

puf

Paul Ricœur

Autrement

*Lecture d'autrement qu'être
ou au-delà de l'essence
d'Emmanuel Levinas*

LES ÉDITIONS

COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

Paul Ricœur

AUTREMENT

Lecture d'*Autrement qu'être*
ou au-delà de l'essence
d'Emmanuel Levinas



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Sommaire

Autrement que... : le Dire et le Dit	1
Autrement dit : le tiers et la justice	19
1 – Proximité, responsabilité, substitution	19
2 – Le tiers et la justice	26
3 – Répétition de l'ontologie ?	34



AUTREMENT QUE... : LE DIRE ET LE DIT

Paul Ricœur

Cette étude est animée par le vœu de comprendre Levinas selon sa plus grande difficulté. Ce vœu explique le choix quasi exclusif, à titre de guide de ma lecture, de *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Le pari majeur de ce livre est de lier le destin du rapport à établir entre l'éthique de la responsabilité et l'ontologie au destin du langage de l'une et de l'autre : le *Dire* du côté de l'éthique, le *dit* du côté de l'ontologie. Le pari est audacieux dans la mesure où la solidarité de chacune de ces deux disciplines avec sa manière propre de signifier porte au premier plan deux difficultés engendrées par la manière nouvelle de philosopher : difficulté, d'une part, pour l'éthique de s'affranchir de son infatigable confrontation avec l'ontologie ; difficulté, d'autre part, à trouver pour l'exception dérégulant le régime de l'être, le langage qui lui convient, son langage *propre*, le *dit* de son *Dire*. Les deux difficultés sont indissociables et se condensent dans le mot, dans l'adverbe : *autrement*, *autrement que...* Il faut en effet toujours s'arracher par l'*autrement que...* à cela même dont on entreprend de suspendre, d'interrompre le règne ; mais il faut en même temps tenter de donner une articulation langagière à ce *au nom de quoi* on est requis et assuré de pouvoir, de devoir, prononcer l'antériorité de l'éthique de la responsabilité par rapport au « train que mène l'être, le train de l'essence » (il vaudrait mieux dire de l'essance, avec un « a », selon la note de la première page du livre). A l'arrière-plan de ces difficultés jumelles, je voudrais faire paraître une difficulté, non formulée comme telle, à savoir le recouvrement entre le régime du Dire et l'éthique de la responsabilité.

Deux remarques préalables.

D'abord le livre n'offre – ne permet – aucune introduction ; on est d'emblée plongé *in medias res*, comme chez Hegel niant la possibilité d'une introduction à la philosophie qui ne serait pas déjà la philosophie même, et comme chez Heidegger

1

2

3

pour qui renonciation de l'oubli de la question de l'être, à la première ligne de la première page de *Être et temps*, vaut rature de préface.

Seconde remarque, solidaire de la première : on ne note aucune progression visible dans l'argument ; les chapitres successifs ne s'ajoutent pas l'un à l'autre ; tout est dit dans ce qui est dénommé *Argument* (p. 13-42) et, en quelque sorte, répété dans les brèves pages terminales, intitulées de façon particulièrement intéressante, pour nous ici : *autrement dit*. L'autrement que dit du Dire se cherche – et peut-être se donne – un *autrement dit*. Entre les deux extrémités se déploie ce que l'auteur dénomme *Itinéraire* à la fin de l'*Argument* (p. 37) – mot immédiatement commenté par le terme *ex-position* (qui donne son titre au chap. II) ; ce mot annonce moins une avancée au-delà de l'*Argument* (qui, en un sens, est complet) qu'un dé-ploiement, un *dépli* qui révèle le pli majeur de l'éthique de la responsabilité, à savoir la *substitution*. « La substitution, dit l'*Argument*, comme l'autrement qu'être au fond de la proximité » (p. 37). Dépli, donc, ou creusement, comme on voudra dire, qui pose au *plan du discours*, et du fait du discours tenu dans le livre, la question de la *thématisation* dans une philosophie qui, comme on va le voir, met le thème, la thématique, la thématisation, du côté du *dit*. Si donc une avancée était possible à l'intérieur d'une telle philosophie, elle consisterait à montrer la dérivation du discours de l'ontologie à partir du discours de l'éthique, dérivation plusieurs fois annoncée et effectivement amorcée sous le signe des notions du *tiers* et de la *justice*. La place de ces notions par rapport à la substitution et à son l'un-à-l'autre fait à son tour difficulté. Je réserverai pour la seconde partie de mon étude cette thématique du tiers et de la justice, que l'on peut appeler une avancée, dans la mesure où elle fait émerger un *dit* nouveau suscité par le *Dire* d'autrement que *dit* – celui-là même que le dernier paragraphe du livre dénomme précisément *autrement dit*.

Entrons donc dans l'*Argument*, qu'il restera à étoffer dans le dépli des plis de la suite du livre.

L'*Argument* débute franchement par le premier sous-titre : « L'*autre* » de l'être (p. 13) ; ce sous-titre dit tout ou plutôt *dédit tout*, le tout, la totalité. L'opposition fondamentale ainsi annoncée vise à dissocier l'autrement qu'être de toutes les autres figures de l'autre, dont on va montrer que l'ontologie les inclut, les résorbe, ou, selon une expression fréquente, les « récupère ». « L'*Esse* de l'être domine le ne-pas-être-lui-même » (p. 14). *L'autrement que...* transcende l'*autre* qui, en quelque sorte, circule dans les intervalles de négativité de l'être et résorbe la guerre intestinale dans la paix de la compensation. Or, on n'en a jamais fini avec ces figures de l'autre, en tant qu'intervalles de néant, qui font de l'être un *inter-esse*, un intéressement – qui marque le triomphe, et non la subversion, de l'être. C'est alors, et

sans délai, qu'entrent en scène les deux protagonistes du drame constitutif de l'énoncé du livre : le *Dire* et le *dit*. Toutes les cartes sont jetées dans le geste d'un seul jet : Dire, verbe Dire, ajointé à « proximité de l'un à l'autre », à « désintéressement », à « responsabilité de l'un pour l'autre », à « substitution ». La gerbe de ces maîtres mots est nouée en une seule page (p. 17) où, avoue l'auteur, on interroge « en anticipant ».

Mais commençons à déplier. Pourquoi appeler tout de suite « originel » ou même « préoriginel » le *Dire*, langage présumé de la responsabilité de l'un pour l'autre ? Par rapport à *quelle* origine, incluse dans le régime ontologique du dit ? Eh bien, par rapport à une *corrélacion* langagière qui annule l'autrement du Dire au bénéfice du dit. Cette corrélation fait du Dire un simple dédoublement interne et finalement une subordination du Dire au dit : « La corrélation du Dire et du dit, c'est-à-dire la substitution du Dire au dit, au système linguistique et à l'ontologie est le prix que demande la manifestation » (p. 17). Arrêtons-nous là : Lévinas signifie ici qu'il n'attend rien d'une distinction entre le Dire et le dit qui resterait corrélatrice, et ne constituerait pas un arrachement, une substitution, une « réduction » (en un sens non husserlien). Ce jeu, tenu pour interne à l'apophantique adéquate à une philosophie centrée sur l'être, c'est celui que la philosophie analytique du langage a systématisé dans l'opposition entre une sémantique de l'énoncé et une pragmatique de renonciation. On reconnaît là le dit et le Dire. C'est précisément cette corrélation que Levinas tient pour non pertinente, philosophiquement parlant. Cette première figure de l'autre ne fait selon lui qu'adjoindre un appendice, une excroissance, à la sémiotique de l'énoncé. Et pourquoi ? Parce que la pente de l'*apophansis*, c'est la nominalisation, le faire-nom de toutes les ressources de signification du langage. Levinas tire ici argument du fait que la corrélation Dire-dit prend appui, dans le langage, sur la corrélation entre le verbe et le nom. Cela, on le sait depuis le *Cratyle* qui fonde l'acte prédicatif sur la polarité nom-verbe (*honoma-rhêma*). De fait, deux versions modernes de cette structure corrélatrice confirment le *Cratyle* : en phénoménologie, la paire noèse-noème ; en théorie du langage, l'assignation des verbes aux événements, aux actions, comme on voit chez Davidson dans *Événements et Actions*. Qu'il s'agisse de la phénoménologie de la noèse ou de la linguistique du verbe, les deux versions de la corrélation entre verbe et nom ouvraient la possibilité d'une pragmatique du Dire qui, en première approximation, pourrait justifier la dialectique du Dire et du dit. Mais, pour Levinas, il ne peut s'agir que d'une corrélation qui annule l'altérité, comme il essaie de le démontrer avec l'analyse de l'opération prédicative qu'il tient pour une identification partielle du prédicat au sujet ; identification partielle, dans la mesure où dire « A est B », ce n'est pas dire « A est A » ; il s'agit bien néanmoins d'une identification, dès lors qu'on peut dériver la dénomination de la prédication à la faveur du lien

assimilateur du « en tant que », du fameux *Als was*, évoqué de son côté par Heidegger. C'est ainsi que l'identité travaillerait sous, dans, à travers la différence. La prédication, en ce sens, reste une opération qui fait prévaloir l'identité sur la différence. C'est là une première manière de prétendre qu'il n'y a pas de vraie différence, de vraie altérité, avant l'altérité de l'autrui dans l'approche et la proximité.

Le débat est-il clos ? Nous verrons plus tard que dans la recherche d'un discours signifiant approprié à la découverte de la responsabilité, une certaine revanche du *nom* – le nom propre – devra être portée au bénéfice d'un *dit* postérieur à la réduction éthique du dit apophantique.

Résumons ce mouvement de pensée, avant de considérer une autre tentation – ou séduction – d'altérité à quoi il sera répliqué par le prononcer d'un *dédire*.

Levinas rassemble sous le titre du *thématique*, équivalent de la thèse doxique de la phénoménologie, une nouvelle unité corrélative du Dire et du dit, où un certain usage de la catégorie de l'autre se fait jour, mais pour être aussitôt neutralisé. On atteint en ce point l'origine de ce que j'ai appelé la « seconde difficulté » du discours tenu par l'auteur d'*Autrement qu'être*, la difficulté à se thématiser elle-même à son tour, et en son lieu propre d'ex-ception à savoir le lieu dans le discours de l'éthique de l'approche, de la proximité, de la responsabilité, de la substitution. Pour le moment, le discours ne peut être que de dénonciation, au sens où l'on dénonce un pacte. Dénonciation nourrie par une accusation de *trahison*. Je lis p. 19 : « *Autrement qu'être* qui, dès le début, est recherché ici et qui, dès sa traduction devant nous se trouve trahi dans le dit dominant le Dire qui l'énonce. » C'est bien, si l'on ose dire, une trahison de la trahison que Levinas exprime par le terme « dédire » : « L'autrement qu'être s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'*autrement qu'être* au dit où l'*autrement qu'être* se met déjà à ne signifier qu'un *être autrement* » (*ibid.*). On voit poindre ici l'enjeu de cette bataille contre toutes les figures de l'autre qui ne seraient pas autrui et qui ne seraient que des variations de l'*être autrement* et donc des trahisons de l'*autrement qu'être*. Mais l'autrement qu'être trouvera-t-il son dit dans la foulée de son dédire ? C'est tout l'enjeu méthodologique de l'ouvrage.

Mais poursuivons le travail du dédire. Sans quitter encore le champ linguistico-logique, celui de l'apophantique dénoncée, arrêtons-nous au préfixe *pré-* dans « préoriginel » et au préfixe *dia-* dans « dia-chronie ». D'abord le *pré-* de « préoriginel ». La querelle avec les théories linguistiques qui font du Dire une annexe du dit est l'occasion d'un usage de la notion d'origine avec lequel il faut aussi faire rupture. La théorie des actes de discours et des performatifs, et même plus

généralement une linguistique de la phrase comme celle de Benveniste, suggèrent une position du sujet parlant, du locuteur, comme faisant *acte* de dire, comme prenant la parole, donc comme prenant une initiative de discours. Or une telle initiative incline à faire du sujet parlant l'origine de son Dire. De cela Levinas ne veut à aucun prix, dans la mesure où dans l'« approche », l'initiative vient principalement de l'autre, d'autrui. Je vois là, pour ma part, un point d'extrême difficulté. Est-il permis de dépouiller le Dire de son caractère d'acte pour l'accorder avec la passivité « plus passive que toute passivité », propre à la réception de la mise en responsabilité du soi par l'autre que soi ? Quoi qu'il en soit, nous touchons là, quel qu'en soit le prix, à la raison d'introduire dans la discussion le *pré-* de « pré-originel ». Lequel entraîne le *an...* de l'*an-*archie. L'*an-*archie du Dire éthique se soustrait à l'*arche*, à l'archie de renonciation, réduite à une simple excroissance du dit apophantique. Mais le préfixe *pré-* ne veut-il pas dire antériorité temporelle ? Une autre tête de l'hydre de l'autre ontologique se dresse ici, qu'il faut à son tour couper. C'est l'autre prétendu de l'antériorité *temporelle*. Autre prétendu, dans la mesure où le « passé retenu » est récupéré par le présent de la présence. Ce n'est plus simplement le présent de l'initiative de renonciation qui est en cause, mais le présent de la présence, dans lequel Husserl aurait, selon Levinas, résorbé, récupéré l'altérité du passé par le truchement de la « rétention » et plus encore par le biais d'une assimilation de la ré-trospection à une synthèse de rétentions de rétentions. Levinas joue ici à fond la carte de la *proximité* au sens éthique contre celle de l'*antériorité*, en son sens ontico-ontologique. A cet égard, Levinas refuse l'appui que pouvait lui offrir une phénoménologie de la mémoire, de l'histoire et du récit. Ce sont là pour lui trois opérations qui *synchronisent* ce qu'Augustin appelait pourtant *distentio animi* (c'est moi qui parle ici, mais je crois le faire dans la ligne du texte de Levinas). Celui-ci plaide sans répit pour une *dia-chronie* sans *syn-chronie* récupératrice. Il ne reconnaît ni à la mémoire, ni à l'histoire, de diachronie irréductible, dans la mesure où la médiation linguistique du récit neutralise, selon lui, le passage du temps comme dis-sociation, comme *dia-chronie*. Cette bataille frontale menée contre l'histoire et la mémoire est d'autant plus significative qu'Augustin avait traduit par *distentio* la *diastasis* des néoplatoniciens. Mais, à suivre Levinas, cette *diastasis* ne ferait pas écart irrécupérable comme le font l'approche et la proximité d'autrui. A cet égard, les textes sont nombreux, bien que courts et allusifs, concernant la « récupération de tous les écarts » constitutifs du déphasage de l'instant à l'égard de lui-même qui fait du temps un *passage*, un laps d'écart – je cite : « Récupération de tous les écarts par la rétention, par la mémoire, par l'histoire. Il faut que dans sa temporalisation où, par la rétention, la mémoire et l'histoire, rien ne se perd, où tout se présente ou se synthétise ou se rassemble, comme dirait Heidegger, où tout se cristallise ou se sclérose en substance, il faut que dans la temporalisation récupérable, sans temps perdu, sans temps à perdre et

où se passe l'être de la substance – se signale un laps de temps sans retour, une diachronie réfractaire à toute synchronisation, une diachronie transcendante » (p. 22).

En ce sens, le passé en tant que mémorable, c'est-à-dire rendu représentable par la mémoire et l'histoire, relève du thématizable. D'où la qualification, non seulement de pré-originel, mais de pré-mémorable du Dire, en rupture de synchronisation. Ici le préfixe *pré-* rejoint le préfixe *dia-* de « dia-chronique » (« la diachronie, réfractaire à toute synchronisation »). Mais il faut bien considérer que cette antériorité d'un *passé* pré-originel et an-archique ne s'inscrit pas elle-même dans le temps synchronisable de la mémoire et de l'histoire. C'est en ce sens qu'il est immémorial (ou mieux, immémorable). Levinas tire ici argument de la conception husserlienne de la rétention des rétentions considérée comme modification de la conscience du présent. Peut-être la *Wiederholung* heideggérienne doit-elle être aussi soupçonnée de « synchroniser » d'une certaine façon les trois extases temporelles dans un être-tout, comme peut le laisser penser le titre et le contenu de la dernière section *d'Être et temps*. Il n'est pas venu à l'esprit de Levinas que la mémoire puisse être interprétée comme reconnaissance de la distance temporelle, irrécupérable en re-présentation. Mais alors il faudrait délivrer la mémoire elle-même de toute emprise de la re-présentation. Sinon, comment écrire la poignante exergue : « A la mémoire des êtres les plus proches... » ? N'est-ce pas cette mémoire, soumise elle-même à l'épreuve de l'altérité, de la perte et du deuil, qui autorise à pointer « le passé ne revenant pas en guise de présent » (p. 23), ou encore : « Le passé qui se passe de présent » (p. 25) ? Et encore : « Un passé qui ne fut pas présent » (p. 45) ?

Dans notre reconstruction du discours tenu dans *Autrement qu'être*, nous nous trouvons devant la difficulté apparente de faire coïncider le pré-originel du discours du Dire, avec la contemporanéité de l'*approche* du prochain.

Certes le pré-originel de Levinas est déchronologisé, détemporalisé, autant qu'il est possible. Mais je vois là une vraie difficulté : l'affinité entre « la dia-chronie réfractaire à toute synchronisation » (p. 23) et ce que je ne peux, semble-t-il, penser que comme contemporanéité de l'*approche*, pose question. Or c'est sur cette question que s'ouvre l'éthique ou plutôt c'est elle qui ouvre l'éthique.

Je voudrais faire culminer cette lutte contre les figures de l'autre tenues pour récupérables dans une ontologie, dans la figure la plus radicale du dédire, à savoir celle que met en scène la *différence ontologique* entre être et étant chez Heidegger. Il est important – et, de ce point de vue, considérable – que Levinas parle de la différence ontologique en termes d'« amphibologie », étant entendu que l'on

12

13

14

15

entend par ce terme une production d'ambiguïté, d'équivocité dans un champ conceptuel homogène. Avec la différence entre être et étant nous sommes encore sous l'empire de la corrélation, comme nous y étions avec la différence entre discours et dit en apophantique. De cette amphibologie il est affirmé qu'elle ne « signifie pas l'ultime » (p. 43). A cet égard, les p. 67 sq. – « l'amphibologie de l'être et de l'étant » – pourchassent la trahison du Dire dans un autrement qui n'est pas à la hauteur de l'autrement qu'être. L'être est certes autrement que l'étant. Mais l'oreille est ici séduite par une différence qui n'est en réalité qu'un redoublement. Si je dis : le rouge rougeoie (on songe à l'expression heideggerienne : « le temps temporalise »), sous les apparences du Dire le verbe reste pris dans les rets de la nomination : « Le dit comme verbe est l'essence de l'essence. » L'essence, c'est le fait qu'il y a thème, ostension, *doxa* ou *logos* et, par là, vérité. « L'essence ne se traduit pas seulement, elle se temporalise dans l'énoncé prédicatif » (p. 69). La verbalité du verbe ne fait pas écart véritable par rapport à la substantialité du nom. La « résonance » du verbe ne sera reconnue telle que dans l'injonction à la responsabilité. Il faut en convenir, l'être dans son verbe ne nous arrache pas au dit du participe nominalisé. En ce sens, la philosophie de Heidegger n'échappe pas à cette « surdité aussi profonde que celle qui consiste à n'entendre dans le langage que des noms » (p. 71). Il est frappant que ce soit dans le paragraphe consacré à l'amphibologie de l'être et de l'étant que se lisent les pages les plus virulentes contre la capture du Dire dans le dit, comme si cette capture n'était décidément thématifiée que dans l'amphibologie de l'être et de l'étant. Telle est l'amphibologie : « Être, dès lors, désigne au lieu de “résonner” » (p. 73). Mais Levinas ne se tient pas pour quitte : à la fin de ce paragraphe décisif il s'efforce de donner la forme de la question à ce dédire virulent.

La question, ici, vaut tentation sinon déjà trahison : « Il faut, dit Levinas, remonter en deçà de cette corrélation /Dire-dit/. » Certes, mais la question demeure : « *Dire* n'est-il que la forme active du *dit* ? *Se Dire* revient-il à “être dit” ? » (p. 74). On devine la réponse négative : *se Dire* se dissocie d'être dit quand il signifie « répondre », « s'offrir », « souffrir ».

C'est alors que se propose comme un recours le vocabulaire husserlien de la « réduction » (p. 75 sq.). Réduction, si on l'ose, de la réduction du Dire à la forme active du dit. Arrachement. Libération du Dire de la condition de l' « écho du dit réduit ». Cette libération n'est accomplie que dans « l'interruption éthique de l'essence » (p. 76). Suit l'aveu : « Mais on ne peut remonter à cette signification du Dire – responsabilité, substitution – qu'à partir du dit et de la question : “Qu'en est-il de... ?”, déjà intérieure au dit où tout se montre » (p. 76). Je parle d'aveu ; si, en effet, on n'en a jamais fini avec l'être autrement, c'est seulement dans les fissures de

la solidité des corrélations dissimulantes qu'un écho du Dire se laisse entendre dans le dit – promesse de la possibilité de remonter du dit au Dire. « Mais voici, s'exclame Levinas, la réduction du dit au Dire, au-delà du *Logos* de l'être et du non-être – au-delà de l'essence, du vrai et du non-vrai – la réduction à la signification, à l'un-pour-l'autre de la responsabilité (ou plus exactement de la substitution)... » (p. 77).



AUTREMENT DIT : LE TIERS ET LA JUSTICE

Paul Ricœur

1 - PROXIMITÉ, RESPONSABILITÉ, SUBSTITUTION

Répetons la difficulté : comment faire coïncider le plaidoyer tenu dans l'*Argument* en faveur de l'irréductibilité du Dire au dit avec le discours tenu dans la partie médiane de l'ouvrage sur la proximité, la relation dissymétrique de responsabilité et, couronnant l'ouvrage, la substitution ? Je voudrais montrer que l'irruption déconcertante du thème du tiers et de la justice en plusieurs lieux stratégiques du livre a quelque chose à voir avec cette difficulté et, pour le dire d'un mot par anticipation, avec la possibilité même du discours tenu tout au long du livre *sur* l'équation qui joint le Dire, comme instance de parole, et la responsabilité comme instance reine d'une éthique sans ontologie.

Les pages consacrées à la triade *proximité, responsabilité, substitution* sont prononcées sur un ton qu'on peut dire déclaratif, pour ne pas dire kérygmatic, soutenu par un usage insistant, pour ne pas dire obsédant, du trope de l'hyperbole. C'est par ces deux traits concernant le ton et le trope que je caractériserai l'effectuation du Dire en éthique. Mais ce Dire peut-il rester sans un dit approprié ? C'est au traitement de cette question que ressortit selon moi la position du tiers et de la justice.

Concentrons-nous sur le chapitre III : « Sensibilité et proximité » et le chapitre IV : « La substitution », dont l'auteur nous dit qu'il est le cœur du livre, son origine, en quelque sorte.

La montée aux extrêmes est rapide : la proximité est nommée « obsession » ; par cette rupture soudaine, la différence du même à l'autre se fait non-indifférence. Dans l'obsession par le prochain s'effectue le Dire : « Le Dire, où le sujet parlant

1

2

3

4

s'expose à autrui, ne se réduit pas à l'objectivation du thème énoncé : qu'est-ce qui est donc venu blesser le sujet pour qu'il expose ses pensées ou s'expose dans son Dire ? ! » (p. 133). Pour dire l'être affecté, il faut dire l'être exposé – et pour dire l'être exposé, il faut dire l'être agressé, blessé, traumatisé. Pire, Dire l'accusé à l'accusatif du *me*. Nous sommes bien au carrefour des deux problématiques du Dire et de l'éthique : « La signification propre de la subjectivité est la proximité, mais la proximité est la signifiante même de la signification, l'instauration même de l'un-pour-l'autre, l'instauration du sens que toute signification thématifiée reflète dans l'être » (p. 135). Tenons pour l'instant en réserve le dernier membre de phrase, qui nous rejettera en haute mer. Et insistons sur : signification, signifiante, en conjonction avec proximité.

Pourquoi cette montée aux extrêmes : obsession, blessure, traumatisme ? Pourquoi cette surenchère du pathique en pathétique et pathologique ? Parce qu'on n'en a jamais fini avec l'obsession inverse, celle de l'apparition, de la phénoménalité : « Le prochain comme *autre* ne se laisse précéder d'aucun précurseur qui dépeindrait ou annoncerait sa silhouette. *Il n'apparaît pas.* » (p. 137) (je souligne). Le prochain me concerne sans apparaître. C'est ce « sans apparaître » qu'on n'a jamais fini de Dire. « L'obsession n'est pas conscience, ni espèce de conscience, ni modalité de la conscience » (p. 139). Redondance dans la dénégation. Il faut prendre la mesure de la violence qui est ainsi infligée au langage même du visage. On pourrait en effet croire que l'autre apparaît dans son visage, est donné à voir. Non point : il échappe à la représentation ; il est la « défection même de la phénoménalité » (p. 141). Il n'est pas non plus entre lui et moi de présent commun, contrairement à l'attente naïvement formulée à la fin de la première partie de cette étude. Le prochain n'est pas mon contemporain ; sinon on retournerait à la synchronie dont sont grevés, nous l'avons vu plus haut, la mémoire, l'histoire, le récit : « La proximité est dérangement du temps mémorable » (p. 142). « On peut appeler cela apocalyptiquement éclatement du temps ; mais il s'agit de la dia-chronie effacée mais indomptable du temps non historique, non dit, qui ne se synchronise pas dans un présent par la mémoire et l'historiographie où le présent n'est que la trace d'un passé immémorial... Tel est le sens de la non-phénoménalité du visage » (p. 142). Il ordonne sans se montrer, sans se faire voir. « Démesure » contre « conjonction ». Ne rompt cet extrémisme que le charme de la caresse, « dénudation jamais assez nue » (p. 144). De quelle beauté étrange sont ces pages qui célèbrent la beauté de la « peau aride, trace d'elle-même » (p. 147) ! Mais la traque de la trace reprend son cours, – « trace de l'ex-cession, de l'excessif » (p. 146).

L'ex-cession, l'excessif se concentrent dans le mouvement de la proximité à la substitution, c'est-à-dire du souffrir *par* autrui, au souffrir *pour* autrui. Que peut

bien ajouter – en excès – la substitution à la proximité ? Qu'est-ce qui fait d'elle l'équivalent de « la signifiante même de la signification laquelle signifie dans le *Dire* avant de se montrer dans le *Dit* ? » (p. 158). À vrai dire, ce chapitre nucléaire (outre le caractère récapitulatif de l'ensemble de l'œuvre qu'il doit à sa publication séparée et qu'il conserve dans son cadre définitif) ne réussit qu'à amplifier l'effet de rupture exercé par le vocabulaire de la blessure infligée, par le recours à un vocabulaire plus extrême encore, celui de la persécution, de la prise d'otage. Le Soi occupe la place de l'autre sans l'avoir choisi ni voulu. Le malgré soi de la condition d'otage signifie l'extrême passivité de l'injonction. Le paradoxe devrait choquer, d'une condition d'inhumanité appelée à dire l'injonction éthique. Le non-éthique dit l'éthique en vertu de sa seule valence d'excès. Si la substitution doit signifier quelque chose d'irréductible à un vouloir-souffrir, où le Soi retrouverait l'empire sur lui-même dans le geste souverain de l'offrande, de Poblacion, il faut qu'elle reste une « expulsion de soi hors de soi... ; le soi se vidant de lui-même » (p. 175). Bref, il faut que ce soit par sa « méchanceté même » (p. 175) que la « haine persécutrice » (*ibid.*) signifie le « subir par autrui » de l'injonction à l'enseigne du Bien. Je ne sais si les lecteurs ont mesuré l'énormité du paradoxe consistant à faire dire par la méchanceté le degré d'extrême passivité de la condition éthique. C'est à l'« outrage », comble de l'injustice, qu'il est demandé de signifier l'appel à la bienveillance : « C'est de par la condition d'otage qu'il peut y avoir dans le monde pitié, compassion, pardon et proximité » (p. 186). Ce n'est pas tout ; il faut encore que le « traumatisme de la persécution » (p. 178) signifie l'« irrémédiosité de l'accusation » (*ibid.*), bref, la culpabilité sans bornes. Ici Dostoïevski relaie *Isaïe*, *Job*, le *Qohélet*. Il y a là comme un crescendo : persécution, outrage, expiation, « accusation absolue, antérieure à la liberté » (p. 187). N'est-ce pas l'aveu que l'éthique déconnectée de l'ontologie est sans langage direct, propre, approprié ? Cette question nous met sur la voie de l'hypothèse de lecture qu'on proposera plus loin concernant le rôle stratégique joué par le thème du tiers dans le discours tenu par le philosophe écrivant *Autrement qu'être...* La détresse du discours est encore aggravée par le déni et le rejet de toute solution « théologique, apaisante ou consolante » (p. 184). Le texte de Levinas est à cet égard violemment antithéologique, dans la mesure où une fonction fondatrice ou justificatrice serait assignée à pareille solution. Désert des mots : « Le Soi comme expiation est en deçà de l'activité et de la passivité » (p. 183). Ce n'est pas comme homme « capable » – « capable » d'expier (p. 187) – que le moi est sollicité : « Il est cette expiation originelle – involontaire – car antérieure à l'initiative de la volonté » (p. 187). C'est en cela que l'expiation n'est pas rachat, dans la mesure où le rachat rétablirait l'égalité, l'adéquation, la commensurabilité, comme dans le pardon hégélien. Levinas ne veut pas être pardonné de cette façon-là, à ce prix-là. Ni non plus pardonner.

Avons-nous assez montré que le Dire de la responsabilité ne peut qu'ajouter au dédire de toute relation égalisante une *tropologie révolutive* déployée de la blessure à l'outrage ? Une tropologie de la violence infligée ? Avons-nous assez montré qu'il n'est rien *dit* sur la responsabilité comme thème ? Que le dire de la responsabilité s'épuise dans cette montée aux extrêmes du discours de la méchanceté ?

2 - LE TIERS ET LA JUSTICE

C'est sur ce fond, j'oserai dire, de *terrorisme verbal*, que surgit le discours de la justice, tenu dans le site du tiers. Comment y accède-t-on ? Dans le livre, dans le discours du livre, furtivement. Non pas une fois, mais vingt fois, trente fois, et chaque fois comme en passant, en disant sans raison. Peut-être est-ce seulement dans l'*après-coup* que ce coup de force peut faire sens. Voici la première occurrence du thème – car c'est bien un thème, le seul admis dans l'*Argument* (p. 13 à 43). Dans ce texte s'annonce ce que Platon aurait appelé une « seconde navigation ». « Il faut une justice entre les incomparables (et la suite). » « Il faut donc une comparaison entre les incomparables et une synopsis ; mise ensemble et contemporanéité ; il faut donc une thématization, pensée, histoire et écriture » (p. 33). La question se pose alors de ce qui légitime cet apparent retournement. Levinas continue, après le texte qu'on vient de lire : « Mais il faut comprendre l'être à partir de l'*autre de l'être*. Être, à partir de la signification de l'approche, c'est être *avec autrui* pour le tiers et contre le tiers ; avec autrui et le tiers contre soi » (p. 33) (notez le « avec » à partir du « par » et du « pour » autrui), « pour le tiers ou contre le tiers », « avec autrui et le tiers contre soi » (*ibid.*). Et un peu plus loin : « En ce désintéressement [titre de l'*Argument*]... se dessinent la justice qui compare, rassemble et pense, la synchronie de l'être et de la paix » (p. 33). C'est bien d'un Dit d'après le Dire – Dit « de la pensée, de la justice et de l'être » (p. 37) qu'il s'agit. Un Dit qui sera un « redire » (p. 39) parmi les philosophes, un « redire » qui tout à l'heure permettra la réappropriation du Bien platonicien et de l'Infini cartésien. « C'est dans le *déjà dit* que les mots – éléments d'un vocabulaire historiquement constitué – trouveront leur fonction de signe et un emploi et feront pulluler toutes les possibilités du vocabulaire » (p. 65). L'hypothèse se précise : c'est la justice qui permet de *thématiser* la sorte de Dire qui permet de philosopher. Mais de quelle place, de quel poste parlera-t-on ? De la position, du lieu du tiers, à savoir cet autre qui n'est pas le proche, mais le lointain, l'étranger, comme dans la Bible, comme dans le *Sophiste* de Platon. « On doit aussi rappeler que la proximité n'est pas d'emblée jugement de justice, mais au préalable responsabilité pour autrui, qu'elle ne se mue en justice qu'avec l'entrée du tiers » (p. 84, n. 1). (Ici le texte renvoie à V, 2 à quoi on viendra plus loin.) Mais continuons ce parcours par touche où le tiers se

signale en marge du Dire de la proximité et de la substitution. Parlant de l'humanité, dans le chapitre sur la proximité, Levinas se demande si « l'homogénéité de l'espace » de l'approche « serait pensable sans la signification humaine de la justice contre toute différence et, par conséquent, sans toutes les motivations de la proximité dont la justice est le terme » (p. 129). C'est ainsi que « l'exigence de justice » se laisse tisser dans l'envers du tissu de la proximité (p. 129-132) : « La représentation de la signification naît elle-même dans la signification de la proximité dans la mesure où un tiers côtoie le prochain » (p. 132). Avec insistance, le texte se ponctue de références au tiers et à la justice : « C'est la proximité du tiers qui introduit, avec les nécessités de la justice, la mesure, la thématization, l'apparaître et la justice » (p. 188, n. 1). À ce stade, la comparaison entre les humains instaurée par la justice paraît dédire le Dire de la substitution qui excluait la « possibilité de comparaison » (p. 201). Le contraste est avoué et assumé : parlant de la dissymétrie propre à l'accusation et à l'accusatif, cette notation : « Quelles que soient les voies qui mènent à la superstructure sociale où – dans la justice – la dissymétrie qui me tient dépareillé à l'égard de l'autre, retrouvera la loi, l'autonomie, l'égalité » (p. 202). Mais qui est le tiers ? Question considérable à en mesurer l'enjeu : « Le fait que l'autre, mon prochain est aussi tiers par rapport à un autre, prochain lui aussi, est la naissance de la pensée, de la conscience et de la justice et de la philosophie » (p. 204). On voit là s'esquisser la thèse que je défendrai plus loin, qui lie justice, vérité et possibilité du discours philosophique. Mais creusons l'idée de l'autre de l'autre et, pourquoi pas ?, l'autre que l'autre, mon proche. Proximité redoublée à force d'être dédoublée.

C'est dans le chapitre V, auquel plusieurs notations et notes renvoient à maintes reprises, que la question du tiers, de la justice et de la vérité est posée le plus directement, de plein fouet, si j'ose dire. Une première salve s'entend (§ 1, n. b) : « Ce qui dans ce signifier, dans ce l'un-pour-l'autre, peut et doit conduire au savoir, à la question... ce qui, dans ce signifier, mène à l'ontologie et, par là, à la présence, à la manifestation, au midi sans ombre de la vérité, à la supputation, à la pensée, à l'installation, à l'institution – il faudra sans doute le montrer » (p. 215). Le mot « tiers », le mot « justice » ne sont pas prononcés, mais la reprise, la répétition, le re-dire du savoir sont anticipés comme l'horizon du tiers et de la justice. Le texte est ici en avance sur le pas du tiers. Nous lisons p. 245 : « La responsabilité [qui est proximité] est troublée et se fait problème dès l'entrée du tiers. Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre [A majuscule] et non pas simplement son semblable » (p. 245). Il faudrait lire toute cette page où est évoqué le verset d'Isaïe 57, 19 : « Paix, paix au prochain et au lointain. » Le prix de cette subversion de second degré, subversion de la subversion, si l'on peut dire, est énorme : « Le tiers introduit une contradiction dans le Dire

dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique... Il faut la justice c'est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématization, la *visibilité* des visages et, par là, l'intentionnalité et l'intellect... l'intelligibilité du système et, par là aussi, une coprésence sur un pied d'égalité comme devant une cour de justice » (p. 245). Plus énergiquement encore : « La comparaison des incomparables, thématization du Même à partir de la relation avec l'Autre, à partir de la proximité, est l'immédiateté du Dire... » Et encore : « La justice exige la contemporanéité de la représentation. C'est ainsi que le prochain devient visible, et dé-visagé, se présente, et qu'il y a aussi justice pour moi. Le Dire se fixe en Dit – s'écrit précisément, se fait livre, droit et science » (p. 247).

Nous en avons dit assez pour oser formuler en clair l'hypothèse que voici : la position du tiers, lieu d'où parle la justice, est aussi le lieu d'où parle Levinas, dans la mesure où son Dire s'inscrit dans un Dit qui est le livre que nous lisons. J'en ai surpris une fois l'aveu furtif : « Le discours que nous tenons en ce moment sur la signification, sur la dia-chronie et sur la transcendance de l'approche au-delà de l'être – discours qui se veut philosophie – est thématization, synchronisation des termes, recours au langage systématique, constant usage du verbe *être*, ramenant dans le giron de l'être toute signification prétendument pensée au-delà de l'être ; mais sommes-nous dupes de cette subreption ? » (p. 242). « Le discours même que nous tenons en ce moment... » (p. 242). Le mot « subreption » est bien étrange : il revient p. 244, soutenu par la localisation du lieu « où prétend se tenir le présent exposé lui-même » (p. 244). La justice n'est pas seulement le lieu de l'État, c'est le lieu de la vérité et de l'essence dont « l'ordre... est au premier rang de la philosophie occidentale » (p. 244). Levinas, ici, s'inquiète : « Pourquoi sommes-nous allés chercher l'essence sur son Empyrée ? Pourquoi savoir ? Pourquoi problème ? Pourquoi philosophie ? » (p. 244). Au lieu de répondre sur le lieu de la question, on fait un brusque pas en arrière : « Il faut donc suivre dans la signification ou dans la proximité – ou dans le *Dire*, la naissance latente de la connaissance et de l'essence, du Dit ; la naissance latente de la *question* dans la responsabilité » (p. 244). Si je comprends bien, si l'on se dit philosophe on ne peut s'en tenir aux tropes de l'obsession et de la prise d'otage, à la « violence traumatique » (p. 202) professée plus haut. Il faut aussi *questionner* la responsabilité, discerner « la naissance latente de la *question* dans la responsabilité » (p. 244). Pour ma part, je n'arrive pas à arbitrer entre deux lectures : d'un côté, la proposition d'un saut du proche au lointain, du visage qui n'apparaît pas à la justice qui donne « visibilité » (p. 245) aux visages... De l'autre côté, l'évocation d'une « naissance latente », mais « naissance latente du savoir dans la proximité » (p. 245). Pareille naissance latente n'est-elle pas suspecte de « subreption », à l'aune du discours tenu plus haut ?

Je terminerai ce paragraphe sur le tiers, la justice, comme lieu du discours philosophique par le texte particulièrement explicite qui se lit p. 266 : « Mais la raison de la justice, de l'État, de la thématization, de la synchronisation, de la représentation du *logos* et de l'être – n'arrive-t-elle pas à *absorber dans sa cohérence l'intelligibilité de la proximité où elle s'épanouit ?* » On note le tour interrogatif de la déclaration. De même, p. 264 : « Ce qui est vrai du discours que je suis en train de tenir en ce moment même... »

3 - RÉPÉTITION DE L'ONTOLOGIE ?

Une fois atteint ce point extrême d'avancée, la question se pose de savoir s'il y a dans *Autrement qu'être...* les rudiments d'une post-éthique qui serait une manière de re-dire la tradition. L'écriture du livre tire-t-elle le seul bénéfice de ce pas de la substitution dissymétrique à la justice qui égalise ? Je me risquerai à l'esquisse qui suit.

Oui, il y a chez Levinas une quasi-ontologie qu'on peut dire post-éthique. Je la discerne dans quelques thèmes – au sens fort du mot « thème », « thématique », c'est-à-dire Dit, qui, à mon sens, excèdent l'éthique de la responsabilité. J'en retiens quatre que je me borne ici à nommer.

Vient d'abord la *bonté* et le recours au Bien platonicien, lequel, comme on sait, est au-delà de l'*ousia* (les citations abondent autour de cette percée, si l'on ose, de la responsabilité qui accuse et meurtrit).

Vient ensuite l'*Infini* visé, semble-t-il, au-delà du prochain et du tiers, selon la flèche de démesure de toute cette tropologie violente ; ici aussi les citations abondent ; au cycle de l'*Infini* appartiennent deux thèmes connexes : la « gloire de l'infini » et le « témoignage », que j'ai commentés dans *Lectures III*.

Vient encore l'*illéité*, qui déborde sur la troisième personne, que le *Tu* de Buber risque de capter dans une intimité trop innocente ; je ne citerai qu'un texte qui curieusement rapproche illéité et « tertialité » (cité p. 234). Peut-être d'autres textes, que je n'ai pas trouvés, pourraient éclairer cette page énigmatique ; de même p. 261.

Enfin, et pour culminer, le *Nom* de Dieu en tant qu'il fait irruption dans le discours philosophique tenu par Levinas lui-même. Ce *Nom* exceptionnel marque la revanche du nom sur la condamnation initiale de la dénomination, telle qu'elle a servi de machine de guerre contre l'ontologie. En un sens ce retour du nom a une signification plus large, liée à la question de la *signifiance* du Dire, en tant

qu'exception à ce qui est appelé la signification du Dit. On a vu plus haut comment la nominalisation récupère le verbe au bénéfice du dit substantivé. Mais il y a un moment de la signifiance qui requiert le nom en position d'exception. C'est l'apparaître même du visage comme *individu*. Ce n'est certes pas le Moi, mais moi qui suis moi, non généralisable : « Non pas Dire se dissimulant et se protégeant dans le Dit » (p. 31), mais s'exposant, vulnérable, à l'outrage, à la blessure (*ibid.*). La subjectivité, est-il rappelé, n'est pas une modalité de l'essence, comme l'atteste son Dire dans le Dit du nom propre. Ce n'est pas par hasard que Dieu est nommé pour la première fois p. 233 dans ce contexte : n'est-il pas le Nom ? Le Nom qui signe la signifiance sans quoi le Dire sans dit virerait à l'ineffable ? Nom qui ne thématise pas et pourtant signifie. De ce Nom rayonnent tous les noms. Et avec les noms la question *qui ?* – la *quis-nité*, ose Levinas (p. 46). Autrui à qui... moi à qui... Non pas thème, comme le sont le quoi ou le comment. La question du nom – nom de Dieu et noms propres – recouvre toute la plage de la signifiance au-delà de la signification. Sur cette plage circulent les noms sous l'horizon du Nom. Nom hors essence, ou au-delà de l'être : « Mais le Nom hors l'essence ou au-delà de l'essence, l'individu antérieur à l'individualité se nomme Dieu. Il précède toute divinité, c'est-à-dire l'essence divine que revendiquent comme les individus s'abritant dans leurs concepts – les faux dieux » (p. 89, n. 1). Je laisse là ce Nom sans théologie, laquelle est livrée à l'illusion (p. 151). C'est sous le signe de ce Nom que l'« Infini » peut tomber en éthique tandis que la « Totalité » retombe en ontologie.

Oserai-je tirer une dernière salve ? Mais c'est le texte qui m'y autorise : il existe un vieux thème qui refait surface à la fin d'*Autrement qu'être...* : celui de l'il y a. Il faut attendre l'étrange hors texte final, intitulé à bon escient *autrement dit*, pour voir ressurgir cette tête de gorgone de l'il y a, vocable de la nausée face à la possibilité sans cesse renaissante du non-sens où s'annuleraient en même temps les deux adversaires : l'être et la responsabilité, l'ontologie et l'éthique : « Sans issue du dilemme, sans issue de *l'Essence* : à l'angoisse de la mort s'ajoute l'horreur de la fatalité, de l'incessant remue-ménage de *l'il y a* – horrible éternité au fond de *l'Essence* » (p. 271). On s'est demandé, tout au long de ces pages, si tout sens procède de *l'Essence*. Mais, s'il n'y avait pas de sens ? Si l'ignorance et l'oubli étaient le dernier mot ? Crainte de mourir ou horreur de l'il y a, c'est tout un (p. 263)... À quoi il n'est pas d'autre réponse – faute de garantie – que *l'exposition*, la *passivité du supporter*, bref le recours à la justice, au face à face de la proximité et de la substitution, – à « la charge écrasante – l'au-delà – de l'altérité » (p. 277). Car : « Dire toujours trahit par le Dit... » (p. 278).

Encore un mot : avec la justice ne peut-on espérer le retour du souvenir, au-delà de la condamnation du mémorable ? Sinon, comment Emmanuel Levinas aurait-il pu

écrire le sobre exergue : « A la mémoire des êtres les plus proches... » ?