



La radicalité du manger

Alžbeta Kuchtová and Rui Matsuba

Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française, Vol XXXI, No 1/2 (2023) pp 139-147.

Vol XXXI, No 1/2 (2023)
ISSN 1936-6280 (print)
ISSN 2155-1162 (online)
DOI 10.5195/jffp.2023.1041
www.jffp.org



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is operated by the University Library System of the University of Pittsburgh as part of its D-Scribe Digital Publishing Program, and is co-sponsored by the University of Pittsburgh Press

La radicalité du manger

Rui Matsuba

Ritsumeikan University, Japan

Alžbeta Kuchtová

Institute of Philosophy, Slovak Academy of Sciences, Slovakia

Introduction

Nous vivons aujourd’hui dans un monde où notre manière de manger est mise à la question du point de vue moral. Nous avons besoin d’une éthique du *manger*, nous avons à juger du bien ou du mal des différents points de vue – carnivorisme, végétalisme, véganisme, etc. – et à différents niveaux – libéralisme et élevage, droits des animaux, etc. La surconsommation et le gaspillage alimentaire posent toujours problème dans la société capitaliste contemporaine et provoquent des crises économiques et environnementales. Mais nous posons rarement la question fondamentale de savoir ce qu’est *le manger* ou, plutôt, celles de savoir quel est le rapport, dans l’acte de manger ou dans l’alimentation, entre le mangeant qui vit du mangé et le mangé qui nourrit le mangeant, comment le mangé se transmue en mangeant et, surtout, la question de savoir si le manger n’est pas un acte spécifiquement humain. Ces questions sont essentielles à quiconque se demanderait ce qu’une “éthique du manger” désigne du point de vue philosophique¹. Nous voudrions ici tenter de répondre à cette série de questions. Notre but est de montrer que le sujet (le mangeant) et l’objet qu’il mange (le mangé) ne sont pas distincts l’un de l’autre et que la dichotomie qu’on dresse entre eux n’a lieu qu’après une opération subjective et artificielle, d’origine humaine. Cette dichotomie est au fondement de la hiérarchie qui prévaut dans le monde anthropocentrique, et que nous voudrions questionner.

Emmanuel Levinas (1906-1995) s’est interrogé sur le *manger* et a montré la radicalité de l’acte qu’il représente,² bien que le rôle du *manger* au sein de son travail en général n’ait pas encore été étudié dans le détail.³ Levinas décrit l’absorption du sujet qui mange dans le monde et le rapport entre le mangeant et le mangé, déterminé comme un rapport non-humain. Sa pensée offre la possibilité de comparer l’acte de manger et l’acte de travailler, et de montrer que si dans le travail le sujet saisit le monde, quand il mange, il peut aussi être

saisi par le monde qui se montre à lui dans la nourriture. La subjectivité revisitée à partir du problème du *manger* et de la faim est une subjectivité fragile et décentralisée, unifiée avec son environnement qui l'entoure. Le problème de la faim est essentiel pour comprendre la subjectivité et la subjectivation, mais il a jusqu'à présent été ignoré.⁴ Ce problème a une dimension politique que nous n'aborderons pas ici directement, mais dont nous examinerons les présupposés philosophiques. Le cadre de notre travail⁵ est une philosophie environnementale qui doit s'interroger sur l'influence de la crise environnementale tout en étudiant ces présupposés. À cette fin, il nous faudra commencer par l'analyse phénoménologique de la faim, du manque et de l'acte de manger, et le comparer avec l'acte de travailler chez Levinas. Il s'agit d'esquisser la possibilité, au moins théorique, pour le sujet, de ne plus se définir comme le seul qui mange (le mangeant), mais aussi comme celui qui est absorbé par le monde et son environnement.

Pour commencer, nous rappellerons que dans *Le temps et l'autre* (1947) et dans les réflexions qui l'ont précédé, Levinas évoque un "primat du manger." La relation de l'être-au-monde à l'égard du monde n'est pas une relation théorique comme par exemple la représentation, mais une relation réelle et corporelle que Levinas définit comme une relation entre le besoin et la nourriture. Avant le processus de la subjectivation le sujet pré-dicatif est conçu comme celui qui mange. Dans cette relation, la violence n'intervient pas, car il n'y a pas de sujet/objet clairement polarisé.

Nous montrerons ensuite que cette relation sans sujet se pose en contraste avec le "travail," acte par lequel on tente de saisir le monde à l'aide de la main. Dans *Totalité et infini* (1961), Levinas affirme que le sujet travaille avec ses mains dans le monde, ce qui lui permet d'identifier les choses au monde et de les posséder. Ce rapport de dominant-dominé par la saisie est un aspect totalitaire de l'existence du sujet. La sincérité du manger elle-même doit être distinguée d'une relation subjectivante et active de l'acte de travail. En d'autres termes, il y a toujours une certaine "droiture" et de la sincérité dans le manger qui a sa raison dans le besoin, et c'est en cela précisément qu'il peut y avoir de la place pour une éthique du manger.

Nous montrerons enfin que dans l'acte de manger, la subjectivité non seulement saisit le monde, mais est absorbée dans le monde, alors que dans l'acte de travailler, elle saisit la matière et la domine. On n'oubliera pas de souligner que le monde naturel peut menacer la subjectivité en la détruisant (les catastrophes naturelles, etc.). Ainsi nous décentrerons le concept de la subjectivité afin de montrer que l'acte de manger n'est pas spécifiquement humain, et que le mangé et le mangeant n'ont pas une relation unilatérale. Sur ces fondements, nous pourrions, dans une tentative écologiste, déconstruire le rapport entre l'humain et le monde et critiquer la configuration anthropocentrique du monde où il se pose lui-même au centre, et avec cette configuration les présupposés philosophiques dans lesquels nos politiques et nos idéologies sont enracinées.

L'acte de *manger* comme processus de subjectivation

Le temps et l'autre est un livre constitué à partir des manuscrits des cours de Levinas au Collège Philosophique, dont le directeur était Jean Wahl. Dans la deuxième partie de ses quatre cours, qui est notre point de départ, il nous semble que Levinas dépasse le cadre de l'analyse phénoménologique heideggerienne, tout en soulignant le rôle de la matérialité qui ne constitue pas seulement l'objet, mais aussi un sujet.

L'analyse de la matérialité chez Heidegger, tout comme l'analyse de l'ustensilité, est insuffisante d'après Levinas parce qu'elle ne peut saisir la condition corporelle de l'être-là, à savoir la nourriture. Elle représente une mise en question de l'inconditionnalité de la différence ontologique. Levinas, au contraire, souligne la matérialité de la vie quotidienne pour comprendre le processus de la subjectivation. Certes, la condition matérielle a pu être considérée dans l'histoire de la philosophie comme un "malheur profond"⁶ ou comme la tragédie d'un "enchaînement à soi-même."⁷ Cependant, en même temps, nous "ne mangeons et n'aspérons pas dans un monde illusoire," mais nous nous préoccupons "de pain plus que d'angoisse."⁸ "De là, l'accent de grandeur qui émeut dans un humanisme partant du problème économique, de là le pouvoir même que possèdent les revendications de la classe ouvrière de s'ériger en humanisme."⁹ Si on comprend la matérialité quotidienne ainsi, on voit que le besoin de la nourriture précède le concept du système d'outils.

La vie de l'homme dans le monde ne va pas au-delà des objets qui le remplissent. Il n'est peut-être pas juste de dire que nous vivons pour manger, mais il n'est pas plus juste de dire que nous mangeons pour vivre. La dernière finalité du manger est contenue dans l'aliment. Quand on respire une fleur, c'est à l'odeur que se limite la finalité de l'acte. Se promener, c'est prendre l'air, non pour la santé, mais pour l'air. Ce sont les nourritures qui caractérisent notre existence dans le monde. Existence extatique — être hors de soi —, mais limitée par l'objet.¹⁰

L'idée de Levinas ici est la suivante : les choses ne sont pas des objets minutieusement arrangés par le sujet en proportion des utilités, un système d'outils, mais d'abord des nourritures, qui caractérisent et définissent son existence. La relation pré-thématique avec l'objet est la "jouissance."¹¹ L'objet de la jouissance "s'absorbe" dans la subjectivité et en même temps, il "s'éloigne" dans le sens où il se pose à l'extérieur de sa reconnaissance comme tel. La donnée hylétique perd ainsi son hylé quand elle se donne au sujet. Ce double mouvement est articulé dans le modèle du manger. C'est en mangeant l'autre que, écrit Levinas, le sujet l'atteste autant qu'il "s'accomplit" comme l'autre que le sujet.¹²

Pourquoi Levinas définit-il la relation de jouissance à partir du manger ? La jouissance s'exprime chaque fois différemment – "respirer, boire, manger, aller au musée, lire, se promener, etc."¹³ –, mais il s'agit chaque fois de même, selon lui, de fonder à travers le manger une relation matérielle originaire :¹⁴

... le besoin est un intervalle franchi où la dualité disparaît. Assimilation du monde extérieur par le sujet. Tout besoin satisfait est en premier lieu satiété, le fait d'avoir mangé. Primat du manger. C'est cela la signification de la jouissance du besoin.¹⁵

Ainsi la jouissance du besoin se définit-elle comme l'assimilation du monde extérieur. Là se trouve la signification de l'acte de manger — primat du manger. Il est impossible de fonder le processus d'assimilation du monde sur son propre besoin, sur l'acte de respirer, de se promener et d'aller au musée. Il est plus convenable en revanche de le fonder sur l'acte de manger. Seul l'acte de "mordre sur" peut prétendre à la "maîtrise sur l'être." Le manger est aussi un geste d'auto-révigoration dans la morsure, c'est un retour du moi au soi et de la satisfaction,¹⁶ même si le manger n'est pas la finalité absolue de la jouissance,¹⁷ mais un simple résultat. C'est la nourriture qui est sa finalité (donc c'est l'environnement qui est la finalité en soi).¹⁸

Bien sûr, cependant, "nous ne sommes pas assez naïfs pour nous imaginer que la description de la jouissance, telle que nous l'avons menée jusqu'ici — corresponde à la vie de l'homme concret."¹⁹ En effet, l'homme ne vit pas seulement pour la satisfaction de ses besoins. Il peut aussi souffrir de maux de tête parce qu'il est un *cogito* réfléchissant. "En fait, l'homme a déjà reçu des enseignements et sa vie est commandée par la réflexion. Mais, en fait aussi, il n'a jamais abandonné l'orientation esthétique qu'il donne à l'ensemble du monde."²⁰ Ainsi, en dépit du fait qu'il se définit comme une subjectivité réfléchissante, Levinas décrit l'homme en contraste avec sa condition matérielle dans la vie concrète à partir du manger. Il se concentre sur l'acte de manger dans son livre majeur, *Totalité et Infini*, mais à partir d'une autre perspective, comme on le verra dans la suite.

La comparaison avec le *travailler*

Dans *Totalité et Infini*, Levinas ajoute un point de vue qui nous permet de comprendre la distinction entre deux actes : le manger et le travailler. Il les compare à partir de leurs propres relations au monde.

Le manger a son origine dans le "besoin" qui le précède. Le besoin n'est pas seulement un manque, mais il est aussi une condition du bonheur. La relation humaine avec le monde n'est pas définie par Levinas comme un désespoir, mais comme une "dépendance heureuse." L'homme trouve sa propre identité grâce au besoin qui est le fondement de sa propre identification. Grâce au besoin, on peut sortir de l'existence indéterminée – l'

“il y a” – dans laquelle le sujet n’existe pas encore. En tant que sujet mangeant, je peux trouver de la satisfaction dans le milieu naturel. Je transforme ce milieu en mangeant, mais je suis transformé moi-même. Le besoin selon Levinas ne représente pas quelque chose à surmonter, puisque le corps et ses besoins sont cruciaux pour la subjectivité. Le corps même n’est pas une prison ni un “esclavage de l’esprit,” mais un lieu de la jouissance qui vient de l’alimentation.²¹

Selon Levinas, il y a deux actes impliqués dans la jouissance. D’une part, il y a la dépendance du mangeant de l’objet : le mangeant doit se nourrir et ne peut survivre, ni former sa propre subjectivité sans l’environnement qui l’entoure. Levinas nomme l’acte de manger la “transmutation de l’autre en Même.” Dans cette expression, “l’autre” est la nature qui se modifie pour devenir une partie de l’homme (le Même). D’autre part, cette dépendance initiale rend possible l’indépendance de l’homme dans laquelle il trouve du plaisir de l’autre qu’il mange. Cette indépendance introduit une distance entre l’homme et le monde, le Même et l’autre. L’homme devient rassasié, indépendant de son environnement, mais il n’en est jamais complètement indépendant car il aura toujours de nouveaux besoins et aura toujours faim.

En d’autres termes, pour Levinas, manger signifie “vivre de” quelque chose. Manger n’est pas le même acte que l’acte de parler, de représenter un objet ou d’agir sur lui : “Vivre de pain, n’est donc ni se représenter le pain, ni agir sur lui, ni agir par lui.”²² L’acte de manger n’appartient pas à la conscience, cet acte dépasse la conscience, même si bien sûr cet acte ne peut se trouver en dehors d’elle. Levinas utilise la métaphore du baiser pour montrer que la conscience qui mange “embrasse” ce qu’elle mange. Le mangé n’est pas une simple fin pour l’homme qui le mange de sorte qu’il n’ait pas d’autre identité que d’être un objet qu’on dévore. Le mangé n’est pas réductible non plus à un contenu de la vie, ce qui implique que le mangé est indépendant du mangeant.²³

Selon Levinas, le travail en revanche fait apparaître l’objet comme quelque chose qu’on peut définir, comme un objet disponible au sens phénoménologique du terme. La matière travaillée perd son indétermination. Si on travaille, on ne se rend plus compte de ce que “vivre de” son environnement signifie et on façonne le monde pour qu’il ne puisse plus nous menacer. Levinas va jusqu’à dire que la nature en devient une “nature morte.”²⁴ Lorsque l’être de l’objet est “neutralisé,” il paraît impossible de se perdre dans le goût du monde. C’est pour cela qu’une fois la chose nous appartient, elle perd son être : “...la chose, en tant qu’avoir, est un étant ayant perdu son être.”²⁵ Nous travaillons le monde et notre environnement perd son indétermination. Nous y voyons non plus une matière et une chose dans laquelle on pourrait se perdre, mais un objet que nous utilisons.

Pour expliquer la relation entre l’homme et le monde qui se joue dans le travail, Levinas utilise la métaphore de la main qui prend des choses. Le

mouvement de la main est un mouvement fondé sur l'économie. La main prend des choses de la nature pour que ces choses puissent lui appartenir. Dans ce rapport entre la main et la matière, l'environnement perd sa dimension indéterminée et son indépendance parce qu'il est maîtrisé. Levinas dit que "le travail "définit" la matière" — la matière devient ainsi utile.²⁶

Le travailler humain, le manger non-humain

Dans cette théorie levinasienne, on retrouve la critique de la matérialité définie comme un outil chez le premier Heidegger. Les choses ne sont jamais définies que par leur utilité, qui est toujours déjà séparée de leur propre finalité et de leur valeur. Dire que toutes choses du monde peuvent être saisies par la main implique une hiérarchie dont l'homme occuperait le dernier échelon, un anthropocentrisme. Pour cette raison, la choseité heideggérienne est refusée par certains penseurs environnementaux, qui revendiquent la capacité d'agir des animaux, surtout dans le domaine de l'écologie.²⁷ Si Levinas au contraire assume que les choses naturelles qui nous entourent ont une valeur intrinsèque, indépendamment de l'usage de l'homme, alors sa pensée peut servir les discussions environnementales d'aujourd'hui.²⁸ S'il nous faut une nouvelle écologie fondée sur la capacité d'agir comprise comme un acte non seulement humain, mais aussi non-humain, nous pouvons commencer par le manger comme le conceptualise Levinas car cet acte est, pour ainsi dire, non-humain. Corinne Pelluchon a essayé d'élargir le cadre levinassien pour repenser l'éthique animale ou la bio-politique dans son œuvre, *Les nourritures : Philosophie du corps politique* (2015).²⁹

Non seulement les humains, mais tous les vivants mangent d'autres vivants et ils sont eux-mêmes mangés par d'autres vivants³⁰. Ce simple fait nous permet de réaliser que les humains ne sont pas au centre du monde. Par l'acte de manger, tous les vivants sont reliés. Le mangeant n'est qu'un des foyers qui apparaissent et disparaissent dans le dynamisme du monde. Cela signifie que notre propos ne se réduit pas à une "éthique du manger" mais se définit plus généralement comme une esquisse d'éthique de l'être-ensemble, parce que bien et mal ne sont pas pensables à partir de l'acte de manger, mais à partir des rapports généraux que l'on entretient avec les autres entités, qui seraient cruels ou généreux, irréparables ou durables. Levinas insiste aussi sur le primat du manger, alors qu'il relativise le primat du travail, d'agir de manière active et consciente. Le sujet chez Heidegger, Sartre ou Husserl est, on pourrait dire, un sujet actif, un travailleur. Cette pensée présuppose que le sujet agit librement et transforme son environnement sans être transformé par lui. Pour pouvoir réfléchir différemment à nos subjectivités, il faut d'abord repenser cette définition et ensemble, avec Levinas, comprendre le sujet comme étant passif, se perdant dans son environnement, dans le goût des objets naturels qui le forment et transforment. Réfléchir autrement à nos subjectivités du point de vue politique pourrait amener à comprendre le sujet comme celui qui participe à l'acte de manger ensemble avec tous les

organismes qui mangent ou autrement absorbent leur environnement dans un mouvement non-unilatéral, avant qu'il soit un sujet travaillant.

Les penseurs environnementaux réfléchissent à la capacité d'agir dans un contexte plus large. Peter Singer l'élargit aux animaux, Hans Jonas à tous les vivants y compris les plantes et récemment, J. B. Callicott à la Terre entière dans son "hypothèse de Gaïa" et le "biocentrisme". Si on peut suivre Callicott et élargir le concept de communauté à toutes les entités, la hiérarchie éthique ou la notion anthropocentrique du monde doit être abandonnée, puisque tous les vivants s'entre-mangent. On pourrait concevoir la communauté non pas comme un cercle formé autour de son centre – ce qui amène toujours à la position d'une hiérarchie et présuppose un concept de réciprocité menant à des apories (par ex., un lapin, peut-il être un agent éthique, même s'il est incapable de répondre à nos actions éthiques ?). Il nous faut une communauté ouverte et sans frontières qui ne soit pas fondée sur un concept de réciprocité, mais sur le concept de l'alimentation éthique et de l'altérité du monde pour pouvoir repenser la responsabilité des modes actuels de notre alimentation.

**This paper was supported by Agency VEGA under the project VEGA 2/0130/23*

-
- ¹ Pour des interprétations inspirées par la phénoménologie, cf. Jacques Derrida, "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet," *Cahiers Confrontation* 20 (1989); Michelle Boulous Walker, "Eating Ethically: Emmanuel Levinas and Simone Weil," *American Catholic Philosophical Quarterly* 2 (2002); Cristina Vendra, I am hungry, therefore I am. Paul Ricœur's hermeneutic phenomenology as a model for food existentialism," *Philosophical Inquiries* 1 (2022); Corine Pelluchon, *Les nourritures: Philosophie du corps politique* (Paris: Seuil, 2015). Il existe les textes sur la philosophie du goût (Philosophy of Taste). Cf. Carolyn Korsmeyer, *Making Sense of Taste: Food and Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1999); Denise Gigante, *Taste: A Literary History* (New Haven: Yale University Press, 2005); Elizabeth Teffler, *Food for Thought: Philosophy and Food* (London: Routledge, 1996); Deane W. Curtin and Lisa M. Heldke, *Cooking, Eating, Thinking* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992) etc.
- ² Howard Caygill souligne le fait que l'analyse de la jouissance est une partie importante de la pensée lévinassienne, comme le montrent les *Carnets de captivité* dans lesquels s'esquisse une philosophie socialiste (en contraste avec l'hitlérisme) chez Levinas qui n'a, malheureusement, jamais abouti. Cf. Howard Caygill, "Levinas' Prison Notebooks," *Radical Philosophy* 160 (2010), 27-35.
- ³ Cf. David Goldstein, "Emmanuel Levinas and the Ontology of Eating," in *Gastronomica* 3 (2010), 34-44.
- ⁴ Par exemple, dans *Le désir et le monde* (Paris: Hermann, 2016) Renaud Barbaras dresse une distinction entre le désir et le besoin encore anthropocentrique et la manière dont il pense cette dichotomie montre qu'il ignore complètement la problématique de la faim.

- ⁵ Cf. Alžbeta Kuchtová, “Humanity as a New Image of the Divine Absoluteness. In The Modern Experience of the Religious,” in *The Modern Experience of the Religious* (Leiden - Boston: Brill, 2023), 343-367 ; Alžbeta Kuchtová, “Pojem inakosti a environmentálna filozofia - Emmanuel Levinas a Martin Buber [The Concept of Otherness and Environmental Philosophy - Emmanuel Levinas and Martin Buber],” in *Filozofia* 2 (2022), 85-96; Alžbeta Kuchtová, “Hierarchy in Society, and What About Nature?,” in *Filozofia* 7 (2023), 578 - 586; Rui Matsuba, “La critique contre l’écologie chez Emanuele Coccia,” in *Limitrophe* 2 (2023), 20-28.
- ⁶ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* (La Haye: Martinus Nijhof, 1971), 39. Goldstein montre que le manger a un rôle central dans la pensée de Levinas.
- ⁷ Ibid., 45.
- ⁸ Ibid., 42.
- ⁹ Ibid.
- ¹⁰ Ibid., 45.
- ¹¹ Ibid., 46.
- ¹² Ibid.
- ¹³ Emmanuel Levinas, *Œuvres complètes*, tome 2. *Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique* (Paris: Grasset-IMEC, 2011), 156.
- ¹⁴ Si l’on en croit l’ordre de la note, cette partie a été écrite en 1943.
- ¹⁵ Emmanuel Levinas, *Œuvres complètes*, tome 1. *Carnet de captivité suivi* (Paris: Grasset-IMEC, 2009), 120.
- ¹⁶ Ibid., 121.
- ¹⁷ Ibid., 165.
- ¹⁸ Goldstein montre que dans *De l’existence à l’existant*, Levinas se demande si le manger peut vraiment être considéré comme un besoin. Cf. Goldstein, “Emmanuel Levinas and the Ontology of Eating”, 35.
- ¹⁹ Ibid., 164.
- ²⁰ Ibid., 164f.
- ²¹ Levinas, *Totalité et Infini*, 113.
- ²² Ibid.
- ²³ Ibid., 114.
- ²⁴ Ibid., 127.
- ²⁵ Emmanuel Levinas, “La réalité et son ombre”, in *Les Temps Modernes* 38 (1948), 77.
- ²⁶ Levinas, *Totality and Infinity*, 71.
- ²⁷ W. S. K. Cameron, “Heidegger’s concept of environment in *Being and Time*”, *Environmental Philosophy* 1(2004), 34-46.
- ²⁸ “Car s’il est impossible d’attribuer une valeur intrinsèque à la nature, alors l’éthique environnementale n’a plus de raison d’être. Si la valeur intrinsèque fait défaut à la nature, alors l’éthique environnementale n’est en effet rien d’autre qu’une application particulière de

l'éthique qui règle les relations entre les hommes. Pour dire la même chose autrement, si la valeur intrinsèque fait défaut à la nature, alors toute éthique environnementale *non anthropocentriste* est disqualifiée." (J. Baird Callicot, *Éthique de la terre*, trans. Pierre Madelain [Paris: Wildproject, 2010]), 112.

²⁹ Corine Pelluchon, *Les nourritures: Philosophie du corps politique* (Paris: Seuil, 2015).

³⁰ En analysant le rapport mangeant-mangé dans son livre *Métamorphoses*, E. Coccia montre qu'il y a une transformation d'une vie à une autre vie dans l'acte de manger. C'est une manière de comprendre que toutes vies sont liées à travers la métamorphose. Cf. Emanuele Coccia, *Métamorphoses* (Paris: Payot et Rivages, 2020), 123ff.