

L'homme comme être des limites

Autor(en): **Waldenfels, Bernhard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **55 (2005)**

Heft 4: **Une philosophie de la réponse : Bernhard Waldenfels**

PDF erstellt am: **03.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381709>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'HOMME COMME ÊTRE DES LIMITES

Résumé

C'est à partir du concept d'ordre que l'auteur cherche à penser l'homme. Ce dernier ne se définit alors pas en vertu de telle ou telle de ses propriétés supposées qui le distingueraient de ce qui est non-humain, mais comme le lieu où les limites – constitutives de tout ordre – sont instituées, tracées et déplacées. C'est ainsi à chaque fois en réponse à un ordre que l'homme se donne à penser. Il n'est pas en propre ceci ou cela, se distinguant étanchement de ce qui lui est étranger, mais plutôt le lieu d'un retraçage constant des limites entre le propre et l'étranger. Loin de se définir simplement par une position dans un ordre, il est dérangé et décentré par l'étrangeté dont il se distingue à chaque fois. «L'homme comme être des limites» signifie dès lors aussi que l'homme se situe d'emblée à la limite.

L'homme est-il un projet inachevable? N'est-il pas plutôt une réponse, toujours en suspens, à quelque chose qu'il ne peut pas être? Évidemment, l'homme ne serait rien sans ses propres projets, ses initiatives et ses inventions mais, d'un autre côté, il est tout à fait possible que ceux-ci émergent justement d'un répondre. Ceci signifierait que tout ce qui nous concerne commence ailleurs: dans ce qui nous touche, nous inquiète, nous dérange, nous motive, nous blesse – et nous requiert. Chaque mot et chaque action seraient alors marqués d'un après-coup. Au commencement serait la réponse, une réponse qui, dans un retard originaire, pointe vers un pré-commencement qui ne se laisse ni rattraper ni résoudre. L'homme est alors à penser comme patient/e et répondant/e et, bien qu'étant lui/elle-même son commencement, n'en est pas moins atteint et requis par quelque chose d'étranger. De telles réponses sont insuffisantes, mais elles ne sont pas inachevées puisqu'elles ne sont déterminées ni par une totalité achevée ni par un but à poursuivre. «L'homme se dépasse infiniment»¹, il est plus et moins que lui-même, un «surhomme», non pas au sens d'un superman doté de forces infinies, mais comme un 'au-delà de lui-même'. L'homme achevé est en revanche ce «dernier homme» qui cherche son bonheur insipide dans la normalité.

Toute anthropologie a dès lors quelque chose de profondément ambigu. Elle ne peut servir ni de centre, ni de fondement puisque l'homme est justement cet être qui, dans sa parole et son action, échappe à lui-même et ce précisément

¹ En français dans le texte.

au moment où il est au plus haut point lui-même et non pas un quelqu'un ou un quelque chose de répétable. Pour l'homme en tant qu'«animal non fixé», toutes les «déterminations» historiques ou culturelles ont quelque chose de provisoire. Ce sont des réponses à des défis auxquels nous répondons mais que nous ne résolvons pas comme on résout des problèmes. Chaque réponse à la question du sphinx garde elle-même quelque chose du sphinx. Ceci signifie que le mot «homme» est d'abord à considérer comme un nom qui renvoie à une origine anonyme. Un être qui est étranger à lui-même ne vit pas seulement dans des limites, il vit sur un seuil. Dans la délimitation de l'homme vis-à-vis de l'animal qui s'impose de manière nouvelle avec l'arrivée en force des sciences de la vie et de la bioéthique, l'homme se tient sur un avant-poste exposé tant qu'il ne défend que des réserves déterminées sans se risquer à penser la manière dont les limites sont tracées. Tout commence par le fait qu'il existe un être qui s'écarte *de lui-même*, se dépasse *lui-même* et se retire *de lui-même* et découvre ainsi en lui-même l'altérité, celle de l'animal aussi, et l'étrangeté des autres cultures dans sa propre culture. Une anthropologie qui saute par-dessus cette paradoxale situation de départ manque son objet en visant soit trop haut, soit trop bas. Les réflexions suivantes tournent autour des limites de n'importe quel ordre et peuvent ainsi être lues comme des gloses critiques aux tentatives de fonder l'anthropologie comme discipline centrale ou fondamentale².

1. *Les ordres et leurs limites*

Les ordres n'ont pas seulement leurs limites, les processus de mise en ordre font aussi émerger des limites. Quelque chose est quelque chose dans la mesure où il se délimite par rapport à d'autres choses comme pierre, plante, animal ou homme, comme chose naturelle ou artificielle. Mais, dans le domaine humain, l'établissement des limites est pris d'une inquiétude particulière, puisque les limites sont sans cesse remises en question. L'homme se caractérise par le fait que son comportement ne tire son assurance ni de régulations instinctives, ni d'un programme artificiel. C'est un être qui n'est enfermé dans aucune limite déterminée mais qui, bien plus, se comporte toujours d'une manière particulière vis-à-vis de ses limites. Ceci vaut pour les limites dans l'espace et le temps qui déterminent notre ici et maintenant, comme pour les limites de l'interdit qui imposent des frontières à nos désirs et nos actions, et pour les limites conceptuelles qui guident la pensée. Il n'est pas étonnant que la question des limites de l'être et du monde fasse partie des grands thèmes de l'histoire humaine, que ce soit Jéhovah qui sépare la lumière de l'obscurité, que ce soient les limites de l'âme que personne ne peut mesurer, que ce soit le philosophe moderne

² Ce texte est une version augmentée d'un texte allemand qui fut publié sous le titre «Grenzen der Ordnung» dans les Actes du colloque édités par V. BORSO et B. GOLDAMMER, *Moderne der Jahrhundertwende(n)*, Baden-Baden, Nomos, 2000.

qui délimite la raison pure, que ce soit le théoricien des systèmes qui drape le sublime geste créateur d'une formule minimale : «draw a distinction!»

Comme on le perçoit ici déjà, le traçage des limites par lequel apparaissent les différentes formes d'ordre n'a pas seulement une dimension pragmatique et régionale, mais il caractérise aussi une époque³. On peut partir du principe que chaque époque, ou plus spécifiquement : chaque culture, chaque société, chaque monde de la vie ou chaque forme de vie se meuvent dans des limites définies, mais que leur usage, qui est toujours accompagné d'une certaine politique des limites, varie considérablement. L'usage des limites révèle une époque ; il pourrait donc aussi révéler quelque chose de ce qui meut la modernité, de ce qui la précède, la sous-tend et la dépasse. Le fait que le seuil du millénaire que nous venons de franchir constitue lui aussi une limite d'un type particulier est tout aussi vrai que le fait que nous n'avons pas de langage adéquat pour la qualifier. Un seuil ne serait pas un seuil si on pouvait le passer dans les deux sens ou l'intégrer dans un programme informatique. Peut-être que les seuils n'apparaissent que par une hésitation qui n'entre pas dans la mesure du temps et interrompt le «trot dans un grand bruit de roues» du postillon Chronos⁴.

2. *L'univers illimité*

Par souci de contraste, commençons par l'univers illimité qui, dans notre culture, est représenté de la manière la plus prégnante par le cosmos grec. Le cosmos présente une forme d'ordre classique puisqu'il a longtemps joué un rôle paradigmatique. Il n'incarne pas seulement un ordre parmi plusieurs autres ordres possibles, il incarne l'ordre comme tel. La seule alternative qui reste est la multiplicité désordonnée d'un chaos. Au sein de ce cosmos, chaque étant reçoit sa forme (εἶδος) limitée qui le circonscrit [*umgrenzt*] en lui-même et qui, vers l'extérieur, le délimite [*abgrenzt*] des autres. La forme bien circonscrite trouve son expression dans la définition (ὁρισμός) et, depuis Platon, c'est la dialectique qui réunit chaque étant comme identique dans un tissu de relations. Cette trame horizontale est complétée par une hiérarchie verticale qui évalue la manière dont le singulier reflète la totalité intelligible. Dans ce sens, l'humain se place au-dessus de l'animal, le Grec au-dessus du barbare, l'homme au-dessus de la femme, le contemplatif au-dessus de l'actif. La participation à la

³ J'ai déjà développé la conception de l'ordre qui va suivre dans *Ordnung im Zwielicht* (1987) et l'ai reprise plus tard dans le cadre de mes réflexions sur l'étrangeté. Cf. les chapitres 8 «Das Ordentliche und das Ausserordentliche» et 9 «Schwellenerfahrungen und Grenzziehungen» dans *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, vol. 4, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999. On y trouvera d'autres précisions.

⁴ Cf. le poème de Goethe «À Chronos postillon» : «Hâte-toi Chronos! Presse ton trot dans un grand bruit de roues», dans Goethe: *Poésies/Gedichte. Des Origines au Voyage en Italie*, trad. R. Ayrault, Paris, Aubier, 1951, p. 249.

raison qui fonde la loi de la totalité décide de la place des individualités dans la hiérarchie.

Ce tissu de relations dans lequel n'existent que des altérités relatives touche à une limite supérieure et inférieure. La limite inférieure est l'*in-dividu*, un ἄτομον εἶδος qui ne peut plus être divisé en d'autres singularités sans perdre son être propre. La limite supérieure est constituée par le *tout*, un ἔν καὶ πᾶν qui ne peut plus être intégré ou subordonné à un autre; le monde est une totalité «dont rien n'est extérieur» comme le dit la *Physique* aristotélicienne (III, 6, 207 a 8). Pour le dire simplement : le cosmos est un ordre sans extériorité dans lequel n'existent que des limites internes. Celui qui franchit les limites du cosmos se retrouve dans le mauvais infini d'un *apeiron* sans fin, sans fond et sans but; ou il s'élève à l'extrême comme Icare dont la conquête du ciel s'est soldée par une chute mortelle.

La clôture d'un cosmos qui embrasse tout, qui octroie à chaque être la place qui lui revient et en prescrit les voies repose sur la présupposition inavouée que le lieu à partir duquel la totalité se montre et s'exprime *comme totalité* est pensé comme lieu à l'intérieur de la totalité. La psyché, qui «en un sens est tout», devient le théâtre de cet ordre auquel elle s'ajuste de manière mimétique. Le cosmos apparaît dès lors comme un ordre qui se dévoile et s'exprime *lui-même en tant que lui-même* en transformant toutes ses déterminations en moment de lui-même. À cet ordre sans extériorité correspond un «*penser du dedans*» pour transformer un titre célèbre de Foucault et ce penser serait présent à lui-même dans la totalité. Bien sûr, il y a aussi chez les classiques grecs des figures qui ne se laissent pas intégrer dans ce panorama. Que ce soit Socrate, cet ἄτοπος, qui habitait sa ville mais comme un point d'interrogation vivant, que ce soit la *mania* platonicienne de la poésie et de l'éros, que ce soient les sophistes qui dirigèrent contre le véritable *logos* leurs subterfuges et les techniques de la *lexis*, que ce soit un personnage tragique comme Œdipe qui, enchaîné à un destin insondable qui l'exile et le marque du sceau de l'apatride (ἄπολις, ne devient voyant que par l'aveuglement. Nous trouvons aussi ailleurs de telles figures marginales qui, par leur anormalité, viennent inquiéter la normalité. Ainsi le respect des textes et des lois des courants dominants s'accompagne-t-il de mouvements alternatifs mystiques qui ont toujours une teinte d'hétérodoxie et d'anarchie. Ceci vaut pour les traditions juive et islamique comme pour la tradition chrétienne. Paul déjà s'est opposé au parler en langues dans lesquelles la γλῶσσα ou la lingua déploie une habileté qui échappe autant à la maîtrise individuelle qu'au contrôle public. Face à un dire qui s'efface dans le cosmos du dit se place un dire qui ne dit pas quelque chose et qui, en ce sens, est insignifiant. L'opposition établie par Max Weber entre le charismatique et le quotidien des institutions est valable partout. Elle indique que toute normalité, même celle qui a une ambition cosmologique, théologique ou cosmopolitique,

laisse quelque chose à part qui s'exprime dans des anomalies et, en bordure, s'effrange en un *lunatic fringe*.

3. *Propriété, étrangeté, contingence*

Un ordre total n'est pensable sans failles que si le lieu à partir duquel la totalité se déploie s'estompe dans une totalité préalablement donnée. Ce que nous nommons modernité peut être décrit comme la mise en question de cette vision de la totalité. La méconnaissance d'un *kosmotheoros* qui se place sur la scène qu'il contemple est brisée et l'ordre donné préalablement s'avère être le résultat d'une institution d'ordre. Dans ce contexte, deux découvertes sont déterminantes : celle d'un *soi* qui dit 'je' avant de recevoir le titre de 'sujet' et qui, dans son auto-référentialité, déchire le tissu de la totalité; et, en plus, l'autre découverte est celle d'une *contingence* radicale qui, non seulement, tire profit du jeu ouvert par un ordre, mais touche à l'ordre lui-même⁵. Un tel ordre ne risque pas seulement de dégénérer en désordre, il peut passer à un nouvel ordre ; il peut être différent de ce qu'il est. Ainsi chez Descartes, la pensée ne culmine pas seulement dans le *cogito* mais nous trouvons aussi chez lui l'idée que Dieu aurait pu créer une autre mathématique. Les ordres à l'intérieur desquels nous nous mouvons s'avèrent être des ordres potentiels. Ce qui est déterminant, c'est que les motifs de la subjectivité et de la rationalité qui jusqu'aujourd'hui nous laissent perplexes apparaissent comme des motifs doubles. Le sujet moderne se présente comme un être qui cherche sa place et ne l'a pas et qui ne peut plus apparaître comme le tenant-lieu d'une unique raison.

Si on prend au sérieux cette double thématique dans toute sa radicalité, le problème de l'établissement des limites se transforme. Le *soi* se meut dans la sphère du propre et s'organise jusque dans les sens et dans la langue autour d'un ordre culturel propre. Il ne se laisse plus réduire à un *soi* qui se délimite des autres dans la sphère du tout ou par la médiation d'un universel. L'ipséité et la propriété [*Eigenheit*] découlent d'une délimitation qui sépare un intérieur et un extérieur et prend ainsi la forme d'une *inclusion* et d'une *exclusion*. Le propre apparaît à partir du moment où quelque chose s'en retire et où ce qui s'en retire est justement ce que nous expérimentons comme étrangeté et étranger. La diastase, le mouvement de séparation du propre et de l'étranger qui ne passe par aucune médiation d'un tiers, fait partie d'une autre dimension que la distinction du même et de l'autre qui trouve son appui dans la médiation dialectique d'un tout. Pour le dire dans la langue maternelle de la philosophie occidentale : l'autre (ἕτερον) et l'étranger (ξένον) sont deux choses différentes. L'étrangeté d'un hôte⁶, d'une autre langue, d'une autre culture, l'étrangeté de l'autre sexe ou celle d'un 'état autre' ne se réduit en aucun cas au

⁵ Sur l'ordre et la contingence, cf. le chapitre 8 de *Vielstimmigkeit der Rede*.

⁶ C'est aussi le cas de l'étranger d'Élée que Platon met en scène dans le *Sophiste*.

fait que quelqu'un ou quelque chose s'avère être différent. Des matériaux de construction comme le bois et le béton ou des vins comme le Beaujolais et le Rioja sont bien différents les uns des autres, mais personne ne prétendra qu'ils sont étrangers les uns aux autres. L'étrangeté présuppose un domaine propre et la propriété d'un soi (*ipse*), et ce soi ne doit pas être confondu avec une identité (*idem*) qui est distinguée à partir d'un tiers.

4. *Les compromis modernes*

Nous pouvons lire chez Nietzsche : «il me semble important de se débarrasser *du* tout, de l'unité [...]. Il faut faire voler le tout en éclat ; désapprendre le respect pour le tout»⁷. On ne peut en aucune manière affirmer que la modernité ait pris au sérieux les conséquences d'une limitation de l'ordre. Jusqu'à aujourd'hui, elle tend à faire des compromis et la contamination du soi et du même, de l'autre et de l'étranger, ne joue pas un rôle négligeable dans ce contexte. Les manières d'exploiter les ambiguïtés du nouveau potentiel d'ordre se retrouvent jusque dans les récents débats entre les tenants de la modernité et ceux de la postmodernité. Prenons d'abord le motif d'un soi qui dit 'je' et qui s'extrait ainsi de la totalité. Le je signifie littéralement une ex-ception. On se rend la tâche trop facile en identifiant ego cartésien et égocentrisme et on oublie par là l'inquiétude qui part de cette réflexion sur soi et qui est justement responsable du fait que le philosophe cherche un fondement inébranlable. Que cette recherche soit malheureuse ne rend pas caduque la question de savoir comment on en arrive là. Même si la question «qui suis-je?» se transforme trop rapidement en «qu'est-ce que je suis?», cette interrogation inextricable qui replie l'un sur l'autre le questionné et le questionnant contient néanmoins déjà un pressentiment du «*JE est un autre*» de Rimbaud. Mais quoi qu'il en soit, la découverte d'un soi dont l'ipséité s'extrait du tissu d'un tout naturel et social est diluée si elle est infléchie en une simple *particularité* ou spécificité. On aboutit alors au débat entre *individualisme* et *holisme*, entre *particularisme* et *universalisme* qui perdure aujourd'hui encore sans mener à grand-chose. Comme une totalité n'est pas saisissable sans des parties en lesquelles elle s'articule et comme les règles générales tournent à vide sans les circonstances particulières dans lesquelles elles s'appliquent, le débat aboutit à une grande coalition où aristotéliens et kantien, herméneutes et néo-pragmaticiens se retrouvent côte à côte et les deux partis échangent leurs fauteuils ministériels. Mais pour déranger cette harmonie, il suffit de rappeler que le point d'origine du je-tu-ici-maintenant ne saurait en aucun cas désigner des éléments compris dans des classes universelles de concepts, mais que ces expressions indexicales ou occasionnelles constituent des déictiques qui se réfèrent à un lieu de la

⁷ F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes. 1885 – automne 1887*, G. Colli et M. Montinari (éd.), trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, p. 306.

parole, un lieu qui ouvre des champs d'expérience, de langage et d'action avant qu'il puisse devenir lui-même objet d'une détermination locale. Le lieu dont on parle ne coïncide pas avec le lieu de la parole et on pourrait dire la même chose du temps. Même en tant que quelqu'un qui dit 'je', je ne suis pas un élément dénombrable d'une classe ou un membre d'un tout. Le je qui parle, qui doit bien être distingué du je dont on parle, n'est pas une chose dénombrable qui pourrait être mise au pluriel sans difficultés et la même chose vaut pour le tu. C'est ainsi que l'on peut comprendre que, dans le cadre de la pensée grecque classique, les instances du je et du nous ne jouent thématiquement aucun rôle, si ce n'est à l'exception d'un «pour nous» (πρὸς ἡμᾶς) donné au départ et qui est tendanciellement levé par un «en soi» (καθ' αὐτό). La force d'éclatement de la parole en je est également perdue si le je est réduit à une fonction générale du je. C'est ici qu'on devrait défendre Descartes contre ses héritiers dans la philosophie transcendantale.

La seconde découverte, celle qui inscrit dans l'ordre une contingence irréductible, n'a pas vraiment connu un destin meilleur. Si un *pouvoir être autrement* ou un *pouvoir faire autrement* est compris comme plus ou moins contingent, cette interprétation se placera en adversaire de la *nécessité*. Au niveau des prétentions de validité, ceci mène au débat entre *relativisme* et *universalisme* dont les armes semblent désormais aussi usées que celles du débat mentionné plus haut. À nouveau, nous pouvons rappeler un fait simple. L'institution d'ordres, y compris la généalogie du vrai et du faux, du bien et du mal, n'a de validité ni relative, ni universelle; l'institution n'est pas valide du tout, puisque le fait qu'il existe des critères binaires ne tombe pas lui-même sous le coup de ces critères, sauf à camoufler la genèse et hypostasier les oppositions. Chaque ordre a son angle mort sous la forme d'un non-ordonné qui ne représente pas un pur et simple déficit. Ceci est valable pour les ordres moraux comme pour les ordres cognitifs ou esthétiques. À partir de là, on comprend pourquoi certains auteurs modernes concentrent tant leurs efforts sur l'*incipit* de leurs romans; au premier pas déjà, auteur et lecteur peuvent tomber dans le piège d'un ordre établi. 'Il y a des ordres' et ce «il y a» échappe à toutes les tentatives de justification puisqu'il y est déjà présupposé. Pour le dire dans un langage qui nous est plus familier: le fait de la raison n'est pas lui-même rationnel. Ce que nous appelons aujourd'hui postmodernité pourrait signifier que certains champs de bataille ont perdu de leur sens – ce qui n'exclut pas que les problèmes liés à la subjectivité et à la rationalité moderne ne réapparaissent en d'autres endroits.

5. *Les paradoxes de l'autolimitation*

Ce n'est un secret pour personne: les paradoxes sont, aujourd'hui, à la mode. Au sens littéral, les paradoxes sont des conceptions qui se heurtent aux conceptions courantes (παρὰ δόξαν). Comme tous les cas de 'para' (cf. para-

site, paresthésie, paralogisme, parapsychologie), les paradoxes présupposent eux aussi une normalité des choses. Mais tant que les paradoxes ne dévient que des opinions courantes, on peut les maintenir contre toutes les oppositions. Il en va tout autrement quand une supposition va à l'encontre de ses *propres* présuppositions, de sorte que le renforcement de l'une entraîne l'affaiblissement de l'autre et vice-versa. Pour ne pas rendre caduque chaque supposition, on essaiera de désamorcer le paradoxe comme le cas du célèbre paradoxe du menteur crétois. Avec la distinction entre le langage sur des objets et le métalangage disparaît la possibilité qu'un dit cause sa propre chute puisque l'acte de dire ne fait plus partie du contenu du dire lui-même. Mais cette solution méthodologique repose sur la délimitation mentionnée qui provient de l'extérieur ; on sépare deux niveaux de langage l'un de l'autre. L'analyse et sa solution restent au niveau du dit. Par là, on soustrait toute possibilité d'un dire ou d'un se dire qui se montrerait dans ce qui est dit sans être lui-même dit. Dans des actes de langage comme « je te promets que... », nous rencontrons une autoréférentialité qui, par exemple, conduit le Crétois à se mettre toujours lui-même en scène quand il parle de quelque chose. Même la distinction connue entre le niveau du contenu et celui de la relation comme nous la trouvons dans la théorie communicationnelle de Paul Watzlawick ne peut pas simplement être appliquée à la parole puisque cette distinction ne peut à chaque fois s'établir que *dans* la parole.

Nous rencontrons quelque chose de similaire dans l'autolimitation où ce qui se limite émerge du processus de limitation – ce qui diffère d'une situation où une troisième instance sépare deux choses sans être elle-même impliquée dans la limitation. Un amateur de champignons n'est ni vénéneux ni comestible de même qu'un juge, en tant que juge, n'a pas participé au méfait de l'accusé. Mais que se produit-il lorsque quelqu'un s'excuse ou est 'consumé de chagrin' ? On peut facilement donner des exemples de cas où nous rencontrons quelque chose d'étranger dont quelqu'un se délimite en propre, sans qu'un tiers n'entre en jeu. On peut penser à la différence entre proximité et éloignement spatio-temporel comme elle s'exprime dans les distinctions entre ici et là, maintenant et avant ou auparavant ; au monde changeant de l'éveil et du sommeil ; aux rapports avec les défunts ⁸, aux liens interpersonnels comme ceux entre l'homme et la femme, entre enfant et adulte ; aux exclusions sociales créées par les classes, les professions, les cultures ou enfin aux limites de normalisation par lesquelles sont à chaque fois séparés les sains des malades, les bons citoyens des criminels, les orthodoxes des hérétiques, les insiders des outsiders. À chaque fois,

⁸ On peut renvoyer ici aux étranges dialogues avec les morts dans le roman de Juan Rulfo *Pedro Páramo* qui dépassent tout souvenir calendaire et présupposent un passé architectonique ou vertical au sens de Merleau-Ponty (cf. *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 296 sq.). Je dois la référence au roman de Juan Rulfo à Vittoria Borsò qui, dans son livre *Mexico jenseits der Einsamkeit – Versuch einer interkulturellen Analyse* (Frankfurt/Main, Vervuert, 1994), a beaucoup contribué à la réflexion sur l'étranger dans la littérature et la critique littéraire contemporaine.

celui qui s'assimile à l'un des deux états ou qui se sent appartenir à un des deux domaines se tient d'un côté du seuil, et les passages comme s'endormir ou se réveiller, tomber malade ou guérir, vieillir, apprendre du nouveau ou se convertir ne signifient pas que quelqu'un se place de l'autre côté ou sur un point neutre ; bien plus, ils montrent que quelqu'un devient quelqu'un d'autre. Proust, qui fait commencer sa *Recherche* sur le seuil entre éveil et sommeil, montre à quel point l'éveil repose sur un effort d'orientation dont on ne vient à bout que par le corps. De telles expériences où le propre est confronté à l'étranger sont, par excellence, des expériences de la limite et, comme nous le verrons, du dédoublement. Dans les considérations qui vont suivre, je vais reprendre les deux manières de délimiter déjà mentionnées en montrant d'un côté les implications de la délimitation, d'un autre, celles de l'inclusion et de l'exclusion.

Le premier aspect concerne l'autoréférentialité du processus de délimitation. La limite opérante n'est pas simplement quelque chose de préexistant ou de posé. Une ligne tracée au tableau est, en ce sens, trompeuse. Le traçage d'une limite qui se produit lorsque quelque chose se sépare d'autre chose se soustrait au regard et à la saisie ; il n'est saisissable qu'en tant que trace de l'établissement d'une limite. De la sorte, tracer une limite ressemble à la conclusion d'un contrat qui n'entre pas elle-même dans la matière du contrat, mais est indirectement saisissable en tant que changement de mon engagement. Le traçage d'une limite se produit à un point zéro qui n'est localisable ni de ce côté de la limite, ni de l'autre. La limite opérante n'est en conséquence pas quelque chose de datable, et elle n'est pas non plus rien, parce que sans elle n'existerait ni ceci, ni cela, ni moi, ni les autres. *La limite se réfère à elle-même dans la mesure où elle se soustrait à elle-même.*

Le deuxième aspect concerne l'autoréférentialité qui apparaît dans le se de la délimitation et conduit à une inclusion et à une exclusion. Ce se n'est ni le sujet camouflé de sa propre délimitation, ni le résultat objectif d'une limitation étrangère, mais il jaillit formellement lors de la limitation en tant que creusement, en tant qu'un intérieur qui se détache d'un extérieur et laisse ainsi émerger une préférence dans la différence. Sur un plan formel cela signifie que ce qui se différencie est marqué, alors que ce de quoi il se différencie reste non-marqué. On trouve ici une asymétrie irréductible sans laquelle il ne saurait y avoir de soi qui pourrait se mettre à la place d'un autre ou prendre la place d'un tiers. Le caractère unilatéral qui est inhérent à l'opposition entre le propre et l'étranger peut être illustré à l'aide des exemples déjà mentionnés. Le ici et maintenant qui se distingue du lointain, du passé et de l'avenir constitue un maillon dans la distinction et apparaît en même temps comme le lieu où la distinction se produit. La même chose vaut pour toutes les autres distinctions. La distinction entre homme et femme, entre adulte et enfant n'est pas l'affaire d'un tiers asexué et incorporel, et le face-à-face des Allemands et des Français, des Européens et des Asiatiques n'est pas l'affaire d'un tiers transnational ou transculturel. Bien plus, les Allemands se distinguent des Français de même que

les êtres féminins se distinguent des êtres masculins et ce qui se distingue de la sorte ne devient ce qu'il ou elle est que par la distinction. Ce qui se distingue se tient d'un côté et l'étranger, en tant qu'il est le 'de quoi' de la distinction, se tient de l'autre. Le rapport à l'étranger réside dans ce retrait de l'étranger. Le fait que cette asymétrie se dédouble et se multiplie ne conduit aucunement à une symétrie. Le syn- de la symétrie dépend d'une subordination du propre et de l'étranger à un point de vue et à une règle commune. «L'identification du non-identique» dont parle Nietzsche dans son écrit *Vérité et mensonge au sens extra-moral*⁹, pose comme identique ce qui n'est pas identique. La normalisation, en tant qu'opération sélective d'un ordre qui commence déjà dans l'orthoesthésie des sens, n'est pensable que sur le fond d'une hétéroesthésie, et la même chose vaut pour l'orthodoxie, l'orthologie et l'orthopraxie.

Le paradoxe de l'autoréférentialité devient encore plus patent par le fait que le premier aspect de la délimitation autoréférentielle et le deuxième aspect de l'inclusion de soi et de l'exclusion de l'étranger s'articulent l'un sur l'autre sous la forme d'un *rapport à l'étranger dans le rapport à soi*. Le soi s'inscrit dans le tissu de l'ordre qu'il projette à partir d'une indispensable thématization de soi. L'ici de mon corps est par exemple localisable par le biais du point rouge qui, sur un plan, indique le lieu de l'utilisateur. De la même manière, le maintenant est datable et peut être inscrit sur le calendrier. *Mon* corps se révèle comme *un* corps qui se soustrait à chaque fois aux reflets de la conscience et résiste à nos initiatives. «Par la fatigue, le 'corps' devient chose étrangère», dit Valéry¹⁰. D'une manière différente, ceci vaut pour la logique extatique du désir et de la douleur par laquelle, en tant qu'êtres corporels, nous sommes mis hors de nous. Il ne s'agit pas ici de cas sporadiques heureux ou malheureux ; le fait de se soustraire à soi fait bien plus partie du statut de mon corps qui, comme voyant, est à la fois visible, comme entendant est à la fois audible, comme touchant est à la fois touchable. On échappe ainsi à l'opposition moderne entre *res cogitans* et *res extensa* mais aussi à la nouvelle opposition entre software et hardware. Au niveau social qui se réalise sous la forme de l'intercorporéité on peut trouver quelque chose de similaire. Le moi, en tant que «membre privilégié» comme l'exprimait Husserl dans la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*¹¹, sans lequel il n'y aurait pas d'autres choses, se découvre aussi comme membre ordinaire d'un groupe qu'il contribue à constituer. Le moi est un autre car l'étrangeté commence chez soi. Le rapport à l'étranger dans le rapport à soi, qui conduit au fait que personne

⁹ F. NIETZSCHE, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. N. Gascuel, Paris, Actes Sud, 1997, p. 15.

¹⁰ P. VALÉRY, *Cahiers*, Paris, Gallimard, t. I, p. 1137. Sur le statut de mon corps en tant que simultanéité du rapport au propre et à l'étranger, cf. mes commentaires dans les deux chapitres d'ouverture de *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, vol. 3, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1999.

¹¹ E. HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 210.

n'est simplement ce qu'il ou elle est, déclenche cette chaîne de dédoublements de soi qui apparaissent sous des conditions diverses chez Husserl et Merleau-Ponty comme chez Foucault et Luhmann. Ces dédoublements ne doivent pas être confondus avec les reflets d'une conscience réflexive qui est à la fois sujet et objet, et ils n'ont rien à voir non plus avec la dialectique intersubjective de la reconnaissance au sein de laquelle un sujet se retrouve dans un autre. Le retrait de soi de mon corps qui se donne à voir dans la différence entre opérer et thématiser correspond plutôt à la différence entre *énonciation* et *énoncé*, entre le dire et le dit si nous considérons le fait que l'événement du dire n'est jamais réductible au dit. De plus, on peut rappeler l'événement du voir tel qu'il se manifeste dans le regard autant propre qu'étranger ; le regard ne fait pas partie du théâtre qu'il met en scène¹². Pour le dire plus généralement, l'inquiétude qui conduit irrémédiablement vers le dédoublement de soi a pour point de départ le fait que le lieu où les limites sont tracées ne se trouve ni à l'intérieur, ni à l'extérieur des ordres mais à l'intérieur et à l'extérieur en même temps. Retrait de soi signifie qu'il y a des moments où l'étranger dans le soi et l'étrangeté dans l'ordre concerné sont virulents. Comme le montre Foucault, le double jeu est déformé si on continue à réduire le dire au dit, le penser à la pensée plutôt que d'imputer des dédoublements au jeu lui-même.

6. Possibilités et impossibilités

Une pensée livrée aux paradoxes d'un ordre qui se limite lui-même et donc qui se dépasse aussi lui-même génère une série de figures de pensée débordant le cadre de la pensée traditionnelle¹³. Les *déviances* vis-à-vis d'un ordre qui jouent un rôle dans la poétique contemporaine mais aussi dans l'auto-organisation de la nature ne montrent pas qu'il y a quelque chose qui dévie ; bien plus, ce qui dévie se produit à partir de la déviance de soi du regard ou de la parole qui échappent à eux-mêmes. Une autre figure de pensée est celle de l'*excès*. Un dire et un agir qui se meut aux limites d'un ordre reste d'un côté en retrait de lui-

¹² Cf. à ce propos les commentaires de R. Göring à propos du *Yo lo vi* de Goya, de H. von Ameln à propos de Narcisse et d'Écho, et de H. Finter à propos du théâtre et du spectacle (in V. BORSO, B. GOLDAMMER (éds), *Moderne(n) der Jahrhundertwenden*, Baden-Baden, Nomos, 2000). Ces contributions éclairent de différentes manières l'inquiétante absence de l'étrangeté du regard. Dans *Antwortregister* (chap. III, 10), j'avais moi-même étudié le langage du regard sous l'angle d'une responsivité corporelle dans laquelle le dédoublement de mon corps sous forme de miroitement et d'écho jouait un rôle prépondérant. Cela nécessite une théorie de l'attention qui saisit entièrement le rendre attentif à partir du remarquer. Je renvoie à mes derniers développements à ce sujet : *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.

¹³ Sur l'intrusion de l'extraordinaire, cf. *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1987, p. 189-194 ainsi que les motifs de l'excès chez Adorno, Bataille, Heidegger, Husserl, Levinas, Lévi-Strauss et Merleau-Ponty aux pages 235 sq. Malgré l'hétérogénéité dans le détail, d'étonnants recoupements peuvent être remarqués.

même puisqu'il met plus de possibilités en jeu qu'il peut saisir ; d'un autre côté, il s'excède lui-même car il touche aux impossibilités de l'invisible, de l'inouï et de l'impensé. La prolifération du sens et sa raréfaction, qui font tous deux partie des formes non-classiques de l'art, renvoient à un trop et à un pas assez de sens qui ne trouvent pas de place dans les modèles classiques de la satisfaction du désir ou de l'accomplissement d'un impératif. En tant qu'«animal non fixé» qui se voit obligé d'inventer et de créer des ordres, l'homme se révèle à la fois en tant qu'être en manque et en excès. Il ne peut construire sur rien, pas même sur des besoins naturels ou nécessaires, et il ne peut s'orienter sur aucun but fixé, pas même sur des idées régulatrices qui présupposent un critère unique. 'Il y a des ordres' : ce fait fondamental et variable renvoie à des ordres qui sont bien soumis à des conditions nécessaires et limitatives, mais pour lesquels on ne saurait trouver de raisons suffisantes. Les ordres rendent possible et impossible mais l'institution des ordres n'est pas elle-même à nouveau rendue possible. Nous nous heurtons ici à un moment d'in-conditionnalité factuelle au sein de l'expérience. L'étranger radical est précisément ce qui ne peut pas être anticipé par des attentes subjectives et par des conditions de possibilités transsubjectives. L'expérience en excès, débordant les ordres établis, est finalement liée à un *glissement* spatio-temporel qui repose sur le fait que le retrait de soi ne concorde jamais avec lui-même, que – comme nous l'avons vu – le lieu de la parole et le lieu dont il est question, le temps de la parole et le temps dont il est question ne coïncident jamais. Le retrait de soi signifie que quelque chose est là en étant absent, que quelque chose est proche en s'éloignant. Ce glissement commence par sa propre naissance qui n'est jamais totalement la mienne parce qu'elle ne fut jamais vécue activement et qu'elle n'a jamais été un choix. Cette implication dans la propre histoire trouve une expression oblique et ludique quand Lawrence Sterne remet sans cesse à plus tard la naissance de son héros Tristram Shandy tout en l'anticipant dans des tournures comme «I am not yet born»¹⁴. La naissance me concerne, mais je ne peux la mettre sur mon compte comme un acte que j'ai accompli. Chaque naissance est prématurée, chaque personne née est un traînard, et ce retard se répète partout où quelque chose de nouveau, qui brise les échelles existantes, se crée. Toute création de forme se réalise ainsi comme *déformation* des formations existantes. Une première parole ou une première action est du coup aussi exclue qu'une dernière parole ou une dernière action. Une «présence absolue» qui réunirait tout le sens en elle-même fait ainsi partie des fantasmes des ordres traditionnels qui nient d'où ils viennent.

L'étranger qui, en tant qu'extra-ordinaire, dépasse l'espace des possibilités d'un ordre peut en ce sens être qualifié d'im-possible. Le trait d'union indique

¹⁴ L. STERNE, *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, New York/Toronto, Reinhard & Co, Inc., 1950, p. 33. À ce sujet, cf. C. Levi : «Tristram Shandy ne veut pas naître, parce qu'il ne veut pas mourir» (cité d'après I. CALVINO, *Leçons américaines*, trad. Y. Hersant, Paris, Gallimard, 1988, p. 83).

dans les deux cas que ce qui dépasse les ordres ne mène pas dans un monde au-delà mais dans un au-delà de ce monde. La question des possibilités et des impossibilités de l'expérience, de la parole et de l'action montre néanmoins l'ambiguïté avec laquelle nos réflexions atteignent leur bord extrême. La question qui se pose ici concerne le lien déjà mentionné entre rapport à soi et rapport à l'étranger. Le rapport à l'étranger peut être compris de deux manières en tant que limite des capacités propres ou en tant que remise en question du propre. Des herméneutes comme Gadamer ou des pragmaticiens comme Rorty qui font appel à l'appartenance à une tradition occupent une position intermédiaire floue. L'étranger entre bien dans le dialogue, mais seulement dans la mesure où il en 'fait partie' de sorte que la remise en question du propre aboutit en fin de compte à une remise en question du propre par du propre. On reste entre soi. Cela ne fait alors pas de grande différence que l'on attribue à la tradition 'une raison forte' ou une 'raison faible' au sens de Gianni Vattimo. Chez d'autres théoriciens, en revanche, la chose est plus claire. Nous rencontrons la première des deux possibilités évoquées dans la théorie des systèmes de Niklas Luhmann qui, avec une rare obstination et habileté, a pensé l'usage des limites mais s'arrête aussi avec entêtement devant une certaine limite. Pour lui, la référence à l'étranger signifie une référence à soi différée dans le temps. Chaque observation qui désigne quelque chose et le distingue ainsi des autres peut elle-même, à son tour, faire l'objet d'une observation propre ou étrangère. Seule l'*operatio pura* de l'observateur, qui rappelle de loin l'*actus purus* de la théologie aristotélicienne, reste étrangère. L'angle mort de l'observation n'est pas effacé mais il se déplace d'une position systémique à une autre. À la différence de ce qui est pensé dans le cadre d'une raison communicationnelle qui intègre l'étranger dans du commun, la raison systémique laisse un champ ouvert aux étrangetés. Mais celles-ci ne signifient rien d'autre que des possibilités exclues (ré)intégrables à certaines conditions. Les étrangetés marquent les limites de la capacité, d'un pouvoir commun ou opérationnel et les limites du propre. Pas de doute, le rapport à soi reste primordial même si la disposition de soi montre des limites claires. Ce primat n'est que transformé en son contraire lorsque le soi se soumet à une domination étrangère et l'amène ainsi à obtenir une autorité illimitée. Il semblerait que les deux extrêmes, celui d'une méconnaissance fonctionnaliste et celui d'une glorification fondamentaliste de l'étranger, ne puissent que se pousser l'un l'autre dans leurs derniers retranchements. Le jeu avec les possibilités trouverait alors son adversaire dans une nouvelle réalité comme cela est déjà suggéré dans la *Cacanie* de Musil. Les observateurs de la morale et les moralistes se donnent beaucoup de travail les uns les autres puisque chacun cherche à attaquer l'autre par derrière. L'observateur de la morale est sans cesse rappelé à la morale de son observation, le moraliste est renvoyé à son amoralité cachée. Ceci aussi promet une dispute permanente qui peut se manifester de manière on ne peut plus ostentatoire dans des cas comme celui du Mémorial en souvenir des victimes de l'Holocauste.

Est-ce tout ? Ne peut-on pas penser aux limites des ordres autre chose qu'une antithèse, qu'une complémentarité polémique du rapport à soi et du rapport à l'étranger ? Une alternative consisterait en un retour sur un *rapport à soi dans le rapport à l'étranger*, une responsivité qui permet de penser ensemble l'incontournabilité des requêtes par l'invention de réponses propres. En effet, l'impossibilité peut venir des requêtes étrangères qui croisent nos propres intentions et désirs et qui brisent des réglementations communes. Une requête étrangère serait exactement ce qui, dans sa singularité, échappe autant au pouvoir centralisateur du propre qu'à la réglementation uniformisante d'un ordre commun. Dans la forme emphatique de l'altérité, l'autre prend les traits d'un double : dans l'autre je suis retiré de moi même. Ainsi peut-on lire dans le bref poème «Narciso» de Susana Romano-Sued : «No habrà amor para ti pues no hay un doble»¹⁵. Les autres sont comme moi, mais à travers cette ressemblance qui, selon l'expression «Je suis à toi ce que tu es à moi» [*«Wie du mir, so ich dir»*], transforme tout en un échange, passe une déchirure. Cette déchirure dans le soi qui constitue en même temps une déchirure dans l'être dans la mesure où elle ne peut pas renvoyer aux insuffisances d'un certain point de vue, ne peut être réparée ni par l'ancienne raison cosmo-théologique, ni par la nouvelle raison consensuelle. L'étranger qui résulte de cette déchirure court effectivement toujours le danger d'être recouvert par les mesures de normalisation. Néanmoins, l'étranger ne se laisse pas effacer sans dérangement de même qu'il n'y a pas d'émissions radio sans parasites. Sa résistance provient du fait que ce qui se soustrait à l'ordre ne trouve aucun équivalent, pas même moral. L'étranger reste pour tout ordre un corps étranger.

¹⁵ S. ROMANO-SUED, *Nomenclatura*. Muros, Córdoba, Libros de Tierra Firme, 1997, p. 19.