

Atelier proposé par Laurent Vachon Roy
Enseignant au Cégep de l'Outaouais

La guerre contre Autrui ou pourquoi il vaut mieux rester chez soi

La guerre et la paix sont des phénomènes indissociables qui caractérisent la nature de notre monde commun. Dévastatrice, la guerre s'enracine dans la structure même de l'ontologie occidentale : elle est la manifestation d'un être qui cherche à persévéérer. Dans cette volonté de se maintenir, Levinas nous dit, la guerre éclate contre le visage d'autrui qui, non seulement se pose en obstacle, mais cherche à nous soumettre à la totalité. L'humain disparaît pour ne laisser place qu'à « une quasi-humanité, une bande de singes » pour qui il ne reste qu' « un pauvre murmure intérieur [qui] nous rappelait notre essence raisonnable. »¹ Les *carnets de captivité*, œuvre qu'il a écrite pendant son emprisonnement dans les camps de concentration, nous introduisent autant philosophiquement qu'humainement à la place de la guerre dans un édifice métaphysique plus complexe.² Malgré la haine et la volonté de destruction de l'Autre, une responsabilité infinie émerge, indéniable de par l'humanité même de ce visage qui m'apparaît. Ainsi, dans cet atelier, nous chercherons à comprendre, grâce aux textes de Levinas ainsi qu'aux opinions des étudiants, plusieurs choses : premièrement, qu'est-ce que la guerre et d'où provient-elle? Deuxièmement, quel est son impact phénoménologique sur la relation à l'altérité? Finalement, nous tenterons de définir ce qu'est la paix en utilisant le concept de demeure et de refuge.

¹ « Nom d'un chien ou le droit naturel », Levinas, Difficile Liberté, 3e éd. revue et corrigée, Livre de poche, 1976, p. 215-216.

² Emmanuel Levinas, Totalité et infini: essai sur l'extériorité, M. Nijhoff, 1961 (ISBN 978-90-247-5105-1, lire en ligne [archive])

« Le prochain me concerne avant toute assumption, avant tout engagement consenti ou refusé. Je suis lié à lui – qui cependant est le premier venu, sans signalement, dépareillé, avant toute liaison contractée. Il m'ordonne avant d'être reconnu. Relation de parenté en dehors de toute biologie, « contre toute logique ». Ce n'est pas parce que le prochain sera reconnu comme appartenant au même que moi, qu'il me concerne. Il est précisément *autre*. La communauté avec lui commence dans obligation à son égard. Le prochain est frère. Fraternité irrésilible, assignation irrécusable, la proximité est une impossibilité de s'éloigner sans la torsion du complexe – sans « aliénation » ou sans faute -- insomnie ou psychisme. »

Levinas, Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Paris : Le Livre de Poche, 1990. (Collection Biblio Essais). p. 140

Question de réflexion :

- 1) *Que veut dire Levinas par « Ce n'est pas parce que le prochain sera reconnu comme appartenant au même que moi, qu'il me concerne. Il est précisément autre. »?*

« L'épiphanie du visage comme visage, ouvre l'humanité. Le visage dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l'étranger; mais cette pauvreté et cet exil qui en appellent à mes pouvoir, me visent, ne se livrent pas à ces pouvoirs comme des données, restent expression du visage. Le pauvre, l'étranger, se présente comme égal. »

TI, p. 234

La guerre

“La lucidité – ouverture de l'esprit sur le vrai – ne consiste-t-elle pas à entrevoir la possibilité permanente de la guerre? L'état de guerre suspend la morale; il dépouille les institutions et les obligations éternelles de leur éternité et, dès lors, annule, dans le provisoire, les inconditionnels impératifs. Il projette d'avance son ombre sur les actes des hommes. La guerre ne se range pas seulement – comme la plus grande – parmi les épreuves dont vit la morale. Elle la rend dérisoire. L'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre – la politique – s'impose, dès lors, comme l'exercice même de la raison. La politique s'oppose à la morale, comme la philosophie à la naïveté.

On n'a pas besoin de prouver par d'obscurs fragments d'Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique; que la guerre ne l'affecte pas seulement comme le fait le plus patent, mais comme la patience même – ou la vérité – du réel. En elle, la réalité déchire les mots et les images qui la dissimulent pour s'imposer dans sa nudité et dans sa dureté. Dure réalité (cela sonne comme un pléonasme!), dure leçon des choses, la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur, à l'instant même de sa fulgurance où brûlent les draperies de l'illusion. L'événement ontologique qui se dessine dans cette noire clarté, est une mise en mouvement des êtres, jusqu'alors ancrés dans leur identité, une mobilisation

des absous, par un ordre objectif auquel on ne peut se soustraire. L'épreuve de force est l'épreuve du réel. Mais la violence ne consiste pas tant à blesser et à anéantir, qu'à interrompre la continuité des personnes, à leur faire jouer des rôles où elles ne se retrouvent plus, à leur faire trahir, non seulement des engagements, mais leur propre substance, à faire accomplir des actes qui vont détruire toute possibilité d'acte. Comme la guerre moderne, toute guerre se sert déjà d'armes qui se retournent contre celui qui les tient. **Elle instaure un ordre à l'égard duquel personne ne peut prendre distance. Rien n'est dès lors extérieur. La guerre ne manifeste pas l'extériorité et l'autre comme autre; elle détruit l'identité du Même.**³

La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de la totalité qui domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens (invisible en dehors de cette totalité). L'unicité de chaque présent se sacrifie incessamment à un avenir appelé à en dégager le sens objectif. Car seul le sens ultime compte, seul le dernier acte change les êtres en eux-mêmes. Ils sont ce qu'ils apparaîtront dans les formes, déjà plastiques, de l'épopée.

La conscience morale ne peut supporter le regard railleur du politique que si la certitude de la paix domine l'évidence de la guerre. Une telle certitude ne s'obtient pas par simple jeu d'antithèses. **La paix des empires sortis de la guerre repose sur la guerre. Elle ne rend pas aux êtres aliénés leur identité perdue. Il y faut une relation originelle et originale avec l'être.**

... [Cet au-delà] se reflète à *l'intérieur* de la totalité et de l'histoire, à *l'intérieur* de l'expérience. L'eschatologie, en tant que l' « au-delà » de l'histoire arrache les êtres à la juridiction de l'histoire et de l'avenir – il les suscite dans leur pleine responsabilité et les y appelle.... L'idée eschatologique du jugement... implique que les êtres ont une identité « avant » l'éternité, avant l'achèvement de l'histoire, avant que les temps soient révolus, pendant qu'il en est encore temps, que les êtres existent en relation certes, mais à partir de soi et non pas à partir de la totalité. L'idée de l'être débordant l'histoire rend possible des *étant's* à la fois engagés dans l'être et personnels, appelés à répondre à leur procès et, par conséquent, déjà adultes, mais, par là même, des *étant's* qui peuvent parler, au lieu de prêter leurs lèvres à une parole anonyme de l'histoire. **La paix se produit comme cette aptitude à la parole. La vision eschatologique rompt la totalité des guerres et des empires ou l'on ne parle pas. Elle ne vise pas la fin de l'histoire dans l'être compris comme totalité – mais met en relation avec l'infini de l'être, qui dépasse la totalité....**

La violence qui consiste pour un esprit à accueillir un être qui lui est inadéquat, contredirait-elle l'idéal d'autonomie qui guide la philosophie, maîtresse de sa vérité dans l'évidence? Mais la relation avec l'infini – l'idée de l'Infini comme l'appelle Descartes – déborde la pensée dans un tout autre sens que l'opinion. Celle-ci s'évanouit comme du vent quand la pensée la touche, ou se révèle comme déjà intérieure à cette pensée. Dans l'idée de l'infini se pense ce qui reste toujours extérieur à la pensée. Condition de toute opinion, elle est aussi

³ Notre emphase

condition de toute vérité objective. L'idée de l'infini, c'est l'esprit avant qu'il s'offre à la distinction de ce qu'il découvre par lui-même et de ce qu'il reçoit de l'opinion.

Enfin la vision eschatologique n'oppose pas à l'expérience de la totalité, la protestation d'une personne au nom de son égoïsme personnel ou même de son salut. Une telle proclamation de la morale à partir du subjectivisme pur du moi – se réfute par la guerre, par la totalité qu'elle révèle et par les nécessités objectives. Nous opposons à l'objectivisme de la guerre une subjectivité issue de la vision eschatologique. L'idée de l'infini affranchit la subjectivité du jugement de l'histoire pour la déclarer, à tout moment, mûre pour le jugement et comme appelée – nous allons le montrer – à participer à ce jugement, sans elle impossible. C'est contre l'infini – plus objectif que l'objectivité – que se brise la dure loi de la guerre et non pas contre un subjectivisme impuissant et coupé de l'être.

TI, pp. 5-13

« Guerre et commerce présupposent le visage et la transcendance de l'être apparaissant dans le visage. La guerre ne découle pas du fait empirique de la multiplicité des êtres qui se limitent La totalité absorbe la multiplicité des êtres qu'implique la paix. Seuls les êtres capables de guerre peuvent s'élever à la paix. La guerre comme la paix suppose des êtres structurés autrement que comme des parties d'une totalité....

Dans la guerre, les êtres refusent d'appartenir à une totalité, refusent la communauté, refusent la loi; aucune frontière n'arrête l'un dans l'autre et ne le définit. Ils s'affirment comme transcendant la totalité, chacun s'identifiant, non pas par sa place dans le tout, mais par son *soi*.

La guerre suppose la transcendance de l'antagoniste. Elle se fait à l'homme. Elle s'entoure d'honneurs et en rend – elle vise une présence qui vient toujours d'ailleurs, un être qui apparaît dans un visage. Elle n'est ni la chasse, ni la lutte avec un élément. La possibilité que conserve l'adversaire de déjouer les calculs les mieux établis – traduit la séparation, la rupture de la totalité à travers laquelle les adversaires s'abordent. Le guerrier court un risque. Aucune logistique ne garantit la victoire. Les calculs qui permettent cependant de déterminer l'issue d'un jeu de forces dans une totalité, de décident pas de la guerre. Elle se tient à la limite d'une suprême confiance et *soi* et d'un suprême risque. Elle est un rapport entre êtres extérieurs à la totalité et qui, par conséquent, ne se touchent pas.

Mais la violence impossible entre êtres prêts à constituer une totalité – c'est-à-dire à la reconstituer – serait-elle donc possible entre êtres séparés? Comment des êtres séparés pourraient-ils entretenir une relation entretenir une relation, fût-elle violence? **Le refus de la totalité par la guerre ne refuse pas la relation, puisque dans la guerre les adversaires se cherchent.**

La relation entre êtres séparés serait en effet absurde si ces termes se posaient comme substances, chacune étant *causa sui* (cause de soi-même), puisque, pures activités, ne donnant prise à aucune action, les termes n'auraient pu subir aucune violence. Mais la relation de la violence ne reste pas au niveau de la conjoncture toute formelle de la relation.

La violence ne porte que sur un être à la fois saisissable et échappant à toute prise. Sans cette contradiction vivante, dans l'être qui subit la violence, le déploiement de la force violente se réduirait à un travail. » (TI, pp. 245-246)

« Un être à la fois indépendant de l'autre et cependant offert à lui – **est un être temporel : à la violence inévitable de la mort il oppose son temps qui est l'ajournement même.** Ce n'est pas la liberté finie qui rend intelligible la notion du temps; c'est le temps qui donne un sens à la notion de liberté finie. Le temps est précisément le fait que toute l'existence de l'être mortel – offert à la violence – n'est pas l'être pour la mort, mais le « pas encore » qui est une façon d'être contre la mort, un retrait à l'égard de la mort au sein même de son approche inexorable. Dans la guerre on porte la mort à ce qui s'en éloigne, à ce qui *pour le moment* existe complètement. **Dans la guerre se reconnaît ainsi la réalité du temps qui sépare l'être de sa mort, la réalité d'un être prenant position à l'égard de la mort, c'est-à-dire encore la réalité d'un être conscient et de son intériorité. Comme *causa sui* ou liberté, les êtres seraient immortels et ne sauraient pas, dans une espèce de haine sourde et absurde, s'accrocher les uns aux autres.** » (TI, p. 247)

Question :

- 1) *Comment et pourquoi est-ce que la mort nous accroche les uns aux autres?*

« La guerre ne peut se produire que quand s'offre à la violence un être ajournant sa mort. Elle ne peut se produire que là où le discours a été possible : le discours sous-tend la guerre elle-même. **D'ailleurs la violence ne vise pas simplement à disposer de l'autre comme on dispose d'une chose, mais, déjà à la limite du meurtre, elle procède d'une négation illimitée.** Elle ne peut viser qu'une présence, elle-même infinie malgré son insertion dans le champ de mes pouvoirs. La violence ne peut viser qu'un visage.... Autrui enserré par les forces qui le plient, exposé aux pouvoirs, reste imprévisible, c'est-à-dire transcendant. Transcendance qui ne se décrit pas négativement, mais se manifeste positivement dans la résistance morale du visage à la violence du meurtre. La force d'Autrui est d'ores et déjà morale. La liberté – fût-elle celle de la guerre – ne peut se manifester qu'en dehors de la totalité, mais ce « hors la totalité » s'ouvre par la transcendance du visage. **Penser la liberté au sein de la totalité, c'est réduire la liberté au rang d'une indétermination dans l'être et aussitôt l'intégrer à une totalité en refermant la totalité sur des « trous » d'indétermination et en recherchant avec la psychologie des lois d'un être libre.** » (TI, pp., 248-249)

« Mais la relation qui sous-tend la guerre, relation asymétrique avec l'Autre qui, infini, ouvre le temps, transcende et domine la subjectivité (le moi n'est pas transcendant par rapport à l'Autre dans le même sens où l'Autre est transcendant par rapport à Moi), peut prendre l'allure d'une relation symétrique. Le visage dont l'épiphanie éthique consiste à solliciter une réponse (que la violence de la guerre et sa négation meurtrière seule peuvent chercher à réduire au silence), ne se contente pas de « bonne intention » et de bienveillance toute platonique. La « bonne intention » et la « bienveillance toute platonique » ne sont que le

résidu d'une attitude qu'on prend là où l'on jouit de choses, là où on peut s'en dépouiller et les offrir. Dès lors, l'indépendance du moi et sa position à l'égard de l'absolument autre, peut apparaître dans une histoire et une politique. La séparation se trouve enrobée dans un ordre où l'asymétrie de la relation impersonnelle s'efface, où moi et l'autre deviennent interchangeables dans le commerce et où l'homme particulier, individuation du genre homme, apparaissant dans l'histoire, se substitue au moi et à l'autre. (Tl, pp. 249-250)

« L'intentionnalité spontanée de [la passion du meurtre] vise l'anéantissement.... L'identification de la mort au néant convient à la mort de l'Autre dans le meurtre. Mais ce néant s'y présente, à la fois, comme une sorte d'impossibilité. **En effet en dehors de ma conscience morale, Autrui ne saurait se présenter comme Autrui et son visage exprime mon impossibilité morale de l'anéantir.** Interdiction qui n'équivaut certes pas à l'impossibilité pure et simple et qui suppose même la possibilité qu'elle interdit précisément; mais, en réalité, l'interdiction se loge déjà dans cette possibilité même, au lieu de la supposer; elle ne s'y ajoute pas après coup, mais me regarde du fond même des yeux que je veux éteindre et me regarde comme l'œil qui dans la tombe regardera Caïn. Le mouvement d'anéantissement dans le meurtre, a donc un sens purement relatif, comme passation à la limite d'une négation tentée à l'intérieur du monde. Il nous amène en réalité vers un ordre dont nous ne pouvons rien dire, pas même l'être, antithèse de l'impossible néant....

Et cependant ma relation avec ma propre mort, me place devant une catégorie qui n'entre dans aucun terme de cette alternative [être ou le néant]. Le refus de cette alternative ultime contient le sens de ma mort. **Ma mort ne se déduit pas, par analogie, de la mort des autres, elle s'inscrit dans la peur que je peux avoir pour mon être.** La « connaissance » du menaçant précède toute expérience raisonnée sur la mort d'Autrui – ce qui, en langage naturaliste, se dit comme connaissance instinctive de la mort. Ce n'est pas le savoir de la mort qui définit la menace, c'est dans l'imminence de la mort, dans son irréductible mouvement d'approche, que consiste la menace originellement, que se profère et s'articule, si l'on peut s'exprimer ainsi, le « savoir de la mort ».... **Le caractère imprévisible de la mort vient de ce qu'elle ne se tient dans aucun horizon. Elle ne s'offre à aucune prise. Elle me prend sans me laisser la chance que laisse la lutte, car, dans la lutte réciproque, je me saisis de ce qui me prend.** Dans la mort, je suis exposé à la violence absolue, au meurtre dans la nuit.... La Lutte est déjà, ou encore, guerre où, entre les forces qui s'affrontent, bée l'intervalle de la transcendance à travers laquelle vient et frappe, sans qu'on l'accueille – la mort. » pp. 258-259

« La conscience est résistance à la violence, parce qu'elle laisse le temps nécessaire pour la prévenir. La liberté humaine réside dans l'avenir, toujours encore minimalement avenir, de sa non-liberté, dans la conscience – prévision de la violence, imminente à travers le temps qui reste encore. Être conscient, c'est avoir du temps. Non pas déborder le présent, en anticipant et en hâtant l'avenir, mais avoir une distance à l'égard du présent : se rapporter à l'être comme à l'être à venir, garder une distance à l'égard de l'être tout en subissant déjà son êtreint. Être libre, c'est avoir du temps pour prévenir sa propre déchéance sous la menace de la violence....

Toute l'acuité de la souffrance tient à l'impossibilité de la fuir, de se protéger en soi-même contre soi-même; elle tient au détachement à l'égard de toute source vive. Impossibilité de reculer. Ici, la négation seulement future de la volonté dans la peur, l'imminence de ce qui se refuse au pouvoir, s'insère dans le présent, ici l'autre me saisit, le monde affecte, touche la volonté. Dans la souffrance, la réalité agit sur l'en soi de la volonté qui vire désespérée en soumission totale à la volonté d'autrui. Dans la souffrance, la volonté se défait par la maladie. Dans la peur, la mort est encore future, à distance de nous; la souffrance, par contre, réalise dans la volonté la proximité extrême de l'être menaçant la volonté. » TI, pp. 264-266

Question :

- 1) Quel serait le lien entre la violence et la guerre?
- 2) Peut-on être violent envers des objets?

La paix

« Pour Levinas, la paix n'est pensable que dans la mesure où le vivant en se subordonne pas entièrement à cette logique. Il s'agit pour Levinas de se libérer du carcan de l'ontologie. ... pour Levinas, penser la paix suppose de remonter en deçà de cette origine, c'est-à-dire de « *se porter vers ce qui excède toute forme de constitution originaire : vers l'anarchique ou l'immémorial* ». La paix ne se fixe alors pas comme un état de chose, mais c'est un mouvement, un élan, trouble, elle n'est pas « *la tranquillité des sujets mais l'intranquillité du soi*. Ce n'est pas un état de repos mais bien ce qui trouble tout ordre et nous amène à le contester. *L'anarchie de la paix n'est pas donc pas ce qui nie l'inéluctable destin de la guerre, mais ce qui le trouble de l'intérieur et qui ne permet plus au destin d'avoir le dernier mot* »

Chez Levinas la peur naît de la crainte d'être un assassin. L'argument principal qui permet à Levinas de déjouer l'idée que l'essentiel de la peur serait la crainte de la mort est l'argument du temps : « *A la différence de la souffrance qui écrase un sujet au moment où il la subit, dans la peur, ce qui menace se tient à distance* » . La peur est ainsi dans un rapport à l'avenir. Or, le temps surgit de la relation à autrui dans *Totalité et infini*, et non de ma finitude. Dans la peur de commettre un meurtre, je ne suis pas défini ni mu par ma mort, mais je suis sorti hors de des limites de mon être « *par ce qui me regarde, par-delà la mort ou dans ce qui, de la mort, excède toute détermination logique, c'est-à-dire par l'ouverture sur l'Inconnu auquel ouvre la mort d'autrui. Ainsi, de la peur de la mort à la peur de commettre, ce qui s'esquisse, c'est bien un autre sens de la destinée humaine* » . Autrement dit, dans la peur de la mort, on reste au niveau du vivant biologique que cette mort achève ou qui s'achève par la mort, tandis que dans la peur de commettre un meurtre, le vivant n'est plus conforme à son essence de mortel, il est déjà au-delà (du vivant et de l'être) orienté par et vers l'Inconnu. A nouveau, il s'agit, avec Levinas, de sortir du cadre de l'ontologie – autre nom, on l'a dit, de la guerre –, de s'affranchir et de s'excepter du mouvement du conatus, pour ne pas réduire autrui à ce qu'il est dans la totalité.

<https://www.nonfiction.fr/article-9916-levinas-la-politique-et-la-paix.htm>

« L'unité dans la pluralité c'est la paix et non pas la cohérence d'éléments constituant la pluralité. La paix ne peut donc pas s'identifier avec la fin des combats qui cessent faute de combattants, par la défaite des uns et la victoire des autres, c'est-à-dire avec les cimetières ou les empires universels futurs. La paix doit être ma paix, dans une relation qui part d'un moi et va vers l'Autre, dans le désir et la bonté où le moi, à la fois se maintient et existe sans égoïsme. Elle se conçoit à partir d'un moi assuré de la convergence entre la moralité et la réalité, c'est-à-dire d'un temps infini qui, à travers la fécondité, est son temps. Devant le jugement où s'énonce la vérité, il restera moi personnel et ce jugement viendra d'en dehors de lui, sans venir d'une raison impersonnelle qui ruse avec les personnes et se prononce en leur absence. »

La situation où le moi se pose ainsi devant la vérité en plaçant sa moralité subjective dans le temps infini de sa fécondité – situation où se trouvent réunis l'instant de l'érotisme et l'infini de la paternité – se concrétise dans la merveille de la famille. Elle ne résulte pas seulement d'un aménagement raisonnable de l'animalité, elle ne marque pas simplement une étape vers l'universalité anonyme de l'État. Elle s'identifie en dehors de l'État, même si l'État lui réserve un cadre. Source du temps humain, elle permet à la subjectivité de se placer sous un jugement tout en conservant la parole. Structure métaphysiquement inéluctable que l'État ne saurait mettre en congé avec Platon ni faire exister, comme Hegel, en vue de sa propre disparition. La structure biologique de la fécondité ne se borne pas au fait biologique. Dans le fait biologique de la fécondité, se dessinent les linéaments de la fécondité en général, comme relation d'homme à homme et du Moi avec soi, ne ressemblant pas aux structures constitutives de l'État, linéaments d'une réalité qui ne se subordonne pas à l'État comme un moyen, qui n'en représente pas davantage un modèle réduit.

Aux antipodes du sujet vivant dans le temps infini de la fécondité, se situe l'être isolé et héroïque que produit l'État par ses viriles vertus. Il aborde la mort par pur courage et quelle que soit la cause pour laquelle il meurt. Il assume le temps fini, la mort-fin ou la mort-transition qui n'arrête pas la continuation d'un être sans discontinuité. L'existence héroïque, l'âme isolée peut faire son salut en cherchant pour elle-même une vie éternelle comme si sa subjectivité pouvait ne pas se retourner contre elle en temps continu, l'identité elle-même ne s'affirmait pas comme une obsession, comme si dans l'identité qui demeure au sein des plus extravagants avatars, ne triomphait pas « l'ennui, fruit de la morne incuriosité qui prend des proportions de l'immortalité ». TI pp., 342-343

« L'accueil du visage, d'emblée pacifique car répondant au Désir inextinguible de l'Infini et dont la guerre elle-même n'est qu'une possibilité – dont elle n'est nullement la condition – se produit, d'une façon originelle, dans la douceur du visage féminin, où l'être séparé peut se recueillir et grâce à laquelle *il habite*, et dans sa demeure accomplit la séparation. L'habitation et l'intimité de la demeure qui rend possible la séparation de l'être humain, suppose ainsi une première révélation d'Autrui. »

Ainsi l'idée de l'infini – se révélant dans le visage n'exige pas seulement un être séparé. La lumière du visage est nécessaire à la séparation. Mais en fondant l'intimité de la maison, l'idée de l'infini ne provoque pas la séparation par une force quelconque d'opposition et

d'appel dialectique, mais par la grâce féminine de son rayonnement. La force d'opposition et d'appel dialectique détruirait la transcendance en l'intégrant dans une synthèse. » TI, p. 161

L'habitation n'est pas un outil comme les autres, mais en est la condition p. 162

« **Le recueillement nécessaire pour que la nature puisse être représentée et travaillée, pour qu'elle se dessine seulement comme monde, s'accomplit comme maison. L'homme se tient dans le monde comme venu vers lui à partir d'un domaine privé, d'un chez soi, où il peut, à tout moment se retirer.** Il n'y vient pas d'un espace intersidéral où il se posséderait déjà et à partir duquel il aurait, à tout moment, à recommencer un périlleux atterrissage. Mais il ne s'y trouve pas brutalement jeté et délaissé. Simultanément dehors et dedans, il va au-dehors à partir d'une intimité. D'autre part cette intimité s'ouvre dans une maison, laquelle se situe dans ce dehors. La demeure, comme bâtiment, appartient en effet, à un monde d'objets. Mais cette appartenance, n'annule pas la portée du fait que toute considération d'objets – fussent-ils des bâtiments – se produit à partir d'une demeure. » TI, pp. 162-163

Exister signifie dès lors demeurer. Demeurer, n'est précisément pas le simple fait de la réalité anonyme d'un être jeté dans l'existence comme une pierre qu'on lance derrière soi. Il est un recueillement, une venue vers soi, une retraite chez soi comme dans une terre d'asile, qui réponde à une hospitalité, à une attente, à un accueil humain. Accueil humain où le langage qui se tait reste une possibilité essentielle. Ces allées et venues silencieuses de l'être féminin qui fait résonner de ses pas les épaisseurs secrètes de l'être....

La fonction originelle de la maison... à rompre le plein de l'élément, à y ouvrir l'utopie où le « je » se recueille en demeurant chez soi. Mais la séparation ne m'isole pas, comme si j'étais simplement arraché à ces éléments. Elle rend possible le travail et la propriété. » TI, pp. 166-167

« faut-il ajouter qu'en aucune façon, il ne s'agit ici de soutenir, en bravant le ridicule, la vérité ou la contre-vérité empirique que toute maison suppose *en fait* une femme? Le féminin a été rencontré dans cette analyse comme l'un des points cardinaux de l'horizon où se place la vie intérieure – et l'absence empirique de l'être humain de « sexe féminin » dans une demeure, ne change rien à la dimension de féminité qui reste ouverte, comme l'accueil même de la demeure. » TI, p. 169

Questions :

- 1) Comment devons-nous comprendre le féminin?
- 2) Quel est la place de l'habitation dans la paix?

« *L'infini de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume; les devoirs s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent. Mieux j'accomplis mon devoir, moins j'ai de droits; plus je suis juste et plus je suis coupable.* » (TI, pp. 273-274)