

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE
Interpretationes
STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA
VOL. VIII / NO. 2 / 2018

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA
PHILOSOPHICA
EUROPEANA
VOL. VIII / NO. 2 / 2018

UNIVERZITA KARLOVA
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM

Acta Universitatis Carolinae Interpretationes. Studia Philosophica Europeana is a scientific journal founded by the program Master Erasmus Mundus Europhilosophie – German and French Philosophy in Europe. It is edited by the Amicale des étudiants Europhilosophie / Studienfreundeskreis EuroPhilosophie and published by the Karolinum Press and the Faculty of Human Sciences of the Charles University. The journal is published since 2011 and specializes in French and German philosophy of the 19th and 20th century (German idealism, phenomenology, French philosophy).

Issue editors – Editeurs du numéro – Herausgeber dieser Ausgabe

Filip Gurjanov, Elise Coquereau-Saouma

Editorial Board – Comité d'édition – Redaktionsrat

Lamia Abi Rached, Paula Angelova, Sofia Barbieri, Lucia Belloro, Juliano Bonamigo, Xavier Briere, Kyla Bruff, Óscar Palacios Bustamante, Élise Coquereau-Saouma, Irakli Dekanozishvili, Stephan Dorf, Melina Duarte, Phillippe G. El-Hajj (editor-in-chief), Blerina Hankollari, Kouamen Hoeradip, Ivan Jurkovic, Abbed Kanoor, Ellen Moysan, Philipp Nolz, Anne Perrine, Rebecca Reichenberg, Charlotte Reinhardt, Marius Sitsch (editor-in-chief), Semyon Tanguy-André, Daniel Weber

Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Arnaud François (Université de Poitiers), Jean-Christophe Goddard (Université Toulouse – Jean Jaurès), Marc Maesschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université Toulouse – Jean Jaurès), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Univerzita Karlova), Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal)

Referies – Rapporteurs – Gutachter

Laurentiu Andrei (L'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Pierre Bonneels (Université Libre Bruxelles), István Fazakas (Bergische Universität Wuppertal), Luis Felipe Garcia (Ludwig-Maximilians-Universität München), Masato Goda (Meiji University), Fedra Gutiérrez (Université Paris VIII), Jan Halák (Palacký University Olomouc), Öznur Karakaş (Universitat Oberta de Catalunya), Cleber Daniel Lambert da Silva (Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB), Hans Peter Liederbach (Kwansei Gakuin University), Marc Maesschalck (Centre de Philosophie du Droit, Université catholique de Louvain), Dragan Prole (University of Novi Sad), Daniel Pucciarelli (Universidade Federal de Minas Gerais), Léandre Ruiz-Dalaine (Université Paris VIII), Eraldo Souza dos Santos (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Hans Rainer Sepp (Univerzita Karlova), Hanna Gonçalves Trindade (Univerzita Karlova)

<https://www.karolinum.cz/journals/interpretationes>

© Charles University, 2020

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)

CONTENT/ TABLE DE MATIÈRES/ INHALTVERZEICHNIS

INTERCULTURALITÉ ET MÉDIALITÉ / INTERCULTURALITY AND MEDIALITY / INTERKULTURALITÄT UND MEDIALITÄT	
Introduction: On the Issue's Theme and its Contributions FILIP GURJANOV	9
La comparaison et la traduction au-delà des images du miroir anthropologique : la « contre-anthropologie multinaturaliste » de <i>Métaphysiques cannibales</i> DAESEUNG PARK	13
Le (mi)lieu de la nature : Heidegger en dialogue avec Watsuji WAWRZYN WARKOCKI	35
Zombies ou diplomates : ontologies des sports extrêmes GAUTHIER DIERICKX	53
Mondialité et diversité culturelle OUMAR DIA	67
Politiques de l'image : apparition de l'humain et résistance à partir de Judith Butler et Georges Didi-Huberman DANIELLA PRIETO ARRUBLA	82
Towards a Vulnerability-Centred Phenomenological Ethics: Personhood, Humanity and Bodily Precariousness of the Mediatized, Exiled Subject IRENE BREUER	98
Conclusion : Interculturalité et Médialité – L'urgence de repenser notre rapport au(x) monde(s) aujourd'hui ELISE COQUEREAU-SAOUMA	120

VARIA

L'inconscient et conscience de soi : Merleau-Ponty entre phénoménologie
et psychanalyse

JAN PUC 129

Peter Trawny: Der frühe Marx und die Revolution

ANDRÉS ARCE GONZÁLEZ 146

Pierre Klossowski : *Nietzsche et le cercle vicieux*

GIGLA GONASHVILI 150

INTERCULTURALITÉ ET MÉDIALITÉ

INTERCULTURALITY AND MEDIALITY

INTERKULTURALITÄT UND MEDIALITÄT

INTRODUCTION: ON THE ISSUE'S THEME AND ITS CONTRIBUTIONS

FILIP GURJANOV

One doesn't have to be a philosopher to observe that today's world is fast changing and becoming more and more interconnected. However, the meanings and implications of a modern globalised world are all but self-evident. They call for critical examination, to which philosophy – among other disciplines, but perhaps also *together* with them – can offer an important contribution. But not only that: it becomes a question for philosophy itself, i.e. for its own self-understanding today, how it will adapt to new challenges humanity is facing, whether it be the growing presence of technology and the new media in our lives; the emergency of ecological problems; or again the questions of migration and identity in a global world. By opening itself up to these relevant problems, philosophy itself undergoes a process of change. Certainly, there exist different ways for philosophy to reflect these modern challenges, and in return, be challenged to reflect upon itself. In our issue, we offer discussions, which centre on two notions, which will act as the common thread in our approach of thinking philosophically in a contemporary context. These two concepts are 'interculturality' and 'mediality'.

The emergence of 'intercultural philosophy' towards the end of the past century, which followed on from 'comparative philosophy', established a century earlier,¹ mirrors what I believe to be a growing interest in expanding the scope of what is understood as 'philosophy' beyond a single cultural heritage. These, historically seen, still relatively new intellectual endeavours can be credited with opening the door for dialogue between texts and philosophies originating from

¹ Wimmer Franz Martin, "Intercultural Philosophy – Problems and Perspectives", in *Atti/Proceedings CIRPIT*, Roccella Jonica, October 2012, p. 118.

different traditions and cultures of thought. In addition, whilst taking intercultural or comparative method seriously represents no easy task, a task not every philosopher today is willing to embrace, there is a growing awareness and recognition amongst academics regarding the diversity and the wider cultural possibilities of contemporary philosophical thought.

At the same time, the contact and exchange between different parts of the world are becoming more and more our reality on a very practical level. While modern means of transport enable the rapid displacement of people and goods, new media accelerates the exchange of information, such as texts, sounds and images across the globe. But this process of 'mediatization' has different forms and implications. On the one hand, it enables access to more knowledge, fosters scientific exchange and offers a platform for facilitated communication and cooperation. On the other hand, it leads to controversial questions of the unity of a global culture in which diversity is levelled down, of the domination of certain cultural forms over others, of the spread of false information and an ever more endangered living environment we all share.

Our current issue of *Interpretationes* brings together a group of young international scholars whose research explores the themes of interculturality and mediality in diverse and thought-provoking ways. While some of the articles discuss the former theme as an invitation to further 'decolonise' philosophical thinking or to suggest ways in which it can help globalisation become a process worth affirming, others imply it either by discussing philosophies coming from different cultural backgrounds or, in a perhaps meontic way, by radically emphasising the importance of otherness. And whilst some of the authors explicitly thematise the latter theme of mediality as the role of the new media in constituting our 'picture' of the world today,² others refer to it in the sense of a growing mutual interdependence between people and cultures, or again as our relationship with, and our embeddedness in, the natural environment. The various perspectives that the contributions to this issue open up on the theme of 'interculturality' and 'mediality' make us reconsider the possibilities of philosophical reflection today. Far from offering any definitive answers, the essays invite further discussions and suggest ways of finding orientation in thinking in the face of new uncertainties within the 21st century. In what follows, I wish to briefly present the themes of the papers we have collected for this issue.

² As a response to the growing importance of the new media, at the turn of the century in the German speaking world, different reflections around the notion of 'media' began to develop, which eventually formed a heterogeneous field of the 'philosophy of media'. Cf. Wiesing Lambert, "Was sind Medien?"; in ders., *Artifizielle Präsenz. Studien zur Philosophie des Bildes*, Frankfurt am Main, 2005, pp. 149–162.

Firstly, in his paper, **Daeseung Park** rethinks anthropology by opposing the Amerindian notion of ‘multinaturalism’ against the western idea of ‘multicultural-ality’. Drawing primarily from the works of Eduardo Viveiros de Castro, Park demonstrates the advantages of regarding pluralism not in the context of representations, but rather of bodies. When perspectives are regarded as natural and not as cultural, they cannot be subjected to comparison in any pre-given categories. The task of ‘counter-anthropology’ then consists of offering a new method of ‘translation’ and ‘comparison’ beyond the plain of representations, which enables us to think the uniqueness of natural perspectives in their relationality and co-dependance with one another. Then, **Wawrzyn Warkocki** discusses mediality that constitutes the relationship between humans and nature in a thought-provoking comparative study between Heidegger and Watsuji. While revisiting a critical phenomenological reading that Watsuji offers with regards to early Heidegger, Warkocki further suggests that the later Heidegger’s interpretation of φύσις can cast a new light on our understanding of Watsuji’s *fūdo* (風土), which represents an underexplored theme in the literature pertaining to the two great thinkers of the 20th century. Furthermore, with his text, Warkocki offers a model of a phenomenologically inspired ecological thought, situated in a dialogue between Europe and Japan. With a similar focus on the natural world, **Gauthier Dierickx** offers a unique exploration into how the practice of extreme sports suggests new conceptions of ontology that can be relevant in the contemporary context. On the one hand, practice can imply a mere mastering of nature, which results in an egotistic pursuit of what Gauthier characterises as ‘zombie subjectivity’. On the other hand, certain practices of extreme sports can paint a very different ontological picture in which humans are an integral part of their natural environment; instead of exploiting it without limits, humans need to learn how to ‘negotiate’ with nature and maintain co-existence with it. To illustrate his point, Dierickx offers multiple examples of practices of extreme sports, which he supports with sources ranging from theoretical reflections to interviews and videos. Next, **Oumar Dia** explores the question of globalisation from the point of view of safe-guarding cultural heritages and identities. Drawing from a rich register of sources, but primarily from Édouard Glissant, Dia inquires into the possibility of a ‘third way’: of affirming globalising tendencies, without losing one’s local and individual sense of identity. In this context, Dia puts forth the concept of globality (*mondialité*), which he opposes against the levelling tendencies of globalisation (*mondialisation*). To maintain the diversity of cultural identities, both theoretical and ethical confrontations with the dynamism and the complexities of the modern world are necessary, which calls for mutual recognition and solidarity. Approaching the theme of mediality

in the sense of ‘new media’, **Daniella Prieto Arrubla** problematises the appearance of humanity in her discussion of the ‘politics of image’. Prieto Arrubla first brings Judith Butler’s theory of the photographic frame into a fruitful dialogue with Georges Didi-Huberman’s idea of resisting the ‘enforced framing’ by focusing on otherness, which according to Didi-Huberman can be found exemplified in Pasolini’s *L’article des lucioles*. Following on from this, Prieto Arrubla offers analyses of Hito Steyer’s theory of documentarism in a Colombian context, suggesting ways of using the new media to represent otherness, in a way that does justice to it. Finally, Prieto Arrubla provides examples of ethical documentary practices, such as the portrayal of the prosecuted other in the case of the Second World War. Last but not least, **Irene Breuer** offers a rich analysis of the possibility of ethics based on the concept of ‘vulnerability’. Focusing on the situation of the exiled person, Breuer establishes a convincing link between phenomenology (Husserl, Lévinas, Waldenfels) and authors like Butler, Nussbaum and MacIntyre. Since many people today are exposed to the suffering of others through the means of the new media, it becomes necessary to critically analyse the suitability of such access. Breuer concludes that countering the ‘dehumanisation of the subject’ is only possible by revitalising the ‘face-to-face encounter’.

Finally, I wish to express my deepest thanks to everyone who contributed to making this issue possible: to my colleague and friend **Elise Coquereau-Saouma**, for sharing the work of editing this issue over the course of the past eight months; to **Hanna Trindade** and **Karel Novotný** for supporting the idea for this issue of *Interpretationes* from the very outset; to **Marius Sitsch** for his excellent and very active work as the journal’s chief-editor; and lastly, to all the peer-reviewers and proof-readers of the French and the English texts for taking their precious time to help our issue achieve the aspired quality. Without all of you, ‘interculturality and mediality’ would never have become a reality.

In Prague, 7 February 2020

Filip Gurjanov is a recipient of a DOC Fellowship of the Austrian Academy of Sciences at the Institute of Philosophy at the University of Vienna and at the Faculty of Humanities of Charles University. His PhD research addresses the topic of photography and the photographic act. His interdisciplinary project combines photo-theoretical problems with concepts and theories within phenomenology (Heidegger, Fink, Sepp, Cheung) as well as Japanese philosophy (Nishida). Filip Gurjanov is a Serbian national and an alumnus of the master program “EuroPhilosophie Erasmus Mundus” (University of Bonn, Hosei University, Charles University).
E-mail: filip.gurjanov@protonmail.com

LA COMPARAISON ET LA TRADUCTION AU-DELÀ DES IMAGES DU MIROIR ANTHROPOLOGIQUE : LA « CONTRE- ANTHROPOLOGIE MULTINATURALISTE » DE *MÉTAPHYSIQUES CANNIBALES*¹

DAESEUNG PARK

Abstract

The central problem of this text deals with the concept of counter-anthropology developed by Eduardo Viveiros de Castro. The purpose is to reconceptualize the anthropological comparison from a decolonial point of view. The new task that the Brazilian anthropologist assigns to anthropology in *Cannibal Metaphysics* is a “permanent decolonization of thought”, which will only be realized when anthropology establishes an alliance with others’ philosophies. He brings to the forefront of anthropology Amerindian perspectivist multinaturalism coming from the encounter between a “certain becoming-Indian of Deleuze-Guattari’s philosophy” and a “certain becoming-Deleuzian” of structural anthropology. By reversing Western multiculturalism and identifying the interspecific difference to the intercultural difference, multinaturalism makes it possible above all to redefine “comparison” – the emblematic method of Western anthropology – with its fertile concepts of translation and equivocation. In this text we try to show that, insofar as counter-anthropology is a power of becoming-other and transforming Western anthropology, it is different from some “post-colonial” projects that reproduce images of the anthropological mirror. Moreover, counter-anthropology cannot be identified with a recent theoretical orientation, the so-called “ontological turn”, since it is not about a plurality of ontologies, but about a multiplicity of perspectives, their becomings and their equivocal relationships.

¹ Cet article reprend et remanie un appendice de ma thèse intitulée « La stratégie minoritaire chez Deleuze et Guattari » et certains passages de la postface de ma co-traduction coréenne de *Métaphysiques cannibales* (에두아르두 비베이루스 지 까스트루, 『식인의 형이상학 – 탈구조적 인류학의 흐름들』, 박이대승, 박수경 옮김, 후마니타스, 서울, 2018, 303–316쪽.)

Introduction

Les titres du premier et du cinquième chapitre de *Métaphysiques cannibales* d'Eduardo Viveiros de Castro expriment clairement le noyau du livre entier : un projet philosophico-anthropologique sur « un frappant retour des choses », c'est-à-dire celui de la philosophie amérindienne du « multinaturalisme perspectiviste », et sur « un curieux entrecroisement » entre la philosophie deleuzienne et l'anthropologie de Lévi-Strauss. Ainsi, l'anthropologue brésilien crée une multiplicité rhizomatique : un devenir-deleuzien de l'anthropologie structurale et un devenir-indigène de la philosophie deleuzienne. Nous prendrons la notion de « contre-anthropologie multinaturaliste » pour nommer son projet. La recherche de Viveiros de Castro sur le perspectivisme et le multinaturalisme amérindiens est exposée depuis les années 1990, et certaines études sont remaniées pour *Métaphysiques cannibales* en 2009. Dans cet article, nous résumerons, sur la carte rédigée par le moment deleuzien de ce livre, l'idée fondamentale de sa recherche et rendrons compte du projet de la contre-anthropologie, en le confrontant avec certains projets « post-coloniaux ». Cela nous permettra de concevoir l'« interculturalité » du point de vue de la décolonisation ou du *point de vue d'autrui*.

1. Le multinaturalisme perspectiviste

Afin de tracer les lignes de la contre-anthropologie, Viveiros de Castro revient à Lévi-Strauss : « il y avait déjà Claude Lévi-Strauss »². Le passage suivant de l'anthropologue français donne une leçon de départ au projet de *Métaphysiques cannibales* : « la philosophie occupe à nouveau le devant de la scène. Non plus notre philosophie, dont ma génération avait demandé aux peuples exotiques de l'aider à se défaire ; mais, par un frappant retour des choses, la leur »³. La contre-anthropologie *véritable* ne prend pas les idées indigènes comme un système singulier de croyances ou un procès cognitif, mais « sérieusement » comme concepts, philosophies, anthropologies ou théories indigènes ; l'idée indigène n'est plus l'« objet » de l'anthropologie européenne. Si les anthropologues occidentaux doivent lire une « philosophie », celle-ci ne sera pas la philosophie des européens, mais la philosophie d'autrui. Si bien qu'il faut redéfinir l'anthropologie occidentale comme transformation, version ou traduction de l'anthropologie indigène. Par exemple,

² Viveiros de Castro Eduardo, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, PUF, 2009, p. 10.

³ Lévi-Strauss Claude, « Postface », in *L'Homme*, 154–155, 2000, p. 720.

une distinction entre le mythe et l'anthropologie des mythes disparaît chez Lévi-Strauss : ses *Mythologiques* ne sont pas des études scientifiques sur les mythes américains, mais elles-mêmes le mythe lévi-straussien de la mythologie. De même, il faudrait dire que tous les textes anthropologiques occidentaux sont des versions ou traductions d'anthropologies indigènes. *Métaphysiques cannibales* est ainsi une traduction guattaro-deleuzienne du « perspectivisme » et du « multinaturalisme » de l'Amérique indigène.

Une anecdote célèbre des grandes Antilles illustre une différence entre l'ontologie européenne et le perspectivisme indigène : les commissions d'enquête espagnoles ont demandé si les indigènes avaient une âme, alors que ces derniers ont demandé si le blanc avait un corps de même nature que le leur : « les Européens n'ont jamais douté que les Indiens aient des corps (les animaux en ont aussi) ; les Indiens, n'ont jamais douté que les Européens aient des âmes (les animaux et les spectres des morts en ont aussi) »⁴. Une rencontre violente entre deux cosmologies : d'un côté le mononaturalisme et le multiculturalisme des européens qui supposent une homogénéité du corps ou de la nature, et une pluralité de l'esprit ou de la culture ; de l'autre côté le multinaturalisme perspectiviste et le monoculturalisme des amérindiens qui supposent une multiplicité de natures et une unicité de la culture. Dans cette anthropologie indigène, tous les êtres, tels que les hommes, dieux, animaux, morts, plantes, climats, corps célestes et objets artificiels, ont des « âmes semblables » au sens où ils « se voient comme humain » : nous nous voyons comme humain et voyons le jaguar comme prédateur, alors que le jaguar se voit comme humain et nous voit comme proie. À cet égard, « humain » n'est plus un nom propre d'une espèce particulière, mais un pronom personnel que toutes les espèces utilisent pour se désigner. Si tous les êtres ont ainsi les âmes semblables, d'où viennent les différences entre nous, jaguar et pécarie ? Ce sont leurs corps qui font les différences entre leurs perspectives, c'est-à-dire qu'un être en tant qu'ayant son corps n'est rien d'autre qu'*un point de vue*. Celui-ci n'est pas une représentation, mais lui-même implique une *nature*. Une incompréhension du perspectivisme est largement répandue : une perspective serait celle *du* monde, c'est-à-dire qu'elle serait une vision ou plutôt une représentation *du* monde. Ce qui est exactement contraire au perspectivisme. Une perspective est elle-même un monde ou une nature. À cet égard, le perspectivisme n'a rien à voir avec le relativisme :

⁴ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 16.

Le relativisme culturel, un multiculturalisme, suppose une diversité de représentations subjectives et partielles, incidentes sur une nature externe, une et totale, indifférente à la représentation. Les Amérindiens proposent l'inverse : d'une part, une unité représentative purement pronominal – est humain tout être qui occupera la position de sujet cosmologique ; tout existant peut être pensé comme pensant (ça existe donc ça pense), c'est-à-dire comme « activé » ou « agencé » par un point de vue ; d'autre part, une diversité radicale réelle ou objective. Le perspectivisme est un multinaturalisme, car une perspective n'est pas une représentation. Une perspective n'est pas une représentation, car les représentations sont des propriétés de l'esprit, alors que *le point de vue est dans le corps*.⁵

En tant que possesseurs des âmes semblables qui se voient « humain », un jaguar prend de la « bière » comme nous la prenons. Cependant, « humain » et « bière » ne font pas référence aux mêmes choses : pour le jaguar, « humain » est le jaguar, alors que, pour nous, nous sommes « humains » ; « ce qui pour nous est du sang, est de la bière pour les jaguars »⁶. La nature du jaguar et notre nature ne sont pas la même chose. Il n'y a pas la « chose-en-soi = x » qui est différemment représentée par diverses âmes, autrement dit il n'y a pas quelque chose qui est représenté comme le sang pour nous et comme la bière pour le jaguar. Ce qui existe, ce n'est qu'une multiplicité de « sang | bière » :

Ce qui existe dans la multinature ce ne sont pas des entités auto-identiques différemment perçues, mais des multiplicités immédiatement relationnelles du type sang | bière. Il n'existe que la limite entre le sang et la bière, si l'on veut ; le bord par lequel ces deux substances « affines » communiquent et divergent entre elles. Enfin, il n'y a pas un *x* qui soit du sang pour une espèce et de la bière pour une autre ; il y a, dès le départ, un sang | bière qui est l'une des singularités ou des affections caractéristiques de la multiplicité humain | jaguar.⁷

Les multiplicités de « sang | bière » ou de « humain | jaguar » font appel à une logique deleuzienne de « synthèse disjonctive » : elles ne sont pas une synthèse de deux entités substantielles qui requièrent, pour se mettre en relation, une médiation, quelque chose en commun ou un ordre transcendant, mais un milieu où l'hétérogénéité elle-même est une condition des relations – milieu de devenir. Ainsi, la multinature est peuplée de multiplicités. Si bien que le multinaturalisme perspectiviste est une inversion de l'ontologie occidentale de la Culture et de la Nature : il

⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁷ *Ibid.*, p. 40.

suppose « une épistémologie constante et des ontologies variables ; mêmes représentations, autres objets ; sens unique, références multiples »⁸. Or, ce qui change ce ne sont pas seulement les positions respectives de la Culture et de la Nature, mais aussi les deux termes eux-mêmes et leur rapport.

2. Pour une anthropologie inter-spécifique et inter-culturelle

Que tous les êtres soient des personnes, c'est le principe fondamental du perspectivisme. Or, comme on le voit dans une longue note sur Philippe Descola⁹, le perspectivisme n'est pas identique à l'animisme ; il convient de préciser son implication multinaturaliste pour prévenir certaines incompréhensions. Le perspectivisme ne dit ni que l'homme est semblable aux animaux, ni que tous les points de vue sont des représentations vraies du monde. Il suppose que tous les êtres partagent le même type d'âme ou d'esprit, mais ils voient leurs mondes dans leurs propres perspectives *corporelles*. Le jaguar ainsi que l'homme se représentent comme « humain », mais ceux à quoi fait référence cette représentation ne sont pas la même nature. On ne doit pas simplement dire que l'homme et le jaguar sont tous les deux humains ; la distinction entre l'homme et le non-humain ne disparaît pas. Mais elle se déplace dans chaque point de vue :

Ce que le perspectivisme affirme, en définitive, ce n'est pas tant l'idée selon laquelle les animaux sont « au fond » semblables aux humains, mais bien l'idée selon laquelle, en tant qu'humains, ils sont autre chose « au fond » : ils ont, finalement, un « fond », un autre « côté » ; ils sont différents d'eux-mêmes. [...] le perspectivisme affirme une différence intensive qui porte la différence humain/non-humain à l'intérieur de chaque existant.¹⁰

S'il est pour nous vrai que c'est du sang, il sera faux que ce soit de la bière ; pour le jaguar, au contraire, ce ne sera pas du sang, mais de la bière. De même, nous nous voyons comme humains et voyons le jaguar comme non-humain ; le jaguar se voit comme humain, mais nous voit comme non-humain. Le perspectivisme n'a rien à voir avec le multiculturalisme qui considère sang et bière, ou humain et non-humain comme deux représentations vraies d'une seule et même

⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁹ *Ibid.*, pp. 47-51.

¹⁰ *Ibid.*, p. 36.

chose. Si quelqu'un parmi nous le voit comme bière, c'est-à-dire, prend le point de vue du jaguar, il a un problème grave : il est malade ou devient un chaman.

Le présupposé cosmologique amérindien – « une épistémologie constante et des ontologies variables » – pose les questions de l'« équivocité » et de la « traduction » :

Le problème du perspectivisme amérindien n'est donc pas celui de trouver la référence commune (la planète Vénus, disons) à deux représentations différentes (« Étoile-du-matin » et « Étoile-du-soir »), mais bien au contraire, de contourner l'équivoque qui consisterait à imaginer que lorsque le jaguar dit « bière de manioc », il est en train de faire référence à la « même chose » que nous, tout simplement parce qu'il « veut dire » la même chose que nous¹¹.

Dans la cosmologie occidentale multiculturaliste, les représentations culturellement distinguées (« étoile-du-matin » et « étoile-du-soir ») peuvent se traduire l'une en l'autre par le fait qu'elles signifient une même chose naturelle (« planète Vénus »). En ce cas, s'il y a un signe équivoque qui fait référence à des objets pluriels, il sera considéré comme un obstacle à la traduction. Au contraire, dans le multinaturalisme, chaque signe fait référence à de multiples objets. L'homme prend de la bière, le jaguar prend aussi de la bière. Mais, comme nous venons de le dire, ceux à quoi « bière » fait référence ne sont pas la même chose dans notre nature et dans la nature du jaguar. Tout en étant l'essence des signes, l'équivoque devient un mode fondamental de la relation entre les natures. Si bien que l'objectif de la traduction n'est pas de trouver un « synonyme », mais « de ne pas perdre de vue la différence cachée à l'intérieur des *homonymes* trompeurs qui connectent-séparent notre langue à celles des autres espèces »¹². Saisir la « différence cachée » entre des perspectives pour prévenir un danger, c'est une tâche importante du chaman qui se définit comme un privilégié capable de se déplacer dans d'autres perspectives : par un devenir-jaguar, il doit nous informer que la bière du jaguar n'est pas la même que la nôtre.

Dès lors, toute une série de questions se posent de savoir si le multinaturalisme constitue un système ontologico-épistémologique stable et cohérent qui pourrait remplacer celui de l'Occident. Certes, on pourrait confronter de telles questions avec certains projets réflexifs des métaphysiques européennes contemporaines,

¹¹ *Ibid.*, p. 41. Cf. Viveiros de Castro E., « Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation », in *Tipiti*, 2 (1), 2004, pp. 4–5. Cet article est remanié et repris dans les chapitres 2, 3 et 4 de *Métaphysiques cannibales*.

¹² Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 41.

notamment un projet deleuzien de l'« empirisme transcendantal » ou celui du « réalisme spéculatif » que Viveiros de Castro considère comme un « partenaire insoupçonné » de la pensée indigène¹³. Mais, dans la mesure où nous cherchons des voies de la décolonisation de la pensée, la question est plutôt de savoir si la philosophie de l'Amazonie peut constituer « une contre-anthropologie multinaturaliste ». Pour cela, remarquons l'une des implications les plus radicales de sa philosophie : *la différence inter-spécifique ne se distingue pas rigoureusement de la différence intra-spécifique*. Le perspectivisme suppose que la différence entre les existants est celle qui existe entre leurs perspectives corporelles. Or, le « corps » n'est pas simplement ce qui caractérise une espèce par des conditions physiologiques ou apparentes, mais un « bloc d'affects » ou « faisceau d'affects »¹⁴. De ce fait, rien n'empêche qu'un homme soit considéré comme non-humain : de même que le jaguar est humain pour lui, mais non-humain pour nous, un collectif humain est humain pour lui, mais peut être non-humain pour un autre collectif voisin, bien que les apparences corporelles de ces deux collectifs se ressemblent. En fin de compte, la question de l'équivoque et de la traduction, qui est posée entre la perspective du jaguar et la nôtre, se pose de la même façon entre la perspective européenne et celle de l'amérindien. L'anecdote des grandes Antilles est ainsi comprise comme un mythe de l'équivoque :

Tout comme les jaguars et les humains donnent le même nom à des choses différentes, les Européens et les Indiens « parlaient » d'une même humanité, et se demandaient donc si ce concept autodescriptif s'appliquait à l'Autre ; mais ce que les Européens et les Indiens comprenaient comme étant le critère définisseur l'intension du concept était radicalement différent. En somme, autant l'histoire de Lévi-Strauss que le mythe tournent autour d'une équivoque.¹⁵

3. Logiques de la comparaison anthropologique

La théorie amérindienne de l'équivocité et de la traduction multinaturaliste n'est pas un objet anthropologique arbitraire que Viveiros de Castro prend pour le comparer avec l'anthropologie occidentale. Ce qui compte, ce n'est pas une comparaison de l'« ontologie » et de la « cosmologie » amérindienne à celle de l'Occident,

¹³ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴ *Ibid.*, p. 32, p. 40. Sur l'origine spinoziste de la notion d'« affection », voir Viveiros de Castro E., « Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation », *art. cit.*, p. 6.

¹⁵ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 56.

mais de « reconceptualiser, avec l'aide de l'anthropologie perspectiviste amérindienne, cette procédure emblématique de notre anthropologie académique, la comparaison »¹⁶. Celle-ci est bien emblématique de l'anthropologie, car c'est elle qui la distingue, en dernier instance, de la sociologie et de l'histoire. L'anthropologie occidentale s'applique depuis longtemps à trouver quelque chose en commun ou d'universel dans différentes cultures, qui est un résultat de la comparaison et en même temps sa condition transcendante. Reconceptualiser la comparaison, c'est rompre avec une telle conception académique de la comparaison. Pour cela, il faut surtout remettre en question l'idée de la comparaison comme *méthode anthropologique*.

Franz Boas, le « père fondateur » de l'anthropologie américaine, propose la « méthode historique » et la « méthode comparative » auxquelles deux tâches de l'anthropologie font appel respectivement : la première est une reconstruction de l'histoire de cultures, de peuples ou de régions *singuliers* ; la seconde, une « comparaison de la vie sociale de différents peuples », qui prouvera que « les fondations de leur développement sont remarquablement uniformes »¹⁷. Constatant que l'anthropologie moderne découvre que les sociétés humaines ont en commun de nombreux fondements semblables, Boas affirme que les études anthropologiques ne pourraient découvrir de tels fondements et leurs « lois générales » que dans la mesure où elles appuient la méthode comparative sur la méthode historique ; autrement dit, ce qui doit premièrement être comparé, ce n'est pas une culture, mais son histoire, car la méthode historique est plus « sûre » que la méthode comparative. Après un demi-siècle, certains anthropologues s'élèvent contre la méthodologie boasienne. Du côté de l'« anthropologie sociale » britannique, Alfred Radcliffe-Brown inverse l'ordre de priorité des deux méthodes : « la méthode historique nous permettra de trouver des propositions particulières, seule la méthode comparative peut nous permettre de trouver des propositions générales »¹⁸. De l'autre côté de l'« anthropologie culturelle » américaine, Fred Eggan cherche à défendre la « méthode de comparaison » contre la critique réalisée par Boas et ses

¹⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹⁷ Boas Franz, « The aims of ethnology » (1888), in Boas F. (dir.), *Race, language and culture*, New York, The Macmillan Co, 1940, pp. 633–634. Cf. Boas F., « The limitations of the comparative method in anthropology » (1896), in Boas F. (dir.), *Race, language and culture*, art. cit., pp. 270–280.

¹⁸ Radcliffe-Brown Alfred R., « The comparative method in social anthropology », in *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 81, No. 1/2, 1951, p. 22. Il définit l'anthropologie comme études de la société « primitive », qui comprennent les études historiques, ethnologiques ou ethnographiques et l'anthropologie sociale en tant qu'études généralisant. En ce sens, celle-ci est une branche de la sociologie comparative.

élèves. Dans son article classique¹⁹ (auquel le titre de l'article de Viveiros de Castro, « *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation* », fait allusion) il soutient la méthode de comparaison d'une part et, de l'autre, distingue sa méthode de « comparaison contrôlée » de la méthode comparative utilisée par des anthropologues sociaux. Toutefois, tous les deux, Radcliffe-Brown et Eggan, ne renoncent ni aux deux tâches anthropologiques ni à la définition boasienne des deux méthodes, de sorte que leur débat ne concerne que la priorité méthodique, et que la comparaison a toujours pour objet de chercher, dans les cultures ou les sociétés « primitives », les ressemblances, les lois générales ou les explications générales.

Leur comparaison est ce que Viveiros de Castro appelle « règle régulative » (*regulative rule*) de la méthode anthropologique. Elle présuppose une logique de triangle dominée par cet observateur supérieur, l'anthropologue :

Voilà un triangle qui n'est pas vraiment triangulaire : $2 + 1$ ne font pas forcément 3. Car c'est toujours l'anthropologue (le « 1 ») qui définit les termes dans lesquels deux ou plusieurs cultures étrangères à la sienne, et souvent étrangères entre elles, sont mises en relation. Lorsqu'il compare les Kachin aux Nuer, il ne le fait pas à la demande des Kachin ou des Nuer ; ce qu'il fait par ce biais, d'habitude, c'est disparaître de la scène comparative, en s'absentant du problème qu'il a lui-même (im)posé aux Kachin et aux Nuer : comme si tous deux se comparaient d'eux-mêmes...²⁰

Telle est typiquement la logique que Deleuze et Guattari expriment avec la formule « $n + 1$ », c'est-à-dire, celle dans laquelle le modèle occidental de l'« arbre » fait le multiple, en ajoutant à « n » l'Un supérieur ou central²¹. Une mise en relation des termes dans ce type du multiple n'est pas sans médiateur ou troisième terme supérieures qui opèrent comme un agent ou sujet qui fournit un étalon, un standard ou des « prémisses homogènes »²² pour comparer les termes hétérogènes l'un à l'autre. Si bien que les ressemblances de patients ou objets sont produites sous la forme de « représentation subjective ». C'est de cette manière que la méthode comparative de l'anthropologie cherche les ressemblances culturelles : celles-ci n'émergent pas des peuples observés et comparés, mais sont représentées par l'anthropologue comme observateur. Il n'en va pas ainsi dans l'« espace

¹⁹ Eggan Fred, « Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison », in *American Anthropologist*, 56, 1954.

²⁰ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 53. Sur la notion de « règle régulative », cf. Viveiros de Castro E., « *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation* », art. cit., p. 4.

²¹ Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 31.

²² Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 58.

de l'équivoque » du perspectivisme. Cet espace implique ce que l'on appellerait une « logique amérindienne d'affinité (*tovajar*) », ou pour utiliser un vocabulaire guattaro-deleuzien, celle de la synthèse disjonctive, du rhizome ou notamment du devenir²³. Comme Viveiros de Castro le souligne à maintes reprises, l'équivoque n'est pas une erreur ou une méprise. Car ces dernières supposent des « prémisses homogènes » qui les déterminent comme telles, tandis que : « l'équivoque définit les prémisses, plus qu'elle n'est déterminée par celles-ci. Par conséquent, elle n'appartient pas au monde de la contradiction dialectique, car sa synthèse est disjonctive et infinie »²⁴. Les termes dans la logique d'affinité se mettent en relation par le fait qu'ils sont différents, c'est-à-dire que leur différence est elle-même leur relation qui ne fait appel à aucun sujet ou aucun troisième terme : ils font une multiplicité par soustraction « $n - 1$ »²⁵. Ce qui nous conduit à la conséquence cruciale : la comparaison n'est pas celle entre des identités ou des entités indépendantes, mais un *mouvement de l'implication réciproque* ou un *devenir-autre* : « et s'agit-il encore d'une comparaison ? C'est plutôt une pure multiplicité qui change d'éléments, ou qui *devient* »²⁶.

4. Équivocité : une dimension transcendantale de la culture

Au moment où l'on se déplace de l'anthropologie occidentale mononaturaliste à la contre-anthropologie multinaturaliste, qu'est-ce qu'il se passe ? La comparaison s'arrête d'être la procédure pour chercher les « lois générales » des objets comparés ; elle n'est plus une méthode anthropologique, mais un moyen ou un aspect de la traduction culturelle : « en anthropologie, la comparaison sert à la traduction, et non pas l'inverse »²⁷. En ce qui concerne l'anecdote des grandes

²³ *Ibid.*, p. 111. L'auteur dégage sa notion d'« affinité virtuelle » du devenir-amérindien des notions deleuziennes de « devenir » et de « synthèse disjonctive ». En ce qui concerne une différence entre les logiques de l'ontologie occidentale et de l'ontologie amazonienne de l'affinité virtuelle ou potentielle, il convient de voir un passage excellent d'un article du même auteur sur la socialité amazonienne : « while the Other in Western social cosmology is rescued from abstract indeterminateness when we pose him as a brother, that is, as someone related to me insofar as we are both identically related to a third, superior term (the parents, the nation, the church, etc.), the Amazonian Other must be determined as a brother-in-law [...] ». (Viveiros de Castro E., « GUT feelings about Amazonia : Potential affinity and the construction of sociality », in Rival L. and Whitehead N. (dir.), *Beyond the Visible and the Material : The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 25–26).

²⁴ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., pp. 58–59.

²⁵ Cf. Deleuze G. et Guattari F., *Mille plateaux*, op. cit., p. 31.

²⁶ *Ibid.*, p. 39.

²⁷ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 54.

Antilles, l'anthropologue occidental chercherait une *commensurabilité naturelle ou réelle* pour comparer les deux représentations de l'humanité. En revanche, l'anthropologue perspectiviste comparerait les *deux natures ou réalités incommensurables* de façon à les traduire l'une en l'autre dans la dimension d'équivocité ; sa comparaison a pour but de saisir la différence réelle cachée à l'intérieur du même signe d'« humanité ». Ici, il conviendrait de préciser plus clairement la notion de « traduction ». Comme nous l'avons appris dans le perspectivisme amérindien, la traduction n'est pas une procédure dans laquelle on correspond d'une représentation à l'autre, en cherchant « quelque chose = x » qui se représente de façon différente dans les cultures hétérogènes. La traduction en tant qu'activité chamanique est celle entre les perspectives. Cela ne veut pas dire qu'elle est un mouvement d'aller-retour entre des entités identiques, indépendantes et discontinues. Car les perspectives font une multiplicité dans laquelle elles *s'impliquent réciproquement et deviennent* – la logique d'affinité ou de synthèse disjonctive :

En somme : contrairement à la *doxa* savante, la symétrisation, interne à l'objet, produite par sa pluralisation comparative ne dispose pas du pouvoir magique de symétriser la relation entre sujet et objet, ni de celui de faire en sorte que le premier se transforme en un pur esprit comparatif, pas plus que de celui de rendre explicite par soi-même l'autre comparaison sous-jacente, celle qui, comme nous l'avons vu, *implique* l'observateur dans sa relation avec l'observé. Cette implication s'appelle « traduction ».²⁸

Traduire, c'est impliquer une perspective dans sa relation avec des autres. Mais puisque toutes les perspectives sont, en tant qu'affins ou alliances des autres, déjà impliquées dans la relation réciproque, la traduction est un mouvement immanent à elles et à leur relation, autrement dit, une procédure de former la relation qui n'est rien d'autre que la différence en tant que telle. Si l'on reconceptualise ainsi la comparaison avec l'aide de la reconceptualisation de la traduction, cela requerra de reconceptualiser les notions essentielles de l'anthropologie académique, notamment celle de « culture ». Car ce qui est comparé dans le multinaturalisme n'est pas la représentation, mais le monde et le réel. S'il y a un anthropologue qui veut toujours appeler « anthropologie culturelle » sa discipline après l'avoir transformée « avec l'aide de l'anthropologie perspectiviste amérindienne », alors il devra redéfinir la notion même de culture. Quelle que soit sa définition, il devrait aussi accepter la thèse suivante inspirée par Strathern : « toute culture est alors un gigantesque et multidimensionnel dispositif de comparaison »²⁹. La comparaison

²⁸ *Ibid.*, pp. 53–54.

²⁹ *Ibid.*, p. 52.

est celle entre des comparaisons ; de même, la traduction est celle d'une traduction en autres traductions. C'est la comparaison que Viveiros de Castro appelle « règle constitutive (*constitutive rule*) de l'anthropologie »³⁰. Ainsi, une fois que l'on se déplace entre l'anthropologie et la rétro-anthropologie, ce qui change n'est pas simplement la position de leurs éléments : les termes de Culture et de Nature sont inversés, et encore leur contenu et leur définition sont transformés³¹.

Pour la redéfinition de la culture, il s'agit encore de l'équivoque. Parce que : « l'équivoque est une catégorie proprement transcendante, une dimension constitutive du projet de traduction culturelle propre à la discipline »³². Il est la *condition transcendante* de la traduction, de la comparaison et donc de la culture. Enfin, en croisant la notion amérindienne d'équivocité et la notion wagnérienne d'« incompréhension » (*misunderstanding*), Viveiros de Castro atteint la « meilleure définition » de la culture :

Comme le disait Roy Wagner, à propos de ses relations initiales avec les Daribi de Nouvelle-Guinée, « leur façon de ne pas me comprendre n'était pas la même que celle que j'avais de ne pas les comprendre » [*Their misunderstanding of me was not the same as my misunderstanding of them*] – peut-être la meilleure définition anthropologique de culture jamais proposée.³³

« Ma culture » est une incompréhension de « sa culture », et réciproquement. D'une telle situation équivoque est un « fait transcendantal » qui rend possible la culture. Comme Wagner explique de façon excellente ce fait avec sa notion de « choc culturel » (*culture shock*) et avec sa théorie des deux symbolismes d'« invention » et de « convention », une anthropologie et ses concepts sont créés dans une situation équivoque : nous voyons que le jaguar prend du sang, mais il pense qu'il prend de la bière ; un anthropologue européen trouve l'« échange de cadeaux » appartenant à une culture indigène, alors que les indigènes ne le voient pas comme leur propre culture. Ce sont certaines versions ou transformations de l'anecdote des grandes Antilles.

³⁰ *Ibid.*, p. 53.

³¹ *Ibid.*, p. 42.

³² *Ibid.*, p. 57.

³³ *Ibid.*, p. 58. Cf. Wagner Roy, *The Invention of Culture*. 2nd edition, Chicago, The University of Chicago Press, 2016, p. 20.

5. Contre-anthropologie au-delà des images du miroir

Nous qualifions, sans préciser cette notion, le projet de *Métaphysiques cannibales* de contre-anthropologie. Qu'entend l'auteur par « contre-anthropologie » ? Est-il légitime de qualifier son projet entier par cette notion ? En effet, elle n'est mentionnée qu'une fois dans le livre :

Cela en revient-il à dire que « les Indiens sont deleuziens », comme j'ai eu le toupet de déclarer un certain jour ? [...] Oui et non. Évidemment, « le problème est mal posé ». Car du point de vue d'une contre-anthropologie multinaturaliste, ce dont il s'agit, c'est de lire les philosophes à la lumière de la pensée sauvage, et non pas l'inverse : il s'agit d'actualiser les innombrables devenirs-autre qui existent en tant que virtualités de notre pensée.³⁴

Dans ce passage, elle ne signifie pas la contre-anthropologie en général, mais l'un de ses types particuliers, à savoir la « contre-anthropologie multinaturaliste ». Celle-ci n'est pas un type ou une catégorie d'anthropologie. Résumons ses trois aspects principaux. En premier lieu, le multinaturalisme perspectiviste ne se réduit pas simplement à une « cosmologie », une « vision du monde » ou une « autre ontologie ». Mais il est la théorie amérindienne de l'anthropologie dont la première tâche est la traduction des points de vue. Il est donc le même que l'anthropologie multinaturaliste. Pourquoi Viveiros de Castro y ajoute-il le préfixe « contre » ? C'est une question sur les rapports de l'anthropologie indigène à l'anthropologie occidentale, qui déterminent les deux autres aspects suivants. En deuxième lieu, il est une « transformation symétrique et inverse de l'anthropologie occidentale », notamment l'inversion de la Culture et de la Nature : le mononaturalisme et le multiculturalisme occidental *vs* le multinaturalisme et le monoculturalisme amérindien. À cet égard, la contre-anthropologie s'appelle « alter-anthropologie » ou « rétro-anthropologie » (*reverse anthropology*) au sens de Wagner³⁵. En troisième lieu, la contre-anthropologie est une puissance de transformer l'anthropologie occidentale. Surtout, comme nous l'avons vu, elle reconceptualise la comparaison anthropologique et présuppose l'équivoque comme condition transcendante de la culture. Cette transformation est un résultat de ce double devenir, un « devenir-deleuzien de l'ethnologie américaniste » et un « devenir-indien de la philosophie de Deleuze-Guattari »³⁶. Il s'agit de deux dissymétries. La première est celle

³⁴ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 61.

³⁵ *Ibid.*, p. 14. Sur « reverse anthropology », voir Wagner R., *The Invention of Culture*, op. cit., p. 31.

³⁶ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 61.

entre l'anthropologie occidentale et l'anthropologie non-occidentale, parce que l'enjeu est de transformer l'ethnologie américaniste du point de vue amérindien, et « non pas l'inverse ». La puissance de la transformation provient d'une rencontre du perspectivisme amérindien et de la philosophie guattaro-deleuzienne, qui se présentent l'un à l'autre comme un « partenaire insoupçonné ». La seconde est la dissymétrie entre la philosophie guattaro-deleuzienne et l'anthropologie amériindienne : « ce dont il s'agit, c'est de lire les philosophes à la lumière de la pensée sauvage, et non pas l'inverse »³⁷, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de devenir-deleuzien de la pensée sauvage, mais seulement du devenir-sauvage de la philosophie guattaro-deleuzienne. Voilà pourquoi le préfixe « contre » s'ajoute à « anthropologie multinaturaliste » : le point de vue indigène qui observe le modèle européen de la pensée n'est pas simplement un inverse symétrique du point de vue occidental qui observe la pensée sauvage. Dans la mesure où ces deux points de vue se mettent en relation, le second en tant qu'« anthropologie » construit le premier comme un objet anthropologique, alors que le premier en tant que « contre-anthropologie » transforme l'anthropologie du second. Évidemment, le troisième aspect n'est pas conforme au deuxième. Il semblerait qu'il y ait une antinomie entre eux, et que celle-ci pose tout le problème de la contre-anthropologie.

Afin de rendre plus clair le projet de la contre-anthropologie, il convient de le distinguer d'autres projets décoloniaux qui sont représentés dans deux images du miroir anthropologiques. En communiquant l'esprit de *L'Anti-Narcisse : de l'anthropologie comme science mineure* – livre imaginé dont *Métaphysiques cannibales* est un livret de présentation – Viveiros de Castro oppose l'une à l'autre : la première est une image souvent utilisée par des penseurs « post-coloniaux » critiques de l'anthropologie occidentale; la seconde est celle de Lévi-Strauss, interprétée par Patrice Maniglier.

Depuis des décennies, la croyance selon laquelle l'anthropologie occidentale est un miroir de la société colonialiste est répandue dans les terrains intellectuels post-coloniaux. L'auteur de *Métaphysiques cannibales* se défie de ce type de post-colonialisme :

Il y a ceux qui croient encore que l'anthropologie est le miroir de la société. Non pas, certes, des sociétés qu'elle dit étudier – on n'est plus aussi ingénu que ça (... quoique) –, mais de celles dans les entrailles desquelles son projet intellectuel a été engendré. On connaît la popularité dont jouit, dans certains cercles, la thèse selon laquelle l'anthropologie, exotiste et primitiviste de naissance, ne peut être qu'un théâtre pervers où l'« autre » est toujours « représenté » ou « inventé » selon les intérêts sordides de

³⁷ *Idem.*

l'Occident. [...] Doubler une telle fantasmagorie subjective d'un appel à la dialectique de la production objective de l'Autre par le système colonial, c'est tout bonnement rajouter l'insulte à l'injure, et procéder comme si tout discours « européen » sur les peuples de tradition non européenne ne servait qu'à illuminer nos « représentations de l'autre », c'est faire d'un certain post-colonialisme théorique le stade ultime de l'ethnocentrisme.³⁸

Il y a donc un certain « post-colonialisme ethnocentrique » qui voit le Même dans l'Autre et l'occidental dans le non-occidental : ce qu'il critique, c'est toujours les occidentaux qui se représentent les non-occidentaux ; ce à quoi il s'intéresse, ce n'est pas autrui en tant que tel, mais autrui comme étant représenté par l'Occident. Bref, il ne voit que « nous, occidentaux ». Tel est le post-colonialisme narcissique qui s'enferme dans le cercle du « nous ». Tout cela nous évoque des analyses contemporaines de l'« orientalisme » (bien que le nom d'Edward W. Said ne soit pas mentionné dans *Métaphysiques cannibales*). Il est né comme un miroir inventé par l'Europe pour représenter l'Orient ; les critiques post-coloniales font tourner ce miroir de façon à le considérer comme un miroir réfléchissant la société européenne coloniale, non pas la société orientale. Toutefois, il n'est toujours qu'un miroir derrière lequel l'Orient se cache. Le projet de la contre-anthropologie ne se réduit jamais à de tels projets post-coloniaux dont la première tâche est la critique du système représentatif et des discours coloniaux occidentaux. Car la contre-anthropologie consiste à être « avec » l'Autre : il n'est pas question de savoir comment représenter *correctement* autrui, mais comment transformer l'occidental avec les théories anthropologiques non-occidentales. D'après Viveiros de Castro, nier cette idée d'« avec », c'est « accepter un constructivisme » selon lequel : « jusqu'au moment exact où l'auteur de la dénonciation critique prend la plume, l'anthropologie a toujours mal construit son objet, mais dès ce moment-là, la lumière se fait et elle commence à le construire correctement »³⁹. Il entend par « constructivisme » notamment l'analyse post-coloniale de *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Dans ce livre, Johannes Fabian reproche aux anthropologues occidentaux de refuser leur co-temporalité avec l'Autre : ce qu'il appelle « *denial of coevalness* » est un phénomène constitutif de l'anthropologie, dont un exemple connu est une tradition du « présent ethnographique ». Il pose la question de savoir comment rétablir « *coevalness* » de l'anthropologue et de son objet ; il fait, pour cela, appel à l'idée hégélienne de la totalité. Ce type de réflexe post-colonial,

³⁸ *Ibid.*, pp. 4–5.

³⁹ *Ibid.*, p. 5.

qui est certainement influencé par *Orientalism* de Said⁴⁰, a pour objet de *construire correctement son objet*. Tel n'est pas le but de *L'Anti-Narcisse* :

Bloquer ce type de réflexe épistémopolitique est l'un des principaux objectifs de *L'Anti-Narcisse*. [...] Le but de *L'Anti-Narcisse*, alors, est d'illustrer la thèse selon laquelle toutes les théories anthropologiques non triviales sont des *versions* des pratiques de connaissance indigènes⁴¹.

« Version », autrement dit « transformation », « devenir » ou « alliance démonique », ce sont des moyens conceptuels lévi-straussiens et guattaro-deleuziens pour conjurer le fantôme anthropologique de « représentation ».

Pour bloquer l'idée selon laquelle la décolonisation est un remplacement du miroir réfléchissant « les intérêts sordides de l'Occident » par un autre miroir anthropologique qui réfléchit correctement l'Autre, Viveiros de Castro fait référence à l'image du miroir décrite dans une phrase de Maniglier : « une véritable anthropologie 'nous renvoie de nous-mêmes une image où nous ne nous reconnaissons pas' »⁴². Cette seconde image du miroir se distingue de la première, au point que le miroir pour la « véritable anthropologie » n'est pas fait par des anthropologues occidentaux critiques, mais par les anthropologues indigènes : ceux qui construisent l'objet anthropologique, ce ne sont pas les observateurs ou sujets, mais les observés ou objets eux-mêmes. La tâche de l'anthropologie décoloniale est de prendre « sérieusement » pour son miroir anthropologique la pensée de l'Autre. Or, si l'on relit le contexte dans lequel Maniglier écrit la phrase citée par Viveiros de Castro, certaines questions se poseront⁴³ : son image du miroir est-elle vraiment conforme au projet de la contre-anthropologie ? La substitution de la première image du miroir par la seconde peut-elle définir la « véritable anthropologie » ? Chaque image du miroir ne suppose-t-elle pas son propre Narcisse ?

⁴⁰ Fabian Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983, p. xli.

⁴¹ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 6.

⁴² *Ibid.*, p. 5.

⁴³ Maniglier décrit que l'anthropologue se sert de la « parenté des autres » pour se renvoyer de lui-même sa propre image. Mais cet anthropologue n'utilise-t-il toujours pas l'Autre comme un miroir réfléchissant lui-même ? : « l'anthropologie de la parenté, loin de nous reconduire à la paraphrase de notre propre discours culturel, ne se rapprocherait-elle pas ainsi de sa plus haute promesse : se servir de la parenté des autres pour nous renvoyer de nous-mêmes une image où nous ne nous reconnaissons pas ? » (Maniglier P., « La parenté des autres. (À propos de Maurice Godelier, 'Métamorphoses de la parenté') », in *Critique*, n° 701, octobre 2005, pp. 773-774).

Un autre texte récent de Maniglier, dans lequel il propose une *définition cartésienne de l'anthropologie*, rend clair le caractère narcissique de son image du miroir :

l'altérité n'est donc pas l'objet de l'anthropologie, c'est son instrument. Le véritable objet de l'anthropologie, au sens de ce à propos de quoi elle se déploie, de ce sur quoi elle enquête, c'est anthropologie elle-même, ou plus exactement le sujet de la science.⁴⁴

Dans cette définition, le rôle de l'« incompréhension » de l'Autre est décisif ; elle est le premier instrument que l'anthropologie emploie pour enquêter elle-même. Cependant, elle n'est jamais comparable à la notion perspectiviste d'équivoque ni à la notion wagnérienne d'incompréhension (*misunderstanding*), parce qu'elle fonctionne comme le « doute métaphysique » de Descartes de façon à stabiliser le « sujet de la science ». Par conséquent, la seconde image du miroir de Maniglier ne nous paraît pas tellement suffisante pour expliquer la contre-anthropologie. Dans cette dernière, il n'est pas question de savoir comment faire un miroir de l'Autre et comment projeter sur ce miroir une nouvelle image de « nous-mêmes ». Si Lévi-Strauss remarque « un frappant retour de leur philosophie », c'est qu'il faut, à l'aide de la « pensée sauvage » et de l'« alliance démonique » avec elle, tracer un autre image de la pensée, qui rend possible le devenir-autre : « l'idée profonde de Lévi-Strauss d'une pensée sauvage doit être comprise comme projetant une autre image de la pensée et non pas une autre image du sauvage »⁴⁵. Bref, ce dont il s'agit, ce n'est pas d'ajouter une autre image du miroir, mais de projeter une autre image de la pensée. En nous opposant à la définition de Maniglier, nous pourrions contre-définir l'anthropologie dans les termes suivants : si l'anthropologie est à elle-même son propre objet, celle-ci ne sera pas le sujet de la science qui prend l'altérité pour son instrument ; elle est un devenir-autre, anthropologie en tant que transformation de la contre-anthropologie de l'Autre.

6. « Tournant ontologique » pour décoloniser la pensée ?

Depuis sa parution en 2009, on compte plusieurs réceptions de *Métaphysiques cannibales*. Pour une partie des deleuziens, ce livre est une lecture inédite de *L'Anti-Œdipe* et de *Mille plateaux* qui permet de comprendre une certaine discontinuité

⁴⁴ Maniglier P., « La vérité des autres : discours de la méthode comparée », in Alloa Emmanuel et During Élie (dir.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, Paris, PUF, 2018, p. 468.

⁴⁵ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 46.

entre ces deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie* et de retrouver une figure anthropologique de Deleuze et Guattari qui ouvrirait une possibilité d'entreprendre un projet d'« anthropologie guattaro-deleuzienne ». Et pour certains partisans de la décolonisation, ce livre philosophico-anthropologique est une véritable ouverture d'un nouvel horizon dans lequel on peut poser tout le problème de la décolonisation de la pensée *du point de vue des colonisés ou des non-occidentaux*. D'un autre côté, un certain nombre de métaphysiciens contemporains accueillent *Métaphysiques cannibales*, qui est l'un des volumes de la collection « MétaphysiqueS », en le liant à la « métaphysique du réalisme » ou au « réalisme spéculatif ». Enfin, il y a des anthropologues britanniques qui regroupent les noms de Viveiros de Castro et de certains anthropologues contemporains, notamment Roy Wagner et Marilyn Strathern, en se situant dans une continuité avec les lignes théoriques qui peuvent être intitulées « tournant ontologique ». Nous tenons surtout compte d'un co-travail récent de Martin Holbraad et Morten Axel Pedersen⁴⁶. Pour terminer cet article, nous examinerons, à partir de la théorie perspectiviste de la comparaison et de la traduction anthropologique, certaines questions sur le « tournant ontologique ». Une confrontation de débats concernant celui-ci avec la contre-anthropologie multinaturaliste nous permettrait encore de mettre en évidence une importance des moments deleuziens de *Métaphysiques cannibales*.

C'est dans les études de Viveiros de Castro, « le père du tournant ontologique en anthropologie »⁴⁷, sur le perspectivisme amérindien que Pedersen et Holbraad trouvent l'origine de ce qu'ils appellent « tournant ontologique ». Ce qu'ils entendent par cette expression n'est autre que la différence que nous avons formulée : celle entre le multiculturalisme européen et le multinaturalisme perspectiviste amérindien. Les partisans du tournant ontologique soulignent à maintes reprises que cette différence n'est pas « seulement épistémologique », mais ontologique, en observant que « voir » est une opération ontologique dans le multinaturalisme qui affirme que « différents types d'êtres voient des choses différentes de la même manière »⁴⁸. Or, des questions se posent sur la pertinence de présenter la pensée sauvage sous l'étiquette « tournant ontologique ». Il s'agit d'abord du terme « ontologie ». Viveiros de Castro impose à l'anthropologie une nouvelle mission, celle d'aller le plus loin possible par-delà le modèle occidental de la pensée. Mais pourquoi les partisans du tournant ontologique veulent-ils retourner à la distinction entre l'ontologie et l'épistémologie, qui est l'une des traditions les plus

⁴⁶ Holbraad Martin & Pedersen Morten Axel, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press, 2017.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 157.

⁴⁸ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 38.

occidentales ? Suffit-il vraiment de passer des termes épistémologiques aux termes ontologiques pour décrire la différence entre l'anthropologie occidentale et l'anthropologie amérindienne ? Les débats récents autour du tournant ontologique ne procèdent-ils pas de questions mal posées par l'utilisation du terme « ontologie », que ce soit dans le « sens fort » ou « faible » du terme ?

On peut certainement rendre compte du multinaturalisme perspectiviste en langue d'ontologie : par exemple, il suppose « une épistémologie constante et des ontologies variables ». Néanmoins, il faudrait noter que l'opposition entre l'épistémologie et l'ontologie n'est pas privilégiée, il y a bien d'autres formulations qui caractérisent le multinaturalisme : « mêmes représentations, autres objets ; sens unique, références multiples »⁴⁹ ; ou encore et préalablement la culture unique et les natures multiples qui correspondent aux perspectives corporelles, êtres, mondes ou réalités. En outre, on peut bien considérer le multiculturalisme et le multinaturalisme comme « ontologie occidentale » et « ontologie amérindienne ». Mais il serait également possible d'opposer l'un à l'autre sous la forme de deux différentes cultures aussi bien que deux différentes philosophies, métaphysiques, théories, anthropologies ou images de la pensée. Si l'on se situe dans la contre-anthropologie perspectiviste, il ne s'agit pas de reconnaître les différences « ontologiques » entre les perspectives, mais de considérer les termes « ontologie » et « épistémologie » dans *leur équivocité*. Car, même s'il y a l'ontologie et l'épistémologie amérindienne, celles-ci ne désigneront pas la même chose en Occident et en Amazonie indigène.

Certes, l'expression « tournant ontologique » ne porte pas simplement sur la distinction entre l'épistémologie et l'ontologie. Sa véritable question se pose sur un *passage de l'ontologie unique à la pluralité d'ontologies*. C'est la raison pour laquelle les études de Viveiros de Castro sur le multinaturalisme perspectiviste sont considérées comme un point de départ du tournant ontologique en anthropologie. Or, la pluralité d'ontologies implique le problème de la comparaison entre différentes ontologies, si bien qu'elle nous reconduit immédiatement à la question sur la comparaison anthropologique⁵⁰. Une fois encore, il s'agit d'opposer les deux conceptions de la comparaison – *la comparaison comme méthode anthropologique (règle régulatrice)* et *la comparaison comme condition transcendantale de l'anthropologie (règle constitutive)*. Si les partisans du tournant ontologique posent le problème de la pluralité d'ontologies dans la logique de la règle régulatrice qui est dominée

⁴⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁰ Sur la critique du « tournant ontologique » et le problème de la « méta-ontologie », cf. Gille Baptiste, « L'onto-hétérologie – La chose en soi des anthropologues », in Alloa E. et During É. (dir.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, art. cit., pp. 447–456.

par le modèle arborescent « $n + 1$ », ils ne pourront pas échapper à l'objection faite par l'argumentation de « méta-ontologie »⁵¹. Car la règle régulatrice requiert toujours un étalon ou standard de « méta-O » pour comparer « O » à « O' ». Cet étalon requerra bien évidemment un autre étalon « méta-méta-O », et ainsi de suite. Il s'avère ainsi que le pluralisme ontologique n'est pas suffisant pour penser la pluralité d'ontologies, il s'agit de reconceptualiser la comparaison même et les différences entre des ontologies.

Dans la mesure où le projet de *Métaphysiques cannibales*, ou celui de *L'Anti-Narcisse* que nous avons appelé « contre-anthropologie », fait appel à un devenir-deleuzien de l'anthropologie américaniste et à un devenir-amérindien de la philosophie deleuzienne, sa problématique ne peut être identifiée à celle du tournant ontologique : l'enjeu n'est pas l'ontologie ni la pluralité d'ontologies, mais la *multiplicité*. Il conviendrait de regarder quelques moments deleuziens de *Métaphysiques cannibales*, qui paraissent encore d'une grande importance dans une confrontation avec l'idée du tournant ontologique. L'ontologie est une science de l'être en tant que tel. La théorie deleuzienne de la multiplicité rhizomatique et du devenir, influencée par le bergsonisme qui remplace l'être par le devenir, la multiplicité spatiale par la multiplicité de durées, n'est pas classée dans la catégorie d'ontologie. Si l'on veut associer sa théorie à l'étiquette « ontologie » (par exemple « ontologie plate »⁵²), il faudra préalablement redéfinir cette notion même. Même si le multinaturalisme s'exprime par la formule « une épistémologie constante et des ontologies variables », celles-ci doivent être considérées comme multiplicité d'ontologies. Chaque ontologie en tant que multiplicité n'est pas un terme préalable qui est comparé avec d'autres, mais elle-même une comparaison et une traduction. Il ne s'agit pas de pluralité d'ontologies, mais de la comparaison entre des multiplicités, qui fait elle-même une multiplicité. Bref, les multiplicités

⁵¹ Paolo Heywood reproche, du point de vue de la philosophie analytique, à Holbraad de supposer « par inadvertance » (*inadvertently*) une méta-ontologie par laquelle existent ontologies, mondes ou réalités (Heywood P., « Anthropology and What There Is : Reflections On «Ontologie» », in *Cambridge Anthropology*, 30, mars 2012, pp. 143–151). Il critique également Viveiros de Castro. Or, même si l'objection d'Heywood au « tournant ontologique » est raisonnable, sa critique de Viveiros de Castro n'est guère pertinente. Car il fait typiquement appel à la logique de disjonction exclusive, cela entraîne un malentendu de la règle deleuzienne – « ne pas trop expliquer autrui » (Deleuze G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 335) – à laquelle Viveiros de Castro fait référence (Viveiros de Castro E., « Zeno and the art of anthropology : of lies, beliefs, paradoxes, and other truths », in *Common Knowledge* 17, no. 1, pp. 136–137). « Prendre au sérieux », ce n'est ni règle régulatrice ni méthode de comparaison, si bien qu'il n'est pas question de « methodological choice ». Dans la multiplicité rhizomatique, il est bien possible de « prendre au sérieux » nos cosmologies et en même temps des cosmologies d'autrui sans aucune contradiction ; mais à condition que l'on prenne au sérieux « autrui » dans son intensité, en maintenant ses « valeurs implicites ».

⁵² Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 74.

consistent à comparer des comparaisons, à traduire des traductions. Il n'y a pas de multiplicité privilégiée qui servirait d'étalon ou critère pour la comparaison entre les multiplicités, si bien que le multinaturalisme ne permet d'introduire aucune « méta-ontologie ».

La multiplicité d'ontologies, ou précisément la *multiplicité de perspectives*, se constitue par la logique relationnelle d'*affinité* qui est le cœur de la « métaphysique de la prédation »⁵³. La notion d'affinité traverse ces trois concepts guattaro-deleuziens qui sont redécouverts par une relecture non-humaniste de Viveiros de Castro sur *L'Anti-Œdipe* et *Mille plateaux*, « synthèse disjonctive », « alliance » et « devenir ». Dans la mesure où la relation entre les perspectives est définie par ces concepts, le multinaturalisme perspectiviste n'est pas simplement un régime de la pluralité de perspectives dans laquelle chaque perspective est conçue comme une entité identique et indépendante antérieure à la relation. La logique d'affinité relève au contraire du mouvement d'*implication réciproque asymétrique* et de la « zone d'indiscernabilité »⁵⁴. Il importe que l'indiscernabilité ait pour condition l'incommensurabilité : dans la zone d'indiscernabilité, une perspective ne se met en relation avec les autres qu'à condition d'être incommensurable avec elles : « seul l'incommensurable vaut la peine d'être comparé – comparer le commensurable est une tâche qui revient aux comptables »⁵⁵. L'incommensurabilité n'est pas simplement une impossibilité de traduire ou de comparer, mais plutôt *celle de distinguer de l'intraduisible le traduisible, de l'incomparable le comparable*. Car il n'y pas de troisième perspective supérieure qui jugerait l'incommensurabilité ou la commensurabilité. Dès lors, la comparaison entre les perspectives n'est possible qu'à condition de ne pas avoir d'étalon. Il n'y a pas, dans la multiplicité « $n - 1$ », les perspectives « P » et « P' » comme objets de la comparaison ni leur étalon transcendant « méta- P ». Mais il s'agit du devenir des perspectives et de leurs alliances cosmo-politiques. Le multinaturalisme propose ainsi de considérer le moment d'« a-ha ! » par lequel Pedersen et Holbraad définissent le « tournant ontologique »⁵⁶, et le « choc culturel » au sens wagnérien comme un moment d'incommensurabilité en tant que condition de la comparaison.

En fin de compte, qualifier *Métaphysiques cannibales* de projet de contre-anthropologie, ce n'est pas seulement accepter la possibilité d'autres ontologies, mais établir une alter-anthropologie qui trace d'autres images de la pensée. Si l'on peut

⁵³ *Ibid.*, p.11 ; cf. Lévi-Strauss C., « Postface », in *L'Homme*, 154–155, 2000, pp. 719–720.

⁵⁴ Cf. Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 136 ; Deleuze G., *Critique et clinique*, Paris, les Editions de Minuit, 1993, p. 100.

⁵⁵ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques cannibales*, op. cit., p. 57.

⁵⁶ Holbraad M. et Pedersen M. A., *The Ontological Turn...*, op. cit., p. 3.

considérer la contre-anthropologie comme un « tournant », celui-ci ne sera autre que le *devenir-autrui* dans lequel les concepts occidentaux, tels que culture, nature, représentation, monde, réel, épistémologie et ontologie, deviennent dans leur équivocité.

Daeseung Park est docteur en philosophie et un ancien étudiant d'origine sud-coréenne du Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie. Il est le co-traducteur de *Métaphysiques cannibales* en coréen et l'auteur de 『개념 없는 사회를 위한 강의 – 변화를 향한 소수자의 정치 전략』 (*Cours pour la société sans concept – la stratégie politique des minorités vers un changement*). Sa thèse porte sur la stratégie minoritaire chez Deleuze et Guattari. Il est le directeur du Centre de Recherche Inégalités et Citoyenneté à Séoul.

E-mail : daeseung.park.lee@gmail.com

LE (MI)LIEU DE LA NATURE : HEIDEGGER EN DIALOGUE AVEC WATSUJI

WAWRZYN WARKOCKI

Abstract

The aim of the text is to approach the philosophical sense of the natural world through the cross-reading of Martin Heidegger's notion of φύσις and Tetsurō Watsuji's notion of *fūdo* (風土). In the first place is elucidated the sense of *fūdo* as an objective medium of human existence in confrontation with early Heideggerian analysis of spatiality. We highlight the phenomenological approach of Watsuji to the natural environment and his critique of Heideggerian philosophy centered on temporality. In the second part, the accent is put on the Heideggerian reading of the concept of φύσις and his new conception of place and spatiality. We show in what sense φύσις becomes the place of "presencing" and the very mediality of appropriation. This approach can enrich and radicalize the perspective of Watsuji seeing in *fūdo* an objective, and yet not naturalistic, response to the subjectivistic philosophy.

Introduction

Mettre Martin Heidegger et Watsuji Tetsurō en dialogue n'est pas inopportun, surtout si nous pouvons y gagner une nouvelle perspective sur le sujet qui nous intéresse ici, c'est-à-dire le monde naturel. Faire des comparaisons philosophiques trop hâtives entre deux domaines culturels si éloignés que l'Europe et le Japon pourrait risquer de nous amener à des conclusions trop simplistes, trop bonnement œcuménique. C'est un risque que court constamment la philosophie interculturelle sur notre terre mondialisée d'aujourd'hui. Il faut surtout faire attention avec un tel philosophe comme Heidegger, qui a souvent attiré notre attention, à juste titre, sur l'intraduisibilité de vrais concepts philosophiques, portant le destin du peuple qui les a faits naître. Il se peut pourtant qu'une thèse pareille aboutisse

<https://doi.org/10.14712/24646504.2020.3>

© 2020 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

à un « ethnocentrisme onto-historiale »¹, à un monde clos, intellectuellement trop recroquevillé sur lui-même pour accepter des escales sur d'autres mondes et pour se laisser fertiliser par de nouvelles sources de pensée. Une telle attitude intellectuelle jointe à une puissance technique peut s'exprimer sur le plan politique par un chauvinisme et un impérialisme comme en témoigne, toutes proportions gardées, la tragédie parallèle de Heidegger et de certains penseurs de l'école de Kyoto. Nous sommes néanmoins dans une situation privilégiée, autant pour la philosophie heideggérienne portant en elle la possibilité d'une vraie ouverture sur le dialogue philosophique entre l'est et l'ouest, que pour la pensée de Watsuji qui s'est laissée inspirer par celle de Heidegger. Si eurocentrique que la philosophie de Heidegger puisse paraître, la popularité inouïe de Heidegger parmi les philosophes contemporains issus de l'Extrême-Orient reste un fait incontestable. En guise de preuve, il suffit juste peut-être de rappeler que la première traduction complète de *Sein und Zeit* a été réalisée en japonais en 1939 et qu'une des premières monographies sur Heidegger a été écrite par Kuki Shūzō en 1933. Watsuji fait en effet partie des intellectuels japonais qui ont suivi les cours de Heidegger dans les années 20 et 30. Il compte aussi parmi les premiers lecteurs d'*Être et temps* dans l'année même de sa publication et c'est cette lecture même qui l'a poussé, comme il déclare dans l'introduction à son *Fūdo*, « à réfléchir à la question de la médiance au début de l'été 1927, à Berlin »².

1. Le *fūdo* (milieu) comme environnement humain

C'est du milieu (風土, *fūdo*) et de la médiance (風土性, *fūdosei*) que nous allons nous occuper, en les confrontant avec le concept heideggérien de φύσις, pour élaborer un sens du monde naturel échappant à la Charybde du naturalisme et à la Scylla de l'irréalisme. Le premier ne voit dans le monde qu'une totalité de l'univers soumise à la régularité des lois examinées par les sciences positives et le deuxième, qu'un corrélat de la conscience, individuelle ou collective. Un nouveau sens du monde naturel pourrait peut-être servir autant pour les enjeux de la philosophie environnementale que pour un dialogue philosophique entre les

¹ Cf. Davis Bret W., « Heidegger on the Way from Onto-Historical Ethnocentrism to East-West Dialogue », in *Gatherings. The Heidegger Circle Annual*, t. VI, 2016, pp. 130–156.

² Watsuji Tetsurō, *Fūdo, le milieu humain*, trad. A. Berque, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 36.

différentes traditions culturelles.³ Commençons par le *fūdo*. Watsuji introduit dans son livre, dès les premières lignes, une définition préalable de ce qu'il comprend par le milieu :

Ce que j'appelle ici milieu (*fūdo*) est un terme général comprenant, pour une certaine région, le climat, les météores, la nature des roches et des sols, le relief, le paysage etc. Autrefois cela s'appelait également *suido* 水土. Derrière ces notions se cachent d'anciennes visions de la nature qui prennent celle-ci comme environnement humain, en terme de terre, eau, feu, vent. Mais il y a de bonnes raisons pour examiner cela en tant que 'milieu' plutôt que de le problématiser en tant que 'nature'.⁴

Il y a de bonnes raisons en effet, parce que Watsuji d'emblée récuse une interprétation naturaliste et objectiviste du *fūdo*. Dans le livre, il ne s'agit pas de la nature ou de l'environnement comme objet des sciences, comme objet opposé à un autre objet appelé habituellement l'homme ou la culture. « Ce que vise ce livre, c'est à élucider la médiance (*fūdosei*) en tant que moment structurel de l'existence humaine »⁵. On sent bien déjà ici, dans la première phrase du livre, un retentissement de la lecture heideggérienne ou, plus généralement, une inspiration méthodologique de la phénoménologie. Car l'expression « moment structurel », *kōzō keiki* (構造契機), appartient bel et bien au vocabulaire technique de la phénoménologie, et surtout à celui de *Sein und Zeit*. *Fūdo* ou plutôt *fūdosei* est ainsi défini comme ce qui ne relève pas de l'objectivité de la nature mais de l'individualité (*shutaisei*, 主体性) ou de la subjectivité – comme le traduit Augustin Berque – de l'existence humaine. Celle-ci se distingue de la subjectivité (*shukansei*, 主観性) dans la mesure où elle insiste sur la dimension corporelle de l'expérience (le sinogramme 体, *karada* dans la prononciation sémantique japonaise, veut dire le corps) et moins sur la *perspective* subjective (観 désignant une vision, une apparence). Les « phénomènes médiaux » sont en effet « des expressions de l'existence humaine dans sa subjectivité, non pas en tant que ce qu'on appelle l'environnement naturel (*shizen kankyō*, 自然環境) »⁶. L'accès à ce phénomène se fait par la voie phénoménologique, c'est-à-dire par l'intentionnalité (*shikōsei*, 志向性). Pour reprendre l'exemple clair de Watsuji, le froid n'est pas une qualité subjective de la masse d'air d'une certaine température qui excite nos organes sensoriels,

³ Cf. Held Klaus, « Lebenswelt und Natur: Grundlagen einer Phänomenologie der Interkulturalität », in Cho Kah Kyung, Lee Young-Ho (dir.), *Phänomenologie der Natur*, Freiburg-München, Karl Alber, 1999, pp. 31–44.

⁴ Watsuji T., *Fūdo*, *op. cit.*, p. 39.

⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁶ *Idem.*

autrement dit, un état psychologique, mais un objet intentionnel de l'acte du sentir. Cet objet est bien réel bien qu'il dépende de notre subjectivité, parce qu'il n'est pas juste un corrélat de la conscience (un noème), mais plutôt un moment objectif du milieu humain. Ainsi est-il possible de contourner le problème que se pose autant la phénoménologie que l'épistémologie, celui de la relation entre l'expérience du froid et l'air froid, alors un problème classique entre l'immanence de la conscience et de la sphère des objets transcendants. D'entrée de jeu, Watsuji le résout d'une façon réaliste, tout comme Sartre en 1936 : la conscience est d'emblée auprès des choses, puisque « 'chose sentie' n'est pas une 'chose subjective', mais une 'chose objective' »⁷. Watsuji serait donc bien d'accord avec Sartre, quand ce dernier éclaire la portée de l'intentionnalité : « tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes »⁸. Il nous semble que c'est justement ce que Watsuji veut dire par le concept « d'être sorti au dehors » (外に出ている), de provenance heideggérienne, traduisant le concept d'*Existenz*. « Nous sentons le froid. Ce qui veut dire : nous sommes sortis dans le froid. Donc, dans le fait de sentir le froid, nous trouvons notre soi dans le froid lui-même »⁹. Cependant, ce n'est pas moi qui sens le premier le froid, c'est d'abord nous. « Par conséquent, la structure du 'sortir au dehors' existe aussi comme un *sortir-dans-les-autres-moi* (他の我れの中に出る) avant même d'être un sortir dans une 'chose' telle que le froid. Cela, *ce n'est pas une relation intentionnelle*, c'est du 'corps social' (*aidagara*, 間柄) »¹⁰. Ainsi *aidagara*, littéralement voulant dire « relation » et étant le mot clé pour la pensée éthique de Watsuji, ne veut pas dire autre chose qu'une priorité logique du « nous » par rapport au « moi ». Le « moi » ou plutôt le « soi » (*jiko*, 自己) n'est ainsi pensable qu'à partir d'un entrelieu (*aida*, 間) humain, comme le traduit Berque. Ce sinogramme veut dire dans son sens basique « intervalle », « entre »¹¹ et il fait partie du mot japonais désignant l'homme ou l'existence humaine : *ningen* (人間). Il faut préciser ici, et c'est une chose essentielle pour notre propos, que cet entrelieu ne s'exprime pas uniquement par le lien social au sens d'une communauté, mais aussi par un rapport environnemental. Nous nous entendons (*ryōkai suru*, 了解する), « nous nous découvrons nous-mêmes au sein du 'milieu' (*fūdo*),

⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁸ Sartre Jean-Paul, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in *id. La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1966, p. 113.

⁹ Watsuji T., *Fūdo*, *op. cit.*, p. 42.

¹⁰ *Ibid.*, p. 43.

¹¹ La phénoménologie de cet « entre » constitue le centre de la psychologie phénoménologique de Kimura Bin. Cf. Kimura Bin, *L'entre*, Bruxelles, Jérôme Millon, 2001.

nous-mêmes en tant que corps social »¹². Cette entente-propre (*jiko ryōkai*, 自己了解) – c’est un terme qui renvoie à un des existentiels chez Heidegger, à savoir le *Verstehen* – ne consiste pas en une perception subjective (*shukanteki*, 主観的) du monde ambiant, mais dans une prise effective de celui-ci en tant que moment structurel de la subjectivité (*shutaisei*, 主体性) humaine, c’est-à-dire de l’existence humaine (*nigen sonzai*, 人間存在)¹³. Dans des passages très heideggériens, il est démontré le privilège de l’action concrète du corps social, par exemple une recherche des moyens de survie (on pourrait dire guidée par le souci), par rapport à la contemplation subjective solitaire : « L’entente-propre (*jiko ryōkai*) dans le milieu apparaît littéralement comme une découverte de ces moyens ; cela ne consiste pas à comprendre un ‘sujet’ »¹⁴. Dans cette perspective, deux objections sont faites d’emblée par Watsuji à la pensée occidentale en général et à la philosophie existentielle de Heidegger en particulier. D’abord l’anthropologie philosophique et la pensée éthique privilégient traditionnellement l’individu, abstrait du « caractère duel, individuel et social »¹⁵ de l’existence humaine. Ensuite, et dans la même lignée, l’accent mis par Heidegger sur la temporalité revient à « tomber dans l’erreur de ne chercher l’existence humaine qu’au fond de la conscience individuelle, qui n’en est qu’un aspect »¹⁶. Par conséquent, si on saisit l’essence de l’humain dans sa structure duelle (*nijū kōzō*, 二重構造)¹⁷ « il deviendra tout de suite clair que l’on doit en découvrir la spatialité simultanément et corrélativement à la temporalité »¹⁸. La limite de la pensée heideggérienne consisterait alors dans le fait que la spatialité a été éclipsée dans les analyses par la temporalité, bien qu’elle soit présente dans son œuvre maîtresse. En témoignent le troisième chapitre de la première section, intitulé « La mondanité du monde », avec les analyses célèbres de l’outil, et le § 70 qui reprend l’analyse de la spatialité à la lumière de la temporalité du souci (*Sorge*) : « La temporalité de la spatialité propre au *Dasein* ». En outre, dans le cours qui suit immédiatement la publication d’*Être et Temps* – et qui constitue une

¹² Watsuji T., *Fūdo*, *op. cit.*, p. 44.

¹³ Sur la signification du vocable 存在, ne traduisant pas « *Sein*, *einai* ou *esse* » et par là ne relevant plus de l’ontologie, cf. le premier chapitre de son *Éthique* (倫理学), traduit en français par Bernard Stevens : « La signification de l’éthique en tant qu’étude de l’être humain », in *Philosophie*, n° 79, 2003/4, pp. 16–18.

¹⁴ Watsuji T., *Fūdo*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 49–50.

¹⁷ Il n’est pas clair comment fonder cette dualité phénoménologiquement, pour ne pas la traiter comme évidence anthropologique à partir de laquelle on construit une éthique. L’avantage de Heidegger consiste précisément dans le fait qu’il ne se permet pas de telles évidences, chargées métaphysiquement.

¹⁸ *Ibid.*, p. 50.

ébauche de la troisième section de la première partie, jamais publiée – Heidegger développe en détail la temporalité propre au commerce quotidien (*Umgang*) avec les choses à-portée-de-la-main.¹⁹ La spatialité se révèle en effet comme domaine de l'échéance (*Verfallen*) du Dasein dans le présentif (*Gegenwärtigen*) qui s'annonce avant tout dans les relations spatiales.²⁰ Chez Heidegger il y a bien un privilège de la temporalité (et de l'historicité²¹) par rapport à la spatialité, mais la spatialité ne fait pas certainement défaut. Après tout, la structure fondamentale du *Dasein* consiste à être-au-monde, certes interprété dans l'horizon du temps, mais le monde n'est autre chose que la spatialité originaire de l'existence humaine. Nous allons voir dans la deuxième partie comment l'espace originaire pensé comme lieu de l'être gagne de l'importance dans la pensée tardive de Heidegger.

Mais qu'est-ce que le monde ? Chez Watsuji, c'est *yo* (世) ou *seken* (世間), un monde essentiellement humain qui est une condition de possibilité de la morale et de l'éthique, autant individuelle que collective. *Fūdo* en constitue le côté « naturel », pour ainsi dire, mais en étant toujours une expression « de l'existence humaine dans sa subjectivité ». Chez Heidegger par contre, le monde dans le commerce quotidien est d'abord un monde ambiant (*Umwelt*), un monde de la préoccupation qui manie, qui se sert de... (*das hantierende, gebrauchende Besorgen*). Le monde ambiant est ainsi une totalité d'outils (*das Zeugganze*). D'où la critique de Watsuji qui voit, à juste titre, dans une telle approche une réduction injustifiée des phénomènes médiaux à un monde-outil. On peut visualiser facilement la différence entre la nature chez Heidegger comme monde ambiant, où le vent est tout d'abord un « vent 'dans les voiles' »²², et le *fūdo* de Watsuji, où le vent, c'est « le vent froid, c'est un *yamaoroshi* ou un *karakaze*. Le vent printanier, c'est celui qui disperse les pétales des fleurs de cerisier, ou celui qui caresse les vagues »²³. Or, si on lit plus loin la citation de Heidegger critiquée par Watsuji, la nature se présente autrement : « comme ce qui 'croit et vit', qui nous assaille, nous captive en tant que paysage. Les plantes du botaniste ne sont pas les fleurs du sentier, les 'sources' géographiquement situées d'un fleuve ne sont pas sa 'source jaillissante' »²⁴.

¹⁹ Cf. Heidegger Martin, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.

²⁰ Cf. Heidegger M., *Être et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authenticity, 1985, p. 280.

²¹ Cf. Par exemple dans la pensée de Heidegger après le « tournant » : « *Geschichte ist in die Gründung der Wahrheit des Seyns (Da-sein) er-eignete Wesung des Seyns (Austrag)*. Sie allein legt in ein Volk das volkhafte Gefüge und das Gepräge seines Wesens. 'Raum' und 'Land', Himmelstrich und Blut haben niemals Prägekraft und Fügungswillen ». Heidegger Martin, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997, p. 167.

²² Heidegger M., *Être et temps*, op. cit., p. 75.

²³ Watsuji T., *Fūdo*, op. cit., p. 44.

²⁴ Heidegger M., *Être et temps*, op. cit., p. 75.

2. La φύσις et les trois sens du monde naturel

D'après ce que l'on a dit jusqu'à ici, il semble que le monde naturel peut être saisi d'une triple manière : 1) La nature objective opposée à la culture qui est un domaine des sciences positives. 2) La nature comme monde ambiant interprété selon l'utilité, le souci et les besoins humains. 3) La nature que l'on pourrait appeler poétique, vue à partir de la facticité et éprouvée à travers des sensations ou l'affection (*Befindlichkeit*). Le 1) comme *natura*, *shizen kankyō* (自然環境) est dépourvu d'intérêt philosophique à la fois pour Heidegger et Watsuji. Le 2) s'applique autant pour Heidegger, dans son concept de *Umwelt*, que pour Watsuji, dans l'idée de *fūdo*, étant un *ningen no kankyō* (人間の環境), c'est-à-dire un environnement humain, ou mieux, un milieu humain, qui rend nécessaire une prise effective des moyens pour survivre. Le 3) constitue le sens du monde naturel que nous cherchons. Il s'exprime dans une certaine acception du *fūdo* et surtout dans le concept de φύσις élaboré dans la pensée tardive de Heidegger.

C'est une nature poétique pour deux raisons. D'abord elle s'exprime par un langage qui relève du registre poétique, comme nous l'avons vu, plus explicitement chez Watsuji que chez Heidegger, puisque le premier opère sur le niveau des sensations (*kanju*, 感受). Des sensations qui ne sont pas pourtant des états psychologiques, mais une « découverte de soi »²⁵ (*jiko hakkensei*, 自己発見性), ou des « manières d'exister »²⁶ (*arikata*, あり方). C'est un « soi » comme *aidagara* témoigné, entre autres, dans l'aspect pragmatique de la langue (p. ex. les salutations)²⁷. Quant à la φύσις, il n'est plus possible de l'approcher au langage des sensations ou des émotions, puisque celui-ci relève, aux yeux de Heidegger, de la métaphysique occidentale qui s'achève dans la philosophie de la vie et de la volonté. Toutefois, la sensation chez Watsuji semble s'apparenter plutôt à la tonalité (*Stimmung*) ou à l'affection (*Befindlichkeit*) du premier Heidegger, qui sont des constituants du Là (*Da*).²⁸ Les deux partagent avec le concept de sensation comme sensibilité et réceptivité (感受) un certain trait de passivité.²⁹ Cette passivité est un revers (dans une unité transitive ou médiale, au sens grammatical de *vox media*) de la spontanéité de la φύσις, puisque ce mot archaïque veut dire selon Heidegger « ce qui s'épanouit de

²⁵ Cf. Watsuji T., *Fūdo*, op. cit., p. 55.

²⁶ « La fraîcheur vivifiante (de l'air) est une 'manière d'exister' (*arikata*, あり方), ce n'est ni une 'chose' ni la 'nature d'une chose' ». *Ibid.*, p. 56.

²⁷ Cf. *Idem*.

²⁸ Heidegger M., *Être et temps*, op. cit., chap. V A.

²⁹ Inutsuka Yū, « Sensation, Betweenness, Rhythms: Watsuji's Environmental Philosophy and Ethics in Conversation with Heidegger », in Callicott J. Baird, McRae James (dir.), *Japanese Environmental Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 92.

soi-même (par ex. l'épanouissement d'une rose), le fait de se déployer en s'ouvrant et, dans un tel déploiement, de faire son apparition, de se tenir dans cet apparaître et d'y demeurer, bref il dit la prédominance perdurant dans un s'épanouir »³⁰. C'est le deuxième sens de la *ποίησις* caractérisant la nature poétique qui ne se laisse pas saisir entièrement dans le régime de la *τέχνη*, entendue de manière moderne comme fabrication. La *φύσις* originaire est, dans l'interprétation heideggerienne d'Aristote, une *ποίησις* au plus haut degré³¹ comme mobilité ontologique (*Bewegtheit*) qui ne veut pas dire un mouvement physique d'un étant, mais au contraire, l'être des étants en mouvement.³² On pourrait en effet caractériser cette mobilité comme une parfaite spontanéité ou une « autopoïèse ». Heidegger essaie à travers le concept ontologique du mouvement chez Aristote de « déconstruire » la *Physique* et de reconduire sa pensée à des présupposées non-métaphysiques. Le projet même de Heidegger semble s'y jouer sous le signe du dépassement de la métaphysique.³³ Est-il possible d'accéder philosophiquement à la pensée de cette scène originaire de la mobilité de la *φύσις*?

La réponse ne peut être que spéculative bien que, par définition, non-métaphysique. Le sens de la phénoménologie heideggerienne *se réduit* délibérément à une pensée tautologique, qui serait « le sens originaire de la phénoménologie »³⁴, à une tautologie de l'être qui ne pense plus « les choses mêmes », mais la « chose même ». On pourrait aussi dire « le même » tout simplement.³⁵ Ce « même » n'est pas autre que le *speculari*, le miroitement réflexif de la médialité de l'être qui prend le nom d'*Ereignis* : un événement d'appropriation, c'est-à-dire un mouvement de s'approprier son « même », de devenir « soi-même ».³⁶ Il ne serait d'ailleurs pas insensé de rapprocher le vide de cette opération ontologique à une *opération du*

³⁰ Heidegger M., *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 26. « Was sagt nun das Wort φύσις? Es sagt das von sich aus Aufgehende (z. B. das Aufgehen einer Rose), das sich eröffnende Entfalten, das in solcher Entfaltung in die Erscheinung-Treten und in ihr sich Halten und Verbleiben, kurz, das aufgehend-verweilende Walten ». Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, p. 16.

³¹ Cf. Heidegger M., « Ce qu'est et comment se détermine la φύσις », in *id. Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 561-562.

³² *Ibid.*, p. 551.

³³ Cf. Sheehan Thomas, « On the Way to Ereignis. Heidegger's Interpretation of Physis », in H. J. Silverman, J. Sallis, T. M. Seebohm (dir.), *Continental Philosophy in America*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1983, pp. 131-164. Sheehan T., « Facticity and Ereignis », in D. O. Dahlstrom (dir.), *Interpreting Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 42-68.

³⁴ Heidegger M., *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 487.

³⁵ Cf. Heidegger M., « Identité et différence », in *id. Questions I et II, op. cit.*, pp. 253-310.

³⁶ L'interprétation de l'*Ereignis* comme mouvement de l'appropriation de « soi » permet à Agamben de l'approcher de l'absolu hégélien. Cf. Agamben Giorgio, « *Se: Hegel's Absolute and Heidegger's Ereignis », in *id. Potentialities*, Stanford, Stanford University Press, 1999, pp. 116-137.

vide, c'est-à-dire à une opération méontologique caractérisant la tradition taoïste de la pensée chinoise qui a influencé largement le concept de nature dans la culture chinoise et japonaise. La nature en chinois moderne se dit *zirán* (自然) où on reconnaît les mêmes sinogrammes du mot japonais désignant l'environnement naturel : *shizen kankyō* (自然環境). Cette acception de la nature s'est imposée sous l'influence de la conception occidentale de la nature exprimée dans les sciences modernes. Initialement le *zirán* était utilisé rarement comme un nom, mais plutôt comme un adverbe marquant le « comment » du déploiement du monde : spontanément, ou plus littéralement, *ainsi-de-soi-même*.³⁷ L'histoire du changement au sein du concept de nature, c'est-à-dire de la traduction substantialisante entre la φύσις et la *natura* d'un côté, et entre le *zirán* et le *shizen kankyō* de l'autre pourrait se lire en parallèle.³⁸

3. La φύσις comme lieu de l'être (terre-ciel)

Nous laissons de côté la mobilité de la nature dans son sens pré-métaphysique et la logique *vide* de l'appropriation la caractérisant – où la nature ne serait rien d'autre que « déploiement comme le pouvoir originaire sur la mobilité de l'étant mobile à partir de soi-même et en direction de soi-même »³⁹ – pour nous concentrer sur sa dimension spatiale qui permet de caractériser la nature comme le milieu (humain) « en terme de terre, eau, feu, vent (地水火風) »⁴⁰, c'est-à-dire en terme d'éléments. Il faut souligner ici que le terme japonais *fūdo* (風土) utilisé par Watsuji, celui que l'on analyse ici en tant que milieu humain, se compose de deux sinogrammes voulant dire respectivement « vent » et « terre ». Cette approche « élémentaire » nous permet-il de remonter à l'« ancienne vision » de la nature mentionnée par Watsuji en tant que 天地 (ch. *tiāndì*, jp. *tenchi*) ? Avant que l'acception moderne du *zirán* l'ait remplacé, ce dernier vocable signifiant « ciel-terre » a en effet servi à désigner ce qu'on comprend intuitivement par nature : l'espace de la vie, tout ce qui est sous le ciel et sur la terre.⁴¹

³⁷ Qingjie Wang le traduit comme *it-self-so-ing*. Cf. Wang Qingjie, « On Laozi's Concept of *Ziran* », in *Journal of Chinese Philosophy*, n° 24, 1997, pp. 291–321.

³⁸ Je me le donne pour tâche dans un essai intitulé « Φύσις et 自然. On the Moving of Nature », à paraître, qui rapproche le concept de φύσις de celui de *zirán* sur le fil conducteur de la mobilité ontologique (*Bewegtheit*), qui est une reprise de l'interprétation heideggerienne.

³⁹ Heidegger M., *Questions I–II*, op. cit., p. 518.

⁴⁰ Watsuji T., *Fūdo*, op. cit., p. 39.

⁴¹ Cf. Liu Jing, « What is nature? – *ziran* in early Daoist thinking », in *Asian Philosophy*, n° 26 (3), 2016, pp. 265–279.

Parler de la nature dans sa dimension élémentaire, en tant que nature composée de la terre, du feu, de l'air, de l'eau, du vent, etc. et le faire d'une manière philosophiquement intéressante,⁴² c'est-à-dire sans le réduire à un discours pré-scientifique des premiers philosophes, trouve de plus en plus d'intérêt dans la phénoménologie qui tente d'examiner le sens du monde naturel.⁴³ Il existe une tendance dans la phénoménologie contemporaine à voir une sorte de fond universaliste du monde de la vie dans le monde naturel.⁴⁴ Ces analyses ont pour condition préalable notre indéniable existence corporelle dans le monde, qui semble, à son tour, avoir – selon Jan Patočka, le représentant éminent de ce mouvement phénoménologique – deux dimensions, génératrices de l'espace et du temps vécus. L'une est la terre dans sa pesanteur, un support solide et « le prototype de tout ce qu'il y a de massif, de corporel, de matériel »⁴⁵ qui est une sorte de « corps universel ». La terre « est avant tout donatrice de tout 'où' »⁴⁶ et une mesure de proximité. L'autre dimension est le ciel, qui « est au premier chef donateur du 'quand' »⁴⁷ et dont l'essence est définie par l'éloignement. Il comprend au contraire tout ce qui est intangible, « les cieux, la lumière et les ténèbres, les étoiles et les 'corps' célestes, tout ce qui ferme notre horizon sans clôture, ce qui forme le dehors comme un dedans qui nous enserme continuellement »⁴⁸. Cette phénoménologie de la nature essaie de mettre en évidence « le monde au sens fort du terme »⁴⁹, c'est-à-dire le monde autonome par rapport à nous. Elle vise ainsi à restaurer l'ancienne φύσις en tant que l'espace-temps, c'est-à-dire « le cadre préalable, total, non individué, de toute individuation »⁵⁰. C'est le monde du devenir dans lequel l'existence humaine n'est qu'un des mouvements.

⁴² Cf. Sallis John, « On Nature », in *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, n° 11, 2012, pp. 1–15.

⁴³ Cf. Cho Kah Kyung, *Bewußtsein und Natursein: Phänomenologischer West-Ost-Diwan*. Freiburg/München: Karl Alber, 1987. Cho Kah Kyung, Lee Young-Ho, *Phänomenologie der Natur*. München, Karl Alber, 1999. Held Klaus, *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 2012. Patočka Jan, *Le monde naturel comme problème philosophique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976.

⁴⁴ Cf. Held K., « Sky and Earth as Invariants of the Natural Life-world », in Orth Ernst Wolfgang, Cheung Chan-Fai (dir.), *Phenomenology of Interculturality and Life-world*, Freiburg/München, Karl Alber, 1998, pp. 21–41.

⁴⁵ Patočka Jan, « Notes sur la préhistoire de la science du mouvement : le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine », in *id.*, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 7.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁰ *Idem.*

La perspective de Watsuji sur le milieu semble pouvoir s'accorder à cette perspective phénoménologique qui voit dans les éléments de la nature, interprétés phénoménologiquement, non pas des métaphores, mais bien plutôt une sorte de proto-faits universels de notre existence corporelle dans le monde qui se distribuent différemment selon les cultures.⁵¹ Par contre, la phénoménologie élémentaire de Heidegger, dès qu'elle devient une « topologie de l'être »⁵² dans son œuvre tardive, tend vers une autre conception de l'espace. La nature comme milieu humain, analysé en termes de préoccupations quotidiennes perd sa caractéristique « humaine » d'utilité et devient une pure spatialité du présentement (*Anwesen*) appelée clairière (*Lichtung*).

S'il est possible de soutenir que Heidegger a développé dans les années 1920 l'analyse temporelle du Dasein au détriment de la spatialité, cela ne semble plus être le cas après le tournant et d'autant moins dans la phase la plus tardive de sa pensée. Comme on a vu, Watsuji est allé jusqu'à expliquer cette omission par un paradigme subjectiviste caractéristique de la philosophie européenne, et plus largement de la civilisation européenne.⁵³ Par opposition, la pensée orientale, surtout chinoise et japonaise, n'aurait pas réduit la spatialité à une projection humaine, mais aurait su s'orienter vers la signification originaire du lieu et du milieu pour l'être humain. À titre d'exemple, rappelons que le moteur conceptuel du fondateur de la philosophie japonaise moderne, Nishida Kitarō, a été justement le lieu (*basho*, 場所), et plus précisément le lieu du néant (*mu no basho*, 無の場所).⁵⁴ Le privilège du lieu par rapport à l'être se trouve justifié dans sa philosophie par un raisonnement transcendantal : chaque étant a nécessairement un lieu, c'est-à-dire qu'il n'y pas d'être sans lieu.⁵⁵ Ce genre de raisonnement est présent d'ailleurs chez Platon, avec son concept de χώρα, et chez Aristote, dans l'analyse du τόπος.⁵⁶ C'est aussi une figure que Heidegger utilise pour justifier sa nouvelle conception de l'espace,

⁵¹ La question pourrait se poser de savoir si une telle phénoménologie est en mesure de contourner le partage, très souvent non questionné, entre la nature et la culture. La tâche philosophique que l'anthropologie se donne aujourd'hui n'est pas de dépasser cette impossible tension dans quelque figure dialectique d'une synthèse conciliatrice, mais plutôt de contourner ce partage en mettant en évidence qu'on a jamais réellement effectué cette division. Cf. Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2015. Latour Bruno, *Face à Gaïa*, Paris, La Découverte, 2015.

⁵² L'expression apparaît dans « L'expérience de la pensée » (in Heidegger M., *Questions III et IV*, *op. cit.*, p. 37) et « Les séminaires du Thor » (in *ibid.*, p. 424, 433).

⁵³ Cf. Watsuji T., *Rinrigaku. Ethics in Japan*, trad. Y. Seisaku, R. E. Carter, New York, SUNY Press, 1996, pp. 31–32.

⁵⁴ Cf. Kitarō Nishida, « Basho », in *id.*, *Place and Dialectic*, trad. J. W. M. Krummel, S. Nagano, New York, Oxford University Press, 2012.

⁵⁵ Cf. Kitarō N., « Basho », *op. cit.*, p. 49. Cf. aussi Berque Augustin, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2015, p. 83.

⁵⁶ Cf. *Phys.*, IV, 1, 208 b 33 – 209 a 2.

co-originaire au temps, en l'appelant *Urphänomen*.⁵⁷ En effet, le phénomène du lieu semble ne pas se laisser déduire d'autres phénomènes, tout comme celui du temps.

Il est vrai que Heidegger a subsumé la spatialité sous la temporalité du Dasein. Dans un passage ajouté à la première version de la conférence « Temps et Être », Heidegger affirme en effet : « La tentative, dans *Être et Temps*, § 70, de ramener la spatialité du *Dasein* à la temporalité, n'est pas tenable »⁵⁸. Dans le paragraphe en question il tente d'expliquer la spatialité comme mode d'être temporel du Dasein essentiellement échéant. La temporalité échoit dans le présentifier en se projetant sur son horizon de l'ek-stase et laisse le Dasein rencontrer les choses en tant que doublement présentes : comme à-portée-de-la-main et comme sous-la-main. Le mode privilégié de faire rencontre avec les choses dans la présence (*Praesenz*) est celui spatial, et il emprunte aux relations spatiales « les fils conducteurs pour l'articulation de ce qui est compris et explicité dans le comprendre en général »⁵⁹. En un mot, la primauté du spatial et la « puissance de l'espace » dans l'explication du monde de la vie – souvent soulignée par l'anthropologie et par les sciences cognitives – proviendrait de la tendance échéante du Dasein à se comprendre à partir de la présence. Or, la structure de la temporalité est plus large et le Dasein authentique dans la totalité du souci se comprend comme avenir étant-été-présentifiant (*die gewesend-gegenwärtigende Zukunft*).⁶⁰ Si la présence (*Praesenz, Gegenwart*), le domaine du spatial, s'explique chez le premier Heidegger à partir du passé comme avoir-été, et de l'avenir, alors chez le dernier Heidegger la présence (*Anwesenheit*) comme déploiement de la présence (*Anwesen*) comporte toute la structure de la temporalité. L'être-temps de la présence est un donner de l' « il y a » pensé sous le nom d'*Ereignis*⁶¹. Cette présence a pourtant aussi le sens spatial que révèle la même conférence « Temps et Être » en l'appelant « *lichtend-verbergende[s] Reichen des mehrfähigen Anwesens in den offenen Bereich des Zeit-Raumes* »⁶². Il se trouve que le temps ne peut pas être expliqué sans recours à l'espace (il se définit par un *Reichen*), ni l'espace sans recours au temps (il se définit par la présence)⁶³. Ainsi,

⁵⁷ Cf. Heidegger M., *Questions III et IV, op. cit.*, p. 271, p. 295.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 224.

⁵⁹ Heidegger M., *Être et temps, op. cit.*, p. 280.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 251–252.

⁶¹ Heidegger M., « Temps et être », in *Questions III et IV, op. cit.*, pp. 245–246.

⁶² La traduction française rend la phrase peu compréhensible : « Destiner l'être repose dans la porrection éclaircissante-hébergeante du multiple avancer en présence – avancer dans l'ouverte région de l'espace libre du temps ». Heidegger M., *Questions III et IV, op. cit.*, p. 220.

⁶³ Cf. Richir Marc, « Temps/Espace, Proto-temps/Proto-espace », in *Le Temps et l'Espace*, Actes du congrès de la « Société belge de philosophie », Bruxelles, Ousia, 1987, pp. 135–164.

la présence pensée non métaphysiquement n'est pas seulement l'être-temps : elle acquiert un sens spatial. Elle devient un lieu (*Ort*) ou une localité (*Ortschaft*) comme l'ouvert (*das Offene*), le libre (*das Freie*) et la clairière (*Lichtung*).

Le lieu et l'espace ne signifient pas ici une extension mesurable et uniforme (l'espace relevant de la *Vorhandenheit*), ni même un monde ambiant d'affairement quotidien centré sur le complexe d'outils (l'espace relevant de la *Zuhandenheit*), comme c'est le cas dans *Être et temps*, mais un rassemblement du quadriparti (*Geviert*) – le ciel, la terre, les divins, les mortels – dans les choses qui n'est possible qu'à partir d'un habiter, d'un se tenir et laisser être dans le propre,⁶⁴ donc d'une appropriation (*Ereignung*).

Dans la libération de la terre, dans l'accueil du ciel, dans l'attente des divins, dans la conduite des mortels l'habitation se révèle (*ereignet sich*) comme le ménagement (*Schonen*) quadruple du Quadriparti. Ménager veut dire : avoir sous sa garde (*hüten*) l'être du Quadriparti. [...] L'habitation comme ménagement préserve le Quadriparti dans ce auprès-de quoi les mortels séjournent : dans les choses.⁶⁵

Les choses aménagent le monde dans la mesure où l'homme sait habiter à travers le ménagement du quadriparti en elles. Les choses sont le lieu du rassemblement de ces quatre, c'est à travers elles qu'une place est accordée à ces derniers. Dans le cas de Heidegger, il faudrait parler de schéma facticiel du quadriparti plutôt que d'universaux phénoménologiques (les proto-faits évoqués plus haut), dans la mesure où il marque une topographie de la facticité : le lieu du « là » (*Da*), ce qui se révèle aussi tautologique. Cette dernière serait – et ce n'est pas uniquement de manière métaphorique – le centre du quadriparti qui ne s'y trouve pas, le milieu (*Mitte*) qui les transmet (*vermittelt*) en les faisant s'approprier. Dans la perspective heideggérienne, les quatre semblent dépendre des choses. Comme le montre le célèbre exemple de l'*Alte Brücke* de Heidelberg pris par Heidegger dans la conférence « Bâtir, habiter, penser », ce sont les choses concrètes – et non pas les objets – qui font croître ensemble (*concrescere*)⁶⁶ le lieu et le temps à travers

⁶⁴ Ce « se tenir dans son propre », dans un lieu propre, c'est-à-dire habiter, est le trait essentiel, selon Heidegger, de ce que signifient l'être et l'espace. Par un procédé si caractéristique de sa pensée, une écoute attentive de la langue, c'est-à-dire par la recherche d'ἔτυμον, d'un vrai sens de la parole, et une reconstitution du regard phénoménologique à ce qui est toujours déjà en vue, il associe le verbe « habiter », *wohnen*, au verbe « bâtir », *bauen*. Cf. Heidegger Martin, « Bâtir habiter penser », *in id. Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1980, pp. 172–173.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 178–179.

⁶⁶ Cf. Berque A., *Poétique de la Terre*, Paris, Belin, 2014, pp. 121–122.

l'habiter.⁶⁷ Le présupposé d'une telle conception de l'espace et du lieu est dans une certaine mesure, selon nous, le modèle ontologique d'Aristote. Le lieu est différent et séparé des choses, mais indiscernable d'elles, au point d'être souvent confondu soit avec la forme, soit avec la matière, soit avec l'intervalle indépendant des choses.⁶⁸ Cependant le lieu n'est pas indifférent aux corps, il est dépendant des choses. Il est – contrairement à l'idée moderne de l'espace – directionnel,⁶⁹ il est motivé à partir d'elles, à partir de ce qu'elles sont dans leur propre, dans un langage heideggerien : un rassemblement du quadriparti ou, pour le dire plus simplement, un rassemblement de la vie du monde. Le monde en français (et *mundus* en latin), et κόσμος en grec ancien, dans son acception cosmologique a aussi le sens du *Dasein*, à la fois individuel et collectif.⁷⁰ L'homme et le monde ne font qu'un et leur manière d'être s'appelle *Dasein*, dans la mesure où ils sont leur « là » (*Da*). Le *Da* est une ouverture (*Erschlossenheit*), une libre clairière de l'ouvert (*Lichtung*) que Heidegger essaie de penser tout au long de son cheminement philosophique. Le *Da* indique la facticité de l'homme-dans-le-monde et s'interprète chez Heidegger comme espace et comme temps, c'est-à-dire dire comme « jeu-de-l'espace-temps » (*Zeit-Spiel-Raum*).⁷¹ Cependant, la spatialité comme ἀλήθεια, comme libre clairière de l'ouvert, n'a pas été pensée par Aristote, comme d'ailleurs, selon Heidegger, par personne dans l'histoire de la métaphysique.

La *Lichtung* – un terme clé, avec celui de l'*Anwesenheit*, pour la toute dernière pensée de Heidegger⁷² – il faut la comprendre de façon spatiale. L'adjectif *licht* est à entendre comme *leicht* (léger). « *Etwas lichten* signifie : rendre quelque chose plus léger, le rendre ouvert et libre, par exemple dégager en un lieu la forêt, la

⁶⁷ « Le pont est à vrai dire une chose d'une espèce particulière ; car il rassemble le Quadriparti de telle façon qu'il lui accorde (*verstattet*) une place (*Stätte*). Car seul ce qui est lui-même un lieu (*Ort*) peut accorder (*einräumen*) une place. Le lieu n'existe pas avant le pont. Sans doute avant que le pont soit là, y a-t-il le long du fleuve beaucoup d'endroits (*Stellen*) qui peuvent être occupés par une chose ou une autre. Finalement l'un d'entre eux devient un lieu et cela grâce au pont. Ainsi ce n'est pas le pont qui d'abord prend place en un lieu pour s'y tenir, mais c'est seulement à partir du pont lui-même que naît un lieu. Le pont est une chose, il rassemble le Quadriparti, mais il le rassemble de telle façon qu'il lui donne un emplacement (*Stätte*). A partir de cet emplacement se déterminent les places (*Plätze*) et les chemins (*Wege*) par lesquels un espace est aménagé (*ein Raum eingeräumt wird*) ». Heidegger M., « Bâtir habiter penser », in *id. Essais et conférences, op. cit.*, pp. 182–183.

⁶⁸ Cf. *Phys.*, IV, 4, 212 a 7–12.

⁶⁹ Aristote affirme que « tout lieu a le haut et le bas (τὸ ἄνω καὶ κάτω) et chaque corps est naturellement porté ou demeure dans les lieux qui lui sont propres (ἐν τοῖς οἰκείοις τόποις), c'est-à-dire soit en bas soit en haut ». *Phys.*, IV, 4, 211 a 3–6.

⁷⁰ Cf. Heidegger M., *Questions I et II, op. cit.*, pp. 115–116.

⁷¹ Cf. par exemple l'expression *Zeit-Spiel-Raum des Da* dans Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989, p. 22.

⁷² Cf. Heidegger M., *Questions III et IV, p. 305* : « Mais alors la tâche de la pensée n'aura-t-elle pas pour titre au lieu de *Sein und Zeit*, être et temps : *Lichtung und Anwesenheit* (clarté et présence) ? »

désencombrer de ses arbres. L'espace libre (*das Freie*) qui apparaît ainsi est la *Lichtung* »⁷³. Il y a une connexion profonde entre l'ouverture ainsi comprise et la lumière, sur laquelle Heidegger ne s'explique pas davantage. Il les lie tout de suite dans un ordre de dépendance. De même qu'une couleur présuppose logiquement toujours un espace, de même, la lumière a besoin de l'espace libre pour être lumière.

La lumière peut en effet visiter la *Lichtung*, la clairière, en ce qu'elle a d'ouvert, et laisser jouer en elle le clair avec l'obscur. Mais ce n'est jamais la lumière qui d'abord crée l'Oouvert de la *Lichtung*; c'est au contraire celle-là, la lumière qui présuppose celle-ci, la *Lichtung*. [...] La *Lichtung* est clairière pour la présence et pour l'absence.⁷⁴

La libre clairière de l'ouvert est ainsi un proto-phénomène (*Urphänomen*). Heidegger va jusqu'à dire une proto-chose (*Ur-sache*), ce qui fait entendre tout de suite *Ursache*, une cause. Mais la clairière n'est pas une cause au sens métaphysique, c'est plutôt un *Ur-etwas* de la vie que Heidegger a examiné tout au début de sa carrière universitaire comme facticité : un proto-quelque-chose préthéorique et pré-mondain de la mobilité de la vie.⁷⁵ La clairière a toujours le sens temporel du présentement (*Anwesen*) et de l'absence (*Abwesen*), bien que la métaphore spatiale l'emporte dans la description de la présence non métaphysique (*Anwesenheit*). Heidegger parle en effet du « domaine de la clairière (*Bereich der Lichtung*) »⁷⁶, et même du « domaine de tous les domaines (*Bereich aller Bereiche*) »⁷⁷ – qui n'est pas un genre suprême, mais précisément « le concret pur et simple »⁷⁸ – dans le contexte de sa lecture d'Héraclite, où un autre nom pour la clairière (ἀλήθεια) est précisément la φύσις : un s'épanouir (*Aufgehen*) en tant

⁷³ Heidegger M., « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in *Questions III et IV*, op. cit., p. 295.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ Cf. l'interprétation du premiers cours universitaire de Heidegger (« Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem », in *id. Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987) par Theodore Kisiel : « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », in Courtine Jean-François (dir.), *Heidegger 1919-1929 : De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 205–219.

⁷⁶ Heidegger M., « Aléthéia », in *id. Essais et conférences*, op. cit., p. 338. Traduction modifiée.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 329.

⁷⁸ Cf. *ibid.*, pp. 329–330 : « Parce que, pour la pensée des premiers temps, τὸ μὴ δύνον ποτε nomme le domaine de tous les domaines. Il n'est pas toutefois le genre suprême auquel se subordonneraient différentes sortes de domaines. Il est ce en quoi, au sens d'une résidence (*Ortschaft*), repose tout 'en quel endroit ?' possible d'un 'avoir-sa-place'. En conséquence, le domaine au sene du τὸ μὴ δύνον ποτε est unique, si on le considère à partir de son étendue rassemblement (*versammelnde Reichweite*). En lui croît ensemble (*conrescit*) tout ce qui appartient au faire-apparaître (*Ereignis*) du dévoilement bien perçu. Il est le concret pur et simple ».

que τὸ μὴ δύνόν ποτε (un ne-jamais-sombrier) qui pourtant aime se retirer vers l'abri (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ)⁷⁹. C'est un « domaine que fonde et régit l'intimité mouvante (*die schwebende Innigkeit*) du dévoilement et du voilement »⁸⁰. Pour mieux comprendre ce mouvement ou cette oscillation⁸¹, ce jeu du présentement et de l'absencement, qui fonde le domaine, il nous faudrait, comme nous l'avons dit, lire la notion de φύσις à travers la notion de mobilité ontologique (*Bewegtheit*), suivant la déconstruction de l'ontologie d'Aristote. Une telle mobilité semble être une condition de la clairière dans la mesure où le chemin, ou plutôt l'être-en-chemin, est capable d'ouvrir un domaine : « ein Weg führt durch einen Bereich, öffnet sich selbst und eröffnet diesen »⁸². Mais ce mouvement, et l'on en revient à la métaphore spatiale,⁸³ est un mouvement de l'intimité. Ici Heidegger fait recourt à Parménide pour nommer la libre clairière de l'ouvert ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ (I, 29) : la rondeur parfaite du cœur qui ne tremble pas.⁸⁴ Il va aussi appeler ce cœur, avec Hölderlin, la sainteté : « Das Heilige ist die Innigkeit selbst, ist – ,das Herz´ »⁸⁵. Cette sainteté n'est autre que celle de l'essencement (*Wesen*) de la nature.⁸⁶ La nature à son tour en tant que cœur est aussi un milieu (*Mitte*) et la loi de la présence : « Die ‚Natur´ ist die alles vermittelnde Mittelbarkeit, ist ‚das Gesez´ »⁸⁷. Il faut noter que c'est seulement dans le contexte de ce milieu (*Mitte*), de médiation (*Vermitteln*) et de l'être indirect (*Mittelbarkeit*) dans la lecture de Hölderlin qu'il arrive à Heidegger de parler de l'in-fini (*das Un-endliche*) de la relation tendre (*zarteres Verhältnis*) entre les membres du quadriparti.⁸⁸ C'est un infini du milieu, de l'intimité, de la tautologie, c'est-à-dire l'infini de l'immanence absolue de l'appropriation.⁸⁹ Une autre métaphore spatiale pour cette relation est

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 327–328.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 328–329.

⁸¹ Cf. Richir M., « Schwingung et phénoménalisation (Heidegger, Fink, Husserl, Patočka) », in *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, t. I, 1998, pp. 52–63.

⁸² Heidegger M., « Ce qu'est et comment se détermine la φύσις », in *id. Questions I et II, op. cit.*, p. 565 : « [...] un chemin mène à travers une région, il s'ouvre lui-même et ouvre celle-ci ».

⁸³ Cf. Heidegger M., « ‚Wie wenn am Feiertag...´ », in *id. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981, pp. 56–57 : « Φύσις ist der Ausgang der Lichtung des Lichtes und so der Herd und die Stätte des Lichtes ».

⁸⁴ Heidegger M., « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in *id. Questions III et IV, op. cit.*, p. 298.

⁸⁵ Heidegger M., « ‚Wie wenn am Feiertag...´ », in *id. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, op. cit.*, p. 73.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 59 : « Das Heilige ist das Wesen der Natur ».

⁸⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁸⁸ Cf. Heidegger M., « Hölderlins Erde und Himmel », in *id. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, op. cit.*, p. 163.

⁸⁹ Il faut la distinguer radicalement de l'infini mathématique ou métaphysique qui est une immanetisation du transcendant (un horizon qui échappe) et non pas un infini au sens d'un absolu

l'anneau (*Ring*) rassemblant le quadriparti, rendant possible que les quatre se reflètent dans le « jeu du miroir du monde ». ⁹⁰ Le monde à son tour n'est rien d'autre que l'ouverture de l'ouvert (*Offenheit des Offenen*) ⁹¹ et l'événement de l'éclaircie (*Ereignis der Lichtung*) ⁹².

La conclusion

Le sens du monde naturel que nous avons essayé d'exposer au cours de cette lecture croisée de Heidegger et Watsuji est celui de φύσις et *fūdo*, dans la mesure où derrière cette notion « se cachent d'anciennes visions de la nature qui prennent celle-ci comme environnement humain, en terme de terre, eau, feu, vent (地水火風) » ⁹³. Nous avons essayé de radicaliser l'approche phénoménologique de Watsuji, centrée sur la spatialité du milieu humain, par la pensée tautologique de Heidegger pour indiquer la scène archaïque de la genèse (φύειν), de l'entrée dans la présence, de la co-appropriation (*Ereignis*) de l'homme et de l'être comme φύσις. Il semble que cette scène originaire peut être approchée, d'un côté, par une phénoménologie élémentaire, prenant pour base l'affirmation de Watsuji que le *fūdo*, le milieu humain, est un moment structurel de l'existence humaine, un moment *objectif* qui nous fait découvrir le monde naturel au sens fort du terme. C'est un monde qui cherche dans un geste métaphysique les universaux phénoménologiques du monde de la vie. De l'autre côté, le monde naturel, la nature, dans la mesure où il nous indique le sens originaire de la φύσις, ouvre un chemin d'analyse qui ne cherche pas un universel métaphysique et phénoménologique, mais le singulier non-métaphysique. Il nous semble que la perspective de Heidegger sur la φύσις, gagnée par une lecture rétrograde ⁹⁴ et déconstructrice de l'ontologie occidentale, laisse entrevoir, moins l'universel du monde naturel englobant de singuliers mondes culturels, mais le singulier de l'opération Nature/Culture ⁹⁵ des mondes

se-posséder-dans-la-fin (ἐνέργεια), sans horizon, mais toujours déjà dans la fin, comme une sphère au diamètre fini et sans horizon. Cf. Warkocki Wawrzyn, « Infini et phénomène. Sur quelques conséquences phénoménologiques du finitisme mathématique de Wittgenstein », in *Eikasias*, n° 66, 2015, pp. 365–384.

⁹⁰ Cf. Heidegger M., « La chose », in *id. Essais et conférences*, op. cit., pp. 215–216.

⁹¹ Heidegger M., « ‚Wie wenn am Feiertag...‘ », in *id. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, op. cit., p. 64 « Die Offenheit des Offenen fügt sich zu dem, was wir ‚eine Welt‘ nennen ».

⁹² Cf. Heidegger M., « Alèthéia », in *id. Essais et conférences*, op. cit., p. 334. Traduction modifiée.

⁹³ Watsuji T., *Fūdo*, op. cit., p. 39.

⁹⁴ Il s'agit de la méthode heideggerienne du « pas en arrière » (*Schritt zurück*).

⁹⁵ Cf. Latour B., *Face à Gaïa*, op. cit., pp. 49–50.

absolument *incommensurables* (il n'y a pas une mesure entre la pensée chinoise classique et la philosophie européenne), mais bien comparables.⁹⁶

Wawrzyn Warkocki, actuellement un chercheur postdoctoral à l'Université normale de la Chine de l'Est à Shanghai (ECNU), vient de soutenir sa thèse à l'Université Toulouse II – Jean Jaurès, en cotutelle avec l'Université de Wuppertal, sur la relation entre les notions de facticité et de dépassement de la métaphysique dans la philosophie de Heidegger. Pendant ses études de master dans le cadre du programme Erasmus Mundus Europhilosophie, il a mené des recherches sur la philosophie française contemporaine. Actuellement, il est intéressé par la philosophie environnementale, l'anthropologie de la nature et les études des sciences et technologies.

E-mail : warkocki@protonmail.com

⁹⁶ La perspective présentée ici sur la φύσις pourrait peut-être s'enrichir de l'anthropologie de la nature », projet de Philippe Descola développé dans ses cours au Collège de France. Cf. Descola Philippe, *Anthropologie de la nature*, Leçon inaugurale prononcée le jeudi 29 mars 2001, Paris, Collège de France, 2013. Cf. aussi Descola Philippe, *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*, Versailles, Quae, 2011.

ZOMBIES OU DIPLOMATES : ONTOLOGIES DES SPORTS EXTRÊMES

GAUTHIER DIERICKX

Abstract

The objective of the paper consists in the examination of the ambiguous relationship between ecology and extreme sports in order to highlight both the opportunities and impasses the latter represent for contemporary ecological issues. Indeed, extreme sports are generally only perceived as the embodiment of what Ghassan Hage calls “generalised domestication”. This concept represents a way of living and constituting a surrounding world and the others in which everything is deemed worthwhile only insofar as a certain value can be extracted from them. However, I shall argue that they could as well propose ontological alternatives to this generalised domestication by creating a world underlain by mutual relationships and “diplomacy” with Nature and others.

Introduction

Au cours d’un voyage en Bolivie en juillet 2018, je fis l’ascension de l’Huyana Potosi et descendis en VTT El camino de la Muerte. Deux activités relevant de ce que d’aucun.e.s nomment les « sports extrêmes », c’est-à-dire, des activités pour lesquelles une simple erreur ou un banal accident peuvent occasionner la mort du ou de la participant.e concerné.e¹.

Deux activités nécessitant normalement des heures d’entraînement, un savoir-faire bien rodé, et surtout une connaissance pointue du milieu environnant, que j’ai enchaînées en seulement septante-deux heures. Sur le moment, je ne me suis même pas posé la question de ce que cet enchaînement pouvait bien dire sur

¹ Brymer Eric, Gray Tonia, « Dancing with Nature: Rhythm and Harmony in Extreme Sport Participation », in *Journal of Adventure Education and Outdoor Learning*, 9/2, 2009, p. 136.



Au sommet de l'*Huayna Potosi*², un mastodonte de neige et de glace, à plus de 6080 mètres d'altitude, au cœur de la Cordillère des Andes.

ma relation au monde et aux altérités. Je voulais saisir tout ce que ce voyage avait à m'offrir, pouvoir exhiber fièrement ces exploits, montrer à tout un.e chacun.e de quelle trempe j'étais fait. Alors quoi de plus normal que de considérer le monde comme un immense terrain de jeu, dont la valeur dépend uniquement de la manière dont il peut renforcer mon sentiment de puissance et témoigner de mon caractère exceptionnel ?

Je n'avais jamais fait d'alpinisme, et guère plus de vélo de descente. Je ne connaissais rien à rien. Je n'avais jamais utilisé un piolet de ma vie, encore moins des crampons. Je n'avais jamais rencontré la montagne, tenté de négocier avec elle. Et il en allait de même pour ces virages serrés vertigineux, où une simple faute d'inattention avait déjà coûté la vie à une quinzaine de cyclistes, très souvent aussi inexpérimenté.e.s que moi. Mais malgré cela, je me suis lancé à l'aventure, à la conquête de ces deux monuments. Sans préparation aucune, simplement

² Photo : Coen Tomas @tomycyco, *Aurore au sommet du mont Huayna Potosi. Une expérience aussi belle que glaciale*, 2018. Reproduite avec l'aimable autorisation de l'artiste.



*El Camino de la Muerte*³, ou la route de la Mort. Voie vertigineuse entre les villes de *La Paz* et de *Coroico*. Descente escarpée de soixante-quatre kilomètres le long de falaises abruptes, sur un étroit chemin de terre sinueux, creusé de nids-de-poule et de crevasses.

accompagné de guides locaux chevronnés, chargés de négocier à ma place avec les éléments. Je les écoutais attentivement, les suivais avec déférence, peut-être conscient malgré tout que, pour eux, cette montagne ou cette piste était autre chose que cette insouciance arène du dépassement de soi, que ce simple miroir dans lequel je contempiais fièrement mon courage et ma détermination.

C'est précisément « l'ambiguïté ontologique » de ces pratiques extrêmes que j'aimerais analyser dans cet article, en confrontant deux des « fantasmes de viabilité »⁴ qui les animent, afin d'interroger à la fois les possibilités et les impasses qu'elles représentent pour les enjeux écologiques contemporains. Ces fantasmes

³ Photo : Bugnon Sébastien, *Tuni taita*, 2019. Reproduite avec l'aimable autorisation de l'artiste.

⁴ Par « fantasme de viabilité », Ghassan Hage désigne la « création d'un espace qui fait sens [et] par lequel, en même temps, on donne du sens à la vie, comme une vie valant la peine d'être vécue ». Hage Ghassan, *Le loup et le musulman. Le racisme est-il une menace écologique ?*, Marseille, Éditions Wildproject, 2017, p. 76.

s'inscrivent ainsi dans une certaine conception ontologique⁵ en vertu de laquelle, ou mieux, les mondes sont littéralement engendrés par nos propres corps. Chaque corps, par les affects qui le singularisent, par ses puissances et ses faiblesses respectives, constitue un monde singulier.⁶ Nos « manières d'être »⁷, nos genres de vie sont ainsi créateurs de mondes, à travers la relation que nous entretenons avec ceux-ci. Perception et signification du monde y sont indiscernables, tout en demeurant distinctes, à l'instar de l'objet et de son reflet dans le miroir⁸. Ainsi, comme l'explique Vinciane Despret : « Percevoir, c'est accorder des significations. N'est perçu que ce qui a une signification, comme ne reçoit de significations que ce qui peut être perçu, et qui importe pour l'organisme. »⁹ C'est dans un même mouvement que nous percevons le monde et lui donnons un certain sens. Nous l'organisons en fonction du sens que nous donnons à la vie, de ce que nous considérons comme « une vie valant la peine d'être vécue »¹⁰, à laquelle correspond une manière d'être spécifique, un mode de vie singulier. Ainsi, il y a certainement tout autant de différences entre le cheval de labour et le cheval de course¹¹ qu'entre les deux *éthos* de sports extrêmes que je propose d'analyser ici. Bien qu'homonymes, ces pratiques renvoient en fait à des ontologies radicalement différentes, constituées par des manières d'affecter et d'être affectées distinctes, par des « mode[s] de relation au monde qui, au cours du processus de mise en relation, crée[nt] le monde même auquel il[s] se met[tent] en relation »¹².

En effet, si certaines manières de vivre et de réaliser ces pratiques se situent dans la continuité du fantasme de viabilité consubstantiel à la modernité occidentale, qualifié de « domestication généralisée »¹³ par Ghassan Hage, tout en l'actualisant à l'ère du capitalisme financier, d'autres sont au contraire tout à fait à même de constituer une puissante alternative ontologique – et écologique – à ce fantasme,

⁵ On retrouve cette conception notamment chez : Deleuze Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1981 ; Von Uexkül Jakob, *Milieu animal et milieu humain*, Rivages, 2010; Viveiros de Castro Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009; Despret Vinciane, *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions ?*, Paris, La Découverte, 2012.

⁶ Viveiros de Castro E., *Métaphysiques Cannibales*, op. cit., p. 39.

⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁸ Deleuze G., *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Editions de Minuit, 1985, pp. 92 et s.

⁹ Despret V., *Que diraient les animaux...*, op. cit., p. 222.

¹⁰ Hage G., *Le loup...*, op. cit., p. 76.

¹¹ Selon Gilles Deleuze, « il y a de plus grandes différences entre un cheval de labour ou de trait, et un cheval de course, qu'entre un bœuf et un cheval de labour. C'est parce que le cheval de course et le cheval de labour n'ont pas les mêmes affects ni le même pouvoir d'être affectés ; le cheval de labour a plutôt des affects communs avec le bœuf. » Deleuze G., *Spinoza...*, op. cit., p. 167.

¹² Hage G., *Le loup...*, op. cit., p. 76.

¹³ *Ibid.*, p. 75.

en ce qu'elles témoignent d'une conception bien plus « mutualiste » ou « diplomatique » du monde et des autres.

1. Les sports extrêmes et la « subjectivité zombie »

Certaines de ces pratiques extrêmes, loin de transformer radicalement notre rapport constitutif au monde et aux autres, s'inscrivent en fait pleinement dans le sillon tracé par la domestication généralisée. Pour ce fantasme de viabilité caractéristique de la modernité occidentale, « la principale qualité de tout ce qui naît est 'd'exister' pour quelque chose »¹⁴, de produire de la valeur – matérielle, financière, esthétique, symbolique, etc. – pour un sujet domestiquant.¹⁵ Le monde ainsi engendré est fondamentalement organisé en fonction de l'intérêt personnel de cette subjectivité, des sensations et avantages qu'elle peut en extraire¹⁶, au détriment des altérités qui y sont soit exploitées, soit exclues, voire exterminées.¹⁷ Hégémonique, cette conception du monde tend à l'homogénéisation et la mise à l'écart de tout ce qui ne participe pas pleinement aux intérêts du sujet, tout ce qui n'augmente pas, d'une façon ou d'une autre, son sentiment de maîtrise et d'exceptionnalité. La vie « valant la peine d'être vécue » y est avant tout une vie à l'abri des effets déstabilisateurs des altérités, réduites au rang de ressources et/ou de menaces.

1.1 Domestication généralisée – Terre vierge et viol

Les « lieux sauvages » dans lesquels les sports extrêmes prennent place sont habituellement considérés comme de simples aires de jeu, organisées exclusivement en fonction de la valeur que peuvent en extraire les individus. Pour certain.e.s pratiquant.e.s, il est avant tout question de chercher un spot inconnu, un sommet inexploré, une paroi à la neige immaculée pour violer une nature intacte, la dépuceler, se l'approprier, ne lui accorder de l'importance qu'en tant qu'elle leur appartient, qu'elle porte désormais *leur* trace. La nature se résume alors pour iels à un simple « outil servant à la réalisation de soi »¹⁸.

¹⁴ *Ibid.*, p. 76.

¹⁵ *Ibid.*, p. 80.

¹⁶ *Ibid.*, p. 86.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Le Breton David, *Conduites à risque*, Paris, PUF, 2013, p. 254.

En témoigne par exemple ce film promotionnel de l'équipementier français *Picture Organic clothing, Zabardast*¹⁹, dans lequel une équipe de *riders* décide de se lancer dans le pari un peu fou de se rendre au Pakistan pour dévaler une montagne, la Tour Nord Biachearhi, « verticale, jamais skiée »²⁰ insiste la voix off du film. Pour eux, c'est sa virginité qui en constitue l'attrait, comme pour mieux y laisser leur trace, mieux se l'approprier. Thomas, à l'origine de l'escapade, rêve de surfer cette paroi depuis qu'il en a découvert l'existence dans un livre emprunté à la bibliothèque.²¹ Et après que les sherpas ont quitté les *riders* à 4400 mètres d'altitude, il répète inlassablement, en plein milieu de la montagne : « On est tout seul, on est tout seul »²², preuve de la pauvreté ontologique²³ dans lequel son monde est plongé. Celui-ci n'est peuplé que d'autres lui-même. Dans la glace qui l'entoure, Thomas ne voit que son propre reflet.

Il n'est pas anodin que le vocabulaire du viol marque autant leur rapport à la nature. Ces pratiquant.e.s ne cherchent la pureté que pour mieux la souiller. Ils veulent qu'elle soit vierge jusqu'à la nuit de noces, là où elle sera enfin leur. Comment ne pas faire le parallèle ici avec le fameux slogan de la propagande sioniste selon lequel la Palestine serait « une terre sans peuple pour un peuple sans terre » ? Comment ne pas comprendre que ces deux rapports au monde participent d'une même structure ontologique, d'une seule et même *conception* du monde ?

Dans cette optique, ce qui les dérange fondamentalement dans la présence d'autrui au sein de tels « paradis perdus », ce n'est pas que l'autre se les accapare ou les colonise, mais bien qu'il le fasse avant *iels*, qu'il occupe déjà le terrain, sapant ainsi les prétentions de leur puissance extractive, déniait leur caractère exceptionnel.

Partant, autrui n'est jamais conçu comme un ennemi, mais uniquement comme un concurrent, un alter ego, cherchant lui aussi à accroître sa puissance. Dans leur monde, il n'y a pas de concurrence ontologique, juste une ontologie concurrentielle. De la sorte, on saisit mieux pourquoi de telles pratiques cadrent si bien avec la logique de marché. Car si ces sports extrêmes représentent aujourd'hui

¹⁹ Tanon Jérôme, *Zabardast*, <https://www.youtube.com/watch?v=AkigzUFR3ys&t=88s> (consulté le 27 juin 2019).

²⁰ *Ibid.*, 8 min. 43 s. (consulté le 27 juin 2019).

²¹ *Ibid.*, 8 min. 40 s. (consulté le 27 juin 2019).

²² *Ibid.*, 14 min. 35 s. – 14 min. 36 s. (consulté le 27 juin 2019).

²³ Par « pauvreté ontologique », je désigne l'impossibilité pour ce pratiquant de se laisser affecter par les altérités, de constituer un monde qui ne serait plus organisé exclusivement en fonction de son intérêt propre, mais qui ferait au contraire la part belle aux affects de ces altérités, aux mondes que celles-ci engendrent à travers leur propre corporalité.

un marché colossal²⁴, c'est qu'ils ont d'abord constitué un monde-en-tant-que-marché, c'est-à-dire un monde qui n'existe que pour son accaparement, son extraction. Tout marché économique implique nécessairement un marché ontologique préalable.

1.2 La « subjectivité zombie » – capitalisme et cannibalisme

L'engouement général que suscitent aujourd'hui certaines de ces pratiques au sein de la société occidentale s'inscrit d'ailleurs dans la lignée de la « nouvelle politique de subjectivation »²⁵ qui émergea au tournant des années 1980 avec le capitalisme « financier », appelé aussi « culturel » ou « culturel-informel »²⁶. Contrairement au capitalisme industriel, la plus-value n'y est plus fondamentalement extraite de quelque force de travail, mais bien d'une « force de connaissance et d'invention »²⁷, produisant en roue libre des identités et des modes de vie formatés, « prêts-à-porter »²⁸, auxquels sont sommés de s'identifier les consommateurs.²⁹

L'ego contemporain n'est désormais plus enfermé dans des identités relativement stables, discontinues, mais est contraire une hybridation sans cesse rejouée, illimitée.³⁰ Il est tout à la fois plongeur, grimpeur, voltigeur, etc. Semblable à une vague qui « enroule ce qui autour se déroule et déroule ce autour de quoi elle s'enroule »³¹, il enchaîne les identités à un rythme effréné, les collectionne comme des trophées de chasse. L'ego est désormais une activité frénétique d'extraction d'expériences et de sensations, dont la valeur dépend du capital d'identités et de compétences accumulées ainsi que de sa « flexibilité »³², c'est-à-dire, sa capacité à se sentir immédiatement partout chez lui, sans avoir à négocier avec les altérités qui l'environnent³³, les deux étant intrinsèquement liés. Ce sujet est loué pour son

²⁴ Voy. en ce sens : Rinehart Robert and Sydor Synthia (ed.), *To the Extreme. Alternative Sports, Inside Out*, New York, State University of New York Press, 2003 ; Le Breton D., *Conduites à risque, op. cit.*, pp. 176–178 ; p. 230 et s.

²⁵ Rolnik Suely, *Anthropophagie zombie*, Paris-Bruxelles, Black Jack Editions, 2011, p. 25.

²⁶ *Ibid.*, p. 26.

²⁷ *Ibid.*, p. 27.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Ibid.*, p. 28.

³⁰ Deleuze G., « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in *Pourparlers*, Paris, Editions de Minuit, 1990, p. 247.

³¹ De Soultrait Gibus, « La question du rythme (de la vague) », in *Rhuthmos*, 27 décembre 2012 [en ligne], <http://rhuthmos.eu/spip.php?article775> (Consulté le 27 juin 2019).

³² Rolnik S., *Anthropophagie zombie, op. cit.*, p. 29.

³³ Morizo Baptiste, « Postface », in *Le loup et le musulman. Le racisme est-il une menace écologique ?* de Hage G., Marseille, Editions Wildproject, 2017, p. 134.

endurance dans le changement, son dépassement de soi continu, son habileté à s'adapter rapidement aux risques et aux vicissitudes de l'existence.

Toutefois, cette « subjectivité zombie », appelée aussi « subjectivité-flexible-à-vendre »³⁴ par la philosophe brésilienne Suely Rolnik, loin de renouveler les manières de se rapporter au monde et à l'altérité, ne fait finalement que pousser à son paroxysme la domestication généralisée, constituant ainsi la dernière actualisation en date du sujet extractif.

L'ego occidental contemporain est cet homme complet dont parle Amos Tutuola dans *L'ivrogne dans la brousse*³⁵. Un homme irrésistible en raison d'une complétude uniquement acquise par sa capacité profondément cannibale à démembrer les vivants et à s'en attribuer les organes. La « subjectivité zombie » n'est au fond qu'un crâne qui ne cesse de se construire à partir des corps des autres, qu'un trou noir autour duquel ne cesse de se reconfigurer des identités, mais qui n'existe précisément que par cette reconfiguration incessante. Point zéro de toutes ses hybridations, ce crâne est cette capacité cannibale même, intrinsèquement extractive. Et c'est précisément la confirmation de cette capacité, l'augmentation de sa puissance que recherchent certain.e.s pratiquant.e.s d'activités extrêmes.

Ainsi, l'éternelle hybridation de la « subjectivité zombie », son éternel déplacement se fait toujours à partir d'un même point fixe : elle-même. Œil du cyclone, elle demeure parfaitement stable, constante malgré les innombrables fluctuations qu'elle génère, le flot continu d'expériences et d'identités que notre société lui propose. Ce flot, loin de la remettre en question ou de la décentrer, ne fait au contraire que stimuler son appétit insatiable et pérenniser sa conception du monde selon laquelle toutes les choses existent pour être extraites, d'une façon ou d'une autre.

Le sujet occidental contemporain, aussi fluant et hybride qu'il soit, n'en demeure donc pas moins fondamentalement extractif et monoperspectiviste, incapable de concevoir une autre relation au monde que celle de la domestication

³⁴ Rolnik S., *Anthropophagie zombie*, op. cit., p. 37. Cette subjectivité constitue pour Suely Rolnik la récupération et le dévoilement par le capitalisme financier de la « subjectivité flexible » qui émergea en réaction aux carcans identitaires par trop rigides du capitalisme industriel. Plongeant ses racines dans les avant-gardes intellectuelles et artistiques de la fin du XXème siècle jusqu'à la seconde guerre mondiale, cette « subjectivité flexible » était initialement profondément créatrice et inquiète, en ce qu'elle était marquée par « la capacité d'écouter les effets déstabilisateurs de l'autre en soi-même » (*Ibid.*, p. 34). Et c'est précisément ses effets déstabilisateurs qui ont été totalement éliminés lors de sa dévoration par le nouvel ordre capitaliste.

³⁵ Tutuola Amos, *L'ivrogne dans la brousse*, Paris, Gallimard, 1953. Je remercie Jean-Christophe Goddard pour m'avoir permis de saisir les résonances entre ce texte et l'anthropophagie des Tupinamba, sur laquelle repose la conception de la « subjectivité flexible » de Suely Rolnik.

généralisée, si ce n'est sous un mode éminemment mineur.³⁶ Son fantasme de viabilité est avant tout de se confronter au monde afin d'affirmer sa propre supériorité, son caractère exceptionnel lui permettant d'affronter le flux incessant de possibles et de défis dont le nouvel ordre capitaliste regorge. Dans une société où « l'impossible est la forme contemporaine de l'interdit »³⁷ et donc où « tout ce qui est possible doit être expérimenté »³⁸, il s'agit de se gaver de toutes les possibilités, de les dévorer à un rythme effréné. Ce qui se retrouve ainsi valorisé, c'est tout à la fois la collection de tels exploits³⁹ et la capacité même à les enchaîner en toute insouciance. La flexibilité et la souplesse exigées par cette nouvelle forme de subjectivité sont donc entièrement au service d'une affirmation de soi au détriment des altérités, d'une maîtrise de la nature confinée au rôle d'adversaire.⁴⁰

Certain.e.s sportif.ve.s de l'extrême, en accumulant les exploits arrachés à la nature et en abordant fièrement leur insouciance flexibilité aux éléments, ne sont finalement rien d'autre qu'une horde de « zombies » parcourant le monde guidés par leur seul intérêt. Pour iels, leur environnement n'est qu'un champ d'extraction d'expériences et de sensations bénéfiques à l'accroissement de leur propre souveraineté. Dans cette optique, la vie valant la peine d'être vécue est avant toute une vie éminemment singulière, tramée d'innombrables exploits et expériences. Les éléments naturels n'y sont que des adversaires de taille leur permettant d'arborer fièrement leur qualité exceptionnelle⁴¹, leur capacité à maîtriser et à vaincre des obstacles considérés par beaucoup comme irréductibles (une falaise escarpée, une

³⁶ « Mineur » signifie ici simplement « de moindre intensité ». En effet, pour Ghassan Hage, tout espace social est un enchevêtrement de réalités, où cohabitent différentes ontologies entretenant entre elles des rapports de force et d'intensité (Hage G., *Le loup...*, op. cit., p. 108). Il ne faut donc pas entendre ce terme dans le sens du concept éponyme développé par Deleuze et Guattari, bien que des rapprochements entre les deux soient évidemment possibles.

³⁷ Le Breton D., *Conduites à risque*, op. cit., p. 81.

³⁸ *Idem*.

³⁹ Il est extrêmement révélateur que, selon le *Littré*, les termes « exploit » et « exploitation » aient la même origine latine (*expectum*), cette filiation étymologique ne faisant ainsi que confirmer leur filiation ontologique domesticatrice (Littré Emile, *Dictionnaire de la langue française*, tome deuxième, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1874, p. 1571).

⁴⁰ Selon cette conception, la nature est donc avant tout constituée comme une menace, mais une menace d'un genre bien particulier puisqu'elle forme également une ressource indéniable pour le développement personnel et l'affirmation de soi. Son adversité n'est recherchée qu'en tant qu'elle concourt aux intérêts de l'individu, qu'en tant qu'il peut plus ou moins la maîtriser en vue de renforcer son sentiment de puissance. Purement incontrôlable, elle n'est plus qu'une menace parmi d'autres devant être exclue de notre société (Voy. en ce sens : Le Breton D., *Conduites à risque*, op. cit., p. 203 et s. ; Hage G., *Le loup...*, op. cit., p. 46 et s.).

⁴¹ Le Breton D., *Conduites à risque*, op. cit., p. 179.

vague gigantesque, etc.). De la sorte, iels renforcent leur sentiment de puissance⁴², en estimant à appartenir à ciels sur qui même la nature n'a pas de prise.

2. Les sports extrêmes et la diplomatie : mode d'existence mutualiste

Pourtant, il me semble que d'autres pratiques extrêmes constituent au contraire des modalités existentielles bien différentes de la domestication généralisée, capables même d'en saper l'hégémonie actuelle. J'ai décidé de me focaliser sur l'une d'entre elles, qualifiée par Ghassan Hage de « mutualiste »⁴³, tout en reconnaissant la reconstruire quelque peu, notamment par rapport à sa conception chez Levy-Bruhl. Ce choix s'explique non seulement parce que cette conception du monde me semble particulièrement pertinente au regard des enjeux écologiques contemporains, mais également parce qu'elle est omniprésente chez un certain nombre de pratiquant.e.s de l'extrême.

2.1 Le mutualisme – Exister les un.e.s dans les autres

Ce mutualisme peut être rapproché de ce que d'aucun.e.s nomment « l'ecopsychology », courant tant théorique que pratique mettant en avant l'appartenance de l'être humain à la nature, la profonde connexion existante entre nous et le monde.⁴⁴ Selon ce courant, nous ne pouvons nous comprendre nous-mêmes qu'en tant que partie prenante de la nature. Dans ce type de relation constitutive, « nous nous sentons et nous sentons les autres 'participer' à la vie de chacun d'entre nous »⁴⁵. Le monde n'est plus un ensemble d'outils, un espace habitable organisé exclusivement autour de nos intérêts personnels⁴⁶, mais bien plutôt un mouvement avec lequel nous nous sentons en communion, auquel nous participons et qui participe en nous.

En raison du fait que nous existons les un.e.s *dans* les autres, que nos existences sont étroitement intriquées, l'augmentation de la force vitale de l'un.e se propage nécessairement à l'autre.⁴⁷ À l'inverse de la domestication généralisée, où l'augmentation de la souveraineté de l'autre était vécue comme un affaiblissement

⁴² *Ibid.*, p. 174.

⁴³ Hage H., *Le loup...*, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁴ Brymer E., Downey Greg, Gray T., « Extreme Sports as Precursor to Environmental Sustainability », in *Journal of Sport and Tourism*, 14/2-3, May-August 2009, p. 197.

⁴⁵ Hage G., *Le loup...*, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 103.

de ma propre souveraineté, ici, nous nous sentons participer à la même énergie, à la même puissance. Ainsi, dans cette modalité d'existence, il nous faut bien plus nous insérer dans un mouvement que le produire⁴⁸, négocier avec lui plutôt que le maîtriser.

2.2 Sports extrêmes – L'art subtil de la négociation avec la nature

Or, ce fantasme de viabilité se retrouve chez de nombreux sportif.ve.s de l'extrême, et tout particulièrement chez les vétérant.e.s⁴⁹. En effet, bon nombre d'entreiels éprouvent leur pratique avant tout comme « une danse avec la nature »⁵⁰ où iels fusionnent avec les éléments en entrant en négociations avec eux.⁵¹ Par exemple Lynn Hill, grimpeuse professionnelle, explique que, pour elle, escalader « [is] not about going out and conquering something-proving that you are somehow stronger than other people or the rock you're about to climb. It is much more about *interacting with your environment*. »⁵²

D'autres mettent l'accent sur cette idée de partage d'une même énergie, à mille lieues de la logique extractive selon laquelle nous devons nécessairement affaiblir autrui pour augmenter notre propre puissance.⁵³ Ainsi, un surfeur d'une cinquantaine d'années raconte la manière dont il se sent connecté à l'énergie d'une plage de surf, la façon dont celle-ci se propage à travers lui : « You get great energy, fantastic energy on the sort of coast where there's big surf; you feel the energy, it's just amazing... You know, there's a lot of energy, and you get off on that energy. »⁵⁴

Toutefois, cette interaction nécessite une connaissance, une négociation permanente avec le monde et ses différentes composantes. Bien loin de l'image d'Épinal que certaines conceptions anthropologiques véhiculent, ce mutualisme nécessite une vigilance constante, un art subtil de la diplomatie avec la nature et les différentes formes de vie.⁵⁵ Yves Bessas, pionnier français des sports extrêmes, déclare ainsi que : « Les libéristes⁵⁶ qui se sont écrasés contre des falaises ou sont tombés en chute libre ou ont été emmenés par un courant ascendant ne se comptent

⁴⁸ De Soultrait G., « La question du rythme (de la vague) », *art. cit.*

⁴⁹ Brymer E., Downey G., Gray T., « Extreme Sports as Precursor... », *art. cit.*, p. 195.

⁵⁰ Brymer E., Gray T., « Dancing with Nature... », *art. cit.*, p. 136.

⁵¹ Le Breton D., *Conduites à risque*, *op. cit.*, p. 259.

⁵² Brymer E., Gray T., « Dancing with Nature... », *art. cit.*, p. 142. C'est moi qui souligne.

⁵³ Hage G., *Le loup...*, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁴ Brymer E., Downey G., Gray T., « Extreme Sports as Precursor... », *art. cit.*, p. 201.

⁵⁵ Morizot Baptiste, « Postface », *in Le loup...*, *op. cit.*, p. 136.

⁵⁶ Pratiquant.e.s du vol à la voile avec une aile libre.

plus. Ils n'ont pas su apprendre à respecter ce que la nature leur enseignait »⁵⁷. Laurence de la Ferrière, première Française à avoir atteint le pôle Sud sans assistance, explique quant à elle que là-bas « on est dans un autre monde, il faut l'appriivoiser, muter, se faire adopter. Cela nécessite une très grande humilité. »⁵⁸

Loin de considérer « qu'on est chez soi que seul »⁵⁹, et que l'on peut habiter un espace en toute ignorance des éléments qui nous entourent, cette modalité existentielle postule au contraire qu'il nous faut nécessairement partager notre habitat et être attentif.ve.s, dans tous les sens du terme, à l'ensemble des entités qui y participent. Comme le précise bien Baptiste Morizot, « c'est un mode d'habiter dans un monde simultanément plus aventureux et plus hospitalier. »⁶⁰

Dans cette optique, bien loin de renforcer et de légitimer leur toute-puissance extractive, ces pratiques invitent au contraire les sportif.ve.s extrêmes à la modestie en leur faisant prendre conscience de leur vulnérabilité et de leur insignifiance au sein du monde. Par exemple, une alpiniste déclare : « I would say that in a wild environment, even if you don't open your heart to it, you are vulnerable because that's just the way it is. You are just a tiny little thing, very fragile... It's about feeling at one with the whole world, the whole universe. »⁶¹

Ainsi, certain.e.s d'entre iels semblent avoir vu leur relation à la nature profondément évoluée grâce à leur pratique. Pour iels, il n'est plus question de la dominer, d'y affirmer leur souveraineté en maîtrisant et écartant les obstacles qu'elle place sur leur route, mais bien d'interagir avec elle, de négocier avec ses éléments. Eric Brymer et Tonia Gray ont démontré dans leur étude que la pratique de telles activités permet au contraire aux sportif.ve.s de diminuer leur besoin de contrôle et de domination de la nature, en leur faisant prendre conscience qu'iels y sont inextricablement lié.e.s, et inversement.⁶² Ce genre de pratiques peut donc servir de puissant catalyseur d'une véritable prise de conscience écologique⁶³, qui ne se résumerait pas à défendre l'environnement exclusivement en vue de nos propres intérêts, tels que la préservation de notre *spot* préféré ou la pérennité de notre activité économique.⁶⁴

⁵⁷ Bessas Yves, *La glisse*, Paris, Fayard, 1982, p. 174. Cité par Le Breton D., *Conduites à risque*, *op. cit.*, p. 259.

⁵⁸ Le Breton D., *Conduites à risque*, *op. cit.*, p. 260.

⁵⁹ Morizot B., « Postface » in *Le loup...*, *op. cit.*, p. 134.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 136.

⁶¹ Brymer E., Downey G., Gray T., « Extreme Sports as Precursor... », *art. cit.*, p. 200.

⁶² Brymer E., Gray T., « Dancing with Nature... », *art. cit.*, pp. 135-149.

⁶³ *Ibid.*, p. 145.

⁶⁴ Brymer E., Downey G., Gray T., « Extreme Sports as Precursor... », *art. cit.*, p. 195.

Conclusion

En guise de conclusion, j'aimerais quelque peu revenir sur mes expériences boliviennes, afin de m'interroger sur le ou les fantasmes de viabilité qui les habitaient. Il me semble évident qu'à première vue, celles-ci furent l'œuvre d'un « zombie cannibale » démembrant des espaces dont il ne connaissait rien pour les arborer fièrement et accroître ainsi son sentiment de puissance. Il s'agissait avant tout de vaincre *Huayna Potosi* et le *Camino de la muerte*, de les conquérir en considérant les éléments naturels, tels que la glace, le vent ou les falaises, comme des obstacles à ma souveraineté, des contraintes à écarter. Le décuplement de ma puissance passait nécessairement par l'affaiblissement et la maîtrise de mon environnement.

Mais, me semble-t-il, une autre modalité existentielle, davantage mutualiste, était déjà présente dans ces exploits, bien que sur un mode éminemment mineur. En effet, en réalisant ces différentes expériences en compagnie de guides chevronnés, j'avais peut-être déjà conscience de la nécessaire diplomatie que ma présence en ces lieux requérait. Je reconnaissais qu'il me fallait des traducteurs pour communiquer avec le milieu, négocier finement avec lui plutôt que le conquérir brutalement. Mais l'existence de ce mode de relation spécifique n'était qu'anecdotique sur ma « carte ontologique »⁶⁵, et fit à peine trembler les fondations solidement ancrées du monopole de la domestication généralisée.

Or l'urgence climatique exige de nous une écologie radicale, c'est-à-dire une écologie qui remonte jusqu'à la racine du problème, retrace nos cartes ontologiques et brise l'hégémonie de la domestication généralisée imposée au monde entier par l'Occident. L'enjeu majeur de cette crise écologique n'est donc pas de colmater les brèches, de simplement limiter les excès de cette modalité existentielle, mais bien de la remettre fondamentalement en question en faisant la part belle à d'autres manières de concevoir et d'habiter le monde. Il nous faut modifier en profondeur nos fantasmes de viabilité, nos manières d'être, afin de constituer, par exemple, un monde auquel nous participerions pleinement et avec lequel nous devrions nécessairement apprendre à négocier.

À cet égard, une certaine manière de pratiquer les sports extrêmes, bien plus axée sur la collaboration et l'interaction que sur la domination et la conquête, constitue une piste particulièrement féconde, notamment d'un point de vue éducatif. Ces pratiques créent en effet un monde nouveau qui n'est plus organisé exclusivement en fonction de l'intérêt personnel et des valeurs que nous pouvons

⁶⁵ Morizot B., « Postface », in *Le loup...*, op. cit., p. 134.

en retirer. Elles nous apprennent au contraire à négocier avec la nature, à nous couler dans son rythme plutôt qu'à lui imposer le nôtre, et participent ainsi à cette écologie radicale pour laquelle il n'est plus tant question de changer le monde que de changer de mondes.

Gauthier Dierickx est titulaire d'un Master en droit de l'Université libre de Bruxelles et d'un Bachelier en philosophie de l'Université Saint-Louis-Bruxelles, il poursuit actuellement ses études en philosophie dans le cadre du Master Conjoint Erasmus Mundus « Philosophies allemandes et françaises : enjeux contemporains » (PhiAFEC). Il s'intéresse plus particulièrement aux questions de traductions ontologiques et à la relation entre désirs et institutions, à l'entrecroisement du droit, de la philosophie et de l'anthropologie.

E-mail : gauthier.dierickx@icloud.com

MONDIALITÉ ET DIVERSITÉ CULTURELLE

OUMAR DIA

Abstract

This article is a plea for cultural diversity, not guaranteed by the two dominant and opposite forms governing the current process of globalization – abstract universalism and cultural sectarianism. While the former ignores our differences in the name of humanism, the latter proclaims to defend our identities but in fact leads to promoting self-closure and violence. Based on the work of Edouard Glissant, in particular on his concept of “globality”, this article advocates a third way, which equally promotes cultural interpenetration and preservation of local identities. This third way represents both a realistic approach and a utopia. It cannot be achieved without significant effort and phased structural development – from the local to the global – with values stemming from cultural diversity. This article demonstrates that the fate of globality, and that is to say of cultural diversity, depends upon ethical choices every person makes.

Introduction

En intitulant ce texte *Mondialité et diversité culturelle*, nous avons pleinement conscience d’avoir peut-être laissé transparaître dès la lecture de l’intitulé ce que devrait être pour nous la mondialisation sur le plan culturel et plus précisément sur celui des rapports entre les différentes cultures de notre monde et de notre époque. Le choix du terme *mondialité*, en lieu et place de celui de *mondialisation* plus couramment usité n’est pas innocent. Il est en réalité révélateur d’une autre vision du processus en cours de la mondialisation (fortement marqué par une tendance à l’uniformisation) qu’il est souhaitable et nécessaire de réorienter pour mettre chaque culture – que l’on définit comme ce qui dans l’humain ne relève pas de la nature, qui n’est donc pas intangible parce que relevant de l’ordre de l’acquis et non

<https://doi.org/10.14712/24646504.2020.5>

© 2020 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

de l'inné¹ – dans les meilleures dispositions à s'ouvrir à des éléments extérieurs, à accueillir et à faire place à la différence tout en ne s'effaçant pas comme identité culturelle spécifique mais ouverte dans cette entrée en relation. Cette approche, déjà théorisée et vulgarisée par Édouard Glissant,² considère l'interpénétration des cultures comme le meilleur moyen de faire advenir l'universel³. Elle s'oppose pour cette raison à la fois à l'universalisme abstrait qui dilue toutes les différences dans un tout indifférencié et au repli sectaire des cultures sur elles-mêmes qui peut conduire à ce que redoutait Amin Maalouf et qu'il désignait par l'expression effrayante d'« identités meurtrières »⁴.

Cette mondialité, qui valorise l'identité relation au détriment de l'identité uniforme et de l'identité sectaire repliée sur elle-même, peut être présentée comme une troisième voie et en tant que telle comme un recours face aux deux tendances radicalement opposées de l'actuelle mondialisation. La première de ces tendances, faut-il le rappeler, renvoie à un processus croissant d'homogénéisation de toutes les cultures et donc d'effacement des différences alors que la deuxième tendance consiste en un repli sectaire sur soi.⁵ Contre cette forme contrastée de la mondia-

¹ La culture, relevant de la contingence, s'oppose à la nature qui relève de la nécessité. C'est sur cette idée d'une genèse et d'un développement des cultures à partir de situations contingentes, donc différentes et changeantes d'un endroit à un autre ou d'une époque à une autre, que se fonde le plaidoyer fait dans cet article en faveur de la diversité culturelle. La diversité culturelle, caractéristique de l'humanité, n'est donc pas le résultat de natures intangibles, immuables et fermées entre elles mais plutôt celui de situations contingentes, diverses et variées dans lesquelles naissent et se développent les différentes cultures.

² Voir son *Traité du Tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997, qui oppose la *mondialité* à la *mondialisation*, le *Tout-monde* qu'il définit comme le monde du voisinage et de la contamination mutuelle entre humains, paysages, cultures et spiritualités au *Tout-empire* qui dilue toutes les différences dans un Tout informe et indifférencié. Le mérite de l'alternative adoptée par Glissant dans ce livre, c'est qu'elle permet de conjurer les dangers du *Tout-empire* par la réalisation effective et consciente du *Tout-monde*.

³ Déjà, chez Senghor, l'universel était pensé en termes de rencontre et de dialogue des cultures et non en termes d'effacement des différences (cf. Senghor Léopold Sédar, « Le dialogue des cultures » in *Liberté V*, Paris, Éditions du Seuil, 1993).

⁴ Dans les *Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1992, Amin Maalouf, constatant la grande difficulté des gens à assumer des identités multiples dans des sociétés où ils n'ont pas tous la même langue, la même culture, la même religion, la même couleur de peau, etc., lance un appel à une autre pratique de l'identité pour prévenir d'éventuels conflits meurtriers.

⁵ Dans le texte qui a servi d'orientation à son séminaire doctoral de philosophie contemporaine pendant près d'une décennie à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar et intitulé « Projet d'une philosophie de la mondialisation » in *Éthiopiennes*, n°64–65, 1er et 2eme semestre 2000, Sémou Pathé Guèye admet la difficulté à définir de façon précise le concept de mondialisation et impute cela au caractère multidimensionnel et complexe du processus dont elle rend compte. S'appuyant sur ce caractère à la fois multidimensionnel et complexe, il est allé jusqu'à identifier douze tendances dans le processus actuel de la mondialisation. Ce sont essentiellement deux de ces douze tendances (la tendance à l'homogénéisation, voire à l'occidentalisation du monde et celle inverse et opposée du

lisation, qui ne nous laisse le choix qu'entre le renoncement à notre identité ou le repli sectaire sur nous-mêmes, Édouard Glissant oppose ce qu'il assimile à « une pensée dynamique échevelée du Tout, [...] une haute pensée du monde » qu'il appelle « non pas la mondialisation (c'en est même le contraire) mais la mondialité »⁶ ; une pensée qu'il définit dans une référence explicite à Gilles Deleuze comme la *Totalité-Monde* qui engendre un monde du *voisinage*, de la *contamination* mutuelle entre les humains, leurs cultures et leurs spiritualités. Ce concept de *mondialité*, ainsi présenté par celui dont la pensée a été qualifiée à juste titre d'*archipélique*, peut être considéré comme un puissant rempart contre les deux plus grandes menaces de la mondialisation tantôt évoquées⁷. En tant que tel, il peut servir de cadre théorique pour une application effective de la Convention de l'UNESCO de 2005 sur la *protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles* et la prééminence des principes de celle-ci – qui font de l'être humain une fin en soi – sur les directives de l'OMC.⁸ Son étude conceptuelle montre qu'il est, autant une donnée du monde (son avènement est inscrit dans l'histoire du monde) qu'une utopie. En tant qu'utopie (le monde peut être gros à la fois de la mondialité culturelle où les différentes cultures s'interpénètrent et s'enrichissent mutuellement et de ses deux contraires), l'avènement de la mondialité culturelle nécessite donc un combat et un engagement des femmes et des hommes qui croient en ses valeurs.

1. La mondialité culturelle : une donnée du monde

La mondialité culturelle, aperçu en a déjà été donné dans l'introduction, se caractérise par une interpénétration et un enrichissement mutuel des différentes cultures du monde. Comme telle, elle fait droit à l'authentique diversité qui

repli identitaire sur soi) que nous avons retenues pour définir la forme de mondialisation à laquelle s'oppose la *mondialité*.

⁶ Glissant E., *La cohée du Lamentin. Poétique V*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 22–23.

⁷ Dans son ouvrage *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, GF, 2009, Alain Renaut dessine, à la suite d'Édouard Glissant, une troisième voie entre l'arrogance de l'universalisme abstrait qui consiste en un effacement pur et simple des différences et les excès du particularisme sectaire ou identités-racines.

⁸ Pointant du doigt, toujours dans le même ouvrage, l'orientation prise par la mondialisation économique, Alain Renaut attire l'attention sur les dangers qu'elle fait peser de nos jours sur toute forme de diversité. Il écrit à ce propos, *ibid.*, pp. 287–288 : « [...] il s'agit dorénavant de s'alerter de la mise en péril mondiale d'une diversité culturelle dont l'effacement qui la menace renvoie moins au pouvoir de certains sur d'autres qu'à une dynamique plus vaste, plus souterraine aussi. Cette dynamique conduit les individus aussi bien que les sociétés à se détacher progressivement, par la logique d'un développement économique imposant ses conditions, des liens culturels qu'ils avaient hérités ou choisis ».

consacre toujours le respect de l'autre dans son altérité. En faisant de la diversité culturelle son principe ou son fondement, elle préserve l'humanité non seulement de l'homogénéisation culturelle du monde qui se traduit par une suppression de toutes les différences, mais aussi du repli autarcique sur sa propre identité par peur ou rejet de l'autre. La mondialité culturelle consacre l'avènement d'un monde où, comme l'écrit Glissant, « on entre dans des zones de voisinage, plutôt qu'on n'acquiert des caractères formels »⁹.

Pourtant, aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est la mondialisation économique qui, en visant l'homogénéisation culturelle du monde, a créé les conditions de l'enracinement planétaire de la diversité. Certes, sous ses aspects les plus visibles et les plus dominants, la mondialisation donne de solides raisons de penser que l'uniformisation culturelle du monde est inéluctable. Mais, l'envisager sous ce seul point de vue pourrait être réducteur dans la mesure où cela reviendrait à faire l'impasse sur toutes les autres possibilités qu'elle recèlerait et dont la possible réalisation ne peut pas être totalement exclue. Au-delà de son aspect le plus visible, la mondialisation fournit également d'autres raisons (certes moins massives et moins apparentes que celles en faveur de l'uniformisation culturelle ou des replis identitaires violents) qui autorisent à la lire ou à l'interpréter comme une occasion sans précédent de faire advenir pour le meilleur de notre monde le règne de la diversité culturelle. En conséquence de quoi, elle ne devrait plus être considérée uniquement comme une menace, mais également comme une chance, fut-elle mince, pour l'avènement pacifique de la diversité culturelle. Empruntant à Hegel son concept de *ruse de la raison*, nous pourrions pousser l'audace plus loin en la considérant comme un moyen peut-être impropre dont se servirait l'Esprit du monde pour l'amener à faire advenir de façon inconsciente l'autre d'elle-même, à savoir la *mondialité*¹⁰.

Nous savons que, pour des raisons évidentes d'efficacité et de rentabilité économique, la mondialisation a pour visée fondamentale l'uniformisation culturelle du monde qui n'est rien d'autre qu'une dilution de toutes les identités particulières dans un tout uniforme. Toutefois, le procédé dont se sert la mondialisation pour atteindre cet objectif, à savoir l'ouverture grâce aux moyens de communication des différentes cultures les unes sur les autres, a aussi créé les conditions d'un dialogue planétaire entre les différentes entités culturelles, mettant du coup en échec

⁹ Glissant E., *La cohée...*, op. cit., p. 136.

¹⁰ Dans *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaoainnou, Paris, UGE, 1965, p. 106, Hegel, examinant les passions et sacrifices constatées dans l'histoire les présente comme des moyens dont se servirait l'Esprit du monde pour se protéger des passions un peu comme, lorsque nous voulons nous protéger contre les forces de la nature, nous les utilisons pour bâtir des maisons et nous mettre à l'abri.

l'irréversibilité programmée par le marché de l'uniformisation culturelle. Rétrospectivement et de façon moins attendue, nous pourrions assister à un décalage entre la visée initiale de la mondialisation (l'uniformisation culturelle du monde) et la conséquence potentiellement inhérente à son propre développement (l'inélinctable diversité culturelle du monde). L'objectif conscient de fragilisation des différentes identités culturelles par la mondialisation s'accompagne paradoxalement d'une ouverture sans précédent des différentes cultures les unes sur les autres, préfigurant ainsi l'avènement de la mondialité culturelle en lieu et place de l'uniformisation qui était peut-être la plus attendue. Certes, le processus d'ouverture des différentes cultures les unes sur les autres est un processus aussi vieux que le monde. Mais, faut-il le reconnaître, il a connu son coup d'accélérateur le plus notable grâce à la mondialisation et à ses grandes avancées scientifiques et technologiques¹¹. La conscience universelle d'habiter une seule terre ne s'est faite jour qu'à l'époque de la mondialisation et de ses moyens modernes de communication. En mettant en relation, grâce à la révolution des transports et aux autoroutes de l'information, les différents endroits de la terre, la mondialisation a réussi la prouesse d'amener des cultures, qui se croyaient jusque-là uniques, à la conscience qu'il en existe d'autres, certes différentes, mais non moins dignes du même statut. L'ouverture à la différence qui résulte inéluctablement de ce processus de découverte et de connaissance mutuelles est peut-être la meilleure garantie d'un dialogue pacifique entre les différentes cultures. Ce qu'Édouard Glissant a donc appelé il y a quelques années *mondialité* était manifestement quelque chose d'inévitable pour au moins deux raisons.

La première raison tient au fait que la planète terre sur laquelle nous vivons n'est pas infinie. Ce que les Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication (NTIC) ont réalisé d'extraordinaire c'est d'arriver à transformer notre monde en un espace fini ou, pour parler comme Marshall McLuhan, en un « village planétaire »¹². La réalité de la mondialisation est bien celle d'un monde fini, cerné de part en part par les satellites et par internet. C'est d'ailleurs la prise de conscience profonde d'une telle réalité qui a conduit Paul Virilio à définir à juste titre la mondialisation comme « la clôture du champ des possibles de l'horizon terrestre »¹³.

¹¹ Dans sa phase embryonnaire, la mondialisation a été favorisée par les grandes navigations occidentales, le colonialisme européen et la découverte d'un moyen de communication comme le télégraphe. Dans sa phase actuelle ou achevée, elle a comme moteur le développement de moyens de transport comme l'avion et l'essor des NTIC.

¹² McLuhan Marshall, *Pour comprendre les médias : les prolongements technologiques de l'homme*, Paris, Seuil, 1997.

¹³ Virilio Paul, *La bombe informatique*, Paris, Galilée, 1995, p. 23.

Comme cela a toujours été le cas pour de tels changements majeurs, l'idée de la nouvelle réalité de notre monde a précédé logiquement et historiquement son effectivité. Au début du dix-neuvième siècle, dans un contexte de guerres napoléoniennes pour la diffusion dans une Europe sans frontières des idéaux de liberté et d'égalité de la Révolution française, le philosophe de l'histoire Hegel avait avancé une idée prémonitoire, matérialisée d'une certaine façon aujourd'hui par le phénomène de la mondialisation. Avec son idée d'un monde unifié¹⁴ sur le plan politique par Napoléon et sur le plan philosophique par son propre système qui aurait acquis par la même occasion le statut de philosophie du monde¹⁵, Hegel a, malgré son adhésion évidente à l'impérialisme et à l'eurocentrisme, été de ceux qui ont anticipé le phénomène actuel de la mondialisation. En effet, grâce aux grandes avancées scientifiques et technologiques de l'ère de la mondialisation, des femmes et des hommes de divers horizons géographiques et culturels ont fini par se rencontrer et feront peut-être advenir ce que Senghor désirait et appelait de tous ses vœux par le concept de *civilisation de l'universel* et qui d'après lui serait l'œuvre de toutes les civilisations¹⁶. D'expansion en extension, des groupes, des clans et des tribus ont fini par se réunir dans des communautés élargies dont la complexité nécessitait la mise en place d'une organisation permettant de vivre ensemble dans la diversité. C'est ce mouvement ascensionnel de convergence d'identités plurielles qui s'est réalisé dans une unité consciente d'elle-même et qui préfigure ce que nous avons appelé avec Édouard Glissant la *mondialité* opposée au *mondialisme* en ce qu'elle n'oublie pas et ne supprime pas sa diversité initiale dans l'unité réalisée. En fait, le Tout-monde de la *mondialité* n'a rien d'une totalité indifférenciée, fermée et statique. Sa différence fondamentale avec cette dernière c'est que « son tout est un devenir », c'est-à-dire selon les mots de Glissant une totalité reflétant « la quantité réalisée de toutes les différences du monde, sans que la plus incertaine d'entre elles puisse en

¹⁴ Exposée sous forme de caution philosophique de l'impérialisme et de l'eurocentrisme, l'idée hégélienne d'un monde destiné à s'unifier se trouve dans une lettre du philosophe à son ami Niethammer du 13 octobre 1806, in *Correspondance*, trad. J. Carrère, tome I, pp. 114–115 où il écrit : « j'ai vu l'empereur cette âme du monde sortir de la ville pour aller en reconnaissance, c'est effectivement une sensation merveilleuse de voir un pareil individu qui, concentré ici sur un point, assis sur un cheval, s'étend sur le monde et le domine ».

¹⁵ Voir « Philosophie du monde », in *Magazine littéraire*, n°293, novembre 1991 et *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, chap. III : « Politique et philosophie », Paris, Vrin, 1991 de Bernard Bourgeois.

¹⁶ Dans *Liberté I : Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964, Senghor fait le plaidoyer d'un universel qui serait le résultat d'un dialogue pacifique des cultures. Fondamentalement ouvert à la diversité, il s'oppose au modèle universaliste hégélien qui, en réduisant l'universel à la seule identité occidentale, nie de fait la diversité culturelle. Si la critique hégélienne de l'absolu de Schelling dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit* peut inciter à penser que Hegel adhère à une forme d'universel ouvert à la diversité, ses exposés de l'histoire de la philosophie et de la philosophie de l'histoire prouvent qu'il n'en est rien : pour lui l'universel a une identité singulière qui est celle du seul Occident.

être distraite »¹⁷. Le Tout-monde glissantien ne dilue pas les différences dans un absolu informe et sans mouvement mais les conserve et les enrichit dans l'unité réalisée. Une certaine proximité existe donc entre le concept de *mondialité* tel que conçu par Édouard Glissant et celui de la *civilisation de l'universel* de Senghor.

Dans un autre contexte historique, où l'esprit du temps commandait aux penseurs du monde noir de travailler à la réhabilitation des valeurs de celui-ci après plusieurs siècles de négation, Senghor avait présenté son concept de *civilisation de l'universel* comme une invitation à transcender les différences non pas dans le sens de leur effacement dans un universalisme indifférenciant et négateur comme celui de l'Occident des Lumières qui a été compatible avec le colonialisme mais d'un dialogue fécond entre toutes les cultures. En tant que « rendez-vous du donner et du recevoir », la *civilisation de l'universel* de Senghor consacre une forme de symbiose entre les différentes cultures du monde, amenant les humains qui s'identifient à elles à se penser comme « divers, mais semblables, ou semblables, mais divers »¹⁸.

La deuxième raison en faveur d'une convergence probable des différentes cultures vers un certain lieu et donc en faveur de la mondialité culturelle est à chercher dans la dynamique propre à chacune d'entre elles. S'intéressant dans son ouvrage précédemment cité à la dynamique propre aux différentes cultures, Alain Renaut avance l'idée selon laquelle elles seraient toutes traversées par une dialectique constante faite d'enracinement d'un côté et d'ouverture de l'autre. C'est dans ce sens qu'il écrit :

il est important de noter que les cultures, en tant que sédimentation du processus de culture comme arrachement à la nature, sont par définition le lieu d'une tension entre la liberté (l'écart à la nature), dont elles procèdent, et la quasi nature qu'en un sens elles risquent de constituer en se figeant et en se transformant sous une forme « naturalisée ».¹⁹

Aucune culture ne saurait donc vivre et se perpétuer en mettant exclusivement en avant une seule de ces deux facettes. L'enracinement est certes une condition nécessaire à la perpétuation d'une culture mais également insuffisante. Pour se perpétuer, une culture a non seulement besoin de s'enraciner mais aussi de s'ouvrir à des éléments extérieurs, d'entrer en relation avec d'autres cultures différentes.

¹⁷ Glissant E., *La terre le feu l'eau et les vents. Une anthologie de la poésie du Tout-monde*, Galaade, 2010, p. 19.

¹⁸ Cette expression est d'Alain Renaut, *Un humanisme...*, op. cit., p. 251.

¹⁹ *Ibid.*, p. 257.

Une culture vivante possède donc nécessairement une double face : une face de fermeture et d'absolu (enracinement) d'un côté et une face de rencontres et d'échanges (ouverture) de l'autre. C'est cette dialectique inhérente à la dynamique des cultures qui les conduit nécessairement à entrer en relation, à se rencontrer sans toutefois disparaître en tant qu'identités en devenir. Le dialogue interculturel est une donnée constante de la dynamique des cultures. S'il est avéré que ses formes varient (elles peuvent être violentes ou pacifiques), il reste constant qu'il reste le meilleur atout dont disposeraient les différentes cultures pour conjurer d'éventuels déclin et continuer à vivre. L'idée d'une culture qui serait complètement et définitivement repliée sur elle-même, qui se serait développée en dehors de toute forme de métissage et de rencontres comme celle qualifiant la civilisation grecque de miraculeuse, est une simple vue de l'esprit. Dans les faits, une culture est beaucoup plus complexe que cela : n'étant pas une identité permanente et sans mouvement, elle se nourrit forcément d'emprunts extérieurs. C'est dans ce sens que Cheikh Anta Diop, en guise de mise au point à ceux qui seraient tentés d'interpréter sa thèse de l'unité culturelle de l'Afrique noire comme conférant aux cultures africaines des caractères permanents, statiques et fermés sur eux-mêmes, écrit dans *Civilisation ou barbarie* : « [...] tous les traits spécifiques des sociétés africaines analysées dans *l'Unité culturelle de l'Afrique Noire* n'ont rien de permanent ; il s'agit de traits profonds, mais non figés à jamais »²⁰. Au-delà de la culture africaine, ce diagnostic de Cheikh Anta Diop s'applique en réalité à toutes les cultures du monde qui, par leurs propres dynamiques, feront advenir la mondialité culturelle qui constitue la meilleure réponse au défi culturel que leur a posé la mondialisation et que le philosophe sénégalais Sémou Pathé Guèye, empruntant la formule à Senghor, a présenté comme le défi consistant à « assimiler sans être assimilé »²¹. Loin de conduire à une fusion des cultures, la relation interculturelle préserve donc plutôt l'identité continuellement enrichie de chaque culture sans pour autant la condamner à se replier sur elle-même. Toutefois prévient Glissant, pour que la relation interculturelle ne conduise pas fatalement à une fusion des cultures, il est indispensable que subsiste entre ces dernières un minimum d'opacité²² amenant Alain Renaut commentant le théoricien de la *mondialité* à écrire : « À cette condition seule, qui impose que le monde de la Relation puisse 'consentir à l'opacité' se peut 'accomplir' véritablement, à travers le divers, l'humain' »²³.

²⁰ Diop Cheikh Anta, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 458.

²¹ Guèye Sémou Pathé, « Projet d'une philosophie de la mondialisation », in *Éthiopiennes*, n°64-65, 1er et 2ème semestre 2000, p. 188.

²² Glissant E., *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 197.

²³ Renaut A., *Un humanisme...*, op. cit., p. 336.

Mais l'analyse qui vient d'être faite du processus hautement probable d'avènement de la mondialité culturelle doit-elle pour autant dispenser de toute lutte et de tout militantisme en faveur d'un monde où la diversité culturelle serait une réalité ? Le fait que le monde soit en réalité gros de mondialité culturelle et donc de diversité doit-il amener à sous-estimer ou à négliger les risques d'avortement du nouveau monde dont est grosse notre époque ?

2. La nécessaire mobilisation en faveur du combat pour la diversité culturelle

En novembre 2001, l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (UNESCO) adoptait, à l'occasion de la 31^{ème} session de sa Conférence générale, la *Déclaration universelle sur la diversité culturelle*. En inscrivant le droit de chacun à l'identité culturelle parmi les droits humains inaliénables, cette déclaration comblait de fait ce qui était manifestement un grave manquement dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen* de 1948. C'est donc naturellement qu'elle a été accueillie par les défenseurs de la diversité culturelle comme une étape importante, à l'orée du troisième millénaire en vue d'humaniser la mondialisation jusque-là dominée par sa dimension marchande.

Dans la Préface à l'ouvrage du philosophe congolais Charles Zacharie Bowao intitulé *La Mondialité: entre histoire et devenir*, Souleymane Bachir Diagne écrit ceci: « on a en effet raison d'appeler à la résistance face à la globalisation qui ne sait penser la totalité que si celle-ci se fait marché où tout est marchandise. »²⁴. La *mondialité*, se définissant comme l'inverse de la mondialisation – « (le) revers névrotique de la (mondialité) écrit Glissant, résume dans le réel tout ce que nous appelons mondialisation » –, assigne comme tâche de résister à différents niveaux à cette dernière parce qu'elle oriente dangereusement notre monde vers un néant absolu de standardisation et de marchandisation de tous les produits et activités humaines. Considérant la diversité culturelle comme un obstacle de taille à l'efficacité économique et à la rentabilité financière érigées en dogmes, la mondialisation promeut, avec une certaine efficacité, l'uniformisation culturelle de notre monde sur la base des valeurs occidentales indûment et abusivement drapées du sceau de l'universalité. Dans *L'Occident et les Autres. Histoire d'une suprématie*²⁵, l'historienne des rapports Nord-Sud Sophie Bessis décrit avec beaucoup de lucidité

²⁴ Bowao Charles Zacharie, *La mondialité entre histoire et devenir*, Paris, Éditions Paari, 2004, p. 11.

²⁵ Bessis Sophie, *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte, 2001.

et d'objectivité l'histoire du processus de « confiscation de l'universel » par une identité particulière qui est en l'occurrence l'identité occidentale. D'où la nécessité selon Alain Renaut de lier le processus historique en cours de promotion de la diversité à celui d'une nécessaire décolonisation des identités. Contre cette logique de réduction de l'universel à une identité particulière qui est au moins depuis le dix-huitième siècle l'identité occidentale, il est impératif de rechercher et de promouvoir de nouvelles valeurs fondées sur le droit inaliénable à la diversité culturelle devant être reconnu et ratifié par l'ensemble des pays membres de l'Organisation des Nations Unies (O.N.U). C'est seulement de cette façon que nous donnerons un nouveau sens à nos existences et que nous contribuerons de façon décisive à la préservation de ce qui fait ultimement notre humanité : la diversité culturelle. Dans le combat légitime contre la totalisation et l'uniformisation en cours de la mondialisation économique, le concept de *mondialité* d'Édouard Glissant s'offre à nous comme un puissant viatique. Opposant, contrairement à l'opinion commune qui les confond, les concepts de Tout-Monde et de mondialisation, Édouard Glissant dira que la *mondialité*, qui ne laisse en rade aucune partie du monde ni aucune culture, requiert que soit reconnue l'exigence du divers. C'est dans ce sens qu'il écrit : « si la Trinidad et le Québec n'existaient pas comme composantes acceptées du Divers, il manquerait quelque chose à la chair du monde ». ²⁶ Travailler à ne pas dépouiller le monde de sa substance revient à faire sien le postulat selon lequel il n'existe aucune essence identitaire permanente, mais des complexités radicalement mosaïques qui se nourrissent et s'enrichissent entre elles. Une telle prise de conscience constitue une étape incontournable dans la lutte contre la totalisation et l'uniformisation culturelle en cours de la mondialisation économique.

Dans *La cohée du Lamentin*, Édouard Glissant place la poétique de la Relation au cœur de son entreprise de promotion de la diversité culturelle, l'amenant ainsi à écrire : « [...] le Tout-monde s'apprend ou s'estime en premier lieu par une poétique de l'Utopie née d'une pratique de nos totalités, que nous appellerions mondialité. » ²⁷ Pour Glissant donc, le Tout-monde possède une double facette. Il est à la fois une réalité concrète et une Fiction. C'est en ce sens qu'il est, d'après lui, assimilable au monde que nous avons tourné dans notre pensée et qui nous tourne en retour dans son roulis ²⁸. Fiction et réalité concrète, la *mondialité* est un concept éthique, une expérience active et solidaire du monde contemporain qui demande à prendre conscience de ses formes. Compte tenu de ce fait, Glissant juge aujourd'hui nécessaire de repenser et de régénérer en la divisant l'idée d'utopie

²⁶ Glissant E., *Le Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981, p. 407.

²⁷ Glissant E., *La cohée...*, op. cit., p. 143.

²⁸ Glissant E., *Tout-monde*, Paris, Gallimard, Folio, 1993, p. 208.

dont le statut actuel diffère de celui qu'elle avait par le passé. Traditionnellement, l'idée d'utopie était fondamentalement soucieuse de perfection formelle et était liée aux *pensées de système* selon un principe d'économie de l'inutile. Récusant le caractère immuable de la conception classique de l'utopie, Glissant propose une alternative adaptant ce concept à la réalité *processive* et informe du monde contemporain où la *prévue* est préférée à la *prévision* qui elle serait liée au sens périmé de la causalité. C'est ainsi qu'à l'utopie occidentale qui « dessine une forme parfaite et l'enjoint à une réalité que l'esprit se donne pour fin de réformer »²⁹, Glissant oppose celles qu'il considère comme les utopies du futur, plus ouvertes parce qu'elles « ne se fonderont pas sur des présupposés, ne se voudront pas des réformes » et mieux « intégreront la *démésure* »³⁰. S'appuyant sur des oppositions binaires qui mettent à jour les différences entre les utopies anciennes et celles du Tout-monde, Glissant opte sans ambiguïté pour la *démésure* contre la *mesure*, l'*accumulation* contre l'*élection*, la *totalité* contre le *totalitaire*, l'absence de *présupposés* contre la *soumission* à des modèles, le refus de réformer contre la pulsion de réforme, l'inachèvement contre la pulsion de la forme parfaite. Une telle régénérescence de l'idée d'utopie va chez lui de pair avec une nouvelle entreprise de remobilisation des *Humanités* contemporaines en faveur de la diversité. Ce glissement se justifie par le fait que la *mondialité*, en tant que pensée élaborée du Tout-monde, donc en tant que simple prise de conscience des formes ou plutôt des *processus* du futur en gestation ne suffit pas à faire advenir un monde de la diversité culturelle. Pour que celui-ci soit une réalité, il faudrait que cette pensée élaborée du Tout-monde, que cette connaissance ne se réduise pas à une simple analyse conceptuelle ou à un diagnostic froid. Une mobilisation en faveur de la mondialité requiert au préalable que cette pensée ou cette connaissance agisse sur les femmes et les hommes d'aujourd'hui avec l'énergie des mythes. C'est manifestement une telle fonction que revendique le discours novateur de Glissant. Mais quelle pourrait être la cible ou l'audience prioritaire de ce discours ?

De notre point de vue, l'école et surtout l'université, où se décident de plus en plus les différentes trajectoires sociales et professionnelles de chaque génération, devraient être les cibles prioritaires de la diffusion de la nouvelle utopie et des mythes qu'elle aura engendrés. Pour qu'une telle démarche soit efficace, on peut par exemple inciter les 185 États ayant adhéré à la Déclaration de l'UNESCO de 2001 sur la diversité culturelle à orienter leurs systèmes éducatifs et universitaires dans le sens d'une meilleure réception par les jeunes générations de la philosophie

²⁹ Glissant E., *La cohée...*, op. cit., p. 141.

³⁰ *Ibid.*, p. 142.

et des valeurs de la diversité culturelle. Cette démarche des États devra être accompagnée par une adhésion et une implication des différents services publics et surtout des médias dans les stratégies de promotion de la diversité culturelle comme droit inaliénable de chaque être humain. Mais cela suffit-il pour convaincre tous aujourd'hui de la nécessité de faire siennes les valeurs de la diversité culturelle ? N'est-il pas en dernière instance du ressort de chaque individu dans son intériorité la plus insaisissable de choisir sa façon de se rapporter à la diversité culturelle ? Autrement dit, le choix éthique du sujet n'est-il pas ultimement le fondement de l'adhésion ou non aux valeurs de la diversité culturelle ?

Dans son ouvrage déjà cité dans ce texte, Alain Renaut étend l'adoption de la diversité culturelle comme valeur humaine fondamentale à la sphère de l'éthique. Il écrit à ce propos :

il est vrai qu'un autre espace, celui de l'éthique, demeure ouvert pour que chacun se saisisse de l'exigence de procéder en la matière, celle de la diversité culturelle comme d'autres figures de la diversité, à des choix de valeurs induits par la déconstruction de l'universalisme assimilationniste et du différentialisme se fermant à l'universel.³¹

Le sort de la cause de la diversité culturelle ne se décidera donc pas exclusivement sur la base du niveau d'impact des politiques de sensibilisation menées par les pouvoirs publics et les médias sur les citoyens du monde. L'ultime choix dépend en réalité de chaque individu qui seul peut décider de quelle manière il compte bien se rapporter à la diversité culturelle.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Emmanuel Kant, parlant de l'impératif catégorique sur lequel se fonde toute conduite authentiquement morale, le présente comme étant d'une part universel et d'autre part logiquement nécessaire. L'impératif catégorique est universel pour Kant parce qu'il vaut pour tous les cas et pour tous les hommes. Et il est nécessaire parce qu'il vaut par sa cohérence logique interne. Une maxime n'est donc un impératif catégorique que si elle est à la fois universelle et nécessaire. C'est du moins le sens que l'on peut tirer de ses deux principales formules qu'il énonce comme suit :

Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.³²

³¹ Renaut A., *Un humanisme...*, op. cit., p. 344.

³² Kant E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1969, p. 137.

La première formule de cet énoncé de l'impératif catégorique met en avant le critère de l'universalité. Toutefois, cette exigence d'universalité n'est pas à confondre avec le proverbe ordinaire consistant à dire « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse ». Un tel proverbe pose le principe de la réciprocité et revient de fait à un calcul d'intérêt : si je ne veux pas qu'autrui me cause du tort, alors je dois commencer par m'abstenir de lui en causer. Pour Kant, l'authentique universalité va bien au-delà : elle pose comme exigence d'une maxime qu'elle vaille pour l'humanité entière. Quant à la seconde formule de l'impératif catégorique, elle met en avant la valeur absolue de la personne. À l'opposé d'une chose qui, dépourvue de conscience et de raison, peut servir de moyen à l'homme (comme une pierre, un animal ou un outil), la personne est un être conscient, raisonnable et responsable. Elle ne peut donc être ramenée au rang d'un instrument.

En appliquant la première formule de cet impératif catégorique kantien à la question qui nous a occupé dans la présente réflexion, nous sommes amenés à considérer l'adhésion aux valeurs de la diversité culturelle comme la condition même d'existence et de pérennité du fait culturel. Rejeter le droit inaliénable à la diversité culturelle revient donc de fait à nier toute culture y compris celle à laquelle on s'identifie le plus. D'un point de vue strictement kantien, la diversité culturelle est logiquement nécessaire. Pour cette raison, elle ne peut être niée qu'au prix du rejet – même inconscient –, de sa propre identité culturelle. Quant à l'autre leçon, importante à notre époque, à tirer de la deuxième formule de l'impératif catégorique kantien, on peut tout simplement retenir qu'elle exclut toute logique marchande du champ de la diversité culturelle. Contre la mondialisation économique, qui fait du profit le seul universel indubitable et qui ne trouverait donc pour cette raison d'intérêt à promouvoir la diversité culturelle que dans la mesure où elle serait rentable, la deuxième formule de l'impératif catégorique de Kant permet quant à elle de soustraire la diversité culturelle de toute logique commerciale en la consacrant comme fin en soi qui ne saurait en aucun cas être réduite à un bien commercial qui serait susceptible d'être échangé contre de l'argent.

Que pouvons-nous retenir de ce détour par Kant dans la mise en place d'une pédagogie de promotion et d'adoption par tous de la diversité culturelle comme valeur humaine fondamentale ? Fondamentalement, l'idée qu'il revient toujours en dernière instance à chaque individu, en son âme et conscience, de choisir d'adhérer ou non aux valeurs de la diversité culturelle. C'est cette posture ultimement éthique en chacun de nous que, au-delà de la question spécifiquement culturelle, Alain Renaut étend à celle de la diversité en général. C'est dans ce sens qu'il écrit :

Le rapport à soi, ou, si l'on préfère, les obligations envers soi-même, de même que le rapport à l'autre ou aux autres, c'est-à-dire les obligations qui balisent ce rapport à autrui, constituent intrinsèquement l'espace de l'éthique. (...) L'éthique ne structure cependant le rapport aux autres que si, dans le rapport que chacun entretient avec lui-même (donc dans son rapport à soi), celui-ci s'est déjà reconnu dans certains choix de valeurs, s'il les a en quelque sorte, au fil de sa vie et de la réflexion qui accompagne sa vie, fait siens. (...) Parce que, dans l'espace propre de l'éthique, c'est le sujet moral qui, au-delà de tels apprentissages, ne peut ultimement que s'obliger lui-même à souscrire aux principes éthiques de son existence, ce sujet même m'apparaît, dans le choix qu'il fait de sa vie, l'acteur indépassable qui décide de la place tenue dans sa vie par sa perception de la diversité humaine.³³

Conclusion

Considérant, dans *La cohée du Lamentin*, la mondialité comme l'une des principales missions de notre temps, Édouard Glissant la décrit comme « [...] une aventure sans précédent qu'il nous est donné à tous de vivre, dans un espace-temps qui, pour la première fois, réellement et de manière foudroyante, se conçoit à la fois unique et multiple, et inextricable »³⁴. Si le rapport à ce phénomène de la diversité culturelle peut, comme nous l'avons vu plus tôt, différer d'un individu à un autre, il va de soi que plus personne aujourd'hui ne peut raisonnablement nier son évidence. D'ailleurs, les entreprises et les organisations internationales l'ont si bien compris qu'elles se conforment de plus en plus, dans leurs actions publiques, au principe de la diversité culturelle. C'est dans ce sens qu'une organisation internationale comme le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) avait opportunément intitulé en 2004 son rapport mondial sur le développement humain qu'il produit annuellement « la liberté culturelle dans un monde diversifié »³⁵. Au-delà du PNUD, cet intitulé traduit la prise de conscience de plus en plus grande que l'un des défis majeurs de notre époque consiste à organiser le phénomène de la diversité en mettant en place des structures qui permettent de vivre ensemble tout en étant différents sur le plan culturel. D'ailleurs, quand Édouard Glissant définit le Tout-monde comme « cette ouverture, de lieu en lieu, tous également légitimés, et chacun d'eux en vie et connexion avec tous les autres, et aucun

³³ Renaut A., *Un humanisme...*, op. cit., pp. 426-427.

³⁴ Glissant E., *La cohée...*, op. cit., p. 23.

³⁵ Rapport mondial du PNUD sur le développement humain, 2004.

d'eux réductible à quoique ce soit »³⁶, il ne fait rien d'autre que donner l'exacte mesure de ce nouveau défi qui peut se formuler ainsi : comment amener notre monde à devenir dans sa globalité plus juste à l'égard de la diversité culturelle ? Pour entrevoir une réponse à ce défi, un dernier détour par Édouard Glissant peut s'avérer utile. En tant que « poétique de la diversité solidaire³⁷ », la *mondialité* porte en son sein un monde où

la relation entre les différents n'inaugure ni ne récapitule une géographie isolée, en tout cas pas une géographie seulement, mais une géographie assumée : puisque la différence du Tout-monde d'avec lui-même est qu'il est totalité non réalisée mais visible pourtant dans l'avenir.³⁸

Le monde n'est peut-être donc pas seulement gros de diversité culturelle mais aussi probablement de l'essentiel des mécanismes qui permettront de gérer les défis que posera ce phénomène nouveau pour le plus grand nombre. Marx ne disait-il pas d'ailleurs à juste raison que l'humanité ne s'est jamais posée que des problèmes dont elle a la solution³⁹ ?

Oumar Dia est enseignant-chercheur à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Ses enseignements portent sur la philosophie critique, l'idéalisme allemand et la philosophie de la diversité. Membre fondateur et secrétaire général de la Société sénégalaise de Philosophie (SO.SE.PHI), il a dirigé l'ouvrage collectif *l'Afrique au cœur de la mondialisation : hommage au professeur Sémou Pathé Guèye*, Montréal, Presses panafricaines, 2016.
E-mail : oumar.dia@ucad.edu.sn

³⁶ Glissant E., *La cohée...*, *op. cit.*, pp. 136-137.

³⁷ *Ibid.*, p 143.

³⁸ Glissant E., *La terre...*, *op. cit.*, p 19.

³⁹ Marx Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 4.

POLITIQUES DE L'IMAGE : APPARITION DE L'HUMAIN ET RÉSISTANCE À PARTIR DE JUDITH BUTLER ET GEORGES DIDI-HUBERMAN

DANIELLA PRIETO ARRUBLA

Abstract

In this paper different philosophical approaches are re-examined in regard to the question how humanity appears in images. Firstly, based on Judith Butler's analysis of the photographic frame, the determination of the images by the relations of power is addressed. Secondly, in the context of Didi-Huberman's comments on Pasolini and the fireflies figure as form of resistance, the possibility to resist against the enforced framing by taking otherness and its appearing into account is at issue. Lastly, referring to Hito Steyerl's theory of contemporary documentary art, I analyse the ethical aspect of the posed question. Multiple examples of contemporary Colombian documentarism as well as one case of art in the context of the Jewish persecution during World War II are offered as an illustration of the ideas presented in this paper.

Introduction

Dans ce texte je me propose d'analyser, à partir de la reprise de plusieurs perspectives, la manière dont l'humain apparaît dans l'image. En premier lieu, je me réfère au travail de Judith Butler sur le cadrage photographique établi dans un régime de pouvoir et non seulement en interprétant la réalité, mais déjà en l'instaurant. Cette perspective permet une première considération de l'image comme soumise à l'action du pouvoir, en tant que cadre strictement défini et contraint par des normes sociales et politiques. Ainsi émerge la question de la possibilité de résistance au cadrage fixe. En deuxième lieu, j'introduis la référence à Georges

<https://doi.org/10.14712/24646504.2020.6>

Didi-Huberman et à son travail *La survivance des lucioles* qui permet à travers la métaphore des lucioles, prise de Pier Paolo Pasolini, de considérer une forme de résistance au pouvoir, dans laquelle l'humain apparaît. Pour ce faire, je me réfère dans un premier temps au travail de Didi-Huberman sur l'art documentaire comme exemple de résistance, puis dans un deuxième temps, je propose quelques exemples de documentaires colombiens afin de montrer la structure de l'apparition de l'image, d'abord comme imposition et manipulation du pouvoir, mais aussi comme un processus de résistance en réponse à cette imposition. De plus, j'approche brièvement la thématique de l'Holocauste en considérant le travail de l'artiste Friedl Dicker-Brandeis qui fait apparaître l'humain à travers les images dessinées par des enfants au ghetto de Terezin. Finalement, le travail de Hito Steyerl permet de poser explicitement la question de la tâche éthique du documentaire et de revendiquer ce lieu de résistance. Cette même revendication sera développée tout au long de ce travail en tant qu'expression de cette tâche éthique qui consisterait d'un côté à montrer le cadrage de l'image établi par le pouvoir étatique, et d'un autre côté à ouvrir ces espaces de l'apparition de l'humain.

Ainsi, la question fondamentale, tout au long de ce travail, n'est pas seulement comment l'humain apparaît dans l'image, mais comment cette apparition peut se faire à la manière d'une résistance au pouvoir, même dans le cas limite de la disparition. Cette expérience nous permettra de constater le caractère obscur et clandestin de ces formes d'apparition qui sera visible à différents moments du texte, et d'observer une constellation de pensées pour réfléchir à l'image, à son rapport au pouvoir, et à la résistance comme sa tâche éthique.

1. Judith Butler et la délimitation du cadrage photographique

Dans le chapitre « La torture et l'éthique de la photographie : penser avec Susan Sontag »¹ de *Ce qui fait une vie*, Judith Butler présente une compréhension du cadrage photographique en tant que cadrage de la réalité même. Cela signifie une délimitation – faite de manière active – de ce qui apparaît dans le cadre : l'établissement même de ce qui compte comme réel. Butler explique :

En fait, si la notion d'interprétation visuelle n'est pas vouée à devenir un oxymore, il semble important de reconnaître que, en cadrant de la réalité, la photographie a déjà

¹ Butler Judith, *Ce qui fait une vie : Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, traduit de l'anglais par Joëlle Marelli, Paris, Zones, 2010, pp. 65–100.

déterminé ce qui comptera à l'intérieur du cadre – et cet acte de délimitation est sans aucun doute un acte d'interprétation.²

Le cadre ne limite pas simplement l'image, il la structure, et c'est pour cette raison que dans le cas de la photographie de guerre, la question doit se poser non seulement sur le contenu de l'image, sur ce qui se montre, mais aussi sur la manière dont elle le montre. La manière, dit Butler, « n'organise pas seulement l'image, mais aussi notre perception et notre pensée »³. Ici Butler s'accorde avec Susan Sontag sur le fait qu'il s'agisse de structurer activement notre appréhension cognitive de la guerre ; d'une régulation des modalités visuelles de participation à la guerre, des manières dont les citoyens disposent pour voir ce qui se passe, et en conséquence, réagir ou non dans le champ politique. Il s'agit en effet d'une régulation de la disposition même du sujet, de l'affect, et de la sensibilité éthique. La relation entre établissement de la réalité et le cadre photographique peut être observée de manière privilégiée dans la pratique du journalisme embarqué qui s'est imposé avec l'invasion de l'Irak, lors de laquelle les journalistes ont dû montrer la guerre en suivant les paramètres et les règles établies par le Ministre de la Défense des États-Unis de telle manière que le cadre même et la perspective qui s'y trouve constituent déjà l'interprétation de la guerre imposée par l'État.

En se référant à son livre précédant *Vie précaire*, Butler insiste sur la reconnaissance de normes sociales et politiques qui sont déjà déterminées par la question de savoir où et quand une vie peut être ou non sujette au deuil.⁴ Les normes déterminent ce qui est représentable en tant que tel à travers la délimitation d'un cadre visuel et l'exclusion de certaines parties. L'image produite de cette façon apparaît comme perceptible conformément aux normes déterminées par le cadre, et précisément par son accord à ces normes il détermine aussi ce qui est perceptible à son intérieur. Ainsi Butler affirme : « L'image censée livrer la réalité le soustrait en fait à la perception. »⁵

Butler réfléchit soigneusement autour de la relation entre photographie et atrocité. La photographie sert de preuves des crimes de guerres ; elle établit la vérité de cette accusation, elle confirme que l'atrocité a effectivement eu lieu. Mais si la photographie constitue la preuve, elle constitue aussi l'accusation. En outre, Butler considère cela comme une exposition de la façon dont les médias élaborent

² *Ibid.*, p. 69.

³ *Ibid.*, p. 73.

⁴ *Ibid.*, p. 65, p. 75.

⁵ *Ibid.*, p. 76.

ces arguments, c'est-à-dire que la photographie, même lorsqu'elle semble transparente, a été cadrée à une certaine fin. Comme elle l'écrit :

Si nous supposons que cette fin est l'interprétation, alors il apparaît que la photographie interprète encore la réalité qu'elle enregistre, et cette double fonction est préservée alors même que la photographie est offerte comme « preuve » d'une autre interprétation présentée sous une forme écrite ou verbale. Après tout, la photographie ne se contente pas de renvoyer à des actes atroces, mais élabore et confirme ces actes pour ceux qui les appelleraient ainsi.⁶

Ainsi même, la photographie déjà comme cadrage est postérieurement recadrée dans certains discours. Butler propose une réflexion autour des photographies du cas de torture à Abou Grhaïb pendant la Guerre d'Irak, qu'elle considère comme « une occurrence implicite de journalisme embarqué »⁷. Elle explique : « L'angle de l'appareil, le cadre, la pose des sujets, tout suggère que ceux qui prenaient ces photos étaient activement engagés dans la perspective de la guerre. »⁸ Ainsi, dans ces photographies, il y a non seulement une représentation de l'autrui, mais également de l'autrui vers celui contre qui se fait la guerre, considéré comme l'ennemi. La torture même présuppose et au même temps réinstalle la non-humanité de l'autre, *l'être moins qu'humain* du sujet torturé⁹. Elle se fait dans l'ignorance des conventions légales au moyen de la présupposition que ce sujet n'a pas le statut d'humain, et donc des droits déterminés.

2. Didi-Huberman et la résistance au cadrage imposé : laisser apparaître l'humain

Devant ce scénario, on pourrait se demander comment est-il possible de résister et de s'opposer à ce cadrage imposé. Et surtout dans quelle mesure peut-on articuler l'image et l'éthique dans le monde contemporain ? En se référant à Guy Debord, il est possible de décrire notre monde contemporain en tant que société du spectacle, comme un monde saturé et aveuglé par « la lumière crue, cruelle, féroce de la marchandise » sans laisser aucune place pour d'autres formes d'expérience, pour d'autres formes de représentation et apparition.¹⁰ Face à ce type

⁶ *Ibid.*, p. 72.

⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁸ *Ibid.*, p. 66.

⁹ *Ibid.*, p. 93.

¹⁰ Didi-Huberman Georges, *Survivance des lucioles*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2009, p. 30.

de questions, Georges Didi-Huberman entreprend ses réflexions dans *Survivance des lucioles*.¹¹ Il utilise la figure des lucioles, ces petites lumières d'une splendeur discrète, qui s'opposeraient à la grande lumière du fascisme. Les lucioles feraient de la résistance en cherchant à se défendre et à s'échapper de la situation oppressive au moyen d'échange de petits signaux de lumière discrets. Didi-Huberman mentionne dans ce texte Pier Paolo Pasolini comme sujet central, qui, à travers plusieurs moments de sa vie, avait écrit et décrit la lumière du fascisme et de ces lucioles. Pour Pasolini, c'est une erreur de considérer que le fascisme italien a été vaincu après les années 1930 ou 1940. En réalité, il considère que le fascisme a continué de différentes manières dans la société italienne et qu'il y a aussi une émergence des nouvelles formes fascistes. Le fascisme est défini pour lui à travers sa relation à la disparition de l'humain, une forme d'assimilation totale qui pourrait être appelée « génocide » ou « génocide culturel »¹². Ainsi, tout comme dans la description de Butler, chez Didi-Huberman la figure de l'humain est centrale. Mais Didi-Huberman, en se référant à Pasolini, met également l'accent sur le caractère communal de l'humain, sur la figure du peuple en tant que puissance de résistance. La résistance n'appartient pas aux intellectuels, qui, comme le dit Pasolini, « même les plus avancés et les plus critiques, ne s'étaient aperçus que 'les lucioles étaient en train de disparaître' »¹³. Pasolini trouve dans le populaire, « l'énergie révolutionnaire propre aux misérables, aux *déclassés* du jeu politique courant »¹⁴.

Dans son texte « L'article des lucioles », Pasolini décrit le fascisme italien comme une dissimulation qui se base sur le vide de pouvoir, qui règne en réalité en Italie, puisque le pouvoir réel ne se trouve pas chez les dirigeants politiques, de manière que cet exercice du pouvoir soit seulement formel :

Je dis « formellement » parce que, je le répète, dans la réalité, les notables démocrates-chrétiens recouvrent, par leurs manœuvres d'automates et leurs sourires, le vide. Le pouvoir réel avance sans eux : il ne leur reste entre les mains que ces appareils inutiles ne livrant plus d'eux que la réalité de leurs funestes complets vestons.¹⁵

Ce pouvoir qui se trouve au-delà est un pouvoir de l'industrie et du consumérisme, qui traverse la totalité de la vie humaine, les corps, les âmes, et même jusqu'au désir. C'est ce que Pasolini appellerait aussi un « néo-capitalisme

¹¹ *Ibid.*, pp. 24–25.

¹² *Idem.*

¹³ Pasolini Pier Paolo, *L'article des lucioles*, 1975, <http://www.elcorreo.eu.org/Pier-Paolo-Pasolini-Le-vide-du-pouvoir-ou-L-article-des-lucioles?lang=fr> (30.06.2019).

¹⁴ Didi-Huberman G., *Survivance des lucioles*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁵ Pasolini P. P., *L'article des lucioles*, *art. cit.*

télévisuel », dont l'image et l'art même ont été assimilés par le pouvoir totalisant.¹⁶ Dès lors, Didi-Huberman affirmerait que l'imagination est politique, que sous la façon d'imaginer gît une façon de faire de la politique, c'est-à-dire une politique de l'image.

La question serait, en conséquence, comment faire apparaître les peuples et l'humain même dans l'image. Didi-Huberman considère « L'article des lucioles » de Pasolini de 1975, comme le signe d'un désespoir et d'un désenchantement politique. Pasolini affirme que les lucioles ont disparu et que ce peuple italien, que lui-même avait aimé, a souffert lui aussi d'une défiguration sans retour. La résistance populaire ne lui semble plus possible. Cependant, Didi-Huberman cherche à maintenir cette possibilité ouverte, en demandant si les petites fulgurations résistantes ont réellement disparu, si ce n'est pas notre tâche de les chercher et de les observer, de « se donner les moyens de voir apparaître les lucioles dans l'espace du présent »¹⁷.

Pour montrer un cas d'images clandestines dans lesquelles l'humain apparaît, Didi-Huberman propose le documentaire *Border* (2004) de Laura Waddington. Comme dans le cas des photographies de torture analysées par Judith Butler, il s'agit ici d'images dans lesquelles le visage humain n'est pas complètement visible. Dans l'expérience clandestine et momentanée de traverser la frontière, les visages humains restent dissimulés par le caractère illégal même de l'action. Butler avait, quant à elle, trouvé dans cette caractéristique la trace même de l'humain, de sa souffrance et de son oblitération.¹⁸ Pour elle l'expérience de la douleur est liée à notre animalité. C'est précisément dans l'animalité qu'il peut y avoir de la souffrance.¹⁹ Ici, dans le documentaire de Waddington, les figures humaines qui cherchent à traverser la frontière apparaissent comme des irrptions fulgurantes dans l'obscurité de la nuit, parmi les ténèbres de la désolation et de la solitude. Cette apparition est toujours intermittente et en train de disparaître, puisque les migrants ne cessent d'être en mouvement. Ils sont aussi des survivants, ce qui reste d'une communauté en voie de disparition. Waddington raconte : « Il y avait des enfants aussi, personne ne les attendait, ils n'avaient nulle part où aller. J'avais un ami proche, un gars de Kaboul, il était là avec son jeune frère, ils avaient perdu ses parents près de la frontière au Pakistan. »²⁰ Les histoires comme celles-ci

¹⁶ Didi-Huberman G., *Survivance des lucioles*, op. cit., p. 30.

¹⁷ *Ibid.*, p. 59.

¹⁸ Butler J., *Ce qui fait une vie : Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, op. cit., p. 94.

¹⁹ *Ibid.*, p. 76.

²⁰ Waddington Laura, *Border*, 2004, 7 min. 58 sec. – 9 min. 17 sec., la traduction est la mienne. <https://www.youtube.com/watch?v=0X42CxOomqQ> (28.11.2019).

abondent. Waddington décrit aussi les recherches policières et les rencontres avec les migrants. Comme dans les lettres de Pasolini, les projecteurs utilisés pour les recherches, ici les lampes torches des policiers (« les faisceaux des torches, les aboiements des chiens »²¹), sont aussi de grandes lumières du pouvoir et de ses mécanismes de contrôle. Sur les photographies de Abou Grhaïb, Butler considère que bien que la photographie ne définisse pas l'humain, l'humanité quant à elle est bel et bien en jeu dans la photographie.²² De manière semblable, Susan Sontag avait remarqué la nécessité, la tâche, de laisser les images nous hanter.²³ C'est aussi par un cri fantomatique, venu lui aussi nous hanter, que l'on entend s'affronter la police française et les migrants dans une des scènes du documentaire de Waddington. Dans ce même documentaire, l'une des questions s'oriente vers l'image que nous laissons apparaître de l'autre, et comment, dans cette image, on aperçoit la preuve d'un traitement de l'autre avec moins d'humanité, un autre qui est en quelque sorte pourchassé et victime de la brutalité.

Waddington raconte que Didi-Huberman lui a envoyé son livre sur les lucioles. Ensuite, elle a écrit un court texte sur ce même thème à la demande d'une revue lui dédiant une édition. Dans ce texte elle écrit :

Quand j'ai lu *Survivances des Lucioles* dans ce café internet de Jordanie, j'aurais voulu pouvoir trouver Abdullah. J'aurais aimé lui offrir ce livre qui parle de Forough Farrokhzad, ce livre avec sa croyance dans les liens silencieux de la transmission et du hasard – des fils presque invisibles, mais pas tout à fait. [...] Cette nuit-là à Sangatte, alors qu'Abdullah, assis par terre sous la pluie, parlait des poèmes de Forough Farrokhzad, je sais que les lucioles étaient là.²⁴

3. Démontez le cadrage : laissez les lucioles apparaître

La question est toujours fondamentalement sur l'humain, sur la possibilité de faire apparaître l'humain dans l'image, ce que Didi-Huberman appelle, en suivant

²¹ *Ibid.*, 12 min. 5 sec. – 12 min. 12 sec., traduction prise des sous-titres de YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=0X42CxOomqQ> (28.11.2019).

²² Butler J., *Ce qui fait...*, op. cit., p. 79.

²³ *Ibid.*, p. 97.

²⁴ Waddington L., *Abdullah et les lucioles – à la lecture de Survivance des Lucioles de Georges Didi Huberman*, traduit de l'anglais par Charlene Dinhut et Aude Tincelin. Citée du site web de Laura Waddington, URL: <https://www.laurawaddington.com/articles/51/abdullah-et-les-lucioles-a-la-lecture-de-survivance-des-lucioles-de-georges-didi-huberman> (15.06.2019).

Arendt, « parcelles d'humanité »²⁵ et qui pourrait, en retournant à la réflexion de Susan Sontag, susciter une réponse éthique. La question pour Sontag se concentre sur la possibilité de réagir politiquement, de réévaluer notre position envers la guerre. Il s'agit en tout cas de voir l'autre ainsi que sa douleur. Cet autre est ce qui constitue une culture. La question de l'interculturalité peut être *exotisée* de manière à la voir comme un récit de multiples cultures. Mais l'autre n'apparaît pas toujours comme un autre qui vient d'une autre culture. L'autre est parfois tout proche de nous. Il peut être incarné par ces figures féminisées, de migrants, ou d'homosexuels. L'autre peut être aussi ce qui souffre de l'incapacité corporelle. Penser la rencontre entre les humains demande bien plus que de penser le mélange de cultures. L'interculturalité demande d'envisager l'autre dans sa singularité : l'autre, proche de nous, est souvent invisibilisé. Sous les lumières du pouvoir, du spectacle, de notre monde de consumérisme, apparaissent toujours les mêmes images, les mêmes visages. Mais quels sont les visages que cette politique de l'image efface et que ces projecteurs féroces n'illuminent jamais ? Et comment se fait-il que, lorsqu'ils apparaissent, leur apparition soit cadrée, déterminée par le pouvoir même ? Dans notre société contemporaine l'autre apparaît souvent par l'image humanitariste. Cette image, qui sert aussi comme justification des actions colonialistes et interventionnistes sur l'autre, s'utilise également afin d'obtenir des bénéfices économiques. Cette manière de vendre la misère, le chagrin de l'autre, a été thématifiée par les cinéastes colombiens Luis Ospina et Carlos Mayolo au moyen du concept de *pornomiseria* ou « porno-misère », en tant que forme de misérabilisme à des fins mercantiles tel qu'exposé dans leur court métrage « *Agarrando pueblo* » (Les Vampires de la misère), puis dans un petit texte intitulé « Qu'est-ce que la Porno-Misère ? »²⁶. En partant du cas du cinéma colombien, ils décrivent une « porno-misère » généralisable à l'ensemble des médias :

Le cinéma colombien indépendant a eu deux origines. Une première qui visait à interpréter ou à analyser la réalité et une deuxième qui découvrait, à l'intérieur même de cette réalité, des éléments anthropologiques et culturels afin de la transformer. Au début des années 1970, avec la loi de soutien au cinéma, un certain type de documentaire est apparu, qui copiait superficiellement les réalisations et les méthodes des cinémas indépendants jusqu'à les dénaturer. Ainsi, la misère est devenue un thème choquant, une marchandise facile à vendre, à l'étranger en particulier, où la misère est la contrepartie de l'opulence des consommateurs. Si la misère avait servi d'élément de dénonciation

²⁵ Didi-Huberman G., *Survivances des lucioles*, op. cit., p. 131.

²⁶ Ospina Luis et Mayolo Carlos, *Qu'est-ce que la Porno-Misère*, traduit de l'espagnol par Olivier Hadouchi et Joaquín Manzi, 2014, <https://rsomnambules.wordpress.com/2014/07/06/quest-ce-que-la-porno-misere-par-luis-ospina-et-carlos-mayolo/> (23.06.2019).

et d'analyse pour les cinémas indépendants, l'appât du gain n'offrait pas une méthode susceptible de découvrir de nouvelles prémisses pour analyser la pauvreté. Bien au contraire, ce nouveau cinéma indépendant et misérabiliste a créé des schémas démagogiques jusqu'à devenir un genre que l'on pourrait appeler la porno-misère.²⁷

On peut interpréter la posture de Judith Butler comme suggérant une manière de s'opposer à la politique de l'image, à ses règles de cadrage, en montrant le cadrage même, en réfléchissant à son montage et en observant ce qui se cache derrière lui. Oscar Campo, un vidéaste colombien, propose un exercice de réflexion sur l'apparition des images de l'autre dans le contexte du conflit interne colombien, ce qui pourrait être, me semble-t-il, en accord à ce type de tâche. Dans son documentaire ou essai visuel « *Cuerpos frágiles* » (Corps fragiles), le vidéaste présente un montage ou une accumulation d'images audiovisuelles tirées de journaux télévisuels et de matériel d'internet au sujet du conflit armé colombien²⁸. Dans ces images *capturées* par les journaux télévisuels dans le cadre de ce conflit interne, on retrouve une manière de faire apparaître les corps, de parler d'eux, qui semble obscène et incorrecte à Campo. Ces images montrent, à de nombreuses reprises, les corps de guérillas, de combattants terroristes abattus sur le champ de bataille ; ce sont des corps fragmentés et mutilés dont la mort doit signifier le bonheur d'autres personnes. À partir de ce point, Campo expose la relation entre médias et militaires, entre forces armées et publicité, comme une relation dans laquelle le destin de certains corps est déjà déterminé d'avance par le pouvoir médiatique. De la même manière, le pouvoir médiatique est cadré par le gouvernement, par son discours de sécurité démocratique, de défense de la société, et d'une certaine haine qui est nécessaire pour soutenir la normalité. La mort de certains corps, leur torture et leur déchirement sont non seulement justifiés, mais sont aussi postérieurement exposés et exhibés par les médias comme une victoire. Il y a aussi d'autres corps, des corps de militaires, d'autres agents du conflit qui sont aussi présents dans les médias et qui apparaissent au moyen d'un usage manipulateur à des fins politiques ou publicitaires. Cette dynamique du spectacle des médias dans laquelle s'exhibent les corps l'un après l'autre, chaque événement effaçant le précédent, n'appartient pas uniquement à la politique colombienne, mais aussi à une politique de l'image présente au niveau global, et est une dynamique que Campo retrouve également dans le discours de « guerre contre le terrorisme » de Bush dans lequel les violences sur certains corps ne sont pas seulement justifiées, mais voulus. Un discours politique et médiatique où l'autre est relégué à un moindre statut, où l'autre

²⁷ *Idem.*

²⁸ Campo Oscar, *Cuerpos frágiles*, 2010, <https://vimeo.com/52173241> (25.06.2019).

n'importe pas, et pour cette raison son corps peut être exposé dans son déshonneur, dans sa défiguration et sa mutilation, dans son anéantissement, en tant que cet autre corps, cible de la violence, l'ennemi, l'objectif militaire. Ces autres ne sont pas seulement les objectifs militaires, mais aussi ceux qui sont autour de lui. Dans son essai visuel, Campo montre les images de la vidéo *Collateral Murder* (2007) partagée par Chelsea Manning et publiée par Julian Assange (2010), qui, comme nous le savons, a été prise par la caméra embarquée d'un hélicoptère militaire dans la guerre d'Irak, et dans laquelle une partie des blessés étaient de la population civile, des journalistes et des enfants, dont la mort et les blessures sont assumées comme quelque chose de léger et de divertissant, encore une fois comme la mort dont Campo parle au début de son essai, une mort de quelques individus, pour laquelle il est acceptable de se réjouir ou de ne pas s'en préoccuper.

En retournant à Didi-Huberman, on trouve un autre exemple qui traite de la possibilité de résistance, qui est le cas des rêves collectés par Charlotte Berardt pendant la guerre en Allemagne, et qui servent comme reflet d'une société dominée par le fascisme, et de la crainte vécue par les citoyens dans ce contexte. À partir de la réflexion de Didi-Huberman au sujet des lucioles, je propose de considérer à la manière de la communauté de lucioles la communauté des enfants avec laquelle l'artiste Friedl Dicker-Brandeis avait travaillé dans le ghetto de Theresienstadt (Terezín) dans le contexte du génocide juif. L'artiste essayait d'utiliser l'art comme une certaine forme de résistance thérapeutique envers l'expérience traumatique de la guerre telle que vécue par les enfants, alors qu'elle occupait un poste d'enseignante en arts. Les enfants faisaient des dessins autour de différents thèmes proposés par Dicker-Brandeis dans lesquelles ils montrent leur vie dans l'enfermement, leur peur et leurs souvenirs de la vie avant d'être déplacés au ghetto. Ces dessins sont précisément ceux des lucioles en train de disparaître. Les enfants, comme des lucioles, ont été des survivants le temps d'un court instant, après que la guerre eut commencé et jusqu'à leur transportation au camp de concentration d'Auschwitz, où la plupart d'entre eux sont morts. À partir du travail de Butler il est possible de distinguer les images que le pouvoir instaure d'autrui, en délimitation du cadrage et d'une perspective déterminée. Maintenant, avec Didi-Huberman, il est également possible de considérer une autre catégorie d'image, celle produite par les lucioles survivantes, ou par leur exposition. Cette deuxième catégorie est envisagée comme une résistance et une subversion de la première. Il ne s'agit plus de la représentation que le pouvoir fait d'un groupe humain, mais plutôt la trace qu'il crée, comment ces humains apparaissent ou sont laissés apparaître.

Ces travaux des enfants de Terezín sont exposés à la Synagogue Pinkas en République tchèque, sous la direction du Musée Juif de Prague. De plus, certains sont

aussi publiés dans un livre étonnamment intitulé « *Fireflies in the Dark* » (Lucioles dans l'obscurité), dans lequel l'écrivaine Susan Goldman Rubin raconte l'histoire du travail de Dicker-Brandeis avec les enfants. Le titre du livre de Goldman Rubin semble avoir été tiré de la pièce de théâtre également intitulée « Lucioles », un conte de fées tchèque, que les enfants jouaient sous la direction de Dicker-Brandeis. Lors de ce processus les enfants auraient aussi fait des dessins de costumes ainsi que des extraits de la pièce, dans lesquels l'image des lucioles nous est donnée à voir.

4. Hito Steryerl : Le travail documentaire et le dire vrai

L'artiste allemande Hito Steryerl réfléchit au livre de Didi-Huberman *Images malgré tout* dans son essai « Le documentarisme en tant que politique de la vérité »²⁹, dans lequel elle aborde, en référence à Foucault, la question de la relation entre la vérité et les rapports de pouvoir, dans ce cas-ci centrée sur les formes documentaires. Steryerl raconte que dans ce travail Didi-Huberman réfléchit sur les quatre photographies qui survécurent d'Auschwitz, et il les définit comme des moments de vérité.³⁰ Elle précise :

Cette formulation signifie néanmoins deux choses : d'une part, ces photos participent sans aucun doute à la vérité, tout comme les images dialectiques de Benjamin. D'autre part, il serait, selon Didi-Huberman, inadmissible d'exiger de ces photos « toute la réalité ».³¹

Ces photographies étaient prises, comme l'explique Steryerl, par des prisonnières à Auschwitz dans l'idée de les rassembler comme preuves des atrocités qui eurent lieu dans le camp de concentration. Elles ont été prises dans la clandestinité, l'obscurité, la peur. L'inintelligibilité, le fait qu'elles ne soient pas complètement claires, font partie intégrante des images mêmes. L'un problème que posent ces images est précisément leur lien à l'histoire. Comment les utiliser, les montrer en tant que document historique ? Pour Steryerl – en suivant à Didi-Huberman – l'un de plus gros problèmes de ces photographies est que, en vertu de leur propre obscurité, elles ont été manipulées par des historiens et des muséologues pour les faire apparaître plus plausibles ou plus propres, parfois au moyen « d'une

²⁹ Steryerl Hito, *Le documentarisme en tant que politique de la vérité*, traduit par Yasemin Vaudable, 2003, <https://eicpc.net/transversal/1003/steyerl2/fr.html> (30.06.2019).

³⁰ *Idem.*

³¹ *Idem.*

contextualisation précise ou de 'l'inscription' de telles images »³². En revanche, elle clarifie :

Ce qui est ainsi supprimé de l'image lors du cadrage – un extrait filmé de travers, le cadre sombre de la chambre à gaz, depuis laquelle deux de ces photos ont été prises, les parties floues et les parties brouillées – sont justement les aspects dans lesquels le moment de danger, tel que l'entend Benjamin, s'est nettement gravé, le moment d'une production en péril d'un intervalle de temps minuscule, qui perce le contrôle national-socialiste sur toute production d'image dans un endroit clairement délimité.³³

Cette question nous renvoie vers Susan Sontag qui remarquait que les photographies ne peuvent pas être interprétées sans l'accompagnement de légendes et d'analyses écrites, et qu'en plus les photographies en tant que telles ne pourraient pas changer notre évaluation politique puisqu'elles n'offriraient pas de compréhension en raison de leur manque de cohérence narrative.³⁴ Dans ce contexte, Butler avait répondu que les images n'ont pas besoin d'interprétation, qu'elles sont elles-mêmes déjà une interprétation de la réalité. Comme nous l'avons dit, l'image se présente dans une sphère sociale déterminée qui, pour Butler, fait aussi partie de la scène même de la photographie, elle-même sujet d'interprétation. Ainsi, Butler avait défini une double interprétation au cœur de l'image : d'un côté, l'image en tant que cadrage interprétatif de la réalité, et de l'autre, son interprétation postérieure, également cadrée. Dans les images d'Auschwitz, encore une fois, les images sont vues de manières différentes selon leur lieu de présentation. Il y a eu – comme le décrit Butler à propos de Abou Grhaïb – une manière établie par le pouvoir étatique de représentation visuelle : une politique de l'image. Dans ce cas, Steyerl explique :

Auschwitz était un territoire qui, certes, disposait d'un atelier de photographie mais qui ne pouvait en aucun cas être photographié par des personnes non-autorisées. C'est ainsi que des milliers de photos « officielles » d'Auschwitz furent prises, sur lesquelles l'on ne pouvait rien, absolument rien voir de l'extermination de masse qui y avait lieu.³⁵

On distingue ainsi, dans ce cas, une opposition entre l'image cadrée par le pouvoir, et les images-lucioles prises par les survivants. À la fin de son texte, Steyerl remarque deux questions à développer. L'une est la question de l'éthique

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

³⁴ Butler J., *Ce qui fait..., op. cit.*, p. 68.

³⁵ *Idem.*

en relation au documentaire, et l'autre est une question qui concerne l'opposition, ce que nous avons appelé ici la résistance. Les deux questions sont articulées. Elle écrit : « Le caractère 'urgent' du documentaire réside dans le dilemme éthique consistant à devoir témoigner des événements, qui, en tant que tels, ne peuvent pas être communiqués mais contiennent nécessairement des éléments de vérité aussi bien que d'obscurité'. »³⁶ Selon elle, le documentaire possède dans son essence même une tâche éthique qui consiste à rendre possible d'autres visibilités, d'autres formes d'apparition que celles déterminées par le pouvoir. Elle conclue :

Il n'existe guère de visibilité, qui ne soit pas imprégnée – si bien que nous pouvons presque dire que ce que nous voyons est toujours déjà prévu par des rapports de pouvoir. D'autre part, le doute formulé à l'égard de ces visibilités persiste avec une opiniâtreté, elle-même capable de constituer une propre forme de pouvoir.³⁷

En revenant au documentaire d'Oscar Campo au sujet de la représentation du corps dans le média politique, on peut reconsidérer son travail comme une pratique de cette politique de la vérité et de la tâche éthique du documentaire. On retrouve, dans le travail de Campo, une réflexion sur le rapport direct entre politique et média et le cadrage d'un discours sur le corps et sur autrui.

Le regard de l'image devrait se poser aussi sur l'autre, cet autre qui est marginalisé, ordinaire, qui est presque toujours exclu de la lumière des grands projecteurs et de la définition canonique du beau. Cependant, l'image ne peut pas être misérabiliste, elle doit résister à la représentation de l'autre en tant que moins qu'un, en tant qu'objet de pitié. Pour illustrer ce regard sur l'autre en évitant le misérabilisme, on peut regarder la pièce documentaire *Andar con tacto* (Marcher avec tact, 2002) de Juan Carlos Arias et Dixon Quitián, dans laquelle on suit une personne aveugle, dans sa vie quotidienne, qui apparaît dans le cadre photographique telle qu'elle est et sans intervention pour nous émouvoir.³⁸ Cependant, l'élimination du misérabilisme ne signifie pas que les images ne nous émeuvent pas, comme nous l'avons déjà mentionné en référence à Butler, Didi-Huberman et Steyerl, puisque l'art documentaire peut en réalité, et il le fait, susciter une réponse éthique, il peut nous montrer la douleur d'autrui et susciter de surcroît une réponse dans le champ politique.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Idem.*

³⁸ Arias Juan Carlos et Quitián Dixon, *Andar con tacto*, 2002, <https://vimeo.com/295909892> (Marcher avec tact) (30.06.2019).

Conclusion

Au long de ce travail, nous avons considéré différentes pensées autour de l'image. De Butler à Steyerl les éléments centraux restent toujours les mêmes : le pouvoir et l'humain. Cependant, chacun de ces penseurs nous donne une manière différente de traiter la question, et souvent ils se complètent entre eux. La perspective de Didi-Huberman permet ainsi d'élargir les formes de résistance au cadrage imposé, tel que défini par Butler. Didi-Huberman, à travers Pasolini et l'image des lucioles, permet de penser l'humain, sa constante lutte, sa disparition, mais aussi spécialement sa réapparition, sa survivance.

Butler, qui reste dans un dialogue constant avec Susan Sontag, explicite les difficultés de penser la résistance à une image qui est déjà interprétation de la réalité et qui est elle-même en constante interprétation par les médias et par le pouvoir. Ces auteurs nous ont donné la possibilité et les éléments pour réfléchir autour d'exemples concrets d'art, comme ceux de Campo, Waddington, Friedl Dicker-Brandeis, qui s'approchent plus ou moins de l'un ou l'autre de ces penseurs, mais qui partagent un esprit critique et confrontent le pouvoir établi, l'apparition toujours des mêmes figures et la politique dominant de l'image. Ils montrent la possibilité d'apparaître le cadrage, de le démonter, de s'y opposer, d'ouvrir de nouvelles formes d'apparaître, dont aussi figures différents peuvent devenir visibles. Ces travaux ne sont pas simplement un recours nostalgique ou un espoir faux. Ils sont plutôt le résultat d'une tâche éthique qui concerne l'art en général et l'art documentaire spécialement.

Il reste toujours à examiner la façon avec laquelle le pouvoir montre l'autre, les visages qu'il laisse apparaître et ceux qu'il efface ; il reste à réfléchir sur la manière de s'opposer à cette imposition. Bien que les structures fondamentales restent en place, les temps changent, et aussi les technologies. Pour cette raison, malgré la reconnaissance de cette tâche éthique de l'art, de la question du comment laisser apparaître l'humain dans le cadre photographique ou dans l'image, il est nécessaire de se poser également la question concernant le mécanisme de fonctionnement de nos technologies, de comment s'opposer à la forme même dans laquelle l'appareil photographique détermine déjà ce qui apparaît dans le cadre.

Hito Steyerl montre cette problématique de manière splendide dans le chapitre « *Proxy Politics : Signal and Noise* » de son livre *Duty Free Art : Art in the Age of Planetary Civil War*, dans lequel elle explique le mode de fonctionnement actuel des appareils photographiques des téléphones mobiles, leur mécanisme, ou

ce qu'elle nomme « paradigme » de la photographie computationnelle³⁹, qui fonctionne en utilisant les images prises avant l'image actuelle et les images de nos réseaux informatiques, pour surmonter la grande quantité de bruit dans l'image et ainsi produire une image suffisamment claire. « Le résultat peut être une image de quelque chose que n'a jamais existé, mais que l'algorithme pense que vous pourriez vouloir voir. Ce type de photographie est spéculatif et relationnel. C'est un pari avec des probabilités qui hasarde sur l'inertie. »⁴⁰ L'appareil photographique détermine donc déjà ce qui est considéré en tant que bruit dans l'image et ce qui est considéré en tant que signal. Le problème est que, de cette façon, certains corps sont encore une fois exclus d'être considéré en tant que signaux et sont considérés immédiatement et automatiquement en tant que bruit ; cela se produit au moyen même de l'appareil photographique et non au moyen d'un sujet et de ses actions qui déterminent le cadre. La délimitation est donc plus grande que simplement l'orientation de l'appareil photographique dans une direction ou l'autre. Il faudrait donc d'abord se demander comment nos appareils, nos technologies, sont déjà immergés aussi dans un certain discours transmis par le pouvoir et comment ce discours détermine la façon même de fonctionner de l'appareil. Le problème central est ici, comme l'affirme Steyerl, « que cela rend plus difficile de voir des choses imprévus. Il augmente la quantité de bruit exactement comme il va augmenter la quantité d'interprétations au hasard. »⁴¹ Les considérations de Steyerl montrent la nécessité d'actualiser la pensée autour de l'image, de reconnaître les défis caractéristiques de notre contemporanéité et de nous situer dans les fractures que ce temps produit dans la subjectivité et l'affectivité, de reconnaître la spécificité des façons de production des images aujourd'hui, qui se trouvent davantage traversée par la technologie et le pouvoir que jamais. En outre, ces appareils photographiques sont aussi ceux qui sont embarqués au cœur des systèmes de surveillance et de combats, qui déterminent par exemple l'objectif militaire vers lequel se dirige un missile ou une autre arme de guerre. Le dispositif militaire reçoit un signal qui détermine l'objectif, et décide qu'il est possible de tirer sur telle ou telle forme de vie et de l'anéantir. Steyerl montre aussi – comme on a déjà vu dans le cas de la vidéo de *Collateral Murder*, entre autre – comment certaines vies sont considérées dans la guerre contemporaine comme auxiliaires, ou non importantes, dont on

³⁹ Steyerl H., *Duty Free Art: Art in the Age of Planetary Civil War*, London, Verso Books, 2017, p. 57.

⁴⁰ *Idem*. La traduction est mienne. Original: "The result might be a picture of something that never ever existed, but that the algorithm thinks you might like to see. This type of photography is speculative and relational. It is a gamble with probabilities that bets on inertia."

⁴¹ *Idem*. La traduction est mienne. Original: "It makes seeing unforeseen things more difficult. It will increase the amount of noise just as it will increase the amount of random interpretation."

peut disposer sans être inquiété. Dans le chapitre « *Sea of Data* », elle prend le cas d'une femme qui a perdu la vue après un bombardement sur sa maison alors qu'elle regardait la télévision. Et elle se demande : « Quel type de signaux a été extrait à partir de quel type de bruit pour suggérer que al-Nasasra était une cible légitime ? Quels visages apparaissent dans quels écrans, et pourquoi ? Ou pour le dire d'autre façon : Qui est signaux, et qui es jetable comme bruit ? »⁴² Ce serait l'une des questions que la pensée sur l'image devrait se poser de nos jours, qui nous permettrait de repenser la question de l'humanité, de la médiation, et de la résistance lors des défis propres à notre présent historique.

Daniella Prieto Arrubla est étudiante au master en philosophie dans le programme Master Erasmus Mundus Europhilosophie (Université Catholique de Louvain, Univerzita Karlova v Praze, Bergische Universität Wuppertal). Elle a étudié la philosophie à l'Universidad Javeriana en Colombie.

E-mail : daniellaprietoarrubla@gmail.com

⁴² Steyerl H., *Duty Free Art: Art in the Age of Planetary Civil War*, op. cit., p. 86. La traduction est mienne. Original: "What kind of 'signal' was extracted from what kind of 'noise' to suggest that al-Nasasra was a legitimate target? Which faces appear on which screens, and why? Or to put it differently: Who is 'signal,' and who disposable 'noise'?"

TOWARDS A VULNERABILITY-CENTRED PHENOMENOLOGICAL ETHICS: PERSONHOOD, HUMANITY AND BODILY PREARIOUSNESS OF THE MEDIATIZED, EXILED SUBJECT

IRENE BREUER

Abstract

This paper examines the particular demands that vulnerability makes on ethics with respect to the exiled 'Other'. First, I briefly discuss the limit experience of exile in order to reflect on the notions of vulnerability and bodily precariousness as developed by J. Butler, M. A. Fineman, A. MacIntyre and M. Nussbaum. In the main part of the article, I emphasize E. Husserl's, E. Lévinas' and B. Waldenfels' ethical approaches. It is within this framework that I first inquire into the possibility of a vulnerability-centred ethics that would be both universal and particular. Second, I aim to develop an ontology of the moral subject that is based on the cultivation of values, virtues and emotions. This will lay methodological basis for a material axiology. Lastly, I want to account for the experience of encountering the Other, which proves to be of central importance in the context of the de-personalisation and de-humanisation of the human subject that itself results from the process of mediatization.

Introduction

It must be acknowledged, in view of the present global political and social situation, that our age is the age of the refugee, the displaced person and mass immigration. As Edward Said reminds us: "Exile [...] is the unhealable rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home: its essential sadness can never be surmounted."¹ But if true exile is a condition

¹ Said Edward W., *Reflections on Exile and other Essays*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 2001, p. 173.

of terminal loss or a “damaged”, mutilated life, as Theodor W. Adorno remarks,² then we have to ask what is lost or mutilated here. It concerns, I want to suggest, a loss of attachment, not only to our roots, native place, community and collective identity, but also to a loss of language and with this, of the possibility of dialogue. But above all, it means the loss of the very possibility of acknowledging the personhood or even the humanity not just of the Other, but also of ourselves. This is an issue that deserves careful consideration especially in view of the policies that are presently decimating livelihoods. The modern media contribute to this process insofar as they bring about a de-personalisation of human life, reducing it to a mere representation and so cancelling out the possibility of any personal or emotional involvement with the experiential reality of the exiled persons. This media-induced dehumanisation is the main cause of the misunderstanding of exile and the seeking of refuge. Moreover, this mediatization does not describe its products in a neutral fashion, but it reduces them to a mere code. The subject is consequently “mediatized”³, to put it in Jean Baudrillard terms. And as Judith Butler concludes, in order “to convey the human, then, representation must not only fail, but it must *show* its failure”⁴.

It is in relation to this phenomenon of the failure of representation that Emmanuel Lévinas emphasizes that the vulnerable subject is the one whose being is broken: “Determination [of essence] is formed, and is already undone, by the clash [of beings].”⁵ Hence, a comprehension of the precariousness of the Other is the basis for any vulnerability-centred ethics, an ethics that should be both universal and tied to a formal axiology as well as particular, that is, able to account for the particular subject and its individual life. Edmund Husserl’s personalistic ethics complies with both requirements: The subject is simultaneously a subject of acts of reason, who is responsible for its ethical convictions and for his acts, and a moral, embodied person, who embraces the search for positive values and is guided not only by reason but by love. But even though Husserl’s ethics involves both universal and particular demands, it neither provides a developed material axiology that would determine essential value-properties necessary to account for the bodily

² Cf. Adorno Theodor W., *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life: Reflections on a Damaged Life*, E. F. N. Jephcott (transl.), New York, Verso, 2005.

³ Baudrillard Jean, *Simulacra and Simulations*, Sh. F. Glaser (transl.), Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1995, p. 175.

⁴ Butler Judith, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, New York, Verso 2004, pp. 142–144.

⁵ Lévinas Emmanuel, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Lingis A. (transl.), The Hague, M. Nijhoff, 1981, p. 4.

needs of a vulnerable subject nor does it properly account for the vulnerability at play in the encounter with the other.

These are the issues at stake at Lévinas' and Martha Nussbaum's respective approaches: While on the one hand, Nussbaum develops a theory of basic social and economic goods such as "health, education, a decent level of welfare, shelter and housing"⁶ as the complement of moral obligations, on the other hand, Lévinas indicates the role of the 'face'. The face is the testimony of a suffering that grounds an ethics that is prior to any ontology – a dimension that Husserl understands as pre-egoical, as one in which the subject is intertwined with others – and from which the absolute responsibility for the Other originates.

Actually, only the face-to-face encounter permits the recognition of the vulnerability of the Others – and of our own vulnerability. It is with respect of this latter phenomenon that Bernard Waldenfels undertakes a revision of Lévinas' one-sided emphasis on responsibility and develops a responsive ethics which, grounded on reciprocal trust and confidence, demands a responsive politics that provides an answer to the needs of refugees.

Against the background of the preceding considerations, my intention in this article is twofold. First, I want to give an account of the present condition of the exiled and refugees with respect to their vulnerability and precariousness, an existential condition that is made still worse by the dehumanisation that arises from their representation in the media. Such a critical perspective requires that present discourses on vulnerability be framed within an analysis of the ontological determinations of what type of 'reality' our sensible body is, with a view to uncovering the source of our bodily vulnerability. I do this by drawing on Husserl's phenomenology of the body, which sketches the correlation between the modes of being of the body and the conditional qualities affecting it. But an adequate response to such a state of bodily neediness demands the development of a vulnerability-centred phenomenological ethics, which should not only specify spiritual values as Husserl's, Lévinas' and Waldenfels' ethics do, but existential values that can properly account for our bodily and social requirements. Hence, my second aim in this paper is to provide the basis for a material axiology that determines the social and economic goods necessary to lead a dignified human life.

⁶ Nussbaum Martha C., *Political Emotions, Why Love Matters for Justice*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 2013, p. 123.

1. Embodied Vulnerability and the Exiled Subject

The semantic field of exile has been greatly expanded. Exile in its original sense meant banishment, separation as punishment, ostracism by the community or the collective; a forced severance of organic ties to a place called home, without which life lost its meaning. For William Gass, Socrates – choosing death over exile – provides the paradigmatic example of this: “above all, exile is amputation, a mutilation of the self, because the society Socrates lives in is an essential part of his nature, a nature he cannot now divide.”⁷ Johannes Evelein agrees, stressing that exile “is a rupture with oneself, a terrible loss synonymous with, possibly even worse than, death.”⁸ The exile’s plight prevents growth, transformation or redemption. This goes hand in hand with the view that what “makes exile the pernicious thing it is, is not really the state of being away, as much as the impossibility of ever not being away – not just being absent, but never being able to redeem this absence”⁹, as André Aciman rightly points out. Hence, it is the permanence of an unredeemable absence that properly defines exile. Exile is the existential limit experience of estrangement par excellence.¹⁰ Migrants and exiled people remind us of our bodily vulnerability and precariousness before the blows of fate.

It is important to acknowledge in this context that not only exiled subjects, but also “[h]uman life is conditioned by vulnerability”¹¹, as Catriona Mackenzie, Wendy Roberts and Susan Dodds, the editors of a pioneering volume on vulnerability and ethics claim. In this connection, Judith Butler’s and Martha A. Fineman’s reflections on the ethics of corporeal vulnerability posit vulnerability as the ontological condition of our embodiment. But, as Butler stresses, vulnerability is also relational, insofar as it is related to “other humans, living processes and inorganic conditions and vehicles for living, such as infrastructure, understood as environment, social relations and networks of support.”¹² She claims “vulnerability

⁷ Gass William H., “Exile”, in Gass, W., *Finding a Form*, New York, Knopf, 1996, p. 218.

⁸ Evelein Johannes F., Editor’s Foreword to Evelein Johannes (ed.), *Exiles Travelling. Exploring Displacement, Crossing boundaries in German exile arts and writings 1933–1945*, Amsterdam, Rodopi, 2009, p. 13

⁹ Aciman André, Foreword to Aciman André (ed.), “Permanent Transients”, in *Letters of Transit. Reflections on Exile, Identity, Language and Loss*, New York, The New York Press, 1999, p. 10.

¹⁰ Cf. Breuer Irene, “Die Schranken der Fremdheit. Mario Benedetti und die Exilerfahrung aus phänomenologischer Sicht”, in Mönig Julia; Orlikowski, Anna (Hrsg.), *Exil interdisziplinär. Exilformen, Beweggründe und politisch-kulturelle Aspekte von Verbannung und Auswanderung*, Würzburg, Königshausen & Neumann 2015, pp. 131–137.

¹¹ Mackenzie Catriona; Rogers, Wendy; Susan Dodds (eds.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, New York, Oxford Univ. Press, 2014, p. 1.

¹² Butler J., “Bodily vulnerability, coalitions, and street politics”, in Butler J., author; Sabadell-Nieto Joana, editor; Segarra Marta, editor, *Differences in common: gender, vulnerability and community*.

implicates us in what is beyond us yet part of us”¹³, it constitutes an essential element of our embodiment. Fineman, who takes up Butler’s notion of corporeal vulnerability, puts this idea in the context of a critique of liberal legal and political theory, in order to argue for a “responsive state”¹⁴, a state that provides the means and mechanisms whereby the vulnerable subject may become resilient to the social and material implications of vulnerability. Because it is a universal condition, Fineman argues that “vulnerability must be at the heart of our idea of social and state responsibility.”¹⁵

Human vulnerability arises, as both Butler and Fineman¹⁶ claim, from our ontological condition as embodied beings. There is therefore neither a position of “invulnerability” nor a self-sufficient, autonomous subject. Dependency and vulnerability are therefore not “deviant, but natural and inevitable.”¹⁷ As Butler puts it, “the body is constitutively social and interdependent” and it is the embodied vulnerability before others and fate that makes human life precarious.¹⁸ Hence, vulnerability, precariousness and dependence are intertwined. On Butler’s and Fineman’s views, then, vulnerability is both an ontological feature of our embodiment, insofar as we are both exposed to suffering and contingencies, and relational, insofar as we are vulnerable to varying degrees to power relations and to harm with respect to the dependencies and needs of our particular situation and our capacity to act and respond to this.

2. The ‘Reality’ of the Sensible Body – Husserl

It is my view that Butler’s and Fineman’s innovative insights must be framed within an analysis of the ontological determinations of what type of ‘reality’ our sensible body is, in order to uncover the source of our bodily vulnerability. Edmund Husserl’s phenomenological ontology investigates the modes of being of the body in light of its dependence on the conditional qualities affecting it from the

Amsterdam, Rodopi, 2014, pp. 97–119, here p. 103 and 105.

¹³ *Ibid.*, p. 114.

¹⁴ Fineman Martha Albertson, “The Vulnerable Subject and the Responsive State”, in *Emory Law Journal*, vol. LX, 2, Atlanta, 2010, pp. 251–275, here p. 251.

¹⁵ Fineman M. A., “Equality, Autonomy, and the Vulnerable Subject in Law and Politics”, in Fineman M. A., Grear Anna (eds.), *Vulnerability, Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, Ashgate, 2013, p. 19.

¹⁶ Fineman M. A., “The Vulnerable Subject and the Responsive State”, *art. cit.*, p. 268.

¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁸ Cf. Butler J., *Precarious Life*, *op. cit.*, cf. Introduction.

outside world. He focuses on the functional correlation between states of bodily consciousness and the material circumstances to which the body is exposed. The intimate experience of such occurrences reveals the bodily capacity to feel or, in Husserl's term, an *Empfindsamkeit* or a "sensitiveness of the Body"¹⁹. This bodily sensitiveness is related to external solicitations and accordingly, our physical body and our soul as a unity exhibit a "dependence 'on circumstances'."²⁰ Husserl distinguishes between different types of circumstances, referring to the "psychophysical (or, better, 'physio-psychic') side", which comes from its own bodily component, the "idiopsychic side", that is, conditionalities arising from previous experiences and finally "the intersubjective relations of dependence of psychic reality" that are due to the social environment.²¹ Husserl's distinction between the three kinds of conditional properties of bodily consciousness aims to show how the body is vulnerable and exposed to both worldly conditions and the *Empfindsamkeit* of the flesh. In Husserl's words: The "states of sensations (*Empfindungszustände*)" depend on "the concomitant system of real circumstances under which it senses (*empfindet*)."²² Even though body and consciousness have different ontological natures, Husserl discusses the hypothesis of a "psychophysical parallelism and interaction"²³. This hypothesis postulates a reciprocity between the two realms. But Husserl ultimately rejects this parallelism using two different kinds of arguments. The first are of an ontological and methodological nature. They contrast the "essential laws of consciousness"²⁴, which are absolutely true, to natural laws, which are subject to "contingent changes"²⁵. The second ones consider the "temporal determination of a conscious lived experience"²⁶. The structure of internal time consciousness and the marginal consciousness of the temporal horizons of a given sensation can hardly be located at an "objective temporal point of the cerebral stimulation"²⁷. Husserl concludes that even though "one can *radically refute parallelism* [...] nothing at all is decided in favour of interaction (*Wechselwirkung*)"²⁸

¹⁹ Husserl Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution, Ideas II*, Rojcewicz Richard, Schuwer, André (transl.), Dordrecht, Kluwer, 1989, § 40, p. 162.

²⁰ *Ibid.*, § 32, p. 142.

²¹ *Idem.*

²² *Ibid.*, §40, p. 162. Cf. Bernet Rudolf, "The Body as a Legitimate Naturalization of Consciousness", in *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 72, 2013, pp. 43–65.

²³ Husserl, E., *Ideas II, op. cit.*, § 63, p. 302.

²⁴ *Ibid.*, p. 306.

²⁵ *Ibid.*, p. 307.

²⁶ *Ibid.*, p. 310.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 308.

between consciousness and the brain. What Husserl clearly dismisses is “a univocal determination of spirit through merely natural dependency”²⁹. This is “unthinkable”³⁰ for him. Husserl therefore does not deny that we are determined or even naturally influenced by our surrounding world, but he maintains that our Ego and its conscious life, because it is “*absolute, irrelative*”³¹, is ontologically and methodologically independent of nature.

Although no strict parallelism can be sustained, Husserl affirms that insofar as an Ego constitutes the surrounding world, “it allows itself to be determined by its ‘over and against’” and hence it acquires an “*originary* individuation”³². This means that, although the Ego and the world are different in nature, we owe our individuation at least in part to the influence of our surrounding world. Moreover, our bodies in their materiality obviously depend on the resources provided by nature for their subsistence. But bodies are also reciprocally or mutually implicated in another, double sense: The constitution of my own body is inseparable not only from my experience of the foreign body but from the modifications the latter introduces in my own flesh.³³ There is therefore a reciprocity not only between body (*Leibkörper*) and surrounding world as material realities, but between two lived bodies (*Leiber*) as psychophysical ones: The latter reciprocity thus forms the ultimate ground not only of a bodily, but of a social intersubjectivity, thus laying the basis for a community. In conclusion, it is our natural bodily sensitivity and neediness that makes us vulnerable to material circumstances. This correlation, together with other considerations that I will introduce in the following, could provide the ontological ground for the development of a material axiology.

3. Towards an Ethics of Vulnerability

3.1 The Moral Significance of Vulnerability – A. MacIntyre and M. Nussbaum

The concept of the vulnerable, embodied subject opens up a new theoretical perspective for ethics. To begin with, if we follow Alisdair MacIntyre and Martha C. Nussbaum, an ethics that has emphasized the virtues of autonomy has led to

²⁹ *Ibid.*, p. 311.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Idem.*

³² *Ibid.*, p. 315.

³³ Cf. *Ibid.*, §§ 43–47.

the failure of moral philosophy hitherto to account for embodiment.³⁴ On the one hand, as MacIntyre explains, this failure is due to the “belief that our rationality as thinking beings is somehow independent of our animality.”³⁵ On the other hand, as Nussbaum emphasizes, this oblivion of vulnerability can be traced back to the Stoics, who identified personhood with reason, an identification that also characterizes Kant’s deontological moral theory³⁶. In this connection, Fineman, in agreement with MacIntyre, argues that “[a]utonomy is defined in terms of expectations of self-sufficiency and independence for the individual.”³⁷ This understanding of individual autonomy is difficult to reconcile “with concepts such as dependency or vulnerability.”³⁸ This overemphasis on rational agency and on individual autonomy, an over-emphasis that has given rise to the “virtues of independent rational agency”³⁹ within a deontological ethics, needs to be counterbalanced by a virtue ethics that accounts for what MacIntyre calls “the virtues of acknowledged dependence”⁴⁰. Both types of virtues are connected insofar as “a failure to understand this is apt to obscure some features of rational agency”⁴¹. What the virtues of acknowledged dependence require from us are types of actions that are at one and the same time “just, generous, beneficent and done from pity”⁴². These virtues arise from the education focused on dispositions to act in the ways described and to “sustain relationships of uncalculated giving and graceful receiving”⁴³. Hospitality is just one example of a duty that involves a disposition, since it has to be willing and it extends beyond the realm of one’s own community.⁴⁴ However, MacIntyre stresses that hospitality must be accompanied by another moral virtue towards others, *miser cordia*, as a form of charity in Aquinas’ terms. By “*miser cordia*”⁴⁵ we give what the Other needs, which thus gives rise to neighborhood and ultimately to community. Such dispositions are required in practicing the “virtue of just generosity”⁴⁶. This virtue is characterized by three main traits: By giving rise

³⁴ Cf. MacIntyre Alasdair, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Illinois, Open Court, 1999, p. 4 and 8; Nussbaum M. C., *Frontiers of Justice*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 2006, pp. 130–132.

³⁵ MacIntyre A., *Dependent Rational Animals*, *op. cit.*, p. 5.

³⁶ Nussbaum M. C., *Frontiers of Justice*, *op. cit.*, p. 130.

³⁷ Fineman M. A., “The vulnerable subject and the responsive state”, *art. cit.*, p. 259.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ MacIntyre A., *Dependent Rational Animals*, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁴¹ *Ibid.*, p. 8.

⁴² *Ibid.*, p. 121.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 122.

to communal relationships that are affectively grounded, it extends beyond one's own community to embrace strangers or foreigners in relationships of hospitality and attends to their needs through the exercise of *miser cordia*.⁴⁷ This virtue of generosity, i.e. the "virtues of giving"⁴⁸, requires that the giver is not calculating, i.e. cherishing an expectation that the giving and receiving will be proportional, while the counterpart, the "virtue of receiving"⁴⁹ entails gratitude towards the giver and "forbearance towards the inadequate giver."⁵⁰ Hence, whereas Fineman opposes autonomy and vulnerability, MacIntyre rethinks the concept of autonomy and recognises human vulnerability through the virtues of acknowledged dependence.

Nussbaum also recognizes the normative significance of human vulnerability and develops a teleological ethics based on the cultivation of emotions, an ethics that regards feelings and emotions as forces inducing moral practices and as taking place in a particular social context. She stresses that "nobody is ever self-sufficient"⁵¹ and emphasizes "the importance of care in times of dependency."⁵² But she thinks that citizens in a just society need more than just care: They need "liberty and opportunity"⁵³ and the chance to form "other political relationships that are chosen and not merely given."⁵⁴ Hence, her own Aristotelian/Marxian approach to dignity is based on the material and social prerequisites for living a dignified human life. Nussbaum therefore concludes that "need and capacity, rationality and animality, are thoroughly interwoven, and that the dignity of the human being is the dignity of a needy enmattered being"⁵⁵ whose rational capacities, in contrast to its relatively stable needs, evolve in time. Furthermore, social cooperation is not at odds with a revised conception of liberalism insofar as it is understood as "complex and multiple, including love, respect for humanity, and the passion for justice, as well as the search for advantage."⁵⁶ Conceiving this political means implies recognizing that human beings are "vulnerable temporal creatures, both capable and needy"⁵⁷, as well as vulnerable to events they do not control. This state of neediness

⁴⁷ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Nussbaum M. C., *Frontiers of Justice, op. cit.*, p. 218.

⁵² *Ibid.*, p. 218.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 278.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 221.

⁵⁷ *Ibid.*

and this lack of self-sufficiency are brought to the fore by emotions.⁵⁸ Nussbaum has a normative view of emotions: she assumes that they should give rise to “mutual respect and reciprocity”⁵⁹, that they can allow the consideration of people “as ends rather than as means, and as agents rather than simply as passive recipients of benefits”⁶⁰ and finally, that they can include “concern for the needs of others”⁶¹.

This concern for the needs or pain of another involves an acknowledgment of a “similar vulnerability”⁶², which latter is based on a sense of “commonness”⁶³ which grounds a community. As Aristotle’s conception of *eudaimonia* shows, in order to feel compassion for the other, a person must take the wellbeing of another to be a part of their own wellbeing; they must make themselves “vulnerable in the person of another.”⁶⁴ Accordingly, it must be acknowledged that human life, as Aristotle notes in his *Nicomachean Ethics*⁶⁵, is never fully autarchic. For Nussbaum, however, the aforementioned *eudaimonistic* judgment that is based on empathy, from which the moral obligation arises, needs to be complemented by a theory of the “basic human goods”⁶⁶ that are required to meet our needs for nutrition, shelter, bodily integrity, attachment, education, health and social life, to name just a few. Fineman and Butler both claim that it is the state’s duty to provide basic resources that promote resilience with the aim of fostering autonomy, i.e. promote people’s capacity for agency. Nussbaum holds a similar point of view but stresses the duty of the society as a whole to guarantee all citizens the “set of capabilities or opportunities for functioning”⁶⁷ required by human dignity. Nussbaum sees “life”, “bodily health” and “integrity”, “senses, imagination and thought”, which is achieved mainly through education, “emotions”, i.e. the ability to have attachment to things and other people; “practical reason”, i.e. the ability to conceive of the good and to critically reflect; “affiliation”, i.e. the ability to interact socially with reciprocal respect ; “play” and finally, “control over one’s environment”, i.e. the ability to participate in politics and to hold property as amongst these capabilities and opportunities.⁶⁸ Nussbaum’s capabilities theory not only has the merit of

⁵⁸ Nussbaum M. C., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2001, p. 12.

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ *Idem.*

⁶² *Ibid.*, p. 318.

⁶³ *Ibid.*, p. 317.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 318.

⁶⁵ Cf. Aristoteles, *Nikomachean Ethics*, abbrev. *Eth. Nic. X*, 1178a23–b7.

⁶⁶ Nussbaum M. C., *Upheavals of Thought*, *op. cit.*, p. 376.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 416.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 417–418.

considering the needs of a subject taken as a person in the fullest sense of the term, but it also establishes a threshold of basic entitlements that aims to promote a person's capacity for autonomy. These entitlements can be read, I want to suggest, as economic, social and personal values that provide the basis for a material axiology that accounts for the correlation between our body and its material environment.

3.2 The Ontology of the Moral Subject – Husserl

Such an understanding of ethics would necessarily have to explain why we are obliged to protect vulnerable people. A moral obligation may arise out from empathy, as Aristotle shows, or from an ethical demand as Husserl's ethics maintains.⁶⁹ What Husserl's ethics offers for an ethics of care like that outlined above is precisely the axiological grounding required by a vulnerability-centred ethics, that is, an ethics that while universal, also has to account for the particularities of the individual lives at issue. Husserl's early ethics is characterised precisely by the discovery of a sphere of fundamental *a priori* valid laws for ethics. In this early ethics the laws of formal axiology and formal practices are parallel to the formal logic or the science of formal laws of theoretical reason.⁷⁰ These *a priori* rules have an ideal character and govern our thinking, evaluating and willing.⁷¹ The first example of such a formal law of the will is the categorical imperative that Husserl takes from Brentano. It says: "Do the best that is attainable! [*Tue das Beste unter dem Erreichbaren!*]"⁷² This imperative is a noetic expression. "Objectively, the expression would be: the best attainable within the entire practical sphere is not merely the best comparatively speaking, but rather the sole practical good."⁷³ Although there is an objective *a priori* formal norm, the personal situation is always individuated within the stream of experience.⁷⁴ Husserl's axiology, as opposed to Kant's, is a "logic of the heart [*Gemüt*]"⁷⁵. It is based on how the heart relates to what appears

⁶⁹ Cf. Breuer I., "The Ego as Moral Person. Husserl's Concept of Personhood in the Context of his Later Ethics", in *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 2019, 20(1), Plotka Witold (ed.), "Phenomenology, Practice and Action: Perspectives on East-Central Europe", pp. 15–35. Cf.: <https://czasopisma.bg.ug.edu.pl/index.php/maes/article/view/3152/2576>.

⁷⁰ Husserl E., Hua XXVIII, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914)*, Nenon Thomas, Sepp Hans Rainer (eds.), Dordrecht, Kluwer, 1974, pp. 3–69.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 74–101.

⁷² *Ibid.*, p. 221.

⁷³ *Ibid.*, as quoted in Melle Ullrich, "The Development of Husserl's Ethics", in *Études Phénoménologiques* 13–14, pp. 115–135, here p. 120.

⁷⁴ Husserl E., Hua XXVIII, *op. cit.*, p. 149.

⁷⁵ Hart James, *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht, Kluwer, 1992, p. 299.

as good and bad.⁷⁶ The categorial imperative thus combines absolute ethical laws with a demand for an analysis of our affective motivations and the practical possibilities that are or might be attainable at the moment of choice. As such, it is a hypothetical principle. But pure axiological laws do not provide us with criteria for the determination of the value-properties needed to establish what is best. For this, we need a material axiology and praxis.⁷⁷ Husserl did not systematically and in detail develop this material aspect of axiology and ethics either in his early or in his later ethics, as Ullrich Melle points out.⁷⁸ Later on, however, Husserl questions the rational universalism and objectivism of his ethics, because pure axiological laws do not provide the material value-content necessary to justify ethical choices.⁷⁹

I believe that the solution to this problem lies in the consideration of the subjective values of love that are the object of the subjective ethical will on the one hand and the acknowledgment of the Others' wills and values on the other. This new orientation of Husserl's ethics amounts to a questioning of his ethical rationalism as based on the categorial imperative. It also implies a change in the ontology of the person: the deepest being of the person is not to be found in reason but in love. "Personal values (*personale Werte*)"⁸⁰ of love, such as love for one's own child or for a friend, for personalities of a higher order such as one's own family or community or love of the neighbour "make up the largest part of the values of an absolute ought"⁸¹. This is very important for a social ethics, insofar as the ideal of rational humanity is to be found in the idea of a community of love, wherein the subjects reciprocally aid one another and take the needs of others as their own. This communalization of lives grounded on emphatic perception gives rise to solidarity.

But the Other is not accessible to me only through emphatic perception because we are interwoven with the other already at an originary level, i.e. in the sphere of passivity. I want to suggest that this is the sphere of the originary, undifferentiated 'we': an actual 'being-for-each-other' is presupposed by any constitution of personal relationship with the Other. This is because we are originally conjoined

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Husserl E., Hua XXVIII, *op. cit.*, p. 139.

⁷⁸ Melle U., "From Reason to Love", in Drummond John, Embree Lester (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook*, Dordrecht, Kluwer, 2002, p. 236.

⁷⁹ Husserl E., Hua XXVIII, *op. cit.*, pp. 419–422.

⁸⁰ Husserl E., Hua XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–937)*, Sowa Rochus, Vongehr Thomas (eds.), Dordrecht, Springer, 2014, p. 337.

⁸¹ *Idem.*

in a community of drives in the manner of an “intentional intermingling”.⁸² Husserl understands this sphere as “radically pre-egoical (*radikal Vor-Ichlich*)”⁸³: the sphere of “passivity devoid of Ego [*ichlosen (“Passivität”)*].”⁸⁴ This pre-ontological level is the realm where, in Lévinas’ terms, my radical responsibility for the other originates. We gain access to this sphere through the transcendental reduction, which shows the intertwining of responsibilities and duties.⁸⁵

Despite being a life out of “absolute responsibility”⁸⁶, it must be freely chosen, i.e. it must be loved and willed. In contrast to Lévinas’ conception, which will be discussed later, for Husserl the subject must recognize the necessity of self-responsible agency. Insofar as each one of us is co-responsible for the other’s decisions and agency, a life of “universal and absolute self-responsibility (*universaler und absoluter Selbstverantwortung*)” arises.⁸⁷ This means that from the outset one’s life is connected to the lives of Others, such that our sense of agency is always intersubjective: we are absolutely responsible for each other. In later reflections that date from round about 1924, Husserl recognizes that it is the heart that sets values and it is cognition that takes responsibility for the truthfulness of these values.⁸⁸

Hence, the absolute ought is no longer the absolute ground of ethics, but it is itself founded on ethical love and care.⁸⁹ Even universal and absolute science is based on this radical responsibility for Others⁹⁰ which latter arises from the sphere of universal ethical love for the Other in which I am originary interwoven. This ethical love is synonymous with an absolute overriding duty, which in its concretization is dependent upon the respective situation of action and the domain of practice.

Insofar as this absolute ought is grasped in its essential universality and in its situational relativity, it is conceived as an absolute law that is expressed in sentences with normative predicates. The taking of a position where a person orders his or her life as a whole under the guidance of this true self, i.e. the primary ethical task, is called “the ethical truth of the person (*ethische[] Wahrheit der Person*)”⁹¹, a truth

⁸² Husserl E., Hua XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, Kern Iso (ed.), The Hague, M. Nijhoff, 1973, p. 366.

⁸³ *Ibid.*, p. 598.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 595.

⁸⁵ Husserl E., Hua VIII, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, Boehm Rudolph (ed.), The Hague, M. Nijhoff, 1959, p. 195.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 199.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 198.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 194.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 180.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 193–202.

⁹¹ *Ibid.*, p. 297.

that has both a formal-logical as well as a pre-logical, “situational” character.⁹² The absolute ought, as that which is required for each individual’s self-realization and true self-preservation, is an instance of the general features of the categorical imperative that determines the best on the basis of a correctly motivated will.⁹³ Hence, the absoluteness and universality of the ideal “ought to be” of a person or a community is tied, for the individuals, to the relativity of their respective situations, experiences and ultimately, to the subjective values of love.

The ontology of the ethical subject thus combines universal and particular demands which have their origin in the universal ethical love that is the ultimate meaning of the absolute ought. In Husserl’s words, “it belongs to the ‘essence’ of each personal individuality to have a realm of personal decisions, personal love, personal ought [...], types, classes of personal values and corresponding general and *a priori* norms.”⁹⁴ But it is clear that an individual ethics opens out on to a social, communitarian ethics. True love of self is inseparable from true love of the neighbour.⁹⁵ The spiritual life of both, the individual person or a social personality of a higher order, i.e. a community, is a personal life only to the extent that a person can build up an ethical will in response to its capacity to conceive of the wholeness and unity of his life.

In conclusion, For Husserl being a person means being a moral person only to the extent that it is embedded in a community: being a moral person is being a social being who engages in the love-driven pursuit of rationality and self-determination. This ethical striving towards self-determination and self-justification which permeates our life as a whole can be understood as the foundation of Husserl’s phenomenology, which is determined by “a philosophical *ethos*”⁹⁶. As Henning Peucker remarks, this is the ethical striving for a true life wherein all acts can be ideally justified and accounted for⁹⁷ and it is ultimately driven by love.

⁹² *Idem.*

⁹³ Husserl E., Hua XXXV, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, Goossens Berndt (ed.), Dordrecht, Kluwer, 2002, p. 45. Cf. Hart J., *The Person and the Common Life*, *op. cit.*, p. 318.

⁹⁴ Husserl E., Hua XLII, *op. cit.*, p. 344.

⁹⁵ Cf. Husserl E., Hua XXXVII, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Peucker Henning (ed.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2004, pp. 10–12; Husserl, E., Hua XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, Kern Iso (ed.), The Hague, M. Nijhoff. 1973, pp. 165–184; pp. 192–204.

⁹⁶ Peucker Henning, “Die ethischen Grundlagen von Husserls Philosophie”, in *Journal Phänomenologie* 36, 2011, p. 10.

⁹⁷ *Idem.*

3.3 The Face – Lévinas; Responsive Ethics – Waldenfels

Husserl's ethics provides us with an answer to the problem of how an ethical demand guided by love and faith, which takes place within a community whose subjects care for each other lovingly, brings forth self-responsibility and agency. However, although Husserl's ethics involves both universal and particular demands, it does not properly account for the ethical implications at play in and before the face-to-face encounter with the other. This is precisely what is at stake in Lévinas' account of the role the 'face' plays in the understanding the vulnerability of the Other: the face is the testimony of a suffering and a vulnerability. As such it embodies a call for peace that cannot be ignored. While in *Totality and Infinity* the possibility of ethics is located in the concrete encounter with the transcendent Other, in *Otherwise than Being* the responsibility inherent in subjectivity is pre-ontological, i.e. prior to any real encounter with the Other. Hence, the responsibility is "justified by no prior commitment"⁹⁸, it is, in a word, absolute. The self is already "substituted" for the Other here, beneath self-consciousness and prior to any choice. "Substitution"⁹⁹ is the term Lévinas uses to characterize the immanence of the Other in the very subjectivity of a subject. It implies that the self is radically and absolutely responsible for the Other prior to any ontological constitution of the self and to any particular ethics based on moral imperatives. It is, as we have seen, a realm that Husserl defines as a pre-egoical or as an intersubjective "intermingling".

Lévinas' ethics begins with sacrifice and giving, rather than with limiting the answer to the Other's explicit call. It shows a sensitivity towards the problem of exposition that crystallises in the claim that the Other is radically transcendent, whose transcendence is irreducible to ontology. This approach might seem at first to be incompatible to Husserl, for whom the responsibility towards the Other forms the ground of a social ontology. For Lévinas, the relation of one to the Other is marked by a non-spatial proximity, that of an obsession. Being obsessed by the other, the subject becomes a hostage.¹⁰⁰ As Lévinas puts it, "[r]esponsibility in obsession is a responsibility of the ego for what the ego has not wished, that is, for the others"¹⁰¹. To be infinitely responsible means to carry the burden of even the Other's own responsibility for me.

⁹⁸ Lévinas E., *Otherwise than being or beyond essence*, *op. cit.*, p. 102.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 13, pp. 113–118.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 112.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 114.

Lévinas approaches this absolute and radical responsibility for the Other that defines the very possibility of ethics¹⁰² and its related problems of exposition and representation in his conception of the “face”, a conception that combines both the acknowledgment of the precariousness of life and the prohibition of violence,¹⁰³ as Butler points out. For Lévinas, “the approach to the face is the most basic mode of responsibility [...]. The face is not in front of me (*en face de moi*), but above me.”¹⁰⁴ The face is the very structure that suspends phenomenology, it is not “seen” nor can it “become a content, which your thought would embrace”¹⁰⁵. As such, the face cannot be object of the thematizing gaze.¹⁰⁶ On the contrary, it is “signification and signification without context”¹⁰⁷, i.e. the face is signification by itself: “you are you.”¹⁰⁸ The face “leads you beyond”¹⁰⁹ and because it is “uncontainable”¹¹⁰, it cannot be a phenomenon and is thus also beyond representation. The ethical relation of love for the other does not arise out of an affective demand that guides the exercise of rationality, it is not a means of achieving self-responsibility and agency. It is previous, prior even to the foundation of the self as distinct from the Other.¹¹¹

That which constitutes the Other is not the conjunction of spatial localization and bodily kinaesthetic sensations in Husserl’s terms, but the intentionality of an emotion that reaches out for something or someone outside the self, even before I can assume its or their existence. The ontological terms “I” and the “Other” thus stem from the ethical emotion of love. If love is supra-ontological, then it is the task of responsibility to ground ethics. Being infinitely responsible arises from out of love, it implies that the ontological right to existence of the Other is previous to mine.¹¹² This right to existence invoked by the imperative to preserve the life of the Other and contained in the dictate “you shall not kill” implies that the Other’s rights precede my own right to self-preservation. It is the imperative call of the

¹⁰² Cf. Bernasconi Robert, Keltner, Stacy, “Emmanuel Lévinas”, in *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, *op. cit.*, pp. 249–268, here p. 26

¹⁰³ Butler J., *Precarious Life*, *op. cit.*, p. xvii.

¹⁰⁴ Lévinas E., Kearney, Richard, “Dialogue with Emmanuel Lévinas”, in *Face to face with Lévinas*, Cohen Richard (ed.), State Univ. of N.Y. Press, 1986, pp. 13–34, here p. 23.

¹⁰⁵ Lévinas E., *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*, Cohen R. (transl.), Pittsburgh, Duquesne Univ. Press, 1985, p. 86.

¹⁰⁶ Lévinas E.: *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Lingins A. (transl.), The Hague, M. Nijhoff, 1979, p. 86: “The Other eludes thematization. [...] The Other measures me with a gaze incomparable to the gaze by which I discover him.”

¹⁰⁷ Lévinas E., *Ethics and Infinity*, *op. cit.*, p. 86.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 87.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Cf. Lévinas E., “Dialogue with Emmanuel Lévinas”, *op. cit.*, p. 25.

¹¹² *Idem.*

Other's face, a call that shows its "precariousness and defenselessness"¹¹³, that gives rise to an infinite responsibility. A face is "signification", i.e. it conveys meaning prior to being grasped by any representation, which means "the ethical becomes the only means of signification".¹¹⁴

Lévinas offers a conception of ethics that rests upon the precariousness of the Other's life, evidenced in the face of the Other. However, Lévinas does not provide us with the resources to thematize an approach to the Other in terms of mutual recognition and reciprocity. His approach is based in an absolute responsibility within the self that does not call for a response. However, it is precisely this sphere of absoluteness that challenges any established ethical conception because it questions the very foundation of such a conception. This leads Robert Bernasconi and Stacy Keltner to stress that an "[e]thics as an ethics of suspicion is an infinite task."¹¹⁵ In this regard, Bernard Waldenfels' "responsive ethics" has the merit of changing this one-sided emphasis on responsibility that was constitutive of Lévinas' ethics. Waldenfels' ethics answers the question of how a demand that originates from the Other can be transformed into a relationship based on the reciprocity of trust.

Waldenfels claims the reason for Lévinas' apparent neglect of this phenomenon is as follows: the unconditioned demand cannot arise from benevolence insofar as this would imply expectation and comparison. In the best case, the others would concern me as my friends do, which would mean that an "alienness that exceeds any common order would be suppressed."¹¹⁶ Trust must not originate from our expectations but from the confidence we "give" and inspire if we are to maintain and respect the core of the otherness of the Other and to ensure their "accessibility in genuine inaccessibility, in the mode of incomprehensibility"¹¹⁷ in Husserl's terms. This would guarantee that the alien is experienced as "heterogeneous"¹¹⁸ in our encounter with them and avoid making trust into an "enlarged form of self-confidence"¹¹⁹. Waldenfels argues to the extent that this uncondi-

¹¹³ Lévinas E., "Peace and Proximity", in Peperzak, Adrian, Critchley Simon, Bernasconi Robert (eds.), *Emmanuel Lévinas. Basic Philosophical Writings*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 1996, p. 167.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 261.

¹¹⁵ Bernasconi R., Keltner, S., "Emmanuel Lévinas", *op. cit.*, p. 266.

¹¹⁶ Waldenfels B., "Responsive Ethics", in Zahavi Dan (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, New York, Oxford Univ. Press, 2012, p. 423–441, here p. 434.

¹¹⁷ Husserl E., Hua XV, *op. cit.*, p. 631.

¹¹⁸ Cf. Steinbock, Anthony J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Illinois, Northwestern Univ. Press, 1995, p. 244.

¹¹⁹ Waldenfels B., "Responsive Ethics", *art. cit.*, p. 434.

tioned trust is “responsive, it is creative too”¹²⁰, since it involves the possibility of the creation of a community and of the concomitant solidarity among its members.

In this regard, the situation of refugees fleeing from persecution has recently led Waldenfels to take up Lévinas’ ethics of the Other and Derrida’s reflections on hospitality in order to argue for a “responsive sort of politics” that bears in mind that refugees are fleeing from someone and something, be it a natural catastrophe, hunger, war, banishment, political or religious persecution. They are “guests on call (*Gäste auf Abruf*)”¹²¹, in a state of ‘in-between’: located neither where they come from nor where they flee to, they endure a ‘waiting time’ with no certain outcome. They are caught in an emotional state that oscillates between despair and hope, briefly put: refugees seek help. Waldenfels investigates the meaning of hospitality and argues for an unconditional hospitality that is nevertheless conditioned by circumstances, i.e. an “unconditional in the conditional (*Unbedingtheit in der Bedingtheit*), that varies according to conditions”¹²² or circumstances. He understands by a “responsive sort of politics” a politics that “conceives means and ways to answer to challenges, requirements and claims.”¹²³ Such a politics needs ethical impulses but cannot be reduced to or exhausted by them. It should rely on differentiated practices and modes of action, which neither denies nor seeks to evade difficulties by subterfuge.¹²⁴

4. The Mediatization of the Subject

While Lévinas offers us relevant insights into the relationship between representation and humanization, Waldenfels provides us with the key to understand the creation of a community: solidarity based on reciprocal trust. In view of the humanitarian crisis we are facing, the development of an ethics based on the human subject’s vulnerability that seeks to establish such a community proves to be urgently necessary. In this connection, there are good reasons to ground ethics on vulnerability: vulnerability is not only inherent in the human condition, i.e.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 435.

¹²¹ Waldenfels B., “Flüchtlinge als Gäste in Not”, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Band LXV, Heft 1, Berlin, de Gruyter, 2017, pp. 89–105, here p. 93.

¹²² *Ibid.*, p. 98.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ *Idem.* In the original: «*Unter responsiver Politik verstehe ich eine Politik, die Mittel und Wege ersinnt, um auf Herausforderungen, Aufforderungen und Ansprüche zu antworten. Sie braucht ethische Impulse, erschöpft sich aber nicht darin [...]. Was aus diesem Dilemma herausführen könnte, wäre eine differenzierte Vorgehensweise, die Schwierigkeiten nicht leugnet, aber keine Ausflüchte sucht.*»

ontological, but it is also situational, that is, context specific. In the context of the mass exile phenomena today, vulnerability is exacerbated by the blunt exposure of refugees to the media. Violence can occur precisely because of their instrumentalization by the media: violence is inflicted upon subjects when their cultural idiosyncrasy is obliterated or, still worse, when their faces are used for extraneous ideological purposes. In view of this partisan manipulation of the image, it can be asked: in what ways can faces be humanized in Lévinas' sense?

Butler, taking up this theme, argues that vulnerability is a kind of relationship that belongs to a region where “receptivity and responsiveness” become the basis for mobilizing the public sphere.¹²⁵ At present, this mobilization is mainly undertaken by modern media through the instrumentalization of representation. Even though it is commonly believed that those who are represented have a better chance of being heard, it seems that images do not always humanize. On the contrary, representation suspends the precariousness of life by de-realizing human suffering. It is Lévinas' emphasis on the impossibility of representing the face that renders this practice questionable. While the use of faces within the media is intended to expose their vulnerability, humanisation is paradoxically achieved when this presentation fails, i.e. which reveals the impossibility of a representation that accounts for the subject's humanity, as Butler rightly points out.¹²⁶ This dehumanisation as brought about by the modern media is the main source of misunderstandings about fugitives or exiled persons. It is the medial formatting of the picture that produces the de-realisation of loss, an indifference towards human suffering and death, as J. Butler further stresses.¹²⁷ The human subject thus becomes “mediatized”, i.e. it does not simply become a product of the media, but is “reinterpreted by the sign form, articulated into models, and administered by the code”, as Jean Baudrillard claims.¹²⁸ In his words, the world becomes a *simulacrum*, such that both our perceptions and behaviour become steered by the media. Conversely, the ‘actors’ are required to adapt their behaviour to structures of the media. This is the case in crude media representations of refugees traversing the sea or ‘imprisoned’ in camps, a situation where military and police personnel exercise the power of surveillance and control, enforcing not only isolation, but also commanding how life is to be led. Refugees are especially vulnerable to media manipulation,

¹²⁵ Butler J., “Rethinking Vulnerability and Resistance”, in Butler J., Gambetti Zeynep, Sabsay Leticia (eds.), *Vulnerability in Resistance*, London, Duke Univ. Press, 2016, pp. 12–27, here p. 25.

¹²⁶ Butler J., *Precarious Life*, *op. cit.*, p. 144.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 141.

¹²⁸ Baudrillard J., *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Levin Ch. (transl.), St. Louis, MO: Telos Press, 1981, p. 175f.

insofar as the media engage in gross violations of their privacy and their integrity. The media not only “frame” the subject, regulating the sphere of appearance, but also determine what counts as reality and what does not.

Hence, mediatization does not provide a neutral description of that which it represents. John B. Thompson understands by the term “mediatization”, “the general process by which the transmission of symbolic forms becomes increasingly mediated by [...] the media industries.”¹²⁹ When understood from a “social constructivist” point of view, as in the work of Andreas Hepp and Friedrich Krotz, the media have an active role in the process of the construction of socio-cultural reality.¹³⁰ They define mediatized worlds as “*structured fragments of social lifeworlds with [...] specific social practices*”¹³¹, as such they are “the everyday concretization of media cultures and media societies.”¹³² Mediatization seems thus to be inextricably interwoven with our lifeworld in the phenomenological sense. But this interweaving is the result of a two-sided process, as Stig Hjarvard contends: on the one hand, the media emerge as independent institutions with their own logic to which other social institutions must accommodate themselves. On the other hand, the media are an integral part of other institutions insofar as their activities are performed through both interactive and mass media.¹³³ Face-to-face communication has been thus replaced by mediated communication, wherein the relationship between the parties involved has been thoroughly altered. From a radical point of view, however, mediatization implies the collapse of “*ontological divisions*”, the most radical collapse being that of the distinction between fact and fiction as Sheila Brown¹³⁴, probably drawing on Baudrillard, rightly claimed long before our present age of “fake news” or “alternative facts”.¹³⁵

To summarize, the mediatization of society is understood as the process whereby, as Stig Hjarvard puts it, “society is submitted to, or becomes dependent

¹²⁹ Thompson John B., *Ideology and Modern Culture*, Cambridge, Polity Press, 1990, pp. 3–4.

¹³⁰ Cf. Hepp Andreas, Krotz Friedrich, “Mediatized worlds: Understanding Everyday Mediatization”, in Hepp A., Krotz F. (eds.), *Mediatized worlds: Culture and Society in Media Age*, London, Palgrave, 2014, pp. 1–15, here p. 3.

¹³¹ *Ibid.*, p. 8.

¹³² *Idem.*

¹³³ Hjarvard Stig, “The Mediatization of Society A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change”, in *Nordicom Review* 29, (2008) 2, pp. 105–134.

¹³⁴ Brown Sheila, *Crime and Law in Media Culture*. Buckingham: Open University Press, 2003, p. 22, as cited in Hjarvard S., “The Mediatization of Society”, *art. cit.*, p. 111, original emphasis.

¹³⁵ “Alternative facts” was a phrase used by U.S. Counselor to the President Kellyanne Conway during a *Meet the Press* interview on January 22, 2017, in which she defended White House Press Secretary Sean Spicer’s false statement about the attendance numbers for Donald Trump’s inauguration as President of the United States. Cf.: https://en.wikipedia.org/wiki/Alternative_facts.

on, the media and their logic.¹³⁶ Consequently, social interactions take place via the media. The media both link participants bridging physical distances but also detach the participants from their respective place-bound social contexts to which they bodily belong to.¹³⁷ These insights reveal the importance of the face-to-face interaction: subjects establish a personal interaction that cannot efface the signs of vulnerability inscribed in the partner's face insofar as personal interactions require bridging the distance between the asymmetries of place and culture.

Conclusion

In conclusion, it seems that only a face-to-face encounter can enable the humanisation of the subject and allow the acknowledgment of the others' and our own vulnerability. This acknowledgement results from the exposure of both our bodily consciousness and flesh to worldly challenges and perils. But there is a certain ambivalence in the use of the media. In one way, all the faces displayed humanize the events that otherwise would not gain public recognition and thus force politics to respond. But do the images respect the humanity of these faces in each and every case? In order to be able to draw distinctions, we have to ask ourselves what narrative function media are fulfilling, and we must reveal the existential truth behind the veil of ideology. A work of criticism, of suspicion, is therefore urgently needed. Such criticism may induce the media to become the cultural means through which the human as such is respected and adequately represented, in Husserlian terms, by an image; an image that neither obliterates nor masks vulnerability and precariousness. But if we follow the Lévinasian view according to which faces in their suffering cannot be reduced to representation, then the image can stand as the veil which underlines this very impossibility. Mediatization would be avoided on both of these ways.

To provide such a criticism with a proper foundation and to return to the Other's and our humanity, we need to develop a vulnerability-centred ethics; an ethics that is based on both universal and particular demands that have their origin in universal ethical love and responsibility and that account for the particularities of the individual's situation. But these spiritual values must be complemented by a material axiology which, on the basis of our basic bodily needs, determines the basic human goods necessary to cover them. Theorists like Butler, Fineman,

¹³⁶ Hjarvard S., "The Mediatization of Society", *art. cit.*, p. 113.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 124.

MacIntyre and Nussbaum have laid the basis for such an axiology: the existential, social and economic values disclosed therein account for the correlation between the modes of being of the body and the conditional qualities affecting it. This material axiology, in conjunction with spiritual values, would allow Husserl's and Levinas' ethics to become a praxis in which the responsive politics that Waldenfels demands can be carried out. The aforementioned considerations are intended only a first step towards this goal, which remains a task to be fulfilled.

Irene Breuer received her PhD in Philosophy at the University of Wuppertal in 2012. She holds both a degree in Architecture (1988) and in Philosophy (2003) from the Universidad de Buenos Aires, Argentina. Between 1991 and 2002 she worked in architecture and lectured at the Universities of Buenos Aires and Belgrano, Argentina. From 2012 to 2017 she lectured at the University of Wuppertal. In 2019 she was granted a DAAD scholarship to carry out research into the reception of the German Philosophical Anthropology in Argentina.

E-mail: ibreuer@hotmail.com

**CONCLUSION : INTERCULTURALITÉ ET
MÉDIALITÉ – L'URGENCE DE REPENSER NOTRE
RAPPORT AU(X) MONDE(S) AUJOURD'HUI**

ELISE COQUEREAU-SAOUMA

En tant que lectrice, ce que ce numéro provoqua avant tout, c'est une interrogation de ce que j'entends être un « concept » avec les termes d'« interculturalité » et de « médialité ». J'étais, du fait de mes recherches, déjà au fait des différents sens attribués au terme d'inter-culturalité, en relation et distinction notamment aux concepts de trans-culturalité ou de multi-culturalité.¹ J'étais également bien consciente que ces discussions sont ancrées dans des contextes intellectuels qui varient selon les traditions auxquelles elles se réfèrent (herméneutique, phénoménologique, anthropologique, mais également francophone, germanophone, anglophone), les contextes académiques dans lesquels elles se situent et leurs actuels questionnements. En ce sens, il n'y a pas *un* concept d'interculturalité, et il n'y a pas non plus de conception possible détachée des traditions philosophiques auxquelles le concept s'adosse (même s'il se peut qu'un auteur nourri par une tradition pense que son terme s'affranchisse de sa tradition), ni même, plus étrangement, d'« école » constituée (mais peut-être cela reste en devenir). Il y a, peut-être, un projet général interculturel, le projet critique de répondre à l'eurocentrisme en philosophie et d'intégrer une pluralité de traditions dans le corpus philosophique. En ce sens, le manifeste pour les richesses des différentes ressources philosophiques permet d'établir les fondations sur lesquelles les différentes théories de l'interculturel peuvent se construire.

¹ Voir notamment Weidtmann Niels, *Interkulturelle Philosophie: Aufgaben – Dimensionen – Wege*. Tübingen, A. Francke Verlag, 2016, pp. 23–49; Kirloskar-Steinbach Monika, Dharampal-Frick Gita, and Friele Minou, Eds., *Die Interkulturalitätsdebatte: Leit- und Streitbegriffe – Intercultural Discourse: Key and Contested Concepts*, Freiburg, Verlag Karl Alber, 2012.

Quant au concept de médialité, celui-ci me semblait aussi échapper à une définition unique et établie, du fait de la pluralité des media, qui incluent les media traditionnels comme l'écriture ou l'image mais aussi les nouveaux media tels qu'internet et les réseaux sociaux, les films ou la photographie, et les différents sens et conséquences impliqués par leur évolution. Malgré la possible équivocité, c'est en me référant librement à son idée étymologique que je fais sens de l'ensemble des idées auquel il peut être associé dans ce numéro et au-delà, i.e. une manière – qui se retrouve dans tous les usages du terme dans cette édition – de considérer le rapport au monde et aux autres par un intermédiaire constitutif – que ce soit celui de la langue, de l'image, des nouveaux media, quelque chose qui se tienne au milieu et qui façonne notre conception par ce prisme. Ce qui intéresse les auteurs, ce n'est donc pas tant d'assigner aux media un rôle fixe, ni d'établir une unique manière dont notre conception est influencée par un medium, mais de considérer les productions de sens qui proviennent de configurations observées. De même, l'interculturalité évoque finalement, au-delà des définitions particulières et variées, les relations entre différentes approches et concepts issus de plusieurs traditions philosophiques ou culturelles au sens large, que l'on tente de penser ensemble. En ce sens, je pense moins, à la lecture de ces articles, qu'il faille « définir » ces concepts au sens de leur attribuer des caractéristiques précises, un fonctionnement similaire ou même une idée semblable, qu'à les définir de manière structurelle : ils ne peuvent être « expliqués » par des propriétés mais expriment une certaine dynamique de notre approche au monde. Plus exactement, et cela de manière très symptomatique de la pensée contemporaine, ils signalent un entre-deux qui permet de conceptualiser les différentes relations « entre » : entre cultures, entre l'idée et sa médiation qui transforme l'idée-même, entre la représentation d'une idée et sa configuration extérieure, i.e. une multi-transformation, de la chose par le medium, mais aussi par le socio-politique qui configure ce prisme, par la culture, par l'art, etc., et le plus souvent pris ensemble. Cette approche dynamique est, et il est intéressant de le remarquer, ce qui semble unir les différents champs de recherches et leurs contextes académiques dans ce numéro. Comme si l'on entreprenait tous de repenser le monde global à partir de perspectives fragmentaires issues de différentes traditions philosophiques saisies par différents media, que l'on tente de lier ensemble.

Ce problème du lien se retrouve forcément à un autre niveau, celui des sources, des langues et des espaces de recherche à partir desquels se forment les concepts. En tant qu'éditrice, ma surprise fut donc plutôt d'ordre formel, ce qui peut d'ailleurs sembler trivial, lorsque je constatai la très nette disproportion linguistique pour une revue trilingue, avec des articles presque exclusivement francophones. Y aurait-il une demande non assouvie pour l'interculturalité dans le champ

philosophique francophone, une demande dont peut-être les possibilités d'expressions académiques sont insuffisantes ? Avons-nous besoin de nouveaux espaces, de nouvelles voies, qui peut-être sont instituées ailleurs² ? Ou bien est-ce simplement que les limites disciplinaires s'effritent et qu'il nous faille redéfinir les champs de la philosophie ? Il est évidemment bien risqué de trancher sur la contingence de ces résultats, qui peuvent tant être le produit d'une coïncidence matérielle de distribution du journal et de diffusion de l'édition que le besoin d'une réelle demande ou l'émergence de sensibilités différentes. Néanmoins, cela me porte à m'interroger sur les sources et les inspirations de nos auteurs et sur leurs liens dans ce numéro. Qu'est-ce qui relie les recherches anthropologiques aussi variées que celles de Philippe Descola, Viveiros del Castro et Ghassan Hage, les réceptions d'études postcoloniales de Judith Butler ou Martha Nussbaum ou des réflexions sur nos sociétés depuis l'héritage colonial français par Edouard Glissant ou Amin Maalouf, les réinterprétations de la phénoménologie classique à la question de l'altérité culturelle avec Husserl, Lévinas, ou Waldenfels, ou bien les rencontres nippones de cette phénoménologie avec Tetsurô Watsuji ? On navigue bien entre différents champs disciplinaires que les réflexions interculturelles bousculent, mais on navigue aussi entre différentes approches : relire les classiques à l'aune de questions nouvelles, ce qui est surtout le cas pour la phénoménologie ici, en essayant d'ouvrir ses méthodologies à des thématiques actuelles (l'exil par exemple) ou considérer le travail de ceux qui ont rencontré cette phénoménologie ailleurs en la lisant à partir d'autres traditions pour intégrer leur lecture à des questions contemporaines (la nature avec la rencontre entre Heidegger et Watsuji), ou bien utiliser les travaux d'anthropologues et de philosophes qui ont déplacé les références européennes (Deleuze et Guattari au Brésil pour Viveiros del Castro).

Ces approches que rien ne semble lier ont pourtant une chose en commun : la relecture ou le déplacement de sources européennes à d'autres contextes, même lorsque les méthodologies pour le faire diffèrent. Un chemin se dessine dans cette recherche hétéroclite, qui est celui du besoin de relire des auteurs européens, et eurocentriques, pour penser « autre chose » : le lien avec la nature et l'écologie en particulier, les migrations et l'exil, la mondialisation, ce qui devient pressant

² A ma connaissance, il n'existe pas de journal francophone dédié à la philosophie interculturelle ou pluriculturelle. En revanche, il existe dans la recherche germanophone le journal viennois *Polylog*, et dans le monde anglophone, la liste ne serait sans doute pas exhaustive, mais l'on peut mentionner le classique *Philosophy East and West* et le plus récent *Journal of World Philosophies*, qui, sans être dédiés à une seule tradition non-européenne ou non-américaine (comme c'est le cas des très nombreux journaux spécialisés en philosophie indienne, chinoise, japonaise ou africaine par exemple), ont été fondés pour promouvoir la pluralité des traditions philosophiques et les approches multiculturelles/interculturelles.

aujourd'hui – et ce qui, peut-être, nécessite d'autres inspirations et d'autres modèles pour être pensé. Il semble qu'en effet, le modèle moderne de maîtrise et d'asservissement de la nature et le règne technologique s'essouffent, et il semble bien que nos sociétés ne puissent plus se permettre d'ignorer l'interculturalité, celle de la mixité de notre environnement ou de l'accès à d'autres cultures par des moyens d'information globaux – ces deux problématiques étant aussi liées. Ce que nos auteurs expriment, c'est le besoin fondamental de repenser notre rapport au monde, ce pour quoi les modèles de la philosophie européenne classique ne sont plus, ou plus tout à fait, appropriés. Tandis que chacun tente de reconstruire un cadre philosophique de recherche défini et précis, qu'il s'agisse de la contre-anthropologie amérindienne ou de l'analyse phénoménologique de l'exil, tous nos textes démontrent explicitement ou implicitement un besoin de renouvellement, tant en termes de références et de leur diversité qu'en un besoin de structurer différemment les champs de recherche, de lier l'anthropologie à la philosophie, l'étude concrète par exemple de pratique de sports extrêmes en milieu culturel différent à une étude philosophique, afin de repenser notre pratique et notre pensée philosophique aujourd'hui. Réactualiser les limites de notre champ philosophique n'est certes pas nouveau, et l'on commence par ailleurs aujourd'hui à accepter d'inclure par exemple les philosophes japonais comme Tetsurô Watsuji à la « philosophie » (tout court), ou les analyses de Philippe Descola à la « philosophie ». Mais les auteurs de cette édition suggèrent autre chose : ils suggèrent le besoin essentiel de penser la « philosophie » elle-même en référence à notre monde et à sa situation actuelle dont l'on perçoit le désastre écologique, dans des sociétés *de facto* diverses dont l'on perçoit les fractures, et dont pourtant, la systématisation reste balbutiante. En d'autres mots : il ne s'agit pas seulement d'argumenter pour le droit à la diversité dans le corpus philosophique, ou le droit à la reconnaissance philosophique de traditions non-européennes, mais bien de réaffirmer la philosophie elle-même comme devant être pluridisciplinaire et pluriculturelle pour être pertinente aujourd'hui et pour pouvoir faire sens de notre environnement.

Mais comment penser la philosophie de manière fondamentalement pluridisciplinaire et pluriculturelle aujourd'hui sans perdre en même temps l'idée d'un « champ » philosophique, i.e. un certain cadre de recherche qui soit défini, localisable et compréhensible pour ceux qui la théorisent ? Ne perd-on pas en clarté et en précision si l'on permet ces transferts ? Une autre surprise plaisante, cette fois en tant qu'éditrice et lectrice, fut la cohérence thématique « malgré tout », parmi la diversité des utilisations et des interprétations des termes « interculturalité » et « médialité ». En particulier, c'est donc bien la contemporanéité des thèmes et surtout la dimension urgente qu'il y a à les penser qui me semble remarquable : les rapports

à la nature et les différentes ontologies qu'ils nous enseignent (cf. les articles de Wawrzyn Warkocki, Daeseung Park et Gauthier Dierickx), tant pour les critiques politiques de sa domestication que pour penser un perspectivisme ; la diversité de l'identité culturelle (cf. l'article d'Oumar Dia) et l'humanité préservée, y compris lors de l'exil (cf. l'article d'Irene Breuer) ou dans les représentations de guerre (cf. l'article de Daniella Prieto Arrubla). Cette dimension urgente se traduit dans l'analyse philosophique par un retour de perspectives éthiques qui sous-tendent l'ensemble des articles, même si bien sûr avec de larges différences dans les approches. De plus, si l'on considère les représentations modernes européennes de la nature comme l'« autre » qu'il faut domestiquer et « traduire », ainsi que les études contemporaines le dénoncent, c'est finalement une entreprise commune à laquelle ces auteurs s'attachent : celle de repenser l'altérité, qui ne soit plus comprise selon une distinction radicale sujet/object mais en relation organique avec moi.

Face à cette perspective éthique qui se dessine comme un idéal commun se retrouve très souvent aussi une dimension clairement politique : celle qui analyse de manière critique l'état actuel. Elle est parfois clairement ciblée, notamment sur les effets de la mondialisation (Oumar Dia), de son aspect consumériste (Gautier Dierickx), de l'ère médiatique de déshumanisation (Irene Breuer), de l'héritage colonial (Daeseung Park). De manière implicite, j'y vois en effet une dénonciation de l'insuffisance de la réalité face à une description de l'idéal éthique, ce qui devrait être et qui s'avère particulièrement pressant aujourd'hui. Mais néanmoins, tandis que, peut-être naïvement, je m'attendais à recevoir des études avec une portée historique sur l'évolution de la pensée de l'art par exemple ou d'un médium dans telle culture ou en relation entre différentes cultures, ou bien les changements de l'approche du langage d'une culture à une autre (Wawrzyn Warkocki), c'est plutôt le politique qui configure les articles que l'histoire ou même que les espaces culturels. Cela provient-il du concept de médialité (en association avec interculturalité) ? L'idée de « configuration » des media y tient un rôle il me semble, ainsi que l'exprime de manière paradigmatique Daniella Prieto Arrubla lorsqu'elle débute son article, qui se réfère à Butler, « sur le cadrage photographique établi dans un régime de pouvoir et non seulement en interprétant la réalité mais déjà en l'instaurant ». Effectivement, un des traits saillants qui relie les articles et justifie l'expression de leur contemporanéité, c'est bien cette idée « d'instauration de la réalité » par les media, et donc bien sûr, un perspectivisme issu de constitutions politisées. De cette médialité conjugée à l'interculturalité s'ensuit l'idée que l'instauration du réel dépend donc de certains points de vue et configurations, ce qui ouvre la porte sur les études postcoloniales et les différents « centrismes » de la pensée. De la même manière, l'interculturalité pose toujours la question de son existence :

même si l'interrogation est implicite, si l'on thématise l'interculturalité, c'est bien que celle-ci n'est pas donnée ni distribuée de manière paritaire. Dans ce numéro comme dans sans doute presque tous les autres, c'est toujours en référence à un Occident (qui peut être défini différemment) que l'on travaille, cela que l'on soit européen et que l'on s'évertue à déconstruire sa pensée et les traditions desquelles elle est issue, ou que l'on soit d'un autre continent et que l'on s'exhorte à demander la reconnaissance d'autres traditions. Est-ce un passage obligé de la médialité et de l'interculturalité, le politique ? Sans doute, car le nier reviendrait à le présupposer, avec les dangers qui s'ensuivent, d'hégémonie masquée et non dite, non travaillée. Est-ce toujours et pour toujours politique ? Sans doute aussi, car la « configuration » implique l'idée de la persistance de médialité, et celle-ci est toujours socio-politiquement instaurée. En ce sens, même lorsqu'il n'y a pas de revendication politique *proprio sensu*, la configuration instituée implique qu'il est impossible de séparer la pratique de la philosophie de son contexte socio-politique, qui entraîne une certaine conception de l'histoire, des traditions et du monde : cela inclut par conséquence aussi les réflexions sur les conditions de l'historiographie par exemple et de ce que nous entendons (cad. notamment incluons et excluons) par l'idée d'une « tradition » philosophique, quand bien même cette idée de configuration est éloignée des réflexions de Butler. En ce sens, notre regard sur une discipline et l'émergence même de la question « interculturelle » et de la conceptualisation des conséquences des « média » en philosophie ne peut se passer d'une conceptualisation consciente des conditions dans lesquelles elles sont établies et configurées.

Parmi ces conditions, nous nous devons donc de réfléchir de manière plus critique, à ce qui est inclus mais aussi aux limites de nos recherches sur l'interculturalité et la médialité dans cette édition. En effet, dans ce projet de penser « autre chose », ce qui rassemble les auteurs est cette entreprise de relire des sources surtout européennes dans d'autres contextes, qu'elles soient indirectes (les influences de Deleuze et Derrida sur Viveiros del Castro) ou directes comme la ré-application phénoménologique de Husserl et Lévinas à la question de l'exil contemporain. Qu'est-ce que cela dit du le chemin parcouru par nos approches interculturelles qui veulent dépasser l'eurocentrisme de nos traditions européennes ? On ne s'affranchit en effet pas de nos traditions lorsque Lévinas, Foucault ou Deleuze demeurent les inspirations d'auteurs que nous utilisons ou nos propres appuis, mais on signale le besoin de dépasser leurs champs de pensée. En même temps, il nous faut aussi reconnaître alors que l'on s'inscrit évidemment dans notre propre histoire de réception et de traduction (ce qui notamment explique un développement relativement tardif des *postcolonial studies* dans l'espace francophone) et aussi, que malgré l'ouverture progressive à la francophonie (avec Edouard Glissant notamment) et

aux chercheurs de diverses origines dans les institutions européennes (Maalouf, Hage, del Castro), notre accès se limite bien à ceux qui travaillent dans des universités dites occidentales, francophones, traduits en français ou tant bien que mal, en anglais. Cela nous interroge sur la distribution et la réception globale à l'heure de l'interculturalité, de ce que nous lisons parce que nous « pouvons » le lire, i.e. en un sens, de la médialité des sources philosophiques en interculturalité. Pourrions-nous échapper à nos propres termes, et ne pas considérer que notre accès à *une* connaissance est médié par un ensemble de facteurs, socio-économico-politique, et culturel et historique, et qu'on ne lit donc que ce que nous découvrons parce que nous le pouvons (parce que nous savons assez sur lui pour que nous puissions le découvrir) pour créer un (nouveau) « champ » de recherche. Ce numéro est un pas vers l'ouverture et la diversité des sources, et comme tous les « pas », il nous en faut reconnaître ses avancées (pluridisciplinaires et interculturelles) et ses limites (des sources définies par des relectures et déplacement de sources européennes, donc toujours adossées à ces traditions, et issues d'un monde surtout universitaire occidental).

Cette édition propose donc, il me semble, des réflexions cruciales qui nous forcent à repenser le rôle de la philosophie et la nature de ses recherches, de ses références et influences, ainsi que l'ouverture contemporaine de son champ disciplinaire. Les auteurs nous invitent considérer l'urgence de repenser notre rapport à l'altérité du monde, de nos sociétés, de la nature et de ceux qui partagent notre environnement : ils plaident pour un renouvellement de nos modes de pensée, pour une conscience de la structuration éthico-politique de ceux-ci, afin que la philosophie demeure pertinente aujourd'hui. Dans notre monde actuel en crise, c'est aussi la responsabilité de l'intellectuel et de la philosophie qui est réaffirmée, une responsabilité d'analyser de manière critique les configurations et médiations interculturelles de nos représentations du monde.

Elise Coquereau-Saouma est actuellement chercheuse postdoctorale affiliée à l'Université Jawaharlal Nehru (New Delhi) ; la recherche nécessaire pour ce travail est subventionnée dans le cadre du programme Post-DocTrack de l'Académie des Sciences d'Autriche dont l'auteure est bénéficiaire. Ancienne étudiante du Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie (Université du Luxembourg, Université Fédérale de São Carlos, Université Charles de Prague), Elise Coquereau-Saouma est titulaire d'un doctorat conjoint de l'Université de Vienne et de l'Université Charles de Prague, et effectue ses recherches en philosophie interculturelle, en particulier sur la philosophie indienne anglophone contemporaine.
E-mail : elise.coquereau@gmail.com

VARIA

L'INCONSCIENT ET CONSCIENCE DE SOI : MERLEAU-PONTY ENTRE PHÉNOMÉNOLOGIE ET PSYCHANALYSE

JAN PUC

Abstract

This paper addresses the question as to whether the psychoanalytic concept of the unconscious is compatible with the phenomenological notion of consciousness defined as self-awareness. This problem is approached by explicating various concepts that Merleau-Ponty used in his attempts at a reinterpretation of the psychoanalytic unconscious. At first, the paper focuses on Merleau-Ponty's position in the *Phenomenology of Perception*, which is specified by the concepts of bad faith, institution and body schema. After that, it is explained what are the implications of Merleau-Ponty's late conceptions of primordial symbolism and embodied intersubjectivity for the problem of the unconscious and its manifestation in the consciousness.

Introduction

Pour interpréter l'existence humaine, la phénoménologie et la psychanalyse partent de points de vue différents et se servent de concepts différents, à première vue elles pourraient donc sembler être plutôt concurrentes qu'alliées.¹ Depuis ses origines, la phénoménologie a toujours été une philosophie de la conscience conçue comme conscience de soi. Ainsi, elle n'admet pas l'existence de données et de processus mentaux inconscients qui constituent au contraire le domaine propre

¹ Cette étude a été créée au sein du Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences avec le soutien de Czech Grant Agency dans le cadre du projet 16-00994Y: « Performativita ve filosofii: kontexty, metody, důsledky » [« La performativité en philosophie : contextes, méthodes, conséquences »].

de recherche de la psychanalyse. La phénoménologie et la psychanalyse sembleraient donc être plus que des simples projets divergents de connaissance de soi, l'un se concentrant sur le domaine du conscient, l'autre sur celui de l'inconscient. Leurs réponses à la question de l'existence de l'inconscient, c'est-à-dire de contenus mentaux qui exercent une influence sur notre comportement et notre vécu sans que le sujet s'en rende compte, sont complètement opposées.

La question reste ouverte de savoir si ce refus par rapport à une notion forte d'inconscient représente un avantage ou un défaut. D'une part, certains auteurs considèrent l'inconscient psychanalytique comme un domaine auquel la réflexion phénoménologique, ayant pour but la découverte de renvois intentionnels, n'a pas accès. P. Ricoeur est un représentant classique de cette position – selon lui, la méthode phénoménologique husserlienne d'interprétation du sens implicite peut atteindre tout au plus le niveau du préconscient psychanalytique. Pour que la recherche pénètre jusqu'à l'inconscient, il faut une technique capable de faire face à la résistance par laquelle le sujet refoule les données psychiques. Selon Ricoeur, c'est la psychanalyse et non la phénoménologie qui représente une telle technique.²

D'autre part, l'on trouve notamment des chercheurs husserliens qui soutiennent que l'inconscient est en fait une forme spécifique de conscience que non seulement la phénoménologie peut décrire tout comme toute autre expérience, mais dont les présuppositions, en fin de compte, ne diffèrent aucunement des présuppositions de l'expérience ordinaire. Le problème de l'inconscient nous oblige donc tout au plus à élargir et à préciser certaines notions de la philosophie de la conscience, mais pas à changer complètement notre modèle de l'esprit, comme le proposait S. Freud. Dans ce sens, D. Zahavi nie explicitement que le problème de l'inconscient nous obligerait à abandonner la thèse de la conscience intérieure et préréflexive de notre propre vécu. On doit seulement comprendre qu'il existe des structures profondes de la conscience qui résistent à la réflexion, mais dont le sujet est quand même conscient de manière préréflexive.³ De façon similaire, R. Bernet remarque que l'inconscient se manifeste dans la conscience, à savoir par des fantasmes. Le fantasme représente un type d'expérience reproductive, grâce auquel le sujet prend conscience d'une autre expérience, même si celle-ci ne se trouve pas réellement dans son flux de conscience. C'est pour cette raison que dans le fantasme, même ce qui est refoulé par le sujet peut s'exprimer. Le fantasme représente

² Ricoeur Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 382 : « Le refoulement est une exclusion réelle que nulle phénoménologie de l'implicite, du co-visé, ne peut rejoindre. »

³ Zahavi Dan, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston, Northwestern University Press, 1999, p. 211.

donc la manière de manifestation de l'inconscient et l'inconscient n'existe pas en dehors de cette manifestation dans la conscience.⁴

D'après Ricœur, la phénoménologie et la psychanalyse divergent. Au contraire, selon Zahavi et Bernet, la psychanalyse vise les mêmes expériences qu'étudie également la phénoménologie, et il est donc possible d'imaginer que la phénoménologie fonde la psychanalyse.⁵ M. Merleau-Ponty adopte une troisième position sur cette question. La phénoménologie et la psychanalyse convergent, mais il ne peut pas être question de fonder l'une dans l'autre.⁶ Ce qui empêche un tel projet, c'est avant tout le fait que la psychanalyse se concentre sur ce qui ne jouait pratiquement aucun rôle dans la phénoménologie husserlienne, comme par exemple la charge symbolique du corps humain. En même temps il est tout aussi faux de s'imaginer que la psychanalyse comprend clairement son sujet et qu'elle n'a pas besoin d'une critique philosophique de ses notions de base. C'est pour cette raison que Merleau-Ponty, dans une démarche typiquement phénoménologique, propose de rapporter les notions psychanalytiques à l'expérience qui s'y annonce. « L'inconscient » devient pour lui « l'index d'une énigme ».⁷ Pour répondre à ce rébus, Merleau-Ponty propose une thèse selon laquelle il faut comprendre la notion d'inconscient comme une des manifestations du « symbolisme primordial » caractéristique de notre vie corporelle.⁸

Dans cette étude, je montrerai les conséquences de cette réinterprétation de l'inconscient comme symbolisme corporel pour le problème de l'existence des vécus inconscients. Pour cela, il est essentiel de déterminer si le symbolisme primordial supprime ou s'il modifie seulement la conscience pré-réflexive de soi qui est par définition incompatible avec une notion forte d'inconscient. Cet article consiste en

⁴ Bernet Rudolf, « Husserls Begriff des Phantasiebewusstseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewussten », in Jammé Christoph (dir.), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997, p. 299 : « Nichts ist in sich selbst unbewußt, sondern es ist stets unbewußt in bezug auf ein Bewußtes. »

⁵ Récemment, ce projet résonne fort bien entre de nombreux chercheurs. Cf. Smith Nicolas, *Towards a Phenomenology of Repression – A Husserlian Reply to the Freudian Challenge*, Stockholm, Acta Universitatis Stockholmiensis, 2010. Lohmar Dieter, Brudzińska Jagna (dir.), *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*. Dordrecht, Springer, 2012. Karlsson Gunnar, *Psychoanalysis in a New Light*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

⁶ Merleau-Ponty Maurice, *Parcours deux 1951–1961*, Paris, Verdier, 2000, p. 283 : « L'accord de la phénoménologie et de la psychanalyse ne doit pas être compris comme si « phénomène » disait en clair ce que la psychanalyse avait dit confusément. C'est au contraire par ce qu'elle sous-entend ou dévoile à sa limite – par son contenu latent ou son inconscient – que la phénoménologie est en consonance avec la psychanalyse. »

⁷ *Idem*.

⁸ Merleau-Ponty M., *Parcours deux 1951–1961*, *op. cit.*, pp. 69–70.

trois parties : d'abord je rapporterai brièvement les raisons pour lesquelles Sartre refuse la notion psychanalytique d'inconscient et je présenterai son concept de « mauvaise foi » qui est une conséquence directe de l'appréhension du sujet à partir de la conscience préréflexive de soi ; ensuite je me concentrerai sur la relation entre la notion modifiée de mauvaise foi, le cogito préréflexif et le schéma corporel dans la *Phénoménologie de la perception* ; finalement, je poserai la question de savoir de quelle manière le sujet se rapporte à soi-même d'après les cours *Le problème de la passivité* et qu'est-ce que cela implique pour la notion psychanalytique de l'inconscient.

1. L'inconscient comme mauvaise foi

J.-P. Sartre affirme que l'on peut mieux appréhender les phénomènes de la vie mentale qui ont motivé Freud d'introduire la notion d'inconscient comme des cas de « mauvaise foi » à travers laquelle le sujet se cache quelque chose que, d'une certaine manière, il savait déjà. Comme le remarque S. Gardner, il est utile de distinguer le sens étroit et le sens plus large de la notion de mauvaise foi.⁹ Dans un sens, Sartre décrit comme « de mauvaise foi » toute conscience de son propre vécu qui a pour but d'échapper à la conscience de son propre vécu. Cependant dans un sens plus large, la « mauvaise foi » contient tous les modes de comportement et tous les cas de conscience dans lesquels le sujet ne se conçoit pas comme conscience de soi mais plutôt comme une chose dans le monde. La mauvaise foi dans le premier sens représente un cas de la mauvaise foi dans le deuxième sens : le sujet se comporte envers le vécu auquel il veut échapper comme s'il s'agissait d'une chose.¹⁰

Sartre développe sa critique de l'inconscient sur l'exemple de la résistance de l'analysé lors de la psychanalyse. L'analyste explique la résistance par la tendance des contenus à rester refoulés dans l'inconscient. Freud nomme l'instance qui refoule les idées et qui résiste le censeur.¹¹ Le censeur reconnaît que certains vécus

⁹ Gardner Sebastian, *Sartre's Being and Nothingness. A Reader's Guide*, London, New York, Continuum, 2009, p. 174.

¹⁰ Entre les exemples utilisés par Sartre, cela ressort le plus clairement dans le cas de la femme qui n'est pas consciente de la motivation sexuelle du comportement de son partenaire. Lorsque l'homme touche sa main, elle ne le remarque pas. La main a cessé d'être, pour elle, un endroit qu'elle ressent et elle repose plutôt « inerte entre les mains chaudes de son partenaire : ni consentante ni résistante – une chose. » (Sartre Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 90.)

¹¹ Freud Sigmund, *Gesammelte Werke. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913–1917*, Frankfurt am Main, Fischer, 1967, p. 271.

sont porteurs de pulsion et qu'ils sont donc en conflit soit avec les demandes de la réalité telles qu'elles sont perçues par le Moi, soit avec les demandes de la morale intériorisées qui forment le Surmoi.¹² C'est pour ces raisons qu'il empêche aux vécus d'entrer dans la (pré)conscience – il les refoule. Pendant l'analyse, le censeur joue un rôle similaire : lorsque l'interprétation de l'analyste se rapproche des idées refoulées, le censeur se manifeste sous forme de résistance à cette interprétation, à l'analyste ou bien à la thérapie dans son ensemble.

Le point de départ de Sartre est l'idée selon laquelle la psychanalyse introduit le concept d'inconscient pour expliquer la situation de mensonge envers soi-même et que le point névralgique de cette conception de mensonge envers soi-même consiste en la métaphore de censure. Cependant, Sartre souligne que la censure est une métaphore à double tranchant : d'un côté, elle montre clairement les démarches concrètes du mensonge envers soi-même telles qu'elles se déroulent dans l'esprit sans pour autant devenir explicitement conscientes, c'est-à-dire la reconnaissance du vécu comme représentant de la pulsion qui est en conflit avec l'identité morale, et la finalité de tout le processus qui assure que le conflit ne grandisse pas jusqu'à devenir une angoisse incontrôlable. D'un autre côté, en localisant l'action de refoulement dans une partie spécifique de l'esprit, on perd de vue la relation active du sujet envers lui-même, relation qu'il est impossible de remplacer simplement par une action des parties de l'esprit l'une sur l'autre. En d'autres mots, selon Sartre, la métaphore du censeur se conforme à la forme du mensonge intersubjectif, car elle décrit les relations intrapsychiques d'après un modèle de relations entre deux sujets. Selon cette métaphore, le refoulement est un « mensonge sans menteur ».¹³ Le sujet conscient est en fait victime, trompée par le censeur, sans participer lui-même au subterfuge. Le mensonge envers soi-même est donc expliqué d'une manière purement passive et le fait se perd que le censeur trompant n'est autre que le sujet lui-même.

Selon Sartre, une des conséquences involontaires de cette explication est un affaiblissement de l'unité du sujet qui est présupposée par la finalité du refoulement. Quelles sont les raisons de la censure ? Si l'on répond – en accord avec la psychanalyse – que le sujet cherche à éviter un accroissement d'angoisse dû à un conflit interne, nous ne soulignons pas la motivation d'une partie de l'esprit mais du sujet

¹² D'autres mobiles du mécanisme de défense sont également possibles. Hormis le conflit de la pulsion avec les demandes du Surmoi et les demandes de la réalité, Anna Freud mentionne également la défense contre la force de la pulsion et la défense contre un conflit entre différentes pulsions. Pour des raisons de simplicité, dans le texte présent, je ne me concentrerai que sur le premier cas. (Cf. Freud Anna, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1936, pp. 64 sqq.)

¹³ Sartre J.-P., *L'être et le néant*, op. cit., p. 86.

en tant que tout. Les motifs des actions, et même des actions par lesquelles nous évitons nos propres vécus, ne peuvent être attribués, selon Sartre, qu'au sujet en tant que tel. Car si on les attribue à une partie spécifique du sujet, par exemple au censeur intérieur, cela a une de deux conséquences inacceptables : soit cette partie devient une deuxième personne au sein du sujet, soit on attribue des motifs à un mécanisme spécifique et on explique une fin comme s'il s'agissait d'un effet. Selon Sartre, ce n'est donc pas une partie du sujet, mais le sujet lui-même qui accomplit l'opération que la psychanalyse appelle « censure », c'est-à-dire l'identification des vécus permettant au sujet d'éviter ceux d'entre eux qui sont considérés comme inacceptables.

Cependant puisque Sartre conçoit le sujet comme conscience, il se doit d'expliquer purement au niveau de la conscience le phénomène psychique qui a mené Freud à introduire la notion d'inconscient. Il tente de le faire en distinguant deux manières dont le sujet conscient se rapporte à lui-même : l'acte réflexif de connaissance de soi et l'acte préréflexif non-thétique de conscience de soi. La conscience préréflexive de soi désigne la familiarité immédiate du sujet avec ce qu'il est en train de vivre et de faire, c'est-à-dire cette dimension du vécu grâce à laquelle le sujet est conscient de ce que c'est que de vivre telle expérience. Cette conscience de soi est une présupposition de la connaissance réflexive de soi, car si le sujet n'était pas déjà en contact avec soi-même avant l'acte de connaissance de soi, il ne saurait pas vers quoi tourner sa réflexion. Sartre se sert de cette distinction entre deux manières différentes de se rapporter à soi-même pour expliquer le mensonge envers soi-même comme mauvaise foi. La mauvaise foi veut dire que le sujet n'admet pas ce qu'il ressent. La connaissance de soi et la conscience de soi ne se rejoignent pas.

La différence entre la conscience préréflexive de soi et la connaissance réflexive de soi caractérise également deux conceptions différentes de l'inconscient. Les vécus que la réflexion ne trouve pas dans la conscience, mais qu'elle peut quand même présupposer comme causes aussi bien de comportement que d'autres vécus conscients, ne peuvent être décrits comme inconscients que dans le sens qu'ils s'opposent à la connaissance réflexive de soi. Ce défaut de la réflexion n'est pourtant pas une raison suffisante pour refuser à ces vécus la conscience de soi préréflexive et non-thétique. C'est exactement cette conscience de soi, par laquelle le sujet se rapporte à lui-même, qui est selon Sartre le vrai lieu où se décide la « censure » du vécu. Bien sûr, si le vécu est par principe conscience de soi, l'existence d'un inconscient au sens strict du terme est exclue.

En ce qui concerne la question de comment la conscience de soi peut expliquer le refoulement, Sartre essaye d'en donner un exemple sur les cas de frigidité,

où les femmes se dissimulent le plaisir pendant l'acte sexuel en détournant délibérément l'attention.¹⁴ Pour Sartre, il s'agit d'un cas exemplaire de mauvaise foi : « les efforts tentés pour ne pas adhérer au plaisir éprouvé impliquent la reconnaissance que le plaisir est éprouvé et que, précisément, ils l'impliquent pour le nier. »¹⁵ La frigidité, caractérisée par une absence de sentiments de plaisir sexuel et donc par une « lacune de conscience » (au sens freudien du terme), se montre en analyse plus détaillée comme une mauvaise foi de la conscience de soi qui reconnaît le plaisir qu'elle éprouve, mais uniquement pour pouvoir l'éviter.

2. L'inconscient comme conscience corporel

Merleau-Ponty se concentre explicitement sur le problème de l'inconscient dans le chapitre « Le corps comme être sexué » de sa *Phénoménologie de la perception*. Il décrit la nature de l'inconscient à partir de l'exemple d'un souvenir refoulé.¹⁶ Un homme qui n'arrive pas à se souvenir où il a rangé le livre offert par sa femme avec laquelle il se disputait depuis longtemps, le retrouve « avec une assurance somnambule » quelques mois plus tard, lorsque le souci de sa femme envers sa mère le remplit de gratitude.¹⁷ Merleau-Ponty accepte l'explication psychanalytique de ce cas, selon laquelle le manque de mémoire de l'homme est causé par sa colère envers sa femme.

En décrivant le refoulement, Merleau-Ponty reprend la notion de mauvaise foi et parle de « hypocrisie métaphysique » avec laquelle le sujet se trompe lui-même.¹⁸ Il semblerait donc que pour lui aussi, le refoulement est une inadéquation fonctionnelle et spontanée entre la réflexion et la conscience de soi. Cependant il y a une précision importante dans le texte de Merleau-Ponty : le sujet accomplit ce mensonge envers soi-même « par le moyen de la généralité » dans laquelle le vécu refoulé « s'enveloppe ». En effet, il ne rejette pas spécifiquement un seul vécu concret, mais plutôt toute une région contenant le vécu refoulé. Merleau-Ponty en déduit que pour que le sujet puisse devenir conscient des vécus concrets, « une adhésion générale à la zone de notre corps et de notre vie dont ils relèvent » est

¹⁴ Sartre justifie cette interprétation en renvoyant au travail de W. Stekel. (Cf. Stekel Wilhelm, *Störungen des Trieb- und Affektlebens*. 3. Band. *Die Geschlechtskälte der Frau, Eine Psychopathologie des weiblichen Liebeslebens*, Berlin, Urba, 1921.)

¹⁵ Sartre J.-P., *L'être et le néant*, op. cit., p. 89.

¹⁶ Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1976, p. 189.

¹⁷ Freud Sigmund, *Gesammelte Werke*. *Vierter Band. Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Frankfurt am Main, Fischer, pp. 155–156.

¹⁸ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 190.

nécessaire.¹⁹ Accepter une certaine région de la vie permet donc au sujet de former des vécus correspondants et la refuser le lui empêche.

Ainsi, Merleau-Ponty distingue entre le niveau d'attitudes existentielles générales et le niveau de vécus individuels auxquels l'attitude correspondante permet ou empêche de se former. La relation entre ces deux niveaux est précisée à l'aide de la notion d'expression mutuelle du corps et de l'existence, que Merleau-Ponty illustre par l'exemple du symptôme névrotique et précise par sa théorie de la sexualité. Une jeune femme à laquelle sa mère a interdit de se voir avec son amant devient progressivement aphone.²⁰ Son aphonie, en tant que manière radicale de s'extraire de la communication, est une expression de son refus de coexister avec d'autres personnes. Merleau-Ponty précise avec beaucoup d'attention ce qu'une telle expression de l'existence par un symptôme corporel importe. Dans un premier lieu, le corps n'exprime pas l'existence comme quelque chose d'externe qui pourrait exister même sans lui. L'expression corporelle est imprégnée de sens et l'existence en tant que signifiée ne peut exister sans le corps en tant que signifiant. Qui plus est, Merleau-Ponty affirme que le signe corporel est même « d'une certaine manière ce qu'il signifie ». ²¹ Le signe n'est donc pas quelque chose qui rend le sens signifié présent, il est sa présence réelle. Merleau-Ponty conclut que le corps exprime l'existence de même manière que la parole exprime la pensée. ²² Comme il précise dans le chapitre sur l'expression, la parole originelle « ne traduit pas une pensée déjà faite, mais l'accomplit. » ²³

Cette relation affecte également le refoulement. Dans le cas mentionné ci-dessus, le refus de l'homme est réalisé et précisé par le refoulement et le refoulement devient pour l'homme sa manière de se rapporter à sa femme. On peut imaginer que le livre offert n'est pas du tout le type d'attention que l'homme aimerait recevoir de la part de sa femme et peut représenter donc une expression symbolique de perte de contact intime. En oubliant le livre, et donc symboliquement également sa femme, quelque part, l'homme trouve une solution temporaire à son mécontentement, mais son attitude y est en même temps conservée.

Cependant Merleau-Ponty n'affirme pas seulement que l'existence s'exprime de manière corporelle, mais aussi que le corps s'exprime dans l'existence. Ce second « sens » d'expression se trouve précisé dans la relation entre la sexualité et

¹⁹ *Ibid.*, p. 189.

²⁰ L'exemple est tiré d'un cours de L. Binswanger. (Cf. Binswanger Ludwig, « Über Psychotherapie (Möglichkeit und Tatsächlichkeit psychotherapeutischer Wirkung) », in *Der Nervenarzt*, 8/3, 1935, pp. 113–121, 180–189.)

²¹ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 188.

²² *Ibid.*, p. 193.

²³ *Ibid.*, p. 207.

le comportement ou la perception. Déjà dans la *Phénoménologie de la perception*, il y a une relation d'institution entre désir et existence. Il est possible de décrire l'institution de manière générale comme une sorte de conditionnement où ce qui est conditionné reprend ce qui conditionne et en transforme le sens. D'un point de vue sémantique, « l'institution » est proche de « l'intégration ». ²⁴ Ce qui institue ne disparaît pas, mais reste conservé, transformé, dans ce qui a été conditionné. Et ce qui a été institué développe son fondement de sa propre manière, sans toutefois en devenir indépendant, et ce non seulement en ce qui concerne son existence, mais aussi sa signification. L'existence dépasse son fondement tout en le développant. Dans le cas de la sexualité, cela veut dire qu'une certaine attitude générale reprend le désir sexuel et le réalise à sa propre manière. Merleau-Ponty ne présente pas grand nombre d'exemples concrets, mais nous pouvons nous rapporter à celui utilisé par Freud pour décrire la relation entre refoulement et répétition : l'analysé ne se souvient pas « d'avoir échoué, impuissant et perdu, lors de ses recherches sexuelles enfantines, il parle toutefois sans cesse d'idées et de rêves confus, il se plaint de ne rien réussir et maintient que son destin est de ne jamais mener quoi que ce soit à bout. » ²⁵ Dans ce cas, il ne s'agit pas de ce que chaque projet individuel auquel la personne s'intègre soit motivé par le désir d'atteindre un plaisir sexuel. C'est plutôt son comportement adulte dans des domaines qui n'ont rien à voir avec le désir sexuel qui reprend une *forme* qui s'est fixée dans sa vie dans le cadre d'une situation érotique. À partir de là, il est possible de dire que la forme préférée de comportement de l'analysé reproduit une certaine expérience sexuelle, par exemple une tendance d'aborder des projets qu'il ne saura mener à terme, et reflète donc son expérimentation sexuelle insatisfaisante. La sexualité est « constamment présente comme une atmosphère, » dit Merleau-Ponty, ²⁶ car elle a participé à la création des normes de comportement.

Merleau-Ponty continue en précisant dans quel sens la sexualité se reflète dans l'expérience qu'elle fonde : la relation entre le désir et les normes de comportement et de perception est la même qu'entre l'excitation sexuelle et les images de rêve manifestes. En rêve, le désir devient image, par exemple l'excitation devient l'image d'un mur que le rêveur essaye de franchir. L'image est symbole du désir en ce sens que le sujet rêveur désire littéralement à travers l'image. En conséquence,

²⁴ Dans la *Structure du comportement*, Merleau-Ponty décrit la relation du comportement à la pulsion sexuelle comme réorganisation en une nouvelle totalité, dans laquelle la base vitale du comportement en tant que telle disparaît. Dans la *Phénoménologie de la perception*, au contraire, il souligne qu'une telle intégration ne peut pas se détacher de sa base et que donc le désir ne disparaît jamais vraiment. (Cf. Merleau-Ponty Maurice, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1967, p. 194.)

²⁵ Freud S., *Gesammelte Werke. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913–1917*, op. cit., p. 129.

²⁶ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 196.

il est impossible, d'après Merleau-Ponty, de dire que le désir est inconscient : nous ne pouvons pas dire que le sujet a d'abord ressenti l'excitation qu'il a ensuite transposée en image. En rêve, le désir n'existe que comme toujours déjà manifesté en image. Il est même impossible de dire que le désir trouve d'abord une expression adéquate dans une pensée refoulée qu'il masque ensuite par image pour la faire passer par la censure. Pour Merleau-Ponty, l'image en rêve est ambiguë, car elle possède une signification littérale, mais aussi exprime, de manière indirecte, le désir. Cependant elle n'est pas le résultat de pensées refoulées qui seraient ensuite déformées. Les notions telles que condensation et déplacement, que Freud utilise pour délimiter le travail de rêve,²⁷ sont le produit d'une réflexion analytique qui a pour but de traduire l'image du rêve en un ensemble de pensées univoques. *En ce qui concerne leur forme*, les « pensées latentes » inconscientes sont le produit de l'analyse. Mais si nous nous posons la question comment nous vivons nos rêves avant qu'ils ne deviennent sujets d'une interprétation psychanalytique, l'analyse combinatoire des pensées latentes ne nous offre pas une réponse satisfaisante. Si le sujet désire par le rêve, il vit l'un à travers l'autre, les deux éléments forment alors une unité symbolique et ambivalente.

Ainsi, Merleau-Ponty refuse la notion d'inconscient et la remplace par la notion de conscience ambivalente qui n'exprime pas uniquement une signification littérale et explicite, mais également les attitudes et affections vécues. Dans le chapitre sur la sexualité, il conclut son analyse en subordonnant cette ambivalence de la conscience symbolique à la notion plus large de « transposition tacite » du schéma corporel. Le schéma corporel, qui est à l'origine une notion neurologique, désigne le fondement sensorimoteur et intersensoriel de l'expérience qui représente pour Merleau-Ponty la base du fonctionnement du corps. Un exemple de transposition tacite est par exemple le dessin « d'après le modèle » lors duquel nous laissons le regard mener la main au lieu de déplacer notre attention vers le dessin naissant en dessinant le modèle d'après la mémoire.²⁸ Cette adaptation à la perception actuelle par le mouvement est basée sur un système de règles qui régissent la traduction. Le regard et le mouvement ont la même valeur pour le sujet. Le corps, pour autant qu'il exécute cette transposition, n'est pas conscient dans le sens courant du terme, mais n'est pas non plus inconscient dans le sens d'idées refoulées. Le schéma corporel est fait d'instructions pratiques implicites qui organisent l'expérience et, de ce fait, s'expriment et deviennent conscientes de

²⁷ Freud Sigmund, *Gesammelte Werke. Zweiter und Dritter Band. Die Traumdeutung. Über den Traum*, Frankfurt am Main, Fischer, 1961, p. 283sqq.

²⁸ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 153–154.

la même manière que s'expriment les règles d'un sport en jouant ou les règles de grammaire en parlant.

Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty analyse donc le refoulement à l'aide des concepts de mauvaise foi, d'expression corporelle de l'existence, de fondement des normes de comportement dans le désir et de schéma corporel. Le schéma corporel et l'expression représentent deux aspects de la conception merleau-pontienne du corps. Il est par contre beaucoup moins facile de dire quelle est la relation entre l'expression corporelle et la mauvaise foi. Chez Sartre, la conception du refoulement comme mauvaise foi était une conséquence directe de sa doctrine de la conscience préreflexive de soi. Merleau-Ponty accepte également cette notion de subjectivité sous le nom de « cogito tacite ». Il définit même le cogito tacite de la même manière que Sartre, c'est-à-dire comme « pur sentiment de soi ».²⁹ Cependant, la *Phénoménologie de la perception* n'offre pas d'explication sur la relation entre le cogito tacite et les transpositions tacites du schéma corporel.

Ce manque de clarté se reflète nécessairement aussi dans l'interprétation merleau-pontienne de l'inconscient. Cela est particulièrement clair dans deux arguments différents à l'aide desquels il s'attaque au problème de l'existence de pensées latentes inconscientes. D'une part, il présente un argument presque sartrien selon lequel le refoulement présuppose une « reconnaissance aveugle » du fait que l'expérience en question fait partie d'une région refusée de la vie. Dans ce cas, la pensée latente « inconsciente » serait consciente de manière préreflexive, même si – et c'est ici que Merleau-Ponty dépasse le cadre de l'interprétation de Sartre – uniquement dans ses caractéristiques générales. D'autre part, Merleau-Ponty affirme que, comme le désir dans les images de rêve, les pensées latentes sont exprimées de manière indirecte. Cet inconscient est ainsi quelque chose dont le sujet n'est pas conscient de manière immédiate ; il est plutôt en contact avec cet inconscient grâce au fait qu'il l'exprime de manière corporelle. Dans le premier cas, la notion d'inconscient est refusée à partir du cogito préreflexif, dans le deuxième à partir des notions d'expression et de schéma corporels. Il semble que dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty ne se rendait pas encore compte que ces deux arguments fonctionnent indépendamment et qu'il est même possible de se demander s'ils sont compatibles.

²⁹ Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 462.

3. L'inconscient comme symbolisme primordial

Merleau-Ponty revient sur le sujet de l'inconscient dans ses cours intitulés *Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire* qui sont en grande partie un commentaire sur Freud. À partir d'exemples de rêves, de délires, d'hallucinations et de relations interpersonnelles, Merleau-Ponty élabore sa théorie du symbolisme primordial qui se distingue non seulement de la conception sartrienne de l'inconscient comme mauvaise foi, mais également du modèle freudien de censure. Déjà dans la *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty refusait que la relation du désir à l'image manifeste du rêve puisse passer par une pensée de rêve latente refoulée par le sujet. Maintenant, il refuse non seulement l'existence de pensées latentes refoulées, mais même le modèle de l'esprit qui nous force à pré-supposer ces pensées latentes. L'expression symbolique n'est pas *seulement* le retour du refoulé, c'est-à-dire un moyen de tromper le censeur, il s'agit d'une forme originelle de comportement corporel.

Dans les cours *Le problème de la passivité*, contrairement à la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty ne souligne pas la productivité de l'expression mais principalement sa polyvalence. Le comportement n'est pas l'expression d'une seule signification, mais de tout un entrelacs de relations, surtout envers d'autres personnes, que Merleau-Ponty appelle « matrice symbolique ».³⁰ La notion de symbolisme ne vise donc pas le fait que le comportement est une double unité d'expression et de vécu, par exemple que le poing serré exprime la colère et en même temps est cette colère. Ce que le comportement exprime n'est pas une expérience individuelle, mais un « schéma praxique », c'est-à-dire une norme dont le comportement est issu.³¹ D'après Merleau-Ponty, l'inconscient est une modulation des normes praxiques du comportement et non un ensemble de représentations cachées. Ce que Freud a appelé les pensées latentes sont en réalité des normes de production symbolique.

Cette interprétation permet à Merleau-Ponty d'expliquer pourquoi certains processus mentaux échappent à la conscience réflexive sans qu'il soit forcé de dire

³⁰ Merleau-Ponty Maurice, *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 223 : « L'inconscient est matrice symbolique laissée par l'événement. »

³¹ Merleau-Ponty M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire, op. cit.*, p. 260 : « L'inconscient est notre schéma praxique, où tout s'inscrit en schillings et pences. » Ce sont H. Head et G. M. Holmes qui se sont servi de la métaphore du taximètre, qui exprime la distance en schillings et pences, pour décrire le fonctionnement du schéma corporel, ou plus exactement postural. (Cf. Head Henry, Holmes Gordon, « Sensory disturbances from cerebral lesions », in *Brain*, 34, 1911-1912, p. 187.)

qu'il s'agit de vécus refoulés. Il éclaircit sa position en se servant d'exemples issus de Freud ; un de ces exemples est celui de Dora, âgée de dix-neuf ans, qui fut analysée par Freud pendant trois mois pour cause de névrose hystérique.³² D'après l'interprétation de Freud, les crises de toux de Dora, accompagnées d'aphonie, avait plusieurs causes : elles expriment la futilité de la parole en l'absence de l'homme qu'elle désire secrètement ; elles sont devenues un moyen de détourner son père de sa maîtresse, ou du moins de le punir pour sa relation extra-maritale ; mais au plus profond, elles sont l'expression d'un fantasme sexuel inconscient lié à son père.³³ C'est justement sur ce dernier point que se concentre l'interprétation de Merleau-Ponty. « L'amour refoulé » pour le père n'est pas un vécu caché qui aurait des répercussions au niveau du comportement conscient, mais plutôt une norme qui régit le comportement, y compris les symptômes. La relation envers le père n'est donc pas présente dans le comportement de Dora comme un fantasme (refoulé), mais comme une matrice qui donne une signification symbolique aux comportements et aux vécus individuels. Dora aime son père en aimant « à travers lui » et c'est exactement pour ça qu'elle n'est pas consciente du fait qu'elle l'aime.³⁴ Merleau-Ponty conclut : « l'amour primordial est ignorance de l'amour. »³⁵

L'interprétation merleau-pontienne de l'inconscient comme matrice symbolique et schéma praxique ne se limite cependant pas uniquement aux symptômes névrotiques et aux rêves qui sont, en tant que cas de « retour du refoulé », propices à l'interprétation symbolique, mais elle incorpore également les mécanismes de défense qui, dans la vie psychique, réalisent le refoulement. Dora se plaint qu'elle est toujours obligée de penser à la relation entre son père et madame K et qu'elle n'est pas capable de contrôler ses reproches. Freud interprète ce renforcement d'une pensée consciente comme une formation réactive – la pensée rigide cache une pensée inconsciente contraire.³⁶ Les reproches envers le père, qui trahissent également la jalousie de Dora envers madame K, cachent des sentiments

³² Freud Sigmund, *Gesammelte Werke. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904–1905*, Frankfurt am Main, Fischer, 1968, pp. 161–286.

³³ *Ibid.*, pp. 199, 201–202, 206.

³⁴ Merleau-Ponty va encore plus loin – il interprète l'amour de Dora pour son père comme une identification : « aimer son père [veut dire] aimer ce qu'il aime ». Contrairement à ça, Freud affirme qu'à travers son comportement jaloux et ses fantasmes inconscients, Dora s'identifie à sa mère et à la maîtresse de son père. L'amour n'est donc pas la reprise de l'amour ou de la position de la personne aimée, il crée immédiatement un triangle. (Cf. Merleau-Ponty M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire, op. cit.*, p. 239. Freud S., *Gesammelte Werke. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904–1905, op. cit.*, p. 216.)

³⁵ Merleau-Ponty M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire, op. cit.*, p. 217.

³⁶ Freud S., *Gesammelte Werke. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904–1905, op. cit.*, p. 215.

homosexuels envers cette femme accompagnés de jalousie envers son père. Ainsi, le reproche au père « tu m'as sacrifié pour pouvoir être avec elle » cache en réalité ce reproche à sa maîtresse : « tu m'as sacrifié pour pouvoir être avec lui ». Dans le cas de Dora, cette pensée refoulée se manifeste de trois manières : Premièrement, Dora est inconséquente dans son comportement et dans son vécu. Elle est fâchée uniquement contre son père et pas du tout contre madame K qui le lui a pris. Deuxièmement, les reproches au père sont plus forts et plus pressants, et ce de manière évidente. Finalement, en rêve, Dora retrouve des symboles d'amour homosexuel.

Pour Merleau-Ponty, ce mécanisme de défense n'est pas uniquement le refoulement d'un vécu ou d'un schéma de comportement individuel, mais surtout l'adoption d'une certaine position dans le monde intersubjectif. Il base cette interprétation sur le modèle psychanalytique de l'amour, dont l'exemple le plus connu est le complexe d'Œdipe : l'amour est l'identification à la personne qui aime la même personne que le sujet.³⁷ X aime Y et s'identifie donc par là à Z qui aussi aime Y. À cause de son désir envers le père, Dora s'identifie et à sa propre mère, et à la maîtresse de son père.³⁸ Ce type d'intersubjectivité, que Merleau-Ponty nomme intercorporéité, est différent des deux notions traditionnelles qui, dans la phénoménologie, servent à expliquer la relation envers autrui.³⁹ Il ne s'agit pas de relation dyadique que l'on associe d'habitude à la notion d' « empathie », car dans le cas de Dora, la relation envers une personne transforme directement également les relations envers d'autres. Il ne s'agit pas non plus d'identification avec un groupe, par exemple la famille, qui formerait un sujet collectif. L'intercorporéité n'est donc ni je-tu, ni je-nous, mais relation du je à un système ou dans un système de relations interpersonnelles.

C'est de ce point de vue que Merleau-Ponty approche la question de la manifestation des vécus refoulés. La réaction de défense ne peut pas être un symbole du vécu que le sujet essaye d'évader en le refoulant au même titre que le sont le rêve, le symptôme ou le comportement symptomatique. Elle peut être toutefois le symbole de la position dans un système de relations interpersonnelles entrelacées et l'impact de cette réaction de défense sur les relations nous permet également d'entrevoir les vécus refoulés et le schéma qui les régit. L'amour de Dora pour son père est une identification avec la mère et avec madame K et son oscillation a donc

³⁷ Merleau-Ponty M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, op. cit., pp. 239-240.

³⁸ Freud S., *Gesammelte Werke. Fünfter Band. Werke aus den Jahren 1904-1905*, op. cit., p. 216.

³⁹ Merleau-Ponty M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, op. cit., p. 246 : « La psychanalyse est bien, en dernière analyse, psychanalyse existentielle, mais non pas au sens de Sartre, mais comme révélation de l'intercorporéité, tel qu'il est réalisé par chacun, du système symbolique installé dans notre machine à vivre. »

des conséquences concrètes pour la relation de Dora envers ces deux femmes. Merleau-Ponty affirme : « Masques et illusions [sont] fondés sur promiscuité et donc ne sont pas tout à fait masques et illusions. »⁴⁰ La dissimulation de l'amour de Dora envers madame K à l'aide de reproches adressés au père ne constitue pas l'effacement d'un vécu individuel, mais représente plutôt un changement de relations envers toutes les personnes auxquelles cet amour est lié. Et c'est exactement cette « nouvelle forme » du champ intersubjectif qui nous fait savoir qu'un refoulement a eu lieu.⁴¹ Merleau-Ponty n'admet donc pas l'existence de vécus refoulés inexprimés, réalisant ainsi le principe général de la phénoménologie d'après lequel tout être doit se manifester. Cependant pour satisfaire à cette demande philosophique, il se sert d'une idée purement structuraliste – la signification d'un vécu donné dépend de sa position dans le cadre d'un système plus large.

Pour répondre maintenant à la question de la relation de la conscience de soi et de l'inconscient dans les cours *Le problème de la passivité* de Merleau-Ponty, nous devons d'abord éclaircir les conséquences de sa conception du comportement comme matrice symbolique et schéma praxique sur la notion de conscience préreflexive de soi.

Si l'on définit le sujet comme schéma praxique, il n'est plus possible de l'interpréter simplement comme ensemble de vécus, ou même comme flux de vécus, car les vécus décrivent quelque chose d'individuel tandis que le schéma est général. Outre sa définition de l'être vivant comme un certain style de comportement, c'est-à-dire comme un universel non-conceptuel qui donne une cohérence aux manifestations et aux vécus individuels, Merleau-Ponty le définit également – conformément à la tradition – par sa relation à soi-même. Cette deuxième caractéristique est précisée par la notion de matrice symbolique qui veut dire que le moi est une position dans une structure de relations interpersonnelles et qu'il est donc nécessaire « que je sois aussi autrui et qu'il soit aussi moi. »⁴² Cet entrelacs avec les autres, que Merleau-Ponty appelle également « projection et introjection », n'est pas l'annihilation de la perspective du moi dans une identification avec les autres ou dans un anonymat partagé. Il s'agit plutôt de se vivre dans le miroir des autres, c'est-à-dire en relation avec eux. La notion de symbolisme primordial sert donc à délimiter un certain type de relation envers soi-même – à travers une relation

⁴⁰ *Ibid.*, p. 240.

⁴¹ Cette idée demanderait certainement d'être mieux illustrée par des exemples. Strictement parlant, l'amour envers madame K devrait se refléter au moins dans l'identification de Dora avec son père. C'est peut-être pour ça que Merleau-Ponty dit que l'amour est identification avec la personne aimée.

⁴² Merleau-Ponty M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, op. cit., p. 162.

envers les autres. Une telle interprétation de la relation envers soi-même ne s'accorde pas avec l'interprétation de la conscience de soi comme sentiment immédiat de soi-même, car le sentiment de soi-même n'est pas créé par l'intermédiaire d'autrui.

La question reste ouverte de savoir si l'on peut encore appeler conscience de soi une relation envers soi-même qui passe par un intermédiaire. Peut-on être préréflexivement conscient non seulement de vécus individuels, mais également de schémas praxiques de comportement qui s'expriment de manière indirecte dans les relations envers les autres ? Dora est-elle préréflexivement *consciente* de son amour pour son père ou pour madame K ? Je pense pour ma part que la notion de conscience préréflexive de soi n'exclut pas cette sorte d'élargissement, mais ne l'encourage pas non plus. Plutôt, elle n'arrive tout simplement pas à saisir cet entrelacs du propre et de l'autre si important pour Merleau-Ponty.

Conclusion

Quelles sont les conséquences de ces réflexions pour la notion psychanalytique d'inconscient ? La notion de conscience préréflexive de soi est une conceptualisation de la subjectivité de l'expérience – elle exprime le fait que le sujet a une certaine conscience de ce que cela veut dire de vivre un vécu donné. Dans un certain sens, l'approche de Sartre est irréfutable : même le sujet psychanalytique a une idée vague de ce que c'est que de vivre dans un monde contrôlé par le refoulement, même s'il ne s'aperçoit pas qu'il refoule quelque chose. Toutefois, il n'est pas possible de dire que le sujet reconnaît intérieurement le vécu refoulé comme son propre vécu et qu'il fait donc preuve de mauvaise foi. Comme le montre Merleau-Ponty, les vécus refoulés ne se trouvent pas dans les tréfonds de la pensée ou le sujet pourrait les reconnaître immédiatement, bien que de manière préréflexive, mais sont plutôt dispersés dans la structure du monde intersubjectif ou ils existent plus comme schéma de comportement que comme vécus individuels. Il est cependant important de tenir compte du fait que cet argument n'est pas dirigé en premier lieu contre la notion de refoulement mais plutôt contre la notion de vécu. Merleau-Ponty définit le sujet par sa relation à lui-même, mais il précise celle-ci grâce à la notion neurologique de schéma corporel et celle, structuraliste, de matrice symbolique. La psychanalyse ne participe à cette transformation du sujet que marginalement, puisque Merleau-Ponty se sert des exemples qu'elle fournit, mais rejette le modèle psychanalytique de l'esprit scindé en deux par le refoulement. Les conséquences de sa conception de vie corporelle sont visibles sur toutes les

expériences, y compris celles qui sont refoulées, mais c'est exactement pour cela qu'elle ne concerne pas spécifiquement le refoulement. Tandis que la psychanalyse se concentre sur le fait qu'à cause de conflits internes, le sujet cherche à éviter de prendre conscience de certains contenus mentaux, Merleau-Ponty se concentre sur le fait que la vie corporelle, qu'elle soit refoulée ou pas, résiste à la prise de conscience. Si la psychanalyse a donc contribué à la révision de la notion du sujet dans la philosophie de Merleau-Ponty, ce n'est pas vraiment par la notion d'inconscient, mais plutôt par sa conception de l'intersubjectivité.

Jan Puc est Docteur en Philosophie qui travaille à l'Université Palacký de Olomouc. Sa recherche actuelle se concentre sur la relation entre phénoménologie et psychanalyse. Ses autres principaux intérêts de recherche sont les questions de conceptualisation de pleine conscience, créativité et corporéité humaine.
E-mail : jan.puc@seznam.cz

PETER TRAWNY: DER FRÜHE MARX UND DIE REVOLUTION

ANDRÉS ARCE GONZÁLEZ

Das Verhältnis zwischen Leben und Denken ist seit der Antike eines der wichtigsten und polemischsten Themen der Philosophie. Der Streit um die Rolle, die die Biographie eines Philosophen für dessen eigenes Denken spielt, ist zu verschiedenen Ergebnissen gelangt, die wiederum ebenso verschiedenen philosophischen Strömungen entsprechen. Immer wieder tauchen bei dieser Diskussion die gleichen Fragen auf: Kann man einen Philosophen verstehen, indem man nur seine Texte liest? Sind die alltäglichen Tätigkeiten, die persönlichen Erlebnisse und politischen Stellungnahmen eines Autors irrelevant für seine wissenschaftliche Arbeit? Übt das Philosophieren einen Einfluss auf das faktische Leben des Philosophen aus? Das Problem ist überhaupt nicht banal, denn der Vorrang des wirklichen Lebens gegenüber dem theoretischen Denken (oder umgekehrt) hat unumgängliche Folgen in jedem Bereich der Philosophie. In seinem letzten Buch zum frühen Werk von Marx hat Peter Trawny diesen umstrittenen Zusammenhang in Angriff genommen.

Das Buch, das aus dreizehn Vorlesungen besteht, beginnt mit einem Zitat Jonathan Sperbers. Sperber ist ein US-amerikanischer Neuzeithistoriker, der vor sechs Jahren eine neue Biographie über Karl Marx veröffentlicht hat. Laut dem Zitat sollen diejenigen, die die Ideen des trierschen Denkers verstehen wollen, diese „im größeren Zusammenhang seines Lebens sehen.“¹ Diese Behauptung führt uns unmittelbar zur bereits erwähnten Diskussion. Um seine eigene Ansicht klarzustellen, prägt Trawny einen Neologismus. Er schreibt: „das Verhältnis des

¹ Sperber Jonathan, *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*, München, C.H. Beck, 2013, S. 11.

Philosophen zur Philosophie ist nicht biographisch, sondern sozusagen *sym-biographisch*.² Die Ergänzung des Begriffs „Biographie“ bedeutet, dass die Beziehung zwischen Leben und Denken bei Philosophen nicht einseitig, sondern vielmehr eine Wechselwirkung ist. Denken und Wirklichkeit stehen in einem dialektischen Verhältnis. Wer das Leben von Marx verstehen will, muss sich auch mit seinen Gedanken beschäftigen. Die Idee eines symbiographischen Verhältnisses tritt nicht nur als eine Annäherung zum Problem der Beziehung zwischen Leben und Denken auf. Sie ist zudem auch eine erste, sehr kondensierte Einführung in die marxische Philosophie.

Eine der bekanntesten Aussagen Marx' lautet „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern.“³ Es handelt sich um die elfte These über Ludwig Feuerbach. Diese These war ein deutlicher Angriff Marx' gegen die herrschende Philosophie seiner Zeit, die er als „Deutsche Ideologie“ bezeichnete. Der bedeutsamste Vertreter dieser Philosophie war G.W.F Hegel. Trawny, der in seinen Vorlesungen Marx als Philosophen betrachtet und analysiert, sieht in der These ein Beispiel derjenigen Umkehrung, die der triersche Philosoph in der Philosophie veranlassen wollte. Denn der Deutsche Idealismus/die Deutsche Ideologie hätte ein umgekehrtes Verständnis des Zusammenhangs von Geist und Wirklichkeit. Das Primat des Geistes in der Philosophie, laut dem das Leben vom Bewusstsein bestimmt werde, sollte umgekehrt werden. Um ein wahres, vernünftiges Verständnis der Welt zu erlangen, sollten die Philosophen das Bewusstsein als etwas von der materiellen Wirklichkeit Bestimmtes betrachten. Dafür war eine Analyse des wirklich lebenden und leidenden Menschen notwendig. Wie bei Hegel, sollten diese Menschen als das Ergebnis eines fortschreitenden Prozesses verstanden werden. Anders als bei Hegel, sollte die Bestimmtheit dieses Menschen allerdings nicht die Arbeit des Begriffs, sondern die leibliche, wirtschaftliche Arbeit sein. Diese Analyse würde bald zeigen, dass, im Gegenteil zur idealistischen Ansicht, die Wirklichkeit *noch nicht* vernünftig war. Sie könnte aber vernünftig werden, wenn die Menschen sie verändern wollten.

Der Begriff der Symbiographie erhält jetzt eine neue Dimension. Da die Wahrheit des Denkens nur durch die Wahrheit des Lebens erkannt werden kann. So gibt es hier nun zwei wichtige Momente, die von Trawny durch das ganze Buch hindurch entwickelt werden. Das erste ist die wirtschaftliche Analyse, das zweite

² Trawny Peter, *Der frühe Marx und die Revolution. Eine Vorlesung*, Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2018, S. 12.

³ Marx Karl, *Thesen über Feuerbach*, Berlin, Dietz Verlag, Karl Marx/Friedrich Engels Werke Band 3, 1969, S. 7.

die Möglichkeit einer Veränderung der Welt. Die materielle Wirklichkeit, von der Marx redet, ist durch die Arbeit und die Produktionsverhältnisse der Menschen bestimmt. Es handelt sich um den bekanntesten Teil der marxistischen Philosophie. Allerdings bringt die Auslegung Trawnys einen neuen Ansatz ein, den er später als „Ontomonetologie“ bezeichnet. Auf ein Fragment der *Pariser Manuskripte* anspielend, führt er eine Analyse des Geldes als schöpferische, trennende und kuppelnde Kraft durch, die ontologische und sogar religiöse Eigenschaften hat. Für seine Analyse des zweiten Moments, bezieht sich Trawny auf den Begriff von Revolution. Denn die elfte These über Feuerbach deutet an, dass die Welt verändert werden kann. Diese Veränderung ist eine Umkehrung der Wirklichkeit, die sowohl durch die Theorie als auch durch die Praxis umgesetzt werden sollte. Jedoch gehört der Vorrang zu der revolutionären Praxis zu der wirklichen Tätigkeit. Deswegen sind viele Intellektuelle, die Marx gelesen hatten, aktive Revolutionäre geworden, wie beispielsweise Lenin, Trotsky, Che Guevara oder Mao Zedong. Hier übt Trawny eine scharfe Kritik an seiner eigenen Aufgabe, und nimmt an, dass jede rein akademische Beschäftigung mit Marx etwas Falsches sei. Denn, sagt er, „Marx in der Universität ist eine Kastration.“⁴ Oder, wie Marx schrieb: „Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen.“⁵

Das Buch Trawnys ist eine Einleitung in Marx Philosophie, die sich von der starren marxistischen Orthodoxie abwendet. Als Vorlesung bleibt sie an die heutigen Leser gerichtet. Neben der Übersicht über die marxistische Kritik an Hegel und Feuerbach, stellt der Autor Fragen, die unsere eigene materielle Wirklichkeit betreffen. Was ist die Funktion der Universität nach dem Bologna-Prozess? Welche Rolle spielt das Denken in unserer hyper-technischen Gesellschaft? Wie bestimmen die ökonomischen Verhältnisse des Weltmarktes unser Leben? Wohin gehört heutzutage die Philosophie? Muss sie sich in die universitären Klöster einschließen? Oder könnte sie in den neuen Medien eine neue Agora finden? Vergessen wir nicht, dass Karl Marx beruflich nicht Philosoph, sondern Journalist war. Wie Nietzsche blieb er fast immer außerhalb der institutionellen Akademie. Vor allem aber stellt sich die Frage nach der Möglichkeit einer Umkehrung, einer Revolution. Die meisten Menschen sind gegenüber dieser Möglichkeit ziemlich skeptisch geworden. Die Kritik der Waffen hat im letzten Jahrhundert viel Prestige verloren. Trotzdem gibt es vielleicht noch die Waffe der Kritik. Es ist klar,

⁴ Trawny P., *Der frühe Marx und die Revolution*, op. cit., S. 119.

⁵ Marx Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Berlin, Dietz Verlag, Karl Marx/Friedrich Engels Werke Band 1, 1958, S. 385.

dass die Philosophie sich mit der Welt verändert. Wir könnten uns aber, was Peter Trawny tut, fragen, mit und gegen Marx: „Hat die Philosophie niemals die Welt verändert?“⁶.

Andrés Arce González studiert derzeit im zweiten Jahr des Masters Europhilosophie „Zeitgenössische Probleme Deutscher und Französischer Philosophien/ Philosophies allemandes et française: enjeux contemporains“. Seine Forschungsinteressen sind politische Philosophie, Philosophie der Geschichte, Religionswissenschaft und Phänomenologie, insbesondere Maurice Merleau-Ponty und Marc Richir.

E-mail: 93aarce@gmail.com

⁶ Trawny P., *Der frühe Marx und die Revolution*, op. cit., S. 120.

**PIERRE KLOSSOWSKI :
NIETZSCHE ET LE CERCLE VICIEUX**

GIGLA GONASHVILI

L'année 2019 marque le cinquantième anniversaire de la parution de *Nietzsche et le cercle vicieux* de Pierre Klossowski. Cet ouvrage, paru en 1969 chez Mercure De France, est à maints égards hors du commun et a eu une formidable influence sur les philosophes français¹, bien que son auteur ne soit pas à proprement parler un philosophe. Néanmoins, son importance n'est pas assez reconnue dans les milieux académiques. La raison en est probablement la suivante : le livre de Klossowski renonce à la cohérence comme à la signification caractéristique d'une œuvre académique et cela le rend par conséquent moins facile d'accès. Il sera démontré, au fil de notre compte-rendu, comment cette caractéristique renvoie à son tour à la pensée de Nietzsche lui-même.

La lecture que Klossowski propose de la philosophie de Nietzsche se base aussi bien sur les *Fragments posthumes*² que sur la correspondance de l'auteur. Il prend également en compte les faits biographiques. L'interprétation de Klossowski est, d'une certaine façon, une tentative de reconstituer la vie de Nietzsche dans toute son intensité philosophique, à partir de l'année 1881, où la pensée de l'éternel retour lui fut *révé*lée, jusqu'à ses derniers jours « lucides » en 1889. Les longs passages

1 Klossowski Pierre, *Nietzsche and the vicious circle*, translated by Daniel W. Smith, London, The Athlone Press, 1997, p. vii : « Pierre Klossowski's *Nietzsche and the Vicious Circle* ranks alongside Martin Heidegger's *Nietzsche* and Gilles Deleuze's *Nietzsche and Philosophy* as one of the most important and influential, as well as idiosyncratic, readings of Nietzsche to have appeared in Europe. When it was originally published in 1969, Michel Foucault, who frequently spoke of his indebtedness to Klossowski's work, penned an enthusiastic letter to its author. 'It is the greatest book of philosophy I have read,' he wrote, 'with Nietzsche himself'. »

2 *Nachlass*, édités et publiés par Giorgio Colli et Mazzino Montinari.

des *Fragments posthumes* ainsi que ses lettres sont abondamment cités. Il est aussi intéressant de noter à ce propos que Klossowski qui avait, entre autres, traduit les œuvres de Nietzsche, ne fait jamais référence à la source exacte d'une citation, ignorant ainsi les règles d'un travail académique.

Nietzsche et le cercle vicieux est rédigé à partir d'une conférence s'intitulant *Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même* que Klossowski donna au Colloque Royaumont (dédié à Nietzsche) en 1964. Le livre, paru cinq ans plus tard, est essentiellement l'élaboration du sujet principal de cette conférence. Les transitions entre les chapitres sont parfois brusques, marqués du style fulgurant de l'auteur. Klossowski garde ce rythme tout au long des 360 pages du texte qui ne se laisse jamais être réduit à un simple commentaire. La première phrase en donne ainsi le ton : « Voici un livre qui témoignera d'une rare ignorance : comment seulement parler de la 'pensée de Nietzsche' sans jamais faire le point de ce qui a été dit depuis lors ? »³ La question qui mobilise l'attention de Klossowski, et à laquelle il revient à maintes reprises, est celle de l'éternel retour en tant qu'expérience vécue. Il affirme que si la pensée de l'éternel retour est si précieuse pour Nietzsche, c'est parce qu'elle était pour lui avant tout une expérience personnelle, celle de la révélation⁴. L'éternel retour n'a pas en premier la forme d'une doctrine, d'une pensée – il n'est tout d'abord qu'un sentiment, un sentiment *élevé*. C'est ce que Klossowski désigne par l'expression de la « haute tonalité de l'âme », qui est sa traduction de la « *hohe Stimmung* », l'expression qui se trouve dans *Le gai savoir*⁵ et qui fait allusion à l'éternel retour. Il se pose la question de savoir comment on

³ Klossowski Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969, p. 11.

⁴ Ceci est en effet facilement démontrable. Par exemple, on peut lire dans le tome X du *Nachlass* : « Unsterblich ist der Augenblick, wo ich die Wiederkunft zeugte. Um dieses Augenblicks willen ertrage ich die Wiederkunft. » Nietzsche Friedrich, *Nachgelasse Fragmente 1882–1884, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band X*, Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988, p. 206.

Cf. « Why did he value this most dubious doctrine, which was to have no influence to speak of, so extravagantly? For it is plain that none of his other ideas meant so much to him. The answer must be sought in the fact that the eternal recurrence was to Nietzsche less an idea than an experience – the supreme experience of a life unusually rich in suffering, pain, and agony. » Kaufman Walter, *Nietzsche: philosopher, psychologist, Antichrist*, Fourth Edition, Princeton, Princeton University Press, 2013, p. 323.

⁵ Nietzsche Friedrich, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Hamburg, Nikol Verlag, 2017, p. 170 : « *Hohe Stimmungen*. – Mir scheint es, dass die meisten Menschen an hohe Stimmungen überhaupt nicht glauben, es sei denn für Augenblicke, höchstens Viertelstunden, – jene Wenigen ausgenommen, welche eine längere Dauer des hohen Gefühls aus Erfahrung kennen. Aber gar der Mensch Eines hohen Gefühls, die Verkörperung einer einzigen großen Stimmung sein – das ist bisher nur ein Traum und eine entzückende Möglichkeit gewesen: die Geschichte gibt uns noch kein sicheres Beispiel davon. »

pourrait rendre cette tonalité communicable. Cette tâche détermine à son tour « tout rapport de Nietzsche avec son entourage »⁶.

Que cette révélation (en tant qu'expérience vécue par un certain individu) soit hautement contradictoire (mettant en danger l'identité de celui à qui elle fut révélée) – est la circonstance dont Klossowski est bien conscient. Le fatalisme est également en jeu, puisque, comme on le sait bien, Nietzsche rejette le concept psychologique du vouloir – la compréhension de la volonté comme une faculté qui appartiendrait à un individu. A cet égard, il devient nécessaire de déterminer la signification de la révélation de l'éternel retour pour un individu. C'est ce que Klossowski constate : « [C]et instant même où m'a été révélée la nécessité du mouvement Circulaire se présente dans ma vie comme n'ayant jamais eu lieu auparavant ! »⁷ Ici, c'est apparemment l'oubli qui intervient car cette expérience n'est ni une réminiscence ni un déjà vu. Klossowski y voit « la nécessité pour l'individu de revivre dans une série d'individualités différentes ». Or, une telle pensée exclut l'individu qui, assujéti au pur hasard du devenir (qui revient éternellement ou, pour mieux dire, qui revient comme l'éternel retour), tombe dans l'incohérence. « De là que la pensée du Retour à la fois l'exalte et l'épouvante. Non pas comme l'interprète Lou [Andreas-Salomé], l'idée de revivre sempiternellement les mêmes souffrances, mais bien de perdre la raison sous le signe du Cercle vicieux. »⁸

Il ne s'agit donc pas du retour du Même. Nous voyons que Nietzsche se méfie de la croyance en l'état de l'équilibre (c'est-à-dire, de l'interprétation mécaniste de l'éternel retour) puisque la volonté de puissance (en tant que forme primordiale de la sensibilité) ne saurait pas « supporter » cet état : elle n'aspire pas à la conservation de soi. C'est ainsi que Klossowski arrive à suggérer le rapport entre la volonté de puissance et l'éternel retour⁹. Ce dernier s'inscrit donc dans une intrication des découvertes nietzschéennes. Gilles Deleuze, à qui Klossowski dédia *Nietzsche et le cercle vicieux*, fit le commentaire suivant après la conférence (que nous avons mentionné auparavant) de Klossowski au Colloque Royaumont : « La conférence de M. Klossowski m'a paru si admirable que, peut-être, nous ne devons plus discuter de l'éternel

⁶ Klossowski P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 317 : « Cette expérience détermine sciemment tout rapport de Nietzsche avec son entourage : ses amis ne réfléchissent pas sur la genèse émotionnelle d'une pensée. Et quand Nietzsche les invite à penser avec lui, c'est à sentir d'abord, donc à sa propre émotion préalable, qu'il les convie. »

⁷ *Ibid.*, p. 96.

⁸ *Ibid.*, p. 145.

⁹ *Ibid.*, p. 157 : « L'Éternel Retour est à l'origine des hausses et des chutes d'intensité à laquelle il ramène l'intention. Dès qu'il est conçu en tant que le retour de la puissance, à savoir qu'il n'est qu'une suite de ruptures d'équilibre – la question se pose alors de savoir si, dans la pensée de Nietzsche, le Retour n'est qu'une pure métaphore de la volonté de puissance. »

retour en général. Klossowski a su lier trois thèmes nietzschéens d'une manière tout à fait nouvelle : la mort de Dieu, l'éternel retour et la volonté de puissance. »¹⁰

La pensée de l'éternel retour reste toujours une épreuve personnelle. Ainsi, l'effondrement mental de Nietzsche transparait tout au long du texte. Dans les méditations de Klossowski, l'avènement de la folie et l'élaboration de la doctrine de l'éternel retour s'entrecroisent. Nous constatons ici dans quelle mesure la philosophie de Nietzsche est intimement liée aux expériences vécues¹¹: « Nietzsche conçoit une économie universelle dont il se ressent dans ses propres humeurs. »¹² L'œuvre de Pierre Klossowski est le témoignage par excellence de cette expérimentation d'un penseur. C'est ici la vie en tant que « Experiment des Erkennenden », que Nietzsche proclamait dans *Le gai savoir*¹³, qui est illustrée d'une remarquable manière.

Gigla Gonashvili is a former student of the Erasmus Master Mundus Europhilosophie in the course of which he studied at the following universities: Charles University in Prague, Université Toulouse – Jean Jaurès and Bergische Universität Wuppertal. He is currently doing a Phd under the joint supervision (cotutelle) at Bergische Universität Wuppertal (with Prof. Dr. Alexander Schnell) and Université Toulouse – Jean Jaurès (with Prof. Dr. Jean-Christophe Goddard). His thesis deals with the lived experience of thinking in F. Nietzsche and A. Artaud. Currently he is also a lecturer at the Ilia State University in Georgia.

E-mail : gig.g90@gmail.com

¹⁰ Deleuze précise : « La mort de Dieu, d'abord, parce qu'il nous a dit que Dieu était le seul garant, la seule base substantielle de l'identité du moi. En même temps que Dieu meurt, le moi se dissipe et se dissout. Deuxièmement, il nous a dit que le Moi dissous s'ouvrirait à tous les rôles et à tous les personnages, suivant une loi de série d'un cycle et suivant les masques qu'il projetait en s'émiettant. Et enfin, il s'est demandé comment ces deux choses constituaient à proprement parler l'Éternel Retour. Il a répondu par une interprétation à la fois nietzschéenne et personnelle, fondée sur la puissance considérée comme quantité intensive, et la volonté de puissance comme sentiment intensif. » Deleuze Gilles, *Colloque de Royaumont, Nietzsche*, Paris, Les Editions Minuit, 1967 by Fondation Royaumont, pp. 238–239.

¹¹ C'est aussi bien évident dans une lettre à Heinrich Köselitz: « Wünschen Sie mir Glück und helles Wetter! Ich nehme die Feder zur Hand, um das letzte Manuskript zu machen [...] . Es ist *Zeit*, sonst vergesse ich meine Erlebnisse (oder „Gedanken“)! » Nietzsche Friedrich, *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Band 6, Januar 1880 – Dezember 1884*, Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1986, p. 150.

¹² Klossowski P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, op. cit., p. 317.

¹³ Nietzsche F., *Die Fröhliche Wissenschaft*, op. cit., p. 190 : « *In media vita*. – Nein! Das Leben hat mich nicht enttäuscht! Von Jahr zu Jahr finde ich es vielmehr wahrer, begehrenswerter und geheimnisvoller, – von jenem Tage an, wo der große Befreier über mich kam, jener Gedanke, dass das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe – und nicht eine Pflicht, nicht ein Verhängnis, nicht eine Betrügerei! »

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA

PHILOSOPHICA

EUROPEANEA

VOL. VIII / NO. 2 / 2018

Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

Published by Charles University

Karolinum Press, Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1,

www.karolinum.cz

Praha 2020

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Typeset by Karolinum Press

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Printed by Karolinum Press

MK ČR E 19831

ISSN 1804-624X (Print)

ISSN 2464-6504 (Online)