



**HAL**  
open science

## Venir au monde/Quitter le monde

Flora Bastiani

► **To cite this version:**

| Flora Bastiani. Venir au monde/Quitter le monde. Kitej, 2012, 3, pp.64-75. <halshs-04272846>

**HAL Id: halshs-04272846**

**<https://shs.hal.science/halshs-04272846v1>**

Submitted on 7 Nov 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Copyright - All rights reserved

## Venir au monde / quitter le monde

Flora Bastiani

Article publié dans la revue *Ketij* n°3, automne 2012, pp. 64-75.

Le travail sur cet article s'est initié à partir d'une question qui m'a été adressée par mon fils : « où étais ma petite sœur lorsque moi j'étais un bébé ? ». Il est possible d'entendre différentes significations à travers cette question, mais en la prenant au pied de la lettre, il s'agit de se demander : où était-elle avant de naître ? Bien sûr cette question intervenait dans une période où mon fils se préoccupait aussi de ce qu'est la mort, me demandant par exemple pourquoi on ne pourrait pas rendre visite à ce « Manuel » Levinas dont je parle si souvent.

Ce n'est donc pas, à proprement parler, la question de la mort que j'aborderai ici, mais celle du rapport entre la naissance et la mort, et par ce biais la question de ce qu'implique la présence au monde. Avec Levinas et Jankélévitch, je tenterai donc de réfléchir aux questions posées par le moment de la venue au monde : plus précisément, quel lien peut-on faire entre la naissance et la mort ? Y aurait-il une équivalence de nature qui s'appuierait sur le rapport être/non être, ou bien autre chose, un rapport qui ne soit pas duel voire oppositionnel. « Avant de naître, ta sœur n'était pas là », cette réponse pourrait être égale à l'autre, « Levinas est mort donc il n'est plus là » ?

Dans une première approche, on pourrait penser que la naissance et la mort s'équivalent comme les deux extrémités d'un unique moment. Elles seraient ainsi de cette même nature qui façonne l'opposition être/non-être dans un sens ou dans l'autre. En abordant la naissance et la mort ainsi, il semble qu'on impose à ce qui les sépare – et qui les unit – à savoir l'existence, une forme linéaire : celle d'un segment d'être tendu entre deux façons du non-être. Il s'agirait alors de considérer que ce segment d'existence est ouvert et fermé par le non-être, et que donc toute la temporalité de l'existence repose sur un rapport ontologique. Peut-être finalement trouverait-on alors un lien entre la naissance et la mort en cela que ces deux instants rabattent notre existence personnelle dans le giron inaccessible du non-être.

Ma réflexion prendra appui sur un passage de *La mort* de Jankélévitch mis en regard avec le Levinas d'*Autrement qu'être*. À la fin du deuxième chapitre de la première partie de *La mort*, Jankélévitch évoque le « malgré-parce-que » (autrement dit l'organe-obstacle) et se demande à propos de la personne « comment cette entité, en sa solitude et son unicité, ne paraîtrait-elle pas indépendante ? »<sup>1</sup>. C'est à partir de l'interrogation sur l'insuffisance du moi d'exister en autarcie, que Jankélévitch aborde la question du destin. Comment se retrouve-t-on au monde ? S'agit-il d'un choix ou d'une détermination ? Est-on au monde à partir d'une volonté ou d'une passivité ?

Puis interviennent quelques lignes dans lesquelles Jankélévitch aborde la venue au monde. Voici le passage – sur lequel s'appuie cet article :

« Le moi a un visage, il n'est pas seulement la tache blanche, la place laissée vide par le non-moi environnant ! Certes quand l'homme est tenu, en cours de continuation, de faire expressément un choix, il éprouve douloureusement le sacrifice de certains possibles, l'interdiction du cumul et les rigueurs de l'alternative. Mais peut-on appeler choix la grande option intelligible, métémpirique, anhistorique en vertu de laquelle l'être fini n'est que ce qu'il est ? Personne ne se rappelle avoir délibérément choisi son destin ou son caractère dans une existence prénatale... Ce choix-là, si tant est qu'il y ait jamais choix, n'est jamais advenu, ce choix-là n'a jamais été choisi à tel ou tel moment : à quelque moment qu'on l'envisage, ce choix immémorial est toujours donné tout

---

<sup>1</sup> Vladimir Jankélévitch. *La mort*. Paris : Flammarion, collection champ philosophique, 1977, p. 101.

choisi, tout reçu ; à quelque moment possible qu'on la considère, la créature finie est déjà négation positive ou position niée »<sup>2</sup>.

## Le seuil

Le premier et le dernier instant – naître et mourir – sont rassemblés par ce qu'ils ont d'inaccessibles en tant que tels pour le sujet. Tous deux relèvent d'un ce-qui-ne-peut-être-dit. Inaccessible à notre mémoire, la naissance impose cependant au sujet d'exister. Inaccessible au sujet lui-même, la naissance l'est à vrai dire pour le témoin également : à quel instant peut-on dire que la naissance a lieu ? Au « je-ne-sais-quand de la mort »<sup>3</sup>, on pourrait dire qu'un je-ne-sais-quand de la naissance répond, et ceci en deux sens : le fait que le moment véritable de la venue au monde peut intervenir à tout instant d'une gestation, donc qu'il n'y a pas de rendez-vous avec la naissance ; mais surtout, comme la mort, la naissance est bien prévue et envisagée néanmoins le point de passage n'est jamais tel qu'on l'attendais. Il n'existe pas de correspondance entre ce qui était prévu et ce qui advient. Ce je-ne-sais-quand constitue la description même de l'événement : doublement imprévisible parce qu'il n'entre pas dans un programme.

On peut bien dater une naissance mais cela ne dit rien de la naissance elle-même, de l'instant de la venue au monde. Où se situe le seuil entre l'être-au-monde et le ne-pas-encore-être-au-monde (ou encore le ne-plus-être-au-monde de la mort) ? Cette question marque un point de limite sur lequel nous n'avons ni choix, ni pouvoir, ni position. Que signifie le passage de « il n'y a personne » à « il y a quelqu'un », puis de « il y a quelqu'un » à « il n'y a plus personne » ?

Exister en tant que quelqu'un consiste à occuper une place dans le monde, à se loger quelque part dans l'être. Or la *situation* est précisément ce qui est donné ou reçu. Mais elle n'est donnée ni par celui qui vient, ni par celui qui porte ou qui fait naître : elle est donnée depuis un endroit immémorial et radicalement autre, du même type que la mort en engloutissant dans le non-être.

Pourquoi du même type ? C'est comme si la venue au monde se décidait depuis un point aussi incompréhensible que la mort. À chaque fois, le rapport être/non-être pourrait être entendu comme étant soumis à la même instance extérieure.

La passivité face à la présence de l'autre ne signifie pourtant pas la même chose dans l'un et l'autre cas : naître et mourir ne me semblent pas pouvoir apparaître comme deux passages simplement symétriques, c'est-à-dire deux modalités du non-être. Deux possibilités s'offrent à nous pour penser la naissance et la mort : soit le plan uniquement ontologique, soit l'approche humaine. Chaque approche, celle que l'on appelle l'ontologisme, et celle que Levinas appelle éthique, offre une compréhension différente de l'existence. Un problème se pose lorsque l'on tente d'imbriquer l'une dans l'autre. En termes lévinassiens, on pourrait dire qu'il s'agirait de confondre le rapport avec *l'il y a* et la relation avec l'illéité. Et il s'agit d'une hypothèse que l'on rencontre quelque fois à propos de Levinas postulant que la description de l'écrasement dans l'ontologie et celle de l'extériorité éthique finiraient par se rejoindre.

Pourtant il s'agit ici de l'existence humaine et, avec Levinas et Jankélévitch, ce n'est plus le rapport au non-être qui borde l'être, mais la situation de l'homme ancré dans l'être et sous le coup de l'être en tant qu'impersonnel – il y a.

En termes de pouvoir, l'existant est soumis à la possibilité de l'inexistence (voire l'obligation à l'inexistence *in fine*). Mais la question de la naissance se distingue par ce qu'elle ouvre le moment

---

<sup>2</sup> *Ibid.* pp. 101-102.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 136.

d'un corps personnel : pas seulement un corps qui pâtit de sa mortalité, mais qui surpasse cette mortalité imminente, ou qui s'en décale, à partir de l'envergure personnelle qui lui permet d'habiter le monde. Habiter, pas à la manière de l'autochtone, mais en tant qu'étranger : l'errance de l'humain n'aurait alors de sens que le déploiement oublieux de sa destination ontologique, mais en devoir de venir sans cesse au monde prendre une situation d'humain à travers un geste humain. En sorte que la topique humaine relève d'un maintien de l'humain et du personnel se faisant, plutôt que d'une conservation.

Voyons comment, en faisant dialoguer Jankélévitch et Levinas, on pourrait parvenir à une clarification de ce que signifient l'il y a et l'illéité et de pourquoi, selon moi, il serait abusif de rapprocher leurs descriptions comme s'il s'agissait de dimensions égales voire interchangeables – en d'autres termes, pourquoi une vision qui pose l'ontologie comme l'endroit à l'intérieur duquel l'existence est contenue ne peut pas équivaloir à une considération pour la présence humaine inscrite dans l'être, mais ouvrant à plus que de l'être.

### Se loger dans le monde

Plutôt que de dire que le rapport à l'il y a se comprend dans la mort tandis que le rapport à l'illéité s'ouvre dans la naissance, et de manière à ne pas maintenir une telle opposition, je dirais que le rapport à l'il y a se dit par l'absence de trou dans la dimension ontologique : tout comme la naissance ne comble pas un trou, la mort ne laisse pas un vide, si l'on se place au plan ontologique. Le monde est avec ou sans quelqu'un, de la même manière, et d'une certaine façon, que l'on soit mort ou vivant, l'inscription dans l'être ne signifie pas l'occupation d'une place singulière. Cela implique une certaine appartenance à l'être, mais certainement pas que l'être puisse manquer de moi ou bien m'attendre.

En revanche, dans la relation avec l'autre de l'illéité, c'est-à-dire la relation personnelle qui déborde l'être, mon existence me confère une situation singulière. La naissance peut alors se comprendre comme la création d'une créature, et pas comme l'absorption d'un élément supplémentaire dans l'être. La différence repose donc sur le rôle de l'altérité : l'illéité permet la rupture entre les instants tandis que l'il y a globalise. La relation avec l'autre de l'illéité ne pose pas d'équivalence entre la naissance et la mort : la naissance consiste à ce qu'un existant créé ouvre par sa présence une nouvelle place dans le monde – la place singulière qui lui appartient et à laquelle il est irremplaçable. Et c'est seulement à partir de cette manière de venir au monde que la mort peut devenir le moment où une place est laissée vide.

Voici ce qu'écrivit Jankélévitch à la fin de *La Mort* :

« En tout cas ceci est la revanche et la consolation et l'espérance des mortels : la mort détruit le tout de l'être vivant, mais elle ne peut nihiliser le fait d'avoir vécu ; la mort réduit en poussière l'architecture psychosomatique de l'individu, mais la quoddité de la vie vécue survit dans ces ruines ; tout ce qui est de la nature de l'être est destructible, c'est-à-dire offre d'innombrables prises à la démolition, à la désagrégation, à la décomposition : seul ce je-ne-sais-quoi d'invisible et d'impalpable, de simple et de métaphysique que nous appelons quoddité échappe à la nihilisation. En cela du moins il y a un impérissable dont les griffes de la mort ne se saisissent jamais ; en cela du moins la toute-puissante ne peut pas tout ! [...]. Le fait de l'avoir-été est donc, à la lettre, un instant éternel... »<sup>4</sup>.

Il n'y a pas de dé-création mais d'une certaine manière le plan ontologique ne peut pas absorber la rupture éthique où quelqu'un meurt. Parce que comme l'écrivit Jankélévitch, le visage n'est pas

---

<sup>4</sup> *Ibid.* pp. 458-459.

« la place laissée vide par le non-moi environnant ». En quoi avoir un visage signifie ne pas être inexistant ? La tache blanche n'est pas non-être : elle est, mais vidée de ce qui n'est pas elle. Il s'agit donc d'un ne-pas-appartenir-à-l'être tout en étant inscrit dans l'être. Et Jankélévitch précise que le moi n'est pas seulement cela, en disant qu'il est visage. Le visage est donc cette existence *autrement qu'être* qui fait que l'on n'est pas vide mais qu'il y a quelqu'un. Il me semble qu'il s'agit là pour Jankélévitch de renvoyer la limite de l'opposition moi/non-moi. La place du sujet n'existe pas par exclusion du non-moi, mais parce qu'elle exprime une situation autrement qu'être. Cette revendication d'un moi qui a une présence à la fois positive et retirée, et pas seulement fondée sur la séparation de l'hypostase, est commune à Jankélévitch et à Levinas.

La destruction touche bien une dimension de l'existant, mais ce qui demeure cependant intact relève du je-ne-sais-quoi, et du « fait de l'avoir-été » : avoir-été signifie ici que le passage de l'existant, une fois passé, laisse une trace qui persiste comme *quoddité*. Il y a là quelque chose de paradoxal puisque ce qui persiste de l'existence est ce qui ne relève pas de l'être ; raison pour laquelle Jankélévitch fait de l'instant un « instant éternel » : à la fois inscrit dans l'être et insaisissable en lui.

Dire que quelqu'un naît et dire que quelqu'un meurt ne peut pas, dans une approche éthique, poser un rapport symétrique : comme entrer et sortir de l'existence. Ici la mort, entendue comme un mode de non-être, ne suffit pas à effacer l'impulsion de la naissance qui est création. Dans ses travaux actuels, Yasuhiko Murakami aborde la situation particulière des bébés mort-nés. Et à travers l'analyse du dialogue avec une infirmière, il en arrive à dire que pour qu'un mort soit mort, il faut qu'à un moment il ait vécu. Même le bébé mort-né doit avoir vécu à un certain moment pour être mort : et c'est précisément à partir de cette considération, selon ce que décrit Yasuhiko Murakami, que les infirmières sont en mesure de soutenir les mères : car alors seulement leur deuil devient possible. C'est seulement à partir de ce moment d'ouverture à l'existence que la mort peut être supportée d'un point de vue personnel : non comme une disparition, à proprement parler, mais comme le fait de laisser une place vide. Le deuil rappelle l'importance d'une existence qui manque, et dont le manque ne se résorbe pas dans l'être. Inutile de préciser en quoi la présence du cadavre est différente de celle du vivant : le cadavre est, mais il n'est plus personne. Il n'est même pas cette « tâche blanche » dont parle Jankélévitch puisqu'il est assimilé au non-moi. Il ne recèle plus le secret de la personne.

Pourtant au lieu de revenir à une situation initiale dans laquelle le non-moi occupe toute la place, le deuil maintient la réminiscence de la présence : la naissance a tout changé, non du point de vue de l'ontologie mais d'un point de vue humain. Le deuil construit clairement cette distinction, et pas seulement d'un point de vue affectif ou psychologique : la place vide laissée par le mort signifie, dans le monde à dimension humaine, qu'en mourant l'existant ne disparaît pas purement et simplement, mais qu'il garde le bénéfice d'« avoir été ».

« ... la mort nihilise l'être vivant, après quoi, l'oubli, parachevant l'œuvre de mort, efface peu à peu ce que la mort a épargné ; mais alors même que le dernier souvenir du défunt et la dernière trace de son passage sur la terre et jusqu'à son nom auraient disparu de la mémoire des hommes, il resterait encore dans cette obscure existence oubliée, inconnue, anéantie, écrasée par la masse des siècles, il resterait quelque chose d'indestructible et d'inexterminable ; et rien, absolument rien au monde ne peut abolir ce quelque chose. »<sup>5</sup>

Pour reprendre la réflexion qu'ici esquissée : la naissance fait passer du « personne » à « quelqu'un » et la mort fait passer du « quelqu'un » à « plus personne » laissant la place occupée par ce quelqu'un vide. L'œuvre de création initiée par la relation avec l'autre n'est pas raturée par la mort, parce qu'elle recèle un retrait qui ne peut être saisi – pas même par la mort. Autrement

---

<sup>5</sup> *La Mort*, p. 457.

dit la place où l'existant se loge au moment de sa naissance n'existait pas avant lui, mais elle signifie quelque chose au-delà de lui. Cette place, cet endroit où quelqu'un existe au monde, s'appréhende et se crée dans une dimension proprement humaine, sans quoi le deuil n'aurait aucun sens. En sorte que le deuil peut révéler l'implication de la naissance.

La naissance et la mort ne peuvent pas se poser dans un rapport mutuel d'équivalence ou d'opposition. En revanche, la naissance et le deuil révèlent une cohérence du destin humain qui finalement s'appuie moins sur l'être que sur le sens. La mort n'intervient alors plus comme un non-être mais surtout comme un non-sens, avec le « visage qui devient masque » chez Levinas<sup>6</sup>.

## Créature

Il ne s'agit pas ici de chercher où tirer un fil pour dérouler la trame existentielle du début à la fin, mais à partir de notre existence et de la relation à autrui de se questionner sur le rapport entre la dimension autrement-qu'être du sujet et son intrication dans le donné, en d'autres termes se questionner sur sa situation de créature.

L'épreuve douloureuse du choix, évoquée par Jankélévitch dans la première citation, pose l'impossibilité de l'ubiquité, ou de la toute-puissance. Il s'agit d'une épreuve de la frustration qui forme un moi hypostasié par le processus de confrontation au non-moi, qui apparaît encore chez Levinas dans *Totalité et Infini*. Ce n'est pas cela qui importe ici pour Jankélévitch, il se concentre sur la valeur positive de la présence du moi qui ne nécessite pas de confirmation par la discrimination du non-moi, mais qui exerce cette distinction secondairement à l'émergence de sa positivité de Oui. Et il me semble que cette seconde description est proche de ce que Levinas développe à partir de *Totalité et Infini*.

Jankélévitch distingue deux positions : celle qui consiste à choisir et celle dans laquelle le sujet reçoit sans choix. Il y a donc deux temps de l'existence : le temps de l'événement auquel le moi est soumis, qui ne laisse aucun choix (passivité), et le temps du moi, qui est le temps de l'exercice douloureux de sa propre liberté (activité). C'est une distinction que l'on peut trouver aussi chez Levinas, lequel décrit d'une part l'avènement du sujet dans l'immémorialité de sa relation avec l'autre, et d'autre part l'athéisme du sujet se déployant au présent. L'immémorialité du choix chez Jankélévitch signifie une formation originaire de la forme subjective qui n'en finit pas de s'accomplir dans son propre mouvement. La naissance du sujet en tant que créature soulève une destinée « en tant que sujet au monde ».

La modalité même de la créature est liée par sa « venue au monde » qui ne fait l'objet d'aucune décision. Cette réception sans choix relève du mouvement même de la subjectivation : il s'agit chez Levinas du moment pré-existant à toute liberté et qui autorise la liberté. L'impossibilité à choisir d'être ou de n'être pas, la soumission à un destin, est en effet considérée dans la philosophie de Levinas comme le point d'ancrage de tout choix, de toute décision et de toute création.

« La créature finie est déjà négation positive ou position niée », souligne Jankélévitch, c'est-à-dire que la position de créature consiste dans l'affirmation d'une présence qui tranche sur la globalité de l'être. En se logeant dans un endroit, le sujet fait sa place de sujet. Mais cette manière de faire sa place ne relève pas de la volonté, plutôt d'un destin de subjectivation, qui s'articule en fonction de l'altérité, se formant en tant que structuration. « Négation positive ou position niée » paraît comme une autre manière de dire le presque-rien.

---

<sup>6</sup> *La Mort et le Temps*, Réédition. Paris : Le livre de poche, collection biblio essais n°4148, 1997, p. 14.

Il n'y a d'existence ni pré-natale ni post-mortem. Entre les deux bouts du non-être que sont le ne-pas-encore-être et le ne-plus-être, la temporalité au présent de la subjectivation ne s'ouvre pour Jankélévitch qu'en tant qu'affirmation. Au Non de l'inexistence, il oppose le Oui de l'existence.

Néanmoins, ce Oui ne peut pas se comprendre comme choisi. Que signifie de dire que le Oui est reçu ? Comment passe-t-on du Rien au Oui, avant de finalement retourner au Non ? Je le comprends comme le passage de l'inexistence à l'existence personnelle. En termes lévinassiens, on pourrait dire que l'on passe de la totalité de l'il y a à l'exception personnelle. La différence n'est pas quantitative mais seulement qualitative : il n'y a personne/il y a quelqu'un.

La présence est intrinsèquement liée à l'être, non seulement parce que la subjectivation n'a lieu que dans l'être, mais l'autrement qu'être lui-même ne se rencontre pas ailleurs que dans l'être. Il y a bien une pensée de l'existence, non comme mise en péril dans l'autrement qu'être du sujet, mais d'une certaine manière confirmée. Selon ma lecture, la même distinction apparaît chez Jankélévitch : ce qui perce dans la naissance c'est la présence de quelqu'un, et il faut être quelqu'un pour porter avec soi ce Oui, ou cette affirmation sensible de l'autrement qu'être. En d'autres termes, être quelqu'un consiste à entrelacer l'absence et la présence pour se présenter dans un retrait positif ou une positivité retirée au-delà de l'être – occuper le lieu du non-lieu.

Jankélévitch ajoute ceci :

« Comme d'ailleurs le pessimiste le rappelle complaisamment, l'être qui est n'a jamais eu le choix entre naître et ne pas naître : l'être virtuel n'a jamais été appelé à donner son avis, pour la bonne raison qu'il n'y a jamais eu de candidat à l'existence... »<sup>7</sup>.

La mort et la naissance ne peuvent pas constituer des événements que la temporalité oublie dans sa continuité, mais, au contraire, la temporalité repose sur la relation à l'altérité. Et cela, non comme début et comme fin d'un moment, mais comme le point de rupture intériorisé du sujet, ce geste affirmatif du retrait qu'il maintient pour continuer à s'inscrire dans l'humanité. Ce qui implique que la fin et le commencement sont sans cesse possibles, comme si la discontinuité était la condition de la fécondité. La mort et la naissance se situent au-delà du rapport de pouvoir, et de cette manière, apparaissent comme des ruptures de l'être, de cette totalité qui tient le monde dans la continuité de sa trame.

Si Levinas peut poser l'assignation de l'autre (la veuve, l'orphelin, l'étranger) comme départ de l'éthique à travers la passivité extrême de la parole inaugurale – dit qui est encore Dire mais où déjà le corps se fait verbe – c'est que dans le passé anarchique de l'humain, la maternité est à la fois substitution et transmission de la substitution ; scène primitive où se contracte la signification. Ce temps de l'autre, bien antérieur au temps égologique, permet la naissance comme une rupture de la matière inerte et de la distance : car l'instant immémorial où se noue l'intrigue de l'altérité engendre la proximité et la différence qui d'un même mouvement rendent possible tout *logos*. Le temps de l'autre, temps du corps maternel, ouvre la signification du monde personnel et humain. C'est en cela qu'il est le Dire préalable à tout dit. La séparation du moi n'est plus une limitation, mais la possibilité de son ouverture.

La mort du sujet est bien la fin de sa propre manière d'autrement qu'être, néanmoins elle n'est pas la fin de l'altérité. La mort est la fin de la relation alors que la naissance, ou la pré-naissance est déjà pré-éthique : le sujet vient au monde tel qu'il a mijoté dans les entrailles de l'autre, en relation intime avec l'autre, et ce jusqu'à ce que l'autre devienne extérieur, c'est-à-dire prête au sujet un destin autonome dans le monde – destin qui devient son mode de structuration.

---

<sup>7</sup> *La mort*, p. 102.

## En arrivance

Ce qui est rompu par la mort c'est la relation à un autre personnel, porteur, matriciel. Cet autre qui nourrit la relation par son altérité, par le désir que suscite la distinction du sujet – c'est-à-dire son expulsion comme sujet autonome – permet l'émergence du sujet en tant que quelqu'un : il y a quelqu'un. Alors comment décrire le passage de personne à quelqu'un ? Penser qu'il s'agirait d'un tel passage consisterait à dire qu'il y avait une place à prendre. Or je ne pense pas que ce soit le cas : il n'y a pas de place laissée vide qui attend que quelqu'un vienne l'occuper. Comme l'écrit Jankélévitch : « il n'y a jamais eu de candidat à l'existence ». Autrement dit dire qu'il n'y avait personne ne marche pas (il n'y a pas de possibilité rétroactive de la présence) : en revanche avec la mort on peut dire qu'il n'y a plus personne.

Je voudrais conclure à partir d'une remarque de Levinas dans son article « Signature » :

« Avoir conscience, c'est avoir du temps, c'est être en deçà de la nature, dans un certain sens ne pas encore être né. Un tel arrachement n'est pas un moindre être, mais la façon du sujet »<sup>8</sup>.

Cette modalité Levinas semble la partager avec Jankélévitch : que le je-ne-sais-quoi soit à l'œuvre fait de l'humain un existant en formation, qui ne se trouve pas dans une inscription simple dans le monde. En décrivant l'humanité de l'homme, c'est-à-dire l'éthique qu'il recèle, comme un « ne pas encore être né », il me semble que Levinas propose de penser le retrait de la conscience comme une assignation à une formation subjective constamment se formant. Puisque le sujet est comme « pas encore né » cela implique que sa propre naissance demeure à l'horizon (plutôt que sa mort). Et il me semble que c'est précisément cette considération pour la venue, qui est tenue de se poursuivre pour que l'humain émerge, qui se trouve aussi au fond de la question du deuil : le mouvement arrêté, l'anéantissement de tous les possibles évoqué par Jankélévitch, reprend cette idée de la rupture d'un devenir sans cesse en train d'advenir – le *quod* ou le geste qui marque la singularité retirée de la personne.

Les possibles ne sont soumis à la décision de l'humain ni à sa naissance ni à sa mort, cependant il apparaît que toute la période d'exercice de l'existence consiste dans une opération de venue au monde : en sorte que la naissance se prolongerait dans toute les modalités de l'existence postérieure à ce que nous appelons la naissance. Cette idée du « pas encore né » de Levinas a fait écho pour moi à quelque chose que dit Henri Maldiney dans un entretien avec Jean-François Rey : « l'existant n'a lieu qu'en arrivance. Il est celui qui arrive. Cette arrivance constitue l'advenir, l'advenir et non l'arrivée ».

Finalement la naissance n'est pas une arrivée, mais elle devient le point de départ d'une manière d'arriver qui n'en finit pas d'arriver, tandis que la mort met un terme à cet état d'arrivance, comme si finalement elle constituait le point final à la naissance elle-même. Cette manière de ne pas cesser de naître est une façon de ne pas se livrer, parce qu'elle déploie dans l'être la marque de l'autrement qu'être. La naissance ne s'accomplit que lorsqu'elle n'a plus lieu : c'est-à-dire lorsque la forme est définitivement formée dans l'être, que les contours sont dressés sans dépasser. « Il y avait quelqu'un » peut ouvrir sur une description de contenu, comme Jankélévitch le relève dans *La mort*. En revanche, l'actualité de la présence humaine – « il y a quelqu'un » – ne se prête pas à la description d'une forme, mais seulement à l'approche d'un secret qui ne se manifeste qu'en se refusant à toute fixation – se refusant à la mort.

---

<sup>8</sup> *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. 3<sup>e</sup> édition revue et corrigée. Paris : Le livre de poche, biblio essais n°4019, 2003, p. 436.