

REPRÉSENTATION, CONSTITUTION, FONDATION LECTURE DE „LA RUINE DE LA REPRÉSENTATION“ DE LEVINAS

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/[ITP](#))

© Copyright Oktober 2021 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.

Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.

Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

Je parlerai aujourd’hui de Levinas dans une perspective qui, de prime abord, peut sembler assez *hétérodoxe* par rapport au discours habituel sur ce très grand penseur. Il sera question, dans ce qui suit, des concepts du « transcendantal » et de l’« être », de « constitution » et de « fondation ». Cela peut sembler mal à propos si l’on prend en considération ne serait-ce que ses fameuses déclarations sur le « langage ontologique¹ » (dont aurait encore usé *Totalité et infini*) ou ses prises de distance célèbres vis-à-vis du transcendantalisme que l’on trouve dans de nombreux endroits de son œuvre. Sur ce point, je ne dirai que deux choses : premièrement, je me pencherai surtout sur *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, donc sur un ensemble de textes publiés avant *Totalité et infini* et avant *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Et deuxièmement, s’il s’agit, pour moi, de reconstituer de la façon la plus précise possible « La ruine de la représentation », ce sera toutefois dans une visée plutôt systématique qu’historique. Je ne me demanderai pas tant ce qui restera dans l’œuvre de Levinas de ce très beau texte (même si j’y ferai allusion), mais j’aborderai le propos de Levinas dans une perspective censée être valable au-delà de Levinas pour la discussion actuelle en phénoménologie. Dans ce qui suit, il en ira en particulier du sens de cette « ruine de la représentation ».

*

¹ Levinas s’en explique dans *De Dieu qui vient à l’idée*, p. 133 : « Le langage ontologique qui est employé dans *Totalité et infini* n’est pas du tout définitif. Dans *Totalité et infini* le langage est ontologique, parce qu’il veut surtout ne pas être psychologique. Mais en réalité c’est déjà une recherche de ce que j’appelle ‘l’au-delà de l’être’, le déchirement de cette égalité à soi qui est toujours l’être – le *Sein* – quelles que soient les tentatives de le séparer du présent. »

Tout d'abord : quelle est cette approche systématique ? J'entrerai immédiatement dans le vif du sujet. Levinas écrit à propos de la phénoménologie de Husserl qu'avec elle, je cite, « une nouvelle ontologie commence : l'être se pose non pas seulement comme corrélatif d'une pensée, mais comme fondant *déjà* la pensée même qui, cependant, le constitue » (EDE, Vrin, 1988, pp. 130-131).

Être \leftrightarrow Pensée

repose sur (« déjà »)

Être \rightarrow (fonde) Pensée
Pensée \rightarrow (constitue) Être

Le « déjà » est ici très important. Il signale que la corrélation repose sur quelque chose qui la précède « déjà ». Et ce quelque chose est un rapport *mutuel* entre une « fondation » et une « constitution ». Cette précession est celle d'un « mouvement transcendantal » (p. 127) voire d'un « conditionnement transcendantal » réciproque (p. 134).

Mais commençons dès le début. En quoi avons-nous ici affaire à la « corrélation », au « transcendantal » et à l'« être » ? Que signifient ces termes ?

Dans sa caractérisation de l'idée fondamentale de la phénoménologie husserlienne, car tel est l'objectif fondamental de « La ruine de la représentation », Levinas annonce d'emblée sa couleur : il s'agit d'expliquer le *sens de l'intentionnalité*. Les remarques de Levinas sur ce point sont aussi originales que profondes. Parmi les différentes approches possibles de cette problématique, je favoriserai, dans ce qui suit, sa critique de Sartre.

Pour voir de quoi il s'agit, je cite encore une autre phrase : « Si l'intentionnalité signifiait uniquement que la conscience 's'éclate' vers l'objet et que nous sommes immédiatement auprès des choses, il n'y aurait jamais eu de phénoménologie » (p. 127).

Cette définition est pourtant celle de l'intentionnalité par Sartre (que l'on trouve dans son fameux texte de *Situations I*, « Sur une idée fondamentale de Husserl : l'intentionnalité »). Vous connaissez sûrement cette phrase extrêmement célèbre, la première du texte :

Connaître, c'est « s'éclater vers » ; s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne se peut diluer en moi : hors de lui, hors de moi.

Or, Levinas de rétorquer : Si l'intentionnalité ne signifiait que ça, le fait de « s'éclater » vers l'objet, et bien il n'y aurait jamais eu de phénoménologie !

L'opposition ici exprimée concerne quoi ? Elle concerne la différence entre deux options fondamentales dans la phénoménologie. Avant de nous tourner très exactement vers ce différend, je dirai d'abord quelles sont les options fondamentales en phénoménologie. Il y en a un certain nombre, je les réduirais à deux : à la phénoménologie « réaliste » et à la phénoménologie « transcendantale ».

Or, qu'est-ce qui distingue fondamentalement la phénoménologie « transcendantale » de la phénoménologie « réaliste » ? Toutes les deux partent du point de vue que les analyses phénoménologiques doivent s'orienter par rapport à un objet dont il s'agit de mettre en évidence les modes de constitution. Mais tandis que la phénoménologie réaliste, dans sa forme la plus générale, considère l'objet comme fil conducteur *exclusif* de ses démarches, et érige cet objet – pour autant qu'il est *présupposé* et considéré comme *prédonné* – en *unique* échelle des analyses phénoménologiques, la phénoménologie transcendantale ne questionne *pas seulement* la donation objective, mais *étend* l'interrogation phénoménologique en direction de la « *phénoménalité* » *du phénomène*. Et cela peut aboutir – si cela s'avère nécessaire – à la *déconnexion* de la phénoménalité et de l'objectité ; le phénomène sera alors considéré comme *pur* phénomène. Ces analyses vont des « objets-temps [*Zeitobjekte*] » husserliens aux « phénomènes comme rien que phénomènes » chez Richir en passant par le pur « 'apparaître' en tant qu'apparaître² » chez Fink.

² E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag, M. Nijhoff, 1958. Cf. aussi l'expression heideggérienne de l'« apparaître de l'apparition » (utilisée dans un dialogue rédigé en 1953/54, mais qui n'a été publié qu'en 1959), *Unterwegs zur Sprache*, HGA 12, F.-W. von Herrmann (éd.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1985, p. 125.

Bon, si l'on peut approcher sans difficulté Sartre de la phénoménologie « réaliste » et si Levinas *s'oppose* à Sartre, cela ne fait-il pas de lui *ipso facto* un phénoménologue transcendantal ? À vrai dire, les choses sont plus compliquées. Allons voir cela de plus près.

Levinas est tout à fait d'accord avec l'idée, qu'il défend lui-même, que l'intentionnalité nomme un rapport du sujet à l'objet qui ne fait pas simplement *juxtaposer* le sujet et l'objet, mais les considère dans un *certain* rapport d'unité. Mais cette unité ne signifie pas une *identification* qui laisserait cette unité suspendue dans l'extériorité. Sa première critique de la « représentation » concerne précisément le fait que les êtres (entendu : les étants) ne sont pas des substances se tenant par elles-mêmes (dans leur être-en-soi) et qui seraient ensuite simplement « représentées » à la manière d'étants *partes extra partes*. Levinas se positionne aux antipodes d'un tel « réalisme empirique » (kantien) et revendique des « principes inconditionnés ». Il est impossible, affirme-t-il, de se « désintéresser » de la condition des étants, condition qui ne revient précisément *pas* à « l'infini conditionnement » dont fait précisément état le « réalisme empirique ». Autrement dit, Levinas prône ici un conditionnement *fini* ! De quelle nature peut-il être ?

Il met en œuvre un « événement ontologique fondamental » qu'il appelle, j'y ai déjà fait référence, un « mouvement transcendantal ». Levinas d'ajouter : « Le renouvellement du concept même du *transcendantal*, que masque, peut-être, le recours au terme 'constitution', nous apparaît comme un apport essentiel de la phénoménologie ». (Pourquoi la constitution masque-t-elle ce sens du concept du transcendantal ? Parce qu'elle a une connotation trop idéaliste, relevant d'un « idéalisme » dit « de production ».)

Or, que veut dire « transcendantal » ? Il y a à mon sens trois définitions classiques du transcendantal. Et il sera extrêmement intéressant de voir comment Levinas se positionne vis-à-vis de ces acceptions héritées de la tradition philosophique occidentale.

1/ La première définition est celle de Kant. L'auteur de la *Critique de la raison pure* introduit ce concept pour *qualifier* la *connaissance*, et notamment les « pouvoirs de connaître ». Relève du transcendantal ce qui, d'une manière générale, constitue un *rapport a priori à l'objet* (plus exactement un rapport entre le sujet connaissant et l'objet à connaître) et l'explique (Kant nomme plus spécifiquement « 'transcendantale' »

toute connaissance qui s'occupe [...] de notre manière de connaître des objets, en tant que celle-ci doit être possible *a priori*³ ». S'y ajoute l'idée qu'il n'y a pas, d'après Kant, « le » transcendantal, que le transcendantal ne constitue pas un « champ » ou un « domaine » propre. Le transcendantal est mobilisé par lui pour résoudre à chaque fois un problème *particulier* : qu'est-ce qui rend compte du fait que nous puissions être *affecté* par quelque chose ? Qu'est-ce qui rend possible la *synthèse du divers dans un objet* ? Qu'est-ce qui permet d'expliquer la manière dont une représentation se rapporte *a priori* à un objet ? Qu'est-ce qui permet d'*unifier* – ou de rapporter les unes aux autres – les intuitions et les concepts (qui sont des représentations hétérogènes) ? Comment peut-on formuler les *principes* qui commandent le rapport *a priori* entre nos représentations et l'objet ? Etc.

2/ La deuxième acception du transcendantal – ici il est déjà plus difficile de parler d'une « définition » – est livrée par Fichte. Le transcendantal a chez lui trois caractéristiques essentielles. Premièrement, il constitue *l'unité de l'intuition et du concept*. Fichte ne revient pas par là sur la fameuse distinction kantienne, mais il essaie d'établir – relativement au transcendantal – que d'une manière semblable à la connaissance sensible, on a besoin d'une correspondance entre le concept et l'intuition et que, donc, pour pouvoir faire valoir le pouvoir légitimant du transcendantal, il faut que ce qui relève du transcendantal s'exhibe intuitivement (dans une intuition appelée « intuition intellectuelle » ou *Einsicht*). Autrement dit, Fichte met en avant l'intuition intellectuelle comme type d'intuition spécifique du transcendantal lui-même – et l'on ne peut que s'étonner du fait que l'on n'ait pas pris davantage au sérieux cette percée essentielle au sein de la tradition philosophique transcendantale. Deuxièmement, ce qui est étroitement lié à cela : le transcendantal se situe à un *autre niveau* que ce qui est *simplement* intuitionnable ou *simplement* pensable (niveau que Fichte appelle parfois « inconscient », mais dans un tout autre sens, bien entendu, que la psychanalyse freudienne ou post-freudienne). Tandis que Kant refusait, donc, de reconnaître au transcendantal le statut d'un champ propre, Fichte y voit un règne spécifique, un champ à explorer et à exploiter. Et, troisièmement, le transcendantal a un pouvoir *génétique*,

³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 11/B 25.

génétisant, c'est-à-dire que ce qui, selon lui, appartient spécifiquement au *transcendantal* (en tant que ce qui rend possible...) *coïncide* avec ce qui appartient à une *déduction* (transcendantale), en tant que procédé légitimant. Tout cela constitue, j'insiste, un « niveau » différent ou une « sphère » nouvelle.

3/ Chez Husserl, la définition du transcendental est livrée, vous le savez sûrement, dans le § 26 de la *Krisis*. Elle est liée à d'autres passages (notamment à plusieurs extraits des *Ideen I*). Le « terme 'transcendantal' », remarque Husserl à la fin de sa vie, vise « la question à rebours de la source ultime de toutes formations de connaissance (*Erkenntnisbildungen*), de la méditation que le sujet connaissant fait porter sur soi-même et sur sa vie connaissante », « dans laquelle [vie] toutes les formations (*Gebilde*) scientifiques » sont « valides pour ce sujet⁴ » (il faut souligner qu'il est partout question ici de « *Bildungen* », de « formations en image ou par image »). Le « transcendantal » renvoie ainsi à l'(auto-)dévoilement du champ de l'expérience de la *subjectivité* en tant que celle-ci fait précisément l'expérience du monde, de tout ce qui le contient, etc., et en tant que ce(t) (auto-)dévoilement est en même temps une *Bildung* – qui, comme le précise le § 55 des *Ideen I*, est une *Sinnbildung* (= configuration ou formation du *sens* de l'apparaissant). Il ne s'agit donc pas, comme chez Descartes, de trouver un critère indubitable de toute connaissance. Et « transcendantal » ne veut pas dire non plus se rapporter à de simples *conditions* de possibilité de la connaissance. Il s'agit bien plutôt d'ouvrir un champ phénoménologique qui répond de cette *Sinn-Bildung* de l'apparaissant. Cette notion est décisive : s'ouvre ici un « monde nouveau⁵ » qui est « fermement clos » et pourtant sans limites vis-à-vis de la réalité mondaine (Husserl explique que si X partage avec Y une limite, il y aura encore une « communauté d'essence » entre les deux ; mais l'« être absolu » qu'est ce « monde nouveau » de la *Sinnbildung* est bien plutôt totalement « indépendant » de tout être mondain ou naturel⁶). La difficulté – voire le paradoxe – est ainsi de penser à la fois la *clôture* ou l'*indépendance* et le caractère *illimité* de l'être absolu du sens vis-à-vis de la réalité mondaine. Voilà donc la tâche que nous

⁴ *Husserliana VI*, pp. 100sq.

⁵ Cf. par exemple *Husserliana XXXIV*, p. 56.

⁶ Cf. pour tout cela le § 51 des *Ideen I*.

confie le transcendantalisme husserlien. Et Levinas répond à ce problème.

En effet, quelle est la position de Levinas face à cela ? Le problème fondamental, à ses yeux, concerne le fait que la tradition philosophique (depuis Kant) a toujours conçu le transcendantal comme s'inscrivant dans un geste d'*identification*, c'est-à-dire d'*absorption* de l'Autre par le Même ou de *déduction* de l'Autre à partir du Même. Donc, il apparaît très clairement dans « La ruine de la représentation » qu'il reste légitime d'utiliser le terme de « transcendantal », mais à condition, justement, de ne pas procéder une nouvelle fois à des identifications, absorptions ou déductions, mais d'établir « une relation entre le Même et l'Autre » (qui va du premier au second et qui ne reconduit pas le second au premier). C'est cela que Levinas entrevoit chez Husserl, et c'est à cet égard qu'il salue ce « renouvellement du concept du transcendantal » en phénoménologie. Levinas ajoute que cela crée un nouveau style en philosophie. La conscience et la chose réelle ne sont pas deux entités simplement juxtaposées, mais elles entrent dans un rapport structurel (« la phénoménologie a inauguré une analyse de la conscience où le plus grand souci concerne la *structure*, la façon dont un mouvement de l'âme s'intègre dans un autre, la façon dont il repose et s'imbrique et se loge dans le tout du phénomène » [p. 128]). Mais qu'est-ce que cela veut dire plus précisément ?

Levinas cherche à élucider, je l'ai déjà dit, le sens de l'intentionnalité. Levinas ne voit *pas* dans la corrélation (comprise comme geste d'identification) du sujet et de l'objet le trait majeur de ce concept d'intentionnalité. Il y voit à l'œuvre un « autre dynamisme ». La « vraie énigme » de l'intentionnalité ne consiste pas « dans la présence auprès des objets, mais dans le sens nouveau qu'elle permet de donner à cette présence ». En quoi consiste ce « sens nouveau » ?

La conception que Levinas met en avant permet de comprendre quel est le reproche fondamental qu'il adresse à Sartre. L'idée d'un « éclatement vers l'objet » cache le véritable sens de l'objet. C'est que cette idée sartrienne ne permet pas de rendre compte de toute la dimension *implicite* de l'intention. Et, en effet, un acquis majeur des *Méditations cartésiennes* c'est la mise en avant des « implications intentionnelles » ou des « potentialités 'impliquées' dans les actualités de la conscience ». Comment Levinas interprète-t-il ces termes d'implication et de potentialité ?

La relation avec l'objet (à laquelle revient l'intentionnalité) porte en elle un sens implicite. La pensée se tient essentiellement dans l'implicite, le rapport du sujet à l'objet ne se réduit pas à la *présence* auprès de l'objet. Levinas (tout comme après lui Derrida) suit Heidegger dans sa critique d'une philosophie de la présence. Cette découverte de l'implicite en tant que critique de la présence amorce la ruine de la représentation. Levinas voit ici une proximité avec la psychanalyse et la découverte de l'inconscient. Mais il en va de bien davantage que d'une nouvelle psychologie. Et c'est à cet endroit que Levinas formule la phrase déjà citée :

Une nouvelle ontologie commence : l'être se pose non pas seulement comme corrélatif d'une pensée, mais comme fondant déjà la pensée même qui, cependant, le constitue.

Elle doit être mise en rapport direct avec les citations suivantes :

Une pensée qui oublie les implications de la pensée, invisibles avant la réflexion sur cette pensée, *opère* sur des objets au lieu de les penser. La réduction phénoménologique arrête l'*opération* pour remonter vers la vérité, pour montrer les êtres représentés dans leur surgissement transcendantal » (p. 131).

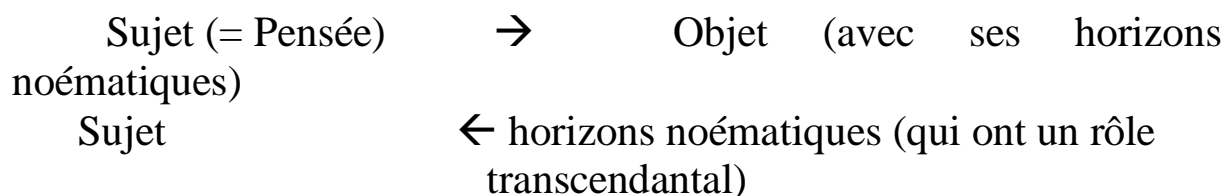
Le mouvement ou surgissement transcendantal n'est donc autre que le « conditionnement de l'actualité consciente dans la potentialité » (*ibid.*). Il s'agira ainsi de comprendre le rapport entre le conditionnement réciproque entre constitution et fondation et le conditionnement de l'actualité dans la potentialité, de la présence manifeste dans la présence implicite.

Levinas précise que si l'on comprend bien cela, on ne tombera plus dans l'idéalisme (qu'il identifie ici, comme plus tard également, au subjectivisme). L'implicite, la potentialité, relève d'une « passion foncière », ouvrant « un domaine 'subjectif plus objectif que toute objectivité' » (*ibid.*). C'est comme cela que Levinas lit et comprend la « transcendance dans l'immanence » husserlienne. Chez Husserl, elle désigne en effet littéralement la transcendance du Moi pur vis-à-vis de son propre flux de vécus. Levinas explique comment il faut concevoir ce « domaine nouveau ».

Il y a une différence de nature entre actualité (représentation) et potentialité (pensée réflexive). Levinas l'identifie à celle entre l'*objet* et la *situation du sujet* :

La pensée qui va vers son objet enveloppe des pensées qui débouchent sur des horizons noématiques lesquels *supportent* déjà le sujet dans son mouvement vers l'objet, l'étayent, par conséquent, dans son œuvre de sujet, *jouent un rôle transcendantal* (p. 132).

Cette idée peut être illustrée à l'aide d'un schéma :



Qu'est-ce que Levinas veut dire par « situation du sujet » ? Il ne s'agit pas de son être-situé concret, son « ici » dans l'espace objectif. Il s'agit plutôt de ce que Husserl lui-même a appelé la dimension kinesthésique de la conscience ou de ce que Levinas nomme lui-même « l'intentionnalité fondamentale de l'incarnation même de la conscience » (Intentionnalité et métaphysique, EDE, p. 141).

Une *nouvelle* voie est ouverte vers le « pré-prédicatif », à la fois premier sujet et premier objet.

Et la phrase décisive est alors celle-ci : tout se passe « comme si, ici, l'être constitué conditionnait sa propre constitution » (p. 132). Levinas fait ici explicitement le lien avec Heidegger. Le « *Sein* » est le potentiel, le transcendantal.

On voit ainsi que cette subjectivité (potentielle et transcendantale) est en réalité un « monde » pré-prédicatif *que cependant le sujet constitue*.

Passage crucial :

Le flottement entre le dégagement de l'idéalisme transcendantal et l'engagement dans un monde qu'on reproche à Husserl, n'est pas sa faiblesse, mais sa force. Cette simultanéité de la liberté et de l'appartenance – sans qu'aucun de ces termes soit sacrifié – est peut-être la *Sinngebung* elle-même, l'acte de prêter un sens qui traverse et porte l'être tout entier. L'activité transcendantale reçoit, en tout cas, dans la phénoménologie cette nouvelle orientation. Le monde n'est pas seulement constitué, mais aussi constituant. Le sujet n'est plus pur sujet, l'objet n'est plus pur objet. Le phénomène est à la fois ce qui se révèle et ce qui révèle, être et accès à l'être, p. 133.

La ruine de la représentation se parachève. La grande découverte de Husserl est celle de l'identification entre la logique transcendantale et la science eidétique matérielle.

*

Trois remarques pour conclure :

1/ La différence avec Sartre : Sartre fait implorer intentionnalité et objectivité. Levinas creuse vers l'en-deçà du sujet et de l'objet. Question : *quid* de l'apparaître chez Levinas ?

2/ Levinas souligne plus fortement (que Husserl) l'idée que la potentialité n'est pas seulement pré-prédicative mais déjà altérité. « Les relations entre le Même et l'Autre ne sont plus objectivation mais société » (p. 135). La ruine de la représentation est la *condition* d'une telle ouverture « éthique » (Levinas utilise ici ce terme, p. 135). Levinas parle plus explicitement encore d'une « *Sinngebung* éthique » (*ibid.*).

3/ Ce qui reste de ces problèmes : j'ai dit que Levinas prônait une « conditionnement fini ». La notion de condition, de conditionnement, est centrale aussi bien dans *Totalité et infini* que dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. S'il est encore possible de parler d'une phénoménologie « transcendantale » à l'époque de *Totalité et infini*, c'est parce que Levinas met à l'épreuve l'idée d'un « conditionnement mutuel » entre constituant et constitué, entre conditionnant et conditionné. Celui-ci affecte la *jouissance*, l'inscription *corporelle* dans le monde, le *langage* dans la « *production du présent* », la position

apologétique du moi, la dimension *éthique* dans la recherche de la *légitimation d'un fondement théorique* et enfin la *fécondité*. Mais parler d'un « conditionnement *mutuel* » nous fait sortir au moins du versant « idéaliste » du transcendantalisme, car la subjectivité ne s'avère justement plus être la seule instance conditionnante. Mais comment concevoir que le conditionnant soit à son tour conditionné ?

Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas livre une réponse à cette question qui revient à un approfondissement et à une radicalisation de la critique de l'idéalisme transcendantal. Au lieu de considérer que le constituant conditionne le constitué et *vice versa*, ce que Levinas nomme « la condition ou l'incondition » met plutôt en jeu un autre « rapport réciproque », plus exactement une « alternance » plus profonde (en deçà de tout conditionnement qui renvoie encore à une perspective fondationnelle) – celle entre la *présence* et le *retrait*. « Par-delà le dévoilement et l'exhibition du connu, alternent, surpris et surprenants, une présence énorme et le retrait de cette présence », écrit Levinas à la fin du chapitre III d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*⁷. Se clarifie dès lors la signification originale de la diachronie : Levinas réfléchit le sens fondamental du « conditionnement » (dont le « conditionnement mutuel » de *Totalité et infini* était donc la figure la plus accomplie). Il s'avère que le conditionnement implique toujours une *différence* de *plan* ou de *registre* mettant en jeu une *présence* et un *retrait* (soit du conditionnant, soit du conditionné – selon la perspective que l'on adopte). Ainsi, Levinas montre que le transcendantal met en jeu une « *dia-chronie* » portant sur *tout* le registre en deçà de la conscience immanente et du Dit (ce qui est une autre façon de dire que c'est l'*intuition* qui est ici remise en question). Aussi Levinas n'identifie-t-il pas seulement cette double figure comme l'essence même du conditionnement, mais, en parlant d'« incondition ou condition », il la place de façon « diachronique », justement, au lieu de son origine qui y prend la forme d'un « principe ou non-principe », pourrait-on dire, ou précisément cela même qu'il appelle l'« an-archie ».

⁷ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 143.