

**Corine Pelluchon**

LES  
NOURRITURES

Philosophie du corps politique



L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

SEUIL

## LES NOURRITURES

## Du même auteur

### La Flamme ivre

*Desclée de Brouwer, « Littérature ouverte », 1999*

### Leo Strauss, une autre raison, d'autres Lumières

Essai sur la crise de la rationalité contemporaine

*Vrin, « Problèmes et Controverses », 2005*

### L'Autonomie brisée

Bioéthique et philosophie

*PUF, « Léviathan », 2009*

*« Quadrige », 2014*

### La Raison du sensible

Entretiens autour de la bioéthique

*Artège, « Le cri de la chouette », 2009*

### Éléments pour une éthique de la vulnérabilité

Les hommes, les animaux, la nature

*Cerf, « Humanités », 2011*

### Comment va Marianne ?

Conte philosophique et républicain

*François Bourin, 2012*

### Tu ne tueras point

Réflexions sur l'actualité de l'interdit du meurtre

*Cerf, « Passages », 2013*

*CORINE PELLUCHON*

# LES NOURRITURES

Philosophie du corps politique

*ÉDITIONS DU SEUIL*  
*25, bd Romain-Rolland, Paris XIV<sup>e</sup>*

L'ORDRE PHILOSOPHIQUE  
COLLECTION DIRIGÉE PAR MICHAËL FÆSSEL  
ET JEAN-CLAUDE MONOD

ISBN 978-2-02-117037-5

© Éditions du Seuil, janvier 2015

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

[www.seuil.com](http://www.seuil.com)

Qu'est-ce que manger ? Comment régler cette métonymie de l'introjection ? [...] « Il faut bien manger » ne veut pas d'abord dire prendre et comprendre en soi, mais *apprendre* et *donner* à manger, apprendre-à-donner-à-manger-à-l'autre. On ne mange jamais tout seul, voilà la règle du « il faut bien manger ». C'est une loi de l'hospitalité infinie [...]. Elle dit la loi, le besoin ou le désir [...], l'*orexis*, la faim et la soif [...], le respect de l'autre au moment même où, en en faisant l'expérience [...], on doit commencer à s'identifier à lui, à l'assimiler, l'intérioriser, le comprendre idéalement [...], lui parler dans des mots qui passent aussi dans la bouche, l'oreille et la vue, respecter la loi qui est à la fois une voix et un tribunal [...]. Le raffinement sublime dans le respect de l'autre est aussi une manière de « bien manger » ou de « le Bien manger ». Le Bien se mange aussi. Il faut le bien manger.

Jacques Derrida, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », *Points de suspension*.

## Introduction

« Au commencement était la faim », écrit Levinas dans *Les Carnets de captivité*<sup>1</sup>. Ainsi, le corps est le point de départ de notre expérience. Il rabat la prétention de la conscience à être à l'origine de tout le sens et implique la prise en considération de la matérialité de notre existence. Car le caractère originaire et primitif de la faim signifie que l'existence n'est pas essentiellement comprise à la lumière de la notion de projet. Nous sommes immergés dans un monde sensible et celui-ci n'est pas habité uniquement par des hommes ni même façonné exclusivement par eux.

Ce n'est pas la distinction entre les êtres humains et les autres vivants qui est en cause. La notion de comportement chère à Merleau-Ponty suffit à rappeler les efforts, aujourd'hui bien connus, de la philosophie contemporaine pour conférer aux autres espèces un statut moral radicalement différent de celui des choses et pour penser les animaux, non pas comme des êtres simplement vivants, mais comme d'autres existences<sup>2</sup>. La vie n'a plus la pauvreté ontologique à laquelle la réduisaient le mécanisme et toutes les philosophies qui concevaient la liberté comme commencement absolu et arrachement à la nature. Cette réévaluation de la vie est allée de pair avec la prise en considération de la sensibilité, comme susceptibilité à la douleur et au plaisir, et avec la réhabilitation du sensible, qui n'est plus assimilé à une représentation confuse. L'idée de monde a elle-même été enrichie par cette phénoménologie du vivant et par les travaux des éthologues,

1. Emmanuel Levinas, *Les Carnets de captivité*, Œuvres, t. I, Paris, Grasset, 2009, p. 193.

2. Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1977, p. 137.

qui déplacent les frontières entre nature et culture, liberté et instinct.

Ces résultats constituent un acquis théorique, bien que, dans la pratique, nous n'en tirions pas toutes les conséquences, comme en témoigne la violence encore si présente dans nos rapports aux animaux. Cependant, il est une dimension de la liberté humaine, et même de l'éthique, qui n'a pas été suffisamment interrogée. Il s'agit du fait que ma liberté ne s'exerce pas seulement dans un monde et sur la nature, mais que je baigne dans un milieu qui est à la fois naturel et artificiel et que je vis – c'est-à-dire me nourris – de ce milieu, d'air, de lumière, d'aliments, de travail, de spectacles. Or la prise en compte de la corporéité du sujet qui « vit de » suppose que l'on insiste sur les conditions à la fois biologiques, sociales et environnementales de l'existence, en cessant de séparer l'homme de la nature et en dépassant le dualisme nature/culture.

### *La corporéité du sujet*

Les éthiques environnementales, qui ont vu le jour dans les années 1970, ont montré que toute entreprise de domination de la nature reposait sur une méconnaissance de notre dépendance à l'égard des conditions de notre existence. Elles se sont opposées à la représentation de l'homme qui faisait de lui un être extérieur à la nature et un empire dans un empire, exerçant son action sur un environnement dont la valeur et la finalité seraient relatives à l'usage qu'il en ferait. Cependant, ces philosophies – que l'on pense aux éthiques environnementales anglo-saxonnes héritières d'Aldo Leopold ou à l'éthique du futur de Hans Jonas – n'ont pas proposé une ontologie susceptible de fournir une assise conceptuelle à l'organisation sociale et politique que les écologistes appelaient de leurs vœux<sup>1</sup>.

Pour être le point de départ d'une « création imaginaire [...] mettant au centre de la vie humaine d'autres significations que l'expansion

1. Pour une présentation en français des représentants majeurs de l'éthique environnementale anglo-saxonne, qui est loin d'être un courant unifié, voir le recueil de textes traduits par Hicham-Stéphane Afeissa, *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, « Textes clés », 2007.



de la production et de la consommation et posant des objectifs de vie différents, qui puissent être reconnus par les êtres humains comme valant la peine<sup>1</sup> », l'écologie aurait dû être placée au cœur d'une philosophie de l'existence. Or même les philosophies environnementales, qui dépassent aujourd'hui les clichés relatifs à l'opposition anthropocentrisme/écocentrisme, ne parviennent pas à éveiller des significations et des affects différents de ceux qui ont installé la possession de biens matériels au cœur de nos vies. C'est pourquoi l'écologie reste, pour les individus comme pour les collectivités, une préoccupation périphérique.

Elle ne réussit pas à améliorer notre rapport aux autres, au travail, à notre corps et à nous-mêmes, parce qu'elle demeure extérieure à nos vies. De même, la protection de la biosphère, le droit des générations futures à bénéficier d'un environnement de qualité et les intérêts des autres espèces ne changent qu'à peine notre définition de la politique, qui continue d'être pensée comme un jeu à deux, concernant exclusivement les hommes actuels et les nations. La prise au sérieux des enjeux environnementaux n'a pas réellement transformé la démocratie, en conduisant à rénover les instances délibératives, à renforcer la participation des citoyens et à bouleverser la manière dont les programmes politiques sont conçus, à la fois dans leur contenu et dans leur argumentation. Les termes du contrat social, que l'écologie incite à reformuler, restent les mêmes : le fait de créer un dommage aux hommes actuels est la seule limite à ma liberté.

Nulle part on n'a pu empêcher la secondarisation de l'écologie, dont les enjeux transversaux, globaux et à long terme ne peuvent être pris en compte au sein de politiques atomistes, où une mesure prise dans un domaine contredit ce qui est fait dans un autre. Enfin, l'écologie n'est guère parvenue à inspirer un modèle de développement économique qui puisse constituer une alternative au capitalisme<sup>2</sup>. Celui-ci est par nature aussi irrespectueux de l'environnement qu'il

1. Cornelius Castoriadis, « Un monde à venir. Entretien avec O. Morel, 18/06/1993 », publié sous le titre « La montée de l'insignifiance » dans *Les Carrefours du labyrinthe*, vol. 4, *La Montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, « Points Essais », 2007, p. 112.

2. Le capitalisme se distingue du libéralisme, comme nous le rappellerons dans la suite de cet ouvrage, en particulier dans le premier chapitre de la deuxième partie, où il est question, entre autres, de Locke.

est désastreux sur le plan de la subjectivité et des rapports humains. Fondé sur le principe de la surproduction qui ne tient pas compte des limites externes que la nature impose à toute activité, il entretient, grâce au marketing et à la publicité, une véritable mystification, créant des besoins toujours nouveaux et toujours frustrés<sup>1</sup>.

Notre incapacité à prendre véritablement l'écologie en considération n'est pas une fatalité. Elle s'explique par le fait que cette dernière est restée coupée d'une interrogation philosophique sur l'existence. Les philosophies de la liberté, des contractualistes aux existentialistes, n'ont pas suffisamment pris la mesure de ce que cela signifiait, pour nous, que d'habiter la terre. Quant aux éthiques environnementales, leur contribution est plus critique que constructive : elles ont remis en question les fondements de la morale et du droit, mais elles n'ont pas pénétré tous les domaines de la vie sociale et politique. Elles ne sont pas parvenues à modifier notre comportement parce qu'elles n'ont pas articulé l'écologie à la condition humaine et qu'elles se sont adressées exclusivement à la raison.

L'ambition d'une réflexion philosophique qui pense l'écologie *et* l'existence, et qui conçoive la liberté humaine comme être au monde *et* à la nature, est d'élaborer une ontologie différente de celle qui est associée aux philosophies de la liberté et à l'analytique existentielle développée par Heidegger dans *Être et temps*. L'idée, dans le présent ouvrage, est de dégager des structures de l'existence, ou existentiels, traduisant l'appartenance de l'homme à une réalité à la fois naturelle et culturelle dont il se nourrit. L'accent n'y est plus mis sur ce que devrait faire ou ne pas faire le sujet de la responsabilité dans son rapport aux autres hommes, aux autres espèces, et dans ses usages de la nature : on passe donc d'une philosophie du sujet à une ontologie, qui s'ensuit de la description des structures fondamentales de l'existant humain dans son interaction avec

1. André Gorz, « Leur écologie et la nôtre », in André Gorz et Michel Bosquet, *Écologie et politique*, Paris, Seuil, « Points Politique », 1978, p. 12, 14 et *passim*. Pour Gorz, le capitalisme est lié à une anthropologie qui divise les individus et fonctionne grâce au marketing, qui incite ces derniers à rechercher des objets auxquels est attaché un certain prestige et que tout le monde ne peut se procurer, encourageant ainsi l'achat de biens privés au détriment de l'utilisation de services publics moins coûteux en énergie, et favorisant la production et la consommation de produits sophistiqués.

son milieu et avec les autres existants. Les choses dont je vis ne se donnent pas comme des objets ni comme des ustensiles, même quand je m'en sers, mais dessinent un horizon où l'utilité et la production ne sont pas premières. C'est pourquoi elles sont appelées des «nourritures».

Le sens de l'existence humaine, la conception de la liberté et celle de la temporalité sont renouvelés dès lors que l'on recherche les existentiels liés au «vivre de». Ces derniers se situent dans le prolongement de la philosophie de la corporéité élaborée par plusieurs phénoménologues contemporains et esquissée dans *L'Autonomie brisée* et dans *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*<sup>1</sup>. Approfondir cette réflexion sur la corporéité du sujet conduit à intégrer une dimension qui a été souvent mise de côté par les penseurs occidentaux dans leur description de la condition humaine. L'écologie servira de point de départ à la prise de conscience d'une lacune fondamentale.

«Écologie» vient de *oikos*, qui signifie en grec maison, foyer, habitat, et de *logos*, qui désigne le discours, la raison et la science. L'écologie est l'étude des milieux où vivent et se reproduisent les êtres vivants. Elle est la science des milieux et des conditions d'existence des vivants, c'est-à-dire des hommes et des animaux qui sont des êtres sensibles au sens où ils éprouvent la douleur, des plantes qui interagissent avec leur milieu, ainsi que des écosystèmes qui ne sont pas des organismes et ne sont pas irritables, mais se développent et ont une capacité de résilience pouvant être menacée par la manière dont nous les exploitons. L'écologie va de pair avec la reconnaissance que nous agissons sur les milieux et dépendons également d'eux et des autres vivants. Ce champ est à la croisée de plusieurs disciplines et de plusieurs sciences, qui ont toutes en commun de s'interroger sur nos conditions d'existence et sur la manière dont nous habitons la terre<sup>2</sup>.

1. Corine Pelluchon, *L'Autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, Paris, PUF, «Quadrige», 2014 ; *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Cerf, «Humanités», 2011.

2. Le fait de rappeler que l'économie a la même racine étymologique que l'écologie indique que la première, qui désigne la gestion de la maisonnée et de la sphère domestique – et s'élargira à la cité, aux rapports de production et aux échanges à l'échelle nationale et internationale –, devrait en principe prendre en considération notre dépendance à l'égard

Le verbe « habiter » suffit à lui seul à récuser le dualisme nature/culture dont nous parlions plus haut. Il suggère que le monde des hommes, en dépit de ses spécificités, n'est pas indépendant des sols, des éléments, des écosystèmes et du climat. Le rôle de la géographie est également central dans une histoire qui n'est pas exclusivement celle des groupes sociaux ou des luttes sociales. « Habiter » vient du latin *habitare*, qui signifie demeurer, avoir telle ou telle manière d'être (*habituari*), telle habitude<sup>1</sup>. C'est seulement à partir de 1050 que ce verbe vient à désigner le fait de rester quelque part et d'occuper une demeure. L'habitat, qui appartient à l'origine au vocabulaire de la botanique et de la zoologie, est le territoire occupé par la plante à l'état naturel et, à partir de 1881, il sert à nommer le milieu géographique, la niche écologique de toute espèce animale ou végétale. Il est, chez les naturalistes, l'« expression dernière du genre de vie » et donne des indications tant sur le milieu géographique que sur les caractères morphologiques et les mœurs<sup>2</sup>. Enfin, l'habitation (*habitatio*) est la demeure, mais aussi l'habit permettant de tenir sa place et, avant de devenir le logement ou le logis, elle fait référence à l'*habitus*, c'est-à-dire à un ensemble de cadres permettant à un individu de se situer de façon autonome par rapport à eux.

Ainsi, l'habitation est le « processus de configuration d'un lieu de séjour », le « produit d'une lente et imprévisible appropriation » par les individus de ce processus, et elle renvoie à l'« ensemble complexe d'actions, de mémoires et d'identités qui lui sont liées »<sup>3</sup>. Elle implique aussi que nous réfléchissions à la cohabitation avec les autres espèces, qui sont nos « compagnons voyageurs dans l'odyssée

---

des conditions matérielles de notre existence et des autres vivants. Non seulement une économie qui traite ces derniers comme des biens marchands produit des effets destructeurs sur le plan écologique et social, mais en plus elle se trahit elle-même en méconnaissant ce qu'« habiter la terre » veut dire.

1. Thierry Paquot, « Habiter pour exister pleinement », in Thierry Paquot, Michel Lussault et Chris Younès (dir.), *Habiter, le propre de l'humain. Villes, territoires et philosophie*, Paris, La Découverte, « Armillaire », 2007, p. 8-11.

2. *Ibid.*, p. 9. L'auteur se réfère à Max Sorre, *Les Fondements de la géographie humaine*, Paris, Armand Colin, 1948.

3. Hicham-Stéphane Afeissa, *Nouveaux fronts écologiques. Essais d'éthique environnementale et de philosophie animale*, Paris, Vrin, « Pour demain », 2012, p. 24.

de l'évolution<sup>1</sup> ». En outre, la dégradation de l'habitat urbain et rural soulève le problème de la transmission des savoirs et du respect du patrimoine légué par nos ancêtres.

Parler d'écologie et prendre au sérieux l'*oikos*, le foyer des terriens, conduit donc à dépasser l'interrogation sur l'usage responsable que nous pourrions faire des ressources. Certes, ce problème important est au cœur de toute interrogation sur l'environnement conçu comme un milieu dont l'homme tire des ressources utiles à sa vie et à son développement économique. Cependant, penser la manière dont j'habite la terre et cohabite ou non avec les autres espèces, parler non pas de ressources, mais de nourritures, c'est aller plus loin que toute philosophie de l'environnement. C'est prendre un chemin qui n'est assurément pas celui du développement durable.

Plutôt que de déclarer qu'il s'agit de concilier la croissance économique, la protection de la biosphère ou la gestion de ses ressources limitées et la justice sociale, la réflexion philosophique, quand elle est inspirée par l'écologie, articule toutes les dimensions de l'existence, de la morale à l'esthétique en passant par l'agriculture, l'éducation, l'économie, l'urbanisation et l'architecture. L'éthique elle-même est moins une interrogation sur le statut moral des différentes entités qu'une position dans l'existence. Elle est indissociable d'une réflexion sur le sujet et sur son rapport à autrui, ainsi que d'une mise en question de sa liberté par l'existence des autres, que je ne dois pas priver de l'accès aux nourritures et auxquels je ne dois pas imposer une vie diminuée.

Inséparable d'une philosophie première mettant au jour les structures fondamentales de l'existence, l'éthique porte essentiellement sur les limites que j'impose à ma liberté d'agir dans la lutte pour l'existence et en vue de mon développement, qui est aussi un développement économique. L'écologie, loin d'être un simple champ d'études spécialisées, impose au contraire un renouvellement de la philosophie qui a servi jusqu'ici de fondement à l'éthique et à la politique. Elle va de pair avec une reconfiguration complète de l'autonomie, qui est « la vraie liberté [...], l'autolimitation nécessaire non seulement dans les règles de conduite sociale, mais aussi dans les règles que

1. Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, trad. A. Gibson, Paris, Flammarion, « GF », 2000, p. 145.

nous adoptons dans notre conduite à l'égard de l'environnement<sup>1</sup> ». Enfin, elle ouvre la voie à un nouveau contrat social.

Faire de l'écologie une question philosophique et penser l'*oikos*, ce n'est pas dire que l'homme est *comme* les autres espèces. Certes, les animaux éprouvent de l'empathie et peuvent s'entraider, y compris quand ils appartiennent à des espèces différentes. Cependant, si certaines espèces animales et végétales peuvent voir leur existence menacée par la disparition d'autres espèces, les hommes sont les seuls à pouvoir déplorer une telle disparition. De plus, notre pouvoir technologique est infiniment supérieur à l'industrie animale. Ce pouvoir, en raison de son échelle et du caractère irréversible de certaines de ses conséquences, qui s'étendent aujourd'hui sur plusieurs milliers d'années et affectent un nombre incalculable d'êtres vivants, n'a même plus de commune mesure avec la technique de nos aïeux. Mais l'homme a aussi la capacité de prendre soin des autres espèces et des générations futures. Telle est la définition de la responsabilité qui n'exige pas, contrairement à la compassion, la présence en chair et en os de ceux dont je suis responsable. Notre responsabilité dépasse même nos capacités d'identification, voire de représentation, comme lorsque nos actions ont des répercussions sur des milliers, voire des millions de personnes, ou qu'elles hypothèquent les conditions de vie des individus à venir.

En nous amenant à prendre véritablement en considération les conditions de notre existence, et donc à penser ce dont nous vivons et qui nous constitue autant que nous le façonnons, l'écologie nous conduit à ne plus nous représenter l'homme comme un sujet et la nature comme un objet. Notre existence ne saurait être séparée de ce dont nous dépendons ; la nature ne peut être conçue en faisant abstraction de l'homme et de la manière dont, au cours des siècles, il l'a transformée – comme nous l'enseignent les paysages, qui sont des regards sur les lieux. L'objectif, dans le présent ouvrage, n'est pas de présenter une éthique de l'environnement liée au statut conféré aux différentes entités et aux usages légitimes que nous pouvons en faire, mais de proposer une philosophie de l'existence intégrant ce

1. Cornelius Castoriadis, « La force révolutionnaire de l'écologie », *Une société à la dérive. Entretiens et débats (1974-1997)*, Paris, Seuil, « La couleur des idées », 2005, p. 314.

que l'écologie nous enseigne sur le « vivre de » et d'en déduire une organisation politique liée à l'élaboration d'un nouveau pacte social.

Ce dernier est différent de celui que nous connaissons aujourd'hui, dans la mesure où la protection de la biosphère, les intérêts des générations futures et le respect des autres vivants, en particulier des animaux, doivent être placés au cœur du politique. Ils déterminent ainsi de nouveaux devoirs de l'État et donnent lieu non seulement à des innovations institutionnelles, mais aussi à des changements dans la manière de penser les contre-pouvoirs, la culture politique, le rapport entre gouvernants et gouvernés, le contenu et la teneur des programmes et des débats politiques et la formation des citoyens et de leurs représentants. Bien plus, dans cette théorie politique qui porte d'abord, comme le *Contrat social* de Rousseau, sur les principes du droit politique, une phénoménologie des nourritures qui découle d'une philosophie de la corporéité et du « vivre de » vient jouer le rôle que la fiction d'un état de nature jouait chez les contractualistes.

« Vivre de », c'est vivre autant de bonne soupe que d'air et de lumière, de cinéma, de promenade, de travail, d'amour, de sommeil, de la ville et de la campagne. Notre milieu est essentiellement hybride. La réflexion sur les conditions d'existence et le « vivre de », déjà présente dans toute philosophie de la corporéité attentive à ce qui échappe à notre intentionnalité, trouve dans l'écologie l'occasion d'un approfondissement inédit. Car il ne faut pas simplement se focaliser sur l'altération du corps, qui était au cœur de l'éthique de la vulnérabilité et soulignait le lien étroit entre la vulnérabilité comme fragilité, ou besoin de l'autre, et la vulnérabilité comme ouverture à l'autre, ou responsabilité pour l'autre. Certes, je suis responsable de l'autre et je suis touché par lui, concerné par ce qui lui arrive, parce que je suis un sujet blessé, qui est sensible à la douleur, au vieillissement et qui ne veut pas mourir seul ou abandonné. Mais que se passe-t-il quand nous intégrons à notre réflexion non seulement la fragilité, l'altération du corps et l'incomplétude du psychisme, mais aussi la jouissance, le fait que ce dont nous vivons ne nous asservit pas mais nous contente, comme le dessert que je déguste, le paysage dont j'admire la beauté, l'eau de mer qui me détend, l'amour d'un autre, la présence de mes semblables comme celle des animaux, même les plus indomptables, l'art qui m'élève et la ville où je réside, le travail

même qui est autant charnel qu'intellectuel, qui est charnel même quand il est intellectuel ?

*Une phénoménologie des nourritures*

Les nourritures désignent ce dont nous vivons et dont nous avons besoin, le milieu dans lequel nous baignons et tout ce que nous nous procurons, la manière dont nous nous le procurons, nos échanges, les circuits de distribution, les techniques qui conditionnent nos déplacements, nos habitations, nos œuvres, mais aussi les écosystèmes, constitués de biocénoses – c'est-à-dire des vivants qui y existent et que, souvent, nous ne connaissons pas – et de biotopes définis par leurs caractéristiques physiques et chimiques. Cette appellation qui dépasse le dualisme nature/culture ne permet plus de concevoir la nature comme une ressource n'ayant d'autre valeur qu'instrumentale.

Les choses, y compris les objets techniques, ne s'offrent pas uniquement à nous comme des ustensiles, mais sont les conditions de notre existence. Ce renversement de la posture de la représentation était déjà présent dans la conception phénoménologique du monde, notamment chez Merleau-Ponty, qui a mis au jour la réciprocité entre la conscience de soi et la conscience du monde et souligné leur entrelacs dans chaque perception. Cependant, en parlant de « nourritures », nous faisons un pas supplémentaire en direction d'une philosophie où l'existence est « rapport avec un objet et rapport avec ce rapport qui, lui aussi, nourrit et remplit la vie<sup>1</sup> ».

Il s'ensuit une autre manière de concevoir le milieu « extérieur », l'altérité des nourritures, les forêts, les lacs et les plantes, les saisons, la ville, les routes, les aliments. Ce qui est pensé est mon existence dans et avec ces éléments, qui ne sont pas de simples ressources que j'utilise, ni le non-moi sur lequel et contre lequel j'exercerais ma volonté. En outre, ces conditions de mon existence sont aussi les conditions de l'existence des autres. Elles ont été fabriquées par le temps, qui est aussi bien celui de l'évolution que celui que l'histoire

1. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Paris, LGF, « Biblio Essais », 1994, p. 114.



et la technique des hommes ont modifié. L'analyse de la corporéité du sujet, comme on le verra en particulier à propos de la naissance, introduit d'emblée à l'intersubjectivité. Nous sommes reliés aux autres par notre rapport aux nourritures qui soulignent, en outre, l'interdépendance des espèces.

Bien plus, ce dont j'ai besoin pour vivre me constitue en tant qu'il me permet de subsister, mais aussi et surtout en tant qu'il donne à mon existence de la valeur, ou plutôt un goût, une saveur. La valeur de la vie ne résulte pas d'un jugement sur la qualité des choses dont je me sers ni sur leur performance énergétique; elle est dans le goût que les choses ont pour moi, dans la manière dont, en les incorporant, j'aime la vie. Le besoin et la subsistance ne sont séparés de ce vécu que lorsque je souffre de privations. Détacher l'usage des choses et leur finalité de cette incorporation, c'est manquer le rapport que j'entretiens avec elles, et qui est d'abord un rapport de jouissance.

La vie dans le monde des nourritures est jouissance, parce que je prends du plaisir à vivre, qu'avant de connaître et de me soucier de moi, de me projeter dans le temps en donnant existence à ce qui a de la valeur à mes yeux, j'aime la vie. Je suis amour de la vie avant d'être liberté. Cet amour de la vie enveloppe ma liberté. Il s'exprime dans le fait que ce dont je vis me réjouit: «L'amour de la vie ne ressemble pas au souci d'être<sup>1</sup>», mais il est bonheur d'être. La vie est aimée: elle est à elle-même sa propre fin. Il ne s'agit cependant pas d'une existence rivée aux besoins. C'est quand la vie est une vie de misère que les privations imposent le besoin par-delà la jouissance. La faim, le froid, le travail forcé font que je me jette sur la nourriture pour récupérer une énergie qui ne me servira qu'à retourner travailler<sup>2</sup>.

Dire que la vie dans le monde des nourritures est amour de la vie, c'est dire qu'une structure fondamentale de l'existence de cet être pour lequel en son être il y va du sens de l'être est le goût, la saveur que les choses ont pour lui, leur beauté et tout ce qui, en elles, lui convient. Plutôt que d'opposer la jouissance à l'éthique, il s'agit donc de penser l'importance de cette dimension qui permet de comprendre

1. *Ibid.*, p. 156.

2. *Ibid.* Voir aussi Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, «Bibliothèque des textes philosophiques», 1993, p. 68.

la manière dont l'homme habite la terre. Distincte du plaisir sûr chez Épicure, dont l'un des mérites est de souligner le lien entre le bonheur et la vertu, la jouissance, dans le présent ouvrage, renvoie aussi au goût et au plaisir esthétique, qui n'est pas seulement un plaisir à part, réservé à l'art, mais caractérise notre manière d'être dans tous les domaines de la vie.

Contrairement à Levinas, nous ne pensons pas que le passage du rapport à soi au rapport à l'autre et aux autres, du plan de la jouissance à celui de l'éthique, constitue une rupture<sup>1</sup>. Certes, la jouissance n'est pas morale. Elle est frissonnement égoïste, comme l'exprime la sagesse populaire dans cet adage : « Ventre affamé n'a point d'oreilles ». Bien plus, c'est l'existence de l'autre qui met en question ma liberté. Ce sont ses besoins qui interrogent ce que Levinas appelle le bon droit ou la bonne conscience de la liberté, c'est-à-dire mon droit de faire ce que je veux et de consommer ce que je désire<sup>2</sup>. Même la philosophie des droits de l'homme ne tire pas toutes les conséquences de ce que le droit de l'autre homme exige de moi et de la société. Cautionnant une conception négative de la liberté, nous sommes assurément plus enclins à reconnaître les droits auxquels nous avons individuellement accès que les devoirs que requièrent l'autre homme, mais aussi les autres hommes et les autres espèces, et qui sont autant de limitations imposées à notre avidité.

Ainsi, en parlant du monde sensible comme de celui des nourritures et en insistant sur la vulnérabilité de l'homme qui a faim, Levinas s'oppose résolument aux philosophies qui pensent l'homme d'abord comme liberté et définissent celle-ci comme la capacité à faire des choix et à en changer<sup>3</sup>. Dans ces philosophies, le souci de soi n'est pas dérangé par la crainte pour autrui et par la question, sans réponse, de mon droit à être – cette peur que « ma place au soleil » soit

1. *Id.*, *Les Enseignements, Œuvres*, t. II, Paris, Grasset, 2011, p. 192.

2. *Ibid.*, p. 183-184. Sur ce sujet, voir Corine Pelluchon, « Le monde des nourritures chez Levinas : de la jouissance à la justice », in Emmanuel Housset et Rodolphe Calin (dir.), *Levinas : au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas, des Carnets de captivité à Totalité et infini*, Caen, PUC, 2012, p. 283-302.

3. « Les besoins matériels de mon prochain sont des besoins spirituels pour moi » (Emmanuel Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, « Critique », 1977, p. 20). Levinas cite le rabbin Israël Salanter commentant les obligations d'Abraham envers autrui.

« usurpation des lieux qui sont à l'autre homme déjà par moi opprimé ou affamé<sup>1</sup> ». En ce sens, on ne peut nier que l'autre, qui est mortel et pourrait ne pas avoir accès aux nourritures, m'arrache à la jouissance ou, comme le dirait Levinas, qu'il « m'enseigne ». Toutefois, l'objectif de cet ouvrage est de montrer qu'avant le face-à-face avec autrui, dès que je me rapporte aux nourritures, je suis déjà dans l'éthique.

Même si je ne rencontre pas physiquement autrui, l'autre et les autres sont présents dans le milieu à la fois naturel et artificiel dont je me nourris. Ma manière de consommer les nourritures a des conséquences sur les autres. Plus fondamentalement, mon rapport aux nourritures est lui-même une position dans l'existence qui relève de l'éthique. Si l'homme se nourrit des éléments dans lesquels il baigne, comme l'air, alors l'éthique ne peut se borner à nos rapports aux autres hommes. Elle doit prendre en compte ce dont nous dépendons, les êtres qui ont façonné le milieu dont nous vivons aujourd'hui et tous ceux qui l'entretiennent ou avec lesquels nous partageons les nourritures. Bien plus, elle est *déjà* à chercher dans le rapport que nous instituons aux nourritures.

L'éthique est la dimension de mon rapport aux autres, humains et non-humains, qu'établit mon rapport aux nourritures. Dans ma manière d'utiliser les ressources, l'énergie, d'encourager certaines productions agricoles, de me nourrir, je suis déjà en rapport avec d'autres hommes dont je soutiens l'activité, et par là la vie, ou sur lesquels mon action a ou aura une influence d'autant plus décisive qu'elle est le fruit de choix quotidiens. Dès que je consomme, dès que je me comporte dans le monde en achetant des produits, en me déplaçant en voiture, en jetant un mégot par terre, je suis dans l'éthique. Avant le face-à-face avec l'autre qui est, dans son extériorité, la source de l'éthique – c'est-à-dire qui m'introduit d'emblée à l'éthique comme à une dimension n'ayant rien à voir avec l'évaluation objective des qualités de l'autre, avec la connaissance ni même avec le jeu des libertés rivales en quête de reconnaissance –, avant la rencontre avec le visage d'autrui qui me désigne comme responsable, il y a le monde des nourritures. Mon rapport aux nourritures est le lieu originaire de l'éthique.

1. *Id.*, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2002, p. 262.

Cette manière de penser l'éthique n'ôte rien au fait que mon rapport à autrui se distingue de mon rapport aux animaux et aux arbres et qu'il est régi par des normes morales que je ne peux pas toujours appliquer aux autres espèces. Cependant, l'éthique n'est pas seulement la dimension de mon rapport à autrui ; elle dépend aussi de mon rapport aux nourritures. En effet, celles-ci ne tombent pas toutes seules : elles exigent le travail d'autrui et posent le problème du partage avec les autres hommes et les autres espèces. La justice, le fait que notre manière d'habiter la terre et de préserver sa beauté relève de l'éthique et de la politique, mais aussi l'importance que les nourritures ont pour nous, lorsque nous en jouissons ou que leur destruction nous blesse aussi intimement, comme dit Callicott, que si « le monde était notre corps<sup>1</sup> », font que des champs d'ordinaire séparés, comme la morale, la politique, l'écologie et l'esthétique, sont intégrés à une philosophie de l'existence et à l'ontologie qui en est le fondement.

Penser le monde comme nourritures, ce n'est pas user d'une simple image pour illustrer la manière dont l'extérieur devient intérieur, comme lorsque j'ingère un aliment, le digère et en retire de l'énergie. La référence à l'alimentation est révélatrice d'une philosophie qui cherche à dépasser la dichotomie entre le biologique et le culturel, l'intime et le collectif, la sphère privée et la vie sociale, le goût personnel et les habitudes familiales. De plus, l'affirmation de la centralité de la faim ne sert pas seulement à souligner la fragilité de l'homme, sa susceptibilité à la douleur et le fait que la privation de nourriture a pour conséquence l'affaiblissement et la mort ; elle radicalise aussi la réflexion sur notre corporéité, qui est « une permanente contestation du privilège qu'on attribue à la conscience de "prêter le sens" à toute chose<sup>2</sup> ».

L'accent n'est cependant pas mis sur la seule passivité, comme c'était le cas dans l'éthique de la vulnérabilité. La jouissance, le plaisir des yeux et du palais, le goût et le besoin de nouveauté renouvellent la compréhension de notre dépendance à l'égard des conditions de

1. J. Baird Callicott, « Les implications métaphysiques de l'écologie », *Éthique de la terre*, éd. B. Lanaspéze, « Domaine sauvage », Paris, Wildproject, 2010, p. 104.

2. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 136.

notre existence. Ils renouvellent aussi la compréhension de ce que veut dire, pour nous, l'habitation de la terre, en installant ou réinstallant l'esthétique au cœur de l'éthique. Accepterions-nous la dégradation des écosystèmes, la destruction des paysages et les conditions de vie abominables que l'élevage industriel inflige aux animaux si le goût, au lieu d'être un sens parmi les autres ou de signifier l'appartenance des individus à une classe sociale, était ce qui reliait nos sens à notre cœur et à notre esprit, comme le *Gemüt* chez Kant<sup>1</sup> ?

Notre dépendance à l'égard des conditions de notre existence est aussi une dépendance à l'égard de l'autre ou, plutôt, un besoin que nous avons de lui, de son corps, de son travail, de son savoir et de son savoir-faire. On n'est jamais seul quand on utilise une autoroute, que l'on traverse un pont ou que l'on lit. D'autres avant soi, d'autres en même temps que soi font que de telles actions sont possibles. Cependant, cette interdépendance acquiert, dans l'acte de manger, une évidence qui confère à ce fait socionaturel un caractère paradigmatique.

En effet, manger, c'est toujours manger avec et par les autres, parce que les aliments que je consomme ont été préparés par quelqu'un qui les a cuisinés, que je le connaisse ou non, ou qui a planté l'arbre dont je prélève les fruits. Ils supposent que l'on ait produit et récolté le blé, et partant renvoient à l'agriculture, à la distribution, à l'économie mondiale qui, en fonction des récoltes et des stocks, décident du prix des denrées alimentaires de base, comme les céréales qui servent à l'alimentation des hommes et du bétail. Non seulement l'art culinaire, la culture et la générosité de celles ou ceux qui ont pris le temps de cuisiner et de transmettre de génération en génération leurs recettes, mais aussi ce que je mange, c'est-à-dire ceux que je mange ou que je refuse de tuer pour me nourrir, sont impliqués dans cet acte quotidien.

Notre responsabilité à l'égard des autres hommes et des autres vivants est engagée chaque fois que nous mangeons, que nous en soyons pleinement conscients ou non. L'alimentation nous relie aux

1. Ce mot difficile à traduire ne peut être synonyme d'âme ou d'esprit. Il renvoie à la conscience corporelle de la sensation et à l'auto-affection, et désigne une disposition de l'âme qui est stable et conditionne l'exercice de toutes les facultés.

autres êtres, humains et non humains, aux circuits de production et d'échange, aux moyens de transport. Manger, c'est contester toute séparation entre les disciplines et se positionner dans l'existence, être d'emblée dans l'éthique et la politique. Les frontières entre le matériel et le spirituel s'évanouissent, comme dans les rites religieux où des interdits et des précautions ont toujours entouré l'acte de se nourrir, en particulier quand il s'agissait de manger la chair d'un animal. C'est ainsi que, dépassant tout discours creux sur l'éthique et la justice, Levinas affirme que la spiritualité est le geste de nourrir « un tiers-monde ravagé par la faim » et parle à ce propos d'un « matérialisme sublime<sup>1</sup> ».

À la lumière d'une phénoménologie de l'acte de manger, l'homme n'est pas un étant séparé du reste des vivants, qui cherchent eux aussi leur nourriture. Toutefois, l'art de la table, la dimension sociale et conviviale du dîner et les pathologies qui peuvent s'attacher au rapport à la nourriture, comme l'anorexie et l'obésité, suffisent à suggérer les différences qui existent entre les hommes et les animaux. Penser que « nous vivons de "bonne soupe", d'air, de lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeil<sup>2</sup> » et invoquer, dans chacune de ces activités, les liens que nous avons avec les autres hommes, passés, présents et futurs, et avec ceux qui vivent loin de nous, sans oublier le rapport que nous établissons avec les autres espèces, c'est s'acheminer vers la description de structures de l'existence d'une manière qui tranche avec l'analytique existentielle de Heidegger.

### *Réviser l'analytique existentielle. Ontologie et politique*

La mise au jour de la corporéité du sujet est déjà une critique de l'ontologie de Heidegger. Mais, en outre, l'idée que l'existence se définit par le souci est mise à mal dès que l'on insiste sur la dimension de la jouissance. On ne mange pas *pour* vivre, sauf lorsque l'on possède à peine de quoi survivre :

1. *Id.*, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, LGF, « Biblio Essais », 2010, p. 10, et *Du sacré au saint*, *op. cit.*, p. 16.

2. *Id.*, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 113.

## INTRODUCTION

Nous respirons pour respirer, mangeons et buvons pour manger et boire, nous nous abritons pour nous abriter, nous étudions pour satisfaire à notre curiosité, nous nous promenons pour nous promener. Tout cela n'est pas *pour* vivre. Tout cela est vivre. Vivre est une sincérité<sup>1</sup>.

La nourriture ne peut s'interpréter comme ustensile ou comme carburant que dans un monde d'exploitation, écrit Levinas après avoir fait remarquer que l'ustensile et l'utilité masquent, chez Heidegger, l'usage des choses et leur aboutissement, qui est la satisfaction ou le plaisir<sup>2</sup>. Enfin, si, en parlant des nourritures, qui nous relie aux autres hommes et aux autres espèces, nous articulons l'existence et l'écologie à un niveau qui n'est pas seulement celui de l'éthique, mais de l'ontologie, la philosophie que nous construisons ne peut être une philosophie du pour-soi. Le souci pour son existence est enveloppé par la jouissance ou le contentement. L'amour de la vie précède le projet, ce qui veut dire que l'être-à-la-mort n'est pas, dans une phénoménologie des nourritures, aussi fondamental et originaire que chez Heidegger. De plus, le fait de se nourrir des choses, puis l'inquiétude que ces choses pourraient manquer, le travail et les efforts que je dois réaliser pour me procurer de bonnes conditions d'existence m'arrachent à la solitude. Je suis même d'emblée dans un monde qui n'est pas seulement un monde d'humains. Ce milieu n'est pas non plus un simple tremplin pour ma liberté. Il renvoie à des liens conscients et inconscients avec les autres hommes et les autres vivants, à des rapports assumés avec eux ou à une manière de les exploiter qui est le fruit d'une dénégation de ces liens de dépendance envers eux. Ce milieu souligne aussi la vulnérabilité des êtres humains qui sont placés à l'extrémité de la chaîne alimentaire et subissent les conséquences de la pollution affectant les poissons ou des virus contractés par les oiseaux ou le bétail.

De plus, notre temps est intriqué dans un temps plus large, qui n'est pas seulement celui de l'histoire, mais également de la nature et même, pour chacun d'entre nous, des saisons et de l'alternance du

1. *Id.*, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1993, p. 65-68, en particulier p. 67.

2. *Id.*, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 142.

jour et de la nuit<sup>1</sup>. Même ceux qui vivent la nuit et dorment le jour ont besoin de se reposer. Ils ont besoin de cette alternance, comme ils ont besoin de lumière, d'air, d'eau. La manière dont Heidegger pense la temporalité humaine ne tient pas compte de cette réalité. L'idée selon laquelle la temporalité authentique serait la projection de soi à partir de la possibilité de l'impossibilité de son existence n'est-elle pas révélatrice d'une philosophie de la liberté dans laquelle ce qui caractérise la condition humaine, comme la mortalité, la contingence, la facticité ou la perte de soi dans l'anonymat, est pensé en faisant abstraction d'autres conditions de notre existence, comme la nature, le climat, le milieu et notre interdépendance avec les autres vivants ?

Levinas, maintes fois, écrit que le *Dasein* de Heidegger n'a jamais faim<sup>2</sup>. Un être qui a faim et soif et éprouve le froid ne pense pas la liberté comme conquête de soi ; pour lui, ce qui compte, c'est de ne plus souffrir de privations et d'avoir du plaisir, de goûter à la vie. L'oubli de cette dimension ne va-t-elle pas de pair avec la manière dont Heidegger interprète l'existence, en la séparant de la vie et en mettant presque exclusivement en lumière sa dimension «ek-statique» ? Que penser du partage qu'il instaure entre les étants qui sont sous la main ou à portée de la main, et qu'il définit par l'utilité et la finalité que nous leur attribuons, et le *Dasein* qui, seul, «ek-siste» et, en existant, révèle la structure du monde et le sens de l'être ?

Après la prise en considération de la vulnérabilité de l'homme, qui renvoie à une phénoménologie de la passivité soulignant non seulement l'altération de notre corps, mais aussi l'ouverture à l'autre et notre responsabilité pour lui (Levinas), après la déconstruction de la manière dont la philosophie a pensé les frontières de la morale et institué la souveraineté du sujet en opposant l'homme à l'animal et en excluant les bêtes de la communauté morale (Derrida), la phénoménologie des nourritures permet d'examiner à nouveaux frais les catégories servant encore de fondement à la philosophie du sujet,

1. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Préface, Paris, Armand Colin, 1949, p. 13-14.

2. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 142. Voir aussi *Les Nourritures*, Œuvres, t. II, op. cit., p. 162.



et même à l'analytique existentielle de Heidegger, et d'élaborer une autre ontologie.

Celle-ci n'est pas une doctrine de l'être au sens où l'on pourrait parler d'une essence de l'homme. La fin de la métaphysique, entendue comme une doctrine énonçant le propre de l'homme, le caractérisant comme animal rationnel ou mesurant son accomplissement à la lumière d'une conception finalisée de l'être – qu'elle soit théologique, comme dans le christianisme, ou cosmologique, comme chez Aristote –, est un acquis. Si l'homme est engagé dans des activités à la fois biologiques et culturelles, comme on le voit dans l'acte de manger, il n'a pas de nature au sens d'une essence immuable. C'est pourquoi la phénoménologie des nourritures est une philosophie de l'existence, et non un essentialisme. Pourquoi, dans ce cas, parler d'ontologie ? Est-ce parce que les manières d'être de l'homme, ses manières d'exister, permettraient de révéler les structures de l'être, de le comprendre, comme chez Heidegger ?

La réponse à cette question est négative, car l'existence n'est pas en vue de l'être. Comme chez Levinas, nous avons affaire à l'existant, non à l'existence. L'existant vit des nourritures et rencontre l'autre. Il n'est pas d'abord ni essentiellement compréhension du monde, mais il est avec le monde, en contact avec les choses dans le sentir. Bien plus, la phénoménologie de la passivité et du « vivre de », développée par Levinas dès ses premiers ouvrages, rompt avec le primat de la connaissance et la posture de maîtrise qui la caractérise. On l'a vu, l'insistance sur la corporéité du vivant et la description de l'épiphanie du visage font surgir des significations qui se distinguent radicalement de celles qui ont prévalu dans les philosophies précédentes, que l'on pense au primat de la connaissance sur l'action, aux théories contractualistes – qui reconstruisent l'éthique et la politique à partir d'individus décidant des règles leur permettant de coexister et fondant la socialité sur l'avantage mutuel – ou à Heidegger.

Ce dernier décrit le réel à partir des *pragmata*, ces actions de l'homme qui sont antérieures à la connaissance scientifique et correspondent à la manière dont, selon lui, les choses s'offrent à nous. Le monde de Heidegger est marqué par la technique, par le travail, par le souci du *Dasein* pour l'existence et par une socialité où la sollicitude ne saurait libérer personne de la nécessité d'assumer, dans une

solitude irréductible, sa mortalité. Pour Levinas, la relation que le moi entretient avec lui-même, avec l'autre et avec les autres n'est pas une compréhension de l'être, ce qui justifie son rejet de l'ontologie conçue comme doctrine de l'être et son affirmation selon laquelle l'éthique est la philosophie première.

De plus, la phénoménologie de la passivité et du « vivre de » est une philosophie du sensible et de la corporéité qui conduit à une conception originale de la subjectivité. Cette philosophie dans laquelle la responsabilité pour l'autre constitue l'ipséité et dont l'aboutissement est la notion de substitution, élaborée dans *Autrement qu'être*, est en un sens une ontologie. Elle invite à penser d'autres fondements à la théorie politique que ceux qui caractérisent le contractualisme sous sa forme actuelle, et même l'interprétation des droits de l'homme qui sert de référence aux relations internationales et aux discussions contemporaines sur le réchauffement climatique ou la biodiversité.

Certes, il ne s'agit pas de développer une ontologie ni de revenir à la métaphysique, puisque la singularité du visage et la transcendance de l'autre impliquent qu'il échappe à ce que j'en vois ou en sais et à toute réduction au même, fût-ce au genre ou au concept d'humanité. Il n'est pas non plus question d'une ontologie au sens où l'entend Heidegger, puisque les significations qui surgissent du rapport de l'existant à son corps et à autrui sont plus riches et moins homogènes que celles qui découlent d'une compréhension du monde à partir de l'intentionnalité ou des actions de l'homme et d'un *Dasein* essentiellement soucieux de son existence.

Ce qui fait tout l'intérêt de la phénoménologie de Levinas est qu'elle se caractérise par un mouvement de remontée à un rapport originaire à soi et à autrui, dans lequel le corps est saisi à partir de la matérialité. Le corps est le lieu de la responsabilité, comme on le voit dans la description de la maternité, mais aussi dans la phénoménologie de la passivité qui culmine dans *Autrement qu'être*, où la subjectivité est définie comme vulnérabilité. Cette philosophie de la corporéité relève de l'ontologie<sup>1</sup>. Elle dévoile un sens de l'exister différent de

1. Rodolphe Calin, « Le corps et la responsabilité : sensibilité, corporéité et subjectivité », *Études philosophiques*, n° 3, juillet 2006, p. 297-316. L'auteur cite Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, « Quadrige », 1995, p. 37 : « Comprendre ainsi

celui qui est au cœur de *Être et temps*, et même des ouvrages tardifs de Heidegger. Or notre ambition, dans ce livre, est d'élaborer une philosophie de l'existence qui prolonge l'effort de Levinas, lequel a pensé le « vivre de » mais n'a pas tiré les conséquences politiques de sa réflexion sur ce qu'il appelle l'« élémental » et le monde comme nourritures<sup>1</sup>. C'est pourquoi cette phénoménologie des nourritures est, en un sens qu'il importait de préciser, une ontologie.

La description d'existenciaux liés au « vivre de » et au monde des nourritures peut donner lieu à des innovations éthiques, politiques et juridiques susceptibles de nous aider à affronter la crise environnementale actuelle. Celle-ci n'est pas seulement une crise des ressources ; elle concerne aussi notre subjectivité, notre rapport à notre corps et au travail, et renvoie à la possibilité d'une participation des individus à un monde commun. Même si aucune essence fixe et immuable de l'homme ne peut servir de référence à l'éthique et à la politique, nous pouvons penser un certain universalisme, qui se démarque des morales surplombantes et substantielles qui imposent la vision morale ou religieuse d'un groupe.

Cet universalisme, lié à l'enrichissement de la notion de monde que supposent une phénoménologie des nourritures et une méditation sur les conditions de notre existence, peut fournir quelques repères pour aider les individus à consentir à la transformation de leurs styles de vie, nécessaire à l'enrayement de la crise environnementale et à l'avènement d'un autre modèle de développement. Plus qu'une philosophie du sujet invitant l'individu à intégrer au cœur de son vouloir-vivre le souci de ne pas imposer aux autres hommes et aux autres espèces une vie diminuée, l'élaboration d'une ontologie, en ce qu'elle dévoile un sens de l'existence que les philosophies

---

le corps à partir de la matérialité – événement concret de la relation entre Moi et Soi », et non comme la chute contingente de l'esprit dans le tombeau du corps, « c'est le ramener à un événement ontologique ».

1. *Id.*, *Totalité et infini*, op. cit., p. 138. L'élémental désigne ce « non-possédable qui enveloppe ou contient sans pouvoir être contenu ou enveloppé », comme la mer, la terre, la ville, la lumière. Il est à la fois l'élément dans lequel je baigne et qui me suffit et ce qui vient de nulle part et que je tente de surmonter ou de domestiquer – en construisant une maison, pour organiser ma perception à partir de mon chez-moi, et en travaillant, afin d'en maîtriser l'étrangeté et de posséder ce dont j'ai besoin pour vivre. Voir, de manière générale dans *Totalité et infini*, la partie intitulée « Intériorité et économie », p. 111-200.

de la liberté et de l'histoire ont négligé, peut être le chapitre introductif à un vaste chantier s'attelant au renouvellement des catégories éthiques, juridiques et politiques dont nous avons besoin pour sortir de l'impasse générale dans laquelle notre modèle de développement nous conduit.

Ainsi, dans la première partie de ce livre, centrée sur l'ontologie, nous intégrerons la réflexion sur la corporéité du sujet et la condition humaine à une phénoménologie du « vivre de » et des nourritures. L'analyse de la manière dont l'homme se nourrit du milieu naturel et artificiel dans lequel il habite fera surgir des significations nous permettant de renouveler ou de rafraîchir ce que nous désignons le plus souvent par le goût et par l'esthétique, de redéfinir le lien entre l'agriculture et la culture et de penser la place de l'urbanisme et de l'architecture. Insistant sur la cohabitation avec les autres vivants qui est au cœur de toute réflexion sur l'*oikos*, nous soulignerons la place de la question animale dans la transformation morale du sujet, laquelle est indispensable, comme le dit Rousseau, pour affermir le contrat social<sup>1</sup>. Car c'est bien dans les cœurs que se noue ou se dénoue le lien social, et que les individus acquièrent le sens de l'obligation<sup>2</sup>.

La deuxième partie sera consacrée à la formulation des termes du pacte social : nous y reprendrons le problème politique tel qu'il se pose à des hommes conscients de devoir faire entrer l'écologie et la question animale dans la République. Il s'agira de montrer que l'idée de pacte social a encore un sens, mais que son point de départ n'est plus l'individu exilé dans sa liberté intérieure, comme dans le contractualisme tel qu'il s'exprime de Hobbes à Rawls, chez qui l'ordre social est reconstruit à partir du jeu des égoïsmes. Quelles règles peuvent structurer cet ordre social, quand on le fonde sur un individu qui n'est pas autosuffisant et qui, dans son rapport à soi et aux nourritures, se rapporte déjà aux autres hommes, passés, présents et à venir, et aux autres vivants ? Nous avancerons des propositions relatives aux conditions de la délibération et de la participation qui peuvent rénover la démocratie, tirant les conséquences sur le plan

1. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, « GF », 2001, Livre II, chap. 12, p. 94.

2. *Ibid.*, Livre IV, chap. 1, p. 144.