la vulnérabilité du contact, du pour-l'autre dépend bien d'une première fermeture dans l'arrachement corporel et savoureux de *l'il y a*. Pourtant parfois il affirmera : *Le privilège de l'Autre cesse d'être incompréhensible dès que nous admettons que le fait premier de l'existence n'est ni l'en soi, ni le pour soi, mais le « pour l'autre »*<sup>233</sup>. C'est alors que l'image et seule l'image de l'atome peut conjuguer les deux moments de l'ipséité là où le discours faisait une arène de lutte. L'atome nous montre le mode d'être d'un individu qui est soi et tous les autres à la fois, issu de deux formes de la sensibilité qui vont varier ses rapports de fondation dépendant de l'analyse.

Levinas ne pouvait pas résoudre la tension entre ses deux sensibilités non intentionnelles. En effet, il ne s'agit point de concilier dans une continuité thématique le discours lévinasien comme une évolution qui connecterait par exemple la fin de TI, la phénoménologie de l'Éros, l'analyse de la caresse et l'ouverture du registre du féminin, avec le début d'AE, dans un passage dialectique qui finirait à la justice du tiers comme une synthèse. Selon notre lecture, au contraire, la dualité de l'ipséité chez Levinas doit être soutenue. Dans ce soutien, dans cette persistance, c'est qui est paradoxe et exige une solution dans le discours, devient clair dans le symbole, éclair, éclat, fulguration, inspiration. La dynamique pour laquelle je suis moi et tous les autres, l'autre-dans-le-même, n'est pas une contradiction à déboucler : c'est ceci qui est décrit par l'atome.

Rappelons-nous par exemple des autres images de l'ipséité : le moi qui se ressent en enchaînement avec son corps par exemple, ou le soi qui se perd soi-même et se gagne à la fois comme en persécution par l'autre. Ces images comme toutes les images de la subjectivité

---

<sup>232</sup>Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. P.119

<sup>233</sup>Levinas, E. (1987) *Hors sujet*. Op. Cit. P.203

données par Levinas vont nommer plutôt un côté de la sensibilité, plus la jouissance ou plus le contact, plus le pour-soi ou le pour-l'autre, la séparation ou la substitution. C'est seulement l'atome qui a la qualité de dire d'un seul et même coup les deux sensibilités avant la sensibilité comme forme de Conscience, cette passivité plus passive que toute passivité. L'atome est unicité plénière, a-tome, impossible scission, et à la fois il est constante fission, *dénucléation*<sup>234</sup> comme *dé-clausturation*<sup>235</sup>.

Tout se passe comme si l'Être et son conatus se connaissant soi-même selon le *Γνωθι Σεαυτόν* parvenait à la Conscience, et la Conscience dans son recueillement et son retour constitutif parvenait avant même la constitution, avant le temps, vers une ipséité dédoublée en jouissance et vulnérabilité. Autrement dit, tout se passe comme si l'ontologie, devenue phénoménologie parvenait à l'*Autrement qu'être* comme une nouvelle possibilité de méditation. Méditation que d'un seul coup doit saisir comme elle peut, que cela soit dans une image ou un symbole, un double mouvement : centripète par lequel je suis moi dans ma position, dans mon corps, et centripète par lequel je ne suis jamais plus moi-même dès qu'Autrui me prend dans son vortex. Et nous disons bien « d'un même coup » parce qu'il s'agit là précisément d'un coup, d'une lésion subie par le moi, d'un choc atomique.

Levinas n'est pas seulement un écrivain qui utilise les atomes comme celui qui utiliserait une voiture pour exemplifier la machine. Il n'y a pas d'autre métaphore que l'atome pour dire, écouter, voir, ceci, ce qui est *minima minimorum, minima naturalia*, pour lui. Voilà l'importance des atomes, qui ne s'épuisent pas seulement à apercevoir dans un seul vecteur deux sens, la double ipséité du sujet (I), mais aussi qui nous permet de voir jusqu'à quel point Levinas dépasse la caricature qu'on lui impose de penseur seulement l'éthique au sens courant (II). En effet, difficile qu'il soit le voir, lorsque Levinas dit que l'éthique est la première des relations humaines, il est sérieux, et ainsi toutes les méditations doivent être refondées sur l'éthique de l'altérité absolue. La sociologie, toutes les branches de la philosophie, mais aussi la physique, sinon dans ses détails au moins dans son épistémologie ou dans la métaphysique au sens étymologique du terme. L'altérité de Levinas n'est pas seulement Autrui, bien que la rencontre avec lui soit la plus fondamentale. L'infini, l'illéité n'est pas le visage, il est *l'au-delà dont vient le visage*<sup>236</sup>. L'homme, comme enseignent les lectures talmudiques, arrive à un univers tout entier déjà fait dont il est, avant ne manger aucune pomme, responsable : *De cet univers perverti, l'homme répond en premier. Cette*

---

<sup>234</sup>Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. P.276

<sup>235</sup>Ibidem. P.278

<sup>236</sup>Levinas, E. (1963) *La Trace de l'Autre*. Op. Cit. P.617

*humanité est définie, non par la liberté (...) mais par la responsabilité antérieure à toute initiative. L'homme répond au-delà de ses actes libres. Il est otage de l'univers. Dignité extraordinaire. Responsabilité illimitée... (...) Il est membre d'une société à responsabilité illimitée.*<sup>237</sup>

L'image des atomes prise de la physique non seulement a alors la faculté d'exprimer les deux mouvements de l'ipséité (I), issus des deux modes de la passivité, mais elle nous convoque à penser l'homme comme otage non seulement d'Autrui, mais de l'Univers tout entier, *comme si tout l'édifice de la création reposait sur mes épaules*<sup>238</sup>. On n'est pas juste responsable de tous, mais de tout. On peut voir ici comment l'instance de subjectivation par un traumatisme anarchique que Levinas veut représenter ne constitue pas juste un « avant » immémorial par rapport aux structures de la conscience (la sensibilité, la volonté, l'action, la décision, la liberté, le savoir, etc.), mais aussi par rapport à toutes les formes de la matière, ses mécaniques et ses causalités. La responsabilité doit ainsi être comprise non pas seulement comme un rapport à l'autre homme, mais comme rapport à un Univers créé avant l'atome moi/soi par ce que Levinas appelle Dieu, c'est-à-dire, non pas par une première cause, mais par l'altérité absolue, l'illéité, l'infini, la transcendance même. On espère que ces dernières remarques ne soient pas comprises comme une involution de cette post-phénoménologie en simple physique. C'est plutôt une physique post-phénoménologique qui est à faire.

Mais on reste chez Levinas, ce Dieu n'a rien à voir avec un principe commun à ce qui est physique et ce qui est humain. Tout ce qui est physique ou matériel est renvoyé à la proximité de l'un pour l'autre. Ce « pour » est nommé responsabilité, mais elle n'est pas pour toi, ou lui, mais pour tout et pour tous : ceci est ce qui s'appelle plus strictement substitution, non pas l'un des deux mouvements de l'ipséité dans la jouissance et la vulnérabilité, mais le comble de ces mouvements, la relation du sujet avec la transcendance absolue et le bout à notre avis de la théorie lévinasienne. Ceci est aussi bien exprimé par l'idée contemporaine d'atome dans les sciences, dont on a développé la non-localité et l'incertitude<sup>239</sup>, mais qui a aussi amené aux physiciens à penser ce qu'ils appellent intrication ou entrelacs quantique. Développée dans les années trente plutôt pour mettre en question la physique quantique<sup>240</sup>, cette notion a tout de même une liaison importante avec la subjectivité atomique de Levinas, puisqu'elle remarque la dépendance, l'intrication, de deux états quantiques ou systèmes qui

---

<sup>237</sup>Levinas, E. (1977) *Du sacré au saint, cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris. Éditions de minuit. P.136

<sup>238</sup>Levinas, E. (1963) *La Trace de l'Autre*. Op. Cit. P.616

<sup>239</sup>Supra. PP.69-71

<sup>240</sup>Einstein, A.; Podolsky, B.; Rosen, N. (1935) *Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?* Physical Review N°47. PP. 777-780.



même étant séparés dans l'espace physique, et même énormément, ne peuvent pas être considérés séparément par rapport à tous ses aspects.

Alors chez Levinas, comment est-elle accomplie l'intrication atomique ? Comment peut-un sujet avoir lieu dans le non-lieu, dans la totale délocalisation qu'il subit dans le pour-l'autre ? Pour répondre à cette question Levinas a créé ce qu'il appelle tout un *style de « catégories nouvelles »*<sup>241</sup> : Le registre de la filiation ou de la fécondité (paternité, maternité, fraternité, etc.). Ce réseau métaphorique dont une de ses formes, la maternité nous avons déjà parfois développée exprime cet aspect de substitution de l'ipséité qui n'est pas tout à fait compréhensible juste en parlant du deuxième mouvement issue de la vulnérabilité : pour-l'autre, contact, caresse, otage, élu, proximité, récurrence, etc., toutes ces figures qui sont présentées pour déboucler le deuxième mouvement de fission de la subjectivité atomique après sa première évasion de l'anonymat dans la jouissance<sup>242</sup>, sont insuffisantes pour décrire ce que révèlent les métaphores de la filiation. Si en premier lieu le premier mouvement de la subjectivité (la séparation ou la position) est symbolisé dans l'impossibilité de fusion de l'atome, son impossibilité de fragmentation ; si ensuite le deuxième mouvement de la subjectivité (le contact ou la déposition) est symbolisé par la fission de l'atome ; alors la substitution où le sujet est responsable infini, responsable pour tous et pour tout qui est décrit dans les figures de la paternité et la maternité est symbolisé par l'intrication atomique. Atome : symbole accompli de l'humain.



*Galatée aux sphères*, 1952. Réaction de Dalí à la physique nucléaire à travers le visage de sa femme Gala.

<sup>241</sup> Levinas, E. (2011) *Œuvres complètes. Tome II*. Op. Cit. P.310

<sup>242</sup> Pensons au résumé que Levinas met à la fermeture de AE : *La signification l'un-pour-l'autre la relation avec l'altérité a été analysée dans le présent ouvrage comme proximité, la proximité comme responsabilité pour autrui, et la responsabilité pour autrui comme substitution : dans sa subjectivité, dans son port même de substance séparée, le sujet s'est montré expiation-pour-autrui, condition ou incondition d'otage*. Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. P.282

Alors, même si tous les élans de l'individuation s'accomplissent au même temps et avant le temps, pour bien finir l'analyse de l'atomisme chez Levinas on doit développer cette sorte de 3ème mouvement de l'ipséité qui est la substitution, car la substitution des uns dans les autres exprimée dans les formes de la fécondité ne se confond pas avec la 2ème forme (la vulnérabilité). Certes ce sont deux mouvements inclus dans l'idée de responsabilité, mais cette responsabilité fait une impression très différent dans son aspect de substitution que dans la simple vulnérabilité d'un Visage, et dans Visage à son tour une impression très différente que dans la caresse. Même juste dedans le 2ème mouvement de la subjectivité il y a des nuances. Si *la caresse sommeille dans tout contact et le contact dans toute expérience sensible*<sup>243</sup>, c'est que la caresse est la forme éminente de la sensibilité, au moins dans une certaine perspective. Ensuite, si la caresse est toujours *d'une peau qui, toujours est modification d'un visage, d'un visage qui s'alourdit d'une peau*<sup>244</sup>, c'est-à-dire si la caresse « alourdit » et altère le Visage, c'est que caresse ou contact (à savoir la sensibilité toute entière) n'est qu'une limitation du Visage. La sensibilité est moins éminente que l'altérité de l'un-pour-l'autre, le Visage est *avant l'éros*.<sup>245</sup>

Ceci doit être extrêmement clair pour saisir la complexité de la substitution qui est certes contenue dans la moindre caresse, et d'autant plus dans le contre-phénomène du Visage, mais qui ne coïncide pas exactement avec eux. La substitution dite comme caresse est très imprécisément saisie ; la substitution dite comme Visage est un peu mieux ; mais seulement par les figures de la fécondité elle est dite proprement. La fécondité même si nous n'avons pas enfanté concrètement est le moment où la logique de l'être est finalement subvertie : *Cette altération par la fécondité au-delà du possible et du visage est la paternité*.<sup>246</sup> Au-delà même du visage, dans la liturgie de notre œuvre ou notre enfant, seulement là l'être et le néant, le contingent et le nécessaire, le possible et l'impossible, sont dépassés. Même si partir était son fatum, notre enfant, notre œuvre nous a appris comme dans une brève épiphanie que l'intrication de l'un-pour-l'autre est beaucoup plus que la bonté à l'égard d'un visage particulier. Nous sommes tous, les uns dans les autres, dans l'intrication des générations. Il est ainsi pour Levinas et pour innombrables écrivains :

*Alors j'ai compris-nous dit Borges dans la voix d'un personnage qui écoute la confession de son interlocuteur- que sa lâcheté était irréparable (...) Il me faisait honte cet*

---

<sup>243</sup>Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. Note. P.122 ; Cf. *Dans toute vision, s'annonce le contact : la vue et l'ouïe caressent le visible et l'audible*. Ibidem. P.128

<sup>244</sup>Ibidem. P.135

<sup>245</sup>Ibidem. Note.

<sup>246</sup>Levinas, E. (2011) *Œuvres complètes. Tome II*. Op. Cit. P.316

*homme avec peur, comme si j'étais le lâche (...) Ce que fait un homme est comme si tous les hommes le faisaient. D'où il n'est pas injuste qu'une désobéissance dans un jardin contamine le genre humain entier; D'où il n'est pas injuste que la crucifixion d'un seul juif suffit pour le sauver. Peut-être Schopenhauer avait raison : je suis les autres, n'importe quel homme est tous les hommes, Shakespeare est d'une certaine manière le misérable (...)*<sup>247</sup>

Chaque atome est dans un certain sens tous les atomes, c'est cette intrication que nous appelons « fractal », terme mathématique dans lequel nous allons approfondir dans notre dernier chapitre et qui fait référence aux entités gigognes, comme si une figure enfantait des autres figures similaires à elle dans ses viscères. Fractal : irrégulière, morcelé, avec la caractéristique de que chaque fragment et chaque discontinuité ou fracture est semblable aux autres, dans une sorte d'échelle infinie qui va du plus petit au plus grand. Sentons nous libres de croire ou non aux descriptions faites par la fécondité, mais il le faut que la confiance y soit suffisante pour pouvoir analyser les exactes cinématiques par lesquelles ce nouvel atomisme exécute ses individuations. Atomisme contemporain : au-delà l'être, l'Un et le continuum, mais surtout et c'est ceci qui souligne la fécondité : au-delà du possible.

La critique radicale de Levinas à la tradition amène non pas à une reconfiguration de ses catégories, mais à un net au-delà. L'au-delà du possible conçu par notre nomade vient à montrer un nouveau tournage politique de sa pensée, parce penser au-delà du possible est sortir de ce qui nous a été hérité comme possible et impossible : *Réclamer l'impossible c'est d'ailleurs encore s'accrocher au pouvoir en espérant transformer l'impossible en possible.*<sup>248</sup>

---

<sup>247</sup> Jorge Luis Borges dans son petit récit en espagnol *La forma de la espada* dit : *Lo que hace un hombre es como si lo hicieran todos los hombres. Por eso no es injusto que una desobediencia en un jardín contamine al género humano; por eso no es injusto que la crucifixión de un solo judío baste para salvarlo. Acaso Schopenhauer tiene razón: yo soy los otros, cualquier hombre es todos los hombres, Shakespeare es de algún modo el miserable John Vincent Moon.* Borges, J. L. (1993) *Ficciones. El aleph. El informe de Brodie.* Caracas : Biblioteca ayacucho. P.58

<sup>248</sup> Lévinas, Emmanuel (2011) *Œuvres complètes. Tome II. Parole et silence.* Op. Cit. P.303

**Troisième Chapitre :**  
**Ana-tomie.**

*Tout notre malheur vient de ce qu'il nous faut demeurer Jean, Pierre ou Gaston coûte que coûte pendant toutes sortes d'années. Ce corps à nous, travesti de molécules agitées et banales, tout le temps se révolte contre cette farce atroce de durer. Elles veulent aller se perdre nos molécules, au plus vite, parmi l'univers ces mignonnes ! Elles souffrent d'être seulement « nous », cocus d'infini. On éclaterait si on avait du courage, on faille seulement d'un jour à l'autre. Notre torture chérie est enfermée là, atomique, dans notre peau même, avec notre orgueil.*

Céline, L.-F. (1962) *Voyage au bout de la nuit*, P.333



## Phénoménologie du toucher.

*Avant qu'un déictique ne montre, avant qu'un auto-déictique ne se montre en se pointant du doigt, avant et en vue de la spéculation narcissique, ça touche.*<sup>249</sup>

On arrive à la troisième et dernière halte de notre voyage. Abandonnâmes tout ce qu'il y avait de fausse image dans les atomes découpés du vide dans le premier arrêt et décidément tout ce qu'il y a de simplifiant dans l'idée d'individu dans le deuxième. Nous avons vu avec Levinas -le dernier atomiste- que l'individu atomique tient à une *paradoxe mienneté et ipséité d'un moi qui est soi absolument en étant le soi de l'autre, le soi de tous les autres* !<sup>250</sup> C'est la notion de substitution que nous avons trouvé déjà analogiquement dans l'intrication quantique. Ainsi l'atome accompli la représentation de tous les trois modes de l'individu : impossible division et fusion, incontrôlable fission, et infinie intrication.

Pourtant nous avons aussi vu que cette substitution, ce tissage éthique n'est pas entre tout et n'importe quoi ni n'importe de quelle manière. De la même façon que l'intrication se passe entre des états quantiques que même à des années-lumière de distance sont en fonction, dépendants les uns des autres, ils se comportent d'une manière corrélative spécifique en vertu de quelque affinité, ainsi dans le cas de la substitution elle se passe parmi ces atomes que nous sommes : humains. Mais, nous l'avons vu, l'illégitimité, transcendance, infini n'est pas en totale coïncidence avec le visage humain. Si le visage déborde toute expérience possible et tout savoir comme idée de l'infini, l'infini déborde le Visage et l'idée, bien qu'il puisse y venir. Cela ne veut pas dire que l'éthique soit dépassée par une philosophie naturelle ou pieuse quelconque, mais au contraire que l'éthique elle s'élargit et dépasse le Visage humain. Chacun est responsable pour tous les autres, mais en plus chacun a le bâtiment de l'Univers entier sur ses épaules comme les cariatides. Par rapport au mode bien déterminé de cette relation nous pouvons signaler par exemple qu'elle n'arrive pas à l'inverse : personne n'est coupable de mes fautes et même la joie de toute l'humanité ne peut justifier la souffrance d'un seul individu qui ne soit pas moi.



<sup>249</sup> Derrida, J. (2000) *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris : Galilée. P.339

<sup>250</sup> Calin, R., Sebbah, F. D. (2002) *Le vocabulaire Levinas*. Paris : Ellipses. P.58

*Quand on souffre par quelqu'un, la vulnérabilité c'est aussi souffrir pour quelqu'un. C'est de cette transformation du « par » en « pour », c'est de cette substitution du « pour » au « par », qu'il s'agit.<sup>251</sup> (...) le moi a cessé de se considérer comme un cas particulier du Moi en général. Il est le point unique qui supporte l'univers (« supporte » dans les deux sens du terme : qui supporte l'insupportable et qui le porte). Évidemment, ce moi est aussitôt rattrapé par son concept général. Il faut qu'il s'évade encore. Le moi comme moi, c'est le moi qui s'évade de son concept. Et c'est cette situation que j'ai appelée vulnérabilité, la culpabilité absolue, ou plutôt la responsabilité absolue. (...) L'idée de la substitution signifie que je me substitue à autrui, mais que personne ne peut se substituer à moi en tant que moi. (...) dissymétrie du rapport interpersonnel.<sup>252</sup>*

Bien loin de la formalité des « a- » et « in- » qui n'arrivent plus qu'à désigner à la commode façon de la théologie négative ce que les *minima naturalia* ne sont pas, nous avons vu finalement que l'atome au moins chez Levinas, ce symbole saturé du diable fait référence à une rupture très concrète, une coupure : « ἀνα- ». L'il y a déchiré par le moi, le moi déchiré pour enfanter Autrui. Coupure tout au long et en haut. Coupure laborieuse, crasseuse, heureuse dans la fécondité mais aussi parfois monstrueuse blessure d'une peau vulnérable : anatomie. On envisage sous ce titre les dernières germinations des gestes atomistes. Elles n'ont pas encore de nom. Il faut encore de la distance, des générations. Elles se qualifient de « phénoménologie », « éthique », « géométrie », et on continuera de les appeler ainsi pour des raisons bien claires depuis les tout premiers pas de ce voyage, mais sachant que ces titres sont dérisoires et utiles seulement à la classification. On le sait déjà : le problème des dénominations dans cette dernière station va bien au-delà de la classification disciplinaire des thématiques, laquelle au bout de moment peut être toujours résolue disant que l'on s'occupe de la philosophie, et voilà tout. Le problème est la dénomination du phénomène même, de la région à laquelle nous nous adressons, chaque fois plus difficile de saisir depuis Husserl, et que depuis Levinas arriverait à être non-thématique, contre-phénomène.

On vient de développer la fractalité<sup>253</sup> de l'implication éthique, du *Dire*, de la passivité la plus passive qu'il nous a héritée avec sa phénoménologie à lui. Alors le *Dit* continue. Levinas choisit ses titres et il arrive malgré tout à parler. On se tient loin du silence et de la nuit, mais voilà qu'on retrouve les plus grandes difficultés parce que s'agissant de la rencontre avant tout ce qu'il y a de signe, de linguistique et de spéculative, Levinas donne

<sup>251</sup> Levinas, E. (1992) *De Dieu qui vient à l'Idée*. Paris : Vrin de poche. P.134

<sup>252</sup> Ibidem. P.135

<sup>253</sup> Auto-ressemblance infinie vers le grand et le petit, jamais absolument régulière, périodique mais non simple répétition dans un tout fermé.

clairement son acquiescement à appeler cela encore « sensibilité ». Mais pourquoi ? Si la Conscience avec toutes ses fonctions de ressemblance et d'unification, de phénoménalisation et mondanisation, s'est-elle effondrée, pourquoi si déjà elle est dépassée par Levinas, pourquoi alors choisit-il de dénommer le bout de son voyage encore sensibilité ? Pourquoi la responsabilité est-elle vulnérabilité ? Nous percevons ces choix lexicaux encore comme une réponse aux malentendus de la tradition : si l'on va lui confondre avec quelque chose dans la dichotomie corps/esprit, il préfère que l'on lui tienne par un sensualiste ; si l'on va détourner ses mots, il préfère que leur concrétion et leur rapport à notre quotidienneté soit préservé. Pourtant on ressent très fort le besoin d'un autre langage pour saisir tout ce qu'il veut évoquer dans une seule Caresse par exemple. Toutefois, ses choix faits, il faut que ce qui suit dans l'atomisme soit compris comme une phénoménologie du sensible, quoiqu'en-deçà la Conscience : phénoménologie du toucher.

*C'est parce que la subjectivité est sensibilité, exposition aux autres, vulnérabilité et responsabilité dans la proximité des autres, l'un-pour-l'autre c'est-à-dire signification et que la matière est le lieu même du pour-l'autre, la façon dont la signification signifie avant de se montrer comme Dit dans le système du synchronisme, dans le système linguistique que le sujet est de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau et, ainsi, susceptible de donner le pain de sa bouche ou de donner sa peau.<sup>254</sup>*

Il est vrai, nos mots sont limités et les choix difficiles, mais si le chemin de l'atomisme passe pour Levinas, trouvant finalement l'explicitation craintive de la métaphore atomique et la responsabilité fractale, alors il devient central de comprendre cette sensibilité et cette matière au sens technique, proprement lévinasien, puisqu'elles « remplissent la métaphore », elles signalent la voie de l'atomisme. Notre compréhension de symbole arrive aussi ici à son éprouve, parce que si nous n'avons pas compris combien il est loin de la libre *phantasia* on va tout simplement faillir à comprendre comment la fractalité est-elle palpable, et non pas juste une rêverie juive<sup>255</sup> ou mathématique. C'est ainsi le moment de quitter nos derniers dogmes et d'essayer quand même de *dire*, dire cette matière, dire cette sensibilité, dire ce toucher. Mais

---

<sup>254</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être*. Op. Cit. P.142

<sup>255</sup> Ce que nous nommons « fractalité » comme entrelacs éthique de tous en chaque moi qui se joue dans une responsabilité infinie mais non pas réversible et que nous avons identifié dans notre lecture comme dernier développement de l'atomisme, ce n'est pas la propriété d'une seule religion ou une seule culture, d'autant moins que ce n'est pas le domaine d'une seule discipline. Bien qu'en effet nous pouvons lire cette tonalité éthique beaucoup clairement dans la tradition juive que dans l'idée éléatique du rapport microcosmos/macrocosmos, par exemple. Ainsi Le Talmud de Jérusalem au chapitre neuf (9:1. XI, B) nous dit que celui qui est béni par Dieu appelle à tout Israël (voir tout l'humanité d'après le juif) sa famille. Pour différents exemples des symboles de la sorte voir Jung, C. G. (1964) *L'homme et ses symboles*. Paris : Robert Laffont. Troisième article *Le processus d'individuation*. Par Marie-Louise von Franz.

est-ce que nous sommes capables de parler de cela avec des nouveaux tropes ? Est-ce que nous nous sommes abandonnés à chaque pas ou nous nous sommes bien emportés avec nous, tous entiers pendant le voyage, quelque part, dans la poche ? Ce n'est pas au voyageur de s'arrêter avant même partir. On continue de partager ainsi le choix lévinasien de la parole. De pousser au plus possible la fin du Ferdinand de Céline qui nous a pas mal accompagné et qui après ses voyages à lui, notamment après la mort de Robinson s'est fatigué quand même. Tout sage comme il était ce personnage, tout sensible aux puissances éphémères que par usage on nomma comme ça, « Ferdinand », il se laisse appeler une dernière fois par le remorqueur, par la nuit, et cette fois-là il obéit. Il s'est arrêté, il s'est laissé avaler et *qu'on n'en parle plus*<sup>256</sup>.

Nous par contre, nous continuons d'y échapper thématissant maintenant l'inthématisable, la « sensibilité » qui constitueraient les régions du fractal. Elles pourraient rester si abstraites, pourtant avec Levinas se montrent à vif et à fleur de peau. Ainsi nous poursuivons la marche de la main de Derrida (qu'il est à lui le titre de *Phénoménologie du toucher*<sup>257</sup>), et nous nous rendons compte soudain qu'avec cette compagnie-ci, avec ce Derrida débordant d'écriture lui-aussi, de chasse de soi-même, nous ne faisons rien de nouveau pour l'histoire de l'atomisme au moins comme matérialisme de la rencontre.<sup>258</sup> Ce que Derrida nous montre, et il faut le constater avant tout, c'est que la thématisation de la peau, de la chair, du corps, du contact, du toucher, ou de la sensibilité, ne nous assure rien.

Elle ne nous amène pas nécessairement vers l'autre philosophie que nous cherchons et elle peut même devenir un nouveau piège ou mécanisme du continuisme atterré, idéaliste et dogmatique qui terrasse et accable chaque fois le discontinuisme. C'est le cas par exemple de Deleuze et Guattari qui suivant Artaud tombent dans un *continuisme haptique*<sup>259</sup> (du grec *ἅπτο* : *toucher*<sup>260</sup>) fondé par la dichotomie lisse/strié qu'aux yeux de Derrida n'est pas une *opposition conceptuelle fiable*<sup>261</sup>, mais une polarité qui renvoie le rugueux au lisse. Rare est la dichotomie qui ne se réduit pas à l'unité. Alors il y a un long travail à faire, à plusieurs vies même, pour suivre toute la phénoménologie du toucher que Derrida renvoie à Aristote (pendant que nous la lançons bien avant Socrate...) pour en déterminer s'il s'agit ou non de notre atomisme à chaque cas.

---

<sup>256</sup> Céline, L.-F. (1962) *Voyage au bout de la nuit*. Op. Cit. Dernière ligne. P.493

<sup>257</sup> Derrida, J. (2000) *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit. P.40

<sup>258</sup> Althusser, seul historien du matérialisme qu'ici nous esquissons déjà vers 1982 lui tenait en compte : *La « pluie » (Lucrece) des atomes d'Épicure qui tombent parallèlement dans le vide, la pluie du parallélisme des attributs infinis chez Spinoza, et bien d'autres encore, Machiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger aussi et Derrida*. Althusser, L. (1994) *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. Paris : Stock/IMEC. P.553

<sup>259</sup> Derrida, J. (2000) *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit. P.143

<sup>260</sup> Maldiney, H. (2012) *Regard, parole, espace*. Op. Cit. P.255

<sup>261</sup> Ibidem. P.144



Et l'une des difficultés les plus importantes au moment de s'y mettre, c'est la question de l'infini, comme nous avons vu au premier chapitre. Question que maintenant tombe dans une nouvelle complication, car qu'en est-il de l'infini, si apparemment hors notre expérience sensitive dans un atomisme qui devient phénoménologie du toucher ? Allons-nous nous contenter en disant que l'infini est dans le Visage lévinasien, dans l'atome de Levinas de telle et telle façon ? Nous espérons aller au-delà de cela ; au-delà Levinas et essayer de faire du sens et poser les bonnes questions aux autres possibles atomistes qui ont suivi la voie du tact. Atomisme, dans le sens non réducteur que l'on veut le redonner, est le nom d'un paradoxe à flancs pluriels et pas à résoudre. L'extrême insensibilité de l'infini se tient dans la mollesse d'une peau. Ce sont les deux « côtés » qui sont de prime abord visibles de l'atomisme : l'infinitude et la finitude. Comme Furley l'indique, Épicure influencé déjà par Aristote veut trouver une solution à ce couple comme si cela était une dichotomie, un dilemme entre l'infinie divisibilité et la doctrine des atomes comme parties minimales, donc finies<sup>262</sup>.

Mais nous par contre nous tentons de penser comment chaque atome est un Être élatique, chacun plein, l'infinitude étant le privilège de tous et d'aucun en particulier. On peut considérer tout notre voyage comme la recherche d'une compréhension, paradoxale qu'elle soit, de cette triple infinité : du vide, de la quantité des atomes, et de chaque atome. Cette dernière étant mieux expliquée que jamais avec les figures de la fécondité de Levinas. En effet, si le deuxième mouvement de la subjectivité que nous venons d'analyser au deuxième chapitre -la récurrence-, il détermine la responsabilité pour tous, cela se passe dans les modes de la filiation, tous au-delà du continuum et son pouvoir. Elles sont d'emblée des notions discontinues, et avancent l'atomisme vers ce que nous dénommerons fractal.

Dans le cas idéalisé des fractals, faisables dans un dessin ou à l'aide d'un ordinateur par exemple, le fractal peut être produit par l'itération d'une fracture ; fragments qui génèrent un « tout » (entre guillemets parce que souvent il n'est pas fermé). Ce fractal constructif n'est pas pourtant celui qui nous intéresse le plus, mais les fractals naturels pour ainsi dire, ceux qui ne sont pas produits par notre itération d'un modèle, donc dont les parties ne sont pas réductibles et où le tout comme tel n'existe point, mais qui sont de toute façon trouvables dans la nature à mesure que les possibilités d'observation avancent. Nous en allons voir quelques au deuxième partie de ce chapitre. Les notions fractales ou gigognes (du lat. *gignere*, enfanter) qui sont les figures de la fécondité de Levinas pourront être mieux comprises à l'aide de ces objets sans origine et sans fin artificiels ou naturels.

---

<sup>262</sup> Furley, D. J. (1967) *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton : University Press. P.156

Ce qui est le fondamental pour l'atomisme en général dans ces notions lévinasiennes c'est qu'elles permettent finalement sortir de la thèse cosmologique de la continuité et de la pensée du possible/impossible : *Le pouvoir est la façon dont se produit une origine, un principe dans l'anarchie des éléments qui, par eux-mêmes vont de nulle part en nulle part : ce ciel, cette mer, ce vent, cette lumière, cette nuit.*<sup>263</sup> Nous pouvons enfin comprendre ces mots avec tout ce qu'une phénoménologie symbolique nous a rendu visible, avec bien de la signification que les éléments ont eu traditionnellement et le sens qu'ils prennent pour Levinas, qui en tout cas ici est plutôt en train de se situer, lui et toute sa philosophie, non seulement ce qu'il appelle l'élément, mais toutes ses concepts, ainsi l'*il y a*, que le Moi, le soi qu'Autrui, dans l'anarchique -régime de sens discontinu- qui est une toute autre chose que le pouvoir et l'action, la potentialité et l'actualité -régime de sens continu-. C'est le train d'Althusser de nulle part, vers nulle part : Levinas matérialiste.

La résurgence des atomes comme symbole de l'individu revitalisée par la science contemporaine ne pouvait plus être empêchée. Au moment de l'*Autrement qu'être*, presque trente ans après que les projets d'une *Phénoménologie de l'eros et de la paternité*<sup>264</sup> où la fractalité est censée d'être expliquée aient été commencés, l'histoire de l'atomisme peut finalement donner un nouveau pas. Mais ce pas qui constitue Levinas a eu une histoire lui-même, une chronologie de voyage pour ainsi dire, qu'on n'a pas trop tenue en compte lorsque notre analyse fût plutôt thématique que temporel au deuxième chapitre. La filialité est présente déjà pendant sa captivité et déjà en relation avec la deuxième forme d'individuation (réurrence de la persécution, otage, *émotion initial*<sup>265</sup>). En revanche les formes qu'il va prendre (fils, maternité, etc.) vont fortement varier. Par exemple, le sujet de la fécondité, la paternité et la fraternité seront là depuis les œuvres de 1947 TA et EE, mais la maternité qu'en AE. Tandis que la filialité et la famille comme telle seront accentuées à moitié de chemin entre ces deux périodes-là en TI. Ces variations peuvent nous confondre, mais il s'agit bien d'une famille de notions, formes de cet autre paradigme de la discontinuité que sans un être ou un continuum « derrière » peut quand même faire du sens. Ces nouvelles catégories sont en travail depuis le tout début et clairement depuis les premières formulations de la phénoménologie de l'Eros<sup>266</sup>, machine de production conceptuelle d'où naissent tous ces formes de la fécondité ainsi que les deux élans de l'individuation que nous avons colligés.

<sup>263</sup> Levinas, E. (2011) *Œuvres complètes. Tome II*. Op. Cit. P.302

<sup>264</sup> Ibidem. P.312

<sup>265</sup> Levinas, E. (2009) *Œuvres complètes. Tome I*. Op. Cit. P.179

<sup>266</sup> *Pour l'analyse de l'eros. Les sentiments indirects : souffrir de la souffrance d'autrui, se réjouir de ses joies. Réflexion sui generis. Et caractère infini de cette réflexion.* Ibidem. P.70

Cette phénoménologie aura pour tâche les thèmes habituels de cet école, d'une part dédiée comme dans une égologie aux analyses existentielles individuelles (nos rapport personnels à la mort, à la lassitude, etc.) et d'une autre part au rencontre avec autrui (*eros*), mais ceci au-delà de l'empathie et la communauté, bout de la théorie de Husserl, vers une réflexion qu'au moment de TI il appellera « ontologique » et qu'il va qualifier certes *autrement* avec du temps. Cette petite perspective historique de l'œuvre nous parle aussi du déplacement thématique que nous avons vu en détail par lequel les notions traditionnellement mises à la base des systèmes philosophique, par exemple l'action en tant que point zéro de l'éthique, sont graduellement bougées à la place de situations dérivées :

*La fatigue du repos - l'ennui (...) Temps sans activité. D'où le vide de l'ennui. Retour au temps de l'il y a. Mais alors activité et non position qui fait le présent ? / Réponse à la question précédente, l'acte dans la position. Mais ce n'est pas la position qui est comprise par l'acte - c'est l'acte qui est déduit de la position (...) / La peur d'autrui — pas peur pour quelque chose. La haine d'autrui - pas haine de quelque chose. La haine d'un être déterminé. Contribution à l'analyse de l'eros.*<sup>267</sup>

Dans ces lignes, il n'y a pas encore ni hypostase ni récurrence comme terminologies, mais ses contenus sont tout à fait présents en germination et se développant. On voit comment il veut aller au-delà de ce qui est donné, sortir de la familiarité de l'évident comme tout phénoménologue, mais encore plus : prenant la phénoménologie même comme une évidence à dépasser. Dans les nombreuses lectures qu'il fait pendant cette période de captivité, même s'il peut s'agir de quelqu'un si contraire à lui comme Joseph de Maistre, il voit peu à peu ce qu'il cherche. C'est alors qu'il mentionne la théorie de la substitution de la souffrance, et on ne saurait pas dire précisément s'il tient en compte seulement l'aspect psychologique, qui renvoie simplement au pathos-avec humain, ou s'il connaît aussi les problèmes de l'expiation posés en théologie par rapport auquel il y en a des divers avis sur les caractéristiques, motifs et conséquences de la souffrance subie pas le Christ à notre place. En tous les cas il ressent que le plan d'accomplissement que nous savons qu'il a trouvé dans les deux moments de l'analyse de la subjectivité, est accessible épistémologiquement parlant à travers le phénomène de la souffrance d'Autrui : (...) *un plan qui est au-delà du subjectif et de l'objectif qu'implique la théorie de la substitution des souffrances, qui est paradoxale sur le plan subjectif évidemment et sur le plan objectif où ce serait méconnaître le caractère subjectif de la souffrance. On en arrive au plan « idéal » que je cherche (...)*<sup>268</sup>

---

<sup>267</sup> Levinas, E. (2009) *Œuvres complètes. Tome I*. Op. Cit. P.71

<sup>268</sup> Ibidem. P.77

Ce que Levinas ne connaît pas encore à ce moment-là, c'est que cette sorte de méthode, de chemin qui est la souffrance d'Autrui, va lui amener au-delà de l'ontologie, au-delà de la phénoménologie, et comme si avant le royaume du Transcendental, bien loin des causalités et des motivations, bien loin des objets et des substances, à une dimension éthique où les dynamismes s'accomplissent comme filialité, comme substitution, ou dans le vocabulaire tout achevé de *l'Autrement qu'être*, comme récurrence fractale de « l'un-dans-l'autre », l'autre-dans-le-même<sup>269</sup>, l'altérité-dans-le-même<sup>270</sup>, l'autre-dans-sa-peau<sup>271</sup>. Mais nous avons déjà au moins une notion vague de combien elle est délicate la relation de Levinas avec la matérialité et la corporalité, dès que nous avons suffisamment pris en compte sa révolte contre *l'exaltation du sang et de la terre, dans le culte de la guerre et de la conquête*<sup>272</sup>. Les symbolologies de la terre nous permettent déjà voir que la fécondité ne se joue pas dans les couples concret/abstrait ni réal/idéal ; ce n'est pas une guerre entre le ciel et la terre. Ce n'est pas la peau qui est idéalisée dans la phénoménologie de l'Eros, ni l'Ego qui est atterri. Cela ne peut qu'être une première approche schématique. Il faut aller dans les distinctions précises, principalement entre la filiation et l'ordre biologique, entre Eros et sexe, claire pour Levinas depuis le tout début :

*L'intimité avec-autrui. Non pas qu'il y ait là « fusion avec autrui » - précisément il y a dualité du je. Et cette dualité sera décrite précisément dans la concupiscence charnelle que l'on prend à tort pour un désir comme un autre. La sexualité comme origine du social. Parce qu'il y a « intimité » du sexuel, il y a le phénomène du social qui est plus que la « somme des individus ». (...) C'est aussi sur le plan interpersonnel que se pose la notion de l'idéal et de l'accomplissement. Vivre « à la face de Dieu ». L'accomplissement - suppose drame- suppose dualité de personnes. - Lien dualité et le drame du temps s'éclaircira à partir de la dualité sociale c'est-à-dire sexuelle. Le Bien – dépasse l'être. / Quand je pose le sexuel à la base du social - je ne mets pas à la base de tout le système : le plaisir sexuel, {ou} la libido dont Freud ne dit rien de plus que la « recherche du plaisir ». Mais un ordre de relation que l'on peut découvrir dans cette relation spécifique entre personnes<sup>273</sup>*

La valeur épistémologique de la rencontre avec Autrui est déjà en métamorphose vers quelque chose de plus : dans le rapport avec les autres Levinas voit déjà une autre socialité que celle de la fusion et la violence, déjà une forme de l'analyse de Dieu, et déjà une

<sup>269</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. P.46, P.235

<sup>270</sup> Ibidem. P.109

<sup>271</sup> Ibidem. P.181

<sup>272</sup> Chalier, C. (1993) *Lévinas. L'utopie de l'humain*. Paris : Albin Michel. P.20

<sup>273</sup> Levinas, E. (2009) *Œuvres complètes. Tome I*. Op. Cit. P.66

philosophie du Bien plutôt que de l'Être, ἀγαθὸν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας<sup>274</sup>, une éthique plutôt qu'une ontologie, mais il manque encore du temps. Ce qui est fort clair c'est que la dualité des genres dans la sexualité sera analysée symboliquement. La sexualité découvre, elle est l'accès, sans valeur en soi au sens biologique. Ainsi par exemple le féminin et le masculin sont plutôt principes et tendances d'un même individu qu'une femme et un homme. Levinas se défend des accusations de misogynie interprétant la création divine de la femme à partir d'un morceau d'homme ainsi : *Ce n'est pas la femme qui est secondaire ; c'est la relation avec la femme qui est secondaire ; c'est la relation avec la femme en tant que femme, qui n'appartient pas au plan primordial de l'humain.*<sup>275</sup>

Celui qui est né avec des gonades masculines et celle qui est née avec des gonades féminines, ils ont tous les deux quelque chose de plus important à trouver dans la sexualité que seulement le plaisir : l'humanité elle-même. Même les deux dynamiques qui sont au cœur de l'individuation et l'intrication peuvent être comprises en termes de masculin et féminin. Le féminin et le masculin sont des descriptions, des adjectifs non pas des substantifs. Il est dans ce sens que nous pouvons dire que le premier mouvement de la subjectivité (hypostase, position et possession) appartient plutôt au registre du masculin. C'est pour cela que nous allons trouver chez Levinas que le « Moi » comme tel est dépeint comme masculin, et pour cette même raison que la première qualification de la fécondité est « paternité » et non pas « maternité » comme postérieurement arrive avec AE, comme si la dénomination faisait référence au Moi, masculin, qui se dépasse dans le fils.

De l'autre côté on peut dire que cette maternité ou paternité du deuxième mouvement de la subjectivité par lequel elle s'arrache, elle se dépossède dans la récurrence<sup>276</sup>, est plutôt du registre du féminin, en tant qu'ouverture, accueil et engendrement. Ainsi nous pouvons comprendre bien la transition à la nomination de la fécondité comme *maternité, gestation de l'autre dans le même*<sup>277</sup>, avec le temps. Si nous tenons le masculin et le féminin comme deux registres de sens, rapportés aux deux mouvements de l'ipséité du sujet, la fécondité du deuxième élan est d'emblée maternité plutôt que paternité et Levinas semble de l'avoir bien compris avec le temps. La maternité étant féminine souligne l'ouverture, la blessure du sujet, et en plus est en tant que concept bien plus concret et corporel que la paternité. La maternité a tous les traits de la paternité plus ces deux avantages que nous venons de mentionner. On

---

<sup>274</sup> Levinas, E. (1963) *La Trace de l'Autre*. Op. Cit. P.608

<sup>275</sup> Levinas, E. (1977) *Du sacré au saint, cinq nouvelles lectures talmudiques*. Op. Cit. P.135

<sup>276</sup> Deuxième dans le sens que nous tenons le troisième caractère, la substitution, l'intrication atomique exprimée dans les figures de la fécondité comme intégrée dans le deuxième mouvement (fission), ce que Levinas fait normalement.

<sup>277</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. P.121

comprend alors la variation dans l'usage des titres. Le père n'a jamais l'enfant dans ses entrailles, bien que comme tout autre humain il nous ait tous impliqués dans sa responsabilité.

Pourtant, suivant cette logique, la notion du « fils » dans ces descriptions devrait devenir aussi avec du temps la « fille », cette *filia* qui est inscrite littéralement dans la « filiation », puisque l'enfant perce le Moi. Il s'agit aussi ici de l'ouverture plutôt que de la fermeture, du féminin plutôt que du masculin et de la domination. Mais Levinas ne fait pas cette variation lexicale-ci, peut-être parce qu'il a tout simplement développé trop tôt la notion du fils en relation au féminin développé comme un régime de sens juste en TI où le féminin sera finalement élevée à catégorie « ontologique ».

Ce qui semble d'être la notion clé en tout cas entre le père et la mère, c'est le fils, qui peut nommer plus facilement et sans tellement de polémiques la fécondité de l'autre-dans-le-même. Le fils/fille, disons ainsi, c'est à moi, ma possession, mais avec des nuances graves. Certes, il « actualise mes potentialités », il est moi et je suis lui dans un certain sens, mais à la fois il ne m'appartient point, il sort de mes pouvoirs. Au sein du sujet, de sa solitude un trou est accouché, un autre individu qui in-scrit en moi non seulement sa présence, la présence d'un autre, du fils/fille, mais en vertu de la responsabilité par laquelle un « je » est responsable de tous, il inscrit en moi toute la pluralité humaine qu'il porte.

Cela ne veut pas dire nécessairement qu'un fractal infini s'ajoute à un autre fractal déjà infini, le fils/fille au père/mère ; deux individus, chacun responsable pour tout et pour tous. Mais il faut y réfléchir ; en tout cas il aurait fallu demander Levinas à propos de ce supplément d'infinis, ou si le père et le fils ne sont que des moments analytiques d'un seul fractal humain. En tout cas nous ne refusons pas *a priori* la possibilité de méditer cette infinité d'infinis, éclatement d'éclatements. Or ce qui se fait visible avec le fils/fille comme avec toutes les autres notions de la filiation évoquées en général par le moment de l'intrication dans le symbole de l'atome, c'est le mode comment l'*Autrement qu'être* opère au-delà du possible, au-delà du pouvoir. C'est le bout de la philosophie de Levinas, et avec lui, en lui et par lui, de l'atomisme<sup>278</sup> : *Νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροίῃ, ἔτεῃ δὲ ἄτομα καὶ κενόν... (136) ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκέες συνίεμεν, μεταπίπτον δὲ κατὰ τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων.*<sup>279</sup>

---

<sup>278</sup> Nous ne thématisons pas ici par une omission volontaire la figure du tiers, la mesure de cette démesure, parce qu'il nous semble une involution dans la démarche de Levinas. Cette notion nous fait soupçonner que Levinas a suivi le destin d'Ulysse et non pas d'Abraham. En tout cas cela reste à être étudié en détail ; ce voyage n'est pas le bon moment.

<sup>279</sup> Kirk, G. S., Raven, J. E. (1957) *The Presocratic Philosophers*. Op. Cit. P.422

Démocrite nous dit dans ces lignes : « Par convention le sucré, par convention l'amer, par convention le chaud, par convention le froid, par convention la couleur ; véritablement rien que les atomes et le vide (...) en fait nous n'apprenons rien exactement mais juste comme changements selon les conditions de nos corps et des choses qu'en heurtent ou résistent. » Atomes et vide, jamais traités séparément, voilà tout. Ici le mouvement ne s'ajoute pas comme un ingrédient. Dire atomes et vide c'est dire du même coup hâte, friction et proximité ; calme, douceur et approche. Cette parole de Démocrite, son mépris des normes, de la convention qui fait oublier les atomes à cause de le spectacle sensible qu'ils provoquent, de ses effets spéciaux, des couleurs, des arômes, etc., qui nous ramène au matériel, au seul vrai phénomène, a fait dans un autre temps, avec des autres outils le même geste de Levinas : reconduction de toutes les catégories au pré-catégoriel, aux heurts, impacts, écorchures entre les atomes, à leur résistances, textures, affinités, douceurs, etc. : bref toucher.

Comme nous l'avons vu au premier chapitre<sup>280</sup>, dans sa métaphysique juste avant de consigner son hylémorphisme, Aristote indique que pour Démocrite les différences corporelles des atomes sont l'arrangement, la tournure et le Contact. Toutes ces caractéristiques, dans un atomisme purement matériel, laissant de côté l'interprétation d'Aristote, sont les éléments du toucher. Voilà que l'atomisme plus de deux mille ans avant Levinas voulait déjà se dédier au toucher. Tout le comportement, les directions, les accélérations, les rencontres, etc. dépendront des accidents des surfaces des corps qui se carambolent. Alors, il y aura évidemment une hiérarchie des sens corporels qui va renvoyer toujours au toucher, non seulement de notre peau mais de celle de chaque atome. Et il faut bien observer qu'Aristote lui-même n'échappe pas à cette priorité du tactile, bien que pour y parvenir il lui a fallu toute sa théorie des vivants.

En effet, il doit sortir de l'observation de l'inorganique, de trancher bien cette différence-là et encore dedans le côté des vivants il doit faire sa connue hiérarchie des trois couches de l'âme. Du point de vue du sommet de l'échelle, au moins de l'échelle des âmes incarnées, du point de vue de l'homme alors, le toucher sera le sens le plus développé, car sans le toucher, aucun autre sens n'existe, tandis qu'il existe parmi certains animaux sans les autres sens. Sans avoir l'air de trop, on est en présence d'une des démarches les plus significatives de la pensée occidentale : *Les plantes n'ont que la nutrition ; d'autres êtres ont à la fois la nutrition et la sensibilité. Quand il y a sensibilité, il y a de plus appétit ; car*

---

<sup>280</sup> Supra. P.50

*l'appétit est désir, passion et volonté*<sup>281</sup>. Il est un seul sens que tous les animaux sans exception possèdent, c'est le toucher. Mais l'être qui a sensibilité a aussi peine et plaisir, selon que l'objet est agréable ou pénible ; et les êtres qui ont ces qualités ont en outre le désir, car le désir est l'appétit de ce qui fait plaisir. De plus, ces êtres ont aussi le sens de la nourriture, car le toucher est le sens de l'alimentation.<sup>282</sup>

Ici commence l'autobiographie de ces animaux qui nous sommes en détriment de tous les autres vivants. Nous avons volé sa parole, et aux choses nous avons même volé l'âme, nous avons décidé que la source de son mouvement n'était pas en elles. Mais ce qui nous semble plus important parce que précisément ceci n'a pas encore eu la jérémiade nécessaire comme le discours sur l'animalité par exemple en a largement, c'est la théorie du désir présentée ici : qui touche désire, qui touche a faim. Nous ne sommes pas tellement d'accord, mais il n'est pas le moment de s'y mettre. Nous profitons à la place la lumière qui passe depuis ces phrases d'Aristote à notre jeune Levinas, qui dans sa première étape jusque TI accentue la jouissance et la consommation comme formes propres de la sensibilité : ce que nous avons nommé premier mouvement de l'individuation humaine, corrélatif à cette sensibilité particulier qui est la jouissance. Aristote et Levinas, ensemble en quelque chose : tout animal touche, et toucher c'est avoir faim, envie et goût à manger.

De la polémique qui a lieu dans la traduction de ces lignes d'Aristote on s'en sort avec le grecque. Aristote nous dit : *οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη* (ou bien *διότι ἡ ἐπιθυμία εἶναι ὄρεξις τοῦ ἡδέος*). Quoi qu'on préfère traduire que tous les êtres qui ont ces qualités ont en outre le désir, car le désir est l'appétit de ce qui fait plaisir, ou bien qu'ils ont en outre l'appétit, car l'appétit est le désir de ce qui fait plaisir, tenons simplement clair qu'Aristote dit : *ἐπιθυμία* est *ὄρεξις* de *ἡδέος*. L'*ὄρεξις* étant toujours un désir générique où peuvent être évoquées ainsi le désir rationnel du bien (*βούλησις*), comme la simple *ἐπιθυμία*. De la même façon que la volonté ou la *βούλησις* est le l' *ὄρεξις* du Bien, ainsi *ἐπιθυμία* est *ὄρεξις* de *ἡδέος*. L'homme, dont le désir éminent est la volonté, a toutes les autres couches de l'âme comme en accumulation. Dès qu'il touche, il est déterminé pour l'*ἐπιθυμία* et la jouissance. Le parcours lévinasien se montre curieusement analogue à celui d'Aristote si l'on pense à la 1<sup>ère</sup> évasion, interruption de la totalité qui consomme des nourritures, non juste des fruits, mais aussi les choses, les concepts et Autrui, des *nourritures sublimes*<sup>283</sup>.

<sup>281</sup> Aristote nous parle de *θυμὸς καὶ βούλησις*, ce qui serait certainement mieux traduit par irritabilité ou excitabilité et volonté, ou même par courage que par « passion ». Nous nous tenons à cette ancienne traduction en tout cas, parce que les nouvelles ne sont pas plus éclairantes.

<sup>282</sup> Aristote (1946) *Psychologie d'Aristote: traité De l'âme*. Paris : Ladrangé. PP.181-182

<sup>283</sup> Levinas, E. (1987) *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Op. Cit. P.288



*Derrière la théorie et la pratique, il y a jouissance de la théorie et de la pratique : égoïsme de la vie. La relation dernière est jouissance, bonheur. La jouissance n'est pas un état psychologique entre autres, tonalité affective de la psychologie empiriste, mais le frisson même du moi.<sup>284</sup> Il s'agit de la sensibilité qui est la façon de la jouissance. C'est quand on interprète la sensibilité comme représentation et pensée mutilée qu'on est obligé d'invoquer la finitude de notre pensée pour rendre compte de ces pensées « obscures ». La sensibilité que nous décrivons à partir de la jouissance de l'élément, n'appartient pas à l'ordre de la pensée, mais à celui du sentiment, c'est-à-dire de l'affectivité où frissonne l'égoïsme du moi. On ne connaît pas, on vit les qualités sensibles : le vert de ces feuilles, le rouge de ce couchant.<sup>285</sup>*

Il est à souligner que le pathétisme de cette première sensibilité comme consommation ne soit pas seulement ni premièrement dépendance des nourritures ou besoin dans un sens négatif nous empêchant de quelque chose. Bien au contraire, cette sensibilité est essentiellement joyeuse, affirmation du moi, de sa liberté, son indépendance et bonheur égoïste, transmutation de l'autre en Même. *Le besoin ne saurait s'interpréter comme simple manque, malgré la psychologie qu'en fait Platon, ni comme pure passivité, malgré la morale kantienne. L'être humain se plaît dans ses besoins, il est heureux de ses besoins.<sup>286</sup>*

Or cette sensibilité étant déjà un degré de relation à l'altérité et une évasion comme nous avons vu, déjà certain blessure à l'être et réfractaire à *l'intentionnalité de la représentation*<sup>287</sup>, elle s'éloigne aussitôt de l'analogie avec Aristote non pas par une simple opposition au passé, même pas à l'ontologie ou à l'Être. La filiation multiple de Levinas et son détachement final va au-delà d'une simple réponse à ses interlocuteurs, au-delà Husserl, Heidegger, Buber, Marcel, Blanchot, Bloch, ou tous ensembles. Si notre voyage est surtout un voyage contre le deux, notamment contre ce deux qui se forme quand les envols critiques se fondent dans la base d'une positivité comme son moment négatif, ce qui va toujours produire une critique déterminée, comme le reflet dans un miroir l'est par ce qui est reflété ; si l'on va contre les dichotomies, contre l'unité qu'elles cachent, même dans sa modalité dialectique à trois, chez Levinas on navigue avec les vents dans le dos. Non relatif au bout de comptes à aucune philosophie précédente, même s'il s'en sert de ses compagnies, Levinas nous stimule à étudier encore plus le phénomène d'héritage trans-générationnel dont nous ignorons les fonctionnements précis, et dont nous comptons seulement avec des belles images.

---

<sup>284</sup> Levinas, E. (1987) *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Op. Cit. P.116

<sup>285</sup> Ibidem. P.143

<sup>286</sup> Ibidem. P.119

<sup>287</sup> Ibidem. P.133

Enfin, ce n'est pas le moment. Il nous faut nous concentrer dans le passage par lequel la sensibilité dépasse la jouissance et exige des autres thématiques, pour se montrer comme contact et vulnérabilité. Étape aristotélicienne : jouissance, pur et simple égoïsme, issue d'un désir équivalente à la sensibilité générale, animale, non proprement humaine. Mais les nuances émergent : les envies et désirs pourront être à l'égard d'Autrui, avec ou sans satisfaction possible, etc. Élargissement de cette famille phénoménique que nous devons tout de même continuer d'appeler sensibilité d'après Levinas. Dans ce contexte peu à peu les notions de l'*Autrement qu'être*, pas encore développées au bout, s'annoncent une décennie avant par exemple dans cette spécification du Désir : *Nous avons posé la métaphysique comme Désir. Nous avons décrit le Désir comme la « mesure » de l'Infini qu'aucun terme, aucune satisfaction n'arrête (Désir opposé au Besoin)*<sup>288</sup>.

La sensibilité se déplace de la jouissance et ses besoins, des satisfactions possibles, vers l'au-delà du possible, vers un Désir qui veut plus qu'il n'a jamais eu et que jamais il n'aura, en plus moyennant la notion belle au possible du « Désir Métaphysique » ; parce qu'il ne faut pas oublier que Levinas se lit soi-même au début aussi comme métaphysicien, et se reconnaît avec toutes ses nouveautés comme une dérivation possible du régime de l'Être. Lui-même ne reconnaît pas encore le degré de son interruption : *En distinguant acte objectivant et métaphysique, nous ne nous acheminons pas vers la dénonciation de l'intellectualisme, mais vers son développement très rigoureux, s'il est vrai toutefois, que l'intellect désire l'être en soi.*<sup>289</sup> *La conscience morale accomplit la métaphysique, si la métaphysique consiste à transcender.*<sup>290</sup> *Mourir pour l'invisible, voilà la métaphysique.*<sup>291</sup>

Repérons bien le conditionnel : si la métaphysique n'est pas ce que quelques philosophes en ont fait, mais le désir inapaisable de l'invisible, l'expérience du voyage infini (*Le désir métaphysique n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point*<sup>292</sup>), de la transcendance démesurée, elle aboutira selon Levinas à la socialité et Autrui. Cependant, au moment de l'*Autrement qu'être*, ce conditionnel ne sera pas confirmé. Cette vision de la métaphysique disparaît complètement. La sensibilité change son allure aux années '70, mais elle se dessinait bien déjà dans ce *Désir* et cette *Caresse* (*La caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse*<sup>293</sup>). Alors bien que ces nouvelles initiatives philosophiques soient-elles loin par rapport au désir métaphysique, même

<sup>288</sup> Levinas, E. (1987) *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Op. Cit. P.302

<sup>289</sup> Ibidem. P.112

<sup>290</sup> Ibidem. P.293

<sup>291</sup> Ibidem. P.23

<sup>292</sup> Ibidem. P.22

<sup>293</sup> Ibidem. P.288

dans son interprétation<sup>294</sup> à lui, nous pouvons profiter de ces germes de l'*Autrement* au moment de TI ; du Désir et de la Caresse, mais aussi du Corps lui-même : *être corps c'est d'une part se tenir, être maître de soi, et, d'autre part se tenir sur terre, être dans l'autre et par là, être encombré de son corps.*<sup>295</sup> *Le corps déborde les catégories d'une chose, mais ne coïncide pas avec le rôle du « corps propre » dont je dispose dans mon acte volontaire et par lequel je peux.*<sup>296</sup>

Le Corps sera le symbole, le tonneau, le régime dit Levinas, le nom commun en fin, *comme un adverbe plutôt que comme un substantif*<sup>297</sup>, de toutes les diverses formes de la sensibilité pendant cette étape de transissions. Il ne s'accorde pas le corps aux thématismes qu'on fait de lui, et il est surtout contestation aux thématismes. Avec cellules toujours naissantes, chaque fois qu'on essaiera de dire quelque chose à son égard, il montrera une face différente, encore un pore intouché. Il est celui qui se trouve là, non pas *Da*, parce que sans angoisse et sans soucis de son être, mais tout simplement occupé à se tenir début. C'est lui qui se réjouit d'avoir froid et de se mettre à l'abri, ou d'acheter un croissant. C'est lui qui touche et se touche, et qui aime ce qui s'en va toujours plus loin, non pas pour une décision quelconque mais parce qu'en tant qu'Autre, en tant que *Visage*, nous sommes tous déjà partis, disparus de l'horizon de notre amant ; et on cherche tous aussi un Autre, lui aussi trop tôt ou trop tard pour nous rencontrer dans la coïncidence que l'on exige tout en soupçonnant que le plaisir de la caresse réside dans sa faiblesse, son impuissance tendre qui ne peut rien posséder.

Après il est lui le corps aussi celui qui travaille en se révoltant face à la dépendance jouissante de l'imprévisible matière : *Prométhée volant le feu du ciel symbolise le travail industriel dans son impiété. Le travail maîtrise ou suspend sine die l'avenir indéterminé de l'élément.*<sup>298</sup> Il est tout cela, jamais une seule chose, et encore plus. Mais alors, pourquoi ne sommes-nous pas sur la route d'une phénoménologie symbolique du corps plutôt que du toucher ? Il est bien un sujet plus orthodoxe ! Et voilà précisément le problème : sans s'agir seulement d'une difficulté générale d'adhérer aux titres trop touchés et manipulés, nous éprouvons des vraies difficultés à tenir aux analyses du Corps, de l'Affectivité, de la *Passio*, de la Perception et même de la Chair, telles qu'elles ont été menées jusqu'à ce moment de la philosophie que l'on vit et auxquelles on s'adresse quand même, comme on l'a fait pendant tout le voyage, dans la mesure où elles soient inscrites dans la strie tordue de l'atomisme.

---

<sup>294</sup> Levinas, E. (1987) *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Op. Cit. P.213. Désir de l'absolument autre qui anime l'intellectualisme (ou l'empirisme radical confiant dans l'enseignement de l'extériorité)

<sup>295</sup> Ibidem. P.177

<sup>296</sup> Ibidem. P.254

<sup>297</sup> Ibidem. P.176

<sup>298</sup> Ibidem. P.172

Une première distance que nous prenons envers ces thématiques certes existantes, riches et capitales de notre temps, c'est qu'elles ont normalement saisi le sensible à l'intérieur d'une totalité thématique, c'est-à-dire ayant pour centre de l'attention d'abord un autre phénomène, par exemple, Dieu qui se manifesterait dans nos constitutions psychiques, ou une Connaissance qui se sert de nos dispositions réceptives. La sensibilité sera au service d'un autre sujet, définie et démembrée selon lui, restant ses morceaux disposés comme mieux conviendra à ce Dieu, cette Vérité ou cette Vie qui sont en fait le vrai intérêt du philosophe donné. Ainsi par exemple Spinoza (comme d'ailleurs en général font les modernes) les passions et les perceptions restent de nature tout à fait divergente, les premières de côté de la sensibilité et les deuxièmes comme début de l'intellect, ayant même comme conséquence pratique des effets opposés : *Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii.* (Ethica, IV, P.XXXIV) *Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt.* (Ibidem. P.XXXV)

La sensibilité émerge traditionnellement en philosophie toujours à la fin des inquiétudes possibles, et ainsi reste déterminée par le *Corpus* de l'auteur particulier, par tout le parcours antérieur, décisions, créations, découvertes, et les envies habituellement régnautes de rester cohérent. Si l'on commence les questionnements selon la coutume acquise cherchant les causes premières, et on réponde aussi de la manière habituelle, pas de question : la perception sera dans un royaume intermédiaire entre *res extensa* et *res cogitans*, et selon nos dispositions personnelles nous nous déciderons à être idéalistes ou pragmatiques, toujours dans les mêmes dualismes. N'ayant par sujet de recherche rien d'autre que le toucher, puisque l'atomisme n'est autre chose que la matière se faisant dans la déviation<sup>299</sup> et les chocs entre textures diverses, adopter une des taxonomies faites à propos du sensible, soit par Aristote, Descartes ou Husserl, adopter une position par rapport à si les émotions sont dans cet animal et pas dans cet autre, s'il y a de la volonté dans cette expression de la sensibilité et non pas dans cette autre, etc., etc. ; adopter en cela une décision parce que belle ou parce que autorisée, nous semble fort artificiel. Voilà le sens de la méthode phénoménologique que nous utilisons depuis le début : non pas croire à une Conscience subjective quelconque, mais au contraire ne pas croire à rien en tant que réalité ; phénoménaliser les théories pour se rendre aux choses mêmes, au toucher même, sans pour autant tomber dans un scepticisme paralysant, stérile, mais au contraire pour lire tout ce que possible et préserver de chaque écrivain ce que dans ses symboles il y a de non arbitraire, de compréhensible à nous tous.

---

<sup>299</sup> Althusser, L. (1994) *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. Op. Cit. P.556

## Le cas Henry.

*Toute phénoménologie est phénoménologie de l'intotalisable.*<sup>300</sup>

Malgré les dernières remarques, une phénoménologie du toucher ne devra pas laisser intouchées les larges traditions autour du corps ou la sensibilité qui précèdent bien qu'elles portent ce vice de naissance que nous venons d'évoquer, car nous sommes tous bien nés quelque part, et le départ n'aurait pas de signification s'il ne prend pied là, dans la terre natale. C'est précisément là la possibilité de l'épochè et *commencer d'abord dans l'absence de sol*<sup>301</sup>, pour postérieurement inviter à un voyage fractal vers le pays que nous n'habiterons jamais. Nous marchons. Nos pieds se posent donc bien quelque part. Par si, par là nous faisons une tente, une technique, une hypothèse, mais la différence c'est que nous ressentons le sol bouger et nous nous proposons de ne pas y résister, de branler avec. C'est de l'eau, de la boue, de la peau. Le voyageur *a la possibilité de se créer par ses propres forces un sol*<sup>302</sup>, mais comme il ne veut plus vivre si aveugle et insensible que dans la vie naturelle des habitudes, il le crée chaque fois à nouveau et chaque fois bien mince.

Alors, il ne s'agit pas de rejeter ou préférer des écrivains pour des raisons qu'il soit, mais de préserver leur symboles, bondissements soudains sortant de la douceur des solides discours imposés et auto-imposés. Pas d'excuses. Et voilà que dans le bestiaire de nos antécédents phénoménologiques nous ne pouvons même pas rester sans ceux qui ont perçu le transcendantal sans la discontinuité atomique que nous en accordons, dès que notre symbolique de la révolte atomiste est devenue phénoménologie du toucher. S'il y en a des continuistes qui se sont occupés du toucher, ses mots peuvent peut-être avoir dépassé leurs principes cosmologiques, et nous avons l'obligation d'nous y renseigner.

Le toucher n'est pas le tact de l'épiderme médical, et il n'exige alors pas que nous souscrivions la vision du monde biologique. Moment diabolique : il casse les textes qui l'ont apprivoisé, il sort des cadres théoriques. Mais il est au même temps une épreuve universelle, à tous (moment symbolique). Nous, vous, les oiseux qui sont à la fenêtre, nous pouvons tous fermer les yeux et ne pas voir, boucher nos oreilles et ne pas entendre, mais en faisant cela nous touchons les paupières ou la chose avec laquelle nous avons bouché les oreilles : le toucher est universel. En conséquence ceux qui ont pu parler sur le toucher l'ont fait depuis

---

<sup>300</sup> Grosos, P. (2013) *Phénoménologie de l'intotalisable*. Paris : Éditions du Cerf. P.53

<sup>301</sup> Husserl, E. (1976) *La crise des sciences européennes*. Op. Cit. P.206

<sup>302</sup> Ibidem.

une évidence qui ne dépend et ne disparaît pas dessous ses avis et conclusions spéculatives ; on a tous quelque chose à dire sur ceci. Au maximum les préjugés peuvent nous faire oublier l'importance du toucher, mais si un auteur en a fait pause, il doit être écouté, harmonisé. Pas à se surprendre donc si l'on entend drôle de musique dans cette phénoménologie de toucher.

Nous voudrions faire alors une petite randonnée autour les diverses phénoménologies que Michel Henry a pu produire (Matérielle, de la Communauté, de la Chair ; toutes comme formes d'une phénoménologie de la Vie), pour voir comment les tâtonnements au toucher peuvent avoir des buts différents et alors nous amener de retour aux continuïsmes divers, bien que mieux déguisés peut-être. Henry reprend de la première génération de phénoménologues la méthode, la critique de la tradition, notamment des sciences positives, le but de la reconduction à l'origine, entre autres, pour en faire la critique et composer une phénoménologie à lui. Mais nous avons l'impression exactement inverse qu'avec la plupart des écrivains. En général il s'agit d'entrevoir ce qu'il y a de beau dans les mouvements de la pensée, sans se laisser écœurer par les thèses et les préjugés. Avec Henry, au contraire, on ne pourrait être plus d'accord avec ses affirmations centrales, avec ses choix lexicales, mais ce sont les gestes qui s'y expriment ce qui nous alarme :

*La tâche d'une phénoménologie de la vie est de penser phénoménologiquement l'auto-révélation, de ne pas la saisir comme une factualité de degré supérieur mais dans sa possibilité la plus intérieure, transcendante, dans ce qui la rend effective, dans la matière phénoménologique dont toute auto-révélation est faite, en laquelle elle s'accomplit et peut s'accomplir - dans la chair pathétique de la vie.<sup>303</sup>*

Voilà l'imbrication d'Henry : la phénoménologie développée au bout serait une phénoménologie matérielle de l'Affectation ou de la Chair (en *opposition décisive à l'hylétique*<sup>304</sup>) qui scrute le fond aussi bien de la phénoménalité que de l'hylé. La vie est autoaffectation, l'autoaffectation est de l'ordre du sentiment et c'est cela à quoi il faut s'adresser. Parfait ; on s'exprimerait exactement ainsi si l'on avait le courage et le talent. Toutefois, sa valse visse Henry peu à peu jusqu'à coincer ses mots encore une fois dans une terre pétrée, certes exceptionnelle, où il ne s'agit plus comme pour la phénoménologie husserlienne des « *Objets dans le comment* » *qu'elle aperçoit*<sup>305</sup>, mais qui est encore fixe, encore une Terre à

---

<sup>303</sup> Henry, M. (2000) *Incarnation*. Paris : Éditions du seuil. P.126

<sup>304</sup> Ibidem.

<sup>305</sup> Henry, M. (1990) *Phénoménologie matérielle*. Paris : PUF. P.58

majuscule : *une Terre nouvelle où il n'y a plus d'objets, ce sont d'autres lois, non plus les lois du monde et de la pensée, mais les lois de la Vie.*<sup>306</sup>

Ce n'est pas rare en phénoménologie de parler à travers la terre, du sol, de la base, nous l'avons bien clair ; et encore, il est en effet là le symbole central de notre voyage, des quatre éléments le seul que nous avons vraiment thématiqué. Ce n'est pas qu'il parle de la Terre ce qui est décevant pour nous chez Henry, mais qu'il a fait la phénoménologie de la chair à cause de cette Terre, et spécifiquement de ses traits telluriques. Henry voit bien l'atomisation que de la phénoménologie est pour nous le plus important<sup>307</sup>, mais il ne prend cet *effondrement ontologique* plus que comme un trait, que d'ailleurs sa phénoménologie de la Chair ne va pas conserver. Ce qui est important pour lui c'est de développer sa philosophie hors l'hylé-morphisme<sup>308</sup> et à l'abri des comparaisons avec les philosophies de la Conscience et celles de l'existence, mais le continuisme ne présente aucun problème pour lui. Au contraire, il va souligner que la fragmentation phénoménique est sauvée, compensée par la continuité formelle du flux, et que cette forme fragmentée elle aussi dans les trois Ek-stases du temps immanent, elle aussi trouvera une continuité finale, vitale qui les garantira :

*(...) passivité en tant que non-production veut dire ici l'irrémissible, insurpassable et infrangible étreinte de la vie avec soi, étreinte en laquelle il n'y a nul Écart parce que le comment de la donation de la vie à elle-même n'est ni l'Ek-stase ni sa production sans fin, mais cette passivité justement qui lui est foncièrement étrangère, le souffrir en tant que le se souffrir soi-même en chaque point de son être de la vie : l'Impression. C'est pourquoi aussi le continuum qui appartient à celle-ci n'a rien à voir avec le continuum des modifications, le second n'étant que l'itération de la rupture extatique, le premier ce qui, placé sous elle ou plutôt en elle, la supporte et la rend possible à chaque instant. Ce continuum est le continuum de la vie, son étreinte dans le pathos, il a la consistance d'une chair qu'aucune main n'arrachera jamais.*<sup>309</sup>

---

<sup>306</sup> Henry, M. (1990) *Phénoménologie matérielle*. Op. Cit. P.58

<sup>307</sup> *Le prétendu continuum phénoménologique du flux est constamment brisé, sa réalité soi-disant homogène faisant de lui un Tout part en morceaux, c'est une discontinuité radicale et à peine pensable qui s'instaure plutôt entre ces pièces d'être et de néant qui s'échangent constamment en une transsubstantiation magique, en sorte que celui qui se tient sur la crête étroite du maintenant n'a pas seulement un pied sur le sol et l'autre dans le vide, il bascule sans cesse du premier dans le second, titubant comme un homme ivre ou comme l'utilisateur d'un tapis roulant ou d'un escalier mécanique qui les emprunterait à contre-courant : tandis qu'il pose sur la surface mouvante un pas qui se dérobe derrière lui et puis, en toute hâte, un autre afin de ne pas piquer une tête en avant, celui-ci s'est dérobé à son tour et notre héros déséquilibré comme un pantin poursuit sa course saccadée - qui n'avance pas.* Ibidem. PP.42-43

<sup>308</sup> Initiative que nous saluons et dans laquelle nous trouvons qu'il a du succès.

<sup>309</sup> Ibidem. P.57

Avec toute la précision de ses analyses et le bon choix de ses mots clés, celui d'Henry est un voyage à la recherche du Continuum, du vrai ; de la Chair qui ne s'arrache pas. Et nous nous demandons alors, pourquoi faire du Corps une Chair s'il ne s'agit pas de l'arracher ? Il est curieux le cas d'Henry puisque pour nous la transformation qu'il fait du problème du Corps à celui de la Chair dépasse un mouvement de concrétisation, vers la brutalité, pendant que toute sa philosophie de la Vie et l'autoaffection nous parle plutôt de quelqu'un qui se réjouit à formaliser et homogénéiser ce qu'il y a de plus concret et grumeleux. Et en fait ça reste notre avis actuellement, avis que nous espérons bien découvrir équivoqué un jour. Pour l'instant nous sommes en face de ceci : Henry a cherché et il est bien arrivé à trouver dans la phénoménologie husserlienne que nous apprécions de sa fragmentation, un continuum vital qui déclenchera une sorte de phénoménologie du toucher que malgré son nom (de la Chair) n'est que le point où une immanence anonyme se touche soi-même. Il y a certes une tradition de l'autoaffection de laquelle il veut se démarquer, mais juste pour faire du sien un *continuisme haptique*<sup>310</sup> encore plus radical.

*S'auto-affecter ne signifie pas, comme dans le concept kantien ou dans son commentaire heideggérien, être l'origine de sa propre affection et ainsi se poser soi-même dans l'être (...) Lorsque ces présuppositions de l'idéalisme allemand furent appliquées de façon conséquente à l'individu, comme ce fut le cas avec Stirner, elles aboutirent au concept fabuleux d'un individu qui se crée lui-même à chaque instant (...) Nous disons le contraire. Nous disons que dans la vie et de par son auto-affection naît chaque fois cette épreuve de soi qu'est un vivant, lequel n'est donc tel que dans la vie, jeté en lui par elle (...) Nous pouvons prendre ici comme indice de ce qui est à penser la parole de Kierkegaard : « Le moi est le rapport à soi en tant que posé par un autre » à la condition d'entendre que ce rapport à soi désigne l'absence de rapport, et que l'autre n'est en premier lieu rien qui soit posé ou pensé comme autre, en second lieu rien non plus qui outrepassse ce qui a pris naissance en lui. Le sol sur lequel je me tiens n'est jamais plus large que les deux pieds qui le couvrent. Car tel est le mystère de la vie : que le vivant est coextensif au Tout de la vie en lui, que tout en lui est sa propre vie. Le vivant ne s'est pas fondé lui-même, il a un Fond qui est la vie, mais ce Fond n'est pas différent de lui, il est l'auto-affection en laquelle il s'auto-affecte et à laquelle, de cette façon, il s'identifie.<sup>311</sup>*

L'autre dans le même chez Henry, rien à voir avec Autrui, c'est la Vie. Sa philosophie arrive à être effectivement une philosophie de la Vie, mais de plus rien d'autre. Tout ce qu'il y

---

<sup>310</sup> Selon l'épithète de Derrida pour Deleuze. Supra. P.114

<sup>311</sup> Henry, M. (1990) *Phénoménologie matérielle*. Op. Cit. P.177



a de phénoménologie dans ses mots renvoie à ce qui a été largement soutenu à propos des différences entre *Körper* et *Leib*, corps carrefour de forces physiques et corps vécu, propre, sentant que nous avons étudiées au deuxième chapitre. La Chair n'est que *Leib*, corps touchant, corps sentant ; *Corps* « *transcendantal* » parce que condition de possibilité-du corps senti, mondain.<sup>312</sup> Qu'est-ce qui est dit de proprement original ? Que la Chair, ce corps sentant, c'est la Vie se phénoménalisant, et c'est de cela que nous voudrions échapper au plus vite. Car qui a le droit de définir cette Vie, dont tout ce qu'Henry nous a-t-il dit c'est qu'elle est le support continu de tout en tant que Tout, en tant que coïncidence absolue à soi ? Si la phénoménologie est comme Grosos le croit toujours de l'intotalisable, alors il a bien fait en redoutant le système que Michel Henry s'est proposé de construire<sup>313</sup>.

(...) *chair est chair, il n'y a pas un gramme de matière en elle : c'est une matière phénoménologique pure (...) pathétique – révélation qui ne s'est pas apportée elle-même en soi en son impressionnalité pathétique, qui n'est donnée à soi de cette façon que dans l'Archipassibilité de la Vie absolue.*<sup>314</sup> *Ce qui vient avant toute chair, c'est sa propre venue en soi, c'est son incarnation - laquelle n'est jamais son fait, n'advenant que dans la venue en soi de la Vie absolue. (...) Ce n'est donc jamais de celui-ci [un Soi fini] qu'il faut partir; encore moins d'un moi ou d'un ego conçu comme le point de départ, le point source de l'intentionnalité. L'inévitable référence de la phénoménologie de la chair à la phénoménologie de l'Incarnation nous place devant cette évidence : toute relation d'un Soi à un autre Soi requiert comme son point de départ non pas ce Soi lui-même, un moi - le mien ou celui de l'autre -, mais leur commune possibilité transcendantale qui n'est autre que la possibilité de leur relation elle-même : la Vie absolue.*<sup>315</sup>

Le fait que la philosophie de Michel Henry génère des champs de recherche tout à fait semblables que notre atomisme fractal et qu'il soit possible dans son cadre théorique de lier les destins de la communauté à celui de l'individu aussi, produisant des énoncés analogues à un matérialisme de la rencontre, ce n'est qu'une preuve de l'ambiguïté produite par la disponibilité universelle des évidences corporelles, du *pathos*. Il est pour nous essentielle de distinguer les pensées qui font synthèse par totalisation de ceux qui le font par fragmentation.

<sup>312</sup> Henry, M. (2000) *Incarnation*. Op. Cit. P.159

<sup>313</sup> Grosos, Ph. (2013) *Phénoménologie de l'intotalisable*. Op. Cit. P.52

<sup>314</sup> Henry, M. (2000) *Incarnation*. Op. Cit. P.367

<sup>315</sup> Ibidem. P.347

La communauté et l'individu chez Henry sont des expressions d'une Vie<sup>316</sup> totale, absolue, dont aucune caractérisation n'est issue du changement, mais de la continuité et la localité.

*Si le destin de l'individu et celui de la communauté sont liés, n'étant qu'un même destin, alors il importe que le statut de l'individu soit précisé de manière à écarter tout malentendu. Méditons encore la parole où s'est découvert à nous ce statut. Si le soi sur lequel je me tiens n'est jamais plus large que les deux pieds qui le couvrent, leur contact, soit la subjectivité absolue, définit un Hic absolu, le Hic où je me tiens, où je suis – plus exactement : que je suis. Le Hic est l'ipséité de la subjectivité.*<sup>317</sup>

Le Hic, forte tradition, sera proclamé comme *principium individuationis* pratiquement par tous les phénoménologues, mais de même que la thématization préférentielle du Corps, cela ne veut presque rien dire si son énonciation n'est pas bien analysée, dans le cas de Michel Henry par exemple à la lumière de que ce qui s'individualise dans le Hic des deux pieds qui se tiennent sur terre : c'est la Vie absolue. Ce n'est que par ce principe totalisant que plusieurs Hic, en tant que lieux comme entassements d'une seule Vie, peuvent se relier en communauté. Henry cherche à ne pas faire de sa philosophie un subjectivisme, mais cela non pas au nom de l'altérité, mais de la totalité impersonnelle d'une Vie qui se touche soi-même dans ses touchants.

La phénoménologie de la Vie reste ainsi une topologie ; les tremblements de terre sont encore déguisés d'une carte pure stabilisée par l'auto-affection d'une souveraine : la Vie. Longue tradition topologique que nous pourrions peut-être retracer chez Aristote est le moment précis où il pense au vide des atomistes comme un espace pur (rien à voir avec l'inséparable *ἄτομα καὶ κενόν* de Démocrite) auquel il oppose sa notion de lieu, *τόπος*, qui serait plus lié aux corps, qui les attirerait même : le haut aux corps légers et le bas aux lourds.

Pensons simplement à sa définition du lieu comme ce point de fixation du regard visant une rivière. Il ne bouge pas avec, mais il reste le lieu, identifiable en tant que quelque chose d'autre, de stable, par où l'eau passe. Mais pourquoi fait-il ce geste à ce point grave, peut-être un tort de vingt siècles ? Dans sa Physique Aristote se retrouve dans la nécessité logique (selon sa logique) de déclarer le lieu en tant que totalité de l'entité, soit d'une pomme ou d'une rivière, comme immobile, puisque c'est le point fixe de référence qui exige

---

<sup>316</sup> Henry, M. (1990) *Phénoménologie matérielle*. Op. Cit. P.163 *La communauté n'est rien d'autre que cet ensemble d'individus vivants. Le concept d'individu au sens que nous avons dégagé est ici si essentiel qu'il n'y a de communauté qu'avec lui. La tentative d'opposer l'une à l'autre, la communauté et l'Individu, d'établir entre eux un rapport hiérarchique est un simple non-sens, elle revient à opposer à l'essence de la vie ce qui est impliqué nécessairement par elle.*

<sup>317</sup> Ibidem. P.164

l'explication du mouvement, lorsqu'il s'initie depuis un point et finit dans un autre, au moins dans le cas des substances susceptibles de corruption (*φθορά*).

Le mouvement est le concept principal dans la saisie des choses, et en cela nous ne pourrions pas être en désaccord, mais c'est le lieu son clé de lecture. Si le lieu était mobile il générerait une infinitude qui perturberait les définitions, informulables selon Aristote si ce qui est à définir n'est pas arrêté du moins virtuellement. Peur de l'infini qui détermine les analyses aristotéliennes à tout niveau. Sans ce double représentationnel ponctuel et immobile opéré par le *τόπος*, le mouvement, l'espace, le temps, et toute sa pensée physique perdent son contenu. *Locus* : proto-forme de la métaphysique de la présence, celle qui donne lieu autorisé désormais à l'idée de substance, d'essence et de mêmeté, comme unités déconnectées, totales et autosuffisantes. *Locus* : fixe, autre que les choses, habitation qui crie son existence dans le fait qu'elle peut loger des corps divers, contigu à innombrables autres points comme lui, et en fin unité de la mensuration selon l'antérieur et le postérieur. Continuisme par lequel deviennent importantes les critiques à la maison, au foyer (*οἶκος*) et en général aux topologies fixes, même à celles qui trouvent dans la *χώρα* platonicienne une sortie à ces traditions spatiales si curieuses (*χώρα* ou *τόπος*, ça sent à « Da »).

Le sens de notre voyage est tout autre : utopie, non-lieu, symbole qui engendre un diable, infinie séparation non pas de deux choses fixées (*χωρισμός*) mais de ce qui est dans le passage dénoté par la particule *διά-*, dans le mouvement puisqu'il faut s'en souvenir : l'existence même des atomes ne vient que de la déviation et de la rencontre. Alors, quelle peut-elle être l'affectivité d'un absolu total sans extériorité, sans ce mouvement, quoiqu'il s'agisse d'une *Vie* ? Le toucher est bien le toucher d'un lieu, dans un sens, dans un niveau thématique, mais c'est qui est important c'est comment ce lieu sera agencé dans un contexte conceptuel plus large. Chez Levinas c'est que nous trouvons une sorte diverse d'encadrement du lieu, non aristotélienne, non dans l'absolu de la *Vie* non plus, mais dans les atterrissements inévitables d'une existence qui est pourtant beaucoup plus que ça :

*La position ne s'ajoute pas à la conscience comme un acte qu'elle décide, c'est à partir de la position, d'une immobilité, qu'elle vient à elle-même. Elle est un engagement dans l'être qui consiste à se tenir (...) Elle « a » une base, elle « a » un lieu. Le seul avoir qui ne soit pas encombrant, mais qui est la condition : la conscience, est ici. Que la conscience soit ici n'est pas à son tour un fait de conscience, ni une pensée, ni un sentiment, ni une volition, mais la position de la conscience. Il ne s'agit pas du contact avec la terre : s'appuyer sur la terre est plus que la sensation du contact, plus qu'une connaissance de la*

base. (...) c'est par le fait de s'appuyer sur la base que le sujet se pose comme sujet.<sup>318</sup> L'ici de la conscience - le lieu de son sommeil et de son évasion en soi - diffère radicalement du Da impliqué dans le Dasein heideggérien. Celui-ci implique déjà le monde. L'ici dont nous partons<sup>319</sup>. Le saisir comme événement, c'est dire qu'il n'est pas l'instrument ou le symbole, ou le symptôme de la position, mais la position même, qu'en lui s'accomplit la mue même d'événement en être.<sup>320</sup>

Nous pouvons à ce point bien nous apercevoir de l'équivoque de l'usage du titre « Conscience » ici. Levinas nous parle du premier mouvement d'individuation comme position de la Conscience, mais il s'agit bien du « se tenir » où le sujet et la Conscience commencent, et alors qui sont à proprement parler un *Hic* d'avant la Conscience. Position de l'existant par laquelle il se déloge du neutre et devient individu se logeant désormais chez-soi, avant un quelconque contact à la façon d'une perception et avant le monde toute entier, même de celui qui peut se former à la façon d'un horizon non-thématique.

Pour donner une compréhension ordonnée à la suite d'implications sensibles que Levinas nous communique on doit saisir tous les nombreux niveaux mentionnés jusqu'ici : la sensibilité au sens de la moindre perception commune implique le monde dans ses horizons du sens se faisant. Ce monde, les coordonnés des possibles apparitions et changements, ce que Levinas appelle « le phénoménologique » en général, constitue une sorte de Position existentielle, déjà athématique, un monde comme horizon, comme souvenir et comme projet, que nous ne mettons pas sous les rayonnements de l'attention. Cette perception ou sensibilité de la Conscience, Levinas nous dit, elle suppose encore une autre sensibilité, la rupture de l'être avant la Conscience soit comme position ou comme instant d'où elle émerge : *L'instant rompt l'anonymat de l'être en général. Il est l'événement par lequel, dans le jeu de l'être qui se sans joueurs, surgissent des joueurs (...)*<sup>321</sup> Mais ce mouvement nous savons qu'il vient déjà de quelque chose, de la lutte contre la nuit :

*Ce qu'on appelle le moi, est, lui-même, submergé par la nuit, envahi, dépersonnalisé, étouffé par elle.*<sup>322</sup> *Le frôlement de l'il y a, c'est l'horreur. Nous avons déjà marqué son insinuation dans la nuit, comme une menace indéterminée de l'espace lui-même dégagé de sa fonction de réceptacle d'objets, d'accès aux êtres. Il faut y insister. Être conscience, c'est être arraché à l'il y a, puisque l'existence d'une conscience constitue une subjectivité, puisqu'elle*

---

<sup>318</sup> Levinas, E. (1990) *De l'existence à l'existant*. Op. Cit. P.120

<sup>319</sup> Ibidem. P.121

<sup>320</sup> Ibidem. P.123

<sup>321</sup> Ibidem. P.169

<sup>322</sup> Ibidem. P.98

*est sujet d'existence c'est-à-dire, dans une certaine mesure, maîtresse de l'être déjà nom, dans l'anonymat de la nuit.*<sup>323</sup>

L'affectivité de la Vie de Michel Henry reste à notre avis au niveau de *l'il y a*, dans cet anonymat. De la Vie d'Henry on doit faire une ontologie. Par contre, chez Levinas se joue une affectivité différente, non seulement dans la jouissance qui sort de l'anonymat de l'être. Le Visage lévinasien ne vient pas du fond turbulent de la nuit comme les existants qui prennent sa place comme petites ruptures de l'obscurité. Ces sujets, positions par jouissance, *mettent du jour plein la figure pour commencer en passant devant l'aurore. Ils vont plus loin. On ne voit bien d'eux que leurs figures pâles et simples ; le reste est encore à la nuit.*<sup>324</sup>

Le Visage qui nous frappe tous au contraire il n'a pas l'éclat des sujets illuminés devant l'aurore. Il n'est pas un événement qui franchit la pénombre anonyme de *l'il y a*. Nous aurons tort à dire que le Visage et sa vulnérabilité sont une sensibilité qui fonde ou qui est « avant » la jouissance de la position ; Levinas n'a pas des-imbriquée ses voies, mais nous devons tout de même faire bien la différence. Si la jouissance est déjà en-deçà la sensibilité de la Conscience, le Visage l'est encore plus ou plus éminemment. Le Visage est plus sublime que la plus sublime des nourritures ; il s'abstrait même à la caresse. Abstraction bizarre, abstraction concrète par laquelle il y a des Visages, partout, comme épiphanies, mais dont le mode d'être là nous ne savons pas saisir. Le moindre phénomène n'a rien d'un événement accompli déjà. La latence de sens en marche dans la moindre perception se tient loin de l'apparaître imparfait d'un noumène caché. Déjà dans la chez Husserl alors il ne s'agit pas d'*ἀλήθεια*. Imaginons alors combien est loin le Visage des concepts que normalement nous utilisons pour agripper ce que se nous présente. Il n'est pas un phénomène, il ne dévoile pas peu à peu ses faces aux changements de perspective et il n'est même pas issu de la jouissance.

Il est par contre pur soleil lui, et d'un jour sans nuit même, avant l'être et son néant, avant son Tout circulaire. Il est alors juste ce tableau de Magritte (Les amants, 1928), non pas parce que le Visage soit à dévoiler, mais parce qu'en lui on voit, comme d'ailleurs dans tous ses tableaux, comment la peinture assume son impuissance. La représentation sait que dès que l'on fait une



<sup>323</sup> Levinas, E. (1990) *De l'existence à l'existant*. Op. Cit. P.95

<sup>324</sup> Céline, L.-F. (1962) *Voyage au bout de la nuit*. Op. Cit. P.429

figuration, dès que l'on phénoménalise le Visage l'on tombera dans ces effigies. Et il vaut bien mieux d'être honnête avec cette impuissance que prétendre achever la réalité du Visage. Revenant à Henry et sa Vie si semblable à l'Être, que cela ne nous surprenne pas si pour lui la relation à Autrui consiste à *avoir accès non seulement aux pensées de l'autre, mais à sa vie même, de vivre d'elle d'une certaine façon.*<sup>325</sup>

*Les amants ne recherchent-ils pas une sorte d'exhibition réciproque dans la lumière du monde, ne veulent-ils pas se voir, se toucher ? Que veulent-ils toucher ? La sensation de l'autre, sa vie. Et c'est ce qui n'advient jamais car si j'éprouvais le plaisir de l'autre tel qu'il l'éprouve, c'est-à-dire en réalité tel que ce plaisir s'éprouve lui-même, je serais l'autre, ou il serait moi. Ainsi quand la pulsion est devenue le désir, le désir de l'autre en ce sens radical, il faut affirmer : (...) d'objet pour lui. (...) il erre à travers le monde comme un fantôme, il se lie à des images. Que se passe-t-il donc en réalité dans l'accouplement érotique ? La caresse suit à la trace le plaisir de l'autre, elle l'invoque mais ce qu'elle touche est le corps-objet de l'autre, non son corps originel, radicalement subjectif, radicalement immanent, son plaisir en lui-même, hors monde (...) le fait que le plaisir de l'autre n'est pas présenté en lui-même mais co-présent, appréhété selon l'accouplement associatif dont l'accouplement réel mime l'accomplissement. Mais plus fort, plus unifiant sera l'accouplement associatif, plus évidente la simple appréhété, c'est-à-dire en fin de compte l'altérité qui grandit en lui jusqu'à cet abîme qui sépare à jamais deux lieux, celui où le plaisir est le plaisir et celui où il est présumé être - tel l'Abîme dans et par lequel l'autre est l'autre.*<sup>326</sup>

En restant dans le niveau de l'être, de l'*il y a* au plus, Henry ne peut que percevoir un des sens de la sensibilité au-delà de la perception (l'auto-affection d'une Vie qui se touche soi-même dans chaque homme, comme le Dieu de Spinoza<sup>327</sup>), et dès lors un seul sens de séparation (l'abîme) et un seul sens d'altérité (au-dedans de cet être dernier qui est la Vie). « L'abîme qui sépare à jamais deux lieu », *Partes extra partes*, versus la fractalité de l'un-pour-l'autre, *Einander* qui ne confond pas ses composants : voilà deux paradigmes absolument contraires de l'altérité d'Autrui, et voilà l'illustration claire des pensées de la séparation que peuvent ne pas être issues de l'atomisme. La séparation monadique n'est pas l'atomisme ; la nuit n'est pas le vide ; l'abîme n'est pas la proximité. On n'est pas en train de dire que le tout de la Vie absolue soit pour Henry de l'ordre de l'espace géométrique *Partes*

---

<sup>325</sup> Henry, M. (2000) *Incarnation*. Op. Cit. P.346

<sup>326</sup> Henry, M. (1990) *Phénoménologie matérielle*. Op. Cit. P.176

<sup>327</sup> Henry, M. (2000) *Incarnation*. Op. Cit. P.197 (...) *la chair ne vient en soi que dans la venue en soi de la Vie absolue, dans l'Archi-Chair d'un Archi-Pouvoir.*

*extra partes*. Avec la suite de niveaux qu'on a esquissé tout à l'heure on voulait précisément consigner qu'il s'agit d'un niveau ontologique mais c'est ce niveau-là que Levinas dépasse.

Il nous semble que ce qu'avec Henry a pu être dit de profitable à propos d'un dépassement de la sensibilité comme perception dans un espace objectif, ne relève que d'une forte tradition qui oppose en dichotomie quantité/qualité et que nous avons pu déjà ressentir au premier chapitre de ces mémoires. Nous pouvons voir cette tradition agissant pratiquement dans chaque philosophe du vingtième siècle. Cette dichotomie est donnée à celui qui critique la quantité, la sensation de qu'il thématise la qualité, et vice-versa. Typique opération des dichotomies qui provoque un vrai manque précisément de « qualité ». Les catégories sont au service des phénomènes, et la mentionne du qualitatif toute seule veut dire très peu si cela ne se retrouve dans un contexte expérimentale, non pas nécessairement au sens de l'empirisme, mais juste au sens d'être soutenu dans un cadre d'expériences ou vécus accessibles aux lecteurs, ce qui peut bien être en philosophie par exemple simplement un réseau conceptuel.

Ainsi faillant à avoir ce support expérimentale, beaucoup d'écrivains nous donnent l'impression de rester dans les *flatus vocis*, ou dans les pas que ses prédécesseurs ont établis, comme ceux que Bergson a donnés : *La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation*<sup>328</sup> (...) *brisant les cadres du langage, nous nous efforçons de saisir nos idées elles-mêmes à l'état naturel, et telles que notre conscience, délivrée de l'obsession de l'espace, les apercevrait.*<sup>329</sup>

Bergson est taxatif : l'espace (et le temps comme quatrième espace, non pas comme durée pure évidemment) est une obsession, maladie qui falsifie la vie libérée du côté de soi-même qui se réjouit de ses techniques de mensuration et séparation. Mais de Bergson jusqu'à Henry on semble de ne voir qu'un choix dichotomique possible : l'alternative quantité/qualité, extensif/intensif, ou les dérivées juxtaposition/interpénétration et causalité/motivation. Ces dichotomies, bien utiles à la production de livres en critique du « mécanisme », « physicalisme », etc., sont à nos yeux l'expression du manque de phénoménologie souvent au cœur des phénoménologues. Il ne peut pas s'agir de partager la réalité en deux et croire que parce qu'on s'occupe du côté « intensif », « pratique » ou « corporel », on répond mieux aux choses. S'occuper de la Vie ne garantit rien. Rattrapant les gestes de Michel Henry on s'installe dans une scène totalitaire de consommation, du moins comme envie ratée. Est-ce qu'il a pu oublier la caresse au visage étrangère lorsqu'elle n'est pas l'automatisme d'un

---

<sup>328</sup> Bergson, H. (1908) *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Félix Alcan. P.76

<sup>329</sup> Ibidem. P.102

rituel, du sexe ou d'une pièce de théâtre quelconque ? Est-ce qu'il n'a pas senti l'étonnement, l'enivrement, l'inspiration, lente ou frénétique mais toujours respectueuse, sans envies de possession, qu'il nous prend pendant que nos doigts franchissent sa peau toujours douce ?

Enfin, nous continuons notre chemin sans Henry, dont le cas était fort illustratif. Et on va s'occuper encore du toucher, mais du toucher seul, avant tout développement vers la communauté, bien que toucher soit toujours dans le dehors, vers l'altérité. On veut évoquer avec « toucher » un terme simple, nommer ce qui ne cesse pour personne. Si nous y mettons un instant nous sentirons le toucher de chaque chose, de la chemise aux épaules, des lèvres fermés ; (non) expérience universelle que même pendant le sommeil continue. Le toucher n'a pas de paupières, sauf si le sang n'arrive pas aux nerfs, si nous nous sommes congelés ou brûlés, ou quelque malaise de la sorte.

Toucher concret, tout de suite compréhensible pour vous qui touchez avec les pieds vos chaussettes. Ce n'est pas seulement différent au « toucher » des corps des études géométriques, ni aux corps des études physiques, ni aux corps des études biologiques. Il faut surtout se mettre en garde dès qu'on est tenté de voir les sciences comme l'ennemi, que les idéalizations agissent en toute spéculation et aussi en philosophie. L'époque est à déployer surtout ici<sup>330</sup>. La vérité philosophique ne peut pas venir du rejet (ni du rejet de la *δόξα*, ni des religions, ni des sciences) comme c'est apparemment le cas historiquement. Qu'il ne s'agit pas non plus du Corps des sciences humaines, qu'il ne suffit pas de parler de vie, que nous pouvons bien devenir des cadavres, des aliénés ou des survivants dans les terrains philosophiques. Que surtout pas de la Chair d'Henry, pas la chair et os des incarnés, ni de celui des discours totalitaires de masse qui *par l'image du corps et la logique de l'identification dévorante*<sup>331</sup> annulent toute politique possible, voilà ce qui est fondamental à garder en vue.

---

<sup>330</sup> Husserl, E. (1976) *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Op. Cit. P.206 (...) *que ce soit Aristote ou Thomas (...) Dans l'époque la logique et tout a priori, ainsi que toute conduite de la preuve dans le style antique et vénérable, ne sont plus des arguments de poids – ce sont seulement une naïveté soumise elle-même à l'époque, comme toute scientificité objective.*

<sup>331</sup> Abensour (2009) *Pour une Philosophie politique critique*. Paris : Sens & Tonka. P.116



Avant toucher au Corps et faire des distinctions à son égard, un premier mouvement descriptif doit être fait. Il s'agit d'une ascendance inconnue de ce projet phénoménologique. En effet, nous parvînmes à ce plan à travers le développement de la philosophie, principalement celle de Levinas comme dernier bout de l'atomisme selon notre lecture. La lecture elle-même de sa part a consisté à opérer un passage, une implication ou une animation entre les idées d'atomisme et fractalité. Fractalité perçue d'abord chez Husserl, dans ses notions de communauté motivationnelle, chez certains mathématiciens auxquels nous nous sommes tangentiellement consacrés il y a longtemps (Cantor et Gödel), et finalement chez Derrida dans l'idée d'autobiographie qu'il développe dans les conférences contenues dans *L'animal que (donc) je suis*, selon laquelle nous serons tous reliés dans une intrication scripturale nette, conformée par chacune de nos auto-description, par toutes les traces laissées au mesure de la persécution que nous faisons de nous-mêmes dans l'écriture.

La responsabilité fractale dont parle clairement Levinas nous sauta aux yeux alors comme continuation de cette suite de rencontres qui nous impose le problème de la conjugaison entre multiplicité et unité. Comment chaque sujet fait communauté, comment le multiple se relie en unité, et comment ce multiple relié fait plus que la totalité, plus qu'une simple addition, une sorte d'entité fractale dont l'unité est difficilement prédicable mais dont la cohésion ne retrouve pas dans notre lexique des noms plus adéquats ? L'atomisme, aussi se nous montrant comme par tranches, arrive pour donner une « logique » à ce genre d'entités fractales que nous percevons dans la Communauté de Husserl, l'Autobiographie occidentale de Derrida et la Responsabilité de Levinas, semblables aux idées de transfini ou d'ensemble de tous les ensembles. Et si non une logique, au moins une histoire, un long enchaînement de cosmologies diverses mais qui essayent à chaque fois de dépasser le débat entre l'Être/Un et le multiple, défiant nos armures conceptuelles.

Ce voyage qui se nous est imposé comme de partout, cette nouvelle histoire de l'atomisme trouve alors comme par hasard un autre ascendant lorsque nous découvrièmes le nouveau poids que pendant le vingtième siècle ce terme « fractal » avais pris grâce aux textes

---

<sup>332</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. P.120

du géomètre Benoît Mandelbrot (1924-2010)<sup>333</sup>, et nous ne saurions pas articuler encore tout ce qui signifie cette rencontre pour une possible phénoménologie du toucher, puisque c'est lui précisément qui est reconnu comme fondateur du « fractal » (et dans les mathématiques, et dans l'économie, et dans la géographie) et parce qu'il se sert de ce mot principalement pour l'étude et précisément des surfaces tactiles. On écoute donc de plein gré ce qu'il a dit à ce propos, au moins succinctement.

Les intérêts scientifiques de Mandelbrot sont principalement signalés par lui comme recherche de la nouveauté, d'un nouvel usage des anciens outils, et comme encensement de la rugosité (*Roughness*). Qu'est-ce que cela veut dire ? Tout simplement qu'il trouve qu'il y a un biais, un préjugé dans les différents domaines de la science qui cherche à simplifier les phénomènes, à les rendre « smooth », plats, doux. Mandelbrot décrit l'emplacement mathématique où il s'est éduqué comme celui où l'humain commença graduellement à devenir capable de faire ce que la nature n'a pas été capable de faire. Ce n'était pas que l'homme fût capable de faire une machine ou une ligature de matériaux résultant dans un élément inexistant auparavant, Mandelbrot ne nous parle pas de la technologie, mais il réfère quelque chose de plus radicale : l'humain conçoit des dimensions et des figures que l'espace naturelle ne peut plus accueillir, des mouvements qui ne pourraient même pas rêver d'une place sous le soleil. Vraies utopies. C'était le cas non seulement dans la géométrie mais aussi et en première place dans l'art.

### *La Grande Vague de Kanagawa* (1831)

K. Hokusai 葛飾 北斎 (1760-1849)

Image souvent utilisée par Mandelbrot pour exemplifier à travers les fractals de la vague la conscience inconsciente des figures fractales dans l'art, avant la possibilité des modèles d'ordinateur.



Par rapport à sa critique au biais normalisateur ou adoucissant des sciences Mandelbrot s'est proposé de saisir la vraie texture des choses, dans une étude qui ne s'opposait pas à l'idéalisation, mais au contraire, qui s'en servait.

<sup>333</sup> Commençons par avoir en tête les premières lignes de son livre principal : *Pourquoi la géométrie est-elle souvent décrite comme « froide » et « sèche » ? Une des raisons qu'elle est incapable de décrire la forme d'un nuage, une montagne, une côte ou un arbre. Les nuages ne sont pas des sphères, les montagnes ne sont pas des cônes, les côtes ne sont pas des cercles, et l'écorce n'est pas lisse, du même que la lumière ne voyage pas dans une ligne droite.* Traduction propre de Mandelbrot, B. (1977) *The fractal geometry of nature*. New York : Freeman & Company. P.1

*La rugosité est, parmi les sensations humaines, tout aussi fondamentale que la couleur ou la hauteur tonale, ou que la lourdeur et la chaleur. Mais son étude est restée de loin dans un état plus primitif. La raison est que la géométrie et la science ont été réduites aux formes lisses. Ainsi la couleur et la hauteur sont arrivées à être mesurées en cycles par seconde, c'est-à-dire réduites à sinusoides, en d'autres termes à mouvements uniformes autour d'un cercle -incarnation d'une forme lisse. Une étude de la rugosité devait nécessairement attendre (...)*<sup>334</sup>

De cette façon, critique d'une science habituée à la douceur et la continuité (car il est bien par une omission des discontinuités et fractures que la douceur s'impose), mais compréhensif envers la nécessité des modèles et des reconstructions expérimentales et idéales, Mandelbrot cherche à faire du monde une modélisation la plus fidèle possible, comme tout philosophe matérialiste, sans se préoccuper des fondements, des définitions essentielles, sans faire théorie de l'origine ni téléologie, mais tout simplement travaillant, prenant le train en marche sans savoir d'où il vient ni où il va. Il est remarquable que les définitions fixes, non seulement des domaines disciplinaires mais des moindres concepts, vont signifier pour lui toujours une limitation gênante<sup>335</sup>, et il est appréciable aussi que, quoiqu'il n'arrive point aux champs transcendants de la phénoménologie il pratique bien une sorte d'épochè, une suspension du jugement par laquelle il ne prend jamais position dans un seul cadre théorique ; ou plutôt il prend toujours une position très précise et provisoire, immédiatement dépassée.

Il se permet alors de prendre les portions de preuve mathématique d'où il peut, pour rendre compte des impressions plutôt intuitives qu'il a des fractales de la nature et l'art ; il se sert avec une extrême liberté de problèmes et conjectures qui ont été considérés initialement même comme des monstres mathématiques sans valeur pratique (la condition de Hölder - 1889-, l'ensemble de Cantor -1883-, ou la dimension de Hausdorff -1917- par exemple). Nous voudrions souligner une richesse de Mandelbrot par rapport à la dichotomie idéal/réal dont les phénoménologues remplissent autant des pages. Le processus que nous avons développé au premier chapitre<sup>336</sup> déroulé d'après Husserl depuis Euclide dans la mathématisation de la

---

<sup>334</sup> Traduction propre de : *Roughness is, among human sensations, just as fundamental as color or pitch, or as heaviness or hotness. But its study had remained in a more primitive state, by far. The reason was that both geometry and science were reduced to smooth shapes. Thus color and pitch came to be measured in cycles per second, that is, were reduced to sinusoids, in other words to uniform motions around a circle –the epitome of a smooth shape. A study of roughness had necessarily to wait (...)* Mandelbrot, B. (2006) *Fractal analysis and synthesis of fracture surface roughness and related forms of complexity and disorder*. Dans *International Journal of Fracture*, Volume 138, Springer. P.13

<sup>335</sup> *Although the term fractal is defined in Chapter 3, I continue to believe that one would do better without a definition (my 1975 Essay included none).* Mandelbrot, B. (1977) *The fractal geometry of nature*. Op. Cit. P.361

<sup>336</sup> Supra. PP.55-59

nature (passant par l'idéalisation des caractères de forme aussi bien que par la *co-idéalisation*<sup>337</sup> des caractères pléthoriques ou de remplissements du monde concret) a été souvent le fondement d'un rejet net de l'idéalisation et ensuite d'un rejet aux sciences positives dans son ensemble, sans nuancer les possibilités des sciences.

*L'infinité extensive et intensive, substruction entraînée par l'idéalisation des apparences sensibles, au-dessus et au-delà de toute possibilité d'intuition effective (le démembrement et la divisibilité in infinitum, et de même tout ce qui appartient au continuum mathématique), signifie une substruction d'infinités, non seulement d'infinités de forme, mais aussi d'infinités de remplissements.*<sup>338</sup>

Toutes ces infinités obtenues dans l'idéalisation, tout ce mouvement qui aboutira dans l'*objectivation méthodique du monde de l'intuition*<sup>339</sup> (*mathématisation indirecte* de la nature chez Galilée) et qui sera la généalogie historique donnée par Husserl pour justifier la suite de malentendus avant la phénoménologie, qui justifiera en plus tout son travail de distinction entre cet *a priori* de la *Mathesis universalis* et un *a priori* du *Lebenswelt*<sup>340</sup> ; tout ce mouvement est du même coup, et seulement pour une lecture inattentive de Husserl, donné comme raison pour mépriser toute idéalisation et même l'idée d'infini. Bien que Husserl mît en rapport l'idéalisation galiléenne et l'idée d'infini dans cet analyse particulier, montrant comment le Continuum mathématique est complémentaire à la division infinie des caractères formelles et pléthoriques, ce n'est pas le seul destin possible de l'infini ni des idéalizations.

Nos philosophes et scientifiques fractals mettent en place toute une autre idée d'infini, qui casse la totalité du Continuum et qui peut pourtant fonder une idéalisation, comme celle de la géométrie fractale de Mandelbrot : *La poussière de Cantor (version multidimensionnelle de l'ensemble de Cantor) peut être considérée comme désamorçant un ancien paradoxe : elle est divisible sans fin, mais elle n'est pas continue.*<sup>341</sup> Épicure ne devait pas résoudre ce dilemme<sup>342</sup> ; il n'y a pas de dilemme parce que l'infini est quelque chose au-delà de sa place dans la dichotomie avec le fini. Il y a plus de choix que la continuité que voulais s'imposer et si l'on postulait l'unité, parce que ce qui est un est continuum absolument, et si l'on postulait la multiplicité, parce que ce qui est divisible à l'infini le serait sur la base de la continuité de ce qui est divisé infiniment. Parmi les techniques dialectiques de cette embuscade de la

---

<sup>337</sup> Husserl, E. (1976) *La crise des sciences européennes*. Op. Cit. P.45

<sup>338</sup> Ibidem.

<sup>339</sup> Ibidem. P.48

<sup>340</sup> Ibidem. P.156

<sup>341</sup> *Cantor dust may be seen as defusing an ancient paradox: it is divisible without end but is not continuous.* Mandelbrot, B. (1977) *The fractal geometry of nature*. Op. Cit. P.406

<sup>342</sup> Supra. P.115

continuité la possibilité du fractal apparaît. Dorénavant il n'y a plus de place messianique pour le « réel », en détriment de l'idéal, et l'infini ne doit pas remémorer nécessairement un fond ou une surface lisse, continue. L'infini peut être, grumeaux, discontinu, atomisé.

Mandelbrot, tout comme Heisenberg, reconnaît aussi des tâtonnements philosophiques qui auraient répondu à une notion vague du fractal dans le passé : *Plusieurs idées basiques des fractals peuvent être vues comme implémentations mathématiques et scientifiques, de vagues mais puissantes notions qui se remontent à Aristote et Leibniz.*<sup>343</sup> Mandelbrot se reconnaît dans une lettre écrit par Leibniz le 30 Septembre de 1695 où il parle d'une image qui lui était venue à l'esprit suite à concevoir sa notion de calcul ; *analogie merveilleuse* dit Leibniz selon laquelle il serait possible de dire que les différentiels successifs des fonctions sont dans une progression géométrique, comme si la différentielle dans son accroissement infinitésimal à chaque fois d'un point de la fonction avait l'indice d'une fraction. Dans la lettre Leibniz avance que le résultat serait une image, un corps, une expression infinie. Mais d'après Mandelbrot il est précisément la croyance de Leibniz à un principe de continuité ce qui a empêché le développement de ces intuitions<sup>344</sup>, continuité qui -comme nous avons pu le soupçonner des mots de Leibniz lui-même<sup>345</sup> - viendrait d'Aristote :

*Aristote avait déjà estimé que l'écart entre deux espèces quelconques peut être comblé continuellement par d'autres espèces. Il a été donc fasciné par « l'entre » animaux, qu'il désigna par un terme spécial (...) επαμφοτερίζειν (...) la recherche de la théorie atomique moderne d'origines lointaines a eu tendance à poser l'attention davantage sur la tradition opposé de la philosophie grecque, celle de Démocrite. Et la tension entre ces deux forces contraires continue de jouer un rôle créatif central dans notre pensée.*<sup>346</sup>

Ainsi, sans être tout à fait un phénoménologue, Mandelbrot s'inscrit définitivement dans l'histoire de notre atomisme, comme un père que nous avons trouvé à demi-chemin, sans suspecter son existence. La géométrie fractale se développera alors, de même que toute géométrie, comme une mensuration, mais non pas des caractères faciles, comme la hauteur, le poids ou le volume, mais de l'aire des corps, ce qui en principe pour les objets réaux (Leibniz

---

<sup>343</sup> *Several basic ideas of fractals might be viewed as mathematical and scientific implementations of loose but potent notions that date back to Aristotle and Leibniz.* Mandelbrot, B. (1977) *The fractal geometry of nature.* Op.Cit. P.405

<sup>344</sup> *Ibidem.* P.406

<sup>345</sup> *Supra.* P.38

<sup>346</sup> *Aristotle had already believed that the gap between any two species can be bridged continuously by other species. He was therefore fascinated by "in-between" animals, which he denoted by a special term (...) επαμφοτερίζειν (...) modern atomic theory's search for distant origins has tended to draw greater attention to the opposite tradition of Greek philosophy, that of Democritus. And the tension between these two contrary forces continues to play a central creative role in our thought.* Mandelbrot, B. (1977) *The fractal geometry of nature.* Op.Cit. P.405

l'avait déjà vu dans développant le calcul d'intégrales) est une tâche infinie. Mandelbrot étudiera toute sorte de corps, dans toute sorte de dimensions, abstraites et concrètes, réelles et idéelles. *Du point de vue des fractales, la plupart des problèmes de la physique ne sont pas différents de ceux qui relèvent des autres champs*<sup>347</sup>. La mensuration toujours cherche à trouver la disposition régulière de quelque chose, et pour Mandelbrot ce n'est pas différent, mais il veut trouver l'agencement effectif non une illusion artificielle d'ordre et douceur. Alors sa méthode dans toute dimension sera d'inclure les cas bizarres, exceptionnels qui sont d'habitude exclus des analyses. C'est là dans les irrégularités « la chair » des problèmes.

C'est par ce geste que Mandelbrot génère la notion de rugosité, parce que les turbulences, les échecs et les excès ne peuvent pas être appelés irrégularités, étant la texture effective et vraiment régulière des choses. Les irrégularités sont la règle, même avec la difficulté qu'elles présentent aux méthodes représentatives. De cette manière Mandelbrot travaille sans cesse dans tous les flancs. Il observe, il pressent le fractal<sup>348</sup>, il mesure et trouve à chaque fois une géométrie rude, une discontinuité et une fragmentation itérée à l'infini<sup>349</sup>.

Dans l'économie il analyse le comportement des bourses incluant les moments de crise et il obtient les meilleurs prédictions à l'époque ; dans la géographie, il trouve formules mathématiques pour mesurer la rugosité d'un nouage, des îles, etc., et il produit un « indice de rugosité » exact qu'avec les ordinateur a pu être utilisé comme *input* et évoluer dans la production automatique des entourages naturels parfaits comme ceux qui nous pouvons voir aujourd'hui dans le cinéma, avec une douceur ou une rugosité à volonté. Mais il faut avoir présent que Mandelbrot a commencé sans la technologie de l'ordinateur, juste imaginant ses possibilités ; que donc ces développements ont été lents, et qu'ils ont en plus dissimulé un dernier essor pour nous des plus importants mais qui est resté presque nullement déplié : la

<sup>347</sup> *From the viewpoint of fractals, most problems of physics are not specifically different from those raised by other fields.* Mandelbrot, B. (1977) *The fractal geometry of nature*. Op. Cit. P.326

<sup>348</sup> Il s'agit bien de quelque chose à faire présent, à décrire plutôt qu'expliquer ; on est dans l'ordre de l'intuition, non visuelle ni même juste tactile dans le sens de toucher avec les mains. Il s'agit d'un toucher la rugosité avec un sens qui peut l'identifier aussi bien dans les images que dans les palpations. Mandelbrot nous parle de cette sensibilité qu'il développe pour apercevoir les fractals en regardant une image ou en touchant une chose. Il est de l'avis que ce sens peut être développé en tous et arriver à une exactitude bien vérifiable *a posteriori* avec un indice de rugosité calculé par ordinateur. On est tellement dans l'intuition, que Mandelbrot raconte même que c'était à l'époque de l'occupation germanique en France, dans l'urgence, croyant qu'il allait mourir, qu'un rêve est venu lui donner la solution au problème de « Julia », début de son chemin dans la géométrie fractale.

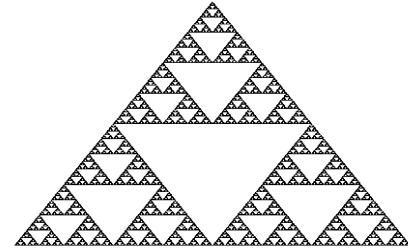
<sup>349</sup> Il faut en tout cas rappeler ses définitions, distinguant les fractals idéels des réels, bien qu'il n'aimât pas ces différences et qu'il les fit juste pour se valider en face des autres, les variant en plus largement au cours de son livre : (...) *fractals and almost fractals. The former are shapes in a parameter space (...) The latter are shapes in real space that are not fractals, because they cannot conceivably be interpolated to the infinitely small, but are fractal-like insofar as their medium and large scale properties are those of fractals.* Mandelbrot, B. (1977) *The fractal geometry of nature*. Op. Cit. P.328

géométrie de la Chair (*the geometry of ... flesh*<sup>350</sup>). Faisons maintenant un bref parcours en images de la géométrie fractale de la nature de Mandelbrot tel qu'il l'a présentée :

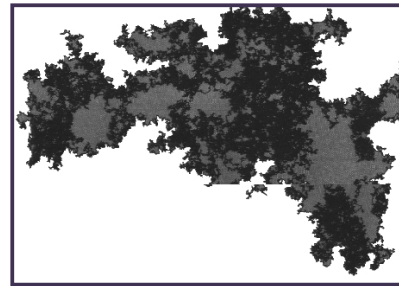
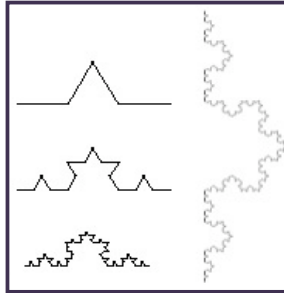
### Triangle de Sierpinski

(D'après *Waclaw Sierpinski* 1882-1969).

Fractal de deux dimensions obtenu par itération d'un triangle.



Complexification selon autre fonction.

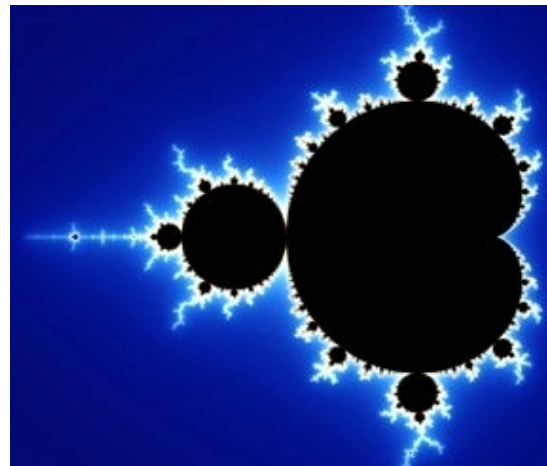


Forme semblable à une île, produite par le remplissage des espaces entre les lignes de Brown (lignes des trajectoires du mouvement des particules dans un milieu fluide, par exemple le pollen dans l'eau)

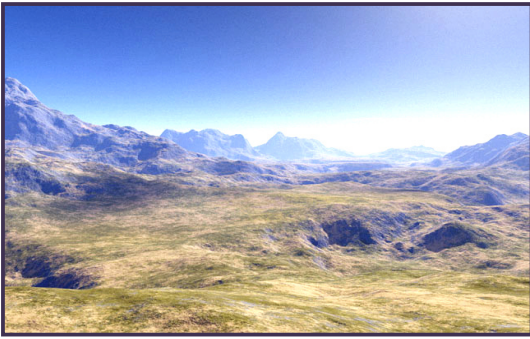


Isomorphisme entre les veines d'une feuille, une carte de Paris, et un fractale de forme « H » à dix itérations.

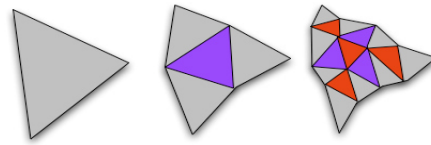
Ensemble de Julia (d'après les fondateurs de l'étude d'itération de fonctions complexes, halomorphiques, fractales ou chaotiques Julia et Fatou –vers 1910-). Cet ensemble de Julia en particulier a été nommé « Mandelbrot » par les mathématiciens A. Douady et J. H. Hubbard qui vers les années '80 ont prouvé plusieurs des comportements que Mandelbrot avait travaillés et spéculés à son égard. La représentation de ces ensembles fractals a pu seulement être effective avec les avancées des graphiques par ordinateur. Les premières images beaucoup moins développées de l'ensemble ont été faites par R. Brooks et P. Matelski vers 1978.



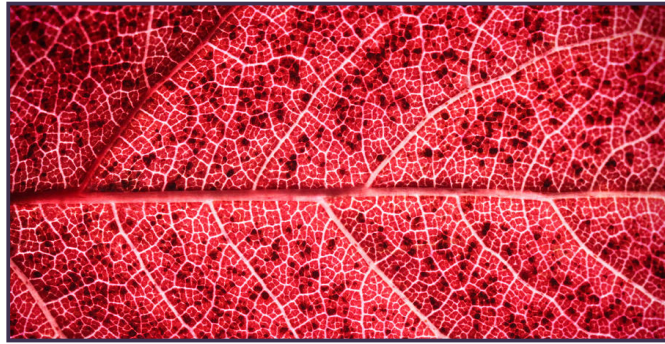
<sup>350</sup> Mandelbrot, B. (1977) *The fractal geometry of nature*. Op. Cit. P.147



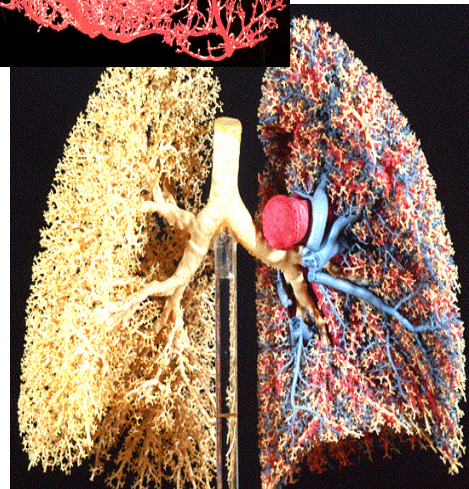
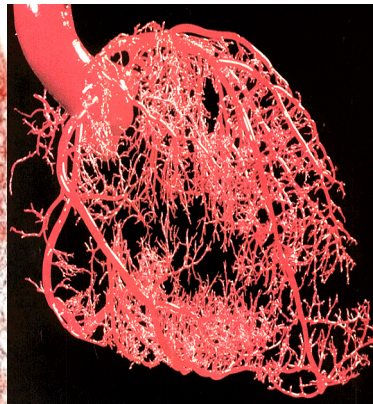
Gauche, environnement généré avec une fonction fractale par un software produisant une complexité croissante selon le mode illustré simplement par ces trois moments :



Fractals naturels (de volume positif), par exemple la surface d'un brocoli et les veines d'une feuille d'automne :



Finalement, modèles biologiques faits à partir de la géométrie fractale de la chair :





Mandelbrot représente pour nous le paroxysme de la pensée symbolique : suffisamment détaché de ses croyances et des distinctions héritées pour faire ses observations toujours dans le contexte d'une analogie possible avec un tout autre domaine que celui qu'il a sous les yeux. Mandelbrot est toujours en sortie, non pas pour dire que tout est absolument pareil en général, mais que le manque de continuité est en tout. Il s'agit effectivement d'une ressemblance, mais du genre le plus formel possible. L'itération infinie n'est pas la répétition du même. Mandelbrot rattrape une chose en particulière, avec sa fractalité à elle, avec son indice de rugosité, il la représente, il lit cette représentation, il la modèle et fait des prédictions comme dans tout calcul, mais toujours la chose concrète est déjà partie (si l'on peut dire qu'elle était jamais « là »).

Mandelbrot nous donne un grand cadeau : l'intotalisable n'est pas une idée folle, mais l'idée de l'infini que Levinas a pu trouver dans l'éthique nous pouvons grâce à lui la saisir dans le plus superficiel des phénomènes, dans la texture disponible à un toucher, élargi par des instruments ou pas. Superficialité que lorsqu'il s'agit des phénomènes bruts, de cette île ou ce tissu, n'évoque pas le plan cartésien, mais non plus aucun autre plan, aucune autre platitude. Dimensions innumérables, variétés, que ça soit mathématiques, physiques, ou phénoménologiques. Et surtout superficialité qui n'évoque plus la douceur et la froideur métallique mais la profondeur calleuse propre des corps concrets. Cette profondeur de la rugosité, profondeur dans la superficie dont l'irrégularité rend infinie la mensuration de l'aire, renvoie à la distinction non seulement avec un espace bidimensionnel, mais aussi elle met l'accent contre la totalisation des vides ou des *lacunæ* (chez Mandelbrot : *gaps*, *lacunarity*) qui séparent et « font » ou semblent de constituer un fractal. Il s'agit précisément d'évacuer cette idée : le vide ne fait pas les atomes, c'est-à-dire, la séparation ne vient pas s'ajouter ni à la masse ni à un palier immanent.

La masse n'apparaît pas lors d'ajouter le vide au continuum. Masse et brisures ne font pas partie d'un tout. Le fractal dans sa division infinie n'absorbe pas dans un plan quelconque les vides. Il ne s'agit pas comme dans la Vie de Michel Henry ou le vieux Être d'un tout qui se déroulerait en pure auto-affection. Les fractals sont la remise en valeur de la séparation atomique, divisible, mais dont les parties sont irréductibles. Un atome peut être scindé, effectivement, comme anatomie, comme scission concrète, mais ce processus n'arrivera jamais à un continuum anonyme final. Voilà la thèse métaphysique, s'il y en a une, de l'atomisme. La discontinuité fait partie de nous non pas comme un défaut, mais comme la façon même de notre toucher. L'aire positive, les volumes que nous sommes sont intensifs non pas par opposition à une extension déterminée, mais parce que notre extension est elle-

même irrégulière, âpre ou douce, dense, avec une épaisseur non lisse, en mouvement, avec des couches de déplacements, comme les plaques tectoniques elles-mêmes. Il s'agit de la quantité que nous sommes avant qu'Aristote la partageât en multiplicité et grandeur. Extension de plusieurs dimensions, tangentes innombrables, se touchant, se croissant, se faisant sécantes ; surface « imparfaite », infinie et aléatoire (au sens d'apériodique non pas de chaotique). Elle implique l'altérité ou la transcendance en termes lévinasiens, des vides poreux, que pour étrangers qu'ils restent à la compréhension, ne seront jamais absorbés par une immanence sinon dans l'esprit fatigué des philosophes : *La rigueur géométrique d'un contour a souvent moins d'intensité et de sens pour le sujet qu'une certaine irrégularité. Un visage parfaitement rond ou parfaitement ovale, incarnant une bonne forme géométrique, serait sans vie ; il resterait froid pour le sujet qui le percevrait.*<sup>351</sup>

Cette remarque de Simondon nous rend face à une évidence très éloquente : le sens, la signifiante se fait par « irrégularités » ou il vaut mieux dire avec Mandelbrot par rugosité, par rudesse, par discontinuité qui est règle. Toutefois, il ne faut pas entendre là un chaos déterminé, au moins, nous ne sommes pas autorisés à en parler. Que le rugueux soit la règle ne veut pas dire que cette règle existe, fixe, ni d'autant moins qu'on puisse la découvrir. Mandelbrot, avec tout et ses envies d'anticipation, reste un matérialiste aléatoire. Soit par des causes épistémologiques, soit pour des raisons plus profondes, le toucher est exposé aux changements, les fonctions aléatoires des fractionnements sont précisément aléatoires.

*Il se peut que l'unité se laisse appliquer et imposer de façon brute et grossière ; mais non dans la précision et le détail. Il existe de grossières régularités, qui donnent, comme ordres approximatifs dans la connexion des phénomènes successifs, une règle à l'attente (...) Il reste que ce ne sont pas des légalités rigoureuses, ou qu'elles ne sont pas à sauvegarder en tant que telles dans chaque cas, de sorte qu'on ne devrait pas imposer d'exigences excessives aux choses. Elles existeraient ainsi taliter qualiter, mais en dépassant la grossièreté des lignes principales, nous buterions sur des hasards et des contradictions. Les contradictions seraient des contradictions du point de vue de la chose absolument identique, donc accordée à des légalités absolument fixes (...)*<sup>352</sup>

L'indice de rugosité est déterminé dans une seconde précise à jamais disparue, comme la tangente d'un point exact d'une fonction, et ainsi nous revenons des géométries possibles à la phénoménologie du toucher et à son symbole : l'exposition. Parce que, si notre objectif était de nous rendre dans la sensibilité chez Levinas telle qu'il l'a interprétée dans sa

---

<sup>351</sup> Simondon, G. (1989) *L'individuation psychique et collective*. Paris : Aubier. P.88

<sup>352</sup> Husserl, E. (1989) *Chose et Espace. Leçons de 1907*. Paris : Presses Universitaires de France. PP.339-340

dernière période, enrichie par la jouissance et la caresse, mais visant quelque chose au-delà de sa phénoménologie de la volupté et de l'Eros, vers une responsabilité où nous sommes touchés les uns par les autres d'un contact encore plus radicale que le toucher avec une nourriture quelconque, terrestre ou sublime, et si nous avons fait des longs détours pour y arriver, c'est à cause de que le toucher n'a pas trouvé à notre avis sa figure propre.

Il a pu être réduit au support aperçu de notre place sous le soleil, le *Hic*, comme si c'était l'expérience originaire ; il a peut dégénérer dans une immanence se touchant continuellement, et en fin, il n'a pas été discuté en tant que thème dégagé de par exemple les notions si talées que le corps. Voilà que nous proposons donc l'exposition comme le propre du toucher, de sa peau, des caresses et des heurts que sont ses possibilités. C'est l'exposition involontaire au dehors, accidents, hasard qui au meilleur des cas nous permettra un calme vieillissement. Mais non seulement un dehors de la rue, puisque la peau n'est pas l'épiderme, mais le derme en général, même celui dans les poumons, dont le dehors est dedans. L'exposition à l'aléatoire est l'évolution ainsi de la symbologie tellurique, de la Terre et l'envol de cette Terre que nous avons utilisé pendant tout le voyage.

Elle reflète la compréhension du toucher pas plus comme celui de mes deux pieds sur un lieu, mais comme celui de tous les quatre éléments et partout. Mais on ne voudrait pas commencer une nouvelle dichotomie clairement enfantée dans un préjugé : l'exposition n'est pas l'envers, le complémentaire ou le corrélatif du toucher. La peau est touchée là où elle touche, sans distinction du senti et sentant. Ce partage est issu de l'attention qui n'a que deux places et une co-relation, et nous nous trouvons bien en-deçà de ces organites de la conscience. Pour nous la peau n'est surtout pas une limitation du dehors par rapport au dedans. Non plus la peau d'un moi qui est dans le monde comme dans sa peau.<sup>353</sup>

Avant le monde objectif, avant le monde subjectif, il s'agit d'une peau d'avant la constitution (voir non seulement d'avant la raison, mais d'avant le sentiment qui est sentiment d'un Conscience) où on est justement « pas comme dans sa peau », on est comme en décalage, un corps partout décalé. Il ne s'agit pas seulement d'élargir le toucher dès les mains et les pieds jusqu'au moindre organe ; mais nous voulons bien explorer la possibilité d'un toucher/exposition, un toucher qui est son exposition, non pas qui s'expose dans le sens de sortir d'un refuge où il peut encore se recroqueviller, mais un toucher exposé tout au long l'anatomie, tout au long la coupure elle-même, tout au long les interstices de la discontinuité,

---

<sup>353</sup> *Si le moi constituant se heurte à une sphère où il se trouve charnellement impliqué dans ce que, par ailleurs, il aurait constitué, il est là au monde comme dans sa peau selon l'intimité de l'incarnation qui n'a plus l'extériorité du monde objectif.* Lévinas, E. (2006) *Altérité et transcendance*. Montpellier : Fata Morgana P.39

à la limite qui ne limite rien, en approximation infinie d'une tangente qui ne touche rien, rapport sans substances rapportées. Il est dans ce sens seulement que pour l'instant nous pouvons donner un pouvoir symbolique à l'exposition, espérant qu'elle ne soit pas comprise comme la sortie à un n'importe quel espace neutre où un corps se pose.

Rappelons-nous que la sensibilité de Levinas, déjà dans sa forme de jouissance ou de caresse ne s'adresse pas à un des sens corporels ou à un contenu possible de ces sens. Levinas essaie à chaque fois de saisir la curieuse « intentionnalité » des sens, non pas ses ingrédients psychiques ou matériels. On n'est pas en train de parler du corps comme masse sensible dans ce sens. Levinas nous parle des genres des désirs, de ces attirances sans objet qui n'acceptent plus le nom d'intentionnalité en fait. Une sensibilité non-constituée comme la jouissance et la caresse mais encore différente (plus archaïque ?), un toucher d'avant avant peu à peu se développe. Mais pour arriver à cette affectivité paradoxale (qui sans être objectivante n'est pas l'angoisse de Heidegger et qui reste présente comme la plus archaïque des couches dans la constitution du moindre objet) le chemin a été long, non seulement dans son œuvre à lui, mais dans le chemin de la phénoménologie qui s'est édifiée sur l'affirmation « toute conscience est conscience de quelque chose », consacrant le rapport sujet/objet dans l'intentionnalité. Est-ce que la venue de Levinas aux domaines du pré-constitué, du pré-égotique, n'est pas une perte des domaines du transcendantal atteints, déjà gagnés ?

Jetons un petit coup d'œil à l'histoire de la phénoménologie : Brentano s'est opposé aux psychologismes de son époque refusant de parler du sujet sans l'objet, même dans les sensations apparemment moins transitives, comme les sentiments. Toute représentation, toute perception, et tout appétit, mais aussi tout souvenir, toute souffrance, etc. auront un objet, parfois enchevêtré, mais toujours là. Husserl a radicalisé la position et maintenant hors le cadre des psychologies non phénoménologiques il a refusé de dire que cet objet toujours présent en était issu d'une présence entre guillemets ou relative, ou qu'à travers lui il y avait une chose en-soi se présentant au mode de l'apparence. L'apparence, ce « comment », cette corrélation est tout ce qu'on a. Pourtant déjà Husserl et après Levinas avancent regard retourné depuis l'objet vers sa constitution, comme sans pouvoir l'éviter par une région non-constituée, sans corrélation, ou au moins sans éléments corrélés, a-personnelle au sens que le sujet a la constitution de son « moi » comme tâche à faire.

Il ne faut pas regretter, Brentano n'était qu'un pas. Toute objectivité amène à la corporalité, et puis à une communauté intersubjective, à *la subjectivité « nous tous dans le*

*l'un-avec-l'autre et l'un-parmi-d'autres* »<sup>354</sup>. Mais si cette communauté est apparemment bien fractale dans les descriptions de ces deux phénoménologues, pourquoi sa thématization n'a-t-elle pas évolué dans la phénoménologie du toucher si c'est elle la direction naturelle que nous en avons perçu ? Premièrement, comme avec la phénoménologie symbolique, nous ne ressentons pas une grande originalité de notre parte, mais l'explicitation de projets philosophiques déjà en marche depuis longtemps. Après, nous l'avons déjà mentionné : les phénoménologues se contentent avec le Corps, comme si avec la transition à la *Chair* en traduction de Didier Franck pour *Leib* on était vraiment prêts pour faire les valises. Nous n'avons pas épargné en mots pour dire ce que le corps n'est pas à notre avis, mais il faut écouter en ça qu'il ne l'est pas, non pas dans un sens absolu.

On n'est pas en train de dire que le corps n'est pas quelque chose, pour affirmer qu'il est sûrement une autre. Tout ce qui nous intéresse en abondant dans ces analyses critiques c'est de nous débarrasser absolument du dualisme du dehors et du dedans, entre autres, pour continuer une phénoménologie du toucher sans tares. Dans la perspective que nous prenons ce n'est pas la reconduction aux origines, ni le projet d'une science stricte ce qui nous convoque, mais l'épochè qui déconnecte et qui permet d'écouter tous les discours sans prendre position, sauf pour indiquer quand ils sont dans la ligne ou pas du discontinuisme dont nous faisons la symbologie. Si le corps est ou non pour un philosophe pure matière, *Körper*, ou pure affectivité, *Leib*, ou bien l'union de forme et de matière, *synolon*, *Totum simul*, comble synthétique de l'hylé-morphisme, ce n'est pas un trop bon signe. Husserl de son côté put juste parfois se débarrasser du dehors/dedans lorsqu'il se défend de l'accusation de cartésianisme :

*L'ego n'est pas un residuum du monde, mais la position absolument apodictique (...) L'âme en revanche est le residuum d'une abstraction antérieure, celle qui fait apparaître le corps pur, et elle est (...) complémentaire de ce corps.*<sup>355</sup> (...) Cette naïveté presque indéfectible est aussi responsable du fait que, des siècles durant, à peu près personne n'a élevé d'objection contre l' « évidence » de la possibilité de conclure de l'ego et de sa vie cogitative à un « dehors », et que pratiquement personne ne s'est demandé si, par rapport à cette sphère égologique d'être, un « dehors » pouvait avoir de façon générale un sens quelconque<sup>356</sup> (...) Que toutes les distinctions du genre « je-tu », « intérieur-extérieur », se « constituent » dans l'ego absolu, cela restait caché aux yeux de Descartes.<sup>357</sup>

<sup>354</sup> Husserl, H. (2007) *De la réduction phénoménologique: textes posthumes (1926-1935)*. Paris : Jérôme Millon. P.264

<sup>355</sup> Husserl, E. (1976) *La crise des sciences européennes*. Op. Cit. P.92

<sup>356</sup> Ibidem. P.93

<sup>357</sup> Ibidem. P.95

Au niveau le plus archaïque pour Husserl alors, il arrive bien à l'abolition du dehors/dedans, mais dans le cas d'un corps constitué du monde des vécus concrètes (*Körper + Leib*), la cohue dernière est déjà saturée de couches, et ainsi pour lui le problème du corps dans sa double face est bien un problème légitime de la tradition, et qu'il reprend dans des termes vraiment difficiles à lire sans analogie au dualisme, non seulement de Descartes, mais des anciennes dualismes, encore avant le processus de mathématisation de la nature, qui disputèrent si le corps était une prison pour l'âme ou pas, s'il était pure matière ou déjà une in-formation, intelligible, soit comme une des séries de l'émanation de l'Un, comme « corps glorieux », etc. Il est vrai, le problème s'est transformé, il s'est rapporté non plus à la religion, mais aux sciences et sa vision de la matière et l'étendue, mais même lorsqu'on se demanda avec Leibniz s'il était un *agregatum* de monades, on continua de dire qu'il est expression ou manifestation d'un intelligible. Toujours la différence entre deux mondes, deux natures qui demeure, qui s'est reproduite dans la dichotomie dehors/dedans, et en tous ceux qui ont accepté l'opposition et y ont fait un choix sans s'en sortir. Ainsi dans le corps conçu comme étendue mécanique de puissance immanente, que conçu comme expression plus ou moins défectueuse, issu d'une puissance transcendante (moi profond subjectif, ou divin, ou vital<sup>358</sup>).

Tout cela dans un parcours phénoménologique devrait être neutralisé, en plus détaché de ses fondements (la croyance aux Idées, à l'Un, à l'âme, à une certaine étendue, etc.), et donc aussi un peu sans sens. Sans plus de sens en tout cas que celui d'être des conceptions historiquement soutenues et importantes dans la mesure qu'elles peuvent nous tenter, nous confondre ou envahir nos mots discrètement, sourdement. Mais bon, pour continuer, présumons que le dualisme husserlien du corps *Körper/Leib* est effectivement dépourvu des torts de la philosophie de Descartes et même d'Aristote. Disons que la double face du Corps est vraiment issue de l'intuition pure des procès constitutifs des choses et de l'espace, et développons-la un peu, pour comprendre les approches lévinasiens au toucher.

Il est notre avis qu'on aurait tort dans le cadre de la terminologie husserlienne à faire du toucher une propriété de la chose (à savoir, du noème, du constitué), soit du côté hylétique, soit du côté noématique. Le toucher n'est pas une émanation de la chose au sens du support hylétique, mais non plus un des sens corporelles, même si le corps est pris comme *Leib*. Et évidemment, dernière remarque personnelle, il nous semble que le toucher ne peut pas être une sorte de combinaison (sans mélange en tout cas pour Husserl) de ces deux ingrédients

---

<sup>358</sup> Pour en faire deux types grossières que nous avons en tout cas déjà abondamment nuancés, défaits et expliqués dans les détails. Il ne s'agit pas en effet de faire une théorie hybride entre sensualisme et spiritualisme, mais de voir les innombrables différences, l'individualité de chaque théorie hors cette position dissociative.

dans le noème. On n'est en effet point sûrs qu'avec ses déplacements Husserl ait changé trop la scène des problèmes du toucher depuis les psychologismes les plus réductionnistes. Ce qui est vrai en tout cas c'est qu'il fait place première dans la constitution des choses (moyennant celle du *Leib*) au toucher, ce qui n'est point banal pour une tradition comblée du visible :

*Der Leib kann sich als solcher ursprünglich nur konstituieren in der Taktualität und allem, was sich mit den Tastempfindungen lokalisiert wie Wärme, Kälte, Schmerz u.dgl.<sup>359</sup> (...) Im Grunde verdanken wohl die Bewegungsempfindungen ihre Lokalisation nur der ständigen Verflechtung mit primär lokalisierten Empfindungen.<sup>360</sup> (...) Der Leib wird natürlich auch gesehen wie jeddes andere Ding, aber zum Leib wird er nur durch das Einlegen der Empfindungen im Abtasten, durch das Einlegen der Schmerzempfindungen usw., kurzum durch die Lokalisation der Empfindungen als Empfindungen.<sup>361</sup>*

Pour Husserl le corps propre, la localisation basale va plutôt d'un « je me meus, je me touche », que d'un « je me meus, je me vois », et Levinas a écouté : le toucher n'est pas de l'ordre du constitué, mais le dernier fondement du corps touchant ; et il a su opérer avec cette toute autre notion du toucher, sans trop l'expliciter. Mais il n'a pas souligné, au moins dans ce qu'on a lu, combien le toucher pour Husserl est fondamental. Certes, il est encore *Empfindung*, l'*Empfindung als Empfindung*, la première, avant tout caractère du corps propre, avant même son pouvoir kinesthésique. Incontestablement on peut trouver des notions encore plus minimales que le toucher dans un certain sens, comme il existe la tendance de le faire par rapport par exemple à l'*hylé*. Ce projet est tout à fait valide avec certaines conditions (qu'on ne parvient pas à l'abattement de l'*hylétique* par une phénoménologie matérielle destinée à thématiser le « se toucher » d'un continuum vital, par exemple) : comprenant l'inséparabilité des éléments du vécu, au même temps que l'impossible mélange entre *hylé* et noème (une des centrales protections husserliennes contre le dualisme sensualiste), la finale subordination de l'*hylétique* à la noématique fonctionnelle, et enfin, une série de formalités de la sorte. En tout cas celle des données *hylétiques* pourrait bien être une analyse basale, mais tout en saisissant sa différence avec une phénoménologie du toucher, qui est à la base de la genèse constituante dans une autre direction génétique que celle de l'*hylé*.

Il est aussi vrai que Husserl lui-même ne va pas au-delà de ces affirmations par rapport à la place du toucher. Levinas prend la défense de la thématisation du sensible husserlienne qu'il tenait par une de ses meilleures contributions, et nous sommes d'accord, mais il faut

---

<sup>359</sup> Husserl, E. (1952) *Ideen. Zweites Buch*. Op. Cit. P.150

<sup>360</sup> Ibidem. P.151

<sup>361</sup> Ibidem.

aller explicitement au-delà de ce que Husserl a pu concevoir à propos du tactile dans les *Notes sur la constitution de l'espace*, ou dans le deuxième volume des *Idées*, non pas par rapport à la place foncière qu'il l'a certes donné, mais par rapport au corps, au-delà de ce corps propre duquel il n'a pas su dégager ses analyses, pourtant sachant, comme nous venons de voir, que toucher est en-deçà du *Leib*. Une phénoménologie du toucher suivant strictement la porte ouverte par Husserl devrait s'occuper des plusieurs modes par lesquels le toucher fonde les autres *Empfindniss* en les localisant différemment, et encore plus différemment les cinesthésies, qui ont une autre façon de coïncider dans la trame constitutive du toucher que par exemple les températures, ces dernières claire et proportionnellement liées au toucher, et parfaitement localisées par le visuel si en plus il s'agit de quelque chose visible.

En tout cas nous allons suivre une autre route, préservant de lui cette généalogie constitutive (plutôt que des autres qu'il a énoncé, où le tactile n'a pas plus valeur que le visuel et en plus est mis en dépendance du kinesthésique : *Un corps est constitué en tant que schème sensible par le sens tactile et le sens visuel, et chaque sens est sens grâce à une liaison aperceptive (apperzeptive) des data sensibles correspondants avec des data kinesthésiques*<sup>362</sup>), et nous allons la continuer pour voir pourquoi le toucher est-il premier, et pour le voir finalement avant, indépendamment de la constitution du corps propre. Malheureusement il n'y a que des préfigurations à interpréter : d'un côté, le connu cas du senti/sentant, donné par Husserl pour différencier la vue du toucher, les deux *Empfindniss* fondamentales. De l'autre côté nous avons la simple remarque à laquelle nous tenons autant, l'exposition : *La spatialité, celle du corps individuel comme celle de l'espace, s'expose*.<sup>363</sup>

L'exposition, cette spatialité en termes de Husserl, implique du côté visuel descriptions phénoménologiques habituelles des perspectives, esquisses, aspects des choses constamment mutant. Mais qu'est-ce que cela veut dire du côté du toucher ? Voici tout ce que l'on veut explorer. D'abord, on peut remarquer qu'également que dans la vue, l'exposition mouvante fait au toucher découvrir une profondeur, mais bien différente que celle de la pure apparence visible. Le visible dans les changements découvre le *déplacement continu de l'horizon*<sup>364</sup>, la mutation constante des systèmes de proximité, et ainsi un infini particulier. Le toucher par contre n'a pas ses cas les plus intéressants dans la simple marche, seul type de mouvement kinesthésique développé par Husserl au-delà du repos relatif et son horizon clos, bien que dedans la marche il ait introduit la distinction plus fine entre mouvement

---

<sup>362</sup> Husserl, E. (1989) *Chose et Espace. Leçons de 1907*. Op. Cit. P.384

<sup>363</sup> Ibidem. P.354

<sup>364</sup> Ibidem. P.381



oculomoteur, mouvements de tête dans l'axe, et mouvement céphalomoteur complet, avec ses correspondants espaces constitués (plan-délimité, cylindrique et riemannien).

Il nous manque vraiment savoir qu'est-ce qu'il aurait dit s'occupant plus du cas du toucher. On peut prendre par une affirmation de Husserl, comme bilan de ce qui a été dit jusqu'ici, que le toucher constitue un espace vécu d'une autre sorte que ces espace du visuel en liaison avec le kinesthésique. Mais, sont-ils plusieurs comme dans ce cas-là, et dans la combinaison avec quelles kinesthésies émergeraient-ils ? Il nous semble en effet que le toucher a besoin d'un mouvement autre, son axe n'est pas la tête, au moins dans les humains. Dans les autres mammifères ayant moins d'habiletés avec les mains on peut observer un toucher céphalique beaucoup plus prononcé, comme dans le cas des chiens et des chats, ces derniers surtout caractéristiques pour son toucher dorsal. On est par contre mammifères manuels, le centre de notre toucher s'éloigne de notre champ visuel ; nous avons besoin des mouvements moins légères qu'une simple promenade vers l'horizon, et au même temps pour le toucher il ne suffit pas le repos presque absolu exigé par l'attention d'une observation.

Le toucher demande une sorte de mouvement intermédiaire, entre la marche et le repos, mais particulièrement intense, dense, mettant du poids dans la peau pour bien s'appliquer aux choses. La kinesthésie du toucher est tout contraire au regard, à l'spectacle. Elle ne cherche ni à voir ni à être vue. Voici en effet ce qui pour nous constitue le changement de paradigme entre la danse classique et la danse contemporaine. Dans la danse contemporaine il s'agit non pas des cabrioles et rotations amenés au maximum de vitesse et de flexibilité pour impressionner par le regard, mais d'un rapport épais ou léger, mais dans un contact absolument vif entre les parties du corps, avec le sol, les murs, les autres, etc.

Une pirouette est faite dans un tissu de sens fait par les touchants, les tangentes, l'aire ou un autre corps passant dessous les jambes. Le toucher donne le sens. Le système de références locales n'est plus donné pour le spectateur, mais par le toucher (pas subjectif parce qu'il implique tous les dansants et tous les accidents et textures de l'espace) du danseur. Nous sommes en contact complet avec la base d'abord pour prendre impulse, et distant après en nous éloignant momentanément au toit, pour nous approximer finalement en descendant. Ceci par rapport au sol, mais dans le toucher nous sommes des systèmes de référence infiniment complexes, à toutes les surfaces, qui n'existent pas car il n'y pas un tout de surfaces mais une fractalité. Voilà le changement avec lequel nous voulons collaborer en philosophie, dit d'après Derrida comme suit : *This step only constitutes a step on the condition that it*

*challenge a certain idea of the locus [lieu] and the place [place] (the entire history of the West and of its metaphysics) and that it dance otherwise.*<sup>365</sup>

Changer la pensée du lieu, comme nous essayons de faire, c'est changer la pensée du toucher. Changer la pensée du lieu vers le toucher. Ainsi nous arrivâmes à Levinas et sa dernière thématization de la sensibilité comme contact, lit dans la clé de l'exposition. Mais avant un dernier élément de travail depuis Husserl déjà impliqué dans les citations prises en haut du deuxième tome des *Idées* et peut-être provenant du dualisme propre à lui : nous venons d'accentuer combien en définitive la constitution de l'objectivité repose dans le corps propre, et lui dans le tactile, mais à cette sphère des objets spacieux, basique pour une série de vécus comme les mathématiques par exemple, on doit ajouter la sphère axiologique ou du sentiment, comme un genre divers de vécus qui auront une sorte différente de sensibilité, non pas plus archaïque, mais parallèle à celles utilisés pour déterminer l'heure exacte de l'aube, par exemple, ou pour n'importe quelle activité d'objectivation.

Ces sensations sont les sentiments sensibles, plaisir, douleur, bien-être, écoeurement, « libération intérieure », abandon, inhibition, etc. Ils auront donc une fondation homologue aux sensations envers une objectivité spatiale : référence au *Leib* et son toucher. Le but dans cette autre sphère en tout cas sont des évaluations sentimentales, la génération des volitions fondées dans des valeurs constitués, non pas une mensuration objective, bien que les deux sphères se trouvent dans une situation similaire, fondées dans l'analogie finale : le toucher.

*Empfindungen ganz anderer Gruppen, so die "sinnlichen" Gefühle, Lust- und Schmerzempfindungen, das den ganzen Leib durchströmende und füllende Wohlbehagen, das allgemeine Mißbehagen der "körperlichen Verstimmung" u.dgl. Hierher gehören also Gruppen von Empfindungen, die für die Wertungsakte, intentionale Erlebnisse der Gefühlssphäre, bzw. für die Konstitution von Werten als deren intentionalen Korrelaten eine analoge Rolle spielen als Stoff wie die primären Empfindungen für die intentionalen Erlebnisse der Erfahrungssphäre, bzw. für die Konstitution von raumdinglichen Objekten. In weiterer Folge gehören hierher mancherlei schwer zu analysierende und zu besprechende Empfindungen, welche die stofflichen Unterlagen des Begehrens- und Willenslebens bilden, Empfindungen der energischen Anspannung und Relaxion, Empfindungen der inneren Hemmung, Lähmung, Befreiung usw.*<sup>366</sup>

Maintenant, avec ce toucher foncier aussi bien aux objets qu'aux valeurs du sentiment, notion de sensibilité qui est celle finalement prise par Levinas de Husserl, nous demandons

---

<sup>365</sup> Derrida, Jacques (1982) *Interview: Chorégraphies*. Revue *Diacritics*. Vol. 12, N° 2. PP.68-69

<sup>366</sup> Husserl, E. (1952) *Ideen. Zweites Buch*. Op. Cit. PP.152-153

par le toucher et l'exposition spécifiquement lévinasiens : Qui touche ? A qui et pourquoi ? A quoi sont-ils les touchants exposés ? Où le sont-ils ? Sur terre, dans le désert, dans *l'il y a*, dans l'illéité ? Nous rappelant d'Henry, nous pouvons déjà deviner qu'il ne s'agit pas de *l'il y a* neutre « postérieur » au contact. Les touchants ne sont pas deux points de condensation de l'être se touchant soi-même (vérité). Nous insistons en cela car il ne s'agit pas seulement de comprendre les rapports symboliques de la terre, la maison, et croire qu'il y a une vérité dans le voyage, une authenticité à se mouvoir (*L'exposition à l'autre ne vient pas s'ajouter à l'un pour le porter de l'intérieur à l'extérieur*<sup>367</sup>), mais de se « situer » dans un « avant » l'être et l'autobiographie qui découle de lui, et donc avant la vérité et la confession possibles.<sup>368</sup>

Il nous semble que juste maintenant nous avons tous les éléments pour discerner combien un Tout diffère de l'Infini, combien la répétition du même, la banalité de l'itération (comme lorsqu'on fabrique les fractales par la répétition d'une fonction à jamais régulière), n'est pas la fractalité dont l'itération est toujours aléatoire : *La vérité ne peut consister qu'en l'exposition de l'être à lui-même, dans une singulière inadéquation à soi qui est aussi égalité ; partition où la partie vaut le tout : où la partie est l'image du tout.*<sup>369</sup> Alors nous pouvons inférer aussi que les touchants ne sont pas encore des existants, toujours positionnés cassant la nuit bruyante de l'être. Nous savons aussi à partir du deuxième chapitre qu'il s'agira au bout de comptes d'une proximité fractale où le toucher se risque. Mais il y en a des questions qui restent. Où sont-ils ? « Proximité », « fractale », « filiation », vient-il à l'esprit des autres termes nommant ce « où » de l'exposition ? *L'exposition, c'est l'un-dans-la-responsabilité et, par là, dans son unicité, dépouillé de toute protection.*<sup>370</sup> Comme en évoquent les lignes de Levinas qui sont au début du deuxième chapitre, être dans la responsabilité non pas comme posé quelque part mais étant cette « résidence » dans la fractalité, est être soi-même atomique et en fission, en désintégration, en inspiration jusque l'expiration, à force d'exposition, mais sans pour autant se dissoudre, sans pouvoir s'évader même pas dans le suicide. Les touchants sont des sujets (oui ! encore chez Levinas), non pas à cause de leur assujettissement à l'être, mais de leur assujettissement entre eux, par sa vulnérabilité dans l'exposition.

Et, reprenant la question de Michel Henry : *Que veulent-ils toucher ?* Ici nous avons l'occasion de faire une nuance pour nous centrale, lorsque cet auteur nous dit que l'amant cherche dans la caresse à avoir les sensations de l'autre, à se dépasser et être dans la peau

---

<sup>367</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. P.94

<sup>368</sup> *L'autobiographie devient confession quand le discours sur soi ne dissocie pas la vérité de l'aveu, donc de la faute, du mal et des maux. Et d'abord d'une vérité qui serait due, d'une dette, en vérité, dont il faudrait s'acquitter*'. Derrida, J. (2006) *L'animal que (donc) je suis*. Paris : Galilée. PP.44-45

<sup>369</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. P.100

<sup>370</sup> Ibidem. P.94

d'autrui dans un curieux genre de consommation. D'où ils auraient les amants un destin tragique, n'ayant pas d'objet, non pas parce que la caresse est toucher, une couche tout à fait particulière, mais parce que la facticité de la vie c'est que nous ne pouvons pas accomplir ce désir. Voilà que nous disons avec Levinas que les touchants dans la responsabilité *en négligeant les défenses, en quittant l'abri, en s'exposant à l'outrage, offense et blessure*<sup>371</sup>, ne sont pas conduits par une envie de possession, d'usurpation de place (sentir ce que l'autre sent comme dit Henry, et que dans la caresse revient alors à une envie de se sentir soi-même), ni de domination, mais par une « extravagante générosité » comme dirait Abensour. Cette vision pullule dans la philosophie actuelle. Par exemple dans l'analyse faite par Deleuze du 2e cercle des signes dans la *Recherche* de Proust<sup>372</sup> : l'amour. Tout ce qu'il raconte là est très beau, très bien décrit, cohérent avec la Recherche, et en plus vrai ; mais il en va précisément de ce que nous n'appellerions pas « amour ». D'après Levinas par contre dans la caresse nous ne cherchons pas à savoir, l'autre n'est pas un monde, ni même plusieurs mondes à découvrir.

Le voyage du toucher n'est pas celui de l'explorateur avide de la consommation de nouveautés, juste pour les réduire à soi-même, pour s'aider à vivre, ou cherchant à la fin du monde, pour s'en sentir le maître, pour la fatalité d'un pas effectif qui anéantit les pas possibles, toujours envers la fermeture, le repos, la satisfaction, la totalité. Pour Levinas il s'agit toujours de partir, non pas d'arriver ou rentrer. Nous en avons déjà parlé largement dans le deuxième chapitre. Mais quand même une question se pose, puisqu'en effet avec Levinas nous cherchons une autre danse, une autre philosophie<sup>373</sup>, un *Dit* nouveau pour ce *Dire* ; stricte création, non-lieu an-archique, opposé à un *îlot mythique*<sup>374</sup> relatif à ce qui est à surmonter. Cette nouveauté est en effet indescriptible, parce qu'elle ne s'ordonne pas aux principes précédents, et si elle relève du toucher son étoile est bien celle de casser la Conscience, active et rationnelle du moins. Rappelons-nous de cette anarchie non subversive, non révolutionnaire, de *l'Autrement qu'être : Subversion et révolution sont dans l'ordre. Ce qui, à la conscience, apparaît dans l'expérience d'un « nouvel objet » comme l'« anéantissement du premier », se montre au philosophe qui peut voir « derrière le dos de la conscience » comme résultant d'une genèse, comme naissant au sein du même ordre dialectique. (...) La notion d'anarchie telle que nous l'introduisons ici, précède le sens politique (ou anti-politique) qu'on lui prête populairement. (...) L'anarchie ne peut pas être*

<sup>371</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. P.83

<sup>372</sup> Deleuze, G. (1964) *Proust et les signes*. Paris : PUF. PP.14-15

<sup>373</sup> Non pas peut-être comme amour à la sagesse, mais comme l'a comprise le réalisateur de cinéma John Cassavetes : comme savoir ou apprendre à aimer.

<sup>374</sup> Lévinas, E. (1982) *L'au-delà du verset*. Paris : Les éditions de minuit. P.8

*souveraine comme l'arché. Elle ne peut que troubler - mais d'une façon radicale - et qui rend possibles des instants de négation sans aucune affirmation.*<sup>375</sup>

On accepte, on partage cette envie, la frénésie de l'écriture à la recherche d'une mutation radicale, et pourtant, dans cette mise en valeur de l'inédit, de l'an-archique, comment pourrait-on jamais échapper ou même s'apercevoir de la chute dans l'exotisme, dans ce que Heidegger annonce comme *curiosité (Neugier)* ou précisément dans « un manque de tact » ? Donnons valeur à tous ceux qui ont essayé de nous apprendre à voyager, à quitter et arriver sans faire du mal, à Derrida avec ses longues thématiques sur l'héritage, à Husserl et son époque, et résignons-nous à que (au moins d'après Levinas) ni le maximum de tact peut nous sauver de la structure même de la rencontre avec Autrui : le toucher entre nous sera collision, l'exposition est l'exposition bien sûr à un hasard inconnu et inconnaissable à propos de ce qui va se passer dans l'approximation, donc possiblement heureuse ou malheureuse, mais qui a une tendance (pour ne pas parler de probabilité, ce qui serait absurde), une propension au traumatisme. La déviation de l'atomisation par laquelle nous sommes pluriels, jamais répétitions banales intégrées à l'immanence, nous imprime une vitesse, ou peut-être une surface trop escarpée ; bref, quelque chose se passe que dans l'extravagante générosité de l'un-pour-l'autre, dans cette exposition malgré nous mais au même temps au bout de forces pour-l'autre, dans cette substitution, l'exposition est surtout à la blessure, à toucher mal et être mal touchés, à rendre la nuit à notre rencontre, à en faire un totalitarisme, *il y a*.

*Le pluriel n'est pas ici une multiplicité d'existants, il apparaît dans l'exister même. (...) Certes, l'Autre qui s'annonce ne possède pas cet exister, comme le possède le sujet ; son emprise sur mon exister est mystérieuse ; non pas inconnue, mais inconnaissable, réfractaire à toute lumière. Mais cela indique précisément que l'autre n'est en aucune façon un autre moi-même participant avec moi à une existence commune. La relation avec l'autre n'est pas une idyllique et harmonieuse relation de communion, ni une sympathie par laquelle nous mettant à sa place, nous le reconnaissons comme semblable à nous, mais extérieur à nous ; la relation avec l'autre est une relation avec un Mystère. C'est son extériorité, ou plutôt son altérité, car l'extériorité est une propriété de l'espace (...)*<sup>376</sup>

Cependant il faut bien toucher. Pas de choix ; notre *fatum* est toucher. Même le cas imaginaire de quelqu'un empêché de toucher, isolé par exemple d'autrui, et aussi entièrement interdit de se mouvoir, suspendu par exemple dans l'air à travers les attachements, pris d'un minimum de peau ; même ce cas-là où le touchant ne peut même pas développer pour ainsi

---

<sup>375</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Ed. Cit. Note P.160

<sup>376</sup> Levinas, E. (1997) *Le temps et l'autre*. Op. Cit. P.114

dire l'altérité avec les choses comme c'était possible pour le *Robinson* de Tournier dans la « voie végétale » qu'il découvre au chapitre V et la relation érotique qu'il développe avec Speranza, son île, même dans ce cas-là, ça touche. Il y a toujours exposition, non pas comme mise en place, entrée en scène ou en position dans le sens du lieu, mais comme mouvement sans origine et sans fin, chute atomique où nous allons bel et bien collisionner. Mais, comme Levinas indique en haut, il vaut mieux parler d'altérité que d'exposition. Mais alors ce n'était jamais un sentimentalisme pathétique qu'il fallait entendre dans l'altérité levinasienne, dans l'incapacité à supporter la souffrance d'autrui, défaillance pour lui et sa mort, l'envie de prendre tous ses poids à sa place ; ce n'était pas une simple bonté là mais bien toujours d'abord une exposition aux traumatismes et outrages. Altérité : exposition au traumatisme, séparation et clinamen, diabolique et symbolique.

Trauma : trouble, commotion, ébranlement, bouleversement, agitation, excitation, affolement, choc. Stimulus qui frappe le sentant juste jusqu'au point exact dans lequel il cesserait de sentir la collision. Épine (lat. *stimulus*) précise dans son intensité visant la douleur, avant la destruction. Arrivage depuis l'indifférencié, se fait perceptible et nous touche au maximum, exactement avant nous insensibiliser, avant nous céder un repos. Type de quasi-excès, quasi-saturation, intolérable précisément parce qu'elle n'est pas assez forte pour surpasser le seuil de notre affectivité. Et pourtant, chaque fois qu'on parle de traumatisme on parle d'un trop, mais un trop qui ne déborde pas, qui joue perversément à la limite, comme la tangente à un point d'une courbe chaque fois plus proche. Séparation : un toucher qui ouvre la peau ou frappant jusqu'à l'anesthésie, point d'inflexion, point mort entre *il y a* et *moi*, entre *moi* et *soi*, entre *soi* et *Autrui*, blessure du trauma, séparation entre un individu et les autres, entre individu et parole, entre individu et monde. Cri, nuit assourdissante ou silence neutre. Clinamen : toucher attentif, consistant mais à la limite de ce que le touché exige pour sentir sans souffrir, pas plus, pas moins. Rencontre. Silence éloquent ou parole douce, murmurante.

Mais nous ne voulons pas être sur la voie d'une phénoménologie de l'altérité en général mais de celle entre touchants. Parce qu'en effet, il y a plein de choses qui nous touchent et nous traumatisent, sans être elles-mêmes touchants à leur tour. Dans ce sens il nous semble qu'il faut encore un autre pas dans le voyage, un autre déplacement de vocabulaire. Si Levinas passe de l'exposition à l'altérité, si vaste, si ambiguë, nous voulons passer de l'altérité à l'*expeausition*, terme que nous empruntons de Jean-Luc Nancy pour dire qu'il ne s'agit pas d'une altérité quelconque mais de celle des touchants, des dermes dans le contact. Pour comprendre cela, rappelons-nous de Teilhard de Chardin qui dit : *Bénie sois-tu,*

*puissante Matière, Évolution irrésistible, Réalité toujours naissante, toi qui faisant éclater à tout moment nos cadres, nous obliges à poursuivre toujours plus loin la Vérité.*<sup>377</sup> Ce qui nous frappe ici c'est la matière, la nature et finalement dans le cas de cet écrivain, Dieu. En revanche, c'est la rugosité d'un autre touchant ce qui nous frappe dans ce voyage. La phénoménologie du toucher s'adresse à la caresse, rencontre de deux tensions ou deux tendresses. Cette caresse ne sera pas précisément la caresse lévinasienne. Ce n'est pas une phénoménologie de l'Eros, et on doit très bien méditer ses rapports au Visage<sup>378</sup>, après méditer si « Visage » aurait encore un sens pour nous. Caresse comme traumatisme jamais d'une seule direction ; réactions, toucher à deux, touchants qui se touchent, surtout des mains, mains comme symbole de tout toucher.

La philosophie à laquelle Levinas s'oppose ne se réjouit pas seulement du visuel, mais aussi de la réduction du tactile à la main et principalement à la main qui possède, la pensée même se représentant dans l'image d'une main qui attrape, empoigne, saisit. Dans l'histoire nous trouvons parfois comme buts des catalepsies, une compréhension omni-continente (*καταληπτική φαντασία* par exemple, traduite parfois comme imagination cataleptique, représentation compréhensive, évidence immédiate, etc.). C'est la généalogie étymologique même de l'idée d'intuition et d'évidence originaire, et nous savons combien cela nous influence. Le Grec *καταληψις* nomme l'action de prendre possession sur quelque chose, de l'empoigner, aussi bien que la surprise qu'elle nous donne. À la première personne *καταλαμβάνω* prend une couleur devers, une sorte d'intention, parfois voulant dire « j'attaque ». On se rappelle immédiatement de l'un des vocables allemands pour « Concept » (*Begriff*), et de sa racine verbale : *greifen* (*begreifen, ergreifen* ; prendre, adopter, attraper). Cette locution allemande *Begriff*, en renvoyant à *der Griff* (anse, manette) exhibe une différence importante dans ce contexte par rapport au mot français « la griffe », car *der Griff* ne griffe pas, il n'évoque pas une écorchure, il ne frôle pas, parce qu'il ne touche pas, sauf d'un toucher comme celui pour prendre un outil. Il se pose sur les surfaces pour les posséder et les manipuler. Il comprend, il enveloppe et il développe.

<sup>377</sup> De Chardin, P. T. (1976) *Le cœur de la matière*. Paris : Éditions du Seuil. P.89

<sup>378</sup> Levinas montre en effet qu'il donne à toute altérité, même en tant qu'éléments ou nourritures, un rapport de proximité, une présence non phénoménique, hors de l'étendue en termes de juxtaposition, ce que nous devons méditer beaucoup, et qui reste très problématique à notre avis. *La proximité d'êtres de chair et de sang n'est pas leur présence « en chair et en os » n'est plus le fait qu'ils se dessinent pour le regard, présentant un dehors des quiddités, des formes, offrant des images, images que l'œil absorbe (et dont la main qui touche ou qui tient, suspend allègrement ou à la légère l'altérité, en l'annulant par la simple saisie, comme si personne ne contestait cette appropriation). Les êtres matériels ne se réduisent pas davantage à la résistance qu'ils opposent à l'effort qu'ils sollicitent : leur rapport à la bouche n'est pas une aventure de connaissance ni d'action.* Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. P.125

Connaissance comme domination, consommation et assimilation de l'altérité. Bien connues sont les critiques entamées envers Heidegger et sa manutention, sa contrainte aux choses pour devenir disponibles, utiles et familières, *Vorhanden, Zuhanden*. Voilà ce que la *καταληψις* stoïcienne et le *Begriff* allemand ont de commun, et ce que Levinas veut à tout prix divulguer comme idéologie, comme falsification et réduction de toutes les possibilités de la main. Ceci devient tangible surtout avec notre sempiternel catalyseur, Derrida, celui qui précipite toujours les thématismes. Pensons à la novice « ontologie de la main » de Lisse qu'il a su déclencher : *Derrida voit dans le privilège accordé à la main de l'homme comme incarnation du toucher le principe le plus ferme, le plus constant et le plus puissant dans les traditions métaphysiques*<sup>379</sup>.

Cependant dans l'intersection d'une phénoménologie du toucher et une ontologie de la main nous voudrions faire une petite différence entre la saisie du *Griff* et l'image cataleptique, puisque dans la catalepsie ce n'est pas l'homme qui saisit et attrape la chose, mais c'est bien la chose qui comprime, presse entre ses doigts, marque et oblige. Alors, quelle différence y a-t-il si ce sont les humains qui s'imposent ou si sont les choses qui les dominent ? Pour nous, il est plutôt question de sortir des schèmes de domination. La main ne sert pas juste à empoigner le marteau, ni à nous mettre la nourriture dans la bouche. Elle peut d'abord caresser, donner à manger à un autre, lui réchauffer frottant son dos. Elle peut être d'abord *poignée de main*<sup>380</sup>. *La main caressante alors n'est plus la main préhensile, voire connaissante, mais la main exposée, donnante, recevante, la main du salut, la main de l'à-dieu.*<sup>381</sup>

Mais ici nous ne pouvons pas négliger la désolation, selon le sens en donné par Nancy<sup>382</sup>, qui emplit la rencontre des touchants. Le toucher n'est pas calme, la souffrance a une place prééminente dans l'individuation, dans la sortie de l'indifférencié qui signifie la sensibilité, dont le paradigme est le toucher. Si rien ne fait mal, pour ainsi dire, la nuit tombe, *unio mystica*. Le toucher est l'atomisation toujours concrète, ana-tomie effective, coupure longitudinale d'une peau. Nancy dans *L'Intrus*<sup>383</sup> voit que ce ne sont pas nécessairement deux personnes qui sont des touchants, mais que dans certaines affections il peut y avoir place un intrus au sein de nous-mêmes, un autre que nous chez nous, qui rejette la douleur ou s'étonne de la jouissance. Étrangeté au cœur du même à laquelle nous tenons fermement, et non seulement comme un double (fait que déjà Levinas au '47 faisait remarquer dans la métaphore

<sup>379</sup> Lisse, M. (2008) *Lire, toucher : d'une main à l'autre*. « Figura », n° 19, vol. 2. Paroles, textes et images: formes et pouvoirs de l'imaginaire. Montréal : Université du Québec. P.159

<sup>380</sup> Lévinas, E. (2002) *Paul Celan. De l'être à l'autre*. Montpellier : Fata Morgana. P.25

<sup>381</sup> Derrida, J. (2000) *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit. P.291

<sup>382</sup> Nancy (2004) *Consolation, désolation*. Paris : Magazine Littéraire N°430. PP. 56-60

<sup>383</sup> Nancy (2000) *L'intrus*. Paris : Galilée.



de la réfraction : *Le moi c'est déjà séparé de son état, dans l'intimité où il se maintient normalement avec lui, comme le bâton immergé se brise tout en restant entier.*<sup>384</sup>), mais comme multiple. Pluralité de *co-mois*<sup>385</sup> vue même par Husserl non seulement dans l'extériorité communautaire, *nous avec nos multiples « je »*<sup>386</sup>, mais dans le fractionnement du moi dans les différents genres de moi's corporelles en jeu dans les divers temps vitaux (travail, récréation, etc.), et aussi dans les intentionnalités diverses. Ego unitaire ? Plutôt personnalité extrêmement mince, vaporeuse, impalpable. Altérité comme *expeausition* dans une même personne qui devrait constituer une question très important pour une phénoménologie du toucher. Car n'est-il pas lorsqu'on se touche donnée une certaine altérité en nous ? Et alors s'il y a une altérité dans la coïncidence si grande du moi, ne se pose-t-elle pas la question inverse, à savoir si l'altérité d'autrui dépend vraiment de la facticité de sa présence ? Ne peut-elle pas se donner même dans un monde sans autrui ?

Profondément contre la vision deleuzienne d'Autrui comme quelque chose à explorer (*autrui comme structure, c'est l'expression d'un monde possible*<sup>387</sup>), nous tenons par plus sensées les impressions lévinasiennes sur un Autre hors monde, qui casse précisément le monde, qui provoque sa discontinuité et non pas la douceur de ses transitions<sup>388</sup>. L'altérité est complètement indépendante que la présence d'un autre sujet, elle est plus forte qu'une présence quelconque, elle est aussi l'altérité des forces élémentaires, et l'altérité dedans nous-mêmes, pour ainsi dire. Mais n'a pas raison Deleuze à penser qu'il y en a des cas où la structure de l'altérité manque absolument ? En tout cas s'il y a ce genre de cas, ce qui manquera ne sera pas comme le pense Deleuze la douceur du monde, mais sa discontinuité ; pas les possibilités, mais l'au-delà du possible. Et peut-être il a bien raison que l'on peut appeler ce manque d'Autre « pervers ». D'après nous aucun Robinson, ni celui de Defoe, ni celui de Tournier n'arrive jamais à ce monde sans autrui *que le pervers atteint par d'autres moyens, dans son « île » intérieure*<sup>389</sup>. Mais notre cas d'altérité, n'est pas l'altérité des autres en moi avec lesquels je partage des souvenirs, des connaissances, etc., ni non plus l'altérité « de l'élément », mais celle beaucoup plus simple de la rencontre entre touchants.

<sup>384</sup> Levinas, E. (1976) *Noms propres*. Op. Cit. P.120

<sup>385</sup> Husserl, E. (1976) *La crise des sciences européennes*. Op. Cit. P.92

<sup>386</sup> Ibidem. P.207

<sup>387</sup> Deleuze, G. (1969) *Logique du sens*. Paris : Éditions de Minuit. P.357

<sup>388</sup> *Il faut comprendre qu'autrui n'est pas une structure parmi d'autres dans le champ de perception* (Ibidem. P.358) *Il est la structure 'lui conditionne l'ensemble du champ* (Ibidem. P.354) *que va-t-il arriver dans le monde insulaire sans autrui? Monde cru et noir, sans potentialité ni virtualité ; c'est la catégorie du possible qui s'est écroulée.* (Ibidem. P.356) *Il n'y a plus de transitions: finie la douceur des contiguités et des ressemblances qui nous permettaient d'habiter le monde.*

<sup>389</sup> Ibidem. P.359 (...) *la structure perverse peut être considérée comme celle qui s'oppose à la structure Autrui et se substitue à elle.* Ibidem. P.370

Qui sont les touchants ? Deux personnes, Dieu et ses créatures ? Cela correspond aux croyances de chacun. Nous sommes dans l'esprit de la rencontre lévinasienne de deux personnes, dans une caresse ambiguë : *Attoulement de la caresse : il donne, il tend et prend la jouissance, d'un seul et même mouvement.*<sup>390</sup> Derrida voit bien qu'alors que la caresse est au-delà de toute domination, tout de même elle reste dichotomique d'une double face endémique par laquelle elle annonce à la fois son respect et son profanation à l'épiphanie du visage. Il ne pourrait pas être autrement à l'égard de si délicats non-phénomènes. On reste avec l'ambiguïté de la tendresse, et dans fait si souvent accentué par Levinas que rien d'idyllique ni de douce il y a dans nos rapports. Mais alors, qu'est-ce que de l'extravagante générosité de la substitution, de l'injustifiable souffrance d'Autrui, de la béatitude qu'il prétend pour les touchants ? Où se trouve-t-elle ce « contra Hobbes » souligné par Abensour si la caresse est ambiguë, car je jouis de et je souffre pour Autrui, car lui aussi, et car je lui caresse et je lui blesse ? Est-ce que Levinas est tellement contraire à Hobbes ? La spéculation à propos du principe social, le contrat selon Levinas n'irait pas de la limitation de la violence de tous contre tous, mais de la limitation de l'extrême générosité. Pas *Homo homini lupus* pour Levinas ; pas de loups du tout, et presque pas des animaux dans ses analyses. Mais est-ce que ceci n'est pas plutôt une complémentation à la thèse de Hobbes ? La séparation lévinasienne n'est-elle pas trop proche de Hobbes ? Un seul élément de réponse :

*C'est Hobbes, ce « diable », ce « démon » qui nous servira à sa manière de transition entre Spinoza et Rousseau.*<sup>391</sup> (...) *il faut parvenir jusqu'à ces « atomes de société » que sont les individus, doués de conatus, c'est-à-dire du pouvoir et de la volonté de « persévérer dans leur être », et de faire le vide devant eux pour y ménager l'espace de leur liberté. Des individus atomisés, le vide comme la condition de leur mouvement, voilà qui nous rappelle quelque chose, non ? Hobbes tient en effet que la liberté, qui fait tout l'individu et sa force d'être, tient dans le « vide d'obstacle » dans l'« absence d'obstacle », devant sa force conquérante. Il ne se livre à la guerre de tous contre tous que par la volonté d'échapper à tout obstacle qui l'empêche de marcher tout droit (on pense à la chute libre et parallèle des atomes), et serait au fond heureux s'il ne rencontrait personne dans un monde qui serait alors vide. Le malheur est que ce monde est plein, plein d'hommes qui poursuivent le même but*<sup>392</sup>

Althusser compte dans son histoire de l'atomisme à Hobbes, et nous ne sommes pas sûrs qu'il se trompe, bien que les critères d'un atomisme de la rencontre doivent être précisés

<sup>390</sup> Derrida, J. (2000) *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Op. Cit. P.107

<sup>391</sup> Althusser, L. (1994) *Écrits philosophiques et politiques*. Tome I. Op. Cit. P.566

<sup>392</sup> Ibidem. PP.567-568

pour la construction de son histoire, de son récit, parce que pas tout atomisme est pareil, pas tout atomisme est fractal. Levinas apparaît plutôt comme une complémentation, une vision plus claire de l'atome, non seulement de **son écart**, mais encore de **sa fission** et de **l'intrication**. Le problème du social revient non pas à la facticité de son début, dont on ne peut rien savoir, mais à *l'implication réciproque des flux de vie des sujets individuels*<sup>393</sup>, la communauté fractale au bout de l'histoire de l'atomisme dont les motivations doivent en effet être déployés systématiquement, mais cela déjà pas dans cette portion du voyage qui parvient à sa fin. Juste quelques remarques finales sur le toucher. Le toucher est des sens celui qui pose son *perceptum* au plus proche, plus que ce qui est observé ou ce qui est entendu, et il semble même être le seul vrai sens (à savoir dans le goût qui se produit par l'interprétation des touchers de la langue, ou l'audition des touchers du tympan, etc.).

Ensuite le toucher n'est point seulement cette biologie, mais au niveau phénoménologique nous avons vu qu'il fonde toute autre impression sensible. Ici nous avons trouvé un toucher élargi, étendu à tout le derme comme par toute notre réalité somatique, bras, jambes, épine, nuque, paupières, talons, mais aussi dans notre corps textuel pour ainsi dire. La caresse, la rencontre à méditer n'est pas seulement celle avec un visage de chair, mais aussi avec un visage de papier rencontré dans les danses d'une page. *La tendresse de la peau, c'est le décalage même entre approche et approché, disparité, non-intentionnalité, non-téléologie : d'où dés-ordre de la caresse, diachronie*<sup>394</sup>. Alors, si le toucher est toujours bien différé, quelle importance y a-t-il qu'il le soit un peu plus dans la lecture d'un texte ? Il n'a jamais été question simplement de la chair pour nous, mais de la peau : (...) *il faut comprendre la lecture comme ce qui n'est pas le déchiffrement : mais le toucher et l'être touché, avoir à faire aux masses du corps. Écrire, lire, affaire de tact. Mais encore - et cela aussi doit être clair - à la condition que le tact ne se concentre pas, ne prétende pas - comme fait le toucher cartésien - au privilège d'une immédiateté qui mettrait en fusion tous les sens et « le » sens. Le toucher aussi, le toucher d'abord est local, modal, fractal.*<sup>395</sup>

Nous nous plongeons ainsi chez le dernier de nos atomistes, Jean-Luc Nancy, en raison d'une philosophie à toutes les caractéristiques requises pour en devenir un : utopie relative dans un sens (révolte contre l'être de Parménide), plus une utilisation consistante de la métaphore des atomes devenant ainsi un symbole propre à lui, technique, et développant une philosophie du toucher, bien que toujours dans la perspective d'une thématization plus

<sup>393</sup> Husserl, E. (1976) *La crise des sciences européennes*. Op. Cit. P.288

<sup>394</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Op. Cit. P.144

<sup>395</sup> Nancy, J-L. (2000) *Corpus*. Paris : Métailié. P.76

large du corps dans l'histoire. Déplaçons-nous exactement à 1993. Nancy publia *Le sens du Monde*<sup>396</sup> où l'on peut clairement attester sa reprise critique de l'atomisme, les chemins qu'il présent comme possibles et nécessaires pour la philosophie en sauvant cette tradition, la reformulant, la déviant, même avec un chapitre déjà intitulé *Toucher*<sup>397</sup> dans cette ouvrage<sup>398</sup> :

*(...) factualité, ou le monde comme être-ci ou -ici de tous les être-là*<sup>399</sup> (...) *Mais alors, il faut qu'il le soit sans réserves, matériellement. Une fois encore, avec Heidegger, la philosophie se sera détournée de ce qui fut pourtant, et pas par hasard, une de ses toutes premières intuitions, à savoir de l'atomisme de Démocrite, Épicure et Lucrèce. Car celui-ci est bien loin de former une thèse matérialiste opposée à une thèse idéaliste, et il est bien loin, par la même, d'être une thèse de la pure et simple privation de sens opposée à une thèse du sens transcendant. Ce que l'atomisme (...) représente est bien plutôt ce qu'il faudrait designer comme l'autre archi-thèse de la philosophie (la première étant l'agathon de Platon) (...) La matière n'est pas d'abord l'épaisseur immanente absolument close en soi, elle est d'abord, et tout au contraire, la différence même par quoi quelque chose est possible, en tant que chose et en tant que quelque : c'est-à-dire, autrement que comme inhérence ou induration indistincte d'un un qui ne serait pas quelque un.*<sup>400</sup> *La matière appartient autant que l'agathon à la structure du sens du monde. C'est ainsi qu'il faut relire, chez les démocritéens la chute des atomes dans le vide et le clinamen : l'écart et le contact, l'assemblage, la séparation, la tangence, l'entre deux et l'entrechoc de l'il y a diffracté singulier. La singularité est matérielle*<sup>401</sup>

Voilà notre voyage résumé dans quelques mots. Si nous voulons le dire en termes husserliens encore : la non-intentionnalité du toucher n'est pas privation de sens. Le toucher est le sens, *que la création soit un incontenable écartement, une catastrophe fractale architectonique, que la venue au monde soit un irrépressible rejet, voilà ce que veut dire corps, et voilà ce que désormais sens veut dire.*<sup>402</sup> L'histoire de l'occident parvient peu à peu, non pas à un retour, mais à un atomisme autre, un 'déjà vu' grâce aux anciens, mais pourtant encore 'jamais vu'. Matérialité reprend la place que nous avons essayé de le donner pendant tout ce voyage : elle n'est point inertie ni défaut, elle n'a pas besoin des compléments idéales à la sauver ou informer. Le toucher fait du sens et enfante la singularité. Heidegger ne rentre

---

<sup>396</sup> Nancy, J-L. (1993) *Le Sens du Monde*. Paris : Galilée.

<sup>397</sup> Ibidem. P.99

<sup>398</sup> Chapitre dédié encore en exclusivité à Heidegger. Qu'il honte nos atomistes ! à pas y croire !

<sup>399</sup> Ibidem. P.94

<sup>400</sup> Ibidem. P.95

<sup>401</sup> Ibidem. P.97

<sup>402</sup> Ibidem. P.94

pas dans l'accueillante et volumineuse histoire de cet atomisme car il a ignoré ce premier style de la matière, différence qui fond le possible, se détournant vers l'Être, ayant beau penser désormais la singularité. Car il s'agit bien de deux thèses archaïques de la philosophie comme dit Nancy où tout se passe comme s'il y avait une qui ne permettait pas de caresser, de toucher autrement que comme domination, intégrant avec la main dans l'immanence, dans l'un : continuisme haptique tout contraire à l'atomisme. Nous sommes heureux et étonnés de voir comment chez Nancy finalement une sortie de la dichotomie fini/infini s'annonce, loin de Heidegger et même loin de Levinas.

*Peu de réalité du «fond», en effet, de la substance, de la matière ou du sujet. Mais ce peu de réalité fait tout le réel aréal où s'articule et se joue ce qui a été nommé l'architectonique des corps. (...) Simplement, le réel en tant qu'aréal réunit l'infini du maximum d'existence («quo magis cogitari non potest») à l'absolu fini de l'horizon aréal. Cette «réunion» n'est pas une médiation : et ce que veut dire corps, ce que veut dire ou ce que donne à penser corps, c'est précisément ça, qu'il n'y a pas ici de médiation. Le fini et l'infini ne passent pas l'un en l'autre, ils ne se dialectisent pas, ils ne subliment pas le lieu en point, ils ne concentrent pas l'aréalité en substrat. (...) «Corps» doit donc avoir sens à même l'étendue (y compris l'étendue du mot «corps»...). Cette condition «signifiante» (si on peut encore la nommer ainsi) est inacceptable, impraticable pour notre discours. Mais elle est la condition réelle/aréale de tout sens possible pour un monde des corps, C'est bien pourquoi une «pensée» du corps doit en être, avec ou sans étymologie, une pesée réelle, et pour cela, un toucher, ployé-déployé selon l'aréalité.<sup>403</sup>*

Avec Nancy peut-être même le «lieu» pris jusqu'ici comme symbole du continuisme peut se sauver, peut ne pas être «sublimé» en point. Mais cela viendra si c'est possible avec cette nouvelle pensée du corps, dont les termes techniques qui émergent chez Nancy (aréalité, tectonique, effraction, etc.) sont déjà des esquisses. On ressent la trace d'un *Autrement*, d'une troisième voie, symbolisé dans la tradition chrétien qui a obsédé Nancy par le Christ crucifié à cause de la complémentarité de deux forces : Dieu et la foule. C'est l'un et le multiple qui montrent sa solidarité, Dieu et la foule en totalité complice et que nous avons déjà confrontés à plusieurs reprises dans ce voyage. Et si René Girard a raison dans son hypothèse bien spéculative qui dit que l'humain émergerait plus au moins au même temps que le sacrifice, nous n'aurions aucun problème à déposer notre humanité, pour ne pas sacrifier personne.

---

<sup>403</sup> Nancy (1993) *Le Sens du Monde*. Op. Cit. PP.39-40

Maintenant, au-delà des mythes, l'exégèse de cet anthropologue sont remarquables. Girard dit que l'humanité probablement vient du sacrifice et que le sacrifice est toujours une dynamique mimétique violente, tantôt traduite en guerre, tantôt traduite en paix. La violence viendrait d'une triangulation entre une dualité et un troisième élément, un bouc émissaire. Les deux pôles de la dualité vont changer ses places et ses relations de pouvoir, mais toujours conservant une relation d'imitation fonctionnelle, convenable aux deux, établissant des rapports positifs, d'admiration et collaboration, par exemple, ou négatifs de concurrence ou compétition, selon soit le caractère du rapport au troisième élément envisagé. Il est clair que si cela est ainsi la violence est exactement le même en termes structurales, de dynamique, dans la guerre que dans la paix, et la brutalité du sacrifice peut bien être le commencement de la civilisation. Le tiers, l'objet du désir peut être dans les cas positifs, pacifiques, un but ou un ennemi commun, pendant que dans les négatifs une chose quelconque, matérielle ou spirituel, dont la possession suppose un seul propriétaire, ou qu'un des pôles veut seulement pour lui.

Une fois que le tiers chargé de valeur par les désirs des deux pôles qui s'y disputent ou y collaborent en raison de la constante mimésis qui font l'un de l'autre, une fois l'objet de désir disparu, en vertu d'un autre objet de majeur intérêt par exemple, immédiatement, les pôles sont en train de rentrer dans des autres imitations, dans des autres dynamiques avec des autres désirants, guerre ou collaboration, dans un réseau de constante oscillation entre la stabilité et la crise. La foule ne serait qu'une pluralité de rapports mimétiques à deux.



Peinture d'une chasse prise des murs de Çatal Höyük, une de villes plus anciennes au monde (7000 avant J.C.), utilisée par Girard pour illustrer sa théorie du bouc émissaire

Prendre la place de l'objet de désir, du tiers, du bouc émissaire ou du Christ dans une analyse du toucher, c'est sortir de la complémentarité entre l'Un et le Multiple et dire qu'au-delà de la dynamique touché/touchant qui fonde la postulation de la dichotomie entre *Körper* et *Leib*, non comme faux problème mais vrai trait de la constitution, il y a encore quelque chose, peut-être la responsabilité fractale de Levinas, peut-être non, mais quelque chose hors, à découvrir, à venir. Maintenant juste pour montrer la mesure de l'atomisme de Nancy, nous

pouvons revenir à son texte de *Corpus* et souligner quelques tâches possibles pour une phénoménologie de la révolte atomiste. On peut retrouver par exemple chez lui sa propre généalogie philosophique des corps à bien tenir en compte pour l'étude du toucher, où il touchera à plusieurs notions du corps sans y rester. Un projet général pas accompli et impossible d'accomplir sera un *Corpus* des corps, un index de toutes ces notions, de toute entrée au Corps dans toute sorte d'écritures et toutes ses interprétations, etc.

Autre projet sera une ontologie, ontologie du Corps<sup>404</sup> ou de la peau, et une politique du Corps semble aussi à faire, questionnant surtout la synonymie de Nancy entre matérialité et liberté. Corps et politique, nous dit-il en fait, sont une seule chose ; « corps politique » serait une redondance. Il y a encore des projets éthiques par exemple en réfléchissant le sens de la possibilité d'anéantissement radical que nous avons disponible avec la bombe atomique<sup>405</sup>, ce qui a été en fait pensée mais pauvrement. Après ce qui est tout à fait remarquable est la possibilité d'une nouvelle science de la nature en raison de cette pensée atomiste du Corps :

*Il ne s'agit pas de prêter à la pierre une intériorité. Mais la compacité même de sa dureté impénétrable (impénétrable à elle-même) ne se définit (elle se dé-finit, précisément) que par l'écart, la distinction de son être ceci (...). Cette discrétion qu'on pourrait dire quantique, en empruntant à la physique la discrétion des quanta matériels, fait le monde comme tel, le monde fini passible du sens. Pas d'animisme, donc, tout au contraire. Mais une philosophie quantique ("atomistique", "discrète") de la nature reste à penser.*<sup>406</sup>

Pourtant tous ces projets tombent, exigeant la seule vraie enquête : autre pensée, quittant le Corps vers des nouveaux gestes de la pensée (toucher, passibilité de sens, aréalité, émotion), qui tiennent à surmonter ce qui du Corps est insurmontable : *Tel ce mot CORPS, qui dérobe à l'instant sa propre entrée, et l'incorpore à son opacité. Corpus, corpse, Körper, corpo, corps et cris, corps et âme, à corps perdu.*<sup>407</sup> *Le corps, pour nous, est toujours sacrifié : hostie. Si Hic est enim corpus meum dit quelque chose, c'est hors de parole, ce n'est pas dit, c'est écrit – à corps perdu.*<sup>408</sup> Pas d'écrit à venir, mais ex-crit. Le corps traditionnellement ne peut que suivre le principe de l'impénétrabilité, l'*ἀντιτυπία*. Pas deux corps au même lieu : cohérence matérielle, première lois de la perception ordinaire qui déclenche déjà une certaine pensée de l'espace, du temps, qui valorise le lieu et qui probablement se trouve au fond de la

---

<sup>404</sup> Nancy, J-L. (2000) *Corpus*. Op. Cit. P.17

<sup>405</sup> Ibidem. P.95

<sup>406</sup> Ibidem. P.103

<sup>407</sup> Ibidem. P.51

<sup>408</sup> Ibidem. P.9

logique aristotélicienne de la non-contradiction. Difficile sauver le Corps en tant que mot de cette fatalité opaque que nous avons voulu annuler avec l'image de l'intrication. Tout commence par le corps, première évidence. Et Nancy prend la responsabilité de nous rappeler que tout fini aussi par lui, par son mystère nocturne. Nous préférons pourtant continuer de faire du toucher notre thème.

Les thématizations du corps sont toujours trop alourdies. Parler du toucher est précisément parler de ce qui dans le corps n'est pas lourd. Mais encore avec cette tournure, nous pouvons continuer avec Nancy. En effet, il s'est avéré que la sienne était effectivement une philosophie du toucher avec celui à qui nous appelons pour manque de mots justes « notre catalyseur », Derrida, à qui on devra toujours trop, et qui nous raconte qu'une année auparavant la parution de *Corpus*, il avait planifié déjà Derrida de faire un Index des figures corporelles chez Nancy. Derrida pousse en quelque sorte avec *Le Toucher* à Nancy vers ce leitmotiv ou « Leibmotiv », déroulé graduellement dans ses œuvres, discret parmi ses déconstructions du christianisme, et Nancy écoute entreprenant cette voie du toucher avec l'analyse de la scène biblique où Marie Magdalena reconnaît à Jésus. Une pensée du toucher s'annonce, inconsciente, palpable à peine d'abord, pour en 2003 amener à *Noli me tangere*<sup>409</sup>.



Le Christ ressuscité est sorti de son sépulcre. La nuit tombée, Marie Madeleine pleure dehors le sépulcre. Simon Pierre et l'autre disciple qu'elle avait amenés surprise à la tombe vide sont déjà partis. Alors, elle voit deux anges là où le corps du Christ reposait. Ils demandent la raison de ses larmes, elle répond qu'on a enlevé Jésus, et un homme derrière elle apparaît demandant encore pourquoi elle pleure et quoi cherche-t-elle. Elle répond suppliante, croyant que cet homme avait pu enlever le corps. L'homme l'appelle alors : « Marie ! ». Et elle comprend brusquement qu'il n'est pas un homme mais le Christ ressuscité. Mais il l'exhorta : *μη μου ἅπτον!*, '*Noli me tangere!*', 'Ne me touche pas!', 'Ne me retiens pas!'<sup>410</sup>.

Ambiguïté du toucher, de ce qui est haptique, qui constitue le bout de ce long voyage. Toucher comme domination, comme prise et rétention d'un côté, et toucher comme contact, caresse, palpation : (...) « *ne me touche pas* » est une

<sup>409</sup> Nancy (2003) *Noli me tangere*. Paris : Bayard.

<sup>410</sup> *Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum : vade autem ad fratres meos, et dic eis : Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum, Deum meum, et Deum vestrum*. Verset 17, chapitre 20, Evangile selon saint Jean.



*phrase qui touche, qui ne peut pas ne pas toucher, même isolée de tout contexte. Elle énonce quelque chose du toucher en général ou elle touche au point sensible du toucher : à ce point sensible qu'il constitue par excellence (il est en somme « le » point du sensible) et à ce qui en lui forme le point sensible.*<sup>411</sup> Primauté du toucher aussi chez Nancy : Le toucher est le sensible. Mais aussi dans cette scène nous pouvons ressentir le grand problème qui nous poursuit : comment quitter avec du tact ?

Le Christ part en voyage, et même là sur le dernier instant, sur l'a-dieu, il repousse le contact. Marie fera ce qu'il demande : annoncer son départ vers son père à ses frères. Et nous ne comprenons rien dans ces deux admirables personnages, ni de la place de celui qui part déniait le toucher, ni de la place de celle qui accepte ce départ intouchable sans résistance. Mais voilà que Nancy a essayé de comprendre les performatifs possibles de ce toucher contesté. Ne me touche pas disant peut-être : « *Touche moi d'une touche vraie, retirée, non appropriant et non identifiant* » *Caresse-moi, ne me touche pas.*<sup>412</sup> Ou bien : *Noli : ne le veuille pas, n'y pense pas. Non seulement ne le fais pas, mais même si tu le fais (...), oublie-le aussitôt. Tu ne tiens rien, tu ne peux rien tenir ni retenir. Voilà ce qu'il en est d'un savoir d'amour. Aime ce qui t'échappe, aime celui qui s'en va. Aime qu'il s'en aille.*<sup>413</sup>

Et il faudrait acquiescer et dire avec Levinas que *l'amour et la vérité touchent en repoussant : ils font reculer celle ou celui qu'ils atteignent, car leur atteinte révèle, dans la touche même, qu'ils sont hors de portée*<sup>414</sup>, sinon on n'est pas encore dans *l'Autrement* et on reste dans la réduction de l'altérité, enfermés dans les circularités préalables aux thématismes phénoménologiques de l'Eros. On resterait dans la comédie de l'être où la vérité est fixe et l'amour prédestination : *L'aventure par excellence est aussi une prédestination, choix de ce qui n'avait pas été choisi. L'amour comme relation avec Autrui peut se réduire à cette foncière immanence, se dépouiller de toute transcendance, ne rechercher qu'un être connaturel, une âme sœur, se présenter comme inceste. Le mythe d'Aristophane dans le Banquet de Platon, où l'amour réunit les deux moitiés d'un être unique, interprète l'aventure comme un retour à soi. (...) le plus égoïste et le plus cruel des besoins. Comme si la trop grande audace de la transcendance amoureuse se payait d'un rejet en deçà du besoin.*<sup>415</sup>

Au-delà de ce retour et cette immanence, cette récupération, Levinas est toujours dans le départ, sur la voie de l'évasion infinie, impossible évasion du Visage. Mais de quoi dans ce

---

<sup>411</sup> Nancy (2003) *Noli me tangere*. Op. Cit. P.25

<sup>412</sup> Ibidem. P.82

<sup>413</sup> Ibidem. P. 61

<sup>414</sup> Ibidem. P. 60

<sup>415</sup> Levinas, E. (1987) *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. Op. Cit. P.285

Visage ? Précisément de son départ. Voilà que le problème de l'ambiguïté de la caresse entre respect et profanation trouve une solution, car tout ce que la profanation va « montrer » c'est que le Visage n'est pas là, et aucune saisie peut l'arracher de sa transcendance. Le problème de Derrida d'une caresse au-delà du Visage qui vise au-delà même de l'aimé, est résolu à notre avis car la caresse découvre qu'elle ne peut rien découvrir, elle découvre la responsabilité. Au contraire d'Henry qui voit dans la caresse l'impossibilité d'avoir la vie de l'autre, ce qui revient à l'amour propre, Levinas ressent de la joie dans la découverte de la caresse, une vitalisation, une séduction. Confrontée à une dérobaie infinie, à l'aimé toujours en fuite comme le Christ, la caresse se vivifie, s'intensifie ; *l'amour va aussi au-delà de l'aimé*<sup>416</sup> car la caresse profane et en profanant elle voit combien autrui est sacré, toujours déjà loin, déjà absout de ses profanations : *dépouillement au-delà de la nudité*<sup>417</sup>, *dénudation au-delà de la peau, jusqu'à la blessure à en mourir (...) être comme vulnérabilité*<sup>418</sup>.

Être exposés jamais dans le sens du simple regard où les silhouettes sont des apparences stables que l'on découvre pas à pas, mais dans le sens d'un paysage qui se fait consistance et où les silhouettes nous touchent des yeux, montrant graduellement leurs volumes dans un contact qui aperçoit la profondeur dans la surface d'un derme palpitant. Nous devinons l'anatomie des autres comme dans les rêves d'enfance d'el-Salahi. Autres qui ne sont que des visiteurs, passant un moment, endurent dans leur mouvance un instant sur notre peau, évanescents et toujours inattendus, pour se retirer aussitôt.



Sons ré-nés de rêves d'enfance 1 (1962) I. el-Salahi.

<sup>416</sup> Levinas, E. (1987) *Totalité et Infini*. Op. Cit. P.285

<sup>417</sup> Levinas, E. (2004) *Autrement qu'être*. Op. Cit. P.31

<sup>418</sup> Ibidem. P.86

## Sortie.

Pouvons-nous faire autrement, autrement que faire de cette clôture une sortie ? C'était prévisible, nos conclusions ne sont qu'un nouveau départ : celui de la phénoménologie du toucher. Nous nous sommes rencontrés avec un atomisme qui affleure comme anatomie, comme une série de révoltes qui historiquement sont parvenues à la phénoménologie comme si dans un *fatum* curieux et heureux. Révolte entre autres contre deux cosmologies particulières, celle de l'Être-Un et celle du sensualisme, contre le Dieu des chrétiens et tout autre arrière-monde, contre tout essai de totalisation, tout principe, toute téléologie, et toute substance qu'en soit étirée. Sans s'intéresser trop à qui soient les dieux, les substances, les plans d'immanence ou de transcendance, physiques ou métaphysiques, qui se sont définis comme principe ou fin, ou entre le principe et la fin, l'atomisme s'intéresse seulement au mouvement, à la rencontre, à cet « entre » quoi que ca soit. Ce qui est central c'est le discontinuisme, l'écart, la séparation, *l'intervalle et sa puissance de bonheur*<sup>419</sup>.

Nous avons fini ainsi une histoire philosophico-symbolique dans le cadre des outils et récits phénoménologiques, rencontrant un atomisme comme ouverture chaque fois des discours dominants, dans chaque période de l'histoire qu'il est irrompu depuis son commencement grec. Atomisme du vide et des atomes pleins, d'innombrables rapports infinis entre eux dont l'aspect paradoxal ne fait plus peur, autant qu'on tient à que ces infinités existent dans la facticité du mouvement, des *ῥυσμός, τρόπος et διαθιγή*, de la de-formation, le style et le toucher des atomes ; un mouvement concret dont la géométrie devient de plus en plus claire. Il est là le mouvement, il ne va nulle part.

Mais on a aussi laissé beaucoup de questions à peine effleurées, autres sans toucher, et quelques-unes énoncées sans être même pas à notre portée : l'atomisme de Nietzsche, l'analyse du fantôme dans la phénoménologie et sa filiation à l'atomisme, le paradoxe de l'*ἔλλη* chez Husserl, une physique post-phénoménologique, la continuation du désamorçage du dualisme élément/relation ou élément/structure qui a autant affecté le *fatum* des atomes et pour lequel c'était la matière elle-même qu'on a dû rendre à l'individuation la découpant de la forme, de son pied aristotélicien posé dans le jeu tellement archaïque entre le feu et la terre ou le ciel et la terre (entre le masculin et le féminin). En tous cas ces chemins sont ouverts, surtout le chemin que nous visons maintenant et qui va de l'atomisme à l'émotion, lorsque Nancy vers la fin du *Corpus* traduit le toucher en émotion et commotion.

---

<sup>419</sup> Levinas, E. (2009) *Œuvres complètes. Tome I. Carnets de captivité et autres inédits*. Op. Cit. P.119

Les chemins sont ouverts, non pas depuis maintenant mais depuis toujours, car le toucher se passe malgré nous et malgré tout. Revenant sur une formule trouvée au cours du voyage : le toucher n'a pas de paupières et ses problèmes vont plus tôt ou plus tard se poser. Ses problèmes, c'est-à-dire ceux de l'atomisme, de la discontinuité qui se fait lieu cassant la logique du lieu, de la tension par laquelle le toucher est le manque absolu de distance et du même coup l'infranchissable décalage, la distance juste de la caresse ou injuste de la blessure, mais distance, non-coïncidence, diachronie. Car toucher est précisément ne pas toucher.

En certain sens on peut faire confiance à qu'il nous attend le toucher. Il attend la continuation du voyage, le développement non pas de nos moyens de transport, mais de notre courage, car il est bien question de courage de quitter les logiques qu'on nous a appris. Là on est à l'abri, dans les grands bâtiments, ou dans les cavernes comme disait Platon. La crainte est à l'accusation, non seulement de la part d'autrui, mais surtout de nous-mêmes. Que l'on soit tenu par détaché, par a-normal car hors la norme, par primitif même. Voilà la peur. C'est Lévy-Bruhl qui mettrait au plus clair cette accusation lorsqu'il pensait que les sociétés primitives se distinguaient de nous en ce qu'elles avaient *la loi de participation* comme principe de leur mentalité, tandis que nous, nous n'aurions que le principe de non contradiction. Voici ce qu'il nous dit sur les « sociétés primitives » :

*(...) dans les représentations collectives de la mentalité primitive, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes. D'une façon non moins incompréhensible, ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques, qui se font sentir hors d'eux, sans cesser d'être où elles sont. (...) En d'autres termes, pour cette mentalité, l'opposition entre l'un et le plusieurs, le même et l'autre, etc., n'impose pas la nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on nie l'autre, ou réciproquement*<sup>420</sup>.

Et voilà qu'on s'est retrouvé sur un paysage fractal au XXe siècle, avec Mandelbrot et Heisenberg, avec Levinas et Nancy, où l'atomisme se réveille et sans tomber dans un mélange indistinct nous fait sensibles aux rapports bien précis entre tous les atomes comme intriqués les uns dans les autres. La non-contradiction ne peut plus rester souveraine de notre vie et notre philosophie. Avec Levinas est la métaphore des atomes, toujours inquiets, nous sommes arrivés à trouver l'intrication dans la moindre relation humaine. L'écart, la fission et l'intrication des atomes sont devenus dans la responsabilité lévinasienne des mouvements de l'ipséité : d'abord, séparation, impénétrabilité, hypostase. Ensuite éclatement, obsession,

---

<sup>420</sup> Lévy-Bruhl, L. (1951) *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris : PUF. P.77

récurrence, pour finir dans la substitution fractale. Finalement nous avons même tenté de comprendre comment cet atomisme de Levinas tient non seulement aux visages, mais à ce qui est absolu dans les visages.

Mais, enfin, Lévy-Bruhl est définitivement contesté. Il n'a pas vu la solidarité qu'il y a entre la *μέθεξις* de Platon et le principe de non-contradiction. L'intrication par laquelle il n'y a plus de tiers exclu, de tiers intrus, où il n'y a plus de tiers car tous les tiers sont les bienvenus ; c'est exactement cette dynamique confuse, pas linéaire, mais précise qui se révolte contre une participation totale, contre un chaos anonyme. Si nous avons fait quelque chose c'était de montrer combien chaque atomiste s'est révolté d'abord contre n'importe quelle autorité, et ensuite contre l'anonymat et la nuit qui peut être faite soit par silence, soit par l'excès de parole, également par obscurité que par fulguration. Il s'agit d'avoir du tact au sens le plus prégnant ; de rester, de se tenir dans l'interstice mouvant et non pas tomber dans les substances. Il n'y a pas une chose qui intéresse le plus à l'atomiste que le toucher car tout ce qu'ils font les atomes c'est d'errer et s'impacter, se frapper, se toucher mutuellement en mouvance (*δια-θιγή*) sans cesse, avec leurs textures et leurs élans (*ῥυσμός, τρόπος*) y jouant.

C'est pourquoi nous avons pu aboutir au toucher depuis chacun de nos points de départ, depuis chacun de nos atomistes, et depuis chacune de nos étymologies, car au fond il n'y a que toucher, sans substances qui se touchent, même pas comme *Körper/Leib*. Univers de dermes tremblants et ambulants sans corps et sans recours. Exposés dans le désert, dans le vide, non pas dans l'*Umwelt* ou dans n'importe quelle continuité qui prendrait dans les bras, comprendrait ces touchants (*umgeben, mitumspannen*<sup>421</sup>). Exposés face à face, non pas comme deux corps qui se regardent nus, mais comme des anatomies, des peaux innombrables qui se touchent joyeuses dans l'hostilité du monde ; joyeuses dans l'agonie de leur proximité jamais franchie, dans leurs efforts asymptotiques pour se rencontrer ; se rencontrant dans cette impossibilité même.



Zdzisław Beksiński (1984).

<sup>421</sup> Husserl, E. (1952) *Ideen. Zweites Buch*. Op. Cit. P.229

## Repères bibliographiques.

**1. Abensour, M.**

Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain. Paris : Hermann. 2012

L'extravagante hypothèse. Dans Rue Descartes. Emmanuel Levinas. Collection Quadrige. Paris : PUF. 2006

Pour une Philosophie politique critique. Paris : Sens & Tonka. 2009

**2. Adorno, T., Horkheimer, M.** Dialektik der aufklärung. Francfort-sur-le-Main : Fischer. 1988

**3. Agamben, G.** Image et Mémoire. Paris : Hoëbeke. 1998

**4. Alfieri, V. A.** Gli atomisti: frammenti e testimonialize. Bari: Laterza and Figli. 1929

**5. Althusser, L.**

Écrits philosophiques et politiques. Tome I. Paris : Stock/IMEC. 1994

L'Unique tradition matérialiste. Revue Lignes N°8. Paris: Hazan. 1993

**6. Aristote.**

Métaphysique. Traduction de J. Tricot. Éditions Les Échos du Maquis. 2014, disponible au 12.03.2014 sur

[http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes\\_\(A-Z\)\\_files/Me%CC%81taphysique.pdf](http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes_(A-Z)_files/Me%CC%81taphysique.pdf)

Psychologie d'Aristote: traité De l'âme. Paris : Ladrance. 1946

**7. Barad, K.** Posthuman performativity. Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. En Signs: Journal of Women in Culture and Society. Vol. 28. N° 3. 2003

**8. Barnes, J.** The presocratic philosophers. Taylor & Francis e-Library. 2005, disponible au 12.03.2014 sur

<http://www.lightforcenetwork.com/sites/default/files/Jonathan%20Barnes%20-%20The%20Presocratic%20Philosophers.pdf>

**9. Benoît XVI.** Lettre Encyclique Caritas in veritate. Entrée 29. 2009, disponible au 11.02.2014 sur le site du Vatican :

[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate\\_lt.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_lt.html)

**10. Benveniste, É.** Problèmes de linguistique générale. Paris : Gallimard. 1966

**11. Bergson, H.** Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris: Félix Alcan. 1908

**12. Blair, A.** Mosaic physics and the search for a pious natural philosophy in the late Renaissance. Isis 91(1): 32-58. A renewed quest for a pious natural philosophy. 2000

**13. Blumenberg, H.** Paradigmes pour une métaphorologie. Paris : Vrin. 2006

14. **Borges, J. L.** Ficciones. El aleph. El informe de Brodie. Caracas : Biblioteca ayacucho. 1993
15. **Brisson, L., Congourdeau, M. et Solère, J.-L. éditeurs.** L'embryon. Formation et animation. Paris : Vrin. 2008
16. **Burnet, J.** Early greek philosophy. 3e édition. London: A & C Black. 1920
17. **Calin, R., Sebbah, F. D.** Le vocabulaire Levinas. Paris : Ellipses. 2002
18. **Céline, L. F.** Voyage au bout de la nuit et Mort à crédit. Paris : Gallimard. 1962
19. **Chalier, C.** Lévinas. L'utopie de l'humain. Paris : Albin Michel. 1993
20. **Chevalier, J.** et Gheerbrant, A. Dictionnaire des symboles. Paris : Laffont. 1982
21. **Cook, A.** The Dark Voyage and the Golden Mean, a Philosophy of Comedy. Cambridge : Harvard University Press. 1949
22. **Cousin, V.** Œuvres de Platon. Volume 12. Paris : Rey et Gravier. 1946
23. **De Chardin, P. T.** Le cœur de la matière. Paris : Éditions du Seuil. 1976
24. **Deleuze, G.**  
Logique du sens. Paris : Éditions de Minuit. 1969  
Proust et les signes. Paris : PUF. 1964
25. **Derrida, J.**  
Interview: Chorégraphies. Revue Diacritics. Volume 12, N° 2. 1982  
L'animal que (donc) je suis. Paris : Galilée. 2006  
Le toucher, Jean-Luc Nancy. Paris : Galilée. 2000
26. **Diels, H., Kranz, W.** Die Fragmente der Vorsokratiker. Zurich: Weidmann. 1985
27. **Einstein, A.; Podolsky, B.; Rosen, N.** Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete? Physical Review N°47. 1935
28. **Eliade, M.** Le sacré et le profane. Paris : Gallimard. 1965
29. **Feyerabend, P.** Contre la méthode : esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance. Paris : Éditions du Seuil. 1988
30. **Fink, E.** Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode. Grenoble : Million. 1994
31. **Foss, M.** Symbol and Metaphor in Human Experience. New Jersey: Princeton University Press. 1949
32. **Furley, D. J.** Two Studies in the Greek Atomists. Princeton : University Press. 1967
33. **Gödel, K.** *Obras Completas*. Madrid: Alianza. 1981
34. **Grosos, P.** Phénoménologie de l'intotalisable. Paris : Éditions du Cerf. 2013

**35. Heisenberg, W.**

Physics and Philosophy. Londres : Penguin Books. 1989

Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik. Dans Zeitschrift für Physik, N°43. 1927

**36. Henry, M.**

Incarnation. Paris : Éditions du seuil. 2000

Phénoménologie matérielle. Paris : PUF. 1990

**37. Hertz, R.** Chance and Symbol. A Study in Aesthetic and Ethic Consistency. Chicago : University of Chicago Press. 1948

**38. Husserl, E.**

Aufsätze und Vorträge 1911-1921. La Haye : Nijhoff. 1987

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. La Haye : Nijhoff. 1973

Chose et Espace. Leçons de 1907. Paris : PUF. 1989

De la réduction phénoménologique: textes posthumes (1926-1935). Paris : J. Millon. 2007

Die idee der phänomenologie. La Haye : Nijhoff. 1973

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. La Haye : Nijhoff. 1976

Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie. Erstes Buch. La Haye : Nijhoff. 1976

Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie. Zweites Buch. La Haye : Nijhoff. 1952

La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale. Paris : Gallimard. 1976

La terre ne se meut pas. Paris : Éditions de minuit. 1989

*Phantasia*, conscience d'image, souvenir. Paris : Jérôme Millon. 2002

**39. Jung, C. G.**

L'homme et ses symboles. Paris : Robert Laffont. 1964

Ma Vie. Souvenirs, rêves et pensées. Paris : Gallimard. 1966

**40. Kirk, G. S., Raven, J. E.** The Presocratic Philosophers. Cambridge : Cambridge University Press. 1957

**41. Leibniz, G. W.**

Œuvres de Leibniz. 2e série. Essais de Théodicée, Monadologie, Lettres entre Leibniz et Clarke. Introduction par M. A. Jacques. Paris : Charpentier. 1846



Système nouveau de la Nature et de la communication des substances Paris : Flammarion. 1999

**42. Levinas, E.**

Altérité et transcendance. Montpellier : Fata Morgana. 2006

Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Paris : Livre de Poche. 2004

De Dieu qui vient à l'Idée. Paris : Vrin de poche. 1992

De l'évasion. Paris : Le Livre de poche. 1998

De l'existence à l'existant. Paris : Vrin. 1990

Difficile liberté: essais sur le judaïsme. Troisième édition. Paris: Albin Michel. 1983

Du sacré au saint, cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris. Éditions de minuit. 1977

Éthique et infini. Paris : Fayard. 1982

Hors sujet. Montpellier : Fata Morgana. 1987

Humanisme de l'autre homme. Paris : Fata Morgana. 1972

La Trace de l'Autre. Tijdschrift voor Filosofie. N°25 (3). 1963

L'au-delà du verset. Paris : Les éditions de minuit. 1982

Les imprévus de l'histoire. Paris : Fata Morgana. 1994

Le temps et l'autre. Čas a jiné. Praha: Dauphin. 1997

Noms propres. Montpellier : Fata Morgana. 1976

Œuvres complètes. Paris : Grasset-IMEC.

- Tome I Carnets de captivité et autres inédits. 2009

- Tome II. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique. 2011

Paul Celan. De l'être à l'autre. Montpellier : Fata Morgana. 2002

Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité. Paris: Le Livre de Poche. 1987

**43. Lévi-Strauss, C.** Anthropologie structurale. Paris : Plon. 1958

**44. Lévy-Bruhl, L.** Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris : PUF. 1951

**45. Lisse, M.** Lire, toucher : d'une main à l'autre. « Figura », n° 19, vol. 2. Paroles, textes et images: formes et pouvoirs de l'imaginaire. Montréal : Université du Québec. 2008

**46. Maldiney, H.** Regard, parole, espace. Paris : Les Éditions du Cerf. 2012

**47. Mandelbrot, B.**

Fractal analysis and synthesis of fracture surface roughness and related forms of complexity and disorder. Dans International Journal of Fracture, Volume 138, Springer. 2006

The fractal geometry of nature. New York : Freeman & Company. 1977

**48. Marx, K.** Le capital. Critique de l'économie politique. Paris : Éditions sociales. 1969

**49. Mondolfo, R.** Breve historia del pensamiento antiguo. Buenos Aires : Losada. 1979

**50. Nancy, J-L.**

Consolation, désolation. Paris : Magazine Littéraire N°430. 2004

Corpus. Paris : Métailié. 2000

Le Sens du Monde. Paris : Galilée. 1993

L'intrus. Paris : Galilée. 2000

Noli me tangere. Paris : Bayard. 2003

**51. Peirce, C. S.** The Doctrine of Necessity Examined. The Monist. Volume 2, 3. 1892

**52. Pullman, B.** The atom in the history of the human thought. Oxford : Oxford University Press. 1988

**53. Richir, M.**

Fragments phénoménologiques sur le langage. Grenoble : Jérôme Millon. 2008

Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences. Grenoble : Jérôme Millon. 1992

**54. Roskam, G.** A Commentary on Plutarch's De latenter vivendo. Louvain : LUP. 2007

**55. Salem, J.** Démocrite : Grains de poussière dans un rayon de soleil. Paris : Vrin. 1997

**56. Schopenhauer, A.** Le Monde comme volonté et représentation. Paris : PUF. 1966

**57. Scotus, D.** De principio individuationis. Paris : Vrin. 2005

**58. Simondon, G.** L'individuation psychique et collective. Paris : Aubier. 1989

**59. Taylor, C.C. W.** The atomists, Leucippus and Democritus. Fragments: a text and translation with a commentary. Toronto, London: University of Toronto Press. 1999

**60. Whyte, L. L.** Essay on Atomism from Democritus to 1960. Middletown : Wesleyan University Press. 1961