



HAL
open science

Le visage, entre accusatif et nominatif: de la phénoménologie à l'herméneutique de la relation

Nathalie Dugravier-Guérin

► **To cite this version:**

Nathalie Dugravier-Guérin. Le visage, entre accusatif et nominatif: de la phénoménologie à l'herméneutique de la relation. Philosophie. Université Michel de Montaigne - Bordeaux III, 2012. Français. NNT: 2012BOR30081 . tel-00975422

HAL Id: tel-00975422

<https://theses.hal.science/tel-00975422>

Submitted on 8 Apr 2014

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

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

Université Michel de Montaigne - Bordeaux 3

École Doctorale Montaigne Humanités (ED 480)

THÈSE DE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

**Le visage,
entre accusatif et nominatif.**

*De la phénoménologie à l'herméneutique de la
relation.*

Présentée et soutenue publiquement le 22 juin 2012 par :

Nathalie DUGRAVIER-GUÉRIN

Sous la direction de Claudie Lavaud

Membres du jury :

Maryse DENNES, Professeur, Université Michel de Montaigne - Bordeaux 3.

Emmanuel FALQUE, Doyen de la faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris.

Claudie LAVAUD, Professeur émérite, Université Michel de Montaigne - Bordeaux 3.

Jérôme PORÉE, Professeur, Université de Rennes 1.

Remerciements

« ... le visage de l'autre qui m'est incomparable, qui est unique ».

Levinas, Entre Nous, p. 171

Ma gratitude s'adresse tout d'abord à Claudie et José Lavaud, pour leur extrême disponibilité en toutes circonstances, pour l'exigence et la bienveillance de leurs conseils, ainsi que pour leur aide inconditionnelle et la chaleur de leur accueil depuis trente ans. Ce travail n'aurait jamais été mené à bien sans leur sollicitude et les encouragements qu'ils m'ont prodigués sans relâche.

Je tiens à remercier également Mme Dennes, M. Falque et M. Porée qui ont accepté de lire et d'évaluer mon travail, ainsi que pour leur présence à ma soutenance, chacun ayant eu la gentillesse de parcourir un long trajet pour se rendre à Bordeaux.

Il m'est impossible de ne pas citer ici Pierre Fruchon, qui me fit découvrir Levinas, avec l'enthousiasme, la passion toujours critique, et l'humour qui le caractérisaient et qu'il savait si bien partager avec ses étudiants.

Mon immense reconnaissance s'adresse à Bernard Guérin, qui a pendant quatre ans porté une vie familiale bien chargée, qui a également résolu quelques milliers de problèmes techniques, patiemment imprimé, lu et relu un texte pour lui ésotérique, et qui a bien voulu enfin lui apporter sa contribution d'artiste. Sans son indéfectible confiance et ses encouragements quotidiens, j'aurais abandonné ce travail à maintes reprises.

Ma pensée va à Djennéba Guérin, dont la lointaine proximité fait de toute absence une présence – éclipse.

Mes remerciements s'adressent à Naïs et Jean Boucain, grâce à qui j'ai bénéficié d'un outil de travail irremplaçable et mystérieux, qui ont résolu nombre de problèmes informatiques, et dont la relecture et les recherches en fin de parcours m'ont apporté une aide précieuse.

À Timothée Guérin et Gemma Padró Nieto, qui ont éclairé de leur lumière toute la partie nocturne de mes travaux, qui m'ont toujours encouragée par l'intérêt qu'ils portaient à ma recherche, et qui m'ont offert leur intervention efficace et stylée pour la relecture ainsi que pour la mise en forme finale.

À Martin Guérin, dont le talent informatique n'a d'égale que sa générosité, et qui savait si bien, à toute heure du jour ou de la nuit, mettre celle-ci au service de celui-là.

A Clémentine Guérin, qui a patiemment accepté de s'occuper seule pendant les heures que je consacrais à mon travail.

Merci aussi à Dimitry Guérin pour les quelques semaines de vacances indispensables qu'il m'a opportunément imposées au cours de ces quatre années...

Merci également à Rose et à Ismaël Boucain, qui m'ont assuré un repos hebdomadaire et salutaire le mercredi !

Many thanks to Marie-Claire Vlasse who translated off the cuff loads of words she had never heard before... She probably spent more time looking for their meaning in french dictionaries than translating them into English...

Ainsi qu'à Pierre et Dominique Philipon, qui m'ont fraternellement accueillie à maintes reprises pendant mes travaux.

Merci à Anne Jean et à Lucas Pétauud-Létang, qui depuis des années m'écoutent patiemment parler de Levinas, enrichissant mes analyses de leurs propres interprétations à la fois rigoureuses et pleines de sensibilité.

Merci également à Julie Viala, dont la passion pour Levinas nous a menées jusqu'à Paris, et qui m'a si souvent demandé de lui lire ou de lui expliquer ses œuvres.

Il m'est impossible de citer ici chacun de ceux qui, par leur enthousiasme et la confiance qu'ils me témoignaient, ainsi que par l'aide qu'ils ont offerte à notre famille, m'ont portée pendant quatre ans : à cette totalité d'amis, je tiens à exprimer une gratitude infinie.

*À Clémentine, dont le petit visage m'a
accompagnée sans relâche au détour de
chaque ligne de chacune de ces pages.*

SOMMAIRE

Introduction générale : Vers quel visage ?.....	12
1ère partie. Approche phénoménologique du visage : de l'accusatif au nominatif.....	20
I. L'espace et le temps du visage	23
A. L'espace d'une rencontre.....	23
1) De l'espace offert : le monde propre.....	24
2)... à l'espace reçu : le monde commun.....	29
3) L'espace symbolisé : la caresse	37
a) Apparaître et toucher : la plénitude.....	38
b) Apparaître et distance : la proximité.....	40
c) L'espace mutuel de la caresse : du contact au tact	44
Conclusion : Quand l'espace se fait patience.....	46
B. Le temps d'un visage.....	47
1) Approche phénoménologique du temps partagé.....	52
2) Vers une métaphysique du temps : l'éternité.....	55
3) Du temps à l'autre : la fidélité.....	57
II. Apercevoir	62
A. De l'immanence du voir... ..	69
1) Voir autrui : le spectacle.....	73
2) La visée du je : l'intentionnalité.....	80
B. ... à la transcendance du regard	87
1) La Hauteur : de la vision à la visitation.....	87
2) L'idole et l'icône : la distance.....	96
a) De l'idole.....	97
b) ...à l'icône.....	102
Conclusion : Distance et herméneutique.....	107

2ème partie. L'herméneutique du visage. Entre accusatif et nominatif : le vocatif.....	110
I. Expliquer la vérité ?	115
A. Du corps au sujet : le savoir	119
1) L'autre du savoir.....	121
2) L'inexplicable comme horizon de l'explication.....	126
a) La perte de l'origine : le corps-objet.....	129
b) L'oubli de la finalité : le corps en miettes.....	135
c) Le visage : au-delà ou en-deçà de la raison.....	138
Conclusion : Le corps en première personne.....	142
3) Le savoir au seuil de la métaphore	149
a) À la limite des mots : l'extériorité du visage.....	150
b) Au cœur du mot : l'extériorité de la métaphore.....	153
c) De la métaphore au visage	155
Conclusion : Le savoir, de la troisième à la deuxième personne	161
B. D'un sujet à l'autre : la connaissance.....	166
1) De la connaissance à la méconnaissance	171
a) L'apprésentation : autrui comme alter ego.....	174
b) L'autre comme moi : l'analogie.....	179
c) L'identification d'autrui : le concept d'altérité.....	183
Conclusion : L'épreuve de la rencontre, une double aporie.....	189
2) De la méconnaissance à la reconnaissance.....	200
a) De l'apprésentation à l'intimité : le secret	202
b) De l'analogie à la similitude : la notion de semblable.....	210
c) De l'identification à l'identité : la nomination	219
Conclusion : De l'épreuve d'autrui à l'horizon d'attente	227
3) La reconnaissance mutuelle, une communauté.....	232
Entre expliquer et comprendre	241
II. Comprendre en vérité	246
A. La compréhension immédiate : l'intuition.....	252
1) Intuition et réciprocité.....	260
a) L'empathie réciproque.....	262
b) L'échec de la réciprocité : le sujet-otage et la substitution.....	268
c) De l'accusatif au vocatif : l'assomption.....	286

2) Compréhension intuitive et mutualité.....	295
a) La sympathie mutuelle.....	296
b) Au-delà de la mutualité : la bonté	300
c) Une mutualité dissymétrique : la bienveillance.....	309
De l'intuition à la conscience.....	313
 B. Compréhension médiatae : de la conscience de soi à la conscience morale	315
1) La compréhension de soi	318
2) L'entente de l'être	325
a) Écouter.....	328
b) Vouloir.....	329
c) Accéder au sens.....	331
d) Être-avec (s'entendre).....	332
Conclusion : La question de l'être.....	336
3) Conscience morale et compréhension d'autrui.....	340
a) De « la bonne conscience sans question » à « la mauvaise conscience qui me met en question ».....	350
b) De la mauvaise conscience à la conscience du mal.....	358
c) De la puissance à l'acte : faute et culpabilité.....	362
d) De la conscience morale à la conscience éthique.....	365
Conclusion : Témoignage et attestation.....	372
 De la compréhension à l'interprétation.....	383
 III. Interpréter (le sens).....	388
A. Le milieu de l'interprétation	402
1) Raison d'être.....	404
a) Le triomphe de la raison : l'humanisme.....	406
b) La défaite de la raison : l'anti-humanisme.....	409
c) La raison « lacérée » par le sens : l'humanisme de l'autre homme.....	411
2) En direction du réel.....	416
a) Au cœur du langage : le lien du langage au réel	417
α - Transcendance du référent : l'excès de la signification sur le signe	418
β - Le réel immanent : la précédence du signe sur le sens.....	422
b) Entre langage et réel : le lien brisé.....	425
c) L'éclatement du signe : la trace	430
Conclusion : Le cercle herméneutique.....	435
3) Pour signifier l'autre.....	439

a) Désigner.....	439
b) Faire signe vers.....	442
c) Vouloir dire.....	446
B. La pluralité culturelle et l'interprétation.....	450
1) Les cultures au risque de la raison.....	454
a) Sens et structure.....	455
b) Le sens, entre nature et raison.....	461
c) De la référence à la référance : l'extériorité.....	464
2) L'orient du sens.....	473
a) L'absence de la présence : la forme et la nudité.....	476
b) Hors-contexte.....	480
c) La patience du sens.....	488
3) La langue : un milieu de significations	494
a) Un sens autre : la traduction.....	495
b) L'Étranger : figure ou visage	501
α - Le moi et l'étranger.....	502
β - Entre soi : l'asile et l'étrangèreté	504
γ - La question de l'autre : l'accueil du il.....	508
δ - De l'appel du tu à l'appellation du je : l'hospitalité	511
ε - Entre nous : le seuil	513
c) Le sens venu de l'autre : la frontière	518
C. Interprétation et subjectivité : la parole.....	528
1) Du signe au symbole : dire.....	530
a) Du signe au symptôme.....	532
α - Genèse du signe et archéologie du sens.....	533
β - Le « cogito brisé » : la téléologie du signe.....	536
γ - Le signe, entre symptôme et symbole.....	538
Conclusion : Herméneutique et psychanalyse.....	540
b) Du symptôme au symbole.....	545
α - La polysémie structurelle du symbole et la transcendance du sens.....	546
β - Sens et confiance.....	548
γ - L'adresse à autrui	553
Conclusion : L'accueil du sens.....	555
2) La visée du sens : c'est-à-dire	558
a) La parole comme acheminement vers l'être.....	558
b) La parole comme chemin qui ne mène nulle part ?.....	569
c) La parole et la pro-venance : la voix	574
α - La voix et l'indicible.....	575
β - La voix et l'ineffable.....	577
γ - La voix et le nom	578
3) Vouloir dire : dire à	582

a) De la signification à la signifiante : signifier au-delà du signe	582
α - Signifiante de la signification	583
β - Au-delà du tu : l'illégitimité.....	589
γ - L'invisible et la gloire.....	592
δ - Hors-sujet.....	594
b) De la signifiante au vouloir dire.....	600
α - Au nom du verbe.....	601
β - Entre je et tu.....	604
γ - De l'accusatif au nominatif : le vocatif.....	606
δ - Par une grammaire du sens.....	608
Conclusion : Le désir de reconnaissance.....	610
Au-delà de l'interprétation, vers la vérité.....	620
3ème partie. Au-delà de l'herméneutique : la reconnaissance comme gratitude, le datif.	630
I. Du désir à la gratitude : le don.....	632
A. Le don comme reconnaissance du semblable	637
1) De l'immanence de la dette.....	638
2)... à la marchandisation du don.....	640
B. Le don comme reconnaissance de l'autre	645
1) De l'équilibre de l'échange.....	648
2) ... au poids de la gratuité.....	651
C. La symbolisation de la dette :.....	658
la reconnaissance comme gratitude	658
1) La liberté de donner : la gratuité	661
2) La liberté de recevoir : l'accueil.....	667
3) La liberté de rendre : la gratitude.....	673
Conclusion : Une liberté donnée.....	680
Du don au pardon.....	684
II. Au-delà de la compréhension : le pardon	685
A. L'équivoque du pardon.....	688
1) Le désir du pardonné.....	688

2) La bonne conscience du pardonnant.....	689
B. Le pardon, entre punition et expiation	690
1) En-deçà du pardon: la dissymétrie de la punition.....	691
2) Au-delà du pardon : l'asymétrie de l'expiation	694
3) La mutualité du pardon : la réconciliation.....	698
C. Par la reconnaissance : le sens du pardon.....	702
Conclusion : L'impardonnable.....	705
III. Grâce à.....	708
A. L'unilatéralité de la grâce.....	709
B. Excès du donné sur le donner.....	713
C. Excès du reçu sur le recevoir	716
D. Pour une phénoménologie de la donation.....	718
1) Le phénomène et la présence.....	719
2) La raison et la grâce	722
3) La finitude et la réponse : du face à face au vis-à-vis	725
4) Vers une ontologie du visage.....	728
Conclusion : La grâce reconnue, la joie	734
Conclusion générale : À la grâce du visage.....	742

Introduction générale : Vers quel visage ?

« Mais un départ sans retour et qui ne va pas cependant dans le vide, perdrait également son orientation absolue, s'il quêtait une récompense dans l'immédiateté de son triomphe, si, impatientement, il attendait le triomphe de sa cause. Le "sens unique" s'invertirait en réciprocité [...]. En tant qu'orientation absolue vers l'Autre – en tant que sens – l'œuvre n'est possible que dans la patience, laquelle, poussée à bout, signifie, pour l'Agent : renoncer à être le contemporain de l'aboutissement, agir sans entrer dans la Terre Promise ». Levinas, Humanisme de l'autre homme, p. 44.

Le visage tel que le dessine Levinas échappe à toute emprise, résiste à la violence comprise comme réduction de l'autre au même. Levinas sauve ainsi la singularité absolue de chaque être humain, côtoyant de ce fait la route de Kant : ces deux chemins se croisent au point d'intersection qu'est le respect. Mais chez Kant, le respect est ordonné à la loi, et ainsi universalisable ; la référence ultime reste déontologique. La loi est première, fonde la dignité comme valeur absolue, et oblige au respect de cette dignité. Le respect chez Levinas, pour autant qu'il m'est ordonné par une loi universelle, se manifeste dans l'irréductible singularité du visage (en ce sens, il n'y a de visage qu'au singulier) qui est l'injonction au respect, l'interdit de la violence : la loi est seconde, elle est portée par le visage qui est alors interface, seuil, entre une intériorité infinie et non conceptualisable, et une extériorité (celle qui, en m'apparaissant m'échappe aussitôt) qui parle, témoigne. Transcendance absolue, le visage traverse en l'irradiant l'immanence de la chair, de l'existence. L'ontologie s'efface devant l'éthique – infinie responsabilité envers le visage. Révélation plus que manifestation, le visage pourtant absolument concret crève toute forme plastique, se déroband à toute approche catégorielle que Levinas désigne sous le terme totalité.

Il y a là un échec définitif dans la démarche gnoséologique, si, comme le disait Aristote, il n'y a de connaissance que du général. Le je, échappant à toute objectivation, est sauvé en tant que singularité, mais non en tant que sujet. Le moi se présente en effet originellement à l'accusatif (« Me voici » d'Abraham). C'est sa réponse qui le constitue comme sujet : responsabilité, prise en charge infinie, sans limite et sans mesure – les sujets sont incommensurables, d'où la difficulté que rencontre Levinas à penser la Justice comme institution. Le respect de l'absolue différence d'autrui, sans aucune commune mesure, exclut ainsi tout rapport de réciprocité : Derrida dénonce dans la celle-ci le risque d'une reconnaissance comme connaissance ; autrui, pris dans une relation de reconnaissance, serait celui qui me permet de me décharger d'une dette originelle et infinie – que ce soit dans le pardon, le contre-don, l'échange, la gratitude – ou la reconnaissance de l'autre *comme tel*, ce qui manifeste déjà un risque d'identification. Identifier l'autre serait alors le rendre identique à ce que j'en pense, perçoit, déteste ou aime. Le *comme* devient menace. Proust, dans la Recherche, évoque la difficulté à être à travers le regard de l'autre : « notre personnalité sociale est une création de la pensée des autres »¹. Contre cette réduction de la personne d'autrui à la pensée que j'en ai (ou qu'en a le *on*) surgit le visage, inconnaissable, non créé, échappant à toute reconnaissance. Mais si l'échec de la connaissance de l'autre chez Levinas se double de l'échec de la reconnaissance chez Derrida, comment puis-je rencontrer autrui ? Dans toute relation, il y a un risque de réduction de l'autre au même : Levinas dénonce la connaissance, Derrida la reconnaissance : quelle relation est-elle encore possible ? L'amitié, la réciprocité, le visage même sont remis en question. L'accueil, passivité originaire du moi, est lui-même fragilisé par l'irréductible dissymétrie de l'altérité.

Or c'est le visage lui-même qui questionne l'impossibilité de relation : la question se pose dans le regard de l'autre, à la fois injonction de non-violence, mais à la fois requête de partage, de compréhension, de dialogue. Est-il alors possible d'accueillir l'autre sans le dévisager ? Une relation absolument respectueuse des deux sujets est-elle envisageable ? Ne faut-il pas qu'il y ait relation avec l'absolument autre *afin que lui-même soit autre* ? Pour qu'il y ait relation, il faut franchir la distance, infinie, qui me sépare du visage. Mais le franchissement de cette distance fait inéluctablement encourir à autrui le risque de perdre son altérité, et en ce sens, de briser cet absolu et d'en faire quelque chose de relatif à la connaissance que j'en aurai acquise.

¹ *À la recherche du temps perdu*, tome 1, p 31.

L'éthique première de Levinas questionne la démarche phénoménologique : que *dire* d'autrui, si tout discours est thématization ? Comment puis-je m'adresser à lui, si son visage se dérobe à toute compréhension ? Quelle phénoménologie est-elle possible pour ce phénomène non phénoménalisable ? Peut-on penser phénoménologiquement le visage sans que sa phénoménalité ne l'abolisse comme visage ?

De la Phénoménologie...

« La phénoménologie peut suivre le retournement de la thématization en éthique dans la description du visage. Le langage éthique seul arrive à égaler le paradoxe où se trouve brusquement jetée la phénoménologie : partant du prochain, elle le lit au sein d'une Absence qui l'ordonne visage, mais d'une façon que l'on aurait tort de confondre avec une indication ou une monstration du signifié dans le signifiant [...] ». Levinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p. 327.

La phénoménologie de la conscience fait émerger sous forme de problème le cas particulier de l'expérience d'autrui. Nous n'aborderons pas ici la visée (ou l'ambition) husserlienne de la phénoménologie comme science, qui questionne le statut de la phénoménologie comme discipline ; c'est sur l'autre versant de la phénoménologie que se tiendra notre réflexion, celui qui concerne son objet, ce qu'elle tente de saisir, de décrire, d'appréhender, selon les deux sens de ce terme. Le parcours phénoménologique qu'en fait Levinas montre à chaque étape la difficulté, voire l'impossibilité, de décrire phénoménologiquement le visage. Tâche insurmontable : le visage échappe à toute représentation, le dit est trahison d'un Dire qui se dérobe même dans ce qui le révèle. L'approche qu'en fait Levinas ne peut donc s'opérer qu'en creux – dont lui-même se méfie – dans un contournement, une délimitation de ce qui n'a pas de limite, infini. L'infini qui met autrui à distance est le garant du respect de la différence qui le caractérise en le séparant ; la séparation est donc ce qui fonde le caractère absolu de chaque être humain, son unicité. Toute conception, toute compréhension, toute connaissance de l'autre est ainsi désamorcée ; il est impossible de franchir cette distance, ou de subsumer les autres sous le concept d'autre. Celui-ci n'est donc pas un concept, puisque le seul lieu commun qui pourrait les rassembler est justement ce qui les sépare, leur différence. Il n'y a pas de plus petit commun dénominateur entre les Hommes.

Nous pouvons essayer de décrire l'expérience de la rencontre, au cours de laquelle une conscience se trouve en présence de l'autre conscience. En tant qu'il appartient au monde, autrui s'offre à ma perception, et ainsi constitue l'objet de mon expérience, appréhendé par ma conscience. C'est cette approche d'autrui par l'ego qu'analyse et décrit Husserl dans la cinquième Méditation cartésienne. En tant que corps, autrui se présente à la lecture que peut en faire une conscience autre. Cette lecture est tout d'abord identification, puis déchiffrement en vue de la découverte ou de l'appropriation du sens : compréhension. C'est la légitimité de cette démarche qu'interroge le visage. S'il se dérobe à toute appréhension, à toute emprise, on peut percevoir dans l'appréhension husserlienne le risque de la réduction de l'altérité à l'expérience phénoménologique finalement égologique, réduction de l'autre au même, négation du visage. Levinas insiste à la fois sur la dimension concrète du visage, l'opposant à l'abstraction de la loi kantienne, et à la fois sur son inaccessibilité (la Hauteur). Si le visage était un phénomène offert à la description phénoménologique, cela ferait de lui un étant comme tous les autres. L'irréductibilité du visage à son apparaître semble écarter ce risque. Mais alors, comment tenir à la fois la matérialité du visage attestant de sa concrétude, et à la fois son échappement à toute perception réductrice ? Faut-il ici distinguer entre regard et vision posés sur l'autre ? Peut-on faire l'expérience du visage ? Peut-on parler sans contradiction dans les termes eux-mêmes d'une phénoménalité du visage ?

Levinas lui-même tente de faire une phénoménologie de ce qui échappe à toute phénoménologie. Le statut du visage comme phénomène est alors à interroger. Levinas pose rigoureusement les limites de la perception du visage ; rencontrer n'est pas décrire, regarder n'est pas voir.¹ La compréhension d'autrui est alors l'offrande d'elle-même : jusqu'où peut aller cette offrande ? Qu'est-ce que comprendre, si je ne comprends pas celui à qui je ne peux qu'offrir cette impuissance – et qu'est-ce qu'offrir ? Quel sens peut alors prendre la rencontre ? Quels liens pouvons-nous alors établir entre la rencontre et l'expérience, si le visage est ce qui échappe à toute description ? L'une est-elle possible sans l'autre ? Le visage peut-il faire sens sans relation ? La rencontre ne peut *avoir lieu* sans expérience dans la mesure où elle est elle-même expérience. On peut alors se demander si elle est rencontre de l'autre, ou simplement rencontre de l'altérité. Peut-on faire l'expérience de l'altérité sans faire l'expérience d'autrui ? Par son abstraction ainsi que par sa généralité, cette expérience de l'altérité protégerait la concrétude d'autrui. Mais alors, en les protégeant, elle en trahirait l'unicité. Autrui n'est pas l'altérité. La rencontre avec la concrétude du visage à la fois requiert la perception en tant qu'elle est expérience, et à la fois la met en échec en tant qu'elle tente d'approcher ce qui échappe à toute expérience. En partant du je, Husserl rend compte de l'ego ; en partant du tu, Levinas sauve l'autre : mais dans les deux cas, la rencontre entre un je et un tu est impossible, que ce soit par la résorption d'autrui dans la visée que j'en ai, ou par la fuite indéfinie qui l'en préservera. Phénomène irréductible à sa phénoménalité, le visage questionne le statut du cadre même de la phénoménologie. La démarche phénoménologique ne pourrait-elle donc rendre raison de ce qui fait l'essentiel de l'humanité ? « Or qui dit phénoménologie dit *logos* de ce qui se montre » dit Ricœur² : l'herméneutique pourrait-elle alors venir au secours de la phénoménologie, comme approche polyphonique de ce qui ne saurait se réduire à aucune expérience ni à aucune raison ? Peut-on, dans la multiplicité des interprétations, sauver la phénoménalité d'autrui ? L'éthique comme philosophie première se fait alors herméneutique.

... à l'herméneutique.

¹ « L'homme est le seul être que je ne peux rencontrer sans lui exprimer cette rencontre même. La rencontre se distingue de la connaissance précisément par là. Il y a dans toute attitude à l'égard de l'humain un salut – fût-ce comme refus de saluer. La perception ne se projette pas ici vers l'horizon – champ de ma liberté, de mon pouvoir, de ma propriété – pour se saisir, sur ce fond familier, de l'individu. Elle se rapporte à l'individu pur, à l'étant comme tel. Et cela signifie précisément, si on veut le dire en termes de "compréhension", que ma compréhension de l'étant comme tel est déjà l'expression que je lui offre de cette compréhension ». *Entre nous*, p.18.

² Ricœur, *Écrits et conférences 2*, p 128.

« ..art de la compréhension qui ne relève pas seulement d'une science des textes mais bien d'une expérience globale que l'homme prend du monde ». Gadamer, Dictionnaire des concepts philosophiques, p. 369.

Il n'y a d'expérience ou de phénomène que pour une conscience susceptible de la vivre et de l'appréhender. Dans la rencontre, la conscience n'est pas elle-même séparée de tout contexte, elle est chargée par son passé et par le sens, conscient ou non, qu'elle appose sur son objet. Si aucune compréhension n'était possible, il n'y aurait pas de rencontre à proprement parler. Pour comprendre, il faut expliquer le lien entre le visage et son contexte, ainsi qu'avec le contexte singulier de la rencontre.

S'il n'y a de conscience qu'intentionnelle, il n'y a donc pas de rencontre décrite phénoménologiquement – c'est-à-dire ressentie subjectivement – sans intention. Deux problèmes apparaissent alors. La conscience est lestée d'un poids qui la constitue et sans lequel elle ne serait pas conscience. Comment dès lors envisager la rencontre ? Comment accueillir l'autre au cœur même de ma conscience comme intentionnalité sans trahir son altérité ? Comment laisser advenir l'autre à ma conscience si celle-ci s'interpose entre autrui et moi-même ? Est-il souhaitable, est-il même possible, de faire abstraction de mon intention afin de faire l'expérience pure de l'altérité ? Il semble qu'il ne serait alors même plus question d'expérience. Celle-ci suppose la matérialité d'un corps et d'une histoire, d'une chair. Pourtant cette chair et cette histoire sont autant d'obstacles à la rencontre authentique avec le visage, dont Levinas précise la dimension hors contexte : préjugés, présupposés, habitudes, conventions sociales... opacifient la rencontre, ainsi que l'intention préalable à celle-ci. Il faut donc franchir cet écran extérieur au visage afin de le rencontrer. Mais, une fois ce mur écroulé, que reste-t-il du sujet ? Quel est donc le prix à payer pour constituer l'espace de la rencontre ? Qu'y a-t-il à détruire préalablement pour construire cette relation ? Faire abstraction de soi ne rend-il pas vaine toute possibilité de rencontre ? S'ils font abstraction de ce qui les constitue comme tels, les sujets se perdent dans l'anonymat. Le visage étant le lieu où s'inscrit, dans la matière, ce qui le constitue dans sa singularité, l'abstraction menace alors la réalité concrète de la rencontre.

Quand bien même il s'avèrerait possible que deux sujets fassent abstraction de ce qui les constitue, ne doit-on pas poser, pour que rencontre il y ait, un pré-requis commun – les règles du langage, la source du sens ou, du moins, sa condition de possibilité ? Gadamer¹ pose le langage comme milieu universel de toute compréhension, qui fonde l'universalité de l'herméneutique. Le visage ne peut s'abstraire de ce contexte hors duquel la rencontre ne peut s'effectuer, sans lequel le sens ne peut circuler. D'où vient ce contexte hors-contexte ? Se pose alors le problème de l'origine du sens et des conditions d'accès à son intelligibilité : y a-t-il une herméneutique possible du visage ? Le va-et-vient du sens peut-il échapper à toute présupposition ? Jusqu'où peut-on décontextualiser le visage ? Lorsque le contexte se fait culture, ou langue, dans quelle mesure la décontextualisation du visage permet-elle, sinon de le comprendre, du moins de répondre adéquatement à sa demande, prière comme le dit Levinas ? Si cela est possible, comment son sens est-il accessible, et à qui ? Peut-on rencontrer le visage sans l'interpréter ? En vertu de l'intentionnalité, cela semble improbable. Mais alors, comment interpréter le hors-contexte sans en trahir le sens profond ? Comment ne pas se perdre dans l'écart maintenu entre le dire et le dit ? L'interprétation est-elle trahison du visage ou garantie de l'authenticité de la rencontre ?

L'herméneutique diacritique de Ricœur tente de franchir, sans le réduire, l'espace créé par l'herméneutique radicale de Levinas et Derrida, espace constitué par l'extrême tension entre je et tu. De le franchir, ou du moins de le symboliser. Une relation non aliénante est-elle alors possible entre je et tu, où ni l'un ni l'autre ne perdrait sa singularité, mais où l'espace même qui les sépare deviendrait un lieu non pas commun mais partagé (le lieu tiers), signifié par la relation elle-même ? Une relation "sans perte" est-elle possible entre les sujets ? L'interprétation permet-elle de comprendre autrui sans le prendre ? L'attestation de soi, par le détour de la promesse et de la fidélité, suppose un je qui ne se dissoudra pas dans un me, un je nommé par un autre (appelé) et capable de nommer (de répondre à) l'autre. L'émergence d'un nominatif déplace l'accusatif premier de Levinas. On peut peut-être imaginer Abraham répondant « je suis là », ce qui rétablit à la fois un je, susceptible de réponse et de fidélité, une ontologie du soi, et un espace signifié par le dialogue. Mais ce je est lui-même nommé (tu, ou par son prénom « Abraham ! ») par un autre : ce n'est qu'en vertu de cet appel que le je peut répondre *je suis là*. Le vocatif semble alors la voie incontournable pour s'acheminer de l'accusatif du sujet levinassien au nominatif. Le visage est-il assigné à la place de l'accusatif, ou peut-il être rencontré au nominatif ? Peut-on dépasser cette alternative ? Y a-t-il, comme le propose lui-même Levinas à la fin de *Totalité et infini*, un « au-delà du visage » ?

¹ Jean Greisch, *Dictionnaire de la philosophie*, Encyclopedia Universalis, p. 797.

Et au-delà ?

« Herméneutique et au-delà ». Levinas, De Dieu qui vient à l'idée, p. 158.

Le vocatif lui-même désignera sa propre limite, celle de son origine, et en appellera au datif comme don, accueil. C'est cette dialectique, entre l'accueil de la parole d'autrui et la réponse à lui adressée, que nous aborderons afin de questionner ce que dit le visage dans son impuissance même à le dire. Méthodologiquement, la question de l'origine interroge le sens du sens offert à l'interprétation. L'herméneutique ne peut s'accomplir que dans le dialogue entre les différentes interprétations. Mais ce dialogue, pour ne pas se perdre dans l'indéfini du sens rebondissant sur lui-même, doit retrouver son origine : l'herméneutique, pour ne pas perdre son sens, doit viser une vérité extérieure à elle. C'est ce parcours en retour que nous accomplirons, en partant de l'accusatif levinassien pour en chercher en retrait le(s) support(s) implicite(s), ce qui nous fera remonter vers l'origine du sens – vérité, que l'on ne pourra que signifier. L'éthique sera donc posée au cœur même du travail interprétatif référé à une vérité extérieure, ce qui mènera notre réflexion au seuil d'un au-delà de l'herméneutique.

1^{ère} partie. Approche phénoménologique du visage : de l'accusatif au nominatif

« La phénoménologie ce n'est pas ériger les phénomènes en choses en soi ; c'est ramener les choses en soi à l'horizon de leur apparaître, de leur phénoménalité, à faire apparaître l'apparaître lui-même derrière la quiddité qui apparaît, même si cet apparaître n'incruste pas ses modalités dans le sens qu'il livre au regard ». Levinas, De Dieu qui vient à l'idée, p. 140.

Par sa matérialité, le visage est phénomène, c'est-à-dire ce qui apparaît, se manifeste, se livre : nous n'avons guère le choix d'être ou non visage, de montrer ou non notre visage. En tant que phénomène, il se donne à voir, c'est-à-dire qu'il apparaît dans le cadre spatio-temporel de la perception. Pourtant le phénomène-visage n'est pas un phénomène comme les autres : en tant qu'il crève les formes plastiques, il excède le cadre dans lequel pourtant il apparaît, entraînant par là une conversion de l'espace et du temps, une inflexion dit Levinas. La relation devra donc être envisagée au cœur de l'espace et du temps de la perception. Sur l'autre versant de la relation, le phénomène ne peut être désolidarisé du sujet qui le perçoit, c'est-à-dire qui, sciemment ou non, interfère dans sa propre perception. Il n'y a de phénomène qu'appréhendé par une conscience. En tant qu'il est perçu, le visage est passivité plus passive que toute passivité, vulnérabilité sans limite. Dans l'apparaître du visage se glisse alors le risque d'objectivation par le sujet percevant, qui par sa perception même peut voir dans le visage plus, ou moins, que ce qui le constitue. Plus précisément, si le visage est infini, comme le dit Levinas, il verra toujours moins que le visage, ou autrement, ce qui posera plus loin le problème de l'interprétation. Il n'y a pas de relation objective au phénomène puisque celle-ci est toujours perception par un sujet. Le problème se pose donc de l'approche du visage par la perception qu'un sujet en a, projection de sa propre subjectivité, c'est-à-dire de son intentionnalité. La passivité du visage risque d'ouvrir une brèche à la violence comprise comme perception réductrice de l'autre au même. La démarche phénoménologique peut-elle rendre compte de la rencontre ? Celle-ci peut-elle être l'objet d'une phénoménologie, sans perdre son sens ? Le visage peut-il, sans perdre sa spécificité, être constitué en *phénomène* ? Est-il donné à voir ou se donne-t-il à voir ? Le visage est-il alors ce qui apparaît, ce qui est perçu, ou ce qui se manifeste ?

Le phénomène en tant qu'il est donné à notre sensibilité ne peut être reçu que dans le cadre généralisant des catégories. Sa particularité n'est donc accessible qu'après avoir établi son appartenance à une catégorie générale. Or le "phénomène"-visage n'est qu'au singulier. Le visage est le mien, le tien, le sien. On ne peut subsumer le visage sous aucune catégorie. Mais la catégorie étant le seul cadre permettant la rencontre et la relation avec le phénomène, il y a une alternative menaçant le visage : soit celui-ci est perçu, connu, et peut ainsi être reconnu, à l'aide de catégories générales (il n'est donc pas singulier), soit il est admis dans sa singularité, mais il n'est plus ni connu ni reconnu. Peut-on considérer la phénoménalité du visage sans la subsumer sous une catégorie le détruisant comme tel ? Faudrait-il alors ouvrir une voie qui s'établirait sur un clivage entre la connaissance et la reconnaissance ? Accueillir l'autre est accueillir ce qui excède toutes mes représentations dit Levinas, ce qui sauve le visage et ce qui, de lui, excède sa phénoménalité. À travers celle-ci se dit ce qui l'excède, et qui se cache dans cet excès. Le visage se fait alors manifestation, don de soi à l'autre, ce qui ouvre la voie phénoménologique à une métaphysique du visage. Le visage étant irréductible à ce que j'en perçois, il « crève » son propre phénomène, échappant ainsi à l'intentionnalité de ma perception. Puis-je faire alors abstraction de toutes mes représentations dans ma perception d'autrui sans faire abstraction de ma propre subjectivité, ce qui rendrait caduque la relation ? Puisque la rencontre s'opère entre deux sujets, comment rencontrer autrui d'une façon "neutre", c'est-à-dire sans empiéter sur son être ou sans faire intrusion dans son intimité ? L'accueil suppose-t-il cette neutralité ? Est-elle possible ? Est-elle-même souhaitable ? Y a-t-il alors une autre voie, celle d'un sujet préalable qui, s'offrant au regard d'autrui, pourrait assumer et offrir sa passivité ? Cette troisième voie (le visage, considéré comme phénomène, se *donne* à voir) permettrait de conférer à la passivité un statut particulier, celui de l'assomption par le sujet de sa propre passivité, ce qui pose toutefois un problème indirect, celui de savoir si un sujet peut sans contradiction être l'auteur de sa propre passivité.

Si le phénomène apparaît, c'est-à-dire si l'on admet qu'il y a un au-delà du phénomène, alors il se noue à ce dont il est apparence. Ce nœud est lui-même à questionner : le phénomène peut révéler, en tant qu'*apparaître*, l'être de ce dont il est phénomène. Il peut également, en tant qu'*apparition*, manifester l'essence de ce qui se phénoménalise. Enfin, il peut dissimuler, par son *apparence*, ce dont il est phénomène. Peut-on dès lors, et en fonction de ces trois modes d'être-phénomène, rencontrer autrui à travers, malgré, ou grâce à la "phénoménalité" de son visage ? Peut-on sans risque ou sans perte faire le saut entre ce qu'est (peut-être) le visage en tant que phénomène et ce qu'il est en tant que sujet ? Y a-t-il une perception d'autrui respectueuse de l'altérité ? Le visage est-il ce qui traduit ou ce qui trahit le visage ?

I. L'espace et le temps du visage

« Le visage est abstrait. [...] Son abstraction ne s'obtient pas à partir d'un processus logique partant de la substance des êtres, de l'individuel au général. Elle va, au contraire, vers ces êtres, mais ne se commet pas avec eux, se retire d'eux, s'ab-sout. Sa merveille tient à l'ailleurs dont elle vient et où déjà elle se retire. Mais cette venue d'ailleurs, n'est pas un renvoi symbolique à cet ailleurs, comme à un terme ». Levinas, Humanisme de l'autre homme, p. 63.

En tant que matière, le visage s'inscrit dans l'espace et dans le temps. Mais en tant qu'il crève toute forme plastique, il excède son apparaître, posant ainsi à la fois le problème de la rencontre avec ce qui échappe à toute rencontre, et à la fois celui de sa propre présence se dérochant à toute présence, abstraction, dit Levinas. Présence toujours absente, an-archique, diachronie irréductible à la synchronie du face à face que pourtant la rencontre exige. Utopique et achronique, le visage est demande de relation ; demande en négatif, demande signifiant le retrait dans la parole même qui exprime l'inexprimable, injonction au négatif (Tu ne tueras point). La demande est, tout en se retirant d'elle-même. Quelle relation est-elle alors possible avec cet espace déserté dès que requis, et ce temps présent qui ne se manifeste que par l'interdiction de s'y tenir ?

A. L'espace d'une rencontre

« Il s'agit de penser la possibilité d'un arrachement à l'essence. Pour aller où ? Pour aller dans quelle région ? Pour se tenir à quel plan ontologique ? Mais l'arrachement à l'essence conteste le privilège inconditionnel de la question : où ? Il signifie le non-lieu ». Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, p. 21.

L'espace est à la fois interne au visage, son propre, offert au regard du monde, constitutif de sa matérialité ; et à la fois l'espace extérieur, circonscrit par la rencontre, excédant la matérialité, espace reçu par les sujets qui le constituent en lieu de relation : cet espace peut être institué par la celle-ci ou la rendre possible, il est source de connaissance, lieu d'un maillage entre deux sujets, condition de possibilité de la reconnaissance et risque de la méconnaissance. L'espace est donc à la fois constitutif du visage et constitué par lui.

1) De l'espace offert : le monde propre...

« Chaque visage est un Sinaï... ». Ricœur, Soi-même comme un autre, p. 388.

Le visage s'inscrit tout d'abord dans un espace à deux dimensions (visage offert à la perception). Cet espace de l'intimité m'échappe, se déploie à mon insu : je ne le perçois pas moi-même. Le visage est alors lui-même, en tant que peau, une interface entre deux espaces, le dehors et le dedans. Ceux-ci ont ici un statut proche de celui d'un seuil au sens architectural du terme. En tant qu'intériorité, cet espace à deux dimensions s'ouvre sur une troisième, l'intériorité que le visage sépare, cache ou protège du monde extérieur. Celle-ci est vécue plus encore que signifiée par un sujet ; on pourrait dire, pour filer la métaphore architecturale, qu'elle est comme habitée par un sujet. Habitée dans la mesure où l'habitat est matière signifiée par le sujet qui l'habite, au sens que déploie Levinas dans son analyse de la demeure (Totalité et infini). Si le seuil est toujours séparation entre dehors et dedans, il permet le passage entre intériorité et extériorité, entre exposition et intimité, entre ouverture et clôture, entre le mien et le non-mien, entre le public et l'intime, entre-deux. Par son versant interdictif, le seuil est obstacle symbolique au passage, mais aussi, physiquement, invitation au passage, accueil. L'interdit est lui-même condition de possibilité de la rencontre, c'est en ce sens que le visage chez Levinas est « Sinaï », c'est-à-dire espace désertique où fut énoncé et donné l'interdit fondateur. Mais cette frontière est elle-même plus complexe, car elle possède sa matérialité propre. Ceci pose le problème du statut de l'intériorité, à la fois mienne et à la fois toujours offerte, c'est-à-dire m'échappant. Le versant extérieur de mon visage est mon visage, nous pouvons même dire qu'au sens commun du terme, le visage est le versant extérieur de cette peau qui me recouvre. Il signifie alors ce qui de moi est irrémédiablement livré au regard de l'autre. Cette troisième dimension de l'espace n'existe qu'en tant qu'ouverture à l'extérieur : le visage est alors ce qui pro-voque la rencontre, il est appel par-devant lui-même. D'une part puisqu'il m'échappe (je ne perçois jamais ce versant extérieur de moi-même que j'expose à autrui) ; mon intériorité, par essence, se déploie à mon insu et m'échappe en me devançant (le visage «*provoque* ») dans l'espace qu'elle constitue. Et d'autre part, dans ce même espace, elle appelle («*provoque* ») la relation. Espace toujours par-devant *moi-même*, posant ainsi la question du *moi* tout autant que celle du *même*. Il y a là un double risque de non-reconnaissance :

a) Un risque, tout d'abord, de méconnaissance du sujet par lui-même : l'extériorité du visage peut être considérée comme une image de celui-ci, ne coïncidant pas nécessairement avec la réalité perçue par le sujet. Je peux ne pas me reconnaître dans ce que je montre de moi-même, récuser cette image, alors vécue comme un masque qui dissimulerait l'inadéquation avec ce que je me sens être. L'opposition platonicienne entre l'être et le paraître revêt alors un caractère parfois tragique. Scission entre ce que je suis et ce que je livre de moi-même en spectacle à autrui, passivement. Il faut alors interroger ce lien, s'il existe, entre ce que je donne à voir – mais est-ce encore un don ? – et ce que je me sens être. De quel côté de mon visage se situe ce que je suis véritablement ? Sur quel versant de cet espace de rencontre se situe la réalité du visage ?

- Le visage peut être manifestation, auquel cas l'essence même de la chose se donne dans sa phénoménalisation : l'écart, ou la déchirure, entre le dehors (le phénomène) et le dedans (l'essence) est suturé. Il n'y a plus de différence ontologique entre les deux versants du visage. L'être est ce qui se manifeste, ce qui est manifesté est réel : identité, ou tout au moins réconciliation, du paraître et de l'être. La blessure est cicatrisée entre ce que je suis et ce que je montre puisque ce que je montre est manifestation de ce que je suis. Mais alors, il n'y a plus de secret, plus d'intime. Tout est extériorisé dans la manifestation. Il n'y a plus d'espace où se replier, plus de refuge pour la subjectivité, plus de pli, ou de ride, pour reprendre le terme levinassien. Dans cette réduction on ne peut reconnaître le visage tel que le pose Levinas qui, justement, insiste sur son irréductibilité à la perception que j'en ai. Le visage ne peut être manifestation sous peine de n'être plus visage mais face, comme la face d'un cube disponible pour les calculs du géomètre ou la face d'un animal offerte à l'observation éthologique.

- Si l'on reconnaît l'écart entre le "phénomène-visage" et ce dont il est phénomène, il y a irréductibilité de l'un à l'autre. Le visage devient illusion ; il peut même devenir trahison. Dans ce que montre le visage, l'apparaître peut trahir l'intériorité, selon deux modalités, volontaire ou involontaire.

. Trahison volontaire dans le sens où le visage peut *faire* illusion : grimé, masqué, parfois même voilé, je peux montrer ce que je ne suis pas ou ne pas montrer ce que je suis. Entre en scène la volonté de faire illusion qui peut être volonté de trahison d'autrui, ou inversement, pudeur. Je peux modifier mon visage pour trahir ce que je pense, il se creuse alors un hiatus entre l'être et le paraître, hiatus dont je suis le maître. Le sujet devient dès lors acteur de son expression, il la domine. Il peut y avoir un mensonge de l'expression. C'est l'une des fonctions symboliques du masque que de dissimuler ce qui, du visage, pourrait dire l'être. L'inauthenticité du paraître par rapport à l'être s'exprime dans cet écart. Mais en s'y révélant, elle dit alors quelque chose de l'être, le fait même d'être inauthentique ; dans les expressions mensongères du visage se dit quelque chose de la falsification de la manifestation. Finalement, le visage peut lui-même dire plus ou moins que ce qu'il est, et dans cet excès se dit alors quelque chose de son rapport à l'autre.

. La trahison peut alors devenir involontaire dans le sens où elle exprime l'inconscient du sujet, ou le non-conscient (l'environnement culturel, la normativité sociale, le regard de l'autre). L'inconscient se manifeste par les mimiques, le regard, l'intonation de la voix, en ce sens le visage dit plus qu'il ne dit. Alors, se révèle ce qui, en moi, voulait rester caché. Il se dit donc quelque chose de la vérité à travers ce qui, de prime abord, semble lui échapper. Le visage ici ne trahit pas l'autre mais le sujet lui-même. Cette trahison peut avoir lieu sous la pression de conventions sociales, par souci de se conformer au regard d'autrui. Le sujet lui-même, pris dans ces conventions, ne peut plus exprimer que ce qui est socialement ou moralement acceptable, c'est-à-dire renoncer à ce qu'il est en lui-même au profit de ce qu'il doit être, socialement parlant. C'est dans cet espace social que je peux jouer mon rôle. Ce rôle bien souvent m'échappe, car je n'ai pas la clef des codes sociaux dans leur intégralité, et quand bien même je les aurais, je les déchiffrerais (voire même, les contesterais) de l'intérieur de ces codes eux-mêmes. Le visage est donc ici aussi ce qui échappe au sujet, car dans son désir de faire illusion, dans son besoin de maîtrise, se révèle une immersion totale dans le fait social, c'est-à-dire une non-maîtrise ; il n'y a plus de secret possible. Cet écart creusé entre le visage comme phénomène et l'être semble interdire toute possibilité de reconnaissance, toute chance de relation authentique. La méconnaissance devient ici originaire. Cette méconnaissance ne s'ancre pas dans la relation, mais dans la plasticité du visage ; elle est donc en amont de la relation. Mais en même temps qu'il trahit l'être qu'il cache, le phénomène-visage le dit. En le disant, il peut trahir son désir de ne pas le dire, mais il ne trahit pas l'être lui-même puisque, à son insu, il le révèle. Il est donc à ce moment-là un chemin inauthentique vers l'authenticité (si l'on considère l'authenticité comme, sinon adéquation, tout au moins comme cohérence entre l'être et le paraître). Il y a une vérité de l'illusion. Le visage peut alors devenir indication, troisième acception du phénomène.

- Le visage comme indication est chemin menant vers l'être qu'il préserve ou symbolise. L'écart entre l'être et le paraître est maintenu, mais un lien (le symbole) enjambe cet écart et jette un pont entre les deux. Cette voie d'accès n'est pas une ligne droite, mais ouvre la perspective, en tant que symbole, à l'interprétation. Comme tout signifiant dans le registre du langage, le visage a plusieurs signifiés, et un référent qui existe comme subjectivité objective. L'interprétation se déploie donc doublement, d'une part sur le chemin du signifiant au signifié ; d'autre part, du signifié au référent. Ce double trajet de l'interprétation de soi remet en question son point de départ – le phénomène comme indication de l'être, puisque dans ce cas, l'être désigné, l'être indiqué, est un être subjectif. Entre le signifiant et le signifié s'interpose l'image inconsciente du corps, et entre le signe et le référent se trouve le schéma corporel. Ces deux images, singulière et générale, complexifient le travail de l'interprétation qui consisterait à passer du visage comme phénomène à l'être du visage, l'être-soi du sujet. Ce trajet interprétatif est celui du langage lui-même, comme fonction symbolique. En tant que l'être de la chose est symbolisé par le phénomène, on est dans le registre de la polysémie. La multiplicité des signifiés l'atteste pour une auto-perception du sujet ; mais elle l'atteste également pour le regard d'autrui, ce que Levinas déploie dans l'écart entre le Dire et le dit (nous pourrions ici parler « des » dits), d'où le risque de non reconnaissance du sujet par autrui.

b) Le deuxième versant de la méconnaissance concerne la relation duelle. Le visage comme phénomène est ce qui, dans la culture occidentale, n'est jamais dissimulé afin d'offrir ce qui, de soi, est pour-autrui. Le regard est le mode d'appréhension privilégié de cette intériorité extériorisée. Puisqu'il est donné au regard d'autrui, le visage dans sa dimension phénoménale ne peut se soustraire à l'appréhension de l'autre. Se crée ainsi un espace à trois dimensions. Le visage appelle, ouvrant ainsi l'espace plastique de sa matérialité à un devant qui constitue l'espace de la rencontre, l'espace transcendant la simple plasticité du visage, espace symbolique. Cet espace échappe au visage qui le constitue puisqu'il est nécessairement traversé par les différentes lignes de rencontre avec les autres visages ; chaque visage, volontairement ou non, construit un espace intersubjectif transcendant la singularité, pourtant indépassable, de chacun.

2)... à l'espace reçu : le monde commun

« Cependant, la caractérisation du faire-contre des autres s'oriente à nouveau à chaque fois sur le Dasein propre. Est-ce à dire qu'elle parte elle d'un «Moi » privilégié et isolé, de telle manière qu'il faille ensuite chercher un passage conduisant de ce sujet isolé vers autrui ? Pour éviter ce contresens, il convient de préciser en quel sens nous parlons ici des « autres ». [...] Sur la base de ce caractère d'avec propre à l'être-au-monde, le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du Dasein est monde commun. L'être-à est être-avec avec les autres. L'être-en-soi intramondain de ceux-ci est être-Là-avec ». Heidegger, Être et temps § 26, Traduction Martineau p. 109.

La rencontre apparaît dans l'espace. Celui-ci est-il en soi, indépendamment de ces sujets, ou n'existe-t-il qu'en tant que représentation collective ? Ou encore comme construit par, ou dans, la rencontre intersubjective ? L'enjeu est considérable en ce qui concerne le visage qui s'inscrit lui-même dans un espace habité, toujours *déjà* chargé de sens. L'espace transcendant est-il un espace neutre, c'est-à-dire objectif, ou d'emblée intersubjectif ? Quel espace est-il alors possible de réserver à l'autre, à l'étranger, sans que celui-ci perde son étrangeté ? Jusqu'où l'expression "chacun vit dans son monde" garde-t-elle sa pertinence, et l'isolement qu'elle contient ? Le paradoxe est posé par Husserl¹ : les autres « [...] sont "dans " le monde. Par ailleurs, je les perçois en même temps comme sujets pour ce même monde : sujets qui perçoivent le monde – ce même monde que je perçois » ; il s'agit bien dès lors de considérer le monde comme « [...] un monde étranger à moi, "intersubjectif", existant pour chacun, accessible à chacun de ses "objets" ». Mais cette intersubjectivité ne peut se jouer que dans un cadre objectif, indépendant des sujets : « Et pourtant [...] le monde de l'expérience existe "en soi" par opposition à tous les sujets qui le perçoivent et à tous leurs mondes-phénomènes ». Le problème posé par le *monde commun* est formulable ainsi : le monde est-il constitué par ces interactions ou permet-il leurs constitutions ? Quelles rencontres sont-elles possibles dans ces différentes interprétations du monde ? L'espace est-il donné ou construit par le regard ? De quels risques de violence (c'est-à-dire de non-respect du visage) sont-ils porteurs ?

- Le monde ordonné

¹ *Méditations cartésiennes*, p. 151.

Le monde est un cadre indépendant des sujets dans la mesure où il leur préexiste. Le monde ainsi donné à la conscience, avant elle, est déjà présent. Il est présence absolue, dénuée de tout sens ou de toute valeur, pur en-soi. Spectacle sans spectateur, le monde se présente sans représentation ; c'est pourquoi il est présence absolue, pure et immédiate, sans aucune reprise. Il désigne l'ensemble des choses, le réel. Ce monde a priori, impersonnel et neutre peut être compris comme le lieu objectif où s'inscrit la possibilité de toute rencontre, sans connivence ni interaction. On parle souvent de rendez-vous *en terrain neutre*, sous-entendant par là que le lieu peut modifier une rencontre ; mais s'il est purement objectif, le monde ne modifie rien, n'induit ou n'empêche rien. Il est. Il peut devenir un réservoir d'objets à la disposition, l'englobant de tous les phénomènes. Mais alors il perd ce caractère paradoxal d'objectivité, que seul un *sujet* peut lui attribuer : il n'y a de monde que pour un sujet qui le construit comme monde. Chaque lien tissé entre un sujet et le monde est donc un lien singulier, dont on peut se demander s'il peut encore constituer un espace commun permettant la rencontre, ou si sa singularité l'exile dans un ailleurs au-delà de toute relation.

Le monde donné est aussitôt reconstruit : celui-ci passe ainsi du statut de *donné* au sujet à celui d'*ordonné* (mis en ordre) par le sujet. Le cadre dans lequel se déroule la rencontre est lui-même hypothéqué par celle-ci. Husserl soulève ce problème de la représentation subjective de l'espace : la réduction de l'*illic* au *hic* ¹ ; il n'y a pas de *là-bas* puisque pour pouvoir dire ce là-bas, je le localise en fonction de mon *ici*. L'emploi des déictiques montre cette ultime référence au sujet de l'appréhension – référence réversible puisque *mon* ici, c'est *son* là-bas. La caractéristique du *illic* est bien qu'à tout moment, par le déplacement spatial de mon corps, je puisse en faire un *hic* ; comme le montre Husserl ², il me suffit de me déplacer, c'est-à-dire de déplacer, avec mon corps, le *hic* qui le pose dans l'espace, pour que tout *illic* se transforme en *hic*, non pas seulement physiquement mais également par la représentation ; le *hic* et son éternel déplacement (physique ou imaginaire) fait alors de tout espace occupé par autrui (*illic*) une présence redoublée (représentation) du *hic* égologique. Cette spirale du même qui définit lui-même le *illic* dans un premier temps, puis le métamorphose en *hic* dans un deuxième temps évoque la monade leibnizienne ; Husserl parle de « sphère monadique » ³ à propos de la sphère primordiale : « Le corps (de celui qui va à autrui) qui appartient à mon ambiance primordiale, est pour moi un corps dans le mode de l'*illic*. Son mode de paraître [...] éveille et reproduit un *autre* mode d'apparaître, immédiatement analogue à celui-là » : le mien. Tous les déictiques sont ce qui à la fois pose le sujet dans un espace et dans un temps donnés, mais à la fois constitue cet espace comme étant celui de ce sujet, et l'espace ainsi orienté n'est plus apte à accueillir l'altérité d'un autre espace constitué différemment. Le sujet est sauvé, mais la rencontre est impossible, comme le seraient deux paradigmes géométriques différents. Monde divisé (*l'expression mon monde* redevient pertinente), ou monde récupéré par chaque sujet, totalité centrée sur chaque « point zéro du monde » comme lieu d'un rayonnement totalisant auquel nul espace n'échappe. L'apparition de l'autre est à l'avance récupérée par le sujet dans un monde déjà chargé de sens. La reconnaissance d'autrui n'a plus de place pour s'élaborer parce que l'autre est toujours celui qui surgit dans *mon monde* ; on pourrait imaginer que ce surgissement fait effraction dans la clôture de sens dont s'entoure le sujet, mais ce surgissement peut être lui-même récupéré, sinon anticipé du moins repéré, et perdre ainsi son caractère de pure extériorité. *Illic* n'est plus extérieur : le monde se réduit à un horizon. La fonction symbolique du monde est captée par chaque sujet qui l'organise en tant qu'il en est le centre, il ne reste alors plus d'espace *commun* à proprement parler pouvant jouer le rôle de médiation, c'est-à-dire de milieu neutre. Le visage ne peut être reconnu ni même

¹ *Id.* p. 188 à 191.

² *Id.* p. 189-190.

³ *Id.* p. 191.

accueilli : mon monde n'est jamais le tien. Le monde constitué, c'est le monde tel que les sujets l'appellent ou l'habitent. Si l'on peut parler d'un espace commun de relation, c'est au prix de la perte d'un espace objectif imaginaire (imaginaire scientifique, politique ou géographique). L'éthique de la rencontre ne peut donc se réfugier dans le fantasme d'un monde incolore, inodore et sans saveur. La seule considération d'un monde commun comme espace objectif se fait par le renoncement à cette objectivité irrémédiablement perdue dans sa présence même, ce qui amène à considérer le monde comme me préexistant, un monde qu'en naissant je reçois autant qu'il me reçoit – ou après qu'il m'a reçu : le monde ordonné est préalablement donné, et par là peut être ordonné (intimé par) à autrui.

- Horizontalité et verticalité

Pour la phénoménologie, l'homme n'est pas contenu dans le monde mais l'habite, il est *au* monde, dans les deux sens de l'expression : d'une part une dimension spatiale extérieure au sujet qu'elle accueille ; le monde est l'espace unique où sont déposés tous les humains, espace qui devient condition de possibilité de la rencontre (l'unicité du monde prend sens par la multiplicité des êtres-au-monde). Cette dialectique de l'unité et de la multiplicité s'incarne dans l'unité de la rencontre et la multiplicité des visages qui s'y croisent. D'autre part, une dimension d'appartenance qui décentre ainsi le sujet de lui-même puisqu'il appartient au monde avant de s'appartenir à lui-même. Enfin, si l'homme est au monde, la réciproque est impossible : le monde n'est pas à lui. Le monde est le lieu de notre ouverture à l'être et à l'autre. Il n'y a pas d'ouverture à l'être sans une position, ce qui confère à la phénoménologie la tâche de rassembler les différentes modalités de notre être-au-monde, et à l'herméneutique le soin de les interpréter. On parvient ainsi à un monde à la fois constitué par le jeu des significations qui s'y inscrivent et à la fois rendant possibles ces significations.

Si le monde m'accueille, comment peut-il accueillir *l'autre* ? Elargir son horizon ne suffit pas, car il s'agit toujours de mon horizon : plus je l'élargis, plus je risque d'engloutir l'autre dans cet horizon qui est celui de mes valeurs, de mes représentations. Mais si le monde est l'horizon extérieur de tous les horizons intérieurs, comme le dit Husserl, c'est-à-dire un champ de présence qui rend possible toute rencontre, alors mon horizon est débordé par quelque chose qui lui échappe. Mais que peut être l'horizon de tous les horizons, qui serait condition de possibilité de toute rencontre ? Ne risque-t-on pas encore de tomber dans une sorte de mauvais infini, risquant la méprise d'autant plus sûrement que s'accumulent les couches de sens, opacifiant ainsi le lieu de la rencontre d'un insurmontable brouillard ? Par le Visage, Levinas bloque cet emboîtement d'horizons où le visage disparaît en même temps que le sens. À l'horizontalité de la ligne d'horizon il oppose la verticalité de l'Autre : « Cette courbure de l'espace inter-subjectif infléchit la distance en élévation, ne fausse pas l'être, mais rend seulement possible sa vérité [...]. La "courbure de l'espace" exprime la relation entre êtres humains. Qu'Autrui se place plus haut que Moi – signifierait une erreur pure et simple, si l'accueil que je lui fais consistait à "percevoir" une nature »¹. Il n'y a plus d'horizon pour un espace courbe, la courbure n'est pas celle d'un horizon extérieur à la rencontre, c'est-à-dire intérieur à chaque sujet, mais un espace toujours extérieur infléchi par le Visage. Mais une double inflexion ne fait pas croisement : pas plus que l'horizon, l'espace courbe de Levinas ne suggère une rencontre.

- le monde reçu

¹ *Totalité et infini*, p. 323-324.

Il est possible de penser l'espace non pas seulement dans le sens d'une superposition de significations, d'empilement d'interprétations, mais comme un espace préalable à toute relation, vide de signification. Un espace absolu, non référé à l'un ou l'autre des sujets, à la fois indépendant de leurs interprétations et qui à la fois les légitimerait. Dans le monde, peut être pensé et posé un espace non signifié mais qui serait condition de possibilité de toute signification, espace transcendantal, indépendant des sujets afin de n'être pas récupéré par la subjectivité mais au contraire, lui offrir en creux la possibilité d'être constituée comme telle par la rencontre. C'est la voie qu'emprunte Henaff dans son analyse du *meson* grec, lieu symbolique d'émergence de la cité, point aveugle qui n'est pas le point zéro de Husserl (individuel), mais l'espace vide (communautaire) qui s'introduit comme un principe de négativité dans ce monde fait d'affirmations de soi ; espace libre au cœur d'un monde surchargé de significations, une sorte de centre où s'origine toute relation mais qui n'est ordonné à aucun sujet en particulier. Autour du *meson*, où est déposé le butin qui va être partagé, se crée un espace public au cœur duquel peut surgir le débat. L'introduction d'un espace neutre comme origine du symbolique permet à la fois le décentrement de chaque « point zéro du monde », il peut être point zéro absolu, espace qui n'est occupé par aucun être-là mais qui s'offre comme le lieu (le *là*) de tout sujet ; espace enfin échappant à toute possession puisqu'il est la condition de possibilité de la possession (le butin partagé) sans être lui-même un butin – rien ne dit dans l'histoire d'Athènes que les butins furent partagés équitablement – le problème de la justice est encore loin ; en revanche, s'il y a un partage de biens, c'est grâce à ce non-bien, ce ne-ens, néant comme source de l'être, d'où peut surgir le sens. Le *meson* est le lieu où l'ordre devient pensable et se réalise par le partage entre tous (universel) de biens qui, avant d'être attribués à chacun, n'appartiennent à personne. On rejoint le concept phénoménologique de monde : le *meson* représente ce lieu où sont levées les interprétations, une sorte d'époché du sens inscrite dans un espace physique, lui conférant ainsi une étrange concrétude. C'est au prix de cette échappée au cœur de la totalisation que celle-ci peut être brisée et que l'expression *mon monde* n'a plus de fonction référentielle. Ce *meson* est bien un espace objectif, mais qui n'a de valeur qu'en tant qu'il est lieu de partage de biens et d'émergence de parole. L'extériorité est retrouvée puisque cet espace neutre est non pas donné mais reçu par les sujets, et constitué comme tel par leur mise en retrait ; une brèche est faite dans l'espace de la relation. Par cette brèche primordiale, de nouvelles significations émanant de rencontres sont possibles. Nous sommes bien ici au milieu, dans la double acception (englobant et englobé) du terme. Le lien entre le terme grec *meson* et sa traduction française *milieu* joue avantageusement sur les deux sens du terme milieu : en tant que centre, le monde est ce qui empêche les centres subjectifs

d'accaparer l'espace et de l'investir totalement de leurs significations singulières, garantissant par ce fait-même l'émergence possible de toute signification autre. En tant qu'englobant, le monde unifie l'ensemble de ces significations, leur confère une appartenance commune à un espace commun. Le monde est en même temps un englobant tenant ensemble toutes les significations, et le lieu vide à partir duquel peuvent émerger de nouvelles significations. La coappartenance du monde est le principe unificateur par-delà les divergences de ce qu'il unifie ; il s'agit d'un espace d'accueil, recueillant les diversités par le fait même qu'il les rend possibles, espace mouvant, insaisissable, absence ondulant entre les sujets présents, condition de possibilité d'une rencontre authentique dans un espace cette fois-ci à la fois neutre et commun, retraits de la subjectivité laissant place à *l'inter-* de l'intersubjectivité. Cette fois-ci, le monde n'est pas seulement donné, tel quel, objectivement. Il n'est plus non plus constitué par chaque sujet, mais reçu *en indivision* afin qu'un partage puisse se faire, c'est-à-dire qu'il est ouvert à l'intérieur même de ses limites (horizon). Le monde devient Terre qui « est ici plus et autre chose qu'une planète ; c'est le nom mythique de notre ancrage corporel dans le monde » dit Ricœur¹. Le monde s'organise autour de cet espace absolu que nul ne peut occuper sans le dé-symboliser. Le sujet ne peut donc que l'approcher, de biais, à partir de l'espace qui est le sien et qui est son corps, lui donnant toujours un point de vue singulier : nulle posture, nulle démarche alors « ne me semble métaphysiquement plus importante que celle par laquelle je reconnais que je ne puis sans contradiction penser l'absolu comme un observatoire central d'où l'univers serait contemplé dans sa totalité, au lieu d'être appréhendé d'une façon partielle et latérale, comme il l'est par chacun de nous »². Le monde devient le lieu de l'intersubjectivité pensé par Husserl, monde « comme idée [...] d'une expérience mise en commun dans l'intersubjectivité »³. Ce monde doit « être rapporté à l'intersubjectivité », elle-même constituée comme un « idéal d'une communauté infinie et ouverte »⁴. La communauté des hommes peut alors constituer un même monde : *même* au sens de commun à tous, non pas au sens d'homogène ou d'identique à soi, puisqu'il est le lieu d'émergence de significations toujours nouvelles, de rencontres imprévisibles.

¹ *Soi-même comme un autre*, p. 178.

² Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*.

³ *Op. Cit.* p. 176.

⁴ *Id.*

Alors l'expression *chacun vit dans son monde* n'a plus de sens, chacun de ces mondes ne recevant son sens que de sa rencontre avec *tous les autres mondes*, dans *un seul* monde. C'est pourquoi, explique Kemp⁵ « [...] le monde concret est communautaire » : il est un lien réel entre les individus, par opposition à l'univers compris comme « un champ neutralisé qui n'a d'autres valeurs que d'être vrai ». La violence surgit dans le non-accueil de ce don car alors, il perd son caractère de don, il devient prise ou emprise, dédain, vol et transgression de l'espace vide, dont le vide précisément est la condition de possibilité de l'être-en-commun. Procédé inverse de la violence, l'accueil du donné crée un espace de rencontre où la reconnaissance réciproque est possible. L'accueil du monde est lui-même second au fait que le monde, auparavant, accueille le sujet, ce qui confère à celui-ci un statut originel de passivité que nous reprendrons par la suite : le sujet « ne pose pas le monde, mais "vient au monde" »¹. L'espace constitutif du sens ne l'est que dans le recul du soi pour laisser advenir l'autre, repli d'accueil. Reconnaissance que le sens du monde ne peut être celui que je lui donne que par l'espace originaire commun à tous et n'appartenant à personne. L'espace prend alors le visage de l'autre, celui qui partage le monde avec moi. Espace transcendé par autrui, transi par le visage : le sens de l'espace est reçu par l'accueil de la transcendance du visage ; c'est en tant qu'il est visage que l'espace prend sens. L'espace est alors le lieu où peut se penser la temporalité d'une relation ; le temps s'étire dans l'espace d'une rencontre, qui peut aller de l'infinie distance à la proximité du toucher. C'est dans cette proximité que se dit la distance. La spatialité de la relation se fait contact dans l'espace commun de deux peaux (espaces intimes), dont l'éventail se déploie de la prise (emprise) à la caresse. La caresse est l'espace du temps – pure spatialité du corps d'autrui offerte à la relation temporelle. Espace où peut se tisser un lien diachronique au cœur de la synchronie du présent. Dans la caresse le temps se fait silence et l'espace se fait accueil.

3) L'espace symbolisé : la caresse

⁵ *Pathétique de l'engagement*, p. 137.

¹ Kemp, *Op. Cit.* p. 108.

« Je pense à une main calmement posée, en laquelle se rassemble un toucher qui demeure infiniment loin de tout palper, et qui ne peut même plus être appelé un geste [...] Car cette main est traversée et portée par un appel qui vient à elle depuis très loin, tout en l'appelant à aller encore plus loin. Cette main repose dans la portée d'un appel qui se porte à elle depuis le calme silence de la paix ». Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 101.

Le contact est le sens du proche, franchissement de l'espace entre deux visages ; le toucher de l'autre peut se faire caresse ou coup. La violence du coup est patente, a contrario la douceur de la caresse peut se faire tendresse, corps-à-corps, recherche de l'autre par l'effleurement de la peau. Ce corps-à-corps physiquement établi par le contact est-il encore face à face, peut-il se hisser au vis-à-vis ? Le franchissement de l'espace par le corps est-il proximité, violence, ou se perd-il dans l'évanouissement de l'autre ? La caresse peut-elle se faire relation, ou est-elle vouée à l'échec d'une dérobade d'Autrui dans le repli de son intimité ? Si la caresse dévoile l'intimité, elle se fait emprise, et n'est plus caresse ; si elle se retire devant ce qu'elle effleure, elle n'est plus relation. Quel sens alors peut avoir la caresse, prise entre le toucher qu'elle présuppose et l'échappement d'Autrui qu'elle ne saisit pas ? De qui est-elle caresse ?

a) Apparaître et toucher : la plénitude

« ...par exemple en prenant et en caressant la main de l'Autre, je découvre, sous la préhension que cette main est d'abord, une étendue de chair et d'os qui peut être prise [...] ; le désir s'exprime par la caresse comme la pensée par le langage ». Sartre, *L'Être et le néant*, p. 440.

Toucher autrui est l'acte par lequel l'espace qui nous sépare s'étirole. Par le toucher, autrui est apparaissant : son apparaître se glisse sous la main qui franchit l'espace entre les corps. Le toucher est le sens qui me met au plus près de celui que ma main effleure ou saisit. Il n'est pourtant pas réciproque : il pose un sujet actif touchant l'autre dans sa passivité d'être-touché. La caresse en revanche semble n'avoir de sens que dans la réciprocité de son geste : caresser, c'est signifier à l'autre un désir de contact, de proximité physique, d'échange de caresses. C'est dans l'écart entre le contact et le toucher que Sartre la pose : « La caresse ne se veut pas simple *contact* ; il semble que l'homme seul peut la réduire à un contact et qu'alors il manque son sens propre. C'est que la caresse n'est pas simple effleurement : elle est *façonnement*. En caressant autrui, je fais naître sa chair par ma caresse, sous mes doigts. La caresse est l'ensemble des cérémonies qui *incarnent* Autrui»¹. Par la caresse, je fais advenir l'autre à lui-même dans la réciprocité du geste. Le toucher est contact objectif, la caresse, par le toucher qu'elle transcende, va jusqu'à la recherche de jouissance dont elle témoigne : elle « est faite pour faire naître par le plaisir le corps d'Autrui à Autrui et à moi-même comme passivité *touchée* dans la mesure où mon corps se fait chair pour le toucher avec sa propre passivité, c'est-à-dire en se caressant à lui plutôt qu'en le caressant [...]. Et de la sorte apparaît véritablement la *possession* comme *double incarnation réciproque* »². La caresse est prise de conscience de l'incarnation, mais conscience engluée en elle-même, empêtrée dans sa propre jouissance. La caresse d'autrui devient caresse du soi contre sa peau – contre peut revêtir ici le sens de la proximité franchie, et *ipso facto* basculer dans le sens d'opposition. Sur le chemin du désir, la caresse se fait parcours, moyen, tension vers la plénitude, désir de possession³. Alors chez Sartre elle avoue son impuissance. Ordonnée au désir dont elle est l'instrument, elle s'épuise dans la jouissance même qu'elle recherchait. Caresser autrui renvoie à l'égologie de la jouissance. La caresse se fait « prise » dit Sartre, emprise sur la liberté d'autrui qu'elle possède et qui s'engue dans cette possession : « Le désir est une conduite d'envoûtement. Il s'agit puisque je ne puis saisir l'Autre que dans sa facticité objective, de faire engluier sa liberté dans cette facticité : il faut faire qu'elle y soit "prise" comme on dit d'une crème qu'elle est prise, de façon que le Pour-soi d'Autrui vienne affleurer à la surface de son corps, qu'il s'étende tout à

¹ *L'Être et le néant*, p 440.

² *Id.* p 441.

³ « Etendre ma main, l'écartier ou la serrer [...], la laisser couler insensiblement le long de son corps, la réduire à un doux frôlement presque dénué de sens, à une pure existence, à une pure matière un peu soyeuse, un peu satinée, un peu rêche, c'est renoncer pour soi-même à être celui qui établit les repères et déploie les distances, c'est se faire muqueuse pure. A ce moment, la communion du désir est réalisée ». *Op. Cit.* p 446.

travers de son corps et qu'en touchant ce corps, je touche enfin la libre subjectivité de l'autre. C'est là le vrai sens du mot de possession »¹. La caresse n'a de fin ni en soi-même ni en autrui, mais en une jouissance qui vise la possession, l'emprise : elle est pure instrumentalisation de l'autre par le moi². Il n'y a plus de repli possible pour un secret qui ne serait pas d'abord saisi par le contact d'autrui. La relation à autrui se fait main-mise. Le corps à corps jusque dans la tendresse reste emprise, plénitude, « [...] dans le désir, je me fais chair *en présence d'autrui pour m'approprier la chair d'autrui*. Cela signifie qu'il ne s'agit pas seulement de saisir des épaules ou des flancs ou d'attirer un corps contre moi : il faut encore les saisir avec cet instrument particulier qu'est le corps en tant qu'il empâte la conscience. En ce sens, lorsque je saisis ces épaules, on pourrait dire non seulement que mon corps est un moyen pour toucher les épaules mais que les épaules d'autrui sont un moyen pour moi de découvrir mon corps comme révélation fascinante de ma facticité, c'est-à-dire comme chair »³. Si le corps d'autrui n'est pas un instrument comme les autres, c'est justement en tant qu'il me révèle ma propre chair, il devient instrument d'une instrumentalisation, c'est alors « que les caresses sont appropriation du corps de l'Autre »⁴. La distance est abolie lorsque la caresse la franchit, elle ne laisse place qu'à la nausée d'une possession, fusion, trop-plein de jouissance ; la caresse se dissout dans son acmé : « le plaisir de caresser se transforme en plaisir d'être caressé, ce que le Pour-soi demande, c'est de sentir son corps s'épanouir en lui jusqu'à la nausée. Du coup il y a rupture de contact et le désir manque son but »⁵. La rupture du contact est le signe de l'échec de la caresse comme moyen, elle se clôt dans le plein du toucher, trop-plein de la nausée. Dans l'approche d'autrui, le plein est toujours déjà trop-plein. La caresse franchit l'espace entre les corps, débordement d'une jouissance qui ne peut s'éprouver que dans son propre trop-plein. Solitude double d'une réification réciproque, sans reconnaissance de l'autre : seule reste la nausée.

b) Apparoir et distance : la proximité

¹ *Id.* p 444.

²« Mais, inversement, le désir est à l'origine de son propre échec en tant qu'il est désir de *prendre* et de *s'approprier* [...]. La caresse n'avait pour but que d'imprégner de conscience et de liberté le corps

« Le visage comme trace – trace de lui-même, trace expulsée dans la trace – ne signifie pas un phénomène indéterminé ; son ambiguïté n'est pas une indétermination d'un noème, mais une invite au beau risque de l'approche en tant qu'approche – à l'exposition de l'un à l'autre, à l'exposition de cette exposition, à l'expression de l'exposition, au dire. Dans l'approche du visage la chair se fait verbe, la caresse – Dire ». Levinas, Autrement qu'être, p. 150.

de l'autre. Mais du seul fait que je tente à présent de saisir, de traîner, d'empoigner, de mordre, mon corps cesse d'être chair, il redevient l'instrument synthétique *que je suis* ; et du même coup l'*Autre* cesse d'être incarnation : il redevient un instrument au milieu du monde que je saisis à partir de sa situation ». *Id.* p 448.

³ *Id.* p 439.

⁴ *Id.* p 440.

⁵ *Id.* p 448.

À la main-mise sur la présence d'autrui par la caresse sartrienne, à la saisie du corps d'autrui dont la plénitude signe l'échec (« Présence du retrouvable que le doigt désigne, que la main saisit, "maintenance" ou présent où la pensée pensant à sa mesure rejoint ce qu'elle pense. Pensée et psychisme de l'immanence et de la satisfaction »¹), Levinas oppose la distance. La proximité elle-même est distance infinie qu'aucune caresse ne saurait abolir ni apprivoiser. « La caresse est le ne pas coïncider du contact, une dénudation jamais assez nue. Le prochain ne comble pas l'approche. La tendresse de la peau, c'est le décalage même entre approche et approché, disparité, non intentionnalité, non-téléologie : d'où désordre de la caresse »². Le visage est caresse, distance infinie dont l'approche se fait à reculons, présence déjà toujours absence. Le toucher alors ne saisit que l'apparaître du visage, que Levinas désigne par le terme « apparoir », créant ainsi une échappée au cœur même de l'apparaître, et excluant celui-ci tout à la fois d'un état passif qui pourrait le livrer à la prise en main, ainsi que d'une motion d'apparaître relevant du sujet lui-même, qui en aurait ainsi la maîtrise. Si le toucher encourt en fait toujours le risque de dérober l'apparaître du visage, l'apparoir bloque en droit ce processus d'aliénation. La main glisse sur le phénomène sans en appréhender l'être, recherche infini d'autrui. L'être du visage n'est pas livré par une apparence mais manifesté par un apparoir : le visage se dérobe à la caresse³. Cet être du visage existe dans sa manifestation sans s'y manifester, présentation et non présence offerte à la prise. Présentation à la façon on présente quelqu'un à un tiers, s'effaçant devant lui. La caresse chez Levinas abolit tout risque de réduction de l'essence à l'existence, ainsi que tout risque d'induction de l'existence à l'essence. « Le visage est présent dans son refus d'être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché – car dans la sensation visuelle ou tactile, l'identité du moi enveloppe l'altérité de l'objet qui précisément devient contenu »⁴. C'est à l'aliénation inhérente à l'emprise sartrienne que se soustrait le visage chez Levinas, qui bouleverse le rapport entre l'apparaître et l'être et pose le problème à un niveau tout à fait différent de Sartre. Si l'être du visage est bien sa concrétude et son existence, celles-ci ne renvoient pas à un arrière-plan que la main pourrait s'appropriier. Levinas sauve le visage de la réification. « Non pas que la caresse chercherait à dominer une liberté hostile, à en faire son objet ou à lui arracher un consentement »⁵, la caresse n'est pas emprise sur un corps présenté, un présent de la jouissance tendu vers des possibles

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 164.

² *Autrement qu'être*, p. 144.

³ Levinas, *Totalité et infini*, p. 288 : « La caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s'échappe sans cesse de sa forme vers un avenir – jamais assez avenir – à solliciter ce qui se dérobe comme s'il *n'était pas encore*. Elle *cherche*, elle fouille. Ce n'est pas une intentionnalité de dévoilement, mais de recherche : marche à l'invisible ».

⁴ *Id.* p. 211.

⁵ *Id.* p. 288.

immanents à l'être : « La caresse n'agit pas, ne se saisit pas de possibles »¹, elle esquive l'ontologie. À la transgression de l'espace d'autrui (violence) répond le retrait qui, dans le don de la caresse, s'affirme en creux : éthique. Apophase de la caresse qui ne révèle que ce qui lui échappe, et ne rencontre que l'espace infini la séparant de la peau qu'elle touche. La caresse ne vise pas le corps à corps mais le retrait du corps, dérobé, aux deux sens du terme : à la fois soustrait à l'emprise de la main-mise, échappant à la nausée du remplissement par sa fuite infinie ; et à la fois, corps dérobé, dénudé par la caresse qui en l'effleurant ne peut en saisir que l'apparaître, cet apparaître qui n'apparaît pas : « Dans la caresse, rapport encore, par un côté, sensible, le corps déjà se dénude de sa forme même, pour s'offrir comme nudité érotique. Dans le charnel de la tendresse, le corps quitte le statut de l'étant »². La découverte du corps le recouvre dans l'éternelle nuit de la volupté, « le découvert ne perd pas dans la découverte son mystère, le caché ne se dévoile pas la nuit ne se disperse pas. La découverte-profanation se tient dans la pudeur, fût-ce sous les espèces de l'impudeur »³. Levinas sauve l'intériorité en creusant dans l'apparaître une épaisseur où se dissimule l'intime, où se retire le sujet, échappant ainsi à son apparence et à la possession : « Rien ne s'éloigne davantage de l'Eros que la possession »⁴. Le repli caché de l'être a lieu dans la caresse qui le révèle. Alors l'intériorité est protégée. « Le découvert ne perd pas dans la découverte son mystère, le caché ne se dévoile pas, la nuit ne se disperse pas »⁵

La caresse partagée se fait volupté, qui n'est pas impudeur, « la volupté profane ne voit pas. *Intentionnalité sans vision*, la découverte ne fait pas la lumière : ce qu'elle découvre ne s'offre pas comme signification et n'éclaire aucun horizon »⁶, en ce sens la cécité fait la volupté, la lumière (nuit dissipée) fait l'impudeur du geste. La volupté n'est possible que bordée en deçà et au-delà d'elle-même par une séparation, condition de possibilité de la jouissance : la jouissance est celle d'un être séparé et, lorsqu'elle se hausse à la volupté, se retrouve comme séparation à deux, singularité double et non sociale, bref, complicité de l'intime partagé. La caresse chez Levinas ne franchit pas l'espace de la séparation, elle le déplace. Le visage ne se caresse pas tant qu'il n'est lui-même caresse offerte ou demandée, espace n'occupant pas l'espace de la rencontre, mais dont il s'agit, dans la rencontre, de s'occuper. « Aimer, c'est craindre pour autrui, porter secours à sa faiblesse. »⁷ : la caresse est responsabilité.

¹ *Id.*

² *Id.* p. 289.

³ *Id.* p. 291.

⁴ *Id.* p. 298.

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

⁷ *Id.* p. 286.

Dans la fuite indéfinie du corps caressé, dans la nuit éternelle de la volupté, la caresse est repli dans l'impossible franchissement de l'espace nocturne.

c) L'espace mutuel de la caresse : du contact au tact

« Geste est recueillement d'un porter ». Heidegger, Acheminement vers la parole p. 104.

La parole est geste suspendu, retenue, geste offert en-deçà de son accomplissement. Le geste lui-même se déploie en plusieurs acceptions ; physique, il se déroule dans l'espace auquel il donne un contenu, un sens. Le geste de la caresse se fait trajet vers autrui, jusqu'au contact. Se déroulant dans l'espace ouvert entre visages, la caresse s'offre dans l'espace, offre l'espace. Elle est alors geste au sens où l'on peut *faire un geste pour* quelqu'un : don de soi jusqu'à la proximité d'autrui. L'essence de la caresse est don. Non pas prise ou emprise comme le toucher peut l'être, mais reprise du toucher dans le franchissement symbolique de l'espace. Reconnaissance de l'espace infranchissable entre autrui et moi-même, elle le symbolise sans l'abolir. En ce sens, la réduction de l'espace par le toucher est restaurée par la symbolique de la caresse – symbole comme recueil. Par la caresse, Autrui s'accueille, l'espace se fait recueillement. La caresse se fait alors geste au sens de récit : geste d'un dire insuffisant, d'une parole défaillante. Toujours en marge des mots, dont elle prend en charge la carence, la caresse est métaphore. Elle porte le poids de la légèreté des mots. Paroles incarnées par la caresse amoureuse, paroles en gestation pour la caresse de l'enfant, paroles insolentes devant la souffrance d'autrui : lorsque les mots n'ont plus rien à dire que leur impuissance, la caresse se fait Dire ; elle en désigne l'espace bien souvent inaccessible par les mots : lieu de la distance infinie où s'étire la plus grande proximité, oxymore du corps qui s'échappe dans son approche, la caresse est la poésie du corps. Dans le respect de l'espace qu'elle franchit pour aller à la rencontre d'autrui, la caresse est tact, non plus seulement toucher (ce que le mot inclut) mais geste retenu se déployant dans l'espace de la relation, éclipse. Ni impénétrable nuit de la volupté levinassienne, ni possession de l'autre dans la lumière sartrienne de la jouissance, la caresse se fait clair-obscur, don et secret, secret offert. Le visage est caresse et s'offre dans sa pudeur. La nudité que révèle la caresse est secret. La véritable décence est caresse. La caresse est pudeur – l'impudeur est la jouissance éprouvée dans la découverte de ce découvreur, de ce découvrir. La violence est prise, emprise par un toucher destructeur de ce corps donné à caresser. En ramenant le caché sous le soleil cru du toucher, l'impudeur ramène l'apparence du visage sous la lumière de l'être, transforme le visage en nudité, transgresse l'écart entre l'apparaître et l'être et, perverse, jouit de cette transgression. L'impudeur n'est donc pas du côté du visage qui, plus que nudité, dit Levinas, est dénuement. Dénuement comme injonction au respect. Seul, le toucher peut être impudique. La pudeur se fait alors métaphysique, ouverture à une transcendance ; signe à la fois d'une incontestable appartenance du sujet à son corps, et d'une transcendance du même sujet à l'égard de la matérialité de ce corps. Liberté à la fois offerte par le visage qui, culturellement se donne à voir plastiquement sans impudeur, et trahie lorsque la main saisit. De façon négative peut se lire ici l'ouverture de la

métaphysique sur l'éthique, par l'acte an-éthique que pose sur autrui un toucher impudique. La pudeur et l'impudeur sont à la fois le signe de l'incarnation de la liberté et à la fois le signe de son arrachement à la dimension plastique du corps ; la pudeur atteste alors la transcendance humaine au plus profond de son corps, métaphysique : « La métaphysique – l'émergence d'un au-delà de la nature – n'est pas localisée au niveau de la connaissance : elle commence avec l'ouverture à l'autre »¹, c'est-à-dire l'éthique. Passeur entre le physique de la peau caressée et la métaphysique du corps, la caresse est transition, au sens où elle est à la fois passage vers... et espace transi de sens.

Conclusion : Quand l'espace se fait patience

« Chaque enfant est une parole prise à la nuit, une caresse du temps ».

Tahar Ben Jelloun, *L'Enfant de sable*.

Si Levinas fait de la volupté l'impatience², la caresse est patience, attente de rencontre infinie. La caresse n'est pas jouissance atteinte, mais attente de « ce qui *n'est pas encore* »³. En ce sens elle ne touche jamais, elle effleure. Elle n'est pas contact, mais seulement tact, au double sens, physique et relationnel, du terme. Accueil et attente tout en même temps, elle offre à autrui l'intimité d'une peau caressée en son extériorité ; l'intériorité est repli. La caresse est don de sa pudeur même, toujours préservée par l'intimité : l'intériorité n'offre d'elle-même que son extériorité. Plus que jouissance, la caresse se fait joie partagée. Caresser devient l'accueil patient de ce qui s'offre sans se livrer. Effleurant sans déflorer, la caresse déploie l'espace par son approche infinie. Alors la caresse se fait l'espace du temps, elle donne à l'espace tout son temps. Dans le déploiement d'une main tendue, offerte, elle ouvre l'espace et attend. Patience de l'écoute des mots qui ne se disent pas encore, ou qui ne peuvent plus dire, la caresse est promesse d'un temps à venir, évocation silencieuse d'un temps passé, patience de la rencontre effleurée, attente d'autrui. Par la caresse, l'espace se fait temps.

¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 195.

² « C'est pourquoi la volupté n'est pas seulement impatiente, mais est l'impatience même, respire l'impatience et en étouffe, surprise par sa fin, car elle va sans aller à une fin ». Levinas, *Totalité et infini*, p. 290.

³ *Id.* p. 288.

B. Le temps d'un visage

« En effet, c'est sur mon visage que le temps préfère laisser des traces, ses traces. Mieux, ce sont les traces du temps qui par excellence le marquent, le dessinent et l'altèrent sans cesse, le déclinant en autant d'esquisses insensiblement décalées, chacune presque semblable à celles qui l'encadrent, mais une fois comparées à distance, presque complètement méconnaissables. On ne voit jamais le même visage, parce que le temps, s'y entassant, le déforme en tant même qu'il le forme. Seul le temps peut tirer le portrait d'un visage, puisque lui seul le dessine ». Jean-Luc Marion, De surcroît, p. 115.

Le visage est inscrit dans le temps, ou est écrit par le temps. Par son unité, il garantit une permanence de l'identité, au sens ricœurrien de la mêmété, du sujet. En ce sens, il est toujours présent, récapitulant dans ce présent un projet futur et une histoire passée. Je me présente toujours par mon visage, qui est le mien, qui est moi-même. Mais cette identité n'est pas figée ; le visage change, que ce soit par une action volontaire (mimique, expression, intonation, gestuelle...) ou involontaire ; le temps s'y manifeste à l'insu du sujet : il y laisse ses marques, le façonnant et le révélant à lui-même. L'espace constitué par la forme plastique de la chair inclut ainsi une dimension temporelle au cœur de la *figure*, au sens géométrique du terme. Une fois encore, le visage apparaît comme ce qui est à la fois uniquement et pleinement mien, et à la fois ce qui m'échappe. Le paradoxe du visage se constitue autour de ses deux dimensions: il est coextensif à la vie du sujet, à la fois présent à lui-même et en même temps absent de lui-même. Cette « mienneté » n'est que mienne, en se déployant elle se révèle comme mon propre, elle constitue mon être-moi, tout en inscrivant et conservant à la manière d'un palimpseste les traces de mon existence, mais elle m'échappe en tant qu'elle est visage, c'est-à-dire exposée à autrui. Il s'agit là d'un paradoxe mettant en évidence la dialectique entre soi-même (mon être manifesté par mon visage) et l'autre (l'action sur lui de l'environnement, humain ou non-humain), paradoxe du je, toujours à la fois le même et toujours autre que lui-même ; cette dialectique est à la fois exprimée, affinée et creusée par le travail du temps extérieur à moi, le temps des horloges, le temps cosmique, mais aussi du temps immanent et nécessaire à la vie pour que s'y actualise son devenir, temps intérieur. Le temps de ma vie, qui devient dans et par mon visage le temps de mon existence, fait que celle-ci se déploie et ainsi se révèle à elle-même et à autrui. Cette révélation est la condition de possibilité de toute rencontre et de toute reconnaissance, mais n'en est pas pour autant la garantie. Reconnaître quelqu'un, c'est le reconnaître dans le présent, mais sur toile de fond d'un passé que le présent conserve, et qui peut être trahi par le changement. L'espace est bien ici revêtu d'une quatrième dimension : l'espace de la rencontre créé par le *pro-* de la provocation est en filigrane marqué par le temps qui y laisse sa marque, dont il recouvre petit à petit les étapes antérieures tout en les conservant. La présence du passé est dissimulée par la présence du présent, présence recouverte et cachée.

Être présent, c'est, au sens grammatical du terme, vivre le même temps que l'autre. Mais si ce temps est commun, il peut être vécu différemment par mon interlocuteur (selon la durée bergsonienne) ; comment alors penser la possibilité d'une relation si le temps commun de la rencontre est vécu différemment par chaque sujet ? Le visage est ainsi, dans sa temporalité, à la fois condition de possibilité de la reconnaissance, et obstacle à toute reconnaissance possible. La parole, exprimant le désir de rencontre et le symbolisant, est constitutive de la rencontre ; elle requiert également un déploiement dans le temps, le temps de l'énonciation. C'est ce temps que Levinas ancre dans un Dire « pré-originel », antérieur à tout commencement, et en tant que tel soustrait à la temporalité : « Cette antériorité d'un passé pré-originel et anarchique ne s'inscrit pas elle-même dans le temps synchronisable de la mémoire ou de l'histoire. C'est en ce sens qu'il est immémorial (ou mieux, immémorable) » dit Ricœur¹. Levinas, pour sauver le visage, le soustrait à tout risque de thématization, à toute démarche visant à opérer une synthèse, un rassemblement du temps dans le présent. La reconnaissance d'autrui peut s'y inscrire (souvenir de ce qu'il était, passé présent dans la rencontre et thématized dans la mémoire que j'en ai), comme le montrent la rétention et la protension husserliennes qui, dans leur intentionnalité, récupèrent l'altérité du passé (ou de l'avenir) pour les synchroniser dans le présent de l'écoute ou de l'énonciation. Ainsi, la mémoire pour Levinas serait elle-même trahison de l'altérité en ce sens qu'elle fonctionnerait comme une sorte d'opacité entre la pure rencontre et l'orientation que je lui donne. La rencontre est constituée par autrui, ce que j'y apporte dans l'acte de reconnaissance (mémoire) brouille le temps pur de la rencontre. On peut alors se demander si un tel temps est possible. À cette synchronie qui aplatit dans le récit (le « dit » de Levinas) la transcendance de la diachronie, Levinas oppose une « diachronie réfractaire à toute synchronisation, une diachronie transcendante »². Il n'y a plus dès lors, entre autrui et moi-même, de présent commun, sous peine de sombrer dans la synchronie. Le temps est alors irrémédiablement cloisonné entre « le temps de l'autre » et « le temps du même ». Levinas écarte ainsi tout risque inhérent à la représentation, en tant que "re-" présentation dans la proximité, c'est-à-dire inoculation, dans la proximité d'autrui, de mes souvenirs, de mes schémas. La représentation est plongée du même au cœur de l'autre, elle arase la différence au profit de l'identification (première acception du terme reconnaissance). Identifier quelqu'un revient à le reconnaître *comme tel*, c'est-à-dire semblable à l'image que je m'en fais dans le présent de la rencontre. Il y a dans la reconnaissance comme identification le risque de la méconnaissance de l'irréductibilité de l'autre au même, risque écarté par la prévalence de la diachronie sur la synchronie ou par l'impossible compression de la diachronie en

¹ *Autrement*, p. 13.

² Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p 23.

un présent synchronique, et par l'asymétrie temporelle créée par la rencontre. Cette approche de Levinas a l'incontestable mérite de sauver l'altérité temporelle de toute réduction au même. Le Dire se retire dans un passé au-delà du temps, gardant intact son identité à soi, retranchée de toute trahison, hors de tout risque de méprise ou de mépris. La relation à l'autre devrait idéalement rester dans cet éclatement du temps sans commune mesure.

Mais le prix à payer est encore une fois celui de la rencontre. L'aporie consiste dans la confrontation entre la rencontre (mise en *présence*), et le visage de l'autre qui échappe à toute présence en tant qu'il n'occupe jamais le même présent que moi. Peut-il y avoir relation entre deux visages si ceux-ci sont irréductibles à la communauté d'un temps partagé ? La rencontre peut-elle être présence sans représentation ? Mais que reste-t-il de la rencontre si le temps n'est plus le fil conducteur entre autrui et moi ? Ricœur pose le problème ainsi : « [...] 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 »¹. Ce n'est pas tant la diachronie (et sa préséance sur la synchronie) qui menace la rencontre, que sa valeur absolue, son caractère pré-originel. Si *mon* temps n'a *rien* en commun avec le temps de l'autre, si nos présents sont inconciliables, la rencontre devient impossible ou du moins reste-t-elle formelle, abstraite. Je côtoie autrui mais ne le rencontre pas au sens fort du terme, la relation ne peut s'établir comme lien *entre* puisque le lien entre deux entités suppose un espace et un temps communs. Le respect de l'autre se paie alors du prix fort de l'ineffable – l'énonciation elle-même requiert le temps. L'énonciation est distanciation, elle étire le temps par le temps qu'elle prend, mais son sens n'est accessible qu'en récapitulant en une synchronie efficace la diachronie nécessaire à l'énonciation. Si dans le présent de la rencontre sont soupçonnées la mémoire et l'intention, la rencontre est inéluctablement réduite à l'éphémère et à l'illusoire.

- Proximité et futur

¹ *Autrement*, p. 14.

Une rencontre sans intention, sans visée vers le futur, sans attente, serait-elle encore une rencontre ? Croiser quelqu'un dans la rue sans attente, sans désir, sans intention, c'est ne pas aller vers lui. C'est manquer la dimension éthique du visage posée par Levinas, c'est-à-dire le frôler sans le rencontrer. Toute rencontre présuppose une intention, une visée qui permet à l'intention, en rencontrant l'autre, de se déployer dans une rencontre effective, la seule susceptible de me faire prendre conscience que mes représentations d'autrui lui étaient infidèles. La rencontre suppose donc toujours une double prise de risque : d'une part, celui de l'énonciation dans un présent qui s'étire, se dilate, recueillant le passé qui la porte et accueillant l'avenir qu'elle vise. « Une phrase n'apporte jamais uniquement une image ou une idée de l'état présent des choses, dit Kemp. La parole n'est pas et n'a jamais été une pure dénomination. Ouvertement ou implicitement, elle anticipe l'avenir et lance un appel en vue d'une action future, même si, par sa forme apparente, elle n'est qu'une description du passé »². L'énonciation est ainsi elle-même diachronie présente dans la synchronie, en même temps qu'elle concrétise la relation. Celle-ci doit alors assumer le risque de l'intention synthétisée dans le présent de la rencontre.

- Proximité et passé :

² Peter Kemp, *Pathétique de l'engagement*, p. 125.

Soupçonner la synchronie de la rencontre de trahir le passé pose le problème de la mémoire, d'une part en tant que fait empirique : être à proximité d'autrui en faisant abstraction de toute représentation mémorielle, comme si autrui était à chaque fois un sujet absolument nouveau échappant à tout souvenir que j'en ai, entrave le mouvement de reconnaissance : on reconnaît en fonction de ce que l'on connaît d'autrui dans le passé qui nous a liés. Se pose d'autre part le difficile problème du devoir de mémoire, s'il existe, au niveau cette fois-ci du fait moral. Comment parler des victimes de l'Histoire si celle-ci n'est pas énoncée dans un présent qui évoque le passé, qui le prend et l'étale dans une synchronie douloureuse mais nécessaire ? Les millions de morts injustement sacrifiés à l'autel de l'Histoire mourraient alors une deuxième fois (il est d'ailleurs remarquable, comme le mentionne Ricœur, que Levinas ait mis en exergue d'Autrement qu'être « À la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes [...] »). Le paradoxe est ainsi présent dans le travail d'écriture de Levinas qui à la fois dénonce les risques réels de la mémoire aplatie dans la synchronie, et à la fois fait don de ce travail à ceux dont la mémoire ne doit jamais cesser de hanter le présent, qu'il évoque et convoque avant même de commencer son ouvrage. C'est peut-être ce terme d'évocation qui peut ouvrir une brèche au cœur de l'aporie posée par Levinas.

1) Approche phénoménologique du temps partagé

« *La proximité est dérangement du temps remémorable* ». Levinas, cité par Ricœur, *Autrement*, p.22.

La rencontre avec autrui est-elle mise en présence de deux existences, deux temporalités différentes, ou partage d'un temps commun ? Cette temporalité est toujours alourdie par le passé qui a passé, mais qui n'est jamais tout-à-fait passé. Ce *jamais tout à fait passé* est ce qui permet l'évocation mémorielle, individuelle, et la convocation historique, collective.

Évoquer suppose bien l'appel à l'extérieur, appel de l'autre. En ce sens, la mémoire est évocation, appel du sujet, lancé par et vers son intériorité, pour en poser les souvenirs à l'extérieur, de sorte à constituer un temps *commun* avec autrui. L'appel devient alors l'arc tendu à l'extrême entre le présent, le passé, le futur. Si l'appel est toujours énoncé au présent, il est nécessairement lourd d'un passé qui le fait advenir, et d'un futur envisagé comme délivrance, partage, soulagement, échange, bref comme relation. Évoquer quelqu'un, c'est parler de lui au présent en anticipant la rencontre et évoquant les souvenirs que j'ai de lui – sinon, comment même pourrais-je en (ou lui) parler ? – et le mettre en tension avec ce que la confrontation au récit d'un tiers, ou à la personne dont je parle, peut me révéler dans l'avenir. Le présent n'est donc pas aplatissement d'une diachronie qui lui serait irréductible, mais le lieu de déploiement de cette diachronie. Il n'arase pas les différences mais peut au contraire, en les convoquant, les vivifier, les poser dans le présent qui est le seul temps de la vie partagée. En ce sens, l'histoire peut être le creuset d'un passé commun.

L'histoire est convocation de ce passé qui ne m'appartient pas, et qui par là même constitue le temps partagé : la convocation se situe dans le sillage de l'évocation déjà rencontrée mais la porte au niveau d'un partage non choisi, non voulu, hérité. Le *cum* désigne à la fois la présence et l'écart-dans-la-présence que peuvent représenter la mémoire ou le projet. Passé et avenir se trouvent sans cesse entrelacés dans le présent. Convoquée, la mémoire des disparus ne leur rend pas la vie mais permet de lutter contre leur oubli, qui pourrait constituer dans certains cas un second crime contre l'humanité. Si l'histoire prend toujours le risque de trahir la synchronie en donnant l'illusion d'un présent évanescent, disparaissant dans la diachronie, la mémoire convoquée peut échapper à ce piège : elle permet de poser la diachronie, d'en reconnaître la valeur et l'altérité. Le livre d'histoire ramène le passé au présent par sa lecture imperturbablement contemporaine du passé, mais il s'offre également comme lieu de remémoration du passé reconnu. Le temps vécu dans le passé par les protagonistes de l'histoire a toujours été vécu au présent : l'historiographie ne fait donc que restituer son aujourd'hui à ce temps passé, qui fut toujours vécu au présent, sa dimension perdue de contemporanéité. Le présent n'est plus alors ce qui réduit la diachronie à la synchronie, mais ce qui éclate la synchronie en un temps dilaté selon deux pôles dont le centre, toujours excentré d'ailleurs, constitue le présent. On peut concevoir le présent comme étant lui-même diachronique, temps écartelé entre ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire entre lui-même et son autre (passé/futur), ce qui lui évite le risque de réduction de l'autre (diachronie) au même (synchronie).

Pour reprendre le terme de Levinas, on peut percevoir une sorte de proximité entre les trois temps du temps, ce qui ferait de lui, constitutionnellement, un « temps pour l'autre ». Le présent devient alors le lieu de la proximité entre un passé convoqué et un futur évoqué. Mais proximité n'est pas identité ; ainsi, dans le terme même qu'emploie Levinas, on peut entrevoir l'ouverture à l'aporie de la rencontre. Le présent n'est qu'en tant qu'il est arc-bouté sur le passé et sur l'avenir, c'est le lieu où ils se côtoient sans empiéter jamais, proximité vécue par le sujet qui vit toujours dans le présent sans pouvoir tenir ensemble passé et avenir, mais dont chaque instant de vie récapitule sans le synthétiser son passé, dans la visée de son avenir. Le présent est essentiellement lieu de rencontre, entre passé et futur, entre synchronie et diachronie : la rencontre avec autrui donne alors au présent sa charge, sa densité, son poids d'existence. La rencontre entre passé et avenir évoque la notion d'éternité comme l'approche Gabriel Marcel, selon laquelle, contre les conceptions classique de l'éternité, celle-ci « n'est ni l'intemporel ni la durée perpétuelle, mais la profondeur du temps en tant que manifestation historique de l'existence »¹. La phénoménologie du temps se fait alors métaphysique.

2) Vers une métaphysique du temps : l'éternité

« Disons encore [...] que je suis constant pour moi, par rapport à moi, à mon dessein – au lieu que je suis présent pour l'autre, plus précisément pour toi ». G. Marcel, *Essai de philosophie concrète*, p. 221.

L'éternité est pour Levinas le refuge du visage, l'abri du secret du sens. Passé uchronique, inaccessible à la mémoire comme à l'histoire, l'éternité est visage. « Seul un être transcendant le monde – un être ab-solu – peut laisser une trace. La trace est la présence, de ce qui, à proprement parler, n'a jamais été là, de ce qui est toujours passé »² : présence au passé et non présence du passé. Dans la trace a passé un passé absolument révolu. Le temps du visage est un temps autre, échappant à toute relation irréductiblement présente, le visage est sauf, la rencontre est fuite. Nulle temporalité ne s'ouvre sur l'altérité, fuyant indéfiniment dans une éternité irréductible au présent, à la présence. Toujours déjà passée, la signifiante ne se donne que par la trace de son être-passé, de son avoir été, depuis un passé uchronique. La relation à autrui,

¹

Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*, p. 325.

²

Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, p 68.

droiture du face à face, se faufile dans la trace de son irréductibilité au signe, c'est-à-dire dans la *non-rectitude* d'une barre de fraction déterminant un rapport entre deux termes¹.

Ce que Marcel met en évidence, c'est une troisième voie pour penser l'éternité, à partir du temps lui-même, puisque nous ne pouvons l'appréhender en dehors de notre temporalité propre : il s'agit d'un approfondissement du sens du temps dans sa durée elle-même. L'éternité n'est donc pas à chercher dans un atemporel et inaccessible au-delà, ni dans une inlassable répétition du même, mais au cœur même de l'instant : l'éternité comme infini est à chercher dans le fini. On peut ici retrouver Levinas : l'instant présent est le lieu de la profondeur de l'éternité, c'est-à-dire que le présent est lui-même le signe temporel de ce qui n'est plus du temps, aux deux sens de l'expression.

La transcendance de l'éternité se manifeste alors au lieu même de l'immanence de la temporalité, c'est-à-dire dans chaque instant d'une existence concrète : « C'est par là que le temporel peut être transcendé, non au bénéfice d'un intemporel abstrait, " mais de telle façon que dans le temps je sois au-dessus du temps sans être en dehors de lui" »². L'éternité ainsi conçue empêche le présent de se clore sur lui-même et la synchronie d'aplatir la diachronie, puisque la synchronie est ouverture sur la transcendance. L'histoire de chacun pose donc à la fois une synchronie, support d'existence, une diachronie récapitulant l'existence, ainsi qu'une éternité possible comme ouverture du temps sur l'autre. C'est dans le présent qu'autrui se révèle comme autre et que je me révèle comme capable de donner ou de signifier mon temps pour autrui – éternité. La trouée dans le temps qu'opère l'éternité se fait par un surcroît de sens. Chaque instant de la synchronie est éclaté sur son autre par l'attention, le don, l'action.

¹ « La signifiante de la trace nous met en une relation "latérale", inconvertible en rectitude (ce qui est inconcevable dans l'ordre du dévoilement et de l'être) et qui répond à un passé irréversible. Aucune mémoire ne saurait suivre ce passé à la trace. C'est un passé immémorial et c'est, peut-être, cela aussi l'éternité dont la signifiante rejette obstinément vers le passé. L'éternité est l'irréversibilité même du temps, source et refuge du passé ». *Op. Cit.* p 65.

² Extrait de Jaspers, *Philosophie*, Springer, Berlin 1932 vol. I p. 16, cité par Gabriel Marcel, *Op. Cit.*

Chaque goutte de présent est grosse de l'éternité qu'elle peut y faire éclore par l'action. Du côté d'une métaphysique de l'acte, on peut lire cette idée de la sorte : chaque instant, en tant qu'il est riche d'une infinité de possibles, va par mon action infléchir le cours des événements à venir, et donc déterminer une succession d'instantanés qui seront différents de ce qu'ils auraient pu être. Mais du point de vue de Jaspers ou de Marcel, il s'agit d'une éthique de la temporalité plus que d'une métaphysique de l'acte : une présence infiniment ouverte sur son autre. Marcel évoque d'ailleurs la constance à soi-même¹. Cette caractéristique de l'existence est une réponse au problème ouvert par Levinas. Dans ce cas-là, la synchronie, loin de la réduire, est riche de la diachronie. Dans le présent je m'engage... Le présent, comme il a été façonné par mon passé, est tel qu'il peut s'ouvrir sur un projet. Mais la constance, en rassemblant le passé et l'avenir, ne les réduit pas au présent ; à l'inverse, elle éclate chaque instant du présent sur son autre – référence à un passé (historique ou singulier), et visée d'un avenir. La constance est la première ébauche de la possible réconciliation entre synchronie et diachronie, le sens de l'une ne pouvant se passer de l'autre pour s'exprimer, et pour se constituer en authenticité. La lecture du temps que fait Marcel relève d'une métaphysique de l'autre, ouvre l'instant sur l'éternité dans une dimension éthique. C'est celle-ci qui, d'ailleurs, va bousculer la synchronie, la présence. Le maintien de soi peut ainsi se lire à deux niveaux : le maintien de soi par soi (la constance), et le maintien de soi pour autrui (la fidélité dans la promesse, l'ipséité ricœurienne) : la constance peut se rigidifier, devenir ce que Ricœur appelle « la raide constance à soi »² ; pour ne pas se clore sur elle-même, elle doit se laisser ouvrir par l'autre, bloquant ainsi la raideur d'un psychisme scellé. C'est donc la lecture éthique du temps qui, comme le proposait Levinas, permet de sauver la diachronie de son aplatissement dans la synchronie ; mais, à la différence de ce que propose Levinas, de l'intérieur de la synchronie elle-même. La métaphysique de l'éternité n'a de sens qu'en tant qu'éthique du présent : « en tant que j'agis et que j'aime inconditionnellement dans le temps, c'est l'éternité elle-même qui y prend place »³.

3) Du temps à l'autre : la fidélité

- « *Qui suis-je, moi, si versatile, pour que néanmoins tu comptes sur moi ?* » Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 198.

¹ Gabriel Marcel, *Op. Cit.* p. 220-221.

² Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p 198.

³ Gabriel Marcel, *Op. Cit.* p.325.

Par l'éclatement de la synchronie en une diachronie u-chronique, il y a, chez Levinas, une difficulté à fonder la promesse : celle-ci est effectivement engagement *du présent*, envers autrui, *pour l'avenir*. Il faut donc étudier le lien, dans le temps, entre présence et promesse, en tant qu'elle est fidélité à soi-même et à autrui. À soi-même (par delà le temps, je reste fidèle à ma promesse passée) et à autrui qui donne sens à la fidélité. L'articulation de la constance à la fidélité se fait autour de la notion de présence et de celle d'altérité, les deux étant d'ailleurs liées ; la fidélité, en effet, suppose « la constance entendue comme immutabilité », mais « elle implique un autre élément beaucoup plus difficile à saisir, et que j'appellerai la présence »¹. La présence au présent de la souffrance ou de la difficulté, de l'adversité, note Marcel. Le présent de l'existence est donc, dans sa tension même entre passé et avenir, le signe de la fidélité possible. La synchronie d'une vie n'est pas aplatissement d'une diachronie trahie, mais richesse d'une promesse de présence. Présence demain, dans huit jours, dans dix ans... Promesse de fidélité en dépit de ce qu'il m'en coûte, ou plus précisément *parce qu'il m'en coûte* ; c'est bien parce que je change, parce que nous changeons, que promettre a du sens. Il est impossible de prévoir ce que tu seras, ou ce que je serai, dans l'avenir. La reconnaissance de cette ignorance invalide bien souvent les gages de fidélité. Alors la diachronie éclate le temps entre un passé révolu, celui de la promesse faite, et un futur imprévu parce qu'imprévisible, celui de la promesse tenue. C'est le règne de la synchronie, d'un présent coupé de ses racines, celui précisément que récuse Levinas. Mais la promesse de fidélité n'a de sens, justement, que *parce que* tu vas changer, *parce que* je vais changer. Si nous n'étions pas soumis à l'action du temps, la promesse n'aurait aucun sens puisque nous serions cantonnés à l'éternelle réitération du présent. La richesse de la promesse consiste justement à faire éclater le présent sur l'avenir, et à fonder le futur sur le passé. Il est dénué de sens d'invoquer le changement pour expliquer le manquement à une promesse, puisque c'est lui qui en est le fondement. La fidélité à la promesse est ainsi une expérience réhabilitant le présent de la présence, présence-pour-l'autre comme le dit Marcel : la promesse, l'engagement, l'amour dit-il, sont alors les garants de l'ouverture originaire de la présence sur son autre. La présence n'est plus simplement présence à soi, authenticité. En tant qu'elle l'est, elle est possibilité d'ouverture à l'autre, par ce lien étrange, sans teneur matérielle, sans concrétude autre que celle *d'avoir été* (un jour, en un autre présent) prononcée. La promesse, si elle est possible, requiert la présence, tout en opérant une rupture diachronique au cœur de la dimension synchronique du présent. La présence n'est pas réductible au présent. La présence revêt un caractère diachronique fermentant dans le présent compris comme synchronie.

¹ *Id.* p. 221.

L'amour, en ce qu'il repose sur la fidélité, ressortit au même développement. Le sentiment de sécurité que ressent l'enfant dans l'amour de ses parents provient de la certitude qu'il ne faillira pas. En ce sens, l'amour est intrinsèquement une sorte de promesse, d'engagement. Il opère la même ouverture du présent de l'amour à l'altérité de l'aimé, en même temps qu'à la transcendance de l'éternité. Mais l'amour se vit dans le présent, il est présence, présence à l'autre en même temps que présence de soi. Il est à la fois coextensif au temps d'aimer, et ce que l'on peut donner alors même qu'on ne possède rien. Hénaff rejoint ici Marcel en analysant le temps comme « le principe de l'échange généreux [...] »¹. Sans débattre ici de l'échange ou du don, nous pouvons retenir la position du temps, d'une part comme *principe*, c'est-à-dire fondement, condition de possibilité de l'échange généreux (« par opposition à l'échange profitable »² dit Hénaff), au titre duquel on peut placer l'amour dont parlait Marcel. Le temps échapperait à la commercialisation parce qu'il est un bien commun à tous, non soumis à l'échange marchand (en droit), il « apparaît comme le don le plus universel, ce qui est offert à toutes les créatures [...] »³.

¹ Hénaff, *Le prix de la vérité*, p.130.

² *Id.* p 130.

³ *Id.*

La tessiture du temps serait alors éthique (don, fidélité, promesse, échange généreux...) et non seulement physique ou métaphysique. Cette dimension éthique est constitutive de la présence dans le présent, bloquant ainsi l'absorption de la diachronie par la synchronie. Pour continuer la pensée de Levinas, on peut d'ailleurs considérer que toute relation, et non seulement la fidélité à la promesse, s'inscrit nécessairement dans le temps. L'ami ne l'est pas du premier jour, l'amour ne se déploie que dans le temps, l'autre vient vers moi franchissant un espace, une distance, avec du temps. Chaque instant devient alors le signe de cet amour, de cette amitié, de la relation. Il faut du temps pour que l'autre cesse d'être étranger, dit Henaff, ce qui pose la question de savoir s'il faut ou non qu'il cesse d'être étranger. On pourra, avec Levinas, montrer le danger de cette perte de « l'étrangèreté ». Mais on peut considérer également que tout en restant l'autre, l'étranger peut aussi devenir celui avec qui je vais pouvoir établir une communication, entrer en relation, nouer un lien entre deux histoires différentes, entre deux visages incomparables. Dans la rencontre, le visage est donc toujours présence (nous étudierons plus loin l'absence comme autre versant de cette présence), présent signifiant le passé, le futur. La présence peut s'ouvrir à la coprésence, par la reconnaissance de l'impossibilité réciproque d'une connaissance de l'autre, mais d'une possible reconnaissance mutuelle de ce qui nous échappera toujours (mon histoire, ton projet...). Le temps de la rencontre est, à l'image du *meson*, un temps offert à la relation : cette offre est enracinée dans le passé de chacun, tendue vers le désir d'être en relation, mais vide (et pleine tout en même temps, comme nous le verrons plus loin) de ce que celle-ci se chargera de révéler. Le visage ainsi transcende l'espace et le temps qu'il charge de significations par l'intermédiaire de l'intentionnalité, ou, comme le dit Kemp, le visage « transcende ensuite la pure localisation ; enfin il est révélateur de l'intentionnalité »¹ : il requiert ainsi une interprétation par la médiation de la perception, qui va tisser le lien entre la matérialité du visage et son sens. Le visage est alors la source du temps vécu dans la relation, qui institue la dimension éthique de la métaphysique.

¹ *Poétique de l'engagement*, p. 116.

Pourtant, à la façon dont la matière infléchit le rayonnement lumineux, le regard que je porte sur le visage d'autrui va être infléchi par la façon qu'il aura de me regarder. L'espace et le temps partagés ne sont donc pas neutres ni objectifs, ce qui ne les empêche pas d'être objectivants : c'est même parce qu'ils ne sont pas neutres que toute rencontre prend toujours le risque de la violence. La violence n'est pas première, mais surgit toujours comme une déchirure de cette toile de fond (spatio-temporelle) originaire. En revanche, l'espace et le temps construits ensemble constituent « le monde de la vie », c'est-à-dire un espace commun, non pas neutre, non pas vide, non pas objectif ; l'espace, au sens de lieu du spatio-temporel, est constitué d'existences offertes à l'altérité par le renoncement, volontaire cette fois-ci, à leur propre visée. Il nous faut donc aborder de front le statut de la visée, le pouvoir ou l'impuissance du regard, et le statut de la perception.

II. Apercevoir

« Même l'acte si simple que nous appelons "voir une personne que nous connaissons" est en partie un acte intellectuel. Nous remplissons l'apparence physique de l'être que nous voyons de toutes les notions que nous avons sur lui, et dans l'aspect total que nous nous représentons, ces notions ont certainement la plus grande part. Elles finissent par gonfler si parfaitement les joues, par suivre en une adhérence si exacte la ligne du nez, elles se mêlent si bien de nuancer la sonorité de la voix comme si celle-ci n'était qu'une transparente enveloppe, que chaque fois que nous voyons ce visage et que nous entendons cette voix, ce sont ces notions que nous retrouvons, que nous écoutons ».
Proust, À la Recherche du temps perdu, t. 1 p. 32.

Le rapport entre le monde et la perception est le nœud, à la fois contenant et contenu, qui rassemble toutes nos sensations. La perception opère une synthèse de nos sensations qui n'est possible que dans un monde unique. « La perception est *synesthétique*, dit Kemp, car elle réunit nos expériences sensorielles dans un monde unique, comme la vision binoculaire saisit un seul objet »¹. Le monde est à la fois l'objet perçu par les sujets et à la fois le milieu rendant possible cette perception, « le monde lui-même est le champ phénoménal de la perception, le milieu naturel, l'horizon de toutes nos expériences et la patrie de toutes nos pensées »². C'est bien dans le monde que la rencontre avec autrui sollicite la perception. Il ne s'agit pas seulement d'une mise en jeu de nos cinq sens, mais de l'investissement de la sensation par un *sujet* sentant. La sensation elle-même n'existe guère à l'état brut, elle est sculptée par le sujet percevant, comme la décrit Proust. Comment peut-on alors rencontrer autrui ? Qui est l'objet de ma perception ?

Le fait d'être au monde confère à l'homme son essence comprise comme la capacité de s'inscrire *dans* le monde sur le mode symbolique ; le sujet se déplace dans sa vie comme au centre d'une infinité de cercles concentriques de significations qu'il attribue à tout élément, autrui inclus, surgissant dans ses cercles entrelacés en réseaux multiples. Ces réseaux sont constitués par la rencontre entre le monde et moi, c'est-à-dire par la perception d'autrui surgissant dans mon champ de significations : ce champ de significations constitue le préalable à toute rencontre, celle-ci ne peut s'établir qu'à l'intérieur de ces réseaux. Le problème se pose alors de savoir si la rencontre peut réellement se faire, puisque à la fois elle suppose la perception d'autrui et en même temps risque d'être neutralisée par elle.

¹ Peter Kemp, *Pathétique de l'engagement*, p. 45.

² *Id.*

Elle l'exige tout d'abord parce que, si je ne perçois pas l'autre, je ne peux pas désirer le rencontrer. L'autre peut surgir dans mon champ d'existence sans que je l'aie auparavant désiré. Mais c'est toujours la perception que j'aurai de lui qui me permettra d'initier – ou d'éviter – la rencontre. La perception est donc bien le catalyseur de toute relation intersubjective. En tant que telle, elle reste la condition indispensable de l'expérience, mais s'efface provisoirement devant le résultat. On ne peut en effet entrer en relation avec quelqu'un que lorsque la perception nous permet de l'identifier, mais la rencontre véritable, comme l'a décrite Levinas, ne peut se déployer que dans l'oubli de la perception elle-même. Ceci peut néanmoins être questionné, car la présence physique et donc perceptible d'autrui peut infléchir la relation dans la mesure où l'attention à son égard peut s'étayer sur ce qu'il donne à voir (sa fatigue, sa joie...) ; ce qui ne saurait être évacué sans porter préjudice à la qualité de l'attention que je lui porte : la perception est donc bien, dans un premier temps, d'ordre physique, le déclencheur de la rencontre, puis dans un second temps, d'ordre psychologique, ce dont la relation doit s'affranchir, mais dans un troisième temps, d'ordre éthique, ce qu'il est indispensable de prendre en considération afin qu'une attention à l'autre puisse s'incarner dans *cette* rencontre-ci, avec autrui lui-même.

Mais elle peut également la neutraliser, comme le montre Levinas : toute perception est intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle récupère l'altérité de l'autre dans son propre champ perceptif, elle le fait sien. En fait, le *tu*, une fois perçu, deviendrait au mieux un *il* (non au sens levinassien du terme, mais au sens où il deviendrait celui dont il est question), au pire un *on*. Passer du monde à la rencontre se fait dans un mouvement giratoire se déroulant autour du pivot de la perception. Ce pivot est centré sur le sujet, lui-même situé dans un espace plus vaste, celui que Husserl appelle la Nature : dans ma sphère primordiale, celle-ci est constituée comme « unité identique de mes multiples modes de présentation, identique dans ses orientations variables par rapport à mon corps, qui est le "point-zéro", le hic absolu », elle est donc « constituée comme identité des multiples »¹. Si le monde doit être décentré du sujet pour exister comme monde, comme nous l'avons vu à partir du *meson*, la perception d'autrui dans ce monde semble se faire toujours à partir du sujet lui-même, sans quoi il n'y aurait pas de perception du tout, et, finalement, pas de relation non plus. La perception ne saurait donc être isolée du sujet : il est vain d'aborder la perception *en soi*, il n'y a de perception que *pour soi*. Le sujet devient l'origine et le centre du phénomène d'appréhension, c'est-à-dire, comme le montre Husserl, l'origine de l'acte par lequel il vise un objet selon une synthèse significative. L'ego de l'appréhension devient le centre d'appréhension, l'espace *absolu* à partir duquel tout espace s'ordonne et se constitue. Cet espace absolu est celui-là même dont nous avons montré plus haut qu'il était non justifiable, ni dans l'approche de l'espace interne à la rencontre, ni dans celle d'espace transcendé par le visage. Mais il faut imaginer avec Husserl que le problème ressurgit, d'une façon plus dynamique cette fois-ci, dans le déroulement même de la perception. Nous étudierons donc la rencontre non plus à partir du cadre spatio-temporel qui la circonscrit, mais à l'intérieur de ce cadre lui-même. Si l'espace qui constitue mon corps est absolu, il ne peut se référer à aucune autre valeur que les siennes, il ne laisse nulle place à l'extériorité d'autrui, sinon sous la forme d'un autre absolu, ce qui pose deux problèmes :

¹ Husserl, *Op. Cit.* p. 200.

- Un problème logique tout d'abord : comment deux *absolus* peuvent-ils cohabiter, si l'on accepte l'idée que l'absolu est ce qui n'est relatif à rien d'autre qu'à lui-même ? Il faudrait alors suivre la phénoménologie hégélienne et aboutir au terme d'un processus d'autoposition de l'absolu se niant et se réalisant dans les différents moments, relatifs, de son histoire. Alors, si la relation entre ces différents moments semble tout d'abord possible, l'un produisant l'autre à partir de son auto-négation, en revanche la rencontre ne le serait plus. Si l'on perçoit ce déroulement de l'absolu (unique) en ses différents moments, ceux-ci peuvent effectivement être en relation, car la *relation* n'est possible qu'entre des sujets *relatifs*. S'il n'existe qu'un sujet absolu, celui-ci ne peut rencontrer nul *autre*. Et cet absolu étant sans extériorité, il ne permet en réalité aucune relation avec quelque autre absolu (contradiction logique dans les termes). Pour éviter cette contradiction logique, on peut envisager chaque sujet comme étant potentiellement en relation avec d'autres sujets, ce qui les rend alors tous relatifs les uns aux autres. Mais peut-on alors parler encore de *sujets* ? Le sujet n'est-il pas justement, comme l'ont montré Kant, puis, très différemment, Levinas, celui qui ne peut être relatif à quoi que ce soit ? Ce qui fait émerger un second problème, non plus logique mais éthique :

- Si la dignité, telle que l'a théorisée Kant, doit être maintenue comme préalable à toute réflexion éthique, le caractère absolu de la personne est posé de façon fondamentale. Impossible en effet de respecter la dignité de chaque être humain si celle-ci peut être mesurée ou quantifiée, c'est-à-dire rapportée à un étalon extérieur, donc évaluée, comparée, normée, calibrée, jugée, mesurée... Ce qui réduirait à néant le concept même de dignité tel que l'a élaboré Kant, d'une part, et poserait d'autre part l'insoluble problème de la légitimité de la norme : qui serait habilité à la faire respecter ? Selon quels critères ? Et qui pourrait s'arroger le droit exorbitant de l'établir ? Le fait même de réduire la dignité à une valeur relative invalide *ipso facto* la dignité elle-même ; elle n'a en effet de sens que parce qu'elle est absolue, caractérisant chaque sujet sans aucune *commune mesure* avec autrui. Et si la responsabilité du prochain (ou du lointain) m'incombe absolument chez Levinas, c'est qu'elle fait de moi, justement, le sujet qui ne peut se dérober, c'est-à-dire celui dont la *réponse* constitue son absolutité. Il semble dès lors difficile de conjuguer le caractère absolu du sujet et la relation entre les sujets : en effet, si la rencontre est possible, la relation ne l'est plus, ce qui pose donc un second problème, d'ordre éthique.

Outre ces deux ordres de problèmes, logique d'une part, éthique d'autre part, viennent se surajouter deux obstacles inhérents à la perception. Pour qu'il y ait perception, en effet, il faut du perceptible, c'est-à-dire quelque chose de matériel, de l'ordre du phénomène, en tant que celui-ci est le versant manifeste et montré de ce dont il est phénomène.

- Si le phénomène est ce qui se montre au sujet de la perception, alors il y a forcément objectivation du visage par le sujet percevant : le visage infini est réduit par la perception finie. Il s'agit là d'un problème de type *quantitatif* : on perçoit toujours moins que ce qu'est, en soi, l'objet perçu.

- Si le phénomène, par ailleurs, est ce qui entre en interférence avec le sujet qui l'observe, la perception encourt un autre risque d'objectivation : le visage, absolu, s'affronte à la relativité du point de vue perceptif. Le problème est alors de type qualitatif : on perçoit toujours autrement, ce qui induira le passage de la phénoménologie à l'herméneutique de la perception. On peut penser ici à l'intentionnalité constituant l'espace commun réfléchi, ou simplement infléchi, par les sujets s'y rencontrant. L'intention, avec tous les sentiments, bienveillants ou non, et toutes les projections, conscientes ou pas, qui peuvent s'y manifester, peut faire basculer le regard qui se pose en regard qui prend ; le regard qui accueille le visage en regard qui le dévisage. Cette ambivalence toujours possible de la relation pose ainsi un paradoxe au cœur même de la dimension de la reconnaissance : le regard d'autrui, en effet, reste dans un premier temps lié à l'acte perceptif, nécessairement en surface, il appréhende ce qui est à la fois pleinement et uniquement mien, mais ce qui à la fois m'échappe doublement ; d'une part mon visage est ce que je n'ai pas choisi, l'involontaire au sens que lui donne Ricoeur : mon inconscient, mon caractère, ma vie ; d'autre part, parce qu'il est constitutivement offert, ouvert, présenté au regard d'autrui. Le visage est, tout au moins culturellement, ce qui ne doit pas être masqué en dehors de cadres ritualisés très précis (théâtre, cérémonies religieuses où il revêt un caractère sacré) afin d'assurer une ouverture du moi à l'autre, brèche creusée dans l'intériorité par l'extériorité. Le visage, toujours découvert, est justement le symbole de cette ouverture du sujet à autrui, la brèche éthique dans le repli sur soi d'une intériorité recluse et soustraite à la rencontre, voire à l'irruption de l'autre. Lieu de l'accueil, nu de tout masque et de tout voile. C'est dans cette ouverture du soi sur l'autre que réside le sens du visage, et comme toute ouverture elle rend vulnérable l'édifice qu'elle fissure : le visage fragilise le sujet, il est le lieu même de la manifestation de cette fragilité ontologique ; la fragilité est le versant interne (constitutif du sujet dans son intimité) de la vulnérabilité (versant externe, manifesté, offert à l'extérieur, de la fragilité). Le visage tel que le pose Levinas brise le cercle égoïque de l'intentionnalité, il constitue la limite absolue de sa clôture sur elle-même ; mais c'est précisément parce qu'il est une limite infranchissable en droit pour préserver l'altérité que le regard peut, en fait, la transgresser, exerçant ainsi une violence sur le visage. La violence toujours possible est inhérente au statut ambigu du visage. S'il faut que le visage représente, pour Levinas, l'interdit absolu du meurtre, c'est parce que le meurtre s'inscrit toujours comme possible dans le regard posé sur le visage, sur son dénuement même ; le visage est à la fois le lieu de fascination du regard et le lieu de son interdiction (« Il est incontestable que l'objectivation se joue d'une façon privilégiée dans le regard »¹). Si celui-ci manifeste, en se montrant, l'impératif originaire de toute paix

¹ *Totalité et infini*, p. 205.

sociale (« Tu ne tueras point »), cette limite est symbolique et non matérielle. C'est même parce qu'il y a, dans toute rencontre, un risque matériel d'agression physique ou verbale, que le visage doit intimider à celui qui le regarde l'ordre de ne pas le tuer, physiquement ou symboliquement. Cette vulnérabilité relationnelle inhérente à la fragilité du visage peut inciter le regard à franchir la limite du respect, et à exercer un pouvoir illimité en fait. C'est ce que nous analyserons au cours de l'étude du pouvoir – position de surplomb – et de la Hauteur. À la dissymétrie de la Hauteur instituée par Levinas, et aux apories auxquelles elle se heurte, répondra l'analyse de la prise de recul du sujet dans le regard même qu'il pose sur autrui, selon le parcours de l'icône, comme réponse à la violence du processus idolâtrique. Le regard sera ainsi analysé comme emblème de la rencontre.

Nous sommes ici dans la dimension publique du visage, avec toutes les promesses et tous les risques qu'elle comporte. Ceux-ci sont à la mesure de celle-là : c'est parce que le regard, dans la perception d'autrui, peut accueillir le visage, qu'il peut également le dévisager. C'est parce qu'il y a relation que l'on encourt toujours le risque de l'irrelation, de la violence sous toutes ses formes (coups, humiliation, parole ou geste d'agression, certes, mais plus immédiatement la violence du regard : tout comportement violent présuppose un regard lui-même agressif, réducteur ou objectivant.) Se pose alors une question concernant le fondement même de la relation éthique : y a-t-il un regard qui ne dévisage pas ? À quelles conditions cela est-il possible, voire même imaginable ?

A. De l'immanence du voir...

« Il faut que mon regard qui parcourt le visage et qui a ses directions de marche favorites ne reconnaisse le visage que lorsqu'il en rencontre les détails dans un certain ordre irréversible, il faut que le sens même de l'objet – ici le visage et ses expressions – soit lié à son orientation comme le montre assez la double acception du mot "sens". Renverser un objet, c'est lui ôter sa signification. Son être d'objet n'est donc pas un être-pour-le-sujet-pensant, mais un être-pour-le-regard qui le rencontre sous un certain biais et ne le reconnaît pas ». Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 292 - 293.

Que signifie regarder ? Qui regarde ? Et qui regarde quoi ? Comment ? « Pourquoi il y a question dans l'exhibition ? » demande Levinas¹. Le regard, en effet, peut chercher la vérité d'autrui – rien ne dit qu'il la trouve. Dans les deux cas, le visage est de toute façon trahi, ce qui semble mener à l'impasse toute tentative de rencontre authentique et de relation éthique. Toute relation, en fait et en droit, n'est possible que si elle est fondée sur le socle de la confiance. La confiance elle-même repose sur la vérité : je ne peux faire confiance qu'en la vérité. Toute relation, donc, ne peut s'enraciner et se déployer que sur ce terreau. Or, si je découvre la vérité que recèle autrui lorsque je tisse une relation avec lui, son intimité est exhibée, donc il n'y a plus d'*autre* à proprement parler, je reste seul face à un miroir aveugle. Il n'y a plus donc ni révélation, mais seulement monstration, puisque autrui ne choisit pas d'être ou de n'être pas vu. Le visage est ouverture offerte malgré soi au regard des autres. Aucun désir ni aucune volonté ne précèdent la monstration. Tout regard devient violence, si sous le paraître se dévoile l'être, puisqu'en regardant le phénomène-visage, le regard accède à son être profond : l'invisible devient visible puisqu'à travers l'apparence il s'exhibe et se livre. La vérité se dévoile sous le regard : on regarde à la dérobée. Le visage offert au regard est phénomène regardé. Il est parcouru par le regard, scrutateur ou caressant. Même si le visage excède sa propre phénoménalité, en tant qu'il est regardé, il est constitué comme phénomène par le regard lui-même. Le regard est toujours partiel : nul ne peut voir à l'infini. Il effleure, et je ne perçois jamais autrui dans son intégralité (ce qui pourrait sauver le visage de l'identification) ; or ce fait même qui le préserve dans son intimité me condamne à n'accéder jamais à ce qu'il est en vérité ; le regard en effet est superficiel, il procède par étapes, il n'est jamais panoptique et cela même qui lui échappe (le secret de l'être qu'il regarde) le rend menaçant ; je ne vois jamais qu'une partie d'autrui, la plus superficielle, ainsi qu'un moment de sa vie que mon regard fixe alors : ce qui, du visage, se donne à voir ici et maintenant. Le regard comme parcours est succession de moments récapitulés dans l'acte d'identification : *te voici*, dangereux déplacement de l'accusatif levinassien. La reconnaissance de l'autre doit passer par le déchiffrement du regard, fractionnant nécessairement son objet. Or, si toute manifestation « est partielle et en cela apparente, alors que la vérité ne se fractionne pas sans s'altérer »², le regard est de nouveau voué à l'échec : en tant qu'il est regard, il manque nécessairement la vérité du visage. Le regard qui accueille paye alors le lourd tribut de cet échec : accueillir l'autre dans sa non-manifestation, dans son retrait.

¹ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 44.

² *Id.* p. 45.

Si sa vérité me reste à jamais inaccessible, en revanche, c'est la rencontre qui n'a pas lieu ; je ne puis même pas chercher à rencontrer celui qui m'échappe et dont la vérité reste imperturbablement masquée : deux masques en présence ne font pas une communauté, ils font au mieux spectacle, tout en se déroband au spectacle qu'ils donnent en préservant leur intimité derrière leur masque. Il y a donc un double risque inhérent au regard : manquer la vérité de la rencontre (trahir l'authenticité de la relation) ou la trouver (trahir l'altérité d'autrui). Toute perception est alors à la fois protection et menace : protection, en tant qu'est toujours limitée, partielle, superficielle. Je ne perçois de lui que le versant extérieur de son intériorité, ce qui préserve son intimité. Il y a un irrépressible secret d'autrui, qu'aucune perception, si minutieuse soit-elle, ne saurait pénétrer, et la toute-puissance du regard doit, d'un point de vue éthique, s'arrêter au seuil de cette intimité.

Mais la préservation de ce secret n'est nullement garantie par le regard ; elle est même le facteur déclenchant de violence ou d'agressivité à l'encontre d'autrui, elle peut devenir menace. Si le visage se donne à voir en tant que phénomène, c'est qu'il doit bien manifester quelque chose de son essence, sous peine de faire sombrer la relation dans la superficialité la plus plate, et dans l'inauthenticité la plus fausse. Indissociable du phénomène, l'être en retrait s'exhibe dans sa présence, mais dans son absence également. La perception dès lors oscille entre deux risques : ne considérer que la dimension phénoménale du visage pour préserver l'intimité de son être – les regards se croisent comme les passants dans une rue, ou les corps se côtoyant dans une foule – mais ne se rencontrent pas ; si l'apparence du visage ne dit rien de son essence, je ne vois rien d'autrui, je ne peux ni le connaître ni même le reconnaître, je ne rencontre qu'un masque. Ou, selon le processus inverse, la perception est inférence du paraître à l'être : elle réduit l'existence de l'autre « à son contenu manifeste, étalé en représentations distinctes »¹. Alors la rencontre peut avoir lieu, mais la relation se nourrit du lien entre l'apparence et l'essence, pénétrant l'essence par effraction. Le secret n'est plus respecté, l'intimité n'existe plus, elle est immanquablement révélée par cela même qui était censé la préserver : l'apparence.

¹ Merleau-Ponty, Op. Cit. p.196.

Nous envisagerons cette transgression par une réflexion sur l'être et le phénomène, mettant en scène l'intimité de la pudeur, c'est-à-dire l'enjeu de ce rapport entre le phénomène et l'être du visage. Le regard, en effet, lorsqu'il suppose perméable la frontière entre le phénomène et l'être, pénètre dans l'intériorité de ce qui ne peut que rester extériorité (le visage d'autrui), et, comme par une longue-vue, fixe et scrute l'intimité d'autrui. C'est cette impudeur du regard qui fige le visage en spectacle. Le regard spectaculaire est violence. L'être est scruté sous l'apparaître, le spectacle est lui-même la mise en scène d'un jeu complexe entre le phénomène et l'être. C'est ce que nous étudierons dans l'analyse du spectacle. Mais le visage interdit le regard aliénant qui se pose sur lui, il le fait non depuis un masque, ce qui le produirait lui-même en spectacle, mais depuis son dénuement : l'objet de l'aliénation est visage, parce qu'il est dénuement, mais il en est l'objet interdit. L'aliénation se déplace donc, et ne peut provenir que du sujet regardant, c'est-à-dire du contenu explicite ou implicite de son regard. C'est l'intention du sujet regardant qui peut faire basculer le regardant en voyeur. Au regard, donc, est constitutivement liée l'intentionnalité. Le regard est partiel, comme nous le verrons dans l'étude du spectacle, mais il est également partial. Il devient une sorte de prolongement du sujet regardant, reflet ou extension de son intériorité : il est comme dépêché par le sujet regardant vers le visage regardé, se charge du poids d'une subjectivité. Il est impossible en effet d'épurer le regard de la dimension subjective qui le pose comme acte sans le vouer à une cécité compromettant radicalement la possibilité de la rencontre. Il est pétri d'intentions, fussent-elles les meilleures, qui ne peuvent qu'obérer la relation. Cela même qui la rend possible, l'identification d'autrui comme tel, la rend caduque. C'est ce que nous aborderons dans la discussion sur la visée, c'est-à-dire l'intentionnalité du sujet regardant et l'identification d'autrui regardé, qui à la fois rendent possible en fait la relation à autrui, mais l'invalident en droit. Le visage est une sorte de tautologie : il est ce qu'il est. « L'ontologie est précisément vérité de l'être, un dé-couvrir, un dé-voiler, un faire voir. Mais est-ce le voir et le faire voir qui justifient le voir ? » demande Levinas¹. Le regard est emblématique de la perception parce qu'il est cet acte unique me permettant de saisir l'apparence du visage, ainsi que de rassembler sous l'unité de l'identification la multiplicité des détails perçus. Le regard en même temps voit. Je puis voir sans regarder, regarder sans voir : les deux moments sont à la fois séparables en droit et reliés en fait.

¹ Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 269.

La présence du visage dans sa présentation sous-entend que l'exhaustivité du visage est présence, « simultanéité » dit Sartre¹. Tout est donné, sans reste. Alors coïncident la présentation comme acte de présence offerte au regard, et la représentation comme image formée par le sujet regardant. Il n'y a plus d'espace possible pour un retrait du visage en lui-même, un excès de son essence sur son apparence, plus de pli où se réfugierait l'intimité – le secret. Alors le visage se voile et se dérobe. Dans quelle mesure le voile ne devient-il pas masque ? Arracher le masque est une mise à nu dont le visage, parce qu'il est nudité, ne saurait sortir indemne. Arracher le masque ou imposer un masque à autrui sont paradoxalement le même acte ; c'est par excellence l'acte qui consiste à le fixer, à le scruter, comme on fixe un comédien : faire de lui mon spectacle.

1) Voir autrui : le spectacle

« L'ensemble de l'être doit se produire pour éclairer le donné. Il doit se produire avant qu'un être ne se reflète dans la pensée comme objet. Car rien ne peut se refléter dans une pensée avant qu'une rampe ne s'éclaire et qu'un rideau ne se lève du côté de l'être [...]. Admirons le retournement du schéma gnoséologique : voici que l'œuvre de la connaissance commence du côté de l'objet ou de derrière l'objet, dans les coulisses de l'être. L'être doit d'abord s'éclairer et prendre une signification en se référant à ce rassemblement, pour que le sujet puisse l'accueillir. Mais c'est le sujet incarné qui, en rassemblant l'être, va lever le rideau. Le spectateur est acteur. La vision ne se réduit pas à l'accueil du spectacle ; simultanément, elle opère au sein du spectacle qu'elle accueille ». Levinas, Humanisme de l'autre homme, p. 25 -26.

¹ Sartre, *L'Être et le néant*, p. 269.

Le regard opère de façon séquentielle : il voit, mais ne voit pas tout. Il découpe le réel selon ses propres limites et ses représentations de l'espace et du temps. C'est le regard qui constitue l'ordre du déchiffrement et de l'intelligibilité du visage, constitution spatio-temporelle et séquentielle, ou mieux, "séquentielle". Voir consiste à prendre un par un les éléments nécessaires à la compréhension de l'objet. La compréhension est elle-même une réunification du divers (les détails perçus) sous l'unité de la chose perçue. Dans le cas particulier de la perception d'autrui, celui-ci disparaît selon les deux versants du processus. D'une part en tant qu'il est observé, mis en pièces, dévisagé et nécessairement perçu dans son contexte¹. D'autre part dans le processus de reconstruction de l'unité, c'est-à-dire dans le fait de totaliser autrui, reconstituer un tout à partir de la division préalablement opérée. Mais le tout n'est pas réductible à la somme de ses parties, le visage en tant que matière signifiante se dérobe au voir aliénant. Le monde n'est pas étalé au-devant du sujet comme un spectacle total dont il pourrait jouir sans limite. Sartre montre dans *l'Être et le néant* le recouvrement du soi par l'être-vu par autrui dans l'exemple de la honte. Se sentir honteux sous le regard d'autrui, c'est épouser le sens de ce regard qui isole de mon existence totale un moment, ou un acte, qualifié de honteux ; ma vie n'est pas tout entière une honte, elle laisse surgir la possibilité d'un tel sentiment dans le face-à-face avec autrui. Mais si le regard d'autrui m'emplit de honte, c'est bien parce que me voyant, il découpe ma vie et isole un geste (vulgaire ou maladroit dit Sartre). Je suis alors tout entier réduit à cet aspect de moi-même révélé à mon insu. Et c'est toujours dans le regard d'autrui que j'ai honte : « J'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui »². La honte éprouvée montre bien le paradoxe d'une existence "sécancée" par le regard d'autrui alors que je sais bien, moi, que je ne suis pas que ce geste vulgaire ou maladroit. Le regard se fait scalpel. Mais Sartre ne retient dans son analyse que la dimension reconnue de la honte ; la honte est reconnaissance de soi. Je me reconnais tel que je suis à travers le regard d'autrui : « Je suis cet être. Pas un instant je ne songe à le nier, ma honte est un aveu »³. Tout regard est donc pour Sartre fondamentalement aliénant. Je n'existe pour-moi que par un autre, non en tant qu'il me révèle à moi-même ma réserve, par sa discrétion, mais en tant qu'il s'approprie mon être par son emprise sur mon apparaître.

¹ « Je suis dans un jardin public. Non loin de moi, voici une pelouse, et le long de cette pelouse, des chaises. Un homme passe près des chaises. Je vois cet homme, je le saisis comme un objet à la fois et comme un homme. Qu'est-ce que cela signifie ? Que veux-je dire lorsque j'affirme de cet objet qu'il est un homme ? » Sartre, *Op. Cit.* p. 300.

² *Id.* p. 266.

³ *Id.* p. 307.

Mais on peut envisager qu'au cœur de la honte réside un hiatus entre le moi perçu par autrui et le moi perçu par moi-même : il semble même que ce soit du fait de cette non-reconnaissance de moi-même dans le regard d'un autre que surgit la honte, ne serait-ce justement que par l'abstraction qu'opère le regard d'autrui dans la trame de mon existence : je ne suis jamais *que* cela, cet instant, ce geste. Si j'étais réductible à ce moment, je ne pourrais me sentir honteux : c'est bien parce qu'il me faut prendre appui sur un possible différent (j'aurais pu ne pas commettre cet acte) ou sur un environnement non contaminé par la honte (avant d'accomplir ce geste, que je regrette dans ma honte, je ne l'avais pas accompli) que je peux porter un regard critique, un jugement de valeur sur mon geste ou ma parole. Ce jugement de valeur ne porte que sur un geste ou un mot que j'ai proféré, puis regretté. Mais je peux également ressentir de la honte du fait même d'être dévisagé pour ce que je manifeste, sans l'avoir choisi. Honte qui m'imprègne alors même qu'elle ne correspond à aucune mauvaise conscience, aucun remord : honte d'un geste involontaire, d'une chute, honte d'être tel que je suis, trop grand, trop petit, trop noir ou trop blanc... et dévisagé pour cela, honte de me sentir objet du regard de l'autre tout simplement. C'est peut-être là la pire des aliénations par le regard, qui consiste à créer chez la personne dévisagée le sentiment de honte d'être seulement ce qu'elle est – aliénation double. C'est cette réification provoquée par le regard décrit par Sartre que montre Honneth : le passage de l'être-en-soi à l'être-pour-soi se fait par la médiation du regard d'autrui, « perçu comme une réduction objectivante à une seule de ses possibilités d'existence »¹ : ce que montre l'analyse sartrienne de la honte, c'est que dans le regard d'autrui je me retrouve enfermé, étriqué, corrélié à une seule de mes possibilités d'existence, comme si je n'étais plus que ce comportement-ci ou cet aspect physique-là, tout entier contenu dans ce qui, de ma vie, n'est qu'un épisode.

¹ Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, p.187.

Le caractère sécantiel du voir objectivant autrui s'opère par le fait d'isoler de lui l'un de ses traits, physique ou comportemental, dans la mise en récit de la rencontre. L'abstraction opérée par ce processus prend toute sa dimension lorsque, mise en récit, elle s'empare d'un élément du visage ou du corps d'autrui de sorte à inférer un sens latent qui serait comme une évidence, une complicité entre interlocuteurs, se passant même des mots pour d'établir. Ne serait-ce que dans le but de rendre le récit intéressant, pour les besoins de l'intrigue pourrait-on dire, le discours peut s'emparer de l'une des caractéristiques d'autrui dont je parle, d'un trait saillant de son physique ; et le caractère aliénant de ce processus peut prendre deux modalités. Le fait, tout d'abord, d'isoler une partie d'un tout (réduire un sujet à la taille de sa bouche ou à la couleur de ses yeux...). Un grand exemple historique est constitué par le récit que fait Barrès du "spectacle" de la dégradation de Dreyfus : « Quand il avança vers nous, le képi sur le front, le lorgnon sur son nez ethnique [...] »¹ ; Barrès découpe au scalpel une caractéristique physique du visage de Dreyfus, qui n'est alors plus visage mais spectacle, la référant implicitement à une signification dont le non-dit repose sur une évidence éclatante : par le nez de Dreyfus, tout s'explique, tout va *de soi*. Levinas montre inlassablement le caractère aliénant du regard qui scrute : retenir la couleur des yeux d'autrui, c'est avoir manqué le sens de son visage.

¹ Maurice Barrès, cité par Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, p. 101.

La narration, constitue une mise au carré de cette aliénation. Du sujet regardant, on peut attendre une description d'autrui-regardé telle qu'elle exprime tous les caractères utiles à la mise en intrigue du récit. La trahison du visage survient lorsque le narrateur mentionne un trait saillant de la personne regardée alors que de ce caractère ne dépend absolument pas le déroulement de la scène ; comme si le sens implicite du récit reposait sur un autre implicite, celui qu'est censé contenir l'information, explicitement inutile mais implicitement chargée (la référence de Barrès au « nez ethnique »). L'implicite de ce type de récit est censé être partagé par l'interlocuteur, créant ainsi une complicité dans le non-dit, un *pas-assez-dit* qui égale un dire-trop. Le narrateur, dans l'interlocution, semble alors proposer, implicitement, une interprétation de son récit infléchi par la présence de ce détail : les choses se seraient bien évidemment passées différemment si Dreyfus n'avait pas eu *ce nez-ci*, c'est-à-dire s'il n'avait pas été Juif. Barrès, dans sa lutte aveugle contre les dreyfusards, renchérit et s'en prend selon le même procédé à Zola également : « Qu'est-ce que ce M. Zola ? Je le regarde à ses racines : cet homme n'est pas un Français »¹. Façon feutrée d'enfermer l'autre dans un groupe d'individus dont on attend, sans les nommer, une conduite calibrée par leur appartenance à ce groupe. Subsumption aveugle sous une catégorie, ce mécanisme érige en norme comportementale générale une attitude rigoureusement singulière. La singularité du sujet regardé est trahie au profit d'une généralisation qui ne se dit pas comme telle. Le voir dévisageant tire ainsi d'autrui un sens qui ne vient pas de lui mais de son propre comportement, parfois involontaire, voire ignoré de lui. Ce pouvoir sécantiel du voir dévisageant met son objet à sa disposition.

¹ *Id.*

Or le sens du visage n'est pas mise à disposition mais disponibilité, appel au respect. « Mais cet appel ne pourrait pas ainsi retentir, parfois en silence, s'il ne provenait d'un phénomène particulier, le visage ; car lui, plus que tout autre phénomène, doit apparaître sous la figure non d'un spectacle d'objet, mais d'un appel »¹. Il y a une double objectivation dont les deux trajectoires se croisent : du détail au tout, le regard réduit la totalité de l'être à l'élément qu'il repère et stigmatise ; il y a ensuite passage du tout à la partie (étrange synecdoque). L'autre est ainsi réduit à l'une de ses caractéristiques ; et dans le récit, il y a un saut entre l'élément singulier et la généralisation implicite (induction). Il ne peut y avoir rencontre d'un autre singulier, puisqu'il est implicitement référé à une catégorie générale. La relation peut s'établir, mais le regard, aveuglé par son propre effet stigmatisant, dresse un obstacle insurmontable à la rencontre : le je se rencontre lui-même dans celui qu'il dévisage, ce sont ses *a priori*, d'autant plus dangereux qu'ils ne sont pas identifiés comme tels, qu'il perçoit et que son récit rend manifestes. Passage de la dualité de la relation au solipsisme de la perception. Autrui devient alors spectacle offert au regard qui, dans son déploiement tranquille, fixe telle ou telle partie du visage, jouissant de son acte, ou plutôt jouissant du spectacle d'autrui par son acte (voir). Le regard, pour voir, se pose sur et ainsi fixe son objet. Il le découpe de son champ visuel, se concentre en ce point qui fascine le regard, comme on fixe un amas cellulaire sur une lame de microscope. Le regard fige, pétrifie, « par le regard d'autrui, je me *vis* comme figé au milieu du monde, comme en danger, comme irrémédiable »². En danger d'existence, ou plutôt de non existence. Le voir fixe, c'est-à-dire extrait son objet de la mouvance du monde, l'immobilise, comme par un procédé de dévitalisation. Le caractère irrémédiable consiste en ce que cette image de soi, ainsi fixée par le regard d'autrui, ne peut revenir à soi de façon adéquate – il y a un décalage insurmontable entre le sentiment d'être soi, existant en soi, pour soi et pour le monde, et l'image d'un soi lamellisé par l'œil d'autrui – d'où l'écart infini entre ce que je me sens être et ce que le regard d'autrui, en me fixant, me renvoie à moi-même. La fixation est pétrification de l'être-en-mouvement, de l'être-en-vie, elle est cadavérisation, mortification à son état le plus primitif, voire primaire. « L'énergie se déploie ainsi comme retournée dans la conscience œuvrante qui fixe l'être dans son thème et qui, vécue, s'oublie elle-même dans cette fixation »³ dit Levinas : la clôture d'autrui dans un thème à la fois l'étale, comme sur la lame du microscope, et à la fois l'y enferme – thématization. Le visage devient alors la proie du regard, spectacle.

¹ J. L. Marion, *De surcroît*, p. 142.

² Sartre, *Op. Cit.* p. 314.

³ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 161.

« Or, qu'est-ce que fixer ? Du côté de l'objet, séparer la région fixée du reste du champ, c'est interrompre la vie totale du spectacle, qui assignait à chaque surface visible une coloration déterminée, compte tenu de l'éclairage ; du côté du sujet, c'est substituer à la vision globale, dans laquelle notre regard se prête à tout le spectacle et se laisse envahir par lui, une observation, c'est-à-dire une vision locale qu'il gouverne à sa guise »¹. Fixer autrui est procéder à une double abstraction. D'une part en isolant l'objet fixé du reste du monde : autrui n'est plus celui qui s'inscrit dans un univers signifiant pour lui et par lui, il est prélevé sur le spectacle total du monde ; d'autre part en le maintenant comme immobile au cœur de sa propre vie, en arrêtant le mouvement et en l'isolant du contexte temporel qui est le sien – le temps de son existence, le temps de l'expression de sa propre signification. Interruption bloquant le surgissement intempestif d'autrui dans mon propre champ visuel, interruption de l'irruption. Dans la perception, le voir apparaît alors « comme une sorte de machine à connaître, qui prend les choses par où elles doivent être prises pour devenir spectacle »².

Fixer autrui bloque l'exubérance joyeuse du spectacle de la vie, la réduisant à une réification d'elle-même. Le temps s'arrête et l'espace se fige. Le spectacle est ce qui se donne à voir, exhibition comme le suggère l'anglais, mais il peut se muer en cauchemar lorsque le regard fixe afin de jouir non plus du spectacle (du monde regardé) mais de lui-même, du fait d'être regardé. Fixer son objet devient l'acte même par lequel le regard jouit non plus de l'objet mais de lui-même fixant son objet en spectacle. La jouissance dès lors se considère elle-même comme sa propre fin, l'objet fixé, isolé du spectacle de la vie devenant simple catalyseur de la jouissance auto-référée. Autrui fixé devient spectacle, c'est-à-dire thématiqué sous le regard jouissant de lui-même : il n'est pas sûr que les expressions *jouir d'un spectacle* ou *manger des yeux* soient uniquement métaphoriques, comme le soupçonne Levinas. Autrui comme spectacle devient synchronie, étalé sur la scène du monde dont il occupe tout l'espace, englué dans son contexte, immanence. Alors ces expressions ne sont pas simples métaphores. Peut-on redonner sens au spectacle ? Peut-on franchir l'espace figé par le regard aliénant ? Peut-on crever l'écran du regard qui fixe autrui en spectacle ?

¹ Merleau-Ponty, *Op. Cit.* p. 261.

² *Id.* p. 305.

Le visage est en fait ce qui interrompt la satisfaction narcissique du spectacle, et en ce sens le visage est Dire. « Pourquoi y a-t-il dire ? C'est la première fissure visible dans le psychisme de la satisfaction »¹. La rupture opérée par le visage fait éclater la totalité du moi-visant, dans mon dessein de voir, et du moi-regardant, jouissant du spectacle offert à ma vue. « Mon œil est pour moi une certaine puissance de rejoindre les choses, dit Merleau-Ponty, et non un écran où elles se projettent »². Le voir est regard qui franchit l'espace entre l'autre et moi et c'est dans ce franchissement qu'il peut basculer (ou non) dans l'aliénation. Le regard est engagement dans le spectacle vu, c'est-à-dire que le spectateur est lui-même acteur, aux deux sens du terme : il agit, d'une part, et il est partie prenante du spectacle, d'autre part. En tant que tel, il ne saurait fixer autrui comme spectacle sans être lui-même objectivé par son voir, sans s'isoler lui-même dans un tête-à-tête insignifiant entre l'autre et lui-même. Il est engagé dans le spectacle qui, dès lors, ne se déroule pas devant lui, mais qui l'entraîne dans son déroulement même. Il y a dans le regard un être-à-deux que le spectacle ne rompt pas mais, en négatif, institue. Le non-sens de la constitution d'autrui comme spectacle – pure jouissance de soi – est patent. C'est l'intention du spectateur, bien plus que la posture d'autrui qui fait sens ou non-sens ; il faut bien admettre « que la vision d'un objet unique n'est pas simple résultat de la fixation, qu'elle est anticipée dans l'acte même de fixation [...] »³. Anticipation, projection du sujet dans l'acte de regarder. Le voir est toujours visée, il vise autrui.

2) La visée du je : l'intentionnalité

« Je la regardais, d'abord de ce regard qui n'est pas que le porte-parole des yeux, mais à la fenêtre duquel se penchent tous les sens, anxieux et pétrifiés, le regard qui voudrait toucher, capturer, emmener le corps qu'il regarde et l'âme avec lui ». Proust, À la recherche du temps perdu, t. 1 p. 192.

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 166.

² *Phénoménologie de la perception*, p. 322.

³ *Id.* p. 268.

Autrui peut être vu, ou regardé, ou les deux. Le regard et la vision ne sont pas superposables en même temps qu'ils sont intimement mêlés ; le regard n'est pas simplement vision, il ne peut se réduire au mécanisme physiologique qui peut être accidentel ou guidé, involontaire ou voulu, et qui définit un champ visuel. La vision est tout d'abord mécanique, elle est rivée à la fonction physiologique de la vue, sur laquelle nous n'exerçons aucun pouvoir, hormis celui de diriger nos yeux vers un objet à voir, ce qui fait justement basculer le fait de la vision en acte de regarder. La visée peut faire basculer le regard qui se pose en regard qui prend, le regard qui accueille le visage en regard qui dévisage. « L'intention, identification de l'identique en tant que stable, est visée visant, droite comme un rayon, le point fixe du but »¹ ; noèse inséparable de son noème, dont le risque dénoncé par Levinas est celui de leur corrélation (« La vision est, en effet, essentiellement une adéquation de l'extériorité à l'intériorité : l'extériorité s'y résorbe dans l'âme qui contemple et, comme *idée adéquate*, se révèle a priori »²). Si le regard est intentionnel, il est inséparable de sa visée. Alors le visage comme noème n'est plus autre, mais revers de sa noèse, envers du même. On voit bien que l'intention se présente à la fois comme ce qui me permet d'aller à la rencontre d'autrui (elle est motion) et à la fois fait obstacle à cette même rencontre. La motion de la visée est double : origine par le projet, et finalité par le but ; l'intention caractérise elle-même sa propre origine en se dotant d'un projet, et sa fin en visant son but, elle est circulaire et fermée sur elle-même, alpha et oméga de son propre parcours, processus immanent du même se déployant selon sa dynamique interne. La visée de l'intention la soustrait à l'effraction par autrui, qui est comme neutralisé, anesthésié par l'intentionnalité, englué dans son statut de noème adhérent à la noèse *qui le constitue* comme autre, c'est-à-dire qui le prive de son altérité.

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 163.

² *Totalité et infini*, p 328.

Étrange voyage des mots : ce qui fait la différence entre le regard et la vision, c'est que celui-ci est caractérisé par une visée, dont la vision n'est que le moyen de *remplir* comme le dit Levinas, l'intentionnalité : « Husserl décrit le savoir théorique dans ses formes les plus achevées – le savoir objectivant et thématissant – comme comblant la mesure de la visée, l'intentionnalité vide se remplissant »¹. L'intention se dessine alors comme un creux, un manque-à-être, aspirant par la visée la substance d'autrui, par un mouvement de dépossession, voire de « vidage » comme le suggère Sartre qui, paradoxalement vient ici compléter la métaphore de Levinas : « Mais autrui est encore objet *pour moi* [...], il semble qu'il est percé d'un trou de vidange, au milieu de son être, et qu'il s'écoule perpétuellement par ce trou. L'univers, l'écoulement et le trou de vidange, derechef tout est récupéré, ressaisi et figé en objet : tout cela est là *pour moi* comme une structure partielle du monde [...] »². Autrui-pour-moi n'est plus autrui, il devient l'autre-pour-moi, celui dont l'*écoulement* permet à mon manque-à-être de se *remplir* en le récupérant, ou en le saisissant par la visée. On atteint ici très exactement la *totalité* – complémentarité sans reste – que dénonce Levinas. L'écoulement de l'autre est nécessaire au remplissage de l'un, l'autre n'est que le complément de l'un, ou mieux, son comblement « la présence revient sur elle-même dans la représentation et se comble ou, comme le dira Husserl, s'identifie »³. La métaphore du vide et du plein est opératoire, montrant à la fois le caractère égoïque de l'intentionnalité et à la fois la relation de besoin (psychique) qu'elle entretient avec ce qu'il faut bien convenir d'appeler son objet. Toute intentionnalité du regard est alors pro-jection du sujet dans sa visée objectale, réduction de l'autre au même, présence dit Levinas : chez Husserl, dit-il, « rien ne déborde l'intentionnalité »⁴. Corrélation noético-noématique de deux superposables, commensurabilité de l'objet regardé et du sujet regardant, emprise du regard qui en tant que visée ne regarde que ce qu'il visait, c'est-à-dire qui dévisage autrui ; nous ne sommes même véritablement objets que dans le regard d'autrui, dans le fait même d'être vus par autrui, dévisagés. Sartre pointe « l'aliénation de moi qu'est *l'être-regardé* »⁵. Être regardé, considéré comme visée c'est alors être réifié ou chosifié. Cette aliénation de moi-même par le regard d'autrui me met tout entier sous sa domination (violence). L'effort consenti pour se dégager d'une telle prégnance de la violence dans la rencontre paraît démesuré d'une part, et vain d'autre part, car il serait lui-même accompli à partir d'un point de vue subjectif, donc à partir de la violence elle-même.

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 214.

² *L'Être et le néant*, p. 301-302.

³ Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p.160-161.

⁴ *Id.* p. 235.

⁵ Sartre, *Op. Cit.* p. 309.

Si l'on part de l'intention du sujet regardant, le regard chez Sartre est spontanément réifiant, aliénant. L'intentionnalité signe l'échec de la relation : faut-il alors en bloquer le processus, la neutraliser, c'est-à-dire supprimer la présence encombrante du sujet intentionnel dans le déroulement même de sa visée, de son regard ? Faut-il cadrer le regard, par un protocole technique ou théorique, afin que celui-ci suspende son intention, et laisse ainsi la place vide à celui qu'il regarde ? Mais neutraliser l'intention, la suspendre par quelque technique serait alors détruire le *je* selon deux modalités : d'une part, en ce qui concerne le contenu de la relation, parce qu'il faut bien un sujet pour accueillir le visage d'autrui, et le sujet ne peut être désolidarisé de son intention : ce serait l'abstraire de son histoire, de sa personnalité, de sa conscience et de son inconscient... Ce qui conduirait tout droit à l'évacuation du sujet regardant de ce qui le constitue comme sujet, exactement ce que nous essayons de ne pas faire en ce qui concerne autrui, le sujet regardé. D'autre part, d'un point de vue formel, évacuer la subjectivité du sujet ne peut se faire sans bloquer la relation, c'est-à-dire sans introduire une technique exogène que la relation devrait adopter pour être *efficace*, et une théorie à laquelle se référerait cette technique afin de garantir son opérativité, voire sa légitimité. Or toute *technique de communication* est précisément le moyen de faire disparaître la relation puisque celle-ci est toujours le fait de deux sujets singuliers, elle est intersubjective et donc irréductible à une technique, nécessairement objective et générale. Et toute théorie de la relation, passant par le canal de la suspension de l'intention, est une négation de la relation, qui n'existe qu'en *fait*, dans la rencontre avec autrui, c'est-à-dire qu'elle est absolument singulière et concrète, et ne peut sans se contredire relever d'une théorie abstraite. Il y a de surcroît une aporie dans cette pensée d'une communication théorisée en un savoir que l'on pourrait dispenser : faire un cours de communication suppose une position extérieure au contenu du cours, caractérisée par une maîtrise d'un savoir sur la communication ; cette position étant elle-même constituée par une communication, elle exige à son tour une mise à distance pour être fondée théoriquement, et l'on assiste ainsi à une régression à l'infini dans la recherche du fondement théorique d'un savoir ou d'une technique sur la communication. Enfin, l'idée même de ce savoir est contradictoire : puisque autrui, comme le souligne Levinas, est présence vivante, la communication ne peut se savoir, elle ne peut que se vivre. Il est impossible de décider de désactiver le regard de son intentionnalité – d'ailleurs, cette décision serait elle-même intentionnelle.

Pourtant, l'aperception n'est pas la perception : le décalage, bien que lui-même décalé, est patent entre percevoir et apercevoir. Apercevoir est toujours une perception pleine du côté du sujet percevant, mais se joue, en ce qui concerne autrui aperçu, sur le mode de l'éclipse. L'aperception peut en ce cas être l'aveu de sa propre incomplétude. Qu'est-ce qui se joue alors dans la vision, qu'infléchit nécessairement le regard, puisque le voir humain suppose toujours un sujet, une intention, c'est-à-dire un regard ? Le regard suppose à la fois quelque chose qui s'offre à (ou qui est pris par) la vue d'autrui, c'est-à-dire une monstration, volontaire ou non, de la part du sujet regardé, ainsi que la vision du sujet regardant associée à son intention. Cette situation a fait émerger plusieurs problèmes dont les répercussions éthiques sont considérables en ce qui concerne la relation entre les deux partenaires du regard : « Le visage n'est-il pas donné à la vision ? En quoi l'épiphanie comme visage marque-t-elle un rapport différent de celui qui caractérise toute notre expérience sensible ? » demande Levinas¹. Peut-on penser un regard porté vers autrui qui ne serait pas de l'ordre du regard visant les choses (vision et visée) ?

¹ Levinas, *Totalité et infini*, p. 203.

Contre la violence réciproque du voir chez Sartre et l'égologie de la visée chez Husserl, Levinas opère une trouée dans l'encombrement de l'être et pose l'unilatéralité (la « droiture ») du regard d'autrui. À Husserl il oppose l'excès du noème sur sa noèse : la visée n'est plus la mienne mais celle d'autrui ; à Sartre, il oppose l'irréversibilité du regard venu de la Hauteur. Il dénonce tout d'abord le regard du côté du sujet regardant, dont « les facultés d'intuition auxquelles participe tout le corps » constituent « ce qui bouche la vue et sépare comme un écran la plasticité du perçu, absorbe l'altérité de l'autre par laquelle précisément il n'est pas un objet à notre portée, mais le prochain »¹. La visée est mise en échec puisqu'inévitablement elle ne voit que ce dont elle a l'intuition, ou ce qu'elle a l'intention de voir : elle-même. Il récuse ensuite la visibilité du visage qui se dérobe à toute prise, « en l'espèce, il ne s'agit ni de voir ni de savoir »². Le visage n'est ni apparence ni apparaître, puisqu'il se dérobe dans son apparence (« apparoir »), il n'est jamais vu, d'une part parce qu'il crève les formes plastiques, et d'autre part parce qu'il ne se *donne* jamais à voir, il *est* visibilité, passivité d'un en-deçà du *je donne à voir*. Levinas introduit un trait d'union au cœur de la représentation, qui est plutôt un trait de désunion, de séparation ; la représentation ne peut plus désormais s'aplatir sur la présentation. Il oppose à ces deux termes, présence et présentation, une critique dirimante. Si « c'est dans la prise en main que la "chose elle-même" s'égalise à ce que l'intention de la pensée "voulait" et visait »³, le regard est alors bloqué par cette pensée qui plus jamais ne s'égalise à elle-même puisqu'elle pense plus qu'elle ne pense, « pensée de l'inégal », idée de l'infini chez Descartes. Noème excédant infiniment sa noèse qui, n'étant plus le corrélat d'aucune noèse, ne peut plus être considéré comme noème. En fait, le problème n'est plus tant de savoir qui regarde qui, ou qui n'est pas vu par qui : l'échec de l'intentionnalité dans le regard rend obsolètes les problèmes qui lui étaient inhérents. Levinas fait du visage, phénomène se débordant lui-même, le principe bouleversant la visibilité, et donc la phénoménalité : le visage « tranche sur le phénomène »⁴. Renversant la visée husserlienne au sens actif, il la place du côté du sujet regardé, passivité. Là où je crois viser autrui par mon regard, je rencontre une « droiture qui me vise »⁵. Ce renversement a lieu au niveau même de l'intention. Celle-ci s'échappe à elle-même. Je ne suis plus, en tant que sujet regardant, celui qui vise, mais celui qui est visé, passivité démasquant l'illusion de maîtrise du regard qui vise. Alors, le trajet du regard mené par Sartre à son tour est inversé : celui-ci conduit toute son analyse du point de vue du je placé sous le regard du tu, point de vue qui peut indifféremment être inversé puisqu'il est *réciproque* (« Autrui n'est pas seulement celui

¹ Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 29.

² *Id.* p. 167.

³ *Id.* p. 235.

⁴ Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 327.

⁵ Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, p. 52.

que je vois, mais celui qui me voit »¹) : réciprocité de l'objectivation, qui fait entrer la relation dans une « dynamique de la réification réciproque » comme le signale Honneth². Alors, « la perspective d'un état de réconciliation entre les hommes se trouve exclue pour ainsi dire ontologiquement »³. Inversant la polarité phénoménologique de l'intention, Levinas place le je *sous* le regard d'autrui, sans réciprocité : « je suis l'objet d'une intention et non son sujet »⁴. L'*origine* de ma visée n'est pas moi-même, mais autrui, qui n'est plus l'objet de ma visée. Si mon intention m'échappe, c'est que le sens de mon regard ne m'appartient pas. L'origine du regard que je pose sur lui et de l'intentionnalité que je crois être mienne, c'est autrui. Le visage est hors de l'être, hors de portée de la visée : la réconciliation se fera, et ne peut se faire qu'au-delà de l'essence. Cet au-delà de l'essence ne sera pas le lieu d'une existence *précédant* l'essence, comme chez Sartre, mais dans un au-delà *sans commune mesure* (uchronique) avec l'essence. Le visage n'est pas reflet, il ne s'abîme pas dans une conscience autre, il l'institue. Désactiver le regard objectivant est la posture de l'abandon de soi par soi, une déprise de toute représentation, afin de laisser advenir la présence de l'autre, l'autre à sa propre présence. Cet abandon n'est pas même de mon fait, il est l'ordre qui me vient du visage. Il n'est pas négligeable de noter la dimension désertique du Sinaï soulignée par Ricoeur à propos de Levinas. Par le retrait du même peut surgir l'autre. Si la conscience est pour Sartre pouvoir de néantisation, la rencontre entre deux consciences se déroule sur le décor du néant : toute rencontre entre deux consciences est double néantisation. Il y a chez Sartre une redoutable réciprocité du pouvoir de néantisation ; Levinas, dans la métaphore du Sinaï, renvoie non au néant mais au désert, absence de conscience dont il conteste ainsi le pouvoir intentionnel, mais il n'est pas non-étant ; il est *autrement qu'être*. Le désert est absence de... Ce qui précède et fonde la relation n'est plus le non-être mais l'autre, absence, c'est-à-dire celui d'où surgit l'appel à la présence. Le désert est attente de l'être-autre, écoute de l'absence : l'appel témoigne d'une présence qui, en se manifestant sous la forme d'une absence, suscite l'appel et exige la réponse.

¹ Sartre, Op. Cit. p. 273.

² Axel Honneth, Op. Cit. p. 187.

³ *Id.*

⁴ Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 156.

Alors, si rencontrer l'autre, c'est rencontrer son visage, la rencontre est aporétique : le visage est le non-lieu par excellence, absence. Il est le signe de l'échec de l'intentionnalité, et si toute relation, comme le montre Husserl, est intentionnelle, il est également le signe de l'échec de la relation : « Il n'en reste pas moins que la relation même du *dire* est irréductible à l'intentionnalité ou, qu'elle repose, à proprement parler, sur une intentionnalité qui échoue »¹. La question que pose Levinas (« l'intentionnalité épuise-t-elle les modes selon lesquels la pensée est signifiante ? »²) remet en question la visée ; si la réponse est oui, l'objectivation du sujet regardé est définitive, l'égologie husserlienne est bouclée, que signe la victoire du regard sartrien. Comment une visée peut-elle alors s'effectuer sans emporter autrui dans sa toute-puissance ni le sujet dans son impuissance ? Si la relation pacifiée entre sujets est phénoménologiquement égologique chez Husserl et ontologiquement exclue chez Sartre, n'y a-t-il pas alors une troisième voie, ouvrant la possibilité d'un regard non dévisageant ?

B. ... à la transcendance du regard

« Le langage éthique auquel nous avons recours, ne procède pas d'une expérience morale spéciale, indépendante de la description poursuivie jusqu'alors. Il vient du sens même de l'approche qui tranche sur le savoir, du visage qui tranche sur le phénomène ».
Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 327.

L'infléchissement du regard par Levinas pose autrui non comme visée, mais comme *me* regardant. Le regard n'est plus aliénation mais institution. Autrui par son regard me constitue comme sujet, à l'accusatif. L'origine du regard n'est plus mienne mais extérieure. Extériorité absolue, le visage excède la visée et transcende l'intentionnalité. Hors de tout horizon, toujours référé au je, il institue le *me* et fait ployer la vision que j'ai de lui sous son propre poids. Échappant à toute visée, il est Hauteur ; devantant l'appel, il est visitation. Le regard levinassien est *toujours* celui d'autrui.

1) La Hauteur : de la vision à la visitation

¹ *Id.* p. 166.

² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 241.

« Dépouillé de sa forme même, le visage est transi dans sa nudité. Il est une misère. La nudité du visage est dénuement et déjà supplication dans la droiture qui me vise. Mais cette supplication est une exigence. L'humilité s'unit à la hauteur. Et, par là, s'annonce la dimension éthique de la visitation ». Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, p. 52.

Le privilège accordé à la vision vient de ce que l'objet vu apparaît à partir du vide, à partir de son origine, « cette "ouverture" de l'expérience – ou cette expérience de l'ouverture, explique le privilège de l'objet et sa prétention de coïncider avec l'être même des *étant's* »¹. Le regard surgit sur un fond d'être dans un *horizon* d'être ; « voir, c'est donc toujours voir à l'horizon »². La vision, rendue possible par la lumière de l'être, est immanence c'est-à-dire vision de la matérialité d'autrui, du visage. Alors, « cette vision n'est pas une transcendance. Elle prête une signification par la relation qu'elle rend possible. Elle n'ouvre rien qui, par delà le même, serait absolument autre, c'est-à-dire en soi. La lumière conditionne les rapports entre données, elle rend possible la signification des objets qui se côtoient. Elle ne permet pas de les aborder de face »³. Le milieu ontologique annule la différence, baigne tous les étants de la même lumière, permet de décrypter les traits du visage c'est-à-dire qu'il manque irrémédiablement le Visage, et donc le vis-à-vis. La vision saisissant autrui à l'horizon ne le rencontre pas, dit Levinas, la conscience se retrouve elle-même dans la circularité de son horizon, dont elle est toujours le centre. Échec donc de la relation, absence de face à face. C'est peut-être dans le dépassement du face à face par le vis-à-vis que pourra se dénouer cette aporie.

¹ Levinas, *Totalité et infini*, p. 206-207.

² *Id.* p. 209.

³ *Id.* p. 208.

Pourtant, le principe du regard objectivant posé sur autrui est paradoxal : « Autrement dit, tout acte fait contre autrui peut, par principe, être pour autrui un instrument qui le servira contre moi »¹ dit Sartre : dans la stricte mesure où je deviens un instrument pour autrui, celui-ci devient un instrument pour moi, mais cette double instrumentalisation est aporétique puisque chaque sujet regardant ne peut vouloir exercer sa maîtrise que sur un sujet, non sur un objet. Les regards de séduction, d'emprise ou de mépris ne peuvent valoir que comme séduction, emprise ou mépris d'un *autre sujet*, qui devrait éprouver lui-même son être-séduit ou méprisé. Il y a donc une injonction paradoxale, déjà soulignée par Hegel², dans le regard hautain : il réclame une reconnaissance de lui-même par un sujet qu'il a préalablement placé "plus bas" que lui, supprimant de ce fait la valeur de son jugement à son égard ; il réclame une admiration libre de la part d'un être dont il a confisqué la liberté. « Avec le regard d'autrui, la "situation" m'échappe ou, pour user d'une expression banale, mais qui rend bien notre pensée : je ne suis plus maître de la situation »³. Il y a ici une redondance du paradoxe : le désir de maîtrise, par la séduction ou par le mépris, ne tire son efficacité que de la réification d'autrui. Par la "diminution" d'autrui à mes yeux est rendu impossible le retour que j'en espère, et qui serait la condition de ma jouissance. Même dans des processus tels que la flatterie ou la séduction par lesquels autrui semble à première vue placé "plus haut" que moi, la dissymétrie est feinte, car l'enjeu de la séduction et de la flatterie est toujours la satisfaction narcissique du sujet. L'autre est ainsi placé à une hauteur à la fois artificielle, usurpée, factice et maîtrisée. Finalement, la crainte ou la séduction se rejoignent dans le croisement des regards qu'elles provoquent ; la crainte d'autrui me place d'emblée dans une position d'infériorité, de soumission, tandis que la séduction semble me placer dans une position de supériorité, illusoire dans la mesure où elle n'est qu'un moyen pour me placer sous le regard d'autrui et y retrouver seulement l'image de moi que je cherche à me réapproprier. Dans les deux cas, il y a donc une dissymétrie dans les regards telle qu'elle me place en position d'infériorité. Mais cette dissymétrie n'est elle-même que le reflet en miroir d'une autre dissymétrie, celle qui consiste à récupérer, que ce soit dans la crainte ou dans la séduction, une emprise sur autrui, c'est-à-dire que la position de regardé en fait une position de supériorité, en surplomb. De son regard hautain, le je domine le tu. À la fois par le regard je perds le pouvoir que je cherchais à exercer parce que autrui le récupère, et à la fois je le perds parce qu'en aliénant la liberté d'autrui (par séduction, mépris...) je le prive de sa liberté qui seule pourrait créer l'espace possible de ma jouissance : on ne cherche pas à séduire ou à mépriser un objet. Levinas montre ce paradoxe sous le regard de la haine dans *Totalité*

¹ *Op. Cit.* p. 310.

Phénoménologie de l'esprit, section A, chapitre IV.

² Sartre, *Op. Cit.* p. 311.

³

et infini.¹ Il s'agit bien d'une situation absurde d'un point de vue logique, intenable d'un point de vue existentiel, injustifiable d'un point de vue éthique, où, réduisant autrui à l'état d'objet de ma séduction, de ma haine ou de mon mépris, j'exige tout ensemble de lui qu'il soit mon objet, et sujet de la reconnaissance de son objectivation. Nous retrouvons là la perversion inhérente à tout mécanisme de mépris ou de séduction, consistant à objectiver autrui tout en lui faisant croire qu'il est lui-même l'origine de cette aliénation. La victime l'est doublement, puisqu'elle est placée dans la situation de bourreau.

¹ « L'épreuve suprême de la liberté – n'est pas la mort mais la souffrance. La haine le sait bien, qui cherche à saisir l'insaisissable, à humilier, de très haut, à travers la souffrance où autrui existe comme pure passivité ; mais la haine veut cette passivité dans l'être éminemment actif qui doit en témoigner [...]. Le haineux cherche à être cause d'une souffrance dont l'être haï doit témoigner. Faire souffrir, ce n'est pas réduire autrui au rang d'objet, mais au contraire le maintenir superbement dans sa subjectivité. Il faut que dans la souffrance le sujet sache sa réification, mais pour cela il faut précisément que le sujet demeure sujet. Le haineux veut les deux. D'où le caractère insatiable de la haine ; elle est satisfaite précisément lorsqu'elle ne l'est pas, puisque autrui ne la satisfait qu'en devenant objet, mais il ne saurait devenir jamais assez objet puisqu'on exige, en même temps que sa déchéance, sa lucidité et son témoignage. Là réside l'absurdité logique de la haine ». *Totalité et infini*, p. 266-267.

La symétrie proposée par Buber pourrait apporter une alternative pacifiante. L'harmonie des regards apaise le regard hautain et se présente comme l'antidote au mépris (dissymétrie aliénante), à la haine (réciprocité dépréciative) ou à la séduction (asymétrie perverse). Mais cette réciprocité, par son équilibre, ne peut pas prévenir un mouvement de bascule dans la dissymétrie. Il faut, pour Levinas, introduire une dissymétrie originelle bloquant le processus de la violence ; chez Buber, « la relation Je-Tu se décrit souvent aussi comme pur face-à-face de la rencontre, comme une harmonieuse co-présence, les yeux dans les yeux ; mais le face-à-face et la rencontre et "les yeux dans les yeux" se réduisent-ils à un jeu de reflets dans un miroir et à de simples rapports optiques ? »¹. Si pour Levinas la dissymétrie est le privilège accordé à la Hauteur d'autrui par son visage, c'est parce qu'elle est corrélée au rapport interpersonnel toujours à la faveur d'autrui (« Toujours autrui passe avant. C'est ce que j'ai appelé [...] la dissymétrie de la relation interpersonnelle »²). S'il faut un havre pour le sujet, le visage ne peut être ni phénomène disant quelque chose de son être, ni chose en soi. En tant que phénomène il masque son essence et ne la produit pas : « L'apparence dissimule l'être de son dévoilement même » dit Levinas³. En tant que chose en soi, le secret du visage, en se phénoménalisant, devient la proie du regard. Dans le premier cas, la relation est impossible, dans le second la rencontre devient le lieu de l'aliénation : « La vérité, avant de caractériser un énoncé ou un jugement, consiste en l'exhibition de l'être. Mais qu'est-ce qui se montre, sous le nom d'être dans la vérité ? Et qui regarde ? » demande Levinas⁴. L'exhibition de la vérité de l'être dans son apparaître pose le problème du regard : « La question "qu'est-ce qui se montre ?" est posée par celui-là même qui regarde »⁵ : le sens de la question semble alors provenir de celui-là même qui regarde le spectacle de la vérité manifestée dans et par le phénomène. Regard de voyeur, intrusif, qui au niveau de l'être capte la vérité dans son va-et-vient incessant entre l'être et le paraître.

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 229.

² *Id.* p. 145.

³ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 44.

⁴ *Id.* p. 43.

⁵ *Id.* p. 44.

Récusant ce processus ontologique et son caractère finalement immanent, Levinas inverse le mécanisme du regard qui, ainsi, perd justement son caractère mécanique. Le visage est tout entier concret, visible, palpable, et en ce sens il est le phénomène que tente de décrire la phénoménologie¹. Mais en même temps, dans le lieu même où il se montre comme phénomène, le visage échappe à toute phénoménalité, qu'il subvertit. Il se donne à voir dans le fait même qu'il échappe à toute vision. « La visitation consiste à bouleverser l'égoïsme même du Moi, le visage désarçonne l'intentionnalité qui le vise »². C'est bien là le caractère apophatique de l'épiphanie du visage. C'est en tant qu'il est visage *matériel* qu'il échappe à toutes mes représentations, à ma vision, à mon regard. La présence, sur un mode apophatique, se dérobe ainsi à toute *position* qui s'offrirait, positivement, à la sensation ; le visage est épiphanie en tant qu'il est présent, mais sous une forme apophatique (présence comme refus d'être présent) : « La suprême présence du visage est inséparable de cette suprême et irréversible absence qui fonde l'éminence même de la visitation »³. À l'intentionnalité du voir se substitue la visitation d'autrui : brisant ainsi la visée du regard, autrui sollicite un accueil à sa Hauteur. Cette dénonciation de la visée protège le visage par sa fuite indéfinie, mais la rencontre est compromise au niveau même où elle est protégée : le retrait du visage *dans* sa présence. Pour briser ce cercle vicieux de la vérité prise dans les filets de l'être et de l'apparaître, il s'agit de décentrer le regard. La concrétude du visage n'est pas à proprement parler phénoménalité. Le visage n'est pas manifestation de l'être ni de la vérité, la vérité n'est pas de l'ordre de l'être, elle est pour Levinas ce qui met l'être en question, dés-intér-essement : elle ne relève donc pas plus de sa pure apparence que de l'être que désignerait cette apparence, elle échappe également à la relation fermée entre l'être et l'apparaître. En tant qu'elle fait éclater ce cercle ontologique, la vérité du visage ne se révèle pas plus qu'elle ne se dissimule, elle est ailleurs, sans lien intérieur ni extérieur. Le visage est vérité, sans adhérence interne (lien entre l'être et son phénomène), ni externe (lien avec un contexte). Et la vérité n'est pas captée par le rapport entre l'être et le phénomène, elle échappe à tout ordre, elle s'exprime comme présence de l'expression témoignant de l'absence de l'exprimé, ce qui « peut s'énoncer ainsi : le phénomène qu'est l'apparition d'Autrui, est aussi visage ; ou encore ainsi [...] : l'épiphanie du visage est visitation »⁴. Le visage n'est plus phénomène, immanent, rendu visible par le bain de lumière de l'Être, et masquant l'être transcendant dissimulé derrière sa matérialité ; ni vérité transcendante exhibée au regard d'autrui, ou même constituée par le regard d'autrui – transcendance transcendée ; en ce qu'il excède sa propre phénoménalité, le visage en devient l'origine et la condition. L'éclipse de la

¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 24 & 25.

² *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 273.

³ *Humanisme de l'autre homme*, p. 65.

⁴ *Id.* p. 61.

relation peut permettre au regard de n'être pas aliénant, c'est-à-dire réducteur. La Hauteur d'autrui, en moi, se fait visitation : la relation ne peut alors s'instituer que dans le clair-obscur d'une présence qui n'est déjà plus là, dans un va-et-vient non dialectique du sujet qui se retire dans ce qu'il montre de lui-même. Le visage est trace, absent *dans* sa présence même, ce qui suscite une relation grevée originairement par l'absence, une relation fondée sur le manque de ce qui la nourrit. Visibilité de l'invisible, « apparoir » dit Levinas, de l'autrement qu'être. La transcendance du visage s'exprime dans ce bouleversement du phénomène, ce changement d'ordre (de l'ontologie à l'éthique) qu'il manifeste. Revirement de la vérité. Le visage signifie le sujet, mais comme l'oracle de Delphes, cette signification n'est ni révélation ni dissimulation, ni même l'entre-deux. De même que le signe signifie son autre, le visage dans sa phénoménalité signifie ce qui excède sa phénoménalité, transcendance. Le bouleversement s'opère ainsi : le visage n'est plus phénomène mais il est le lieu où l'apparition d'autrui se phénoménalise, il rend possible la manifestation d'autrui tout en le préservant de tout enfermement dans sa matérialité offerte au regard : « Le phénomène qu'est l'apparition d'autrui est aussi visage »¹. Le visage est ainsi le non-lieu phénoménal où surgit le dépassement du phénomène.

¹ *Id.* p. 51.

Levinas place d'emblée autrui en surplomb, infiniment. Hors de portée. L'échelle de Jacob se perd dans les nuées, le visage « ne peut contester ma possession que parce qu'il m'aborde non pas du dehors, mais de haut »¹. Le regard que je pourrais adresser à autrui de haut (séduction, haine ou mépris) est ainsi invalidé en droit, avant toute rencontre effective, puisque seule la Hauteur fonde la rencontre, brisée par une dissymétrie beaucoup plus fondamentale que celle que le je pourrais tenter d'instituer par sa hauteur. Le sens originel, transcendant, est constitué par le face à face, dit Levinas, un face à face constitutivement dissymétrique, où la Hauteur est toujours celle d'autrui. C'est d'ailleurs pour cela que nous ne trouvons pas, dans les écrits de Levinas, de réciprocité syntaxique entre le je et le tu, car je ne suis pas un tu pour toi, c'est toi qui es un tu pour moi, la phrase n'est pas réversible puisque la Hauteur est toujours du côté du tu. Le je et le tu ne sont pas substituables grammaticalement car c'est toujours à l'égard d'un tu (ou, dans *Autrement qu'être*, d'un il) que s'institue la Hauteur comme transcendance, « inadéquation ». C'est cette dissymétrie qui bloque le processus de systématisation. La totalité pourrait se clore sur elle-même si elle partait de la réversibilité de la situation, par la symétrie des regards comme c'est le cas chez Sartre. Mais le tu devenu vous individuel (« Après vous, Monsieur... ») par sa Hauteur échappe à toute mainmise, à toute emprise. Autrui « m'aborde à partir d'une situation de hauteur et me domine » - il est mon maître mais ne me maîtrise pas, non qu'il me regarde de haut, ce qui serait de l'ordre d'un accident possible dans l'existence (ordre du fait), mais parce qu'il est cette hauteur et, de droit, me domine. Le regard est transcendé par la Hauteur : autrui ne me regarde pas de haut, il est Hauteur. Autrui par sa Hauteur est maître. « Reconnaître autrui, c'est donner. Mais c'est donner au maître, au seigneur, à celui que l'on aborde comme "vous" dans une dimension de hauteur »².

¹ *Totalité et infini*, p. 185.

² *Id.* p. 73.

Contre l'humiliation, la Hauteur se fait humilité. Désamorçant le regard hautain, « l'humilité s'unit à la hauteur »¹. Cette hauteur de l'infini qui m'appelle dans le visage, regardé mais non vu, exprime l'appel absolu à responsabilité qui émane d'autrui. Le visage n'est pas vu, puisqu'il n'est pas noème. Mais si le visage échappe à ma vision, lui me regarde, puisque c'est moi qui deviens l'objet de l'intentionnalité. Dissymétrie : que je le voie ou non, je dois lui répondre. La Hauteur du visage fait que sur moi fond le regard d'autrui, toujours de haut, m'ordonnant à responsabilité, sans que je puisse revendiquer une quelconque réversibilité : la Hauteur du visage bloque toute symétrie et toute réciprocité possibles. C'est en ce sens que je deviens objet de l'intentionnalité : intentionnalité qui m'échappe puisque je ne *décide* pas de répondre à l'injonction du regard d'autrui, je suis cette réponse. Autrui, en effet, « qu'il me regarde ou non, il "me regarde" »². Le regard alors change de statut : de regard (vision, intentionnalité, noèse), il bascule dans le regard comme visitation d'Autrui à partir de sa Hauteur. Pas de dérobage, puisque pour moi la situation d'être regardé ne change rien : cela *me regarde*, qu'autrui me regarde ou non. Ainsi ce qui me regarde, indépendamment du regard empirique qu'autrui pose ou non sur moi, c'est sa Hauteur, son appel et ma réponse : « me voici ». L'ordre qui me vient de la Hauteur d'autrui ne me vient pas *seulement* de lui mais également du tiers, qui, dit Levinas, est présent dans le regard que pose autrui sur moi. Au plus profond du regard qu'autrui m'adresse il y a « la présence du tiers, de l'humanité tout entière, dans les yeux qui me regardent »³.

¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 52.

² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 257.

³ *Totalité et infini*, p. 235.

Cette inflexion du regard résout bien des difficultés, mais pose également un problème : qui est cet autre qui, ne me regardant pas, m'ordonne à responsabilité ? Ne le voyant pas, j'encours deux risques : manquer la relation avec lui, réduire la relation à une altérité sans cesse dérobée puisque le visage excède sa propre chair. Puis-je encore entrevoir cet autre que sa Hauteur dérobe à mon regard ? Et *qui suis-je*, moi qui deviens l'objet d'une intentionnalité ? *Qui* se présente pour accueillir la Visitation d'Autrui ? Le problème inhérent au regard dans le face à face se produit dans ce rapport institué par la Hauteur ; Autrui est toujours mon maître dit Levinas, se montrant par la seigneurie de son visage : maître du disciple, seigneur de son peuple. Maîtrise et seigneurie sont les corolaires de la Hauteur. Ce qui néanmoins fait encourir le risque d'une relation objectivante, entre le seigneur et le serf, entre le maître et l'esclave : comment, en effet, demande justement Ricœur à Levinas, puis-je distinguer entre le maître et le bourreau, puisque le maître peut être maître d'un disciple ou d'un esclave ? Quelle référence peut-elle être consultée, si elle se rétracte toujours dans la Hauteur de son infinitude ? Comment être sûr de ne pas répondre « me voici » à la visitation du pire criminel, puisque je ne le *vois* pas ? Ne faut-il pas d'ailleurs lui répondre ? Dans la Hauteur du visage regardé, le regard se perd et parfois se brouille. La Hauteur, certes, sauve le sujet de tout regard aliénant, mais ce faisant, ne le dérobe-t-elle pas à *tout* regard y compris les regards les plus bienveillants qu'il soit possible de poser sur autrui ? Peut-on sans désespérer regarder l'infini ? Prise en tenaille entre Hauteur et mépris, la relation est vouée à l'échec. Peut-on imaginer un regard posé sur autrui qui, à la fois, respecte son altérité, et à la fois, le *regarde* ?

2) L'idole et l'icône : la distance

« L'icône se donne à voir en ce qu'elle me fait entendre son appel. Ainsi seulement peut-on comprendre que le visage m'envisage : sa phénoménalité ne consiste jamais à se faire voir comme un visible parmi d'autres – dans le visage, en ce sens, il n'y a rien à voir et il reste parfaitement invisible. Mais sa phénoménalité s'accomplit lorsqu'il se fait entendre, que le poids de sa gloire pèse sur moi, qu'il inspire le respect. Respecter – attirer la vue et l'attention (-spectare), bien sûr –, mais parce que je me sens appelé et tenu à distance par le poids d'un regard invisible, par son appel silencieux. Respecter vaut ainsi comme le contre-concept de regarder ». J.L. Marion, *De surcroît*, p. 143.

Le regard porté vers, ou posé sur autrui peut se faire emprise. Le risque même de l'emprise, qu'elle soit aliénation ou réification, trahison ou sidération... doit être pensé sur la toile de fond d'un regard non violent. Si on dénonce la violence du regard, ce ne peut être que dans une seconde étape, par différence avec ce qui est attendu, et se constitue ainsi comme norme. Le versant originellement passif du regard accueillant que décrit Levinas ne peut, sans se perdre à l'infini, se passer d'un autre versant, actif, tel que nous l'avons abordé par l'intermédiaire de l'intentionnalité. Nous avons vu, en effet, qu'il était impossible de se défaire absolument de son intentionnalité en fait (le sujet se dissout dans cet abandon de soi), et en droit (renoncer au point de vue subjectif sur le visage reste le renoncement d'*un sujet*). Dans l'aliénation d'autrui par le regard, comme dans son respect, il faut bien un sujet acteur de lui-même, serait-ce de façon involontaire ou inconsciente, le problème n'est pas là. Afin de dépasser cette aporie, il est possible d'étudier le regard à partir de l'intentionnalité, ce qui restitue au regardant son statut de sujet, mais en envisageant la possibilité que cette subjectivité ne se constitue pas par l'objectivation du regardé. C'est le trajet que propose Marion de l'idole à l'icône.

a) De l'idole...

« Ce que l'idole travaille en effet à résorber, c'est précisément l'écart et le retrait du divin : mais à établir une pareille disponibilité du divin dans le visage fixé, sinon figé, du divin, n'élimine-t-on pas, sournoisement mais radicalement, l'irruption altière et l'altérité irrécusable qui, en propre, attestent le divin ? » J.L. Marion, L'Idole et la distance, p. 22.

Le regard, lorsqu'il prend possession de son objet, peut s'y retrouver lui-même, qu'il s'agisse d'un regard dépréciateur ou valorisant autrui, peu importe (cf. le problème que soulève, d'un point de vue éthique et non sociologique, la discrimination positive). Le regard étant toujours chargé axiologiquement, il exerce un pouvoir sur autrui : il court sur lui, à travers lui, s'approprie les formes plastiques du visage, les scrute, s'y promène, puis se laisse porter par sa propre imagination, au-delà du visage regardé, flottant dans un monde imaginaire – le sien, il se perd dans cette identité à soi retrouvée par delà le sens du visage, enfin se contemple dans la différence d'avec ce visage regardé et dévisagé. Le sens alors ne passe pas, il circule, au sens propre, c'est-à-dire qu'il tourne en rond : il n'est plus sens. Je ne lis sur autrui que ce que j'y apporte moi-même en guise de réponse au regard que j'y appose ; défaite de la différence au profit du même. Le visage devient alors prétexte plutôt que texte : dévisagé par mon regard qui le scrute, mince film transparent, il s'aplatit et s'évanouit sous le regard. « L'idole accomplit la réduction phénoménologique du donné visible au vu pur. Elle reconduit ce donné à la surface sans retrait, sans vide ni profondeur. Le visible se retrouve sans échappatoire, écrasé sur le plan, d'où il ne sortira jamais, sinon tout visible dehors »¹ : le vu devient, par le détour de la vision idolâtrique, un à-plat sans repli, sans épaisseur, sans intimité : qu'il soit objet de vénération ou de mépris, le visage ne s'*interpose* pas entre le sujet et lui, il ne fait pas écran. Le regard qui adule, hait, exécère, ou adore, est toujours idolâtre : l'« idole onto-théologique, triomphante ou ruinée, (qu'importe ici) ... »². Un regard idolâtre reste toujours un tête-à-tête avec soi-même, c'est-à-dire qu'il abolit la distance, nécessaire au regard, réduisant ainsi sa présence à mes représentations, mainmise ou encore mise à disposition : ce « qui met "Dieu" à disposition, pour le qualifier ou bien le disqualifier, n'offre qu'une idole du spectateur, et se confond avec lui dans une identité fantasmée »³.

¹ Jean-Luc Marion, *De surcroît*, p 90.

² Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, p. 33.

³ *Id.* p. 247-248.

Le visage ainsi regardé devient idole au sens où il n'est pas lui-même chargé de sens (absolu) mais revêtu du "sens" que projette sur lui le sujet regardant, qui plaque sur l'autre regardé une image prête-à-adorer (ou à détester, rejeter...). Je m'y retrouve moi-même, à tous les sens du terme retrouver : on retrouve quelque chose que l'on avait déjà trouvé au préalable, il n'y a donc rien de nouveau, rien d'extérieur, rien d'autre, on reste dans le cercle du même ; et on s'y retrouve par la satisfaction, la réplétion de soi-même dans le lieu de la jouissance de l'autre. L'Autre, au terme du processus d'idolâtrisation, n'est plus que l'autre, figure contingente de l'altérité que, seule, le regard voit, domine, classe, ordonne, maîtrise. L'écart est supprimé, où pouvait surgir l'Autre. Une fois lancé, le processus continue d'avancer seul, selon sa propre force, dont le but est interne au mécanisme : causalité psychique, physiologique, sociale, du regard. Le sujet regardant ne regarde que lui dans le visage regardé, et dans la jouissance de sa contemplation ne jouit que de lui-même, renvoyé à la vanité de ce spectacle, ainsi qu'à sa propre solitude. L'idole construite avec les représentations du sujet qui la façonne n'est plus médiation entre je et tu (l'humain et le divin chez Marion), mais seulement champ de représentations où se croisent sans se rencontrer, aveugles, l'humain et le divin, le sujet et son autre, le je et ses représentations de l'autre, ou enfin le même et l'altérité – incohérence logique et scandale éthique. Dans tous les cas, l'Autre n'est plus, il n'y a plus de vis-à-vis : solitude aveugle du sujet idolâtre. Le visage devient face. C'est pourquoi « le dieu me renvoie, comme un miroir, l'expérience que j'ai faite du divin »¹. L'image du miroir utilisée par Marion renvoie au face à face avec moi-même en lieu et place du vis-à-vis avec autrui. Autrui n'existe plus comme altérité *séparée*, il n'est plus que la somme des représentations que je me fais de lui, ce que symbolise l'image du miroir. En adorant ou en méprisant l'autre comme idole, le sujet, dans un aller-retour circulaire, n'est toujours que l'idole de lui-même. C'est pourquoi il importe peu que l'idole soit adorée ou mutilée, haïe : elle n'est, somme toute, que le reflet en miroir des sentiments et représentations que je m'en fais. Autrui est masqué par l'altérité. Marion parle précisément du « masque » de l'idole et de « l'attente d'un visage non idolâtrique du divin »².

¹ *Id.* p. 22.

² *Id.* p. 54.

La représentation ramène à l'identité fantasmée entre moi et moi que me renverrait le visage d'autrui regardé comme idole ("je ne suis pas de *ceux-là*"...). Non seulement la Hauteur levinassienne du visage n'est pas vue, mais il n'y a plus de séparation entre l'idole (l'objet regardé) et le sujet regardant. On peut même observer le paradoxe suivant : plus l'idole semble loin du sujet qui la regarde, plus l'emprise et la mainmise doivent être efficaces, et déployer des stratégies de toute-puissance afin de s'appropriier l'autre. Plus l'Autre me semble autre, plus je vais devoir manifester la force de mes propres représentations sur lui, les consolider, les verrouiller, afin de le ramener dans le champ de mes expériences. Dans ce mécanisme même s'exprime un non-sens : l'autre est toujours dépendant de moi, certes, puisque je le pose comme idole ; mais de surcroît, il devient dépendant d'un degré de différence ; ce qui ne manque pas de surprendre, si l'Autre, le Différent est justement celui qui par nature échappe à mes catégories, d'une part, et donc à tout processus de relativisation d'autre part : la différence de l'Autre, justement, ne peut être relativisée à quoique ce soit sans être abolie comme différence ; parler de degré de différence abolit *ipso facto* la Différence. Dans cet effort que déploie le sujet pour réduire l'écart sont avérées l'inconsistance éthique et l'absurdité logique du processus d'idolâtrisation, faisant de la Différence une différence, de l'Autre mon autre, et d'autrui mon idole. L'idolâtrie bloque l'advenue de l'autre en le réduisant à l'impasse du même. L'idole est lieu de la violence par excellence, négation de l'altérité, vanité. Pourtant cette circularité absurde, dénuée de sens et de direction, voie sans issue, contient en elle la puissance de son éclatement sur l'autre. Si nous reprenons l'exemple du miroir, l'image renvoyée par celui-ci est toujours aplatie et inversée. Le miroir de l'idolâtrie ne me renvoie ni la réalité d'autrui ni la mienne. Le miroir ne fonctionne pas, il se brise.

Par la violence qu'il contient, le regard idolâtre est voué à l'échec. La dénonciation nietzschéenne des idoles est efficace et nécessaire. Les faux dieux sont brisés, les piédestaux sont vides. Il n'y a plus rien. Il n'y a plus rien à mépriser, haïr ou adorer. Le crépuscule des idoles laisse un terrain vague, un espace creux ; espace vide face au regard qui, ne pouvant rien voir, risque de faire ressurgir le divin (l'altérité) en lieu et place du dieu idolâtré. Mais pas plus que l'idole, le divin ne constitue l'autre. Pas plus que l'objet du regard, l'altérité n'est visage. Le retour du divin sur la scène du regard n'est donc pas accueil de l'Autre, mais seulement substitution d'une notion abstraite à une présence concrète. Le regard ne peut regarder le vide sans s'y contempler lui-même, c'est-à-dire sans se perdre dans cette contemplation de l'absence d'autrui, aussitôt comblée par la présence du même, anonyme. L'anonymat est une double perte d'identité. L'autre regardé n'est plus regardé comme autre mais comme seul prisme transparent de l'altérité. L'altérité est anonymat du regard perdu dans les brumes de sa propre représentation de l'altérité, où se dissout l'objet du regard, mais également le sujet : nul visage ne bloque plus alors le regard pour lui donner sens. Le regard se perd dans le vague de ses propres rêveries, dans le brouillard de ses propres représentations. Le regard idolâtre se regarde lui-même, le crépuscule de ses idoles le précipite dans l'obscurité de ses propres fantasmes, c'est-à-dire du retour au même. Le visage d'autrui n'est plus qu'un masque qui recouvre sans les dissimuler les fantasmes, les rêveries, du regard perdu dans l'anonymat du « il y a » de Levinas. Obscur bruissement de l'être, du même, où se nourrit le cercle clos de l'identité. La proximité de Marion (qui n'est pas la proximité du prochain chez Levinas, elle en serait même le contrepoint) brouille le regard, myopie constitutive du regard posé sur l'idole. Nulle effraction ne vient rompre cette reposante monotonie du même : l'idole me renvoie ma propre image, objet fascinant du miroir. Regarder autrui n'est pas regarder l'altérité qui, en tant que concept, se suspend à l'être. Le visage regardé comme une idole, en négatif ou en positif, est trahi, mais l'idole détruite ne lui substitue guère qu'une vague altérité où le même se contemple lui-même comme autre, avec soulagement, pitié, peur ou envie. À travers l'autre, dans l'espace déserté par l'idole démolie, se reconstitue l'idolâtrie de soi sur les ruines du visage déserté. Fascination *par* le visage de l'autre, fascination *pour* soi-même. L'autre n'est plus envisagé comme texte à rencontrer ou auquel se confronter, mais comme simple prétexte à se retrouver soi-même à travers la différence abolie. Le véritable risque du regard n'est donc pas tant dans la constitution de son objet en idole que l'anéantissement de cette idole sans remédiation. La place laissée vide par l'idole où le même se contemplait en l'autre, est immédiatement et sournoisement réinvestie par le même, sous une forme subreptice et aseptisée. Le visage d'autrui devient un double inquiétant du même, double au sens de reflet, contemplation du même

dans le miroir passif et figé qu'est autrui, double également au sens de la duplication du même. Le divin est le résidu de l'idole, qui ne permet pas de passer du même à l'autre, de l'idole à l'icône. « Je ne lutte pas avec un dieu sans visage, dit Levinas, mais réponds à son expression, à sa révélation »¹. Le divin n'est pas dieu parce qu'en tant qu'essence abstraite, il n'a pas de visage, ou mieux, il n'est pas visage, le miroir est brisé. « À la topologie du miroir, où l'idole nous renvoyait l'image authentique, mais close, de *notre* expérience du divin, succède la typique du prisme » dit Marion².

Que serait le visage comme prisme ? Ou plutôt l'image que le visage donne à voir de lui-même ? La lumière blanche, invisible, de l'être, rend toute chose visible. Cette lumière éclairant le prisme se décompose en une multiplicité de couleurs. Ces couleurs sont l'éclatement de la lumière. L'invisibilité du visage ne se donne à voir qu'en sa présence, prisme révélant une myriade de couleurs qui rendent visible l'invisible. Le visage est alors bien ce qui rend visible (il est vu et regardé) l'invisible qui l'excède et le constitue comme autre tout à la fois. Or le dieu n'est pas le divin, autrui n'est pas l'altérité ; c'est pourquoi, dit Marion, « le dieu ne coïncide pas avec l'idole »³. C'est cette non-coïncidence qui peut enrayer le processus d'idolâtrie. La conversion de la divinité en dieu est passage de l'altérité à autrui. Alors, « à l'idole, par contreposition, répond l'icône »⁴.

b) ...à l'icône

« ...une icône qui ne soit pas une idole est-elle possible ? » Ricœur, *Amour et Justice*, p. 86.

¹ *Totalité et infini*, p. 215.

² *L'idole et la distance*, p. 23.

³ *Id.* p. 19.

⁴ *Id.* p. 22.

Pour échapper au processus spectaculaire, c'est-à-dire à la mise à disposition d'autrui par un regard le fixant et le figeant, soit comme pur objet d'un regard adorateur ou méprisant, soit comme simple altérité qui en masque le visage, Marion propose une conversion du regard qui prend (idole) en regard qui se retire afin de laisser l'Autre advenir (icône) : « La mort de l'idole dégage un espace – vide. L'épreuve dès lors se confond avec le vide d'une désertion, dans l'attente d'une nouvelle présence. Car le lieu du divin, du fait même de son dégagement par évacuation, devient béant. Béant, fascinant d'autant, exigeant d'autant plus »¹. Désertion répondant à l'image du désert chez Levinas. Pour sortir de ce double fascinant de soi-même contemplé dans le regard rêveur, le visage exige *d'autant plus* que le regard s'y perd en lui-même. Il exige un statut autre, doublement autre : d'une part, il exige de n'être pas fixé ou dévisagé ; d'autre part, il exige d'exister en tant qu'étant irréductible à une ontologie de l'altérité qui le nierait d'autant plus sûrement qu'elle resterait anonyme.

C'est cette double exigence à laquelle répond l'icône. Le concile de Nicée donne au VIII^{ème} siècle la précision suivante sur l'icône : « Celui qui adore l'icône adore en elle la personne de celui qui est dépeint »². Le regard porté sur l'icône ne suit pas le même trajet que le regard idolâtre. L'icône devient le lieu de l'ouverture sur l'autre, révélant d'un même élan la transparence de l'image et la présence hors représentation d'autrui. Ce renversement, ou décentrement, du regard n'est envisageable que sur les décombres de l'idole.

¹ *Id.* p. 55.

² Cité par Marion, *Op. Cit.* p. 171.

Le regard posé sur l'icône voit sa propre visée interrompue. Rupture par l'icône qui brise le cercle du même et crée un espace ; non pas un espace vide, mais un espace occupé : en ce sens, l'icône de Marion se sépare du visage de Levinas, ne se révélant que par sa trace absence dans la présence. Par sa présence, l'icône m'envisage et, ce faisant, infléchit le regard. Les premiers chrétiens, dit Marion, firent de l'icône la manifestation visible de l'invisible : chair et matière visibles, perceptibles, offertes au regard d'autrui, mais s'y dérochant du même mouvement. Manifestation et retrait son ici corolaires. D'où la difficulté à tracer le contour phénoménologique du visage : plus le tracé se précise, plus son contenu devient évanescent. En ce sens, le visage semble être l'anti-phénomène par excellence. L'échec de la phénoménologie du visage réside dans ce paradoxe de la manifestation d'un retrait. Autrui ne se *présente* devant moi qu'en interrompant la vision que j'en ai. Au mimétisme idolâtrique, « l'icône substitue une manière de théophanie négative : la figure ne demeure authentiquement indépassable (...) qu'en ce qu'elle s'ouvre en profondeur sur une invisibilité dont elle n'abolit pas, mais révèle, la distance »¹. La distance franchie par les représentations du même dans l'idolâtrie, positive ou négative, est réinstituée par l'icône. L'interruption de la visée du regard ne se produit qu'au prix d'une distance infranchissable (la Hauteur dont parle Levinas), respectée par l'icône. « L'icône manifeste en propre, la distance nuptiale qui marie sans les confondre, le visible et l'invisible, c'est-à-dire, ici, le divin et l'humain. Cette distance, l'idole s'efforce de l'abolir par la disponibilité du dieu mis à demeure dans la fixité de l'image »² ; le regard idolâtrique fonctionnait selon deux étapes : dans le premier moment, le regard ne saisissait que le visible, la forme plastique du visage, réduit alors au sens ordinaire du terme ; dans le second moment, le regard trouait le visage et se perdait, grâce et à travers lui, dans ses propres représentations, visage invisible ; ce sont ces deux clôtures qu'intrompt l'icône qui révèle alors non le visage visible, non plus l'invisible derrière le visage, mais la distance, invisibilité du visible ou, comme nous le verrons plus loin, visibilité de l'invisible. L'icône ne manifeste pas l'autre rendu visible, ce qui lui ferait perdre son secret, et l'étalerait devant le regard qui le vise ; elle ne manifeste pas davantage l'altérité, invisible abstraction de l'étant différent. La dimension iconique du visage lui confère un statut autre: ce qu'il révèle alors n'est plus ni lui ni non-lui, mais la distance indépassable entre le sujet regardé et autrui.

¹ *L'idole et la distance*, p. 24.

² *Id.* p. 23.

Noces, où la différence est sacrée, c'est-à-dire interdite et transcendante tout à la fois ; interdite parce que transcendante. « Cette distance, l'icône la préserve et la souligne dans l'invisible profondeur d'une figure indépassable et ouverte »¹. Au plan constitué par le regard binaire (sujet regardant/sujet regardé), l'icône substitue un espace tridimensionnel, une profondeur de champ qui crève le plan du visible. L'invisible, ce qui, du visage, échappe à l'emprise du regard, est restitué, restauré, par le regard iconique. Non au sens où celui-ci mettrait à jour l'insu, l'inouï, enfoui au plus profond d'autrui ; mais au sens où, à l'inverse, ce secret serait reconnu comme secret. Restitué, non institué, car le visage précède le regard ; restauré, non instauré, car autrui n'est pas posé ni défini par mes représentations ; par le regard iconique, il est restitué à lui-même, rendu à son altérité (au sens ici d'être autre) intrinsèque ; autrui est restauré dans son altérité originelle sans que je ne l'y instaure moi-même : simple *reconnaissance* de l'altérité qui n'est pas connue préalablement.

¹ *Id.* p. 24.

Il y a là un premier pas assuré sur le chemin de la reconnaissance d'autrui. Non pas reconnu *comme tel*, mais reconnu *pour lui*. Le regard iconique creuse la distance par le fait même qu'il voit l'autre sans le voir, la distance se fait alors principe du regard, motif de la vision. « La distance, qu'il ne s'agit surtout plus d'abolir, mais de reconnaître, devient le motif de la vision, au double sens d'un motif : une motivation, et un thème figuratif »¹. Le premier motif de Marion évoque la puissance du désir chez Levinas, qui, loin de se rassasier dans l'objet qu'il vise, se nourrit en réalité de sa propre faim, suscitant ainsi un regard qui, loin de se repaître de son spectacle, se satisfait de son insatisfaction, reconnaissant alors l'autre comme autre, invisible. Le second sens du motif restaure la dimension du visible, la concrétude du visage de chair qui s'offre au regard. Il y a donc une visibilité de l'invisible, « visibilité où l'invisible se donne à voir comme tel, l'icône renforce l'une par l'autre »². L'écart à la fois sépare, et permet ainsi une vision sans myopie, et parce qu'il sépare, réunit sans abolir la séparation, permettant ainsi un regard droit, la « droiture » dont parle Levinas. Double mouvement iconique de séparation et de liaison – noces. L'icône préserve l'intimité et à la fois offre cette intériorité qui, dans son mouvement même de s'offrir, se cache et se retire – pudeur. D'un même mouvement, « l'icône recèle et décèle ce sur quoi elle repose : l'écart en elle du divin et de son visage »³. Le regard ne se pose plus ni sur la chair (réification) ni sur son au-delà (abstraction) mais sur l'écart entre autrui et son visage, au sens ordinaire du terme. C'est cet écart que tente de révéler le visage au sens levinassien du terme. Le regard ne peut alors voir ni l'autre véritable ni l'autre imaginaire, mais seulement l'écart entre l'un et l'autre, c'est-à-dire entre l'Autre et l'autre, entre autrui et son apparence, sa phénoménalité ; l'écart surgit dans la phénoménalité, ce qui transcende la phénoménologie du visage, et par ce fait même, en signifie la gloire. Le phénomène ne peut, dans le visage, être isolé sans être du même mouvement trahi. C'est parce qu'elle ne manifeste pas la phénoménalité du visage que l'icône se dérobe au processus d'aliénation par le regard d'autrui, mettant ainsi un terme au mouvement sartrien de double réification. L'icône ne montre ni l'humain ni le divin, mais leur relation : quelque chose de la relation à l'autre peut alors se manifester : l'icône échappe ainsi au double piège tendu par le regard idolâtre, prétention à saisir l'objet de sa visée, prétention à en identifier la nature ; si « [...] toute constitution phénoménologique ne produit un visible qu'en désignant autant d'invisibles »⁴, le phénomène-autrui échappe à la phénoménologie. La phénoménologie du visage est ainsi une phénoménologie paradoxale, dépassée par son propre phénomène : elle ouvre la porte à l'herméneutique.

¹ *Id.* p. 23.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ J. L. Marion, *De surcroît*, p. 132.

Conclusion : Distance et herméneutique

« De quoi l'icône offre-t-elle le visage ? » J. L. Marion, *L'idole et la distance*, p. 22.

De la fascination au regard, la proximité se fait distance. Regarder l'invisible – ni paradoxe ni aporie, mais condition de possibilité du regard. Non pas visée à l'horizon, distance immense mais finie, mais tension vers l'infini. L'horizon est crevé par l'appel, par la musique de la présence, absence. Autrui n'est plus le miroir transparent où se perd le regard éperdu de Narcisse, auquel seule répond la voix vide d'Écho. Le regard se fait écoute, accueil. Alors les regards peuvent sans réification regarder ensemble le spectacle de la vie partagée. Le véritable spectacle est distance, la scène n'est pas la salle et en ce sens il est don et accueil, communion. Il n'y a de spectacle que *pour* les spectateurs, accueillant ensemble le sens qui leur est *offert*. Non pas prise ni emprise, mais écoute et accueil. Regarder est, à proprement parler, contempler ensemble le sens. Les regards prennent leur sens dans l'infini qui les rassemble, espace mutuel d'écoute de l'autre. Le regard peut regarder sans dévisager ; son essence est distance. La pluralité des regards rassemblés par l'absence est condition de possibilité de la relation : regarder autrui n'est plus le viser, mais chercher indéfiniment son sens infini. Le regard peut alors constituer l'être-ensemble du sens. Un *se laisser saisir* par autrui : l'essence du regard est contemplation.

La manifestation du visage révèle l'impossibilité de toute manifestation. Accueillir la vérité d'autrui suppose méthodologiquement ce que Ricoeur appelle une greffe herméneutique : par l'absence que dissimule sa manifestation, autrui échappe à la description phénoménologique. Le phénomène-visage est l'anti-phénomène par excellence, mettant en déroute la pleine compréhension de l'entendu ou de l'écouté, du vu ou de l'entendu. En ce qui concerne autrui, la description du phénomène ne suffit pas à l'intelligence du sens : le visage révèle sa discrétion. Sa manifestation montre ses propres limites et laisse place à la révélation, dont la forme ultime sera approchée dans l'analyse du don. Le détour par le négatif (l'absence) impose à la phénoménologie de la présence une prise en charge des signes par lesquels autrui se révèle et, se révélant, se retire, c'est-à-dire par une interprétation des symboles sollicités, consciemment ou non, par toute expression du visage. La dialectique de la présence et de l'absence que recèle le signe ne s'achève pas dans une sursomption qui en livrerait la clef, mais s'ouvre sur le travail infini de leur interprétation. La phénoménologie du visage s'ouvre sur une herméneutique ; celle-ci pourrait être comprise comme l'ouverture interne de la phénoménologie sur son autre. Le regard tel que le décrit la phénoménologie baisse les yeux devant le visage. Ce retrait peut lui-même être compris comme signifiant : il faut se pencher sur le sens de ce retrait. La phénoménologie contient en elle-même la rupture d'avec elle-même, dans la mesure où elle réfléchit sur la distance entre conscience et conscience de soi, laissant ouverte la porte à l'*autre* de la conscience. Alors la manifestation phénoménologique devient elle-même symbole, et en ce sens, l'herméneutique devient l'accomplissement de la phénoménologie. Le sens du phénomène-visage ne se livre pas au regard, fût-il phénoménologique, mais se révèle dans le secret de ses symboles, ce qui inverse l'ordre phénoménologique lui-même : comprendre, ce n'est plus percevoir et, par la perception, accéder au sens, mais interpréter les significations multiples par lesquelles ce sens se donne à voir jusque dans les replis culturels les plus originaires. Le sens n'est réductible ni à l'essence du phénomène, ni à l'essence de son apparaître. La phénoménologie révèle en retour, par l'intentionnalité, l'existence d'un sens qui la précède et qui se donne dans sa révélation ; de surcroît le travail de recherche du sens est lui-même constitutif de la conscience qui se met à l'œuvre. « L'herméneutique, dit Ricoeur, invite ainsi à remonter [...] à un état de la phénoménologie où la thèse de l'intentionnalité révèle une conscience dirigée hors d'elle-même, tournée vers le sens, avant d'être pour soi dans la réflexion. Il devient alors possible d'interpréter la distanciation selon l'herméneutique comme une variante de l'*epoché* selon la phénoménologie, laquelle met le sens à distance du "vécu" auquel nous adhérons purement et simplement »¹.

¹ *Réflexion faite*, p 58.

La rencontre avec le visage devient, par la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie, accueil d'un sens transcendant l'intentionnalité, qui prend sens à la fois dans sa révélation et dans l'accueil de cette révélation. La phénoménologie suppose le préalable du sens auquel elle essaie de parvenir : c'est ce sens qu'il faut chercher, sinon trouver, ce qui constitue le travail de l'herméneutique. C'est en cela que l'herméneutique est l'*œuvre* de la phénoménologie. De l'herméneutique se dégage alors une perspective ontologique : comprendre n'est pas seulement expliquer le monde, mais l'habiter : y être accueilli.

2^{ème} partie. L'herméneutique du visage. Entre accusatif et nominatif : le vocatif

« Tous nos mots étant polysémiques à quelque degré, l'univocité ou la plurivocité de notre discours n'est pas l'œuvre des mots, mais des contextes [...]. Au lieu de cribler une dimension de sens, le contexte en laisse passer plusieurs, voire en consolide plusieurs, qui courent ensemble à la manière des textes superposés d'un palimpseste. La polysémie de nos mots est alors libérée. Ainsi le poème laisse se renforcer mutuellement toutes les valeurs sémantiques ; plus d'une interprétation est alors justifiée par la structure d'un discours qui donne permission aux multiples dimensions du sens de se réaliser en même temps. Bref le langage est en fête ». Ricœur, Le Conflit des interprétations, p. 94-95.

La phénoménologie reste le terreau de l'herméneutique par le regard qu'elle porte sur le monde, et la mise à jour, par l'intentionnalité, de sens irréductibles à une lecture monosémique ou univoque. L'herméneutique est alors lancée par cela sur quoi elle prend racine, déployant selon son arborescence propre le déchiffrement des signes qui témoignent d'une recherche de sens. « Je tiens la phénoménologie pour l'indépassable présupposition de l'herméneutique, dans la mesure où pour la phénoménologie toute question portant sur un étant quelconque est une question portée sur le sens même de cet étant. » dit Ricœur¹. Nous avons vu l'impossibilité pour l'homme comme conscience intentionnelle de faire abstraction du sens ; or le sens se donne : se donne-t-il à l'identique ? Peut-on accéder au sens d'un geste, d'une parole, d'un sourire ? Être en relation en effet ne peut advenir que dans le cadre d'un échange possible, de sentiments, d'idées, etc. ; et c'est là que surgit la difficulté. Cette immersion de l'homme dans le sens lui confère à la fois sa richesse et sa spécificité, mais également sa fragilité.

¹ *Réflexion faite*, p 58.

Richesse au sens où toute relation n'existe que dans une communauté, par un sens partagé ; toute relation suppose non seulement une rencontre, mais aussi un espace commun. Ce mode d'être de la rencontre est spécifique à l'humanité, et permet au sens d'être échangé, ou partagé. La construction d'un monde en commun n'est possible que sur le pari qu'un tel monde est possible. Mais s'il a été montré que cet espace pouvait exister, constituant le lieu symbolique de la rencontre, c'est justement en tant qu'il est nécessairement symbolique que le problème d'une rencontre effective se pose, et aussitôt se transpose sur le plan herméneutique. Cet espace renvoie à la circulation d'un sens, il est irradié de significations, traversé d'intentions, pétri de subjectivités. C'est au niveau de ce sens que le problème de la rencontre se double, puisque l'espace n'est jamais neutre, et risque ainsi d'invalider toute volonté, si authentique soit-elle, de rencontre et d'accueil d'autrui. Comment en effet puis-je accueillir l'autre en tant qu'Autre si toute rencontre est médiée par un entrelacs de significations ? Il s'agirait alors de les comprendre, afin de créer cet espace symbolique permettant la rencontre d'autrui. Pour les comprendre, encore faut-il les expliquer, c'est-à-dire tenter dans la mesure du possible d'en rendre raison à autrui tout d'abord et à soi-même ensuite, afin justement d'en expliciter le sens, de le rendre intelligible et d'établir ainsi un dialogue à la fois compréhensible et compréhensif.

Fragilité, ensuite, car il n'est pas sûr que cela soit possible, d'une part, ni souhaitable, d'autre part. Possible, car le sens donné par chaque conscience est tellement lié à sa subjectivité qu'il est douteux qu'une rencontre authentique puisse avoir lieu autour d'un sens partagé : le partage du sens suppose en effet d'être compris, c'est-à-dire qu'il est requis, pour qu'une relation soit, que le sens du sens partagé soit lui-même compris, ce qui nous mènerait vers une régression à l'infini du sens, scellant ainsi son inintelligibilité de droit. Souhaitable, d'autre part, car pour qu'il soit le lieu d'une rencontre possible, le visage doit être expliqué en vue d'être compris : son secret, son sens profond, seraient alors exhibés et sa singularité disparaîtrait. L'explication ne pourrait surgir que sur les décombres de la rencontre qui l'a préalablement requise, ce qui constitue une aporie difficilement surmontable.

Mais qu'il s'agisse de relation accomplie ou d'échec de la relation, il est impossible de faire l'économie du sens, de la question de son intelligibilité. Accéder à l'intelligence du sens passe par une interprétation, dont nous verrons qu'elle est finalisée par la compréhension, en vue de laquelle elle fait le détour par l'explication, ce qui constituera le cadre général de l'herméneutique, que Heidegger définit ainsi : « En général l'art de bien comprendre le discours d'un autre, principalement le discours écrit »¹. L'herméneutique serait l'art de comprendre, ce qui fait surgir aussitôt le problème des limites de cette visée : jusqu'où peut-on comprendre le discours d'autrui ? Mais également le problème du statut du bien : d'où vient-il ? Quels seront les critères qui permettront à l'herméneutique d'accéder au *bien* comprendre ? Plus fondamentalement, que signifie comprendre ? Si la compréhension est donnée par Heidegger comme la fin visée par l'herméneutique, est-elle raisonnable ? Peut-on, sans le réduire à néant, *bien comprendre le discours d'autrui* ? L'herméneutique, en effet, si elle parvient à ses fins, risque fort, par la compréhension du sens, d'abolir la distance entre autrui et moi-même, indispensable à l'être-autre ainsi qu'à l'être-moi.

¹ *Acheminement vers la parole*, p. 96.

La troisième question que suscite cette analyse est celle des moyens utilisés en vue d'accéder au sens. Quels moyens l'herméneutique peut-elle utiliser afin de viser la compréhension du sens ? La distinction posée par Dilthey entre expliquer et comprendre nous servira de fil conducteur. Cette scission met la relation sous l'égide du comprendre. Mais la compréhension ne peut guère se passer de l'explication, dans la mesure où elle mobilise des fondements rationnels en vue de permettre une compréhension mutuelle comme base de la relation, et la raison semble la mieux placée pour rendre intelligible le sens afin que celui-ci ne reste pas définitivement muré dans une subjectivité cloîtrée, ce qui serait le moyen le plus sûr d'empêcher la relation. La compréhension d'autrui requiert donc une explication de soi, d'une part, de lui, d'autre part, s'appuyant sur le sens commun que constitue la raison. La compréhension requiert une rationalité qui s'exprime au plus clair par la voie de l'explication. Il faudra donc, tout en s'appuyant sur l'explication comme voie d'accès à la compréhension, en étudier les caractéristiques, et la pertinence dans le domaine éthique, celui de la rencontre. Le problème posé par le sens s'applique également aux outils mobilisés par l'herméneutique que sont l'explication, la compréhension et l'interprétation ; nous les mettrons en relation avec le visage. La dichotomie de Dilthey semble devoir être à la fois conservée, afin de préserver le sens, l'opérativité, la pertinence et la légitimité de chacune de ces démarches, et tout à la fois dépassée dans le sens d'une mutuelle reconnaissance de leurs limites et de leur complémentarité. Aux deux voies de Dilthey, nous ajoutons l'interprétation, qui permettra de médiatiser le lien trop conflictuel qu'il pose entre ces deux termes, afin de montrer l'imbrication dialectique de ces trois moments. Il faudra à la fois les aborder séparément afin de montrer leur spécificité, puis les entrelacer afin de dégager les modalités de leurs articulations. Nous aborderons la dialectique qui se tisse entre ces termes, dont nous verrons qu'elle est elle-même polysémique, et donc structurellement interprétative.

Enfin, une autre difficulté apparaît : l'herméneutique telle que l'évoque ici Heidegger est un métadiscours (« l'art de bien comprendre le discours... »), c'est-à-dire une mise en surplomb de l'herméneute à l'égard de son objet d'étude. Or, jusqu'où peut-on parler de la parole ? Nous verrons que cette question n'est pas anodine et que, selon les réponses qu'on lui donne, le statut de l'altérité change. Que peut-on alors savoir du visage ? Que peut-on savoir d'autrui ? L'enjeu de l'explication, de la compréhension et de l'interprétation est l'approche possible ou impossible de la vérité, selon son (in)accessibilité. Il se construit par ces trois moments un trajet orienté vers cette vérité. L'abord du visage, qu'il soit explicatif, compréhensif ou interprétatif, ressortit au problème général de la vérité, qu'il pose dans une acuité extrême. S'il n'y a de relation possible avec autrui qu'*en vérité*, il faut parier que celle-ci sera sinon accessible par ces trois moments constitutifs de la relation, du moins présente et disponible, comme le milieu où baignent l'explication, la compréhension et l'interprétation afin d'en fonder le sens, d'en garantir la pertinence et d'en justifier l'existence. Une relation non-vraie serait en effet une non-relation, au sens simplement logique de cette proposition ; une relation non authentique serait une relation pervertie, c'est-à-dire une irrelation ; une relation non véridique serait une relation mensongère, c'est-à-dire une anti-relation. La vérité est requise pour que la rencontre avec autrui puisse advenir et la relation se bâtir. Pourtant, la vérité pourrait ici jouer un double jeu, et trahir le maître qu'elle sert. Levinas met en garde, tout au long de son œuvre, contre le postulat de l'intelligibilité d'autrui : « Mais la recherche de la vérité est un événement plus fondamental que la théorie, bien que la recherche théorique soit un mode privilégié de cette relation avec l'extériorité, que l'on nomme vérité. »¹. Ni l'explication (objectivante), ni la compréhension (égologique), ne trouvent grâce à ses yeux. L'Autre, s'il peut l'être, doit le rester. Aucune herméneutique ne saurait rendre raison de lui. Aucune méthode ne peut se plier à l'altérité d'autrui, puisque toute méthode est la mise en place, par un ou plusieurs sujet(s), d'un protocole valable en général, compte tenu d'un contexte, et exportable *pour tout cas* que l'on peut soumettre à cette méthode. La méthode herméneutique est elle-même invalidée par Levinas, qui met autrui, toujours « hors contexte », à l'extérieur de toute explication, de toute compréhension et de toute interprétation.

¹ *Totalité et infini*, p. 55.

Mais il nous faut, pour exister, être-avec. Et pour être avec, il faut bien savoir d'une part *que l'on est avec*, et d'autre part, comprendre *avec qui l'on est*. Savoir que je suis en présence avant même de savoir en présence de qui je suis. Peut-être faut-il, pour savoir que je suis en présence, renoncer à savoir en présence de qui je suis. Mais dans les deux cas, il faut bien que je sache quelque chose de l'autre, ne serait-ce que sa présence, à moins de renoncer à le rencontrer. Ce qui présuppose une démarche explicative et une démarche compréhensive, elles-mêmes liées par l'interprétation. Paradoxe difficile, qui demande de dépasser l'indépassable C'est ce lien fragile que nous allons tenter de tisser, par-delà les critiques de Levinas, mais en en tenant compte sans cesse.

I. Expliquer la vérité ?

« Mais, justement, nous avons appris à révoquer en doute la pensée objective, et nous avons pris contact, en deçà des représentations scientifiques du monde et du corps, avec une expérience du corps et du monde qu'elles ne réussissent pas à résorber. Mon corps et le monde ne sont plus des objets coordonnés l'un à l'autre par des relations fonctionnelles du genre de celles que la physique établit. [...]. En même temps que le corps se retire du monde objectif et vient former entre le pur sujet et l'objet un troisième genre d'être, le sujet perd sa pureté et sa transparence ». Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 402.

L'explication est une méthode, ou peut-être une démarche, c'est-à-dire qu'elle n'a pas en elle-même sa propre fin, que constitue la compréhension. Il s'agit pour expliquer, de remonter de l'effet à la cause afin d'extraire de ce trajet une loi sous laquelle l'effet, comme phénomène, peut être subsumé. Or le caractère événementiel du visage en fait l'objet non subsumable par excellence. Si l'on pouvait le subsumer sous une loi, cela voudrait dire que son unicité ne serait que factuelle, et non de droit : en rassemblant les mêmes causes, on pourrait produire le même événement qui n'en serait alors plus un. Le visage est, dès le sens le plus général de l'explication, ce qui paraît la mettre en défaut, et lui échapper statutairement.

L'ex-plication comme dépli présume un mouvement dans le sens inverse : le procédé d'implication. C'est bien ce qui est caché, enfoui, au creux d'un mécanisme, qu'il s'agit de mettre à jour : on ne peut déplier que ce qui est préalablement plié. L'implication devient la trame de ce qui sera déplié par l'explication, elle constitue le verso dont le recto est l'explication. Celle-ci consiste alors à exhiber ce qui était enfoui sous un désordre apparent, dont il s'agit de montrer clairement l'ordre immanent. L'explication vise donc la *vérité* de son objet : expliquer, c'est ramener sous la lumière de la vérité ce qui s'y dérobaient de fait, et en ce qui concerne le visage, de droit. Il y a pourtant là un paradoxe : pour rencontrer quelqu'un, il est nécessaire de pouvoir rendre raison de cette rencontre, c'est-à-dire d'en expliquer le déroulement, le cadre, et l'objet. L'explication paraît immanente à la rencontre en ce qu'elle est le chemin de la compréhension ; sans explication (explicite, dans le récit que je peux faire à un tiers d'une rencontre avec autrui, par exemple, ou implicite, dans l'événement même de la rencontre), que puis-je comprendre de notre relation et échanger avec autrui ? Alors, deux problèmes apparaissent, dont le premier concerne moins le visage en soi que la relation entre deux visages :

- La modalité même de l'échange intersubjectif ne fait guère l'économie de l'explication. Comment, en effet, accéder à l'échange sensé entre deux sujets si chacun ne vise pas la compréhension de ce que dit son interlocuteur ? Certes, la compréhension n'est pas l'explication. Mais compte tenu du caractère essentiellement polysémique des mots, l'accès au sens n'est jamais univoque. Du fait donc de la fragilité du langage, il semble impossible d'accéder à la compréhension d'autrui, de ses actes, de ses expressions, de ses paroles..., sans la médiation de l'explication, qui paraît être le moyen incontournable pour établir une relation authentique. Pour qu'un échange puisse avoir lieu, il faut une certaine intelligence du sens entre les interlocuteurs, ce qui sous entend l'intelligibilité du sens lui-même. Et ce sens ne se livre jamais immédiatement mais de façon toujours médiatisée par la parole, dont le statut équivoque requiert impérativement une explication.

- En ce qui concerne le visage, l'explication va encore une fois être mobilisée, voire exigée. Pour comprendre qui est l'autre qui surgit en face de moi, pour comprendre même qu'il y a un autre en face de moi, il faut bien que je m'explique sa présence ou son surgissement, afin de le reconnaître comme autre, et d'en comprendre sinon l'altérité, du moins le fait qu'il soit autre, faute de quoi je ne percevrais même pas sa présence, ni son altérité. L'explication semble être la source de toute connaissance et pose, ainsi, au cours de cette démarche herméneutique, la question très générale de la connaissance de l'autre : Puis-je connaître autrui ? Puis-je le reconnaître sans le connaître ? Ne suis-je pas ordonné, en tant qu'appelé par le visage, à une certaine connaissance d'une part, et à un certain savoir d'autre part ? Pour *répondre* à la demande d'autrui, celui-ci ne me fait-il pas injonction d'en prendre connaissance et de savoir y répondre ? Pour ce faire, ne devons-nous pas passer par une explication, sinon des causes de sa demande, du moins de leurs raisons ?

Ces problèmes ouvrent le champ très vaste de la connaissance ; il est en effet des situations où l'on ne peut pas faire l'économie de l'explication en vue d'une connaissance du visage, notamment dans la situation d'aide à autrui, quelle que soit sa nature. Il paraît impossible d'aider quiconque, par quelque moyen que ce soit, si l'on ne comprend pas sa demande, finalité qui ne peut être atteinte que par le chemin d'une explication du sens de cette demande, afin que le demandeur et le répondant puissent se retrouver autour d'un sens partagé, qui donnera sens à la réponse, c'est-à-dire qui la rendra pertinente, adaptée à la demande d'autrui, respectueuse de celui-ci. Il faut donc expliquer pour comprendre *et répondre à l'appel*. Or, le visage décrit par Levinas est ce qui se soustrait à tout processus explicatif, qui le réduirait, en tant qu'effet, à ses causes, et de façon nécessaire de surcroît : à propos du visage, Levinas dit ceci : « On n'a pas à l'expliquer, car, à partir de lui, toute explication commence »¹. Les phrases elles-mêmes ("je veux être aidé", "je te demande..."), qu'elles soient explicites ou implicites, recèlent cette ambiguïté : le *je* qui demande est l'unique, celui qui en tant qu'il est pour autrui un visage échappe à toute explication. Mais la requête exige le détour par un savoir, face auquel il va devoir s'expliquer. L'exemple de la demande de soin est emblématique de toute relation sociale dont elle pousse à l'extrême le caractère paradoxal. Chaque cellule du corps dont le visage est ici une synecdoque renvoie à la généralité de l'espèce, d'où le paradoxe par lequel se faufile le passage, à la fois redoutable et exigé, du singulier au général, passage dont le visage est le lieu même. Le visage, image du corps, est condamné alors à renoncer à son unicité dès qu'il fait la demande d'une prise en charge institutionnelle. C'est ce problème de la médecine qu'évoque Merleau Ponty, cherchant une « essence concrète, une structure de la maladie qui exprime à la fois sa généralité et sa particularité »² : expression doublement contradictoire d'un point de vue logique (une *essence concrète*, ainsi que l'exigence de réunir généralité et particularité), ce qui montre selon deux procédés, eux-mêmes en contradiction, le caractère paradoxal du savoir sur autrui. L'aspect paradoxal de ce parcours survient au niveau du statut même du visage. C'est dans la demande de prise en charge (médicale, juridique, sociale...) que réside la pointe du paradoxe : c'est bien un sujet qui demande, en son nom, à être aidé, mais sa demande n'est recevable que sur la toile de fond d'un savoir extérieur qui servira de grille de lecture pour qu'à la fois soit compréhensible sa demande et qu'une réponse pertinente puisse être proposée. Ce savoir n'est mobilisable que par l'intermédiaire de l'explication d'une situation singulière, qui, par l'explication, sera portée au niveau du général. La demande de prise en charge exprime avec une sobre acuité ce paradoxe du passage du singulier au général, au risque de la dissolution de la singularité dans l'anonymat de la généralité

¹ *Totalité et infini*, p. 292.

² *Phénoménologie de la perception*, p. 147.

L'explication est ainsi la méthode commune requise dans la constitution d'un savoir, lui-même intervenant comme terme médian entre la connaissance et la reconnaissance d'autrui. Faut-il, pour lui venir en aide, expliquer la situation d'autrui ? Peut-on, sous prétexte de chercher à comprendre, lui demander de *s'expliquer* ? Que peut-on savoir d'autrui, que doit-on savoir de lui ? Nous chercherons par l'analyse de ce cas particulier de la relation de prise en charge, de quelque nature soi-elle, si toute relation passe nécessairement par le savoir théorique, ce qui ruinerait le visage, ou si l'on peut sauver celui-ci au-delà du savoir pourtant nécessaire qu'il faut avoir de lui afin de pouvoir *répondre* à sa demande.

A. Du corps au sujet : le savoir

« C'est dans le psychisme conçu comme savoir – allant jusqu'à la conscience de soi – que la philosophie transmise situe l'origine ou le lieu naturel du sensé et reconnaît l'esprit. Tout ce qui advient dans le psychisme humain, tout ce qui s'y passe, ne finit-il pas par se savoir ? Le secret et l'inconscient, refoulés ou altérés, se mesurent encore ou se guérissent par la conscience qu'ils ont perdue ou qui les a perdus ». Levinas, De Dieu qui vient à l'idée, p. 212.

Les termes savoir et connaissance sont largement imbriqués. Pour des raisons pratiques, nous réserverons le premier à l'ensemble des données scientifiques acquises par l'humanité en dehors de toute application au réel, à l'image d'une bibliothèque universelle qui rassemblerait tous les savoirs ; et le second à l'appropriation de ces savoirs par un sujet dans la perspective d'en *faire* quelque chose, c'est-à-dire dans un but pratique, fût-ce simplement dans le but de savoir quelque chose. Le savoir peut être considéré comme l'ensemble des informations, des découvertes et des connaissances accumulées par l'humanité dans un domaine particulier ou du point de vue universel ; savoir signifie connaître au sens précis de ce terme, avoir dans l'esprit un certain objet de pensée que celle-ci est capable de saisir dans sa nature, ses caractéristiques et ses propriétés. Le lien provisoirement discontinu entre savoir et connaître permet d'attribuer le connaître à l'objet (autrui), et le savoir aux *caractères* de l'objet connu. Cette distinction nous permet de préciser l'usage que nous ferons du connaître dans la deuxième partie : nous réserverons en effet la connaissance pour la rencontre effective *avec* autrui, et le savoir aux considérations théoriques *sur* lui, c'est-à-dire du point de vue extérieur, en surplomb. Référent une demande singulière à un savoir, c'est donc saisir le visage dans sa nature et ses propriétés. Peut-on parler de la nature ou des propriétés du visage ? Le savoir, indispensable pour répondre à la demande d'un sujet, ne fait pas encore le détour par le visage, par la singularité.

Le savoir est caractérisé par plusieurs exigences qui garantissent son efficacité : sa généralité tout d'abord, puisqu'il n'y a de science que du général. Le cas particulier l'est en tant qu'il se réfère à la grille de lecture générale que constitue le savoir, permettant de décoder les caractéristiques de ce cas particulier à la lumière du savoir général concernant les propriétés de l'objet étudié. Tous les objets étudiés peuvent donc être classés dans un système objectif de savoir selon leurs caractères. C'est ce caractère qui lui confère son extraordinaire opérativité puisque son usage est par là rendu universel. Le savoir est indépendant des sujets, comme le montre la métaphore d'une bibliothèque universelle, même s'il n'existe que par des sujets qui le *connaissent*. En ce sens, le savoir est abstrait de tel ou tel cas singulier : il s'appuie en effet sur la permanence des observations, mais qui ne le constituent pas ; elles doivent être elles-mêmes référées à un corpus de propositions élaborées théoriquement, ce qui constitue une sorte de rapport dialectique entre l'observation et la théorie. En ce sens, le savoir ne se maintient que par sa transmission : celle-ci peut se faire sous une forme d'information (un communiqué, un ordre, une convocation, une prescription, une ordonnance, une annonce) ou sous forme d'échange (la connaissance à proprement parler). Ces caractéristiques générales garantissent son efficacité : dans la mesure où il est à la fois objectif, abstrait, général et transmis, le savoir doit pouvoir être appliqué uniformément à tout objet qui le concerne, d'une façon parfaitement adaptée à cet objet puisque ne seront retenues de lui que ses caractéristiques communes aux autres objets de sa catégorie. C'est pourtant au cœur de cette efficacité que la confrontation du savoir au visage pose problème.

1) L'autre du savoir

« Toute pratique et toute production portent sur l'individuel : ce n'est pas l'homme, en effet, que guérit le médecin, sinon par accident, mais Callias ou Socrate, ou quelque autre individu ainsi désigné, qui se trouve être, en même temps, homme ». Aristote, Métaphysique A 981 a 15.

“Je veux être aidé, soigné, défendu, conseillé, guidé...” : en elle-même cette demande recèle un paradoxe : elle s’exprime en première personne, et en cela demande à être respectée en tant que telle ; mais en tant qu’elle est adressée à autrui, cette demande ne peut espérer de réponse que si celui-ci se réfère à un savoir théorique qui semble de prime abord légitimer son statut de répondant (soignant, juge, avocat, travailleur social...), ainsi qu’à un minimum de connaissances du sujet qui demande. Mais aussitôt la relation au visage est biaisée, la dissymétrie du visage posée par Levinas est inversée ; il y a celui qui sait, à qui son savoir confère un pouvoir de fait et de droit sur le demandeur : la réponse du premier au second se fait *prescription*, *ordonnance*, ou *convocation*, c’est-à-dire ordre donné par une autorité dont la légitimité repose sur un savoir dont est privé le demandeur. L’irrécusable Hauteur d’autrui est réduite à la hauteur d’un savoir dispensé ou d’un savoir-faire prodigué. L’efficace du savoir nécessairement général est alors mis en échec par la singularité du visage : toute réponse adaptée à une demande d’aide suppose la connaissance de cette demande, d’une part, et celle du sujet qui exprime cette demande, d’autre part. Ce qui implique que le visage et son irrécusable secret ne peuvent être respectés qu’en ne l’étant pas, c’est-à-dire par la violation de cette intimité, ce qui se manifeste dans le cadre médical par l’*observation* ou dans le cadre judiciaire par l’*interrogatoire*, qui n’est pas questionnement, réduisant ainsi la singularité de la demande au cadre d’une enquête formalisée de façon abstraite et pré-établie. Or l’irréductibilité du visage à toute catégorie le met hors champs d’un savoir quelconque, toujours catégoriel. Pour pouvoir agir de façon efficace, et répondre à la demande, le sujet répondant doit référer ce qu’il connaît du sujet dont il a la charge à un savoir théorique, ou à un savoir-faire pratique, et donc subsumer la singularité du visage sous une règle générale, infléchissant ainsi cette singularité dans le sens d’une particularité (la singularité observée du point de vue du général). La singularité d’autrui le fait déroger à toute règle, l’exclut de toute catégorie ; le considérer du point de vue du général c’est alors, au pire, ne voir de lui que le plus petit commun dénominateur avec tous les autres, auquel cas il n’y a plus de différence ; au mieux lui accorder le statut de la particularité, c’est-à-dire le considérer comme un cas spécifique au sein d’une espèce, donc l’aborder comme sujet unique mais du point de vue du général, et il n’y a plus de différents. Cet effacement de la différence se manifeste notamment, et paradoxalement, dans la prise en charge de la souffrance : lorsque le sujet appelant adresse à celui qui l’écoute une requête, celui-ci ne peut accéder à celle-là qu’en la reconfigurant sous la forme d’un *problème* (formulaires administratifs, dossiers juridiques ou médicaux...). Ce n’est en effet que par rapport à une situation de fait problématique que le recours à la médiation d’un savoir est à la fois requise et pertinente. Or la constitution de la demande d’aide en problème n’est pas

neutre. Un problème, précisément, se résout, à l'aide d'outils spécifiques (nosographie médicale, outils statistiques en sociologie, grilles de lecture des différentes taxinomies en psychiatrie, "bilan" psychologique, enquête juridique...). La voie longue de la résolution du problème transforme la situation unique d'autrui en créant des adhérences avec le savoir : il s'agit, pour être efficace, de savoir *résoudre* un problème. C'est cette double trahison d'autrui qui se réalise lorsque, pour accéder à sa demande, le répondant se voit dépositaire d'une souffrance absolument unique, qu'il doit, pour l'apaiser, dénaturer à l'état de problème afin de pouvoir le résoudre par la médiation du savoir explicatif. Un problème, parce qu'il est justement référé à un savoir général et objectif, n'est pas une souffrance, absolument singulière et subjective. La souffrance d'autrui, en laquelle s'enracine la demande d'aide et qui légitime la prise en charge, ne peut sans y perdre son âme être convertie en problème, comme le montre Ricœur. « La souffrance et le mal, respectés dans leur mystère scandaleux, protégés contre leur propre dégradation en problème... »¹ échappent alors de droit, sinon de fait, au savoir qui pourtant est sollicité par *cette* souffrance et par *ce* mal absolument singuliers. La singularité de la souffrance d'autrui disparaît dans le bavardage institutionnel et savant, lorsqu'elle passe de bouche en bouche, de service en service, de dossier en dossier. Dans cette requête s'exprime la demande de prise en charge d'une situation douloureuse ; cette prise en charge va faire basculer la situation douloureuse en problème médical ou social d'autant plus nécessairement que cette situation ne peut être *traitée*, aux deux sens, thérapeutique et considératif, du terme, que si sa dimension problématique est identifiée. Le passage de la souffrance au problème est rendu nécessaire par la demande de soulager la souffrance qui inclut donc la possibilité de ce soulagement à l'aide de la mise en œuvre d'un savoir théorique appliqué au cas particulier. Comment alors respecter la souffrance d'autrui, sans la problématiser, tout en luttant efficacement contre elle, c'est-à-dire en sachant en rendre raison par des explications ? Quel rôle peut jouer le savoir, indispensable à l'aide d'autrui, s'il ne doit pas altérer la demande en problème ?

¹ *Philosophie de la volonté*, t. 1, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 451.

La requête d'autrui sur le plan institutionnel (social, juridique ou médical) exige paradoxalement une réponse à la fois neutre, c'est-à-dire référée à un savoir extérieur, et personnelle, soit prenant en compte sa singularité. D'ailleurs, si la demande d'aide restait absolument unique et singulière, nul ne pourrait y répondre, pas même l'entendre. Il faut donc, au nom de l'efficacité de la médecine, de la psychologie, de la sociologie..., recourir à un dualisme méthodologique : l'exclusion du corps hors de toute adhérence avec l'esprit. Alors l'efficacité des pratiques portant sur un corps totalement pris dans le réseau de la causalité, naturelle ou culturelle, ne connaît d'autres limites que celles de ses propres défaillances, remédiables grâce au progrès scientifique et technique. Mais ce dualisme ne correspond plus au corps réel (corps-sujet) : il serait en fait plus exact de l'appliquer à une scission interne au corps, entre *organisme* et esprit.

Il y a dans la demande d'aide une exigence contradictoire de fait et de droit : de fait, on aide ; de droit puisque tout sujet peut demander à être soigné ou aidé. Le paradoxe fonctionne comme une scission, une fêlure, une blessure imposée au corps – au visage – par l'acte même qui est censé lui apporter un soulagement. Cette scission pose une sorte de dualisme entre l'intimité d'où surgit la requête de reconnaissance absolument singulière, et la demande d'être reconnu comme tel ou tel cas particulier se référant à une prise en charge générale. Mais ce dualisme lui-même est équivoque : c'est bien parce que le dualisme sémantique entre le corps et l'esprit ou entre le cerveau et la pensée, n'est pas nécessairement un dualisme ontologique que se pose le problème. Si la requête d'un sujet émanait d'un esprit sans lien avec son corps, et qu'il s'agissait seulement de confier son corps à une institution quelconque, aucune déchirure n'apparaîtrait au cœur de l'intime. C'est parce qu'il s'agit de *mon corps*, *ton corps*, à la fois observé, étudié, interrogé, examiné, soigné, et à la fois vécu comme sujet observé, étudié, interrogé, examiné, soigné, que s'insinue la blessure originaire de la méconnaissance de soi à la fois comme corps propre, et comme visage-pour-autrui. Le corps est vécu, dans sa vie quotidienne ; puis il est observé, examiné... Le corps est à la fois *un corps*, et *ton corps*. Le répondant, pour répondre à l'appel, peut-il considérer le visage d'autrui, qu'il a pour mission de prendre en charge ? « L'existence d'autrui fait difficulté et scandale pour la pensée objective » dit Merleau-Ponty ¹: peut-on de droit respecter le visage d'autrui dans sa demande ? La vulnérabilité du visage que pose l'analyse de Levinas peut-elle être considérée comme telle sans être niée aussitôt par la prise en charge d'un savoir efficace ?

2) L'inexplicable comme horizon de l'explication

¹ *Phénoménologie de la perception*, p. 401.

« L'examen des "intentions" de la vie spirituelle ouvre sur l'objet de la science elle-même une perspective qui ne saurait jamais être celle de la science. Par là on dépasse la philosophie qui concevait l'extériorité sur un modèle unique et la relation de sujet à objet comme toujours uniforme [...]. Cette structure que l'on ne saurait exprimer en termes de causalité permet de pénétrer dans une nouvelle dimension de l'intelligible que la phénoménologie s'efforce de dévoiler ». Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 25-26.

Le corps comme objet de savoir met abruptement en échec le savoir *objectif* : d'une part je ne rencontre pas le corps d'autrui dont la singularité m'échappe. Le refuge scientifique de la prise en charge de la souffrance, ou de la demande d'autrui, est alors en contradiction patente avec l'originalité de la demande, la singularité de la souffrance, la liberté de l'appel. « La sociologie, la psychologie, la physiologie, dit Levinas – sont ainsi sourdes à l'extériorité »¹. Surdité constitutive de la science dans sa prétention exclusive à l'explication exhaustive. Expliquer, c'est soumettre à la causalité, expliquer l'autre, le visage, le corps ; c'est le soumettre à une nécessité qui pour être inévitable n'en reste pas moins un postulat qu'il faut interroger. La nécessité sur laquelle repose tout savoir explicatif subvertit ainsi le sujet en objet, le nominatif en accusatif, la première personne en troisième personne. Or le corps n'est pas un objet, il est mon corps, ton corps, comme le rappelle Ricœur, corps-personne, qui met en jeu une relation interpersonnelle. C'est au nom de cette personnalisation du corps que peut s'établir une relation intersubjective, ne serait-ce que celle qui relie le sujet demandant aide ou soin et le sujet lui répondant. Si la demande émane d'un sujet et s'adresse à un autre sujet, la dépersonnalisation du corps, nécessaire dans la réponse, trahit la demande. La contradiction est ainsi patente entre une prise en charge dont l'anonymat est requis, d'une part pour la sérénité de la personne aidée, d'autre part pour une équité de l'aide, et sa demande qui ne peut émaner que d'un sujet – demande qui court à travers toute la prise en charge. Le visage doit donc être tout à la fois reconnu dans sa demande et méconnu dans la réponse faite à cette demande : c'est tout le problème du « tiers » qu'introduit Levinas. Ces paradoxes, surgissant à chaque détour du chemin qu'emprunte l'efficacité sociale, juridique ou thérapeutique, doivent être pris en charge afin de ne pas ruiner les pratiques institutionnelles dans leur finalité curative.

¹ *Totalité et infini*, p. 324.

a) La perte de l'origine : le corps-objet

« C'est une façon bien phénoménologique de procéder que de découvrir aux relations de connaissances des fondements auxquels manque à proprement parler la structure du savoir – non parce que ces fondements s'imposent sans certitude mais parce que, antérieurs et conditionnants, ils sont plus certains que la certitude, plus rationnels que la raison ». Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 170.

L'explication se fait sous les auspices rassurants de l'objectivité : expliquer serait démonter un processus pour pouvoir le démontrer, ce qui suppose que les liens entre les objets soient soumis à l'ordre de la nécessité. Le terme processus désigne lui-même un enchaînement d'étapes liées nécessairement les unes aux autres selon une force immanente à ce processus lui-même, chaque étape contenant en elle sa propre succession. Tout ce que démontre la science se déroule selon une implacable nécessité, ce qui garantit son efficacité. Mais peut-on expliquer le visage sans que celui-ci ne disparaisse dans le processus explicatif lui-même ?

S'il semble pouvoir s'appliquer sans trop de mal à l'organisme (abstraction livresque par laquelle procède le savoir afin d'expliquer les mécanismes physiologiques ou pathologiques), l'application du savoir au corps ne se fait pas sans discontinuité. Le caractère objectif des processus chimiques, biologiques, voire même peut-être psychologiques, n'est pas ici à remettre en cause. Mais la transposition de ces phénomènes sur le plan du corps, ou ce qui revient au même, de l'esprit, ne peut être légitimée a priori. Le grand projet des neurosciences est justement cette transposition du domaine chimique au domaine spirituel, neutralisant de ce fait la position du sujet. Mais faute de pont jeté entre la constitution chimique d'un organisme et la dimension spirituelle du corps, les modalités de transfert de la nécessité se font à l'aide de l'analogie : le transfert d'un mécanisme causal ne peut s'opérer sans perte du champ de la chimie au champ de l'esprit (ou du corps, si l'on considère celui-ci sous l'angle d'un monisme dualiste, c'est-à-dire comme le lieu à la fois réel et symbolique d'une dialectique entre matière et esprit). Si l'on peut imaginer un rapport d'analogie entre l'objectivité selon laquelle fonctionne l'organisme, et la façon tout à fait subjective qu'a cet organisme de se vivre sous la modalité du corps, ceci n'autorise pas la réduction du corps à l'organisme. La transposition scientifique d'un ordre, matériel, à l'autre, corporel, n'est absolument pas scientifique, puisqu'elle repose sur l'identité présumée mais non démontrée car non démontrable, entre le corps et la matière. Ce qui implique que le fondement même de l'objectivité scientifique n'est pas scientifiquement démontrable. En parlant du divin, Marion évoque cette difficulté : « À trop s'approprier "Dieu" par preuve, la pensée s'écarte de l'écart, manque la distance, et se découvre, un matin, entourée d'idoles, de concept et de preuves, mais abandonnée du divin – athée »¹. Abandonnée du divin, ou abandonnant le divin, l'autre et l'Autre. Car la pensée scientifique, si elle oublie ses origines, risque toujours, par l'exigence même de son opérativité, de s'approprier son objet, le soumettant à un fonctionnement garanti par le concept – dénoncé autant par Levinas que par Marion – et à l'objectivité. La distance maintenant l'écart dans l'être entre les êtres est franchie par la raison savante ; le savoir risque toujours d'abolir la distance et de combler l'écart par l'objectivation de son *objet*.

¹ *L'idole et la distance*, p. 27.

Le refuge dans l'objectivité permettant l'explication grâce aux concepts, et garantissant la vérité de ses conclusions par la preuve et la démonstration, s'est refermé sur lui-même. Le concept, la preuve, la démonstration sont autant d'idoles *objectives* de la pensée scientifique érigeant le savoir en savoir de la vérité. Le recouvrement du sujet par la science abolit tout à la fois l'humanité du sujet et celle de la science. La vérité échappe, comme l'affirme véhémentement Levinas, au concept et à la preuve. La nécessité est à l'œuvre dans le corps qui ne s'y réduit pas. Le corps, d'ailleurs, n'est pas un concept, même si le concept de corps existe. L'objectivité n'est donc qu'un point de vue, réel, efficace, opératoire et fonctionnel, mais partiel. « La notion d'objectivité est en elle-même vague et sans signification précise » dit Levinas¹ : le paradoxe de toute science consiste en la confrontation entre l'exigence d'objectivité rigoureuse de sa méthode, afin de constituer un savoir indépendant de la subjectivité de celui qui se l'approprie par la connaissance, ou qui l'utilise par la technique, et le caractère flou de cette exigence elle-même. Parler d'un savoir objectif serait en effet, si l'on pousse l'analyse de l'expression jusqu'au bout, affirmer que l'objet lui-même détient, découvre ou constitue ce savoir. Mais l'objet-chose ne peut rien savoir, et l'objet-corps, par le fait même qu'il est le lieu du savoir de sa corporéité et de l'explication de sa phénoménalité, métamorphose l'objectivité de sa démarche en subjectivité. Le concept d'objectivité est soit précis dans son extension et inopératoire dans son domaine de définition, soit efficace dans son application mais flou dans sa définition : pour être objectif, il ne peut pas l'être.

¹ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 27.

Alors la physique du corps devient le lieu de son propre dépassement : la métaphysique n'est plus ni une option posée sur le corps ni un point de vue extérieur sur le corps, mais ce qui le constitue comme tel. Elle n'est pas un point de vue extérieur sur le corps parce qu'elle lui est immanente. Elle n'est pas une option sur le corps, au sens où l'on ferait le postulat métaphysique que le corps est d'origine métaphysique, puisque quel que soit le contenu de ce postulat (le corps transcende l'organisme, ou non), cela ne change rien au statut du corps : celui-ci est toujours l'enjeu d'une posture métaphysique, que celle-ci soit spiritualiste (transcendantaliste) ou matérialiste (immanentiste) : il est donc impossible de penser, de soigner, d'aider... le corps d'une façon objective, c'est-à-dire d'une manière épurée de toute métaphysique : il faut « sans aucun doute reconnaître que la pudeur, le désir, l'amour en général ont une signification métaphysique, c'est-à-dire qu'ils sont incompréhensibles si l'on traite l'homme comme une machine gouvernée par des lois naturelles, ou même comme un "faisceau d'instincts", et qu'ils concernent l'homme comme conscience et comme liberté. » dit Merleau-Ponty¹. Ce n'est pas que la pudeur, le désir ou l'amour en général ne soient pas soumis à l'implacable loi du déterminisme, biologique, psychique ou sociologique, peu importe ici ; mais simplement en tant qu'ils relèvent du corps, c'est-à-dire d'un organisme susceptible d'être conscient d'être un organisme, d'un corps-au-monde, d'un corps donné à lui-même comme corps, ils sont tout à la fois totalement soumis à la loi de la nécessité et ordonnés à la traversée de cette objectivité par une subjectivité. La nécessité qui régit le corps en appelle à l'ordre métaphysique. L'objectivité n'a donc pas le dernier mot – ni le premier – dans son point de vue explicatif du corps. Le corps vécu n'est pas un concept et si le savoir peut théoriser ou prouver tout ce qui tombe sous le joug de la nécessité, il est forcément mis en échec par l'imbrication même de l'objectivité et de la subjectivité qui constitue le corps : « il est impossible de réduire la vie individuelle soit aux fonctions corporelles, soit à la connaissance que nous avons de cette vie » dit Merleau-Ponty². L'organisme n'est pas le corps. Celui-ci est une ellipse tendue entre le volontaire et l'involontaire, dont l'articulation constitue le sujet. La vie vécue par un sujet, l'existence, est donc logiquement irréductible au savoir de cette vie, c'est-à-dire à la connaissance que nous en avons, ou que nous n'en avons pas. Nous ne ferons jamais le tour d'une existence, ni la nôtre ni celle d'autrui, par l'intermédiaire de quelque savoir que ce soit. L'existence déborde largement la perspective objective centrée sur la nécessité ou sur la causalité de la vie, « il reste toujours des perspectives non encore enregistrées par le savoir scientifique. Le monde est inépuisable » dit Kemp³. La nécessité ne sous-tend pas l'explication du visage : il est impossible alors de

¹ *Phénoménologie de la perception*, p. 194.

² *Id.* p. 198.

³ *Pathétique de l'engagement*, p. 46.

considérer le corps d'une façon objective, c'est-à-dire en fait de le *neutraliser* : de neutraliser le sujet dans le corps, d'en faire un neutre (*on*) en lieu et place d'un sujet (*tu*). Ce n'est pas sa tessiture métaphysique qui invalide la démarche scientifique, mais sa cécité à l'égard de son origine métaphysique. Cet insu est peut-être le point aveugle du savoir, par où celui-ci peut être sauvé malgré lui, dans la mesure où par l'échec de l'objectivité (l'impossibilité de connaître le fondement du savoir), le savoir peut reconnaître cet insu – et le savoir.

b) L'oubli de la finalité : le corps en miettes

« Le corps n'est donc pas un objet [...]. Qu'il s'agisse du corps d'autrui ou de mon propre corps, je n'ai pas d'autre moyen de connaître le corps humain que de le vivre, c'est-à-dire de reprendre à mon compte le drame qui le traverse et de me confondre avec lui [...]. Ainsi l'expérience du corps propre s'oppose au mouvement réflexif qui dégage l'objet du sujet et le sujet de l'objet, et qui ne nous donne que la pensée du corps ou le corps en idée et non pas l'expérience du corps ou le corps en réalité ». Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 231.

La science pour accéder au savoir ne peut être que parcellaire. L'ère des savants universels est révolue, le savoir est tel que nul cerveau et nulle existence humaine ne peuvent le contenir. La science et la technique modernes sont condamnées à l'éclatement du côté de l'objet du savoir. Celui-ci est donc morcelé par la science en une multiplicité de spécialisations, que l'on retrouve dans toutes les sciences humaines (en psychologie comme en médecine ou en sociologie). Cette façon de sérier les problèmes humains permet une étude plus rigoureuse, plus précise et plus approfondie des problèmes relevant de son champ d'application. Réduisant le corps à l'organisme et parcellarisant l'organisme en somme d'organes, ou la personnalité à une succession de comportements, ce point de vue est extrêmement efficace dans son statut de *moyen*, mais il manque nécessairement son but – le visage, c'est-à-dire le corps d'autrui comme unique et toujours lui échappant. Le paradoxe de la prise en charge est encore redoublé ici car son efficacité ne peut être assurée que par le "démontage" de son objet, ce qui nous ramène à l'idée de l'explication. Expliquer c'est effectivement mettre en pièces l'unité pour en dégager les constituants multiples. L'efficacité de la prise en charge du côté du multiple est assurée par la profondeur du savoir tout en même temps qu'elle est mise en déroute par l'indéfectible unité de son *objet* : devant cette nécessaire mise en pièces par l'explication, le visage se montre, et en se montrant, se cache. À la fois plastique et au-delà de toute apparence, il bloque le processus explicatif tout en lui offrant la matière qu'il requiert pour l'expliquer. Le versant caché (intimité) du visage résiste au morcèlement pourtant nécessaire à son explication. L'unité d'un corps, qui fait que la douleur éprouvée en un lieu est ressentie par le sujet tout entier, est à l'origine de la souffrance tout autant que de la pudeur ou que du désir. « Nous avons reconnu au corps une unité distincte de celle de l'objet scientifique » dit Merleau-Ponty¹. À l'inverse de l'objet-chose, le corps humain est un, c'est-à-dire qu'il ne saurait être morcelé dans perdre sa dimension proprement humaine. Cette unité provoque chez le sujet une sorte d'investissement massif du tout en chaque partie. Le sujet n'est pas une somme d'organes, ou comme le dit crûment Jankélévitch, « je ne suis pas la somme de mes viscères... »². Le visage n'est pas un concept. La classification nosographique pose ainsi le double problème de l'unicité et de l'unité du sujet, qui ne saurait retrouver son visage dans une classification aussi nécessaire que dangereuse, et dangereuse *parce que* nécessaire.

¹ *Phénoménologie de la perception*, p. 203.

² « Corps, violence et mort », in *Revue Quel corps ?*, p 112 et sq.

L'explication engage par ailleurs une volonté de réunification de ce qui a préalablement été décomposé, mais on ne peut recoller les morceaux du corps à la façon dont on terminerai un puzzle. L'unité opérée par le savoir est une unité conceptuelle exercée par la raison capable de synthèses transcendantales. Il s'agit donc d'une unité synthétique, c'est-à-dire dont le lien entre les différents organes est *extérieure* à ces organes eux-mêmes. Paradoxalement, la reconstitution en une unité des différentes parties d'un corps ne parvient pas plus à l'unité originare du sujet, que la subsomption des individus sous l'unité conceptuelle au moyen de laquelle procèdent les différents savoirs³. L'unification par le savoir est elle-même trahison de ce qu'elle constitue en le reconstituant : l'unité du sujet. Ce que souligne ici Levinas est l'impossible reconstitution en une unité seconde par le savoir. Après avoir expliqué, c'est-à-dire morcelé le sujet, la science cherche à le reconstruire, à partir d'une unité qui n'est pas celle de l'origine mais celle des moyens nécessaires mis en œuvre par la science (concepts, catégories, points de vue croisés) : l'unité à laquelle parvient la science après l'explication est artificielle, seconde ; elle déplace l'unité originelle par la préhension qu'elle pose sur elle et le démantèlement qu'elle lui inflige nécessairement, et ses efforts désespérés pour la reconstituer se trompent en fait d'objectif, puisque le corps ainsi re-constitué n'est jamais rendu à lui-même. Le point de vue holiste sur le corps semble donc tout à la fois impossible (en droit) à trahir et impossible (de fait) à réaliser.

³ « Les individus appartenant à l'extension d'un concept sont *un* par ce concept ; les concepts à leur tour, sont *un* dans leur hiérarchie, leur multiplicité forme un tout. Si les individus de l'extension du concept tiennent leur individualité d'un attribut primordial accidentel ou essentiel – cet attribut n'oppose rien à l'unité, latente dans cette multiplicité. Elle s'actualisera dans le savoir d'une raison impersonnelle, qui intègre les particularités des individus, en devenant leur idée ou en les totalisant par l'histoire ». Levinas, *Totalité et infini*, p. 52-53.

Le problème ne réside pas tant dans le point de vue explicatif et ainsi morcelé sur le corps que dans la confusion entre la méthode et sa fin, de même que la multiplicité des approches tendues vers l'explication d'un cas particulier ne poserait pas de problème éthique si le statut du particulier était toujours considéré comme ce qu'il est, c'est-à-dire expliqué d'un point de vue général ; le savoir doit procéder sur le versant particulier de la généralité, et ne perd sa légitimité qu'à partir du moment où le singulier est confondu avec le particulier, celui-ci étant pris innocemment et naïvement pour celui-là. La posture de celui qui sait trahit le visage lorsqu'elle prétend accéder au singulier, oubliant qu'il n'y a de savoir que du côté du général, et donc du particulier. Le reproche de Levinas est tranchant, mais il suffirait au savoir de se savoir comme tel, c'est-à-dire comme un moment abstrait, qui dès lors fonctionne par abstraction, par découpage. Ce retour sur soi-même du savoir comme méthodologie, c'est-à-dire comme procédé séquentiel, ou plus précisément sécantiel, suffit à fonder en droit l'explication dans la mesure où elle ne se prend pas elle-même pour sa propre fin, ni pour sa propre origine : celle-ci puisant sa source dans une unité réelle, préalable inexplicable à tout savoir, celle du visage. L'unité seconde peut constituer une étape recevable dans la mesure où elle est reconnue comme un moyen au service d'une fin qui lui échappe, et non comme une fin en soi. Le décalage entre les deux *unités* constitue l'inexplicable par excellence, l'insu au cœur du savoir.

C'est dans cet interstice entre l'unité originaire perdue par l'explication et l'unité seconde reconstruite par le savoir que peut s'enraciner l'absolue singularité du visage, son lien pensable avec sa liberté, c'est-à-dire ce qui, nécessairement, échappe de droit à toute raison explicative.

c) Le visage : au-delà ou en-deçà de la raison

« Que la rationalité puisse s'appeler justification et non pas toujours démonstration, que l'intelligibilité se réfère à la justice n'est pas un simple jeu de métaphores. Les raisons qu'une certaine raison ignore cessent-elles, pour autant, de signifier de façon sensée ? »
Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 269.

La réponse à l'appel d'autrui ne peut basculer dans l'irrationnel sous peine de l'instrumentaliser : le respect dans la relation sociale doit en effet être médiatisé par les procédures rationnelles garantissant à la fois l'égalité de tous et le respect de chacun. La raison est ainsi le cadre contenant et structurant les modalités de relations, garantissant la visée de justice qui doit caractériser chaque institution. Expliquer une situation singulière passe nécessairement par la rationalité, en vue de la comprendre et d'y répondre de façon adaptée, c'est-à-dire rationnelle. Mais la raison elle-même se heurte frontalement à l'absolue singularité du visage. Une perspective purement rationnelle sur autrui est à la fois l'arme la plus efficace contre le recours aux conduites irrationnelles de la part du répondant, et le danger le plus caché qu'il lui fait courir : l'alibi de la rationalité est fréquemment invoqué pour justifier certaines conduites jugées indispensables, mais il n'est pas sûr que la rationalité médicale, sociale, technologique..., invoquée à juste titre soit susceptible de franchir l'espace qui la sépare d'elle-même, se faisant alors rationalité axiologique, c'est-à-dire susceptible de valider ou d'invalider, voire même de justifier ou non, une procédure d'aide. Expliquer n'est pas justifier. Le danger alors encouru par le visage – l'irrespect – provient de la raison elle-même. Bien des décisions médicales ou sociales sont en effet prises au nom de la raison et *ipso facto* justifiées par ce recours. Outre le fait qu'il y a, comme nous l'avons vu, franchissement non légitime de l'usage technique ou gnoséologique d'une raison explicative à l'usage axiologique d'une raison normative, il est également vrai que la raison ne rend peut-être pas raison de tout, et surtout de tous.

De tout, dans un premier moment : appliquer une grille rationnelle de lecture sur autrui peut effectivement être soumis à explication. Une sorte de cercle vicieux s'installe ainsi dans la démarche explicative : il s'agit de mobiliser la raison afin de rendre raison de son objet. Vouloir rendre raison de tout, c'est postuler que tout est rationnel, ce qui n'est pas rationnellement démontrable, et que seule l'approche rationnelle de ce tout (l'explication visant le savoir) peut en révéler la vérité. Cette approche constitue un diallèle dont la raison est le centre et la périphérie tout à la fois. La raison ne peut donc rendre raison de tout que dans le vase clos qu'elle constitue elle-même, ce qui fait qu'à défaut d'extériorité légitimant sa démarche, elle ne rend pas raison de tout, mais seulement d'elle-même, c'est-à-dire du procédé rationnel qu'elle a mis en place.

De tous, ensuite : si expliquer consiste à réduire le comportement d'autrui au rationnel, il y a fort à parier qu'il restera incompréhensible ; or l'explication a pour finalité la compréhension. Curieusement, la raison et la compréhension s'affrontent au cœur même de l'explication, privant celle-ci d'une visée authentiquement compréhensive qui la justifierait dans sa démarche rationnelle. Les comportements humains ne sont pas tous simplement rationnels. La prétention de la raison à l'explication exhaustive ne peut expliquer le fondement même de sa démarche. Ce grain de sable enraye le système soigneusement clos sur lui-même de l'explication : il y a de l'irrationnel au fondement du rationnel, et peut-être aussi dans l'objet que la rationalité tente d'expliquer. La distinction kantienne entre le savoir et la pensée trouve ici une application : ainsi, dit Levinas, Kant découvre « des significations ne rejoignant pas l'être ou, plus exactement, des significations non soumises aux catégories de l'entendement, et non soumises à la réalité qui, en fait, est corrélative de ces catégories »¹. La raison est donc, de fait et de droit, limitée dans sa prétention explicative du comportement humain.

Mais l'inexplicable n'est pas réductible à l'irrationnel. Pour définir l'irrationnel on a besoin de la raison. Constaté la limite de la raison au seuil de l'irrationnel, c'est encore récupérer celui-ci sous le point de vue du rationnel, et c'est en ce sens que Levinas a pu dénoncer l'hégémonie de la raison : cette valence de la raison peut produire la rationalité la plus violente à l'égard d'autrui ; sa prétention à rendre raison de tous est à la fois l'exigence la plus impérieuse du savoir et le danger le plus sérieux à l'égard d'autrui. « La raison est une, dit Levinas. Elle n'a plus à qui se communiquer, rien n'est en dehors d'elle. Et dès lors, elle est comme le silence du discours intérieur »². La volonté d'expliquer autrui à tout prix consiste à lui *faire entendre raison* ; ce faire entendre se substitue au discours intérieur, au dialogue. « L'activité de la pensée a raison de toute altérité et c'est en cela, en fin de compte, que réside sa rationalité même »³. La raison est ainsi toujours la plus sûre alliée de l'homme, et en cela le pire ennemi de l'autre. Sans extériorité, récapitulant tout sous son exigence explicative, elle ne laisse pas place au visage. Chercher à référer le visage à une explication rationnelle c'est manquer l'accueil de l'autre. « L'évidence du savoir », dit encore Levinas, est « façon du repos de l'être »⁴ : l'être récupère son identité à soi par la coïncidence de la raison avec elle-même. Par le savoir rationnel de l'explication, l'être se replie sur lui-même, c'est-à-dire s'enferme dans un principe d'identité tautologique : la causalité pensée rationnellement se réduit au principe d'identité.

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p 190.

² Levinas, *Id.* p. 216.

³ *Id.* p. 214.

⁴ *Id.* p. 188.

Laisser une place à l'autre, c'est-à-dire au visage, apparaît alors comme limite absolue à la raison. La seule voie d'issue pour fonder l'altérité en raison passe par le constat que la raison n'a pas raison de chacun. La pensée rationnelle ne peut accéder à sa propre rationalité que sous condition d'admettre qu'il y a de l'inexplicable en droit, c'est-à-dire que la pensée comme activité de la raison s'excède elle-même : « L'impensable se donne lui-même à penser comme impensable » dit Marion¹. La raison peut, dans les limites de la simple raison, exercer une activité légitime au service d'une explication par les causes, sous condition de reconnaître la frontière entre l'explicable et l'inexplicable, entre le pensable et l'impensable, sans la connaître ni la poser elle-même, ce qui serait une manière de réaffirmer une maîtrise sur ce qui de droit lui échappe. « Non seulement la distance récuse le savoir absolu par définition, mais elle révèle symptomatiquement la désappropriation de l'absolu par lui-même ; s'approprier la distance signifierait s'approprier par connaissance (humaine) la désappropriation (divine) ² ». Si l'autre est cette extériorité absolue, non relative aux limites que je pourrais assigner à la distance entre lui et moi, cette distance ne peut être posée par le sujet connaissant, ni par la raison explicative. Expliquer autrui, c'est ne pas le considérer comme autre, mais Marion va plus loin : expliquer la séparation entre autrui et moi, c'est enjamber la distance, la réduire au pur savoir que j'ai d'elle, c'est-à-dire exercer sur le recul de l'Autre, qu'il soit humain ou divin, une emprise rationnelle en laquelle consiste l'appropriation, la réduction de l'autre au même. Alors la rationalité est irréductible à la démonstration, elle s'ouvre sur ce qui la borde, sans basculer pour autant dans l'irrationnel. La raison pour ne pas se faire violence doit considérer celle limite intrinsèque ; elle n'est pas que calcul, elle est même originairement recherche de limite et de légitimité (justification).

¹ J. L. Marion, *L'idole et la distance*, p. 27.

² *Id.* p. 193.

Mais cette limite entre deux sphères légitimes de l'activité rationnelle requiert deux postures différentes que la raison doit pouvoir penser ensemble : une raison qui sait, une raison qui cherche. L'explication est alors totalement validée dans sa démarche de scientificité mais sous l'abri de cette faille interne à la raison, qui délimite dans son champ d'application une deuxième modalité de fonctionnement, consubstantielle à la première, la raison qui questionne. Le questionnement est le signe de cette mise en question de la raison par elle-même, de son incertitude originelle. À l'origine du savoir apparaît une béance creusée par l'irruption de l'altérité au cœur même de la raison, rendant caduque toute prétention à l'exhaustivité du savoir. Le savoir est par essence questionnant, relatif à l'essence d'elle-même de la raison, c'est-à-dire que sa force lui vient de la faille interne à la raison. La démarche rationnelle de l'explication ne peut sans se trahir elle-même se laisser fasciner par l'efficacité évidente de ses résultats. La légitimité de la raison à expliquer ne peut s'expliquer si la raison ne s'explique pas elle-même. Mais l'explication de soi-même requiert une dualité qui seule permet le questionnement, la mise en question de soi par soi (ou remise en question rationnelle de la raison), sans récupération par le rationnel. C'est peut-être le sol de la raison qui lui permet de rendre raison d'elle-même, c'est-à-dire son origine a-rationnelle plus qu'irrationnelle. Origine non pas opposée à la raison, mais hors du champ rationnel lui-même. Cette altérité au sein de l'identité rationnelle peut lui conférer la légitimité sans lui ôter son opérativité. Paradoxalement, cette dualité substantielle de la raison peut peut-être permettre de penser l'unité de son objet, le visage.

Conclusion : Le corps en première personne

« Nous appelons éthique une relation entre des termes où l'un et l'autre ne sont unis ni par une synthèse de l'entendement ni par la relation de sujet à objet et où cependant l'un pèse ou importe ou est signifiant à l'autre, où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait ni épuiser ni démêler ». Levinas, En découvrant l'existence, p. 314.

Le corps est le grand absent de l'approche scientifique. Daniel Denett dans son article explicitement intitulé « L'âme et le corps : no problem ! » évoque un aplatissage opératoire du corps en organisme : « la conscience [...] n'est qu'un phénomène physique de plus, au même titre que le magnétisme ou la photosynthèse. Et il ne reste plus qu'à en proposer une explication scientifique – c'est-à-dire à combler le fossé, apparemment infranchissable, qui sépare le sujet du monde, l'intérieur de l'extérieur, le point de vue de la première de celui de la troisième personne »¹. Cet enfouissement du sujet est assuré par ce que Levinas dénonce sous le terme de thématization, c'est-à-dire l'oubli de la première personne, celle qui demande, tout autant que celui de la seconde, celle qui répond, par l'anonymat d'un thème : *ce dont* il est question. Le sujet, qu'il soit demandant ou répondant, est alors oublié sous la généralité du concept, c'est-à-dire subsumé sous un concept dont l'opérativité est garantie par l'anonymat du discours qui substitue à la parole en première personne un discours en troisième personne. Pourtant le corps parle – il n'y a même que lui qui parle. Et la réponse n'est possible qu'entre deux sujets séparés par une distance, c'est-à-dire qui ne constituent pas une synthèse. « L'absolument Autre, c'est Autrui. Il ne fait pas nombre avec moi. La collectivité où je dis "tu" ou "nous" n'est pas un pluriel de "je". Moi, toi, ce ne sont pas là individus d'un concept commun »².

¹ D. Denett, Revue *La Recherche* n° 323, sept. 1999.

² *Totalité et infini*, p. 28.

Posé comme objet de savoir au nom d'une prise en charge opératoire, le corps se dérobe à ce statut d'objet par son mode d'exister. Le corps est le lieu où se vit la relation d'un sujet au monde¹, ce qui de droit prévient tout glissement du corps phénoménal au corps objet. Le phénomène n'est pas un simple objet, il est adhérence à un être dont il est manifestation. Réduire le corps à un objet, c'est donc briser le lien qui sous-tend et qui constitue le corps dans sa relation primordiale avec lui-même. Ne voir du corps que son apparence, ce n'est pas seulement ne voir de lui que sa dimension phénoménale, c'est proprement le rendre invisible. La spécificité de l'humain consiste précisément en ceci qu'il n'y a pas de corps indépendant du sujet, c'est-à-dire de corps en troisième personne. Il n'y a de corps qu'en première personne, c'est-à-dire un corps vécu, au présent, activement, même dans la plus extrême passivité de la maladie physique ou psychique, ou de la totale dépendance sociale. Chaque instant du corps est recueil de tout un être-au-monde, « il s'ensuit que le monde est en deçà de l'univers objectif qu'établit la science »². C'est ce lien entre le corps et le monde, lien strictement qualitatif et comme tel échappant à l'approche quantitative de la science, qui rend caduque toute approche scientifique du corps, et que la science, dans son effort désespéré de constituer un univers objectif, manque irrémédiablement. C'est ce que montre Merleau-Ponty en inversant l'ordre habituel du rapport entre science et expérience ; c'est bien mon expérience vécue du monde qui me permet, en tant que scientifique, d'élaborer la science qui fait de moi un scientifique : tout « l'univers de la science est construit sur le monde vécu »³. La réduction du vécu à un code scientifique, décodable par les outils mis en place par la science, est un cercle vicieux dans la mesure où cette réduction ne peut s'opérer qu'à partir du champ subjectif du savant lui-même. On peut alors montrer un clivage, au cœur même du savoir, entre le *savant* et le *sachant*. Le savant ne peut l'être que s'il sait, c'est-à-dire en *sachant* l'origine et la finalité de sa science, ce qui vient obérer son savoir d'une charge incontournable de subjectivité.

¹ « Par ce corps s'établit une communication avec le monde, antérieure à celle que noue la pensée. Ce corps phénoménal n'est pas un corps objet. Le corps objet est saisi comme chose par la science, tandis que le corps phénoménal est un terme inaperçu, en marge de toute perception. Ce corps, comme édifice chimique ou assemblage de tissus, se forme par l'appauvrissement d'un phénomène primordial : le corps-pour-nous ou mon corps ». Peter Kemp, *Pathétique de l'engagement*, p. 46.

² *Id.* p. 45.

³ *Phénoménologie de la perception*, p. II / III.

En évacuant le sujet de son objet d'étude, la science évacue également le sujet de sa propre construction, c'est-à-dire qu'elle sape ses propres fondements. Merleau-Ponty va plus loin encore et pointe un retournement dangereusement naïf de cette posture d'une science sans sujet : les « vues scientifiques selon lesquelles je suis un moment du monde sont trop naïves et hypocrites, parce qu'elles sous-entendent, sans la mentionner, cette autre vue, celle de la conscience, par laquelle d'abord un monde se dispose autour de moi et commence à exister pour moi »¹. L'un et l'autre sujets sont sujets d'un même monde, seulement chacun le dispose à partir de sa propre conscience, c'est-à-dire de sa propre façon non d'exister dans le monde, mais de faire exister le monde pour lui. Le corps est irréductiblement acteur, au sens où c'est lui qui conserve son histoire, reçoit la marque de son interaction avec son milieu, scelle ce lien au cœur de chacune de ses cellules. Ce qui permet de dépasser l'opposition frontale entre un sujet acteur en première personne et un objet passif en troisième personne. Dans la passivité même de sa patience, de son *patior*, le corps est celui qui attend, qui souffre, qui vit ce qu'il lui est certes imposé de vivre par une vie non choisie, maladie, précarité, détresse, angoisse, désespoir... La patience, au deux sens du terme d'attente et de support, de portage, d'endurance, marque la dualité essentielle du corps : le fait de porter ou d'endurer, c'est-à-dire d'être soumis à un ordre des choses non voulu, non désiré, d'une part ; et le renvoi du corps à celui qui endure, qui porte ou supporte, sans qui il n'y aurait plus rien à dire de cette souffrance, au double sens de rien à dire à *propos* de la souffrance, mais également au sens de parole *qui vient de* cette souffrance. En tant qu'il est semi-dénonçant, la structure grammaticale du verbe *patior* rend raison de la double appartenance du sujet : à la fois passif (je ne suis pas l'origine de ce que je porte ou supporte mais j'en suis l'infligé) et à la fois actif (je suis celui qui ressent ce qu'il endure, qui peut dire qu'il est passif dans son endurance même). C'est peut-être cette structure elle-même du verbe qui résout le problème qu'elle pose : structure ambivalente, double origine du corps, à la fois subi et à la fois vécu, existé par un sujet. La patience illustre parfaitement « la double appartenance du corps propre au règne des choses et à celui du soi, dit Ricoeur, le corps propre est le lieu même – au sens fort du terme – de cette appartenance grâce à quoi le soi peut mettre sa marque sur ces événements que sont les actions »². Action comme événement, c'est-à-dire à la fois action posée par un sujet, action exigeant un sujet, mais à la fois événement surgi de l'extérieur de ma subjectivité, ce qui *m'arrive*, à *moi*, et non à *je*.

¹ *Id.* p. III.

² *Soi-même comme un autre*, p. 370.

C'est ce caractère structurellement ambigu de la souffrance qui compromet toute tentative d'explication causale, nécessairement énoncée en troisième personne. La reconnaissance de l'*agent* dans l'épreuve de sa douleur ou de sa souffrance est à la fois obérée par la vision objectivante de l'institution, et exigée pour que celle-ci ne soit pas violence à l'encontre du sujet. Il s'agit de *mon corps* comme de mon inscription dans le monde-en-commun. La dissolution du sujet va de pair avec l'oubli qu'il n'y a de corps qu'en première personne, c'est-à-dire qu'il n'y a de corps qu'en propre. Il n'y a pas de *corps*. Le corps, comme l'exprime Ricoeur, n'existe jamais qu'à la première ou à la deuxième personne sous peine de disparaître comme corps dans sa réduction à l'abstraction qu'est l'organisme en troisième personne, celui *dont* on parle dans les livres d'anatomie, de psychologie, de droit ou de sociologie. L'oubli de ce statut du corps est l'une des violences les plus extrêmes à l'égard du sujet dont la subjectivité est niée par l'acte thérapeutique lui-même. « Déracinés de la nature et divisés d'avec nous-mêmes, nous sommes objets de science expérimentale et matière de sa technique cependant que notre esprit est replié à l'intérieur, assigné à résidence dans la subjectivité » dit Bruaire dans *Une éthique pour la médecine*. Le lien entre l'être et le phénomène, entre ce que je suis et la souffrance ou la douleur que j'exprime et qui m'échappent, est rompu par la science. Il ne m'appartient même plus de récuser cette douleur ou de me révolter contre cette souffrance, elles sont, dès lors qu'elles sont considérées comme symptômes, arrachées à mon être, à ma subjectivité. Il devient alors impossible au sujet de se reconnaître dans sa souffrance séparée, abstraite de sa vie pour être référée à l'abstraction d'un manuel de pathologie ou de *cas sociaux*. L'intériorité nécessairement exhibée dans la douleur ou la souffrance est clivée de sa propre origine (celui qui l'éprouve), séparée de celui qui la vit (le sujet souffrant et agissant tout en même temps), arrachée d'elle-même, c'est-à-dire non respectée en tant qu'intériorité. La passivité qu'exprime la douleur, ou la souffrance, est récupérée en tant que telle au nom de l'efficacité d'un savoir en troisième personne. Cette hypostase se fait par abstraction d'avec le sujet agissant, c'est-à-dire ici pâtissant, éprouvant lui-même sa douleur et sa souffrance. Mais le pâtir reste une activité, même involontaire, du sujet. « L'ambiguïté de la passivité et de l'activité dans la description de la sensibilité fixe en réalité ce type nouveau de conscience que l'on appellera corps propre, corps-sujet. Sujet comme corps et non pas comme simple parallèle de l'objet représenté » dit Levinas¹. Décrire la souffrance en termes de pure passivité revient à priver le souffrant de son statut de sujet, dans la mesure où le discours à visée scientifique, médical ou autre, opère un clivage entre les deux versants de cette inextricable dialectique de la sensibilité (passivité/activité) qui constitue le sujet lui-même. Le travail d'observation clinique ou de

¹ *En découvrant l'existence*, p. 168.

bilan psychologique va d'ailleurs inexorablement dans ce sens, dans la mesure où il fixe un maintenant de la vie du *patient* dans des paroles dont il est oublié que ce sont elles qui reconfigurent toute une histoire, c'est-à-dire qu'elles sont en quelque sorte antérieures à l'histoire de vie qu'elles vont exprimer. C'est dans le sens inverse de cette démarche soi-disant scientifique que Levinas entreprend de fonder et de légitimer la démarche phénoménologique : c'est bien « dans la mesure où le concept du sujet est rattaché à la sensibilité, [...] où l'activité et la passivité se rejoignent, ou le maintenant est antérieur à l'ensemble historique qu'il va constituer – que la phénoménologie préserve la personne »¹. Toute consignation d'une parole énoncée *hic et nunc* constitue irréductiblement une abstraction dans la mesure où cette parole va être consignée, expliquée, décortiquée, séparée du sujet qui l'exprime en première personne, c'est-à-dire d'une part en personne en chair et en os, et d'autre part en tant que sujet de l'énonciation : sujet qui à chaque maintenant récapitule son passé et surtout qui, dans la mesure où il accomplit cette relecture de son passé, lui donne sens et le configure en tant que sien, voire en tant que lui-même, plus même qu'il ne le *re*-configure. En tant qu'il parle en première personne, c'est-à-dire en tant que cette place de première personne lui est assurée par le retrait du discours explicatif, le sujet est reconnu comme acteur de sa souffrance. Considérer la douleur ou la souffrance comme symptôme physique ou psychique, voire sociologique, c'est donc l'isoler de celui qui la vit, c'est-à-dire la rigidifier comme une lame de microscope opère une césure irrémédiable entre l'organisme vivant et le tissu qui lui a été prélevé.

¹ *Id.* p. 168.

Le discours savant fondé dans l'explication est auto-référent, en tant que tel il échoue dans sa prétention, non seulement dans les sciences humaines ou les savoir-faire médicaux, mais également dans toute démarche institutionnelle. Nul discours ne semble pouvoir s'auto-légitimer, le discours scientifique ne fait exception que lorsqu'il oublie son origine et se clôt sur lui-même, s'auto-justifiant jusqu'à devenir un discours anonyme en troisième personne. Pour être légitime, la science a ainsi besoin d'une extériorité, d'un point de vue critique, dont Levinas confie la charge à « l'éthique qui accomplit l'essence critique du savoir »¹. Depuis cette extériorité le sujet peut non seulement dire quelque chose, mais *dire*, tout simplement. Cet en dehors est l'ouverture du système sur son autre, assurant ainsi une extériorité irréductible au système que tend à constituer tout savoir se repliant sur lui-même, par la maîtrise de son origine, de sa fin, de ses méthodes et de son objet. De cette extériorité peut surgir une parole véritable, un parler authentique et non plus objectivé en un *bilan* quelconque. Tout discours scientifique semble alors voué à l'échec ; pourtant la science est opératoire et nécessaire à cause de cette opérativité même qu'il n'est pas question de nier. « Toutes ces sciences sont dogmatiques, dit Levinas : elles posent leur objet sans se soucier des évidences qui ont permis ces positions et en les perdant de vue et dès lors elles sont insuffisantes comme sciences »². Quelles sont donc ces « évidences » qui permettent à la science de se croire un savoir ? Comment donc légitimer la science par-delà son autoréférence, et en deçà de sa prétention exorbitante à vouloir tout expliquer ? Qu'est-ce donc que la science a « perdu de vue » ? Sur quoi porte sa cécité ? Quel est le point aveugle de la science ? La source de l'insu au cœur de tout savoir ? Quelle altérité est-elle ainsi présente au cœur du discours identitaire de la raison ? Quelle extériorité est-elle à l'œuvre au sein de l'intériorité frileuse de l'explication scientifique ?

3) Le savoir au seuil de la métaphore

« “La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit, N'a souci d'elle-même, ne désire être vue”. *Rien n'est sans pourquoi. Et pourtant la rose est sans pourquoi. Sans pourquoi, mais non sans parce que* ». Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 361.

¹ *Totalité et infini*, p. 33.

² *En découvrant l'existence*, p. 51.

Au cours de cette analyse est apparue l'insuffisance du discours scientifique dans son ambition à dire le monde en général, autrui en particulier. En cherchant sous les événements une causalité qu'elle a pour objectif d'explicitier, la science ne vise pas tant son objet qu'une certaine constitution des liens qui relie celui-ci aux autres objets. Ces liens sont eux-mêmes construits par la science – ce qui rend le discours scientifique partiellement tautologique – la science ne parlerait au fond que d'elle-même. Pourtant elle peut rendre raison du réel, tout au moins du réel tel qu'elle le représente, ou tel qu'elle l'a elle-même construit. Son efficacité témoigne de sa pertinence, mais ne rend pas compte du sens de celle-ci, ni de son origine. Son abstraction la rend universelle mais il lui manque, en tant qu'elle est abstraction précisément, son enracinement – elle est encore au stade hégélien de l'universel abstrait. Seule, cette origine admise, pensée par la science, reconnue par le discours savant lui-même, peut rendre à ce discours à la fois sa concrétude et sa légitimité. Au prix du découverturement de son origine, la science peut sortir de cet univers tautologique. Si son origine se trouve en elle, elle est condamnée à ne parler que d'elle-même, sans extériorité. Mais la faille que nous avons rencontrée au cœur même du discours scientifique témoigne d'une constitution brisée, originellement marquée par une extériorité qui lui est préalable : la reconnaissance de cette origine peut lui permettre de prendre pied sur le réel qui lui échappe, comme il échappe à tout discours ; au prix de l'acceptation de cet échappement, le savoir peut alors s'ouvrir à son autre de l'intérieur de lui-même, ce qui finalement rendrait mieux compte de son opérativité sur le monde². Le discours scientifique conquiert sa pertinence en reconnaissant ses limites : pour pouvoir être *scientifique*, il faut qu'il se reconnaisse comme *discours*, c'est-à-dire comme *un certain point de vue sur le réel*. Le réel n'est pas plus réductible à un paradigme que le corps n'est réductible à l'organisme. Expliquer la structure n'est pas définir la chose, et si le savoir est requis pour une prise en charge médicale ou sociale, il s'arrête d'une part face au visage qui lui oppose une extériorité *externe*, et d'autre part au seuil de son origine, qui constitue une extériorité *interne* au discours scientifique.

a) À la limite des mots : l'extériorité du visage

« *Affection par l'invisible – invisible au point de ne pas se laisser représenter ni thématiser, ni nommer, ni montrer du doigt comme un "quelque chose" en général comme un ceci ou un cela et, dès lors, "l'absolument non-incarnable", ce qui n'arrive pas à "prendre corps", inapte à l'hypostase....* » Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 183.

² « Certes, la science ne peut rien dire du monde même, dit Kemp, elle ne s'occupe que des faits observés et assurés par l'expérimentation, elle ne définit que la structure des états de choses. Mais le langage scientifique n'est pas le plein langage, car il est construit, abstrait ». *Pathétique de l'engagement*, p. 74-75.

La discrétion du discours scientifique devant autrui est attestée par les limites que nous avons mises à jour à l'intérieur même du discours scientifique. L'excès d'autrui sur tout concept qui prétendrait l'enfermer est inlassablement rappelé par Levinas. Il y a un décalage irréductible entre un discours scientifique en troisième personne et le discours *de l'autre*, adressé à la première personne, celle qui en appelle à la science. Ce décalage est créé par le choc du visage – ou du corps – dont le caractère énigmatique est protégé de toute intrusion hégémonique par l'explication scientifique. Le discours scientifique en troisième personne vient buter sur l'altérité qui, à la fois le fonde dans sa pratique, et à la fois l'invalidé dans sa prétention ; dans sa visée d'explication exhaustive, il échoue face son extériorité absolue : autrui.

Le réel expliqué par le savoir est bien le monde où nous vivons ; le discours poétique le met en œuvre. Mais quelque soit le type de discours envisagé, chacun reste une approche particulière du monde, c'est-à-dire, *in fine*, une certaine construction du monde. L'opérativité explicative du discours scientifique recouvre et masque cette dimension de construction et donne ainsi l'illusion d'être le discours adhérent au réel. Ce n'est qu'au prix d'une mise à distance du réel par le langage que le réel peut être dit. Parler, c'est forcément renoncer à dire le réel ; c'est reconnaître que parce que celui-ci est dit, il échappe au discours. Dans sa prétention extrême à dire le réel et à *énoncer* ainsi une vérité objective, le discours scientifique recouvre son origine : il est discours, c'est-à-dire produit par l'arrachement au réel qu'impose le langage lui-même. Le langage est orphelin du réel, ce qui lui permet d'être adopté par la vérité. Il n'y a donc de discours que construit. Chaque construction discursive témoigne autant de sa propre voie d'accès au réel que du réel lui-même. Il n'y a donc pas de discours objectif, expression qui constituerait un oxymore. Mais cet oxymore est signifiant : il fait signe vers l'au-delà de la rationalité ; le lieu du non-sens logique se fait lieu où se manifeste le sens. La fragilité du discours ne provient pas de cette faille intrinsèque à tout discours, mais de la non-reconnaissance de celle-ci, du recouvrement de cette origine par une opérativité de laquelle surgit l'illusion de parler efficacement du réel. Toute soi-disant objectivité est barrée par la dimension langagière du sujet et par l'essence discursive de tout savoir. Le savoir ne peut appréhender que le phénomène, qu'il a lui-même nommé et construit selon ses propres règles. Cet éclatement du sens entre un sens littéral auquel aurait accès le discours explicatif, et un sens *autre*, renvoyant à l'au-delà de la série causale où se tient le discours scientifique, est opéré par le visage lui-même, à la fois matériel, comme tel, soumis aux lois de la causalité, et à la fois éclatant sa matérialité, c'est-à-dire dépositaire de sens multiples et non encodables dans un discours monosémique. Le discours scientifique est ainsi débouté statutairement de sa visée objective lorsqu'il prétend percer le mystère de l'essence de l'être et accéder de droit au réel en soi, ou lorsqu'il parle d'autrui en troisième personne, c'est-à-dire lorsque, le constituant en objet, il prétend expliquer le secret de son être. Ces deux limites, interne et externe, du discours scientifique se croisent dans son épaisseur même.

Mais si la science doit abdiquer dans ses prétentions à expliquer autrui, le ramenant ainsi sous la norme générale de ses catégories discursives, quel discours peut-il en témoigner sans en épuiser le sens ? Ce qui échappe à l'explication causale ou à la logique formelle peut-il être visé par un discours qui ne perdrait pas aussitôt toute cohérence interne et toute pertinence externe ? Quel discours peut-il désigner l'autre sans l'encoder, sans le subsumer sous des concepts, tout en visant une opérativité technique ou curative ? Quel discours peut-il parler d'autrui sans en trahir l'altérité ?

b) Au cœur du mot : l'extériorité de la métaphore

« Mais cette discontinuité des modalités sémantiques implique-t-elle que l'ordre conceptuel abolisse ou détruise l'ordre métaphorique ? Pour ma part j'incline à voir l'univers du discours comme un univers dynamisé par un jeu d'attractions et de répulsions qui ne cessent de mettre en position d'interaction et d'intersection des mouvances dont les foyers organisateurs sont décentrés les uns par rapport aux autres, sans que jamais ce jeu trouve le repos dans un savoir absolu qui en résorberait les tensions ». Ricœur, La Métaphore vive, p. 382.

La polysémie d'un corps ou d'un visage fait éclater la prétendue monosémie du discours scientifique, ce qui pourrait faire du visage la métaphore du corps : alors la lecture scientifique est décalée comme *point de vue sur*, comme *interprétation* parmi d'autres. La lecture ou la compréhension soi-disant littérale d'un texte ou d'une parole, d'un examen médical, d'une enquête sociale... est *toujours nécessairement* une interprétation, ce qui renvoie le discours, quelle que soit sa nature, à son essence polysémique. Le discours scientifique, comme tout discours, ne peut se clore sur lui-même, s'auto-justifier, sans s'autolyser. Le savoir absolu devient une antinomie : savoir, c'est savoir que le savoir repose sur son autre, qu'il soit exogène (le visage) ou endogène (la métaphore). La métaphore seule peut rendre compte des singularités échappant nécessairement à toute catégorie. La métaphore, ou manière de dire *autrement*. La seule façon de parler *de* l'autre, en troisième personne, à moins que tout discours sur autrui ne soit irrémédiablement condamné au mutisme, semble être d'en parler autrement. Parler autrement de l'autre, c'est assumer l'inefficace du discours explicatif et proposer un axe décalé par rapport à la droite logique. Le chemin, sinon le plus court, du moins le plus juste, pour accueillir une parole, un visage, n'est pas forcément la logique, mais peut être la voie de la poésie. Voie autre, droite brisant le cercle clos sur lui-même de la réflexion ou, ce qui revient au même, sur son objet, la poésie opère *dans* la matière des mots ; en ce sens, tout discours est poétique. Les mots utilisés au cours d'un dialogue, fût-il médical ou social, résistent en eux-mêmes à l'aplatissement d'un décodage, dans la mesure où tout mot est essentiellement polysémique. « Il y a alors métaphore, parce que nous percevons [...] la résistance des mots [...], leur incompatibilité au niveau d'une interprétation littérale de la phrase » dit Ricœur¹. Il est intéressant de noter que la dimension métaphorique ne provient pas tout d'abord du sujet lui-même, mais de la nature même des mots, qui *résistent* à une interprétation littérale, cette expression constituant alors un oxymore. Les mots, dans leur épaisseur, font barrage à la monosémie et éclatent ainsi le discours sur un déploiement de sens qu'ils ne recouvrent pas. S'ils le recouvraient, on reviendrait à une monosémie à laquelle, justement, ils sont réfractaires. Les mots, ainsi que la pensée qu'ils forgent et soutiennent, sont toujours en décalage par rapport à ce qu'ils visent, à ce qu'ils disent : le discours en troisième personne vise autrui, mais en tant qu'il est discours, il est éclaté en lui-même par cette résistance des mots dont l'essence est poésie, poïésis, œuvre². Sous tout discours court la métaphore, qui désigne

¹ Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 81, cité par Olivier Abel et Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, p 81.

² « Ce que le discours poétique porte au langage, c'est un monde pré-objectif où nous nous trouvons déjà de naissance, mais aussi dans lequel nous projetons nos possibles les plus propres. Il faut donc ébranler le règne de l'objet, pour laisser être et laisser se dire notre appartenance primordiale à un monde que nous habitons, c'est-à-dire qui, tout à la fois, nous précède et reçoit l'empreinte de nos œuvres ». Ricœur, *La Métaphore vive*, p 387.

silencieusement notre origine au-monde, notre commune appartenance au même monde, ouvert par notre souffrance, notre savoir-faire, notre désir, nos paroles et nos actes. Le discours métaphorique se maintient en suspens entre les deux réalités hétérogènes par-delà lesquelles il dresse un pont. L'intelligibilité du monde est originairement métaphorique : si le monde se donne à percevoir comme monde, c'est parce qu'il est lui-même pris dans la dimension langagière qui lui confère son intelligibilité, structurellement métaphorique. La fonction métaphorique, telle que l'analyse Ricœur, est fondamentalement centrée sur le langage lui-même, en ce sens la métaphore constitue *l'extériorité interne* au mot. La fonction poétique est décrite comme un « mouvement centripète » qui caractérise la dimension festive du langage : « le langage est en fête »¹. La dimension métaphorique du langage est, dans un premier temps, aut centrée et tire son sens du langage lui-même. S'il faut un écart pour que surgisse le sens, cet écart est ici interne au langage, il se dessine entre le sens et le son, interstice où joue la métaphore et, plus spécifiquement, la poésie. En ce sens la poésie est bien créatrice, elle fait jaillir du sens à partir des mots. Ce premier moment de l'analyse ricœurienne de la métaphore pose une sorte d'épochè, de suspension de toute fonction référentielle du langage. Dans la suspension de la fonction référentielle du langage poétique, le jeu s'opère non plus entre le sens et le non-sens immanents au langage, mais entre le sens et le son des mots, créant ainsi un sens transcendant le langage lui-même. La suppression de la fonction référentielle du langage sauverait ainsi l'altérité, dans un premier temps, en garantissant l'échec de toute entreprise langagière dans sa prétention à atteindre la vérité d'autrui. Mais cette absence de désignation d'autrui par le langage poétique pourrait alors marquer l'impossibilité, même à l'aide de la métaphore, de parler d'autrui, ce qui le renverrait à l'indicible et à l'incommunicable. Dans le succès de sa démarche, la métaphore avouerait son impuissance à franchir l'espace entre deux sujets, rendant impossible tout discours en troisième personne, d'une façon plus douce mais aussi efficace qu'en ce qui concerne le discours scientifique. Y a-t-il donc un moyen de confier au mot la charge périlleuse de s'adresser à autrui, au visage, et d'entendre son appel ?

c) De la métaphore au visage

¹ Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p 95.

« On devrait pourtant se demander [...] si le penser poétique, par exemple, d'emblée opérant dans la matière des mots, les trouvant, comme dirait Picasso, sans les chercher, a le temps d'écouter la réflexion, si notamment, le penser et le parler poétique ne sont pas précisément assez forts ou assez adonnés à leur kérygme, assez irrécusables pour empêcher le repliement de la réflexion ou pour ne pas écouter sa contradiction, si la poésie ne se définit pas précisément par cette parfaite droiture et cette urgence ». Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 267.

La suspension du mouvement référentiel par la métaphore préserve autrui de la violence (réduction de l'autre au même) immanente aux catégories du langage, en les faisant précisément éclater par un sens qu'elles ne peuvent contenir, mais le pose également hors de portée de tout discours, le laissant s'évanouir dans l'indicible. L'échec du discours scientifique à rendre raison d'autrui se doublerait alors d'un échec poétique à le désigner ou à chercher à en comprendre le sens. Mais l'analyse de Ricœur pose cette fonction poétique du langage comme l'endroit inséparable d'un envers qui peut redonner à la métaphore une ouverture vers l'extérieur du langage. Si le langage poétique suspend provisoirement la référence, c'est-à-dire le rapport au réel, cette suspension « n'est que l'envers ou la condition négative d'une fonction référentielle plus dissimulée du discours » dit-il¹. On ne peut désolidariser ces deux versants de la référence : un versant endogène (« le langage se célèbre lui-même ») et un versant exogène (« le langage n'est jamais pour sa propre gloire »²). Ces deux versants sont tenus par leur hétérogénéité, solidaires par leur différence. Ce n'est pas tant la dimension poétique du langage qui consiste à se célébrer lui-même, que la dimension langagière de la poésie qui permet cette célébration, portée à son acmé par la poésie, célébration indissolublement liée à la célébration du monde à laquelle est également ordonné le langage par son versant extérieur (ouverture au monde). Pour Ricœur, célébration du monde par le langage et autocélébration du langage sont le recto et le verso de la même réalité. Si ces deux célébrations n'en font qu'une, c'est que la dimension métaphorique du langage comme suspension de sa fonction référentielle est un moment abstrait, nécessaire pour son *explication*, mais insuffisant pour la *compréhension*. Le langage est ainsi construit sur deux mouvements opposés, mais aimantés par leur opposition, un mouvement centripète (fonction poétique) et un mouvement centrifuge (fonction référentielle), dont l'ensemble constitue la structure métaphorique du langage. Que peut-on en déduire en ce qui concerne la désignation de l'autre en troisième personne ou l'adresse à autrui en deuxième personne ?

¹ *Du Texte à l'action*, p. 24.

² Ricœur, cité par Jacques Dewitte, « Clôture des signes et véhémence du dire. À propos de la critique du structuralisme de Paul Ricœur ». *Cahier de l'Herne Ricœur*, tome 1, p. 198.

Le langage est dans son épaisseur tendu entre ces deux fonctions, poétique et référentielle ; ces deux pôles, créant un double centre, excentrent le langage de lui-même, l'empêchant de s'auto-suffire. Il n'est pas uni-, ni bi- dimensionnel. Non seulement il est décentré de lui-même, mais il est également ouvert à son autre. La profondeur du discours poétique ne s'arrête pas à une fonction festive et auto-jubilatoire du langage. Cette jubilation devient joie que célèbre la métaphore dans la poésie ouverte sur son extériorité (le réel, l'autre, autrui). Comme toute joie, elle vient d'ailleurs que d'elle-même, elle est même le témoin de sa propre extériorité. Le langage n'est pas un système clos sur lui-même dont l'autocélébration se recouvrirait parfaitement. On peut évoquer une dimension proprement éthique du langage au sens où cette entropie ne serait que le double d'une ouverture préalable sur son autre, qui lui préexisterait : l'érotique du langage se fait éthique. La métaphore décale le langage de la seule approche logique s'opérant de façon dialectique : pas de sursomption, pas d'équivalence dans la négativité, pas de synthèse logique qui bouclerait la poétique du langage et obturerait ainsi son ouverture sur l'extérieur. Le langage est animé par cette double polarité dont l'une tire sa jouissance de la suspension de l'ordre, logique ou sémantique (la fonction poétique), et dont l'autre tire son sens de l'ouverture de la première (la fonction référentielle) sur l'extérieur. Mais l'une ne peut tenir sans l'autre, ce qui permet au langage métaphorique à la fois de dire l'autre sans l'écraser dans le discours, mais surtout d'élargir au langage tout entier cette double fonction, ce qui ouvre la voie à un discours non aliénant sur autrui. Le savoir est « de soi symbolique », comme le dit Levinas³ : non seulement la métaphore est le seul discours ne trahissant pas autrui, mais elle constitue le fondement de tout discours, scientifique inclus. De droit, la science respecte l'altérité, même si de fait, l'oubli de sa constitution métaphorique risque toujours de neutraliser l'un et l'autre sujet.

³ *Autrement qu'être au au-delà de l'essence*, p. 104.

Cette double polarité inhérente au langage, parce qu'elle est toujours à *l'autre*, permet donc à la fois de dire quelque chose *de* l'autre mais interdit en même temps de *dire l'autre*. L'altérité peut être visée par un discours, à la façon d'une reconnaissance de dette : si discours il y a, c'est parce qu'il y a quelque chose à dire *de*... Le référent est donc premier, antérieur au langage, le langage se tient de cette fonction référentielle qui est reconnaissance de l'existence d'un autre que lui-même. La visée référentielle du langage est une sorte de grâce adressée par le langage à sa propre origine qui lui échappe, mouvement en retour de la reconnaissance, mais qui ne formera jamais système avec son extériorité, autrui dont je parle : la grâce ne sera jamais récupérée par le discours, celui-ci étant toujours une expression sur le mode de l'autrement. Il est constitutif du langage de parler autrement. Il est possible de transposer cette approche polysémique du récit à l'approche la rencontre : dans la rencontre en effet, la dimension métaphorique du visage met en échec toute tentative d'hégémonie du discours monosémique. Il ne s'agit pas ici de considérer l'essence du visage comme métaphore, mais seulement d'analyser le discours adressé en troisième personne sous l'égide de la métaphore. Le visage n'est pas une métaphore, mais cette non-métaphoricité n'est accessible elle-même que par la métaphore. Par conséquent, la recherche du sens du visage – celui-là même qui échappe à la logique et à la science – peut, elle, se faire métaphoriquement : c'est cette hétérogénéité du visage à toute tentative de le circonscrire que nous tentons de désigner par l'intermédiaire de la métaphore.

Le visage, dans le choc de la rencontre, fait éclater les concepts du discours, en particulier du discours explicatif. La rencontre se présente donc d'une manière que l'on pourrait qualifier de poétique, voire même de poïétique. À la façon dont le choc inaccoutumé entre les mots fait jaillir dans le poème un sens nouveau, la rencontre entre deux visages fait sourdre une infinité de sens qui sont à l'origine de l'interprétation. La rencontre est poésie, poïésis. Chaque geste ou chaque parole crée ainsi une tension entre un monde perçu, pensé, et un monde interprété. « Ce qui est ainsi donné à penser par la vérité "tensionnelle" de la poésie, c'est la dialectique la plus originaire et la plus dissimulée : celle qui règne entre l'expérience d'appartenance dans son ensemble et le pouvoir de distanciation qui ouvre l'espace de la pensée spéculative »¹. La réflexion n'est jamais centrée sur elle-même, puisque son centre de gravité lui est extérieur. Le visage opère donc métaphoriquement à la façon d'une métaphore, créant un sens proprement in-ouï. Le langage de la rencontre n'échappe pas à cette métaphorisation. C'est à cette position d'une « vérité métaphorique » que parvient Ricœur, vérité métaphorique irréductible à une logique binaire entre l'être et le non-être. Le paradoxe qui est au cœur même de la désignation d'autrui, loin d'être levé ou résolu par le discours, s'origine dans sa dimension métaphorique. Le discours métaphorique pointe ainsi un décalage originaire entre sa signification et son référent. Alors, parler d'autrui, c'est faire l'aveu d'un discours condamné à manquer structurellement ce qu'il prétend circonscrire, ce qui rend aussitôt à autrui son caractère absolument irréductible à un savoir quelconque. Tout discours est l'aveu de sa propre finitude. Ce décalage interdit le passage entre la perception et les significations que l'on pourrait en inférer. Nous percevons toujours quelque chose *comme*, à savoir sous le préalable d'un rapport analogique au monde qui dessine les contours de ce qui se donne à voir. L'analogie elle-même est un effort pour apprivoiser la métaphore : le *comme* rend celle-ci plus concrète, nous en verrons plus loin les limites. Toute l'intelligibilité du monde est métaphorique : nous n'avons pas un accès direct aux choses, au réel, à autrui. Cet accès est originellement biaisé. Le discours scientifique, comme tout discours, est renvoyé à son altérité interne, c'est-à-dire sa dimension métaphorique. On ne peut dire l'autre de façon objective, non seulement en vertu de son altérité, mais comme nous venons de le voir, en vertu de nos propres structures d'intelligibilité. La métaphore dit toujours autrement, alimentant sans cesse la source du sens et la multiplicité des discours, ce que Ricœur désigne par la « véhémence ontologique ».² La métaphore ne constitue pas alors un accident de

¹ Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 399.

² « Il y a donc, à l'origine du procès, ce que j'appellerai pour ma part la véhémence ontologique d'une visée sémantique, mue par un champ inconnu dont elle porte le pressentiment. C'est cette véhémence ontologique qui détache la signification de son premier ancrage, la libère comme forme d'un mouvement et la transpose dans un champ nouveau, qu'elle peut informer de sa propre vertu figurative ». Ricœur, *Op. Cit.* p 379.

parcours de la logique, ni un simple mode d'être contingent du discours, qu'il pourrait à sa guise abandonner pour s'adonner à une fonction référentielle rationnelle et objective. L'altérité du réel est préservée de toute ambition discursive ou logique à l'expliquer, à l'enfermer, à la dire, puisqu'elle n'entre en relation avec le sujet que sur le mode métaphorique. « N'est-ce pas la fonction de la poésie de susciter un autre monde, – un monde autre qui corresponde à des possibilités autres d'exister, à des possibilités qui soient nos possibles les plus propres ? »¹. Le monde tel que nous le décrivons, tel que nous le savons, est toujours un monde autre. Le sens n'est jamais livré, il est toujours décalé, échappée belle, il est à chercher, ce qui exprime la nature herméneutique du langage. La bipolarité du langage interdit toute clôture sur lui-même (suppression du référent), ainsi que toute réduction de l'autre au même (absorption du référent). La fonction référentielle du langage en effet ne crée pas ses référents, comme la fonction de suspension elle crée seulement son propre jeu. La fonction référentielle opère donc à l'égard de la fonction de suspension comme une sorte de garde-fou, consistant à lui rappeler incessamment que le référant existe, qu'il y a de l'autre. Cette expression de *garde-fou* est à prendre au pied de la lettre, dans la mesure où la *folie* peut être interprétée comme rupture des liens symboliques entre un discours et son référent, c'est-à-dire ce qu'il vise. Ne plus viser un référent est perdre le sens, dans la mesure où l'on sait d'où l'on part (le mot) mais on ne sait plus où l'on va (le référent). Le largage des amarres avec le réel n'est pas poétique mais psychotique. La poésie, et c'est en cela qu'elle a du sens, vise toujours ce qui lui est extérieur. Mais à l'inverse, la fonction poétique rappelle à la fonction référentielle sa gratuité, c'est-à-dire que son trajet est alourdi par cette force centripète qui jamais ne quitte le discours : le référent visé par la fonction référentielle n'est jamais atteint parce que le centre de gravité du discours est dévié, déplacé, il n'est jamais dans un trajet linéaire et rectiligne que l'on pourrait imaginer entre le discours et son objet. Il y a une pesanteur, celle de sa grâce même, au cœur du langage. L'entrelacs, au cœur du langage, de la grâce et de la gravité fait son épaisseur diaphane qui trouble – la vue comme l'esprit – et *déroute* la stricte logique. La légèreté du jeu métaphorique est un centre de gravité qui opère au sein de tout discours, fût-il scientifique. Ce fondement du discours possible en troisième personne, à la fois sensé et à la fois respectueux de l'altérité, est interne au langage, mais également extérieur à lui. Le monde est intelligible parce que le discours s'y projette, certes, mais pas seulement. Il est surtout explicable parce que le discours s'y promène et que la métaphore, sans l'éclairer comme le scialytique de la raison, y fait luire sa petite flamme vacillante et fragile, toujours tremblant au rythme de l'interprétation. Le cœur de l'intelligibilité du monde serait métaphorique au sens où l'écart entre l'être et l'apparaître

¹ Ricœur, *Op. Cit.* p 288.

permet au discours de se faufiler. Cet écart n'est pas comblé par le discours mais seulement signifié. Plus exactement, le discours signifie l'écart entre l'être et l'apparaître, surgissant au sein de cet écart qu'il n'a pas créé. De cet écart et de l'espace qu'il crée, où jaillit le discours, peut jaillir le sens recueilli ou accueilli, trahi aussi, par le discours. Dans le tremblement même de sa flamme, la métaphore joue, comme un enfant jouant à cache-cache, entre l'être et le paraître dont elle transgresse les limites, éclairant l'un et laissant l'autre dans son ombre ténue.

Conclusion : Le savoir, de la troisième à la deuxième personne

« Le savoir – dont la forme la plus complète est représentée par la connaissance rationnelle est en fin de compte [...] le savoir qui réside dans le jugement, par lequel l'esprit assimile quelque chose qu'il a rendu semblable à lui-même [...]. Le monde physique et psychologique, historique et politique, auquel nous enchaîne la vie extra-rationnelle nous reste à jamais étranger. Il se dresse en face de nous, nous heurte et nous asservit comme un ennemi avec lequel aucune intimité n'est possible. Il n'est jamais notre patrie ». Levinas, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p. 111.

Expliquer quelque chose d'autrui, c'est donc toujours expliquer le phénomène tel que l'explication l'a préalablement construit. Cet écart entre l'explication et l'expliqué témoigne de l'inexplicable, qui consiste précisément en cet écart entre le discours et son objet. Il y a donc, de droit, de l'inexplicable, qu'aucun discours rationnel ne saurait circonscrire sans le ramener sous la houlette de l'explication, et ce faisant, se délégitimer comme discours. Il y a de l'inexplicable qui ne peut être ni enfermé dans l'explication causale (la subjectivité, l'affectivité même du sujet parlant opacifie et concrétise la transparence illusoire de son discours) ni réduit à une pure forme que mettrait en ordre la logique ; le problème reste de savoir si cet excédent est encore sensé : signifiant, mais aussi signifié par le discours d'autrui. Si l'explication ne parvient pas à rendre raison d'autrui, c'est à la fois le signe de la faiblesse de la raison, mais aussi de sa grandeur, qui réside dans son recul. La raison échoue sur ses propres limites, qu'elle ne peut franchir sans s'invalider. La raison explicative peut viser le monde des phénomènes mais n'en épuise pas le sens, ouvrant ainsi nécessairement le monde de la nature explicable au monde de la métaphysique, qui n'est pas un simple postulat mais un réquisit absolu pour fonder la validité de la raison. Si, comme le dit Michel Henry, les sciences humaines « n'offrent jamais de l'homme qu'une vue externe »¹, c'est qu'il y a un espace interne, c'est-à-dire une pure extériorité à l'égard de l'emprise de la raison explicative. Cette intériorité, au sens de subjectivité – que ce soit celle du sujet parlant ou de celui dont il est question – que nous avons confiée à l'extériorité c'est-à-dire à l'altérité, parce qu'elle échappe au savoir peut être elle-même source de savoir. C'est ce point aveugle du savoir en lequel il s'origine qui lui confère en même temps sa limite absolue, *interne* à lui-même. La cécité du savoir provient, quant à elle, de l'objet qu'il vise, le réel, autrui, et qui en constitue la limite *extérieure*. S'originant en l'insu, le savoir peut accéder à lui-même au prix du mystère de son origine et du renoncement à sa fin. « Alors, il peut être dit, sous forme négative du moins, que la pensée n'est pas mesurée par une logique des arguments. dit Ricœur [...]. Du moins pouvons-nous affirmer que le langage indirect, symbolique, de la réflexion *peut* être valable, non parce qu'il est équivoque, mais *quoique* il soit équivoque »² : un pas de plus peut être franchi dans la lignée de la pensée ricœurienne, et permet d'affirmer que c'est *parce qu'il* est équivoque que le langage symbolique est valable.

¹ *Phénoménologie matérielle*, p. 5.

² *De l'interprétation*, p. 64.

Ce point aveugle de la science – la subjectivité des sujets du savoir et du discours – invalide du côté de la science sa prétention à l'exhaustivité. « Nous ne dirons plus que la perception est une science commençante, mais inversement que la science classique est une perception qui a oublié ses origines et se croit achevée. Le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en-deçà du monde objectif », ce qui nous permet de retrouver « la couche d'expérience vivante à travers laquelle autrui et les choses nous sont d'abord donnés » écrit Merleau-Ponty¹ : ce que nous étudierons à travers ce que nous appellerons la connaissance. Le monde-à-savoir est un donné dont le *savant* ne maîtrise pas l'origine, et c'est là le second point limite de la science, non plus du côté de l'activité gnoséologique elle-même mais du côté de son objet ; si la science construit son objet, elle le construit à partir de ce qu'elle est : activité rationnelle. Mais son objet existe en dehors de la construction qu'elle s'en fait. Le fait même que pour savoir quelque chose, la science soit obligée de passer par la construction de son objet, est le signe de son incomplétude. Si elle construit son objet ce n'est pas comme on pourrait le penser de prime abord un signe de pouvoir absolu sur lui au sens où elle en serait l'origine temporelle et le principe ontologique, mais au contraire le signe de l'échec du savoir absolu : la science, comme activité rationnelle explicative, n'a jamais à faire qu'à ce qu'elle s'est elle-même approprié selon ses modèles rationnels, elle n'a jamais à faire à l'objet lui-même, elle n'y accède qu'à travers les concepts de l'entendement (dont celui d'*objet*), les idées de la raison, bref, à partir du logos constituant le monde dont il s'empare et se sépare en même temps. Le logos, en fournissant les outils du savoir humain (raison, concepts, mots, catégories...) fait barrage au réel dont la science s'empare, l'acculant ainsi à la construction de son objet. On peut se demander, avec Levinas si « le savoir lui-même [...] ne commence pas dans le langage », c'est-à-dire dans « un dialogue originel et préalable »², dialogue entre deux subjectivités qui pour viser la rationalité, n'en sont pas moins pétries d'affects, de sentiments, d'histoire.

¹ *Phénoménologie de la perception*, p. 69.

² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 224.

Le langage est à la fois constitutif de la force du savoir et le signe originel de sa faiblesse, le condamnant à se chercher lui-même pas les constructions qu'il met en place, au lieu de trouver l'objet de sa visée. « Même si tout finit par se savoir, nous ne pensons pas que le savoir soit le sens et la fin de tout »¹ : quelque chose du visage échappe au savoir parce que le savoir ne peut prétendre originellement à la maîtrise sur son objet. Quelque chose existe qui ne se laisse absorber ni par la raison, ni par le concept : c'est la distance entre le sujet du savoir et son inaccessible objet. « Ni sujet de discours, ni objet de science, la distance se soustrait à la définition » dit Marion² : la distance creuse, comme la caresse, l'écart infini entre le savoir et ce dont il est le savoir ; il y a alors un mystère de l'humain échappant à toute « volonté de savoir », mystère « loin des sciences humaines qui cherchent dans la connaissance objective le secret de l'homme » dit Michel Henry³. Cette distance constitue le mystère, qui n'est pas l'énigme, point de départ de la réflexion, ni le secret, subjectif et singulier, mais l'insondable épaisseur de l'homme réfractaire à tout savoir et dont aucun savoir n'arrivera à bout.

L'échec de l'explication est le lieu de l'échappée du visage, il y a dans le savoir lui-même de quoi respecter le visage. La science peut expliquer le monde des phénomènes au prix de la conscience de sa propre fragilité. En réalité, elle s'explique elle-même en train d'expliquer son objet. Ce qui rend raison à la fois de son impuissance et de son efficacité, c'est-à-dire de ses fragilités.

- Une fragilité gnoséologique, tout d'abord. La science se fragilise par l'oubli de son origine métaphorique.
- Une fragilité métaphysique, lorsque son objet est le corps, du fait que la dimension métaphysique que soulignait Merleau-Ponty n'est pas un doublon parallèle à la dimension physique du corps, mais qu'elle lui est consubstantielle, rendant impossible la découverte exhaustive de sa vérité.
- Une fragilité ontologique, ensuite, dans la mesure où elle est également barrée dans son approche d'un objet dont elle aurait la maîtrise (présence à lui-même du savoir). Or la science ne fonctionne que par représentations, son objet lui étant donné mais sous la forme d'une présence-absence. Il lui est donné par le langage qui lui en retire aussitôt la présence et la condamne à la représentation conceptuelle. Ainsi, penser plus que l'on ne pense (la pensée de l'infini chez Descartes que rappelle incessamment Levinas) n'est pas « un simple échec du savoir » mais plutôt « la modalité selon laquelle l'insaisissable prend sens »⁴ : mystère de l'objet.

¹ *Id.* p. 233.

² *L'idole et la distance*, p. 248.

³ *Phénoménologie matérielle*, p. 307.

⁴ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 230.

- Fragilité méthodologique, alors : comme flux de sensations antéprédicative mais assurant le contenu de tout objet d'étude de la science, la hylé lui donne un contenu concret ; ainsi, la relation est une sorte d'immanence transcendante : immanence dans la mesure où elle sourd de la vie humaine dans le corps tel que nous l'avons rencontré, lieu d'une dialectique entre matière et esprit ; transcendante dans cette mesure même, puisque seul l'homme en effet peut considérer la vie et chercher à l'expliquer. La hylé fait également de la relation une immanence transcendantale, c'est-à-dire la condition de possibilité, immanente à la matière même de l'homme, de tout savoir que celui-ci pourrait en avoir. En ce sens, elle implique une origine extrascientifique à la science, lui conférant ainsi le statut très humble d'un point de vue cognitif *construit* sur le monde, sur l'objet, sur autrui ; elle pose enfin un sujet préalable à toute démarche soi-disant objectivante, ce qui renforce le point de vue nietzschéen selon lequel il n'y a pas d'observation *neutre*, l'observateur intervenant toujours, fût-ce involontairement, voire inconsciemment, dans le processus qu'il observe. La prétention à l'objectivité de la science est ainsi déboutée, tant par l'objet lorsqu'il s'agit de l'homme, que par ses méthodes – le point de vue est toujours celui d'un sujet – et par son origine (flux de sensations hylétiques nécessairement reprise par un sujet).

- Fragilité éthique, enfin : puisque autrui, en tant qu'objet de savoir, échappe à toutes les représentations, la science s'arrête là où commence son insondable secret. Le savoir vise un objet sans pouvoir l'atteindre. Le caractère insaisissable de l'objet (le corps, le sujet, autrui) est posé par sa dimension métaphysique (le corps), ontologique (le sujet), éthique (autrui). Le brouillard où se perd la rectitude du savoir explicatif est constitué par la nature même de la vérité visée par ce savoir et par son unité avec le sens. Le corps, le sujet, l'autre, sont des êtres signifiants et cette puissance de signifier fait barrage à une visée naïvement triomphaliste de la science cherchant à circonscrire la vérité par l'explication qu'elle en donne. Or tout savoir est véhiculé par un discours en troisième personne sur autrui : et nous avons vu qu'à l'origine de ce discours, la double fonction, référentielle et métaphorique, invalidait toute prétention du discours à l'hégémonie sur son objet.

Le savoir, dans l'approche d'autrui, est indispensable. Ne rien savoir d'autrui permet peut-être de le croiser, jamais de le rencontrer. Il y a donc dans le savoir une ambiguïté profonde qui ne peut être levée que dans la conscience de son opacité originaire et fondatrice. Pour répondre à autrui, il faut bien que je sache au moins qu'il m'ordonne, qu'il s'adresse à moi, et que je puisse me configurer cette injonction dans un discours à la troisième personne. Le savoir est le socle de la possibilité de la réponse. Mais pour ne pas réduire autrui aux catégories rationnelles et à la nécessité causale, le savoir ne peut que laisser filer ce qu'il cherche. Non seulement du fait du visage, mais grâce à l'essence même du savoir qui est constituée par l'absence de savoir. Seule une reprise par la conscience de cette vulnérabilité originelle peut à la fois permettre à la relation de s'établir sans s'abolir dans le même geste. La raison à l'œuvre dans le savoir a la force de sa faiblesse : elle ne peut être opératoire que par son renoncement à la toute-puissance. Ce qui ne signifie pas son inutilité, les traitements médicaux, les procédures d'aide sociale... en témoignent, mais l'ambivalence même de sa fonctionnalité : la raison sait qu'elle ne sait pas, ce qui ne la dispense pas de savoir ce qu'elle sait. La sortie de l'aporie serait exprimable sous la forme : il faut expliquer plus *pour* savoir qu'il y a de l'inexplicable.

Le savoir enfin ne surgit jamais de nulle part. Si découvertes et inventions existent, elles apparaissent sur le fonds d'un savoir préalablement acquis, c'est-à-dire transmis par autrui. L'essence du savoir est don. La connaissance est abordée dans le sens de cette transmission interpersonnelle d'un savoir général, expérience : elle est accueil et appropriation de ce don. Si la raison théorique ne peut tout savoir à l'aide de l'explication causale, peut-elle tenter d'approcher autrui par le détour de l'expérience de la rencontre ? « Tous les hommes dit Aristote, aspirent par nature à la connaissance »¹. Cette aspiration naturelle garantit-elle la fiabilité de cet acte ? Peut-on alors connaître autrui ? Peut-on le connaître par l'épreuve de la rencontre ? La rencontre est-elle une expérience d'autrui ?

B. D'un sujet à l'autre : la connaissance

¹ *Métaphysique*, cité par Levinas, *Entre nous*, p 15.

« Alors que la pensée éveillée au visage ou par le visage est la pensée commandée par une irréductible différence : pensée qui n'est pas une pensée de... mais d'emblée une pensée pour..., qui n'est pas une thématization, qui est une non-indifférence pour l'autre, rompant l'équilibre de l'âme égale et impassible du connaître. Éveil qui ne doit pas aussitôt s'interpréter comme intentionalité, comme une noèse égalant – pleinement ou à vide – son noème et simultanée avec lui ». Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 243.

Il y a dans le savoir comme lien entre un sujet et un objet une place vide, un espace qui se dérobe à toute objectivation. Cet espace vide est ainsi offert au sujet, et il n'est pas dit que celui-ci puisse y trouver demeure. Le savoir ne maîtrise pas l'objet qu'il étudie, il s'organise autour d'un *point aveugle*, dans la reconnaissance duquel il peut à la fois se fonder légitimement et à la fois reconnaître l'altérité au cœur de lui-même. Il ne peut donc se passer du détour par la connaissance, pour pouvoir accéder à la reconnaissance de lui-même. S'il n'y a pas de savoir sans perception ni de perception sans connaissance, il faut bien, pour savoir, faire le détour par la connaissance. Pour ne pas basculer dans le cercle vicieux d'un savoir fondateur d'une perception construisant son propre savoir, il faut briser le diallèle par l'intermédiaire d'une extériorité. La connaissance, en tant qu'elle est transmission d'un savoir à un sujet autre, permet l'appropriation de ce savoir tout en le décalant de son origine perceptive ; il s'agit de faire droit, dans la transmission de ce savoir, à la perception qu'autrui peut en avoir.

Si l'origine du savoir peut être littéralement qualifiée de métaphorique, elle est ouverte à l'interprétation, donnant ainsi toute légitimité à l'approche herméneutique. Celle-ci va donc porter le savoir au niveau de la connaissance, c'est-à-dire en une vision du monde relative à un sujet, sans pour autant rabattre la connaissance sur la perception : entre la perception et la connaissance s'est imposé le détour par le savoir, détour tout aussi indispensable qu'insuffisant : la connaissance inclut et dépasse la perception au sens où elle fait ce détour par un long trajet explicatif. Apprentissage de la rationalité, de la rigueur et de la généralité, la connaissance reste toujours une connaissance singulière, celle d'un sujet faisant exister le savoir qu'il a acquis. La connaissance est ainsi un mouvement de navette entre un sujet percevant le monde à sa manière, et une référence opérée, dès l'acte perceptif lui-même, de l'objet perçu à un savoir théorique. Lien entre savoir et perception, la connaissance est mise en œuvre du savoir universel et abstrait dans la concrétude d'un acte appropriatif subjectif. La question très générale se pose alors de savoir comment une connaissance est possible : comment un sujet peut-il connaître un objet, puisque « c'est alors seulement que peut surgir un problème, c'est-à-dire la question de savoir comment ce sujet connaissant sort de sa "sphère" intérieure, comment il passe dans une sphère "autre et extérieure", comment le connaître peut en général avoir un objet, comment l'objet doit lui-même être pensé pour qu'en fin de compte le sujet le connaisse sans avoir besoin de risquer le saut dans une autre sphère. » demande Heidegger¹. La question, posée à Husserl, vise également l'objet de la connaissance : que peut-on connaître d'un objet ?

La question incluse dans la problématique du savoir (que peut-on savoir d'autrui ?) est ici redoublée dans la perspective décalée de la connaissance : dans la mesure où la connaissance intègre la dimension subjective du sujet connaissant, qu'en advient-il de son rapport à son objet ? Que peut-on connaître d'autrui ? Il faut en connaître quelque chose si l'on veut que la relation puisse s'établir. Car si je peux rencontrer autrui sans le connaître, ce que nous faisons quotidiennement, il semble incohérent d'envisager une relation entre deux sujets ne se connaissant absolument pas : il m'est en effet indispensable de connaître quelque chose de ce visage qui s'avance vers moi pour que l'échange, le « commerce » dont parle Levinas², puisse s'établir, ne serait-ce que la connaissance du *fait* de sa présence, même si de lui encore je ne *connais* rien. Si je ne sais pas qu'il y a d'autres visages dans le monde, je ne peux coexister avec eux ; si je ne sais pas qu'il y a un autre sur ma route, je ne peux croiser son regard, et l'existence se réduit à un autisme monadique. À défaut de savoir qui est autrui, il faut bien que je sache qu'il y a autrui, ce qui est déjà une forme de connaissance de l'autre en tant qu'autre-existant-à-mes-côtés.

¹ *Être et temps*, §13, traduction Martineau, p 67.

² *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*.

« Mais il y a une façon de connaître qui consiste à dire : “Voilà ce qu’il en est, voilà comment cela s’appelle, voilà comment la chose est faite et voici sa place” : en ce cas on laisse à l’état de *Cela* ce qui est devenu un *Cela*, on l’ “expérimente”, on l’utilise en tant que *Cela*, on s’en sert pour s’ “orienter” dans le monde, donc pour “conquérir” le monde » dit Buber¹. Le risque qu’il met ainsi en exergue est celui que dénonce Levinas, duquel il soustrait autrui par le visage. La connaissance d’autrui porte en elle les germes de l’objectivation. « Voici sa place » dit Buber. « Ma place au soleil », renchérit Levinas reprenant l’expression de Pascal. « Ma » place tout d’abord : en tant qu’elle est mienne, elle est inviolable, je ne peux faire place à autrui puisque c’est la place que j’occupe de fait. « Place » comme espace vital, en quelque sorte. Connaître, c’est *placer* : non seulement, comme le savoir, placer dans des concepts ou des catégories, c’est-à-dire définir un objet connu d’une façon accessible pour tout sujet, mais de surcroît, placer moi-même ces concepts ou ces catégories à l’endroit que je leur assigne, comme on *place* un enfant. Au « soleil » ensuite : place ensoleillée, d’un point de vue subjectif, bien sûr, avec l’image de la chaleur du bien-être, c’est-à-dire d’une clôture douillette de l’être-soi sur lui-même, mais également place « au » soleil, offerte au soleil de l’absolu, à la lumière de la vérité, et ainsi, confortée d’être elle-même, simplement, sans dette : sans ombre. Ma place est « présence sous le soleil et présence en plein midi de la connaissance. Dans les deux sens de l’expression sous le soleil que réunit le mot ontologie »². Parler de soi-même, c’est-à-dire à partir de sa propre place, ou mieux, de sa place propre, c’est ainsi assigner autrui à sa place, comme le dit Buber, que je ne définis que par rapport à la mienne. Il y a donc une redondance de la transgression d’autrui dans l’acte de connaissance : la connaissance de l’autre en tant qu’autre est réduction de l’autre au même, adéquation de l’ideatum à son idée, récupération de l’autre dans la catégorie de l’altérité tout autant que dans la vision subjective du sujet connaissant ; risque double par conséquent, synthétisant les risques posés par le savoir objectif et ceux posés par la perception subjective. « La connaissance est toujours une adéquation entre la pensée et ce qu’elle pense. Il y a dans la connaissance, en fin de compte, une impossibilité de sortir de soi ; dès lors la socialité ne peut avoir la même structure que la connaissance »³. En opposant ainsi frontalement connaissance et socialité, Levinas pousse jusqu’au bout le caractère aporétique de la relation. La socialité repose sur la relation entre les membres d’une communauté. Or, si la relation de connaissance est un échec, en retour, une relation sans connaissance est impossible. Si la connaissance n’ouvre par sur l’altérité qu’elle présuppose mais la ramène dans les catégories de l’être, alors aucune socialité n’est possible. C’est ce mouvement en sens unique que décrypte

¹ *Je et Tu*, p. 68.

² *De Dieu qui vient à l’idée*, p. 79.

³ Levinas, *Ethique et infini*, p. 52.

Levinas dans le fait de la connaissance, déploiement de l'être sur lui-même. Connaître serait alors la projection du sujet sur son objet par l'intention de rencontrer, de découvrir, *pour* établir une relation, qui reviendrait inéluctablement au sujet lui-même par l'intermédiaire de la neutralisation d'autrui, réduit au statut de noème par l'adéquation qu'elle suppose entre le sujet connaissant et l'objet de sa connaissance. L'être-sujet se rejoint lui-même dans le processus de la connaissance – solipsisme.

La question éthique est ainsi posée par la virulence que met Levinas à vouloir l'extraire de la connaissance. Peut-on être en relation sans connaître ? Peut-on connaître autrui ? Y a-t-il une expérience possible de l'autre ? Cette question posée incessamment par Levinas est également posée radicalement par Husserl, quoique la démarche de celui-ci parte de l'extrême opposé : Husserl, cherchant à circonscrire la relation, part résolument de l'ego, tandis que Levinas, poursuivant le même but, part incessamment d'autrui. On peut douter qu'une rencontre soit possible entre ces deux points de vue que tout sépare, hormis l'objet de leur recherche, c'est-à-dire l'origine et le sens de leur question (peut-on connaître autrui ?). Levinas soupçonne la connaissance d'autrui en partant d'autrui, Husserl questionne la possibilité même de connaître en partant du même : « comment se fait-il que mon ego à l'intérieur de mon être propre, puisse, en quelque sorte, constituer l' "autre" "justement comme lui étant étranger", c'est-à-dire lui conférer un sens existentiel qui le met hors du contenu concret du "moi-même" concret qui le constitue » ?¹ La question de la connaissance d'autrui est ainsi posée avec la même acuité, que l'on parte du même (Husserl) ou de l'autre (Levinas).

Par la connaissance, le sujet peut prétendre atteindre la vérité d'autrui ; ce qui en un sens porte l'authenticité dans la relation, mais en un autre sens abolit la relation par le fait même de l'adéquation que présuppose cette vérité. Ce présupposé est un postulat, indémontrable, et reste donc de droit un présupposé. Si connaître c'est connaître en réalité, nous ne pouvons envisager de relation authentique avec autrui qu'en présupposant son accessibilité de principe à la visée du sujet connaissant. Kant peut penser une connaissance divine illimitée en droit, qui n'aurait donc aucun retrait à accomplir pour laisser être l'autre comme autre. C'est ce retrait que pense Heidegger, l'introduisant au cœur même de l'être, dévoilement et voilement. Heidegger pense le trinôme savoir-connaissance-compréhension sur un mode à la fois oppositionnel : le savoir est annexion tandis que la connaissance est intimité, mais à la fois complice puisque la compréhension est le mode ontologique de la connaissance.

¹ *Méditations cartésiennes*, p. 155.

Nous étudierons la connaissance et ses enjeux dans son rapport à autrui suivant les deux moments, indissociables du point de vue de l'existence, mais dissociables sur la plan méthodologique, qui se dégagent de son double parcours : de la connaissance à la méconnaissance tout d'abord, de la méconnaissance à la reconnaissance ensuite, si cela est possible.

1) De la connaissance à la méconnaissance

« *Nous ne nous connaissons pas nous-mêmes, nous les hommes de la connaissance, et nous sommes nous-mêmes inconnus à nous-mêmes. À cela il y a une bonne raison : nous ne nous sommes jamais cherchés, - pourquoi faudrait-il qu'un jour nous nous trouvions ?* » Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, p. 25-26.

Toute rencontre avec autrui suppose une mise en présence immédiate ou médiante entre les deux sujets. C'est cette mise en présence qui est désignée par le terme *expérience*. Connaître est faire l'expérience d'un autre, par un récit amenant à une représentation ou une imagination, ou par une présence, sollicitant du sujet une appréhension d'autrui dans son champ perceptif. Cette mise en présence ne suffit pas, encore faut-il pour entrer en relation avec lui, que je sache qu'il est, d'une part, et qui il est, d'autre part. Il faut donc que j'accède à un certain niveau de connaissance, qui ne peut se faire sans l'identification d'autrui comme *autre que moi*, d'une part, et d'autrui comme *lui-même* d'autre part. Cette identification, partant toujours du côté du sujet connaissant pour se diriger vers le sujet connu, cherche un certain degré d'identité d'autrui avec moi-même, afin que je puisse me représenter qu'il est, puis qui il est, voire ce qu'il est. Ce procédé se rapportant toujours au moi connaissant, que Husserl désigne par ego, se met en place selon un mécanisme conscient ou inconscient, peu importe ici, d'analogie. Un degré d'analogie croissant permet de prime abord une identification plus précise, grâce à l'appréhension. Ce déroulement circulaire est constitutif de toute expérience, partant toujours de l'ego pour rencontrer l'alter. *Je* rencontre autrui, dans la rencontre se déploie une expérience – épreuve de toute connaissance – et *je* suis à la fois le sujet et le terme de cette connaissance de l'autre. Le mouvement de la connaissance part du sujet et revient jusqu'à lui, créant ainsi un cercle dont le sujet est l'alpha et l'oméga, dont autrui est l'enjeu, et dont l'appréhension constitue le centre. Jusqu'où alors peut-on connaître autrui ?

La rencontre se déroule dans le cadre spatio-temporel étudié plus haut : elle en est en quelque sorte *le contenu*, toujours entrelacé avec son *contenant*. Le premier moment, constitutif de l'expérience, est la présence d'autrui, mais qui en tant qu'il est présent ne m'apparaît pas d'une façon neutre puisque sa simple présence est aussitôt appréhendée par moi-même, que ce soit par la perception, le souvenir, le projet, l'imagination... Cette appréhension de la présence est décrite par Husserl par le terme d'apprésentation.

a) L'appréhension : autrui comme *alter ego*

« Il nous faut voir comment, dans quelle intentionalité, dans quelles synthèses, dans quelles "motivations" le sens de l'alter ego se forme en moi et, sous les diverses catégories d'une expérience concordante d'autrui, s'affirme et se justifie comme "existant" et même, à sa manière, comme m'étant présent "lui-même". » : comment peut-on, alors, « aboutir à une explicitation complète du sens de l'être d'autrui » ? Husserl, Méditations cartésiennes, p. 150.

Toute connaissance suppose une mise en présence d'un sujet connaissant et d'un objet connu. « Le Tu se présente à moi » dit Buber¹ : mais cette mise en présence est irréductible à la seule position de deux sujets, comme on le ferait en disposant des pions sur un échiquier. Dans la relation, les deux sujets en présence ne peuvent se rencontrer qu'à travers leurs représentations, et parmi celles-ci, les représentations que chacun se fait de l'autre : car l'« intentionnalité représente une "co-existence" qui n'est jamais et qui ne peut jamais être là "en personne". Il s'agit donc d'une espèce d'acte qui rend "coprésent", d'une espèce d'aperception par analogie que nous allons désigner par le terme d'"apprésentation" »². La difficulté réside en ce que nous n'accédons jamais directement à la présence de l'autre mais nous l'atteignons (peut-être) seulement à travers l'épaisseur de nos représentations. L'apprésentation husserlienne pose ce fait que fondamentalement il n'y a pas présence dans la relation, « ce n'est pas l'autre "moi" qui nous est donné en original, non pas sa vie, ses phénomènes eux-mêmes, rien de ce qui appartient à son être propre. Car si c'était le cas, si ce qui appartient à l'être propre d'autrui m'était accessible d'une manière directe, ce ne serait qu'un moment de mon être à moi, et en fin de compte moi-même et lui-même, nous serions le même »³, ce qui dans un premier moment sauve l'altérité d'autrui. Nous n'avons, en présence d'autrui, accès à lui qu'à travers la sphère originelle de chacun des êtres en présence, et l'altérité est encore menacée. D'une part, l'opacité des sphères d'apprésentations brouille la mise en présence effective de deux corps, d'autre part et par voie de conséquence, la relation qui ne se tisse qu'à travers elles ne peut aboutir *in fine* qu'à l'absorption de la couche primordiale d'autrui à l'intérieur de la mienne. « Nous pouvons trouver un premier fil conducteur dans le sens même des mots, dit Husserl⁴ : "les autres", un "autre moi". *Alter* veut dire *alter-ego*, et l'*ego* qui y est impliqué, c'est moi-même, constitué à l'intérieur de la sphère de mon appartenance "primordiale", d'une manière unique ». Il n'y a d'*alter* qu'*ego*, et *alter* disparaît puisqu'*ego* ne l'est qu'en tant que référé à moi-même. L'aperception est en-deçà du raisonnement, de la pensée⁵. Le propre de l'aperception est de renvoyer l'objet qui entre en relation avec moi à une autre perception, antérieure, d'un objet similaire ou identifié comme tel (autrui) à partir des expériences préalables que j'ai pu établir avec d'autres objets (d'autres autrui[s]) référés – en deçà de tout raisonnement – à ce qu'ils ont d'identique entre eux : d'où le terme « apprésentation assimilante »⁶ qu'emploie Husserl ; cette perception passée est toujours présente à tous les niveaux de relation (« multiple », « groupe »,

¹ *Je et tu*, p. 115.

² Husserl, *Méditations cartésiennes*, p.178.

³ *Id.* p. 177-178.

⁴ *Id.* p. 179.

⁵ *Id.* p. 181.

⁶ *Id.* p. 182.

« accouplement », etc.). Il n'y a de présence qu'appresentée, ce qui pourrait permettre de sauver l'altérité, puisque autrui ne serait jamais directement en présence et donc jamais livré à la relation, mais ce qui risque paradoxalement de réduire autrui à moi-même.

Le point d'équilibre de la rencontre entre plusieurs appréhensions toujours assimilantes se fait autour de ce que Husserl désigne par « unité de ressemblance »¹ : la connaissance d'autrui se fait autour du semblable, ce que confirme l'expression *alter ego*, dans le sens où *alter* renvoie à ce qui est autre, mais en tant que cet autre est *ego*, c'est-à-dire un autre *moi-même*. La dimension même de l'altérité contenue dans cette expression peut être réduite à l'identité, puisque l'*alter* n'est *autre* que par rapport au *même* : d'une part je l'identifie comme identique à moi-même, c'est-à-dire un autre *ego* ; en outre, c'est toujours par rapport à ma propre grille de lecture de l'altérité que je le place ("plus ou moins" autre) ou, comme dit Husserl, en fonction de sa ressemblance à moi-même ou aux *autres*, autres que j'ai rencontrés déjà, c'est-à-dire *in fine* par rapport à moi-même encore, à mon expérience de l'altérité. « Ce recouvrement (de deux contenus mis en présence lors d'une "association accouplante") peut être total ou partiel, il implique toujours une gradation ayant pour cas limite l'"égalité". Son œuvre consiste à transposer le sens à l'intérieur de l'ensemble accouplé, c'est-à-dire à appréhender un de ses membres conformément au sens de l'autre »². Le curseur de la ressemblance est donc gradué par rapport au point maximum qu'est l'égalité, c'est-à-dire l'assimilation totale, la connaissance parfaite d'autrui comme autre moi-même, comme celui dont j'ai su parfaitement identifier l'altérité puisque je commence bien, dès la mise en présence, à ressentir cet autre comme autre *de moi-même avant* de l'identifier comme autre *que moi-même*. On peut noter d'ailleurs que Husserl ne considère qu'un seul point-limite, celui de cette identification parfaite par l'ego, et non ce qui pourrait constituer l'horizon inverse de celui-ci, à savoir l'impossible connaissance d'autrui par une différence non réductible, chemin qu'emprunte Levinas. Pourtant, je connais infiniment moins d'autres qu'il n'en existe, et dont le fait que j'ignore jusqu'à leur existence pourrait invalider jusqu'à la représentation que je m'en fais. La connaissance prend donc racine dans une appréhension qui ne peut être dans son essence qu'assimilante, voire assimilatrice, ce qui n'empêche pas une différence de degrés dans l'échelle de l'assimilation : mais cette gradation reste celle du même : c'est par rapport à mon corps, mon histoire, bref, ego, que je peux qualifier l'autre de différent ou de semblable selon une gradation qui m'est propre. Cette essence de l'appréhension, assimilante, d'où émane toute échelle de quantification du degré de différence, doit assumer le risque de l'ostracisme, en ce que c'est nécessairement au sujet qu'il échoit *de facto* d'établir le seuil d'assimilation : démarche involontaire, puisqu'elle est en-deçà de tout raisonnement, et d'autant plus dangereuse qu'elle peut ainsi paraître naturelle, c'est-à-dire universelle, son caractère égoïque n'affleurant pas à la conscience de l'ego.

¹ *Id.* p. 183.

² *Id.* p. 184.

La critique de Levinas est incisive dans la mesure où quel que soit l'usage de ces paliers sur l'échelle de la (dis-) ressemblance, en bien ou en mal (rejet de l'autre comme *trop* différent, ou attirance par l'autre *parce qu'il* est différent : exotismes en tous genres) ils restent toujours référés à l'ego. La pitié ressortit ainsi à ce procédé d'appréhension assimilante dans la mesure où le sujet éprouvant la pitié est le seul à adapter son comportement au degré de pitié qu'il éprouve, d'une part, et nous retrouvons ici l'arbitraire de ce procédé ; d'autre part, dans la mesure où la pitié est le sentiment que l'ego éprouve à l'égard d'autrui qui, par sa différence, blesse la représentation de l'identité que se fait l'ego, elle est toujours référée au même. La pitié que j'éprouve pour un alter ego n'est alors que la blessure égoïque, voire narcissique, infligée à l'image de l'autre que je m'en fais : un autre identifié comme autre. La pitié devient alors emblématique de ce recouvrement innocent de l'autre par le même. En suivant cette analyse de l'appréhension jusqu'au bout, nous ne parvenons qu'à deux ego en présence, dont finalement la rencontre est rendue impossible par ce qui devait la constituer, l'altérité. Le paradoxe de la rencontre repose sur la méconnaissance qui réside au cœur de toute démarche de connaissance d'autrui, voilée par l'illusion d'une connaissance qui n'est, somme toute, qu'égoïque : « grâce aux appréhensions qui apparaissent dans ma sphère primordiale et sont motivées par les contenus de cette sphère, je peux constituer dans mon ego un ego étranger [...]. Toutefois, tant qu'il s'agit de représentation à l'intérieur de ma sphère d'appartenance, le "moi central" qui leur appartient n'est autre que moi-même »¹. L'appréhension est une appréhension plus que la constitution d'un espace commun de rencontre, puisque cet espace est sans cesse référé à l'ego, présentant autrui *comme* autre *pour* moi. C'est donc par l'intermédiaire de l'analogie que la rencontre avec autrui se fraie un chemin.

b) L'autre *comme* moi : l'analogie

¹ *Id.* p. 188.

« [...] l'objet appréhendé par analogie ou le système des phénomènes dont il est l'indice s'ajuste, précisément par analogie, aux phénomènes analogues qui ont évoqué tout ce système ; tout transfert provenant de l'accouplement associatif est en même temps une fusion et, dans la mesure où il n'y a pas d'incompatibilité entre les données, assimilation et adaptation mutuelle de leur significations ». Husserl, Méditations cartésiennes, p. 193.

Spontanément, la connaissance d'autrui dans la rencontre se fait par l'analogie : je reconnais l'autre *comme* autre dans la mesure où je peux l'identifier comme étant celui que je connais, ou que je ne connais pas encore mais que je pourrai connaître, un humain *comme* moi. Dire d'autrui qu'il est autre que moi, c'est énoncer une différence qui se détache sur la toile de fond d'une identité : je reconnais l'autre comme autre *pour moi*. Entre le je et le moi, l'autre a une place intermédiaire, en miroir, c'est-à-dire que je l'identifie comme autre par rapport à une préalable identification à moi, préalable sans lequel la relation ne serait pas possible puisque je ne pourrais ni lui adresser la parole, ni le considérer comme un humain. Toute relation sociale ou intersubjective est ainsi codifiée par les liens implicites d'analogie. Platon montre l'importance de l'analogie, le nombre d'exemples analogiques utilisés par Socrate dans ses dialogues témoigne de l'éclairage qu'elle permet pour connaître la nature des choses. Se repérer dans le monde, c'est toujours partir de soi pour tenter de connaître l'autre que soi, et donc référer cet autre que soi au soi connaissant. Le sujet de l'analogie devient le référent de sa connaissance d'un objet externe, autrui, qui renvoie à son activité mentale, ainsi que dans la mesure où c'est lui qui fixe les rapports d'analogie entre les objets qu'il évalue ; ici, le sujet est la mesure de toute chose. Je ne peux appréhender l'autre dans la rencontre que comme autre, c'est-à-dire comme celui que j'éprouve et identifie comme tel. Le *comme* a ici un statut paradoxal : il est à la fois ce qui me permet de différencier autrui de moi-même – je l'identifie comme *autre* – mais à la fois ce qui l'enferme dans mes catégories, ou plus simplement dans mon regard, *comme* autre, c'est-à-dire identique à tous ceux qui sont autres pour moi, mais aussi identique à *ma* représentation de l'altérité. Dans quelle mesure alors pouvons-nous dire d'autrui qu'il est, sous un certain rapport, *comme moi* ? Et dans quelle mesure pouvons-nous nous passer de ce rapport afin de laisser à autrui son altérité, sans pour autant renoncer à une relation ? Enfin, autrui est-il un analogon *comme* les autres ?

« "L'autre" renvoie, par son sens constituant, à moi-même, "l'autre" est un "reflet" de moi-même, et pourtant, à proprement parler ce n'est pas un reflet ; il est mon *analogon* et, pourtant, ce n'est pas un *analogon* au sens habituel du terme »¹. Husserl reconnaît à autrui une spécificité dans le statut d'analogon, mais l'autre ressortit néanmoins à ce statut dont il faut clarifier l'ambiguïté. Il s'agit bien, dans la connaissance, d'une lumière préalable, originelle, donnée a priori, éclairant la démarche. La notion husserlienne de « couche d'appartenance » illustre le seuil absolu en-deçà duquel la connaissance de ce qui n'est pas moi (le monde, les objets, les autres sujets...) est impossible puisqu'il faut un sujet susceptible d'engager une démarche de connaissance ; de surcroît, pour ce faire, il faut bien qu'il sache ce qui, de lui, est inexpugnable de lui-même. En bref, il faut savoir d'où l'on part, d'où l'on parle et d'où l'on cherche à connaître, pour savoir où l'on arrive. Le premier acte de connaissance que je pose doit donc porter sur moi-même puisque c'est de moi qu'il émane. C'est pour cela qu'il ne me sert à rien de partir d'autrui pour en faire la connaissance puisqu'il fait partie de ma sphère d'appartenance. Ce qui explique la médiation par l'idée opérée par Husserl : de même que le moi ne pense pas à partir de rien, il ne pense pas rien non plus ; l'intentionnalité de la conscience joue ici le rôle de l'idée. Pour rencontrer autrui, il faut au préalable que j'aie déterminé son rapport avec mon environnement mais également que, partant de ce rapport, j'en ai eu l'idée. C'est-à-dire que je ne peux rencontrer autrui sans l'idée même d'autrui, et c'est en cela que l'ideatum vient en quelque sorte *remplir* l'idée préalable. Il n'y a donc pas de surgissement de l'autre, mais l'idée qui me permet de faire quelque expérience que ce soit. En ce qui concerne l'autre, « on ne saurait le penser que comme quelque chose d'analogue à ce qui "m'appartient". Grâce à la constitution de son sens, il apparaît d'une façon nécessaire dans mon "monde" primordial, en qualité de *modification intentionnelle* de mon moi, objective en premier lieu »². Ce qui nous mène à un paradoxe. Car le rapport d'analogie est réciproque. Or avec Husserl, nous arrivons à un rapport analogique non réciproque puisque je ne peux en aucun cas partir d'autrui pour arriver à moi-même. « Il me faut d'abord expliciter, *en tant que tel, ce qui m'appartient en propre, afin de comprendre que dans "propre" le "non-propre" acquiert, lui aussi, son sens existentiel, notamment, par analogie. Moi qui médite, je ne comprends pas au début, comment, en général, arriver aux "autres" et à moi-même, puisque les "autres" sont tous pris "entre parenthèses" »*³.

¹ *Id.* p. 155.

² *Id.* p. 240.

³ *Id.* p. 240.

– Nous pouvons voir ici un premier type, logique, de limitation interne à l'analogie : en partant du rapport d'analogie entre autrui et moi-même pour instituer une connaissance, nous arrivons à la dissolution de la démarche analogique elle-même. Il ne s'agit pas ici d'une résistance d'autrui à l'analogie, ce que Levinas ne cesse d'affirmer, mais d'une autolyse de l'analogie sur le plan méthodologique, lorsqu'elle est finalisée par autrui – limite par l'absurde puisque le principe de l'analogie se contredit lui-même, bref, « le raisonnement par analogie présuppose ce qu'il devait expliquer »¹. Ce dont on peut déduire logiquement l'impossibilité de la connaissance d'autrui par analogie : l'identité de rapport, par son irréversibilité même, montre que si les rapports mis en relation peuvent tomber sous le coup de l'identité, les termes qui les constituent lui sont absolument irréductibles. Dans la comparaison entre deux ordres (analogiques, tu type $A/B=C/D$), la similitude n'est que de rapport et non des termes.

¹ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 404.

– En tant que méthode, l’analogie est ainsi invalidée dans sa visée à connaître autrui. En tant qu’elle s’applique à lui, elle révèle son inopérativité, redoublée par son altérité, ce qui constitue la deuxième limite, d’ordre éthique, extérieure cette fois-ci à l’analogie. L’autre, dit sans cesse Levinas, est le sans mesure, infini. C’est ce *sans mesure* qui importe ici. Le principe de commensurabilité étant établi par A, il échoue inmanquablement au seuil de C dans la mesure où celui-ci, justement est autre, c’est-à-dire qu’il sort de la mesure de A. Si je me considère comme possiblement référé à mon contexte, je ne peux transposer par analogie cette référence à autrui puisqu’autrui est autre, c’est-à-dire non référable à son contexte comme je peux naïvement croire qu’il l’est, ou comme je voudrais qu’il le soit, puisque lorsque je le réfère à *son* contexte c’est toujours au mien qu’il est référé : *son* contexte perçu *par moi*. Autrui étant incommensurable à quoique ce soit, je ne peux, sans le nier comme autre, le ramener à moi-même par l’analogie. Car si la connaissance de B par A se fait de manière continue et linéaire, la connaissance de D par A est toujours elle-même une connaissance par analogie, puisque je ne connais de D que ce que j’en connais moi-même et non ce que B en connaît : il y a donc ici une sorte de mise au carré de l’analogie, puisque pour connaître le contexte de C il faudrait que je sois C lui-même. Le rapport C/D est donc déjà inclus dans B, c’est-à-dire dans mon propre contexte. Il y a une redondance de contextualisation, une sorte de mise en abyme de celle-ci, que seul peut interrompre le « hors contexte » du visage. L’analogie ne permet pas de connaître autrui dans l’exacte mesure où elle en permet l’identification, c’est-à-dire d’établir une identité de rapport entre son contexte et lui sur le mode du rapport entre mon contexte et moi. Plus je crois connaître autrui, plus je le méconnaiss, c’est-à-dire plus, en croyant respecter sa différence, je l’annule au profit de l’identification.

c) L’identification d’autrui : le concept d’altérité

« Cette identification exige la médiation. D’où un deuxième trait de la philosophie du Même : son recours aux Neutres. Pour comprendre le non-moi, il faut trouver un accès à travers une entité, à travers une essence abstraite qui est et n’est pas. Là se dissout l’altérité de l’autre. L’être étranger, au lieu de se maintenir dans l’inexpugnable forteresse de sa singularité, au lieu de faire face – devient thème et objet. Il se range déjà sous un concept ou se dissout en relations ». Levinas, En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger p. 233.

La reconnaissance de l'autre comme autre est réduite, dans le processus analogique, à l'identification, c'est-à-dire à la récupération de l'altérité dans le champ de mon appréhension. Je perçois l'autre comme étant lui-même, c'est-à-dire que je l'identifie *comme tel*, dans la mesure où je le perçois comme un *alter ego*, c'est-à-dire, par l'appariement, la représentation, l'analogie, le souvenir ou l'imagination, comme étant celui qui est celui qu'il est *pour moi*. Le processus identificatoire est nécessaire à toute connaissance : il faut que je puisse savoir de qui il est question pour pouvoir comprendre quelque chose d'autrui. Il me faut donc l'identifier comme étant untel, de façon assez précise pour me situer en face à face. Mais l'identifier de ce point de vue-là suppose une opération préalable de synthèse, celle que fait la pensée que j'ai de lui, et qui est particulièrement manifeste lorsque l'on essaie de se rappeler l'identité de quelqu'un : l'effort consenti dans ce cas-là pour rassembler des souvenirs, des représentations, des images, est le corolaire d'un véritable travail de synthèse opéré *par le je*. Identifier l'autre comme autre, c'est le considérer comme ego différent de moi. L'identification d'autrui comme faculté de le poser dans son identité *à lui* revêt une difficulté que souligne Husserl : « Comment cette identification est-elle en général possible ? »¹. Elle est rendue possible par l'analogie, au cœur d'une expérience préalable d'autrui, effectuée par son appréhension dans ma sphère d'appartenance originelle. L'aboutissement logique et le sens éthique de l'analogie réside dans l'identification. Il s'agit tout d'abord d'identifier autrui comme humain, puis de l'identifier comme étant autre que moi (*alter ego*), puis comme étant lui-même (*alter ego*), par la nomination. Le non-perçu d'autrui dans l'expérience que j'en ai est récupéré dans la « couche appréhensive »² excédant la perception directe et explicative d'autrui. C'est ainsi que, percevant la silhouette de quelqu'un, je peux reconstituer ce qui m'en reste imperceptible, et l'identifier comme étant untel. Cette identification repose sur l'identité entre ce que l'autre me donne à voir et ce que je reconstitue immédiatement. Passer de la perception *qu'il y a de l'autre* dans ma sphère appréhensive à la connaissance de cet autre « en chair et en os » est rendu possible par le fait même que je l'identifie comme autre. L'identification s'insère donc à deux niveaux de la connaissance : une identité *interne* à chaque système de phénomène (*son* désir est *comme* le mien, *sa* faim est *comme* la mienne, etc.) ; l'identification consiste ici à projeter de manière analogique un rapport entre autrui et *son* monde et moi et *mon* monde. C'est donc, comme nous l'avons vu pour l'analogie, le moi qui centralise tout processus d'identification par une force centripète ramenant tout à lui : « le Moi est l'identification par excellence, l'origine du phénomène même de l'identité » dit Levinas³. Mais bien qu'elle en constitue la visée,

¹ *Op. Cit.* p. 197.

² *Id.* p. 202.

³ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 261.

l'identification déborde l'analogie, puisque je sais bien que celui qui est en face de moi n'est pas qu'une image, qu'un analogon, mais qu'il est en chair et en os ; ce qui nous amène à une identité *externe* à chaque système de phénomènes consistant à identifier ces systèmes de phénomènes entre eux : *son* monde, c'est *mon* monde.

L'identification consiste donc à « constituer en moi un autre moi »¹ dans le premier moment de l'expérience, afin dans un deuxième temps, d'identifier l'autre comme autre, c'est-à-dire « l'appréhender précisément en qualité d'autre »², l'identifier comme extérieur à moi, mais cette *extériorité* reste intérieure : l'identification d'autrui comme autre se déroule « à l'intérieur de ma sphère originale propre » dit Husserl³ : c'est en cela que l'identification consiste à ramener l'autre au même. D'où le paradoxe de l'identification d'autrui qui à la fois suppose que je l'identifie comme autre pour pouvoir prendre conscience de son irréductible altérité, et qui à la fois suppose que je rapporte son altérité à l'identification que j'en ai faite, c'est-à-dire que je la ramène à moi-même sous le concept d'altérité. Identifier l'autre, c'est l'identifier par contraste par rapport à moi-même, ce qui ne signifie pas lui ôter toute existence propre mais seulement admettre que c'est en moi que le processus d'identification prend sa source et qu'autrui se constitue comme tel. Sans moi, il ne serait l'autre de personne, et par moi, il devient *mon* autre. Son existence, indépendante, n'a de sens que *pour moi* au sens fort de l'expression, dans la mesure où l'intentionnalité propre à ma couche primordiale récupère son altérité.

¹ Husserl, *Op.Cit.* p. 204.

² *Id.* p. 205.

³ *Id.*

C'est en ce point précisément que se pose le *problème* de l'altérité ; si l'on pousse jusqu'au bout l'analyse husserlienne de la rencontre avec autrui, il n'y a pas d'*autre* à proprement parler puisqu'en parler, c'est toujours en parler en propre ; seule résiste l'*altérité* comme représentation conceptuelle de la différence. Le concept d'altérité a ici un statut paradoxal : il est à la fois ce qui me permet de différencier autrui de moi-même – je l'identifie comme *autre* – mais à la fois ce qui l'enferme dans une similitude dont je suis le centre : c'est-à-dire identique à tous ceux qui sont autres que moi, mais aussi identique à ma représentation de l'altérité : chez Husserl, l'altérité dit Levinas, « n'est possible qu'à partir de moi »¹. La catégorie recouvre tous ceux que je place à l'extérieur de moi-même, les non-moi, sachant que tous ceux qui ne sont pas moi sont tous des moi différents les uns des autres et, par là même, semblables les uns aux autres. On ne peut pas, pour reconnaître l'autre, ne pas en connaître quelque chose, c'est-à-dire passer par la généralité du concept qui me permet de l'identifier. « Comprendre l'être particulier, c'est déjà se placer au-delà du particulier – comprendre c'est se rapporter au particulier qui seul existe, par la connaissance qui est toujours connaissance de l'universel »² : de ce fait la rencontre a lieu avec l'altérité plus que face à l'autre. L'autre est vu comme unique, mais du point de vue du général : « La connaissance consiste à saisir l'individu qui seul existe, non pas dans sa singularité qui ne compte pas, mais dans sa généralité, la seule dont il y a science »³. Ce moment est inductif : les propos généralisateurs sont autant de dénis de la singularité de chaque être. L'induction est à la fois inévitable et dangereuse : d'une part parce qu'elle est indispensable au déroulement de la (re)connaissance, d'autre part parce qu'elle induit, par la déduction du général au particulier, le passage de la catégorie aux propriétés des sujets inclus dans la catégorie, à la façon d'un ensemble mathématique. Si quelqu'un appartient à ce groupe, il en a nécessairement les caractéristiques, puisque si groupe il y a, c'est au nom de caractères communs, d'où le va et vient entre les caractéristiques et les individus, va et vient tout à fait pratique sur le plan utilitaire mais absolument injustifiable d'un point de vue éthique, marqué par le double franchissement en aller-retour du singulier au général et du général au singulier. La déduction – telle personne, appartenant à tel groupe, doit nécessairement en avoir toutes les caractéristiques – n'a, en ce qui concerne les êtres humains, aucune légitimité puisqu'elle repose sur une induction préalable implicite ; si l'on suit le trajet de la pensée (identification / généralisation, et retour), on voit bien que l'une (l'induction) est l'envers de l'autre (la déduction), elles constituent ensemble un système aveugle et auto-justifié : d'une part, c'est parce que j'ai identifié l'autre comme tel que je peux généraliser le *comme* à tous

¹ *Totalité et infini*, p. 29.

² Levinas, *Entre nous*, p. 16.

³ Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 233.

ceux auxquels je le réfère, et qui seront alors comme lui, c'est-à-dire qui lui seront identiques ; et d'autre part, c'est parce que je généralise l'existence ou l'apparence d'autrui tel qu'il se donne à voir à mon regard que je peux le subsumer sous la catégorie prête-à-le-recevoir au nom de ses caractéristiques générales, communes à ceux que je subsume sous la même catégorie. Il s'agit bien du même chemin, ou chemin du même, parcouru dans les deux sens. Alors, *in fine*, l'altérité elle-même se dissout dans l'opérativité de son concept, puisqu'elle ne recouvre plus que des autres (il faut noter le pluriel) devenus identiques, c'est-à-dire dont l'altérité entre eux n'existe plus que comme *interne* au concept et non comme extériorité absolue : la « façon de priver l'être connu de son altérité ne peut s'accomplir que s'il est visé à travers un troisième terme – terme neutre – qui lui-même n'est pas un être. En lui viendrait s'amortir le choc de la rencontre entre le Même et l'Autre. Ce troisième terme peut apparaître comme concept pensé. L'individu qui existe abdique alors dans le général pensé »¹. Autrui qui s'avance est récupéré dans la pensée que j'ai de lui, c'est-à-dire qu'il n'existe plus pour moi comme autre, d'autant moins que je le pense profondément comme tel. Le paradoxe de l'identification d'autrui comme autre par la médiation du concept d'altérité, le troisième terme entre Autrui et Moi-même, consiste précisément en ceci que plus j'essaie de penser la différence entre autrui et moi-même, plus elle s'abolit *en* cette pensée qui la pense. Le drame qui se joue ici dans la relation n'a rien à voir avec sa mise en scène, il est antérieur à la rencontre puisque je ne peux rencontrer l'Autre qu'avec mon outillage conceptuel, qui me constitue comme moi – le même outillage qui rend caduque toute connaissance de l'autre d'une façon exactement proportionnelle à la possibilité de la rencontre qu'il institue. Plus je connais autrui, plus je le méconnaissais. Il s'agit plutôt d'un tragique immanent à la connaissance, qui ne peut que détruire l'objet de sa visée, la connaissance s'inversant elle-même dans son opposé : la méconnaissance, au fil d'une irrépressible autolyse. L'échec de toute entreprise visant la connaissance d'autrui est rendu patent par ce cercle parfaitement vicieux. « L'identification du Moi, – la merveilleuse autarcie du moi – est le creuset naturel de cette transmutation de l'autre en même », dit Levinas². Cette soi-disant connaissance de l'autre est en réalité une connaissance de soi dans la mesure où, autrui échappant toujours à l'identification, c'est de mon propre engagement dans ce procédé de connaissance que je fais connaissance. Le sujet opère un retour sur lui-même (figure d'Ulysse) médiatisé par l'identification d'autrui aussitôt ramenée au moi naïf qui parle de lui-même en croyant connaître autrui. Les deux moments de l'identification sont donc à la fois indispensables à la rencontre et à la connaissance d'autrui, et trahison de son être-autre.

¹ Levinas, *Totalité et infini*, p. 32.

² *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 232.

Mais on ne peut pas véritablement réduire « la chose aux expériences dans lesquelles nous la rencontrons » dit Merleau-Ponty¹. Si cette impossibilité se manifeste dans la rencontre de la chose (la sixième face du cube, non perceptible, peut être ébréchée), a fortiori faut-elle obstacle lorsque la chose est autrui dont la dimension plastique ne vaut jamais pour elle-même puisqu'elle est tout entière pétrie de subjectivité, c'est-à-dire d'altérité. Le visage est, inversement, irréductible à quelque réduction au même, « "Acte pur", à sa manière, il se refuse à l'identification, ne rentre pas dans du déjà connu »², il est réfractaire à toute identification, à toute « thématization ». Pourtant, la médiation conceptuelle est d'autant plus nécessaire que sans elle nulle rencontre ne serait possible avec un être dont je n'identifierais rien, c'est-à-dire dont je ne saurais reconnaître la différence avec une chose ou un animal, ou encore avec un autre être humain, noyant ainsi dans un brouillard indifférencié tout ce qui m'apparaît, c'est-à-dire basculant *immédiatement* dans le Neutre. Or la médiation, qui peut être antéprédicative, condition de toute expérience, est bien opérée par la notion d'altérité : autrui n'est pas moi par référence à ce concept qui me permet justement de l'identifier *comme autre*. Mais avant de parler d'un autre, je dois disposer du concept d'altérité. Le paradoxe de l'identification est ainsi double : d'une part elle dissout l'autre dans le concept d'altérité, et par voie de conséquence, elle dissout ce concept, lui-même indispensable à l'identification. Ces deux voies constituent deux versants d'une même aporie, rendant inenvisageable la connaissance d'autrui. Toute connaissance d'autrui est ainsi méconnaissance, d'autant plus dangereuse qu'elle se masque subrepticement derrière le concept d'altérité. Mais la question reste alors dans toute son exigence : puisqu'on ne peut *connaître* autrui en l'identifiant comme tel, peut-on connaître *autrui* sans l'identifier ? La relation avec autrui est doublement compromise, à la fois en tant qu'elle est rencontre du singulier, et à la fois en tant qu'elle ne peut se dérouler que dans le cadre du général. Ces apories bordent tout face à face, menaçant d'un côté le visage, et de l'autre la rencontre qui devient la mise à l'épreuve du vis-à-vis.

Conclusion : L'épreuve de la rencontre, une double aporie

« Faire une expérience avec quoi que ce soit, une chose, un être humain, un dieu, cela veut dire : le laisser venir sur nous, qu'il nous atteigne, nous tombe dessus, nous renverse et nous rende autre. Dans cette expression, "faire" ne signifie justement pas que nous sommes les opérateurs de l'expérience ; faire veut dire ici, comme dans la locution "faire une maladie", passer à travers, souffrir de bout en bout, endurer, accueillir ce qui nous atteint en nous se soumettant à lui ». Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 143.

¹ *Phénoménologie de la perception*, p. 373.

² *Levinas, Op. Cit.* p. 240.

Paradoxalement, l'analyse levinassienne de la connaissance partant d'autrui rejoint les conclusions du raisonnement husserlien, qui fait le parcours strictement inverse en partant systématiquement de l'ego. En suivant pas à pas leurs deux trajectoires, il s'avère qu'ils se rejoignent sur le fait que la connaissance aboutit à une monadologie, dont le dernier mot est toujours *le même* : l'ego chez Husserl, le Même chez Levinas. Mais là où s'arrête le parcours husserlien s'élève la recherche de Levinas dont la question préalable n'est pas comment la rencontre est-elle possible (Husserl concluait sur une communauté de monades), mais comment, dans la rencontre, peut-on sauver autrui. Si, comme le dit Levinas, la « relation avec le visage n'est pas connaissance d'objet »¹, la connaissance est invalidée à la fois en tant qu'origine, en tant que modalité, et en tant qu'aboutissement de la rencontre. Il n'est d'ailleurs pas sûr que la relève levinassienne du trajet husserlien résolve le problème de la rencontre. Si la « communauté de monades » proposée par Husserl est fondée sur un retour à soi du sujet de la connaissance, et ainsi sur la disparition d'autrui en tant qu'autre, alors chacun considère autrui comme appartenant à sa couche primordiale d'existence, et se retrouve *de facto* enfermé en lui-même, sans altérité. La communauté de monades n'est donc pas une communauté au sens où la rencontre fondée sur la connaissance d'autrui, serait possible puisque si connaissance il y a, d'autre il n'y a pas ; alors que chez Levinas, il y a autrui, mais il n'y a pas connaissance. Cette *communauté* proposée par Husserl reste une cohabitation plus qu'une communauté au sens fort du terme : chez Levinas, la communauté est posée en principe, mais on ne voit pas comment elle peut s'établir en fait. La réflexion levinassienne sur l'altérité, en effet, n'aboutit pas non plus à une communauté de sujets. La mise à l'accusatif de l'ego déloge le sujet de sa place au nominatif, une réponse est exigée sans qu'il puisse véritablement y avoir un répondant (au présent). Le risque de la démarche qu'entreprend Levinas est double : d'une part la disparition pure et simple du sujet, dont la place d'accusé le laisse sans voix ; d'autre part, l'éloignement infini d'autrui. La rencontre, n'ayant plus le socle de la connaissance, se perd dans l'indéfini. Si la force centripète des couches aperceptives de l'ego chez Husserl barrent l'accès à la relation, la force centrifuge d'autrui chez Levinas aboutit, selon une trajectoire radicalement opposée, à une distance infranchissable, rendant la relation impossible de fait (le « primat de l'ontologie parmi les disciplines de la connaissance ne repose-t-il pas sur l'une des plus lumineuses évidences ? Toute connaissance des rapports qui rattachent ou opposent les êtres les uns aux autres n'implique-t-elle pas déjà la compréhension du fait que ces êtres et ces rapports existent ? »²). Si l'altérité est protégée, c'est au prix de la relation intersubjective. Il faut donc chercher au cœur même du procédé de connaissance une brèche qui permettrait à

¹ *Totalité et infini*, p. 72.

² Levinas, *Entre nous*, p. 12.

l'ego de reconnaître autrui sans jamais le connaître en totalité, afin que puisse s'établir une relation qui ne s'abolirait jamais dans la confusion de ses termes.

L'expérience est la mise en présence d'un sujet avec son environnement, à partir de laquelle il peut élaborer ses connaissances ou faire connaissance. En tant qu'elle est ouverture à l'événement, l'expérience suppose une passivité, elle est *épreuve* ; il est à noter que les deux formes verbales (participes présent : éprouvant ; et passé : éprouvé) dénotent tous deux la passivité du sujet de l'épreuve. Mais épreuve est aussi révélation : que révèle-t-elle ? De qui l'expérience d'autrui est-elle le révélateur ? Cette interaction entre l'expérience et la connaissance rend patent le problème de l'intersubjectivité dans la mesure où l'expérience constitue le socle de ma connaissance ; or ma connaissance de l'autre est largement déterminée par les expériences préalables que j'ai pu accumuler dans mon existence. Réciproquement, ma connaissance va infléchir les modalités de l'expérience de la rencontre, chaque fois unique, avec autrui. Ce qui pose l'ego comme point d'origine et comme point d'arrivée de toute expérience, scellée par la connaissance, et ainsi obture toute ouverture à l'altérité, c'est-à-dire toute réceptivité à l'autre en tant qu'autre, tout accueil, toute attente, puisque ceux-ci sont originellement égoïques. L'accueil d'autrui serait avant tout *mon* accueil d'autrui, l'attente *mon* attente, etc.

Ainsi, chez Husserl, dit Levinas,¹ le sens de la rencontre avec autrui se déploie dans la sphère appréhensive du sujet, et vient s'achever dans la compréhension du monde et d'autrui qu'il retire de son expérience. La relation à l'autre suit un développement tel qu'il est contenu en germe dès son origine, elle se déploierait selon sa propre immanence à la façon de l'actualisation d'une puissance chez Aristote. L'expérience de la rencontre devient l'aventure d'un ego, alpha et oméga de la relation. L'expérience ne rend plus compte d'une rencontre authentique, c'est-à-dire d'une mise en relation d'un sujet avec une extériorité radicale, préalable, originaire, première. Il n'y a d'ailleurs plus d'extériorité à proprement parler, le sujet est l'alpha et l'oméga de l'expérience, « rien ne peut entrer en lui, tout vient de lui » dit Levinas².

¹ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 67.

² *Id.* p. 67.

Il semble donc qu'il ne puisse y avoir, à proprement parler, expérience possible d'autrui – celle-ci resterait *in fine* expérience de soi – en même temps que toute connaissance d'autrui ne saurait s'établir hors de l'expérience que j'en fais. Lorsque je rencontre autrui, je fais l'expérience d'un autre moi, c'est-à-dire d'un autre sujet qui fait l'expérience de moi-même comme d'un alter ego, etc., à la façon de deux miroirs se renvoyant leur image vides. Mais pour ne pas basculer dans cette régression à l'infini, Husserl constate l'existence d'un fait originaire en moi : « L'expérience du "monde" et des "autres" – et ceci conformément au sens même de cette expérience, - non comme d'une œuvre de mon activité synthétique en quelque sorte privée, mais comme d'un monde étranger à moi, "intersubjectif", existant pour chacun, accessible à chacun dans ses "objets" »¹. L'expérience présente sourd d'une accumulation d'expériences passées, qui s'origineraient ainsi dans une expérience première, celle de l'altérité. Mais cette altérité est celle d'une expérience, la mienne, et reste en fait prise dans la spirale d'appropriation de l'étrangèreté d'autrui. Ce qui pose problème, *in fine*, dans l'expérience de l'autre, c'est l'autre...

Il découle de ceci une seconde difficulté : l'expérience, pour ne pas basculer dans le solipsisme dont Husserl évoque le risque dès le début de la cinquième Méditation, doit être réenvisagée. Mais le risque plus grand que le solipsisme immédiat, et donc immédiatement repéré, que n'évoque pas Husserl au même moment, est celui d'un solipsisme second, issu de l'exclusion de l'autre par l'expérience subjective. Il s'agit en fait du même processus de réduction de l'autre au même, mais dont les conséquences varient absolument selon qu'on le considère sur le versant noétique, du côté du sujet de l'expérience, ou sur le versant noématique, du côté d'autrui : toute expérience d'autrui prend le risque de son absorption par le soi, ce qui aboutit *de facto* au solipsisme du côté du sujet (problème que pose Husserl), par la négation de l'autre (problème qu'il n'aborde pas, mais que Levinas assume absolument). Le point de vue husserlien reste égologique et non éthique jusque dans les problèmes éthiques qu'il soulève.

¹ *Méditations cartésiennes*, p. 151.

Le temps de la rencontre est toujours le présent : mais ce présent est lourd d'un passé qui ne peut pas ne pas infléchir le présent de la rencontre. On pourrait presque parler ici d'un "présent antérieur" de l'être de l'ego, antérieur à ce qui entoure et entre en relation avec lui. Ce présent antérieur est le temps de l'expérience, temps de l'appréhension. Il est le temps du *faire* l'expérience de ce qui, chez Husserl, semble être toujours récupéré d'avance dans l'appréhension. C'est ce présent qui constitue le fil conducteur de l'expérience, sans se perdre soi-même. La présence à soi du sujet est imperturbable et son épaisseur le protège de toute irruption d'autrui, elle amortit le choc de la rencontre et s'origine en elle-même puisqu'elle se conjugue sur le mode du présent *antérieur*. L'autre est ainsi toujours celui qui m'apparaît tel que mon passé façonne ma rencontre avec lui, au présent. Si je constate que « dans la mesure justement où j'ai éliminé toute relation avec un "nous", ainsi que tout ce qui fait de moi un être du "monde" [...] toutefois, dans ma particularité spirituelle, je demeure un moi, pôle identique de mes multiples expériences pures, de ma vie intentionnelle active ou passive et de tous les *habitus* qu'elle crée ou peut créer en moi »¹. Je demeure. Présent. Le moi est en quelque sorte l'unité assurant une cohérence à l'ensemble des expériences hétérogènes survenant dans sa vie.

¹ Husserl, Op. Cit. p. 160.

L'identité à soi est immanente au soi lui-même et à cette éternelle présence, toujours antérieure, à soi. L'anachronisme de l'autre est impossible, l'effraction d'autrui est elle-même récupérée dans l'expérience que j'en fais en ce qui constitue toujours *mon* présent. Autrui est toujours ramené à l'autochtonie du moi. Seul l'ego est transcendantal en tant que « tout ce qui lui est étranger est écarté »¹. L'expérience de l'autre se confond avec la vie de l'ego, même si Husserl distingue les modes de conscience de soi-même et les modes de conscience appartenant au sujet lui-même². Cette première étape dans la constitution égoïque du monde par l'expérience se heurte à la présence du monde où l'ego puise pourtant les modalités de son existence sous la forme du travail, de l'habitus... L'expérience passée, oubliée, enfouie, du monde comme extériorité, est conservée sous la forme de l'habitus, appropriée, assimilée, comme métabolisée par mon existence dans ce monde. Cette strate de l'expérience est sous-jacente à l'expérience vive. Mais cette expérience vive est nécessairement orientée par l'habitus, que ce soit au niveau général (culture, histoire, coutumes...) ou singulier (mode de vie, personnalité). Le moi autre est ainsi posé comme un autre moi, c'est-à-dire comme monade, et le monde devient « communauté de monades [...] – transcendance immanente »³. Le monde intersubjectif est constitué par l'accord (« harmonie » dit Husserl) des différences expériences entre elles. L'image de l'harmonie est intéressante car si elle implique l'accord, elle présuppose la différence. Cette différence est toutefois récupérée par le caractère égoïque de l'expérience, ramenée à l'unité, c'est-à-dire à l'identité, à la façon d'ailleurs d'une harmonie créant une note unique comme synthèse des notes différentes : l'apprésentation « embrasse des synthèses, susceptibles de vérifications, d'une expérience qui se développe en accord avec elle-même »⁴. Le point originel du clivage entre ce qui m'est propre et ce qui m'est étranger, m'est propre (appropriation par l'expérience). D'où l'idée de concordance interne. L'inaccessibilité d'autrui devient accessible dans l'exacte mesure où je la considère comme inaccessible. « C'est dans cette accessibilité indirecte, mais véritable, de ce qui est inaccessible directement et en lui-même que se fonde pour nous l'existence de l'autre »⁵. L'existence de l'autre n'est pas l'orée de la rencontre, ni l'orient de la relation. Toute appréhension indirecte est en fait référée à une présentation directe originaire. De même que Malebranche reconstituait les six faces du cube dont il ne percevait que la moitié, de même l'appréhension d'autrui, par extrapolation, parvient à partir de la présence initiale, à englober dans l'expérience ce qui excède cette expérience elle-même. La rencontre me livre la présence d'autrui de façon partielle, mais cette partialité même se présente à

¹ *Id.* p. 164.

² *Id.* p. 172.

³ *Id.* p. 176.

⁴ *Id.* p. 186.

⁵ *Id.* p. 187.

moi comme indice d'autrui, indice dont l'expérience globale me permet de partir pour m'élever jusqu'à l'appréhension globalisante d'autrui. En tant que je me le représente, autrui est, par tout ce qui échappe à la perception immédiate que j'en ai, totalisé dans *ma* représentation. Mon corps mis en présence d'autrui est bien ce « point-zéro »¹, le « hic absolu » à partir duquel s'oriente mon monde, et autrui en tant qu'il lui (m') appartient.

Husserl décrit un parcours égologique de part en part. L'expérience d'autrui est toujours une expérience de l'altérité, dissolvant par là la singularité d'autrui dans la généralité du concept d'une part, et dans l'expérience d'un sujet, d'autre part, expérience éprouvée dans la présence d'autrui ; ainsi l'altérité est-elle récupérée dans la construction même de l'expérience. L'ego est à la fois initiateur et but ultime de ce processus. Il n'y a pas d'extériorité à proprement parler dans l'expérience d'autrui puisque si cette extériorité n'était pas ramenée au plus intime de l'intériorité de l'ego par l'expérience, l'ego n'en ferait justement pas l'expérience. La réduction de l'autre au même *par* l'expérience est la condition nécessaire *de* l'expérience. « Toute expérience, si passive qu'elle soit, si accueillante qu'elle soit, se convertit aussitôt en "constitution de l'être" qu'elle reçoit, comme si le *donné* était tiré de soi, comme si le sens qu'il apporte était prêté par moi » dit Levinas², dénonçant la circularité du sens dans l'expérience d'autrui. La transcendance d'autrui (son altérité) est incorporée par l'ego dans l'expérience qu'il *doit* en faire pour entrer en relation avec lui. Contre cet échec de l'expérience décrite par Husserl, Levinas propose une autre interprétation du terme, ou plutôt une autre modalité du fait : « Voilà l'expérience au seul sens radical de ce terme : une relation avec l'extérieur, avec l'Autre, sans que cette extériorité puisse l'intégrer au même »³. Renouant avec la structure étymologique du terme, il réaffirme contre Husserl un rapport avec une extériorité qui ne se laisserait jamais intérioriser, ce qui permet de penser une expérience qui laisserait autrui à l'extérieur des sphères égologiques d'appréhension ainsi que des concepts le thématisant toujours. C'est ce qu'il appelle l'« expérience hétéronome »⁴. Il reste à penser ce qui permet le blocage du processus assimilateur de l'expérience et qui garantit l'irréductible extériorité d'autrui.

¹ *Id.* p. 200.

² *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 263.

³ *Id.* p. 239.

⁴ *Id.* p. 266.

C'est à l'infini que Levinas confie la tâche de sauver l'altérité. « L'expérience, l'idée de l'infini, se tient dans le rapport avec Autrui. L'idée de l'infini est le rapport social. Ce rapport consiste à aborder un être absolument extérieur. L'infini de cet être qu'on ne peut pour cela même contenir, garantit et constitue cette extériorité. Elle n'équivaut pas à la distance entre sujet et objet »¹. C'est donc l'*objet* de l'expérience qui, de droit, échappe à son processus assimilateur, en tant qu'il est l'infini qu'aucun concept ne peut contenir. L'infini ne peut qu'être extérieur, puisque son extériorité est irréductible à la distance, elle-même incommensurable, entre le même et l'autre : distance infinie entre deux infinis, la relation est fondée dans la distance. C'est par l'écart que l'altérité est respectée, fondant ainsi une communauté sans dissolution des termes qui la composent. Levinas fait alors de la rencontre une mise en relation avec une extériorité dont le statut d'infini permet la séparation des termes, c'est-à-dire la non-inclusion de l'autre dans l'expérience que j'en fais. L'infini est la trouée opérée par Autrui dans l'expérience égologique, ou plutôt dans l'égologie de toute expérience. L'infini est rétif à toute globalisation, à toute pensée. C'est pourquoi il n'est pas un concept mais une idée : « L'infini ne rentre pas dans l'idée de l'infini, n'est pas saisi ; cette idée n'est pas un concept. »². L'idée telle qu'elle est ici abordée désigne ce dont elle est l'idée, sans le *saisir* comme le fait le concept, et donc sans le circonscrire, ce qui serait incompatible avec l'infini. Pour invalider toute possibilité d'adéquation noético-noématique, il faut la mise en présence de deux termes *incommensurables* : nous retrouvons ici l'absoluité de la dignité chez Kant portée au niveau non plus d'une universalité ontologique (l'«Humanité») mais de la singularité du visage. C'est donc dans son statut d'infini qu'autrui met en échec une expérience qui ne serait qu'égologique. Quelle est donc cette expérience d'autrui qui ne serait pas une *impérence*, un empire ou une emprise sur autrui, main-mise, mais une authentique expérience ?

¹ *Id.* p. 239.

² *Id.* p. 239.

L'infini s'aborde mais ne s'absorbe pas. Il s'aborde toujours de loin par la Hauteur, et de face, c'est-à-dire hors-norme, absolu. L'infini se pense mais ne s'expérimente pas, au sens ordinaire du terme. Pourtant il s'expérimente, mais en un sens particulier, ou plutôt singulier : chaque visage par son unicité détermine une expérience unique. C'est pourquoi il n'y a pas à proprement parler de pensée de l'infini ; mais une idée dont l'ideatum lui est incommensurable, ou pensée qui pense plus qu'elle ne pense, comme le dit souvent Levinas : « La pensée n'est jamais comblée par la présence de ce qu'elle vise, mais s'ouvre sur un processus de remplissement infini. »¹ Mais alors, il est surprenant de penser une expérience de l'infini, une relation avec l'infini (expression de prime abord contradictoire dans ses termes mêmes, puisqu'une relation suppose un lien – et comment lier ce qui échappe ? Comment relier deux êtres absolus qui, dans leur absoluité, affirment leur non-soumission à ce qui n'est pas eux ?)

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 43.

La relation implique du relatif, l'absolu lui échappe. Pourtant, pour Descartes, dit Levinas, « le moi qui pense entretient une relation. Cette relation n'est ni celle qui rattache le contenant au contenu, puisque le moi ne peut contenir l'Infini ; ni celle qui rattache le contenu au contenant puisque le moi est séparé de l'infini. Cette relation décrite aussi négativement – est l'idée de l'infini en nous »¹. La relation ne peut être *pensée* que négativement, même si elle est *vécue* positivement. Le discours semble de fait s'arrêter devant le mystère d'autrui, ou ne le saisir qu'en le violant. Mais le discours n'est pas la relation : il est la relation de la relation, aux deux sens de ce terme. L'impossibilité de circonscrire autrui par le discours n'invalide pas nécessairement l'expérience de la relation, seulement le discours sur autrui passant nécessairement par les concepts. Les mots sont effectivement vains pour dire l'expérience de l'infini, et le plus sûr moyen de le respecter serait alors le silence. Par son caractère absolu, l'infini n'entretient pas avec l'idée qui le pense le même rapport que n'importe quel objet de pensée, « l'idée de l'infini a ceci d'exceptionnel que son ideatum dépasse son idée. La distance entre idée et ideatum n'équivaut pas, pour l'idée de l'infini, à la distance qui sépare dans les autres représentations, l'acte mental de son objet »². Levinas circonscrit une expérience qui ne se situe pas à l'intérieur du sujet mais qui lui reste toujours extérieure, une expérience paradoxale puisque l'infini ne se présente jamais à moi, n'est jamais présence, synchronie. Et pourtant il l'exprime par le mot *présence* (l'éthique n'est autre que cette « présence de l'infini »³). Présence *de* l'autre, mais non présence *à* moi. Présence asymptotique, dont la rencontre se perd dans l'infini de cette présence. C'est d'ailleurs ce qui fait que l'infini ne peut être récapitulé par les synthèses aperceptives du sujet. L'infini n'est « pas accessible à l'unité de l'aperception, non-apparaissant, disproportionné au présent »⁴. Cette double affirmation de la présence de l'infini en même temps que sa disproportion au présent constitue le *lieu* de l'infini : présence désertée du Sinaï, relation non relative, vis-à-vis non envisageable (il est à noter que Levinas n'utilise guère l'expression *vis-à-vis*, mais *face à face*, comme si la présence entre deux visages était impossible), expérience non appréhensive, « le visage est expérience pure, expérience sans concept »⁵. L'expérience que décrit Levinas est une épure, une expérience de la pure altérité, une expérience impossible de l'autre dans un face à face qui fait éclater les concepts habituels de l'expérience : non plus *mon* expérience de l'autre, mais mon expérience de *l'autre*.

¹ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 238.

² *Id.* p. 238.

³ *Id.* p. 241.

⁴ Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 122.

⁵ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 246.

Comment résoudre ce paradoxe ? Faut-il même le résoudre ? Levinas le fait par l'approche, qui serait une expérience autre, ou l'expérience de l'autre en miroir de l'expérience appréhensive husserlienne. L'autre comme infini est en situation de relation sur le mode verbal du *plus que présent* et non sur le mode du *présent antérieur* que décrit Husserl. « La situation est, au plus fort de ce terme, une expérience : contact d'une réalité qui ne se coule en aucune idée *a priori*, qui les déborde toutes – et c'est pour cela précisément que nous avons pu parler d'infini »¹. L'approche suppose que ce dont elle s'approche s'éloigne dans la mesure même de l'approche, sans quoi elle ne serait plus approche, horizon. L'approche me rend proche du lointain, tout en excluant toute appropriation appréhensive. Mais c'est dans cette fuite protectrice d'autrui que s'amorce l'échec de la relation, mise en lien entre deux sujets, c'est-à-dire mise en présence, ou expérience, force centrifuge d'autrui qui le satellise infiniment loin de l'ego. Quel équilibre trouver entre ces deux forces, centrifuge chez Levinas, centripète chez Husserl ? Y a-t-il seulement un équilibre possible entre les deux, dans la mesure où chez Levinas, justement, il n'y a pas d'équilibre pensable, du fait même d'autrui qui pèse infiniment ?

2) De la méconnaissance à la reconnaissance

« Voilà une autre façon d'accéder qu'en connaissant : approcher le prochain ». De Dieu qui vient à l'idée, p. 221.

¹ *Id.* p. 246.

Les quatre moments, non pas chronologiques mais constitutifs de la connaissance que nous avons étudiés aboutissent tous à une aporie en ce qui concerne autrui, soit du fait de la méthode de la connaissance elle-même, soit du fait du sujet connaissant, soit enfin du fait de la spécificité de son inobjectivable objet. Il n'y a pas de connaissance d'autrui qui ne soit mienne. Il n'y a pas, de fait, de connaissance sans mainmise sur son objet : Husserl et Levinas se rejoignent, l'un pour le constater, l'autre pour le contester. Cette mise en échec par Levinas ne provient pas tant de la connaissance elle-même, comme c'est le cas chez Husserl pour qui c'est le déroulement de l'expérience qui absorbe l'altérité, que de l'altérité, insoluble dans quelque mainmise que ce soit. Mainmise et proximité diffèrent par l'infini, ce qui force à questionner le rapport entre la connaissance et l'infini : « L'idée de l'infini se révèle [...]. Mais cette connaissance exceptionnelle n'est plus pour cela même objective. L'infini n'est pas "objet" de connaissance [...] »¹. La rencontre avec l'infini chez Levinas se fait, étrangement, proximité. Le prochain devient l'autre du sujet, mais la relation éthique échappe à tout rapprochement gnoséologique, elle se hisse dans l'asymptote de l'approche, jamais assez proche et toujours plus lointaine dans la mesure où l'infini d'autrui ne peut se laisser approcher. Proximité comme distance qui se creuse ainsi dans l'approche même de son but, horizon fuyant. La rencontre chez Levinas se fait révélation, métaphysique. La métaphysique est alors marquée par l'ouverture du même sur son autre, et cette ouverture est celle qui ouvre une brèche au cœur de la connaissance. La métaphysique s'offre comme le dépassement de l'ontologie, ou plutôt comme l'éclatement de l'ontologie par son autre et sur son autre. Toute connaissance est ainsi déboutée de sa prétention à *découvrir* l'autre.

¹ Levinas, *Totalité et infini*, p. 56.

Mais on peut se demander ce que devient une expérience d'autrui sans rencontre, une approche métaphysique sans réalité concrète ou empirique où elle pourrait prendre *lieu*. La proximité de Levinas est une distance infinie neutralisant la présence. Rétif à toute expérience, l'infini ne peut être présent au sens où sa présence est vide, « l'infini n'est pas "devant moi", c'est moi qui l'exprime par "me voici" »¹. Face à autrui qui s'absente devant l'ego en s'absolvant de la présence, celui-ci ne peut se désigner qu'à l'accusatif. Mais un sujet à l'accusatif et un sujet absent ne font pas relation. *Me voici* devient le signe de l'échec de la relation dans la mesure où cette réponse se donne à un appel infini : « "Me voici" est le lieu où l'infini entre dans le langage, mais sans se donner à voir »². Cette entrée dans le langage s'opère à reculons, par une présence absente, un sujet à l'accusatif, un acteur passif... : ce recul pourrait fonder la possibilité d'un discours apophatique qui ne serait ni possession de l'autre ni expérience dissolvante, mais même ce discours en creux est récusé par Levinas³ : la « transcendance de l'infini n'est pas récupérée dans les propositions, fussent-elles négatives ». Mais alors, la question se redouble : de quelle expérience le langage peut-il témoigner s'il ne peut plus lui-même porter secours à l'expérience d'autrui ? Levinas soulève cette difficulté en se mettant lui-même en question dans son discours sur l'autre. Le repli d'autrui dans l'infini signe l'échec de la relation au double sens du terme (être ensemble et récit). La connaissance est impossible non en tant que connaissance mais en tant qu'elle vise autrui. Son échec est donc inclus dans sa réussite, ce qui rend vaine toute entreprise de connaissance. Pourtant Levinas ouvre dans *Totalité et infini* une porte à la reconnaissance : si Autrui est impensable, il est *infini et reconnu comme tel* : certes, cette reconnaissance n'est pas connaissance, pensée, mais d'emblée éthique, *moralité* dit-il.

Nous referons ce même parcours, mais en nous appuyant sur l'échec de la connaissance d'autrui pour y chercher un issue, c'est-à-dire d'une ouverture interne à la connaissance elle-même, sur une extériorité dont l'irréductibilité à l'intériorité du même (l'ego connaissant l'alter) ne serait pas un obstacle absolu à la relation. C'est dans la reconnaissance de cette irréductibilité que va se déployer la reconnaissance, passage de l'impossible connaissance à une possible reconnaissance d'autrui.

a) De l'appréhension à l'intimité : le secret

¹ Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 123.

² Levinas, *Ethique et infini*, p. 102.

³ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 186.

« Dès lors, la multiplicité ne peut se produire que si les individus conservent leur secret, si la relation qui les réunit en multiplicité n'est pas visible du dehors, mais va de l'un à l'autre ». Totalité et infini, p. 125.

La présence d'autrui pour Husserl n'est jamais immédiate puisqu'elle est toujours médiatisée par l'appréhension, « une espèce d'aperception par analogie »¹. Ce qui est surprenant, c'est justement la mise en garde de Husserl contre l'illusion d'une présence immédiate d'autrui qui, en fin de compte, abolirait l'altérité. Et c'est pour éviter cette illusion qu'il fait le détour par l'appréhension. Le paradoxe alors réside dans le fait que l'appréhension, élaborée pour échapper à la dissolution de l'altérité par une présence donnée, aboutit cependant au même résultat par l'intermédiaire des couches appréhensives. L'appréhension est posée comme le troisième terme de la dialectique entre présence et absence. D'une part, dans l'expérience appréhensive, autrui est présent, il m'est donné concrètement : l'expérience dit Husserl, « est un mode de conscience où l'objet est donné en original ; en effet, en ayant l'expérience d'autrui nous disons, en général, qu'il est lui-même "en chair et en os", devant nous »², sinon il ne s'agirait pas à proprement parler d'une connaissance d'autrui mais d'un savoir *sur* autrui (par des récits, des lectures...). En tant qu'il est physiquement présent devant moi, autrui est pourtant retiré dans sa présence : sa vie, son caractère, ses réactions ne sont pas étalées comme dans un film qui le réduirait à la dimension de son apparaître ; il n'est pas ce qu'il présente. L'appréhension est donc la modalité de la "coprésence" de ces deux présences – absences qui renvoie à une « espèce d'aperception par analogie »³. C'est le diallèle que montre Ricœur : chez Husserl, la saisie du corps d'autrui « là bas comme chair est l'appréhension elle-même. Si on cherche là un argument, on ne retrouve qu'un cercle : l'appréhension se présuppose elle-même, ce en quoi elle constitue non seulement un paradoxe par rapport à toute constitution de chose, mais une énigme que l'on ne peut tourner en tous sens »⁴ : l'appariement et le transfert analogique suivent le même trajet.

¹ Husserl, *Op. Cit.* p. 178.

² *Id.* p. 177.

³ *Id.* p. 178.

⁴ *Soi-même comme un autre*, p 385.

Quant à Levinas, la représentation est pour lui une sorte de présence redoublée, une redondance de l'ego qui, au centre de sa sphère appréhensive, attire autrui, l'encercle et le réduit : « la phénoménologie, et son thème majeur l'intentionnalité, relèvent d'une philosophie de la représentation qui selon Levinas, ne peut qu'être idéalisme et solipsisme. Se représenter quelque chose, c'est l'assimiler à soi, l'inclure en soi, donc en nier l'altérité »¹. Pour briser cette dialectique égologique chez Husserl, qui fait d'autrui celui qui est toujours absent dans sa présence, Levinas articule de façon hétérogène les termes de présence – la présence d'autrui – et d'absence : autrui est toujours absent *de* sa présence. Mais l'altérité est de nouveau sollicitée au deuxième moment de la dialectique, la représentation, qu'elle fait éclater par l'idée d'infini. La dialectique husserlienne est brisée par cela même qu'elle mettait en présence : autrui. Mais par la brèche infinie créée par autrui au cœur de la représentation, l'altérité s'échappe et s'enfuit indéfiniment. Autrui dans son échappée préserve son secret : « Le réel ne doit pas seulement être déterminé dans son objectivité historique, mais aussi à partir du secret qui interrompt la continuité du temps historique, à partir des intentions intérieures. Le pluralisme de la société n'est possible qu'à partir de ce secret. Il atteste ce secret »².

Pourtant il semble que Levinas et Husserl réduisent la représentation à la présentation (pour l'un) et à l'appréhension (pour l'autre). « Or la représentation [chez Levinas], quand elle n'exprime pas la maîtrise de la conscience sur son objet, comme dans la version idéaliste de la phénoménologie, met sur la voie de la manifestation, de la mise à découvert des étants selon leur manière propre de se ramener à l'être »³. Si la vérité se découvre, comme le prétend la connaissance, celle-ci parvient à percer le secret de l'intimité. Alors, effectivement, comme le dit Ricœur à propos de Levinas, la représentation « enveloppe certitude de soi et manifestation du tout-des-étants »⁴. Mais la certitude de soi peut être mise en question par la présence même d'autrui. On peut toutefois interroger cette interprétation de la représentation, non pour l'invalider, mais au contraire pour la doubler d'une interprétation différente.

¹ *Id.* p. 387-388.

² *Totalité et infini*, p. 51.

³ Ricœur, *Lecture 3*, p. 95.

⁴ *Id.* p. 100.

Représenter n'est pas seulement ramener au présent le temps qui lui échappe en l'aplatissant dans une synchronie qui ne rendrait jamais compte de la diachronie d'autrui, comme Levinas en montre le danger. Représenter n'est non plus seulement s'approprier l'autre par les images que je m'en fais. Représenter peut être, comme un tableau représente une idée, donner vie, *autrement*, à ce qui est ailleurs. Rendre présent, autrement. Rendre son présent à autrui. Rendre présent ce qui est irréductible à cette présence, de façon symbolique mais au sens étymologique du symbole : ce qui réunit deux trajectoires différentes, ou encore qui les croise. Les parallèles elles-mêmes, dit Heidegger, « se coupent à l'in-fini »¹. Dans la fuite indéfinie d'autrui la rencontre est impossible ; dans la représentation comprise comme symbole, les deux lignes de l'Autre et du Même peuvent se croiser, et ce faisant, s'infléchir l'une vers l'autre dans un espoir de rencontre. Il y a dans la représentation une sorte de dialectique entre la présence, portée par le terme, et l'absence que signifie en creux le préfixe. Le redoublement de la présence qu'indique le préfixe n'est pas nécessairement une superposition, mais également un écart. Cet écart, que l'on pourrait représenter par un trait d'union entre le préfixe et le mot, montre le décalage irréductible entre la présence et la représentation dans la mesure où l'espace et le temps de la représentation sont nécessairement différents de l'espace et du temps de la présence. La représentation ne se constitue que sur le sol de l'absence, et ce n'est que lorsque le représentant, c'est-à-dire l'ego, se substitue à ce qu'il représente, c'est-à-dire l'alter, qu'il y a réduction de l'autre au même. Mais dans ce cas, la représentation d'autrui n'existe plus, puisque si l'ego s'est mis à la place d'alter, seule résiste une présence (celle de l'ego) et non plus une re-présentation, et pas même une représentation, puisque l'objet représenté (autrui) a été délogé.

¹ *Acheminement vers la parole*, p. 180.

Se représenter autrui serait alors affirmer son irréductible altérité par rapport à moi-même qui me le représente. L'impossibilité de rendre autrui présent, alors même qu'il est présent, est garantie par la représentation. C'est bien, comme le disait Husserl, parce que je ne peux être avec autrui dans une présence absolue, que la représentation à la fois fait lien entre autrui et moi-même par la « co-présence », tout en garantissant la non-superposition des deux êtres-en-présence, puisque je n'ai accès à autrui que par la représentation. Alors, celle-ci est le signe de l'altérité *en moi* tout autant que *hors de moi* – deux versants d'une même réalité. Se représenter, c'est reconnaître que l'identité à soi-même est impossible dans la mesure où l'est également l'identité à autrui. La représentation tourne autour d'une absence essentielle que tout discours tente en vain de circonscrire, que toute relation essaye en vain d'enclorre, mais dont le caractère absolu permet à la présence de n'être jamais présence totale, transparente. La représentation vient briser le mythe de la transparence, du côté d'autrui comme du côté de l'ego : si je ne peux que me représenter autrui, c'est qu'il n'est jamais présent à moi-même, et si je n'appréhende autrui que sur le mode représentatif, c'est parce que je ne peux élaborer une connaissance quelconque que sur le mode de la représentation. Celle-ci est le signe de l'absence au cœur de la pensée, c'est-à-dire d'un invisible au cœur du visible, secret. Ni énigme, ni mystère, le secret a quelque chose à voir avec la trace et le repli. L'énigme est une origine, une invitation au voyage. Le mystère est ce à quoi aboutit ce voyage, ce qui tient en échec l'entreprise de la connaissance de l'être ; le mystère est ontologique. Le secret n'est pas ontologique mais éthique, et n'est pas universel mais absolument singulier, il n'est pas inconnaissable en droit mais inconnu en fait, et ce fait tient à la liberté du sujet ; c'est d'ailleurs pourquoi on peut parler de la *violation d'un secret*, non d'un mystère ni d'une énigme. Le secret garde aux deux sens du terme, il protège et dérobe au regard d'indiscrétion. En ce sens il côtoie la trace. Déjà la trace chez Levinas porte-t-elle le poids de l'infini dont aucune manifestation, nécessairement finie, ne saurait, aux sens propre et figuré du terme, rendre compte, elle est hors-compte, hors quantification. Elle est l'infini que recouvre le pli de l'apparence plastique ou phénoménale et qui le fait éclater : si elle peut être comprise comme signe, elle diffère cependant des autres signes : la trace, dit-il, « signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors de tout projet dont elle serait la visée »¹. C'est peut-être là que trace et secret se scindent : la trace se dérobe à l'intention de signifier, elle ne ressortit pas à la liberté du sujet. Le secret est intimité à soi *intentionnellement* préservée du regard d'autrui.

¹ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 279.

Une deuxième rupture peut être notée entre trace et secret. La trace chez Levinas est « dans le visage, le vide même d'une absence irrécupérable »¹, et c'est sur ce tremplin de la trace que se construit l'illégitimité, dont l'énigme est le mode d'être. L'énigme chez Levinas est ce dont la manifestation non manifestée est la trace, passé qui a toujours passé et qui n'advient jamais sous la forme du présent. Là encore le secret se déroutait de la trace : il n'est pas irrécupérable, il n'est pas de l'ordre du sensible, mais relève de la liberté. Seul un sujet libre peut garder son secret, peut le livrer ou s'en délivrer. Le secret, contrairement à l'énigme chez Levinas, requiert un sujet au nominatif, un gardien de soi-même comme d'autrui : je peux taire un secret pour moi, ou par déférence à l'égard d'autrui. C'est en ce sens-là que le secret à la fois se porte au nominatif et à la fois creuse un espace de non parole, un désir de ne pas livrer : il caractérise l'espace d'inviolabilité de l'autre. C'est cette dimension subjective du secret que Levinas soupçonne d'être récupérable par une conscience souveraine, qui serait retour au même (« Le secret et l'inconscient, refoulés ou altérés, se mesurent encore ou se guérissent par la conscience qu'ils ont perdue ou qui les a perdus »²).

¹ *Id.* p. 290.

² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 212.

Mais le secret n'est pas retour au même : il est à son tour la trace de l'irrécusable altérité de l'autre, de l'impossible mainmise sur autrui, de l'inscience originaire de l'autre, bref, d'autrui. Plus que son échec, le secret est donc le terme de la connaissance, a fortiori lorsque l'objet de la connaissance est autrui, c'est-à-dire corps propre dont le secret est absence, pli dans son être-là¹. Alors, « la synthèse perceptive ne possède pas plus le secret de l'objet que celui du corps propre, et c'est pourquoi l'objet perçu s'offre toujours comme transcendant [...] »². C'est là que le mystère de l'être ou de ses étants bascule en secret d'autrui. Échec de la transparence, le secret, celui que je suis à l'égard de moi-même comme celui d'autrui dont je dois respecter l'inviolabilité, est l'inconnu au cœur du connu. Le caractère du secret n'est pas l'inconnaissable, ce serait alors plutôt un mystère. Secret, ou encore séparé (*secretus* en latin) : la présence d'autrui garde son secret et ainsi garantit une séparation infranchissable par quelque connaissance que ce soit du côté de l'objet de la connaissance. Le secret ne peut être extorqué que par la violence. Seuil infranchissable de l'altérité, en droit sinon en fait, le secret maintient la séparation, qui n'est pas une fuite indéfinie dans une quête impossible de la relation, mais le rivage sur lequel viennent échouer les assauts de la connaissance. Car s'il n'y a pas présence, il ne peut y avoir non plus la séparation. La séparation survient sur le fond de la présence. La présence est condition de possibilité de la séparation qu'elle fonde, l'inverse est impossible. Gardien de l'intimité du sujet, le secret impose la discrétion, « l'absolument Autre ne se reflète pas dans une conscience, il résiste à l'indiscrétion de l'intentionnalité » dit Levinas³. La superposition que fait Levinas entre la conscience et l'indiscrétion serait à questionner, mais ce qui révèle quelque chose de l'Autre peut être ici pensé comme secret. La séparation du secret, comme son étymologie le dit, n'est pas la séparation de Levinas qui pose le sujet à l'accusatif. À l'inverse, elle requiert l'intime liberté d'un sujet qui marque lui-même les limites de la connaissance d'autrui, au nominatif. Témoin de la subjectivité, le secret impose la distance que le sujet veut lui-même marquer dans la relation.

¹ « Si la chose même était atteinte, dit Merleau-Ponty, elle serait désormais étalée devant nous et sans mystère. Elle cesserait d'exister comme chose au moment où nous croirions la posséder. Ce qui fait la "réalité" de la chose est donc justement ce qui la dérobe à notre possession. L'aséité de la chose, sa présence irrécusable et l'absence perpétuelle dans laquelle elle se retrace sont deux aspects inséparables de la transcendance ». *Phénoménologie de la perception*, p. 270.

² *Id.* p. 269.

³ Levinas, *Liberté et commandement*, p. 77.

La reconnaissance de la limite de la connaissance se fait donc par le respect du secret d'autrui. Cette reconnaissance suppose le désir, s'appuie sur une subjectivité : dans son secret, c'est autrui qui se présente à moi. Le je est invité à entrer dans une relation dans laquelle il reconnaît, au nominatif, la présence de secrets, bordés par la liberté d'autrui, et dont il ignore jusqu'au lieu. Le secret d'autrui ne se découvre pas, il n'y a pas à proprement parler de *découverte* d'autrui : la présence d'autrui se fait dans la mise en relation d'une existence dont chaque pli reste fermé si aucune parole ne vient l'ouvrir – à *la discrétion*, c'est-à-dire à la liberté, du sujet. Le secret exige la discrétion. « Et l'Autre, dit Levinas, dont la présence est discrètement une absence... »¹ se retire dans le secret de sa présence. S'il y a découverte, cela peut être dans l'indiscrétion de l'ego c'est-à-dire dans le non-respect des limites du secret, au sens presque physique de l'indiscrétion, comme établissement d'un continuum en lieu et place d'une succession d'éléments discrets, *séparés* ; ou dans la surprise de l'ego découvrant ce qu'il ignorait d'autrui ("je l'ai découvert... Je ne le connaissais pas *comme ça...*") et la découverte est davantage celle de moi-même que celle d'autrui : je découvre la méconnaissance que j'avais de lui, je me découvre en tant qu'ignorant, tout en reconnaissant le caractère inappropriable de l'autre – son secret. Le secret ne se *dévoile* pas, il *dérobe* la présence d'autrui à la connaissance que j'en croyais avoir.

¹ *Totalité et infini*, p. 166.

La troisième voie du secret vient ainsi curieusement inverser le rapport des termes présence-absence : le secret est la trace de l'absence au cœur de la présence mais il est le lieu où l'intimité d'autrui peut siéger, l'espace de l'assignation par autrui à sa propre présence. Il est une absence de connaissance mais une présence du sujet dans la mesure où il est l'expression de la liberté du sujet qui décide de garder le secret. Le secret est à la fois ce sur quoi échoue la connaissance de l'autre, mais également ce que, par respect, je ne peux pas vouloir enfreindre, c'est-à-dire ce qui attend un sujet. Trace de la présence de deux libertés, il est le seuil maintenant une distance au milieu de la présence, une séparation, infinie mais limitée, présente en chaque membre de la relation. Une relation avec autrui est possible autour de cet espace à la fois vide et plein : un vide au cœur de l'hégémonie de la connaissance, mais plein tout à la fois d'une intentionnalité en retrait, plein de ce dont il est le secret – intimité. Le secret échappe à l'appréhension, mais fonde la représentation : je ne peux me représenter que ce qui ne m'est pas donné en totalité. La reconnaissance du caractère inconnaissable d'autrui est le secret, qui garantit l'altérité d'autrui tout en posant la subjectivité absolument nécessaire de l'ego au nominatif. Dans la reconnaissance de cette limitation interne de la connaissance, une distance est maintenue entre deux sujets, distance qui exige leur subjectivité : l'une pour créer la distance, l'autre pour la respecter. Il n'y a pas, dans le secret, de réciprocité : la dissymétrie est maintenue par le fait que les deux sujets n'occupent pas du tout la même place, ni la même fonction en miroir. Le tu qui pose les limites de son secret n'est jamais le même que le je qui est invité à le respecter. Cette dissymétrie invalide à son tour tout effort de connaissance d'autrui par analogie. En revanche, elle invite à penser la similitude : autrui, dans la mesure où il est un être de secret, de liberté, peut-il être considéré comme mon semblable, c'est-à-dire celui dont je reconnais le secret, et qui, en retour, reconnaît le mien ? Ce qui ouvrirait la reconnaissance à une dimension de réciprocité.

b) De l'analogie à la similitude : la notion de semblable

« La thèse que nous considérons maintenant revient à dire que tout usage de l'analogie, en apparence neutre au regard de la tradition "métaphysique", reposerait à son insu sur un concept métaphysique d'analogie qui désigne le mouvement de renvoi du visible à l'invisible ; la primordiale "iconicité" serait ici contenue ; ce qui, fondamentalement, fait "image", ce serait le visible tout entier ; c'est sa ressemblance à l'invisible qui le constituerait comme image ; conséquemment, la toute première transposition serait le transfert du sens de l'empirie dans le "lieu intelligible" ». Ricœur, *La Métaphore vive*, p. 366.

Peut-on accueillir l'analogie dans la connaissance sans y perdre le sujet ? Faut-il nécessairement, pour connaître autrui, passer par l'analogie ou, inversement, la reconnaissance peut-elle s'en passer ? Jusqu'où autrui est-il mon semblable ? Y a-t-il dans cette notion de quoi dépasser l'analogie vers le respect d'autrui comme autre ? Le semblable peut-il fonder une relation sans dissolution des termes en relation ?

Le semblable est tout d'abord l'analogue, c'est-à-dire celui qui contient en lui-même les caractères qui me permettent de le reconnaître comme tel. Ici apparaît le paradoxe du terme : je peux identifier autrui comme *tel*, c'est-à-dire comme autre ; mais en même temps, je l'identifie *comme tel*, c'est-à-dire comme je me le représente, comme autre *de moi-même*. Le semblable serait alors celui qui, par analogie, me permettrait de passer de ce qu'il *présente*, c'est-à-dire de ce qu'il offre *manifestement* de lui à la connaissance, à ce qu'il *représente* : il figure autre chose, par ce qu'il paraît, il montre ce qu'il est. Réduit à l'image, l'autre perd son épaisseur et disparaît dans sa monstration même. Rapporter l'altérité d'autrui à une image ne permet pas d'accéder à ce dont elle est l'image, ce qui constituerait le passage du visage à la *figure* : autrui figure ce qu'il est. Le semblable comme analogue reste une figure et non un visage.

Mais on peut prendre l'analogie selon l'acception du semblable sous un autre rapport : autrui peut être celui qui figure *autre* chose. Dans ce procédé, le terme figure devient lui-même une allégorie, c'est-à-dire qu'il figure autre chose que lui-même. L'allégorie, comme le montre Ricoeur¹, est une image dont on se défait dès que l'on est parvenu au sens, elle est un vêtement à usage unique, dont l'usage lui-même consiste à passer de l'autre au même par la similitude entre l'autre et le même. La figure peut figurer le visage, c'est-à-dire qu'à travers la notion de semblable prise comme analogie, l'analogie est dépassée par elle-même. Si elle se déroule non plus sur le terrain de la similitude (je connais autrui parce qu'il est analogue à moi, il est mon semblable), mais sur le terrain de l'altérité (je connais d'autrui qu'il est analogue à lui-même, c'est-à-dire à ce qui, de lui, est figuré), dans la connaissance que j'ai de lui, je n'ai accès qu'au *sens figuré* de son expression ; je peux alors reconnaître qu'il y a un écart irréductible entre la *figure* et le *visage* d'autrui ; s'il est analogue à lui-même, je pose qu'il y a une identité, mais elle-même marquée par une rupture qui me la rend *de droit* inaccessible. Alors la similitude peut s'ouvrir sur l'altérité. Le terme de similitude contient en lui-même une ouverture sur son autre. La similitude en effet n'est pas l'identité des termes, comme nous l'avons vu, mais seulement de rapport. C'est dans cette incertitude même que quelque chose peut être récupéré par la notion de semblable.

¹ *Philosophie de la volonté*, tome 2, *Finitude et culpabilité*.

Du point de vue quantitatif, tout d'abord : le semblable n'est pas celui qui est *comme moi*, mais celui qui présente une ressemblance, ce qui est finalement très vague : connaître autrui comme mon semblable, c'est prendre, si l'on accroît le degré de similitude, un risque croissant d'erreur. Alors, plus je force la dose de ressemblance, plus s'amplifie l'erreur. Paradoxalement, la connaissance d'autrui encourt un risque de confusion (similitude) d'autant plus important qu'elle croit pouvoir faire d'autrui un semblable absolu. La similitude poussée jusqu'au bout parvient à la confusion des termes et à la disparition d'elle-même. C'est en tant que ce risque est inclus dans la similitude que la connaissance par analogie est vouée à l'échec, et à la fois que la reconnaissance (en tant que méthode) de ce risque permet la reconnaissance (en tant qu'identification d'autrui) de l'altérité. Cette imprécision met la ressemblance hors de toute mesure et de toute comparaison possible : même si la ressemblance est grande, dans la mesure où elle échappe à toute règle objective de quantification, on peut déduire de sa fragilité un point de départ solide permettant de dépasser l'échec de la connaissance. En tant que cette similitude est vague, elle ne permet certes pas de rapporter autrui, mon semblable, à moi-même de façon précise ; qui va évaluer précisément une *grande* ou une *petite* ressemblance ? Cet échec de la connaissance permet à la reconnaissance de prendre appui : reconnaître autrui comme autre, c'est donc le reconnaître comme un semblable, c'est-à-dire comme présentant avec moi-même une certaine ressemblance, ce qui somme toute reste bien vague.

Or je ne peux comparer que ce qui n'est pas identique, ce qui nous mène au point de vue qualitatif : le semblable affirme par là même son irréductibilité à l'identité, et ce que je peux comparer ce n'est finalement pas autrui à moi-même, mais l'écart de grandeur qui sépare la connaissance que j'ai de lui par l'analogie, et ce qu'il est réellement, et que je ne connaîtrai jamais. C'est ainsi la reconnaissance de l'échec de l'analogie qui permet une relation entre deux termes absolument différents. Dire d'autrui qu'il est mon semblable c'est donc affirmer que par-delà ses ressemblances ou ses dissemblances par rapport à moi, il diffère de moi. Aller jusqu'au bout de la similitude, c'est rencontrer son impossibilité. L'erreur consiste à poser une similitude absolue, une similitude exacte, ce qui devient un oxymore. Aller jusqu'au bout de la connaissance par analogie, c'est découvrir l'inconnaissable, c'est-à-dire ouvrir la voie à la reconnaissance (au sens, pour le moment, de *constat* : "je reconnais que...") de l'altérité présente au plus profond de la similitude. Le concept approchant de plus près le semblable n'est pas l'altérité, dont nous avons vu qu'elle englobait paradoxalement ce qu'elle était sensée préserver : autrui. En revanche, ce qui nous est commun à tous en tant que nous sommes *différents*, n'est-ce pas cette faculté proprement humaine de *reconnaître* nos différences ? Le terme *humanité* peut désigner une essence commune à tous les hommes, ou la somme de tous les hommes qui la constituent. Ce terme d'humanité peut-il offrir la possibilité de sauver autrui, ce que ne faisait pas le concept d'altérité ?

Pour répondre à cette question, il est nécessaire d'opérer provisoirement une distinction entre deux ordres : l'ordre gnoséologique d'une part, qui me permet de connaître autrui, et l'ordre éthique d'autre part, qui m'interdit de le connaître. L'ordre gnoséologique est le passage d'autrui à moi-même par le biais de l'analogie. Viser la connaissance d'autrui, c'est de fait le référer à une grille de quantification de l'altérité. Cette démarche insiste sur le deuxième terme de l'expression *alter ego*. Cette grille étant éprouvée par l'ego, elle reste une appropriation de l'altérité scellant ainsi l'échec de la connaissance d'autrui. Mais par la médiation de l'humanité, ce parcours gnoséologique peut s'inverser en se doublant d'un parcours éthique : si l'humanité est reconnue comme étant constituée par la multiplicité des visages, le transfert analogique peut être celui de la reconnaissance d'une différence fondatrice, d'une altérité originelle, insistant alors sur le premier terme de l'expression *alter ego*. « La sorte de transgression de la sphère du propre que constitue l'appréhension, souligne Ricœur, ne vaut que dans les limites d'un transfert de *sens* : le sens ego est transféré à un autre corps qui, en tant que chair, revêt lui *aussi* le sens ego. De là l'expression parfaitement adéquate d'*alter ego* au sens de "seconde chaire propre" [...]. Ressemblance et dissymétrie portent sur le sens ego et sur le sens *alter ego* »¹. Je ne peux rencontrer autrui que si je rencontre un autre humain, et il faut bien ce parcours gnoséologique pour me permettre d'identifier autrui *comme tel* c'est-à-dire non plus comme plus ou moins identique à moi, mais comme celui qui diffère de moi ; non *mon autre* (l'autre que moi), mais *l'autre* (l'autre qui est un moi), tout simplement. Dans la première expression (autre que *moi*), l'altérité d'autrui est référée à une grille de connaissance dont je fixe moi-même le curseur ; dans la seconde (l'autre moi), le lien entre le moi et l'autre ne passe plus par moi-même, l'autre est le point de référence par rapport auquel apparaît le *moi* qui est *le sien*. Dans cette désignation, l'autre, est toujours sous-entendue la précision l'autre *être humain*, et c'est ainsi que le mouvement gnoséologique lui-même est sous-tendu par la reconnaissance implicite du second mouvement, éthique, de la reconnaissance de l'autre comme autre, c'est-à-dire comme humain. Ricœur caractérise ce mouvement éthique comme « le mouvement venant d'autrui vers moi [...]. Mais si ce second mouvement a priorité dans la dimension éthique, le mouvement de l'ego à l'*alter ego* garde une priorité dans la dimension gnoséologique »². Mais peut-être faut-il aller plus loin, et ne voir dans ces deux mouvements que deux versants différents d'un même élan.

¹ *Soi-même comme un autre*, p. 386.

² *Id.* p. 386.

Le couplage de ces deux moments constitue l'ensemble de la connaissance d'autrui, c'est-à-dire d'une connaissance établie sur le fond d'une commune humanité elle-même caractérisée par la communauté des différences. L'humanité offre le fonds commun rendant la connaissance possible dans la reconnaissance de son exhaustivité impossible, brisée dans son élan identificatoire par les différences que celui-ci accueille sans les subsumer. Les deux versants éthiques et gnoséologique de la connaissance ne sont donc pas deux moments chronologiquement distincts, mais deux versants d'une démarche unique qui fait basculer toute connaissance d'autrui comme alter ego en reconnaissance d'autrui comme semblable, c'est-à-dire non pas *mon* différent (différent *de moi*), mais comme celui qui diffère *de moi* : la différence ici ne se réfère pas à moi-même, auquel cas elle s'abolirait comme différence, mais elle institue la relation entre autrui et moi. « La ressemblance fondée sur l'appariement de chair à chair vient réduire une distance, combler un écart, là même où il crée une dissymétrie » dit Ricœur¹. La distance infinie du visage chez Levinas, qui invalidait toute prétention à la relation (Ricœur va jusqu'à parler, à ce propos, d' « irrelation ») peut alors être non pas comblée, mais réduite par le fait même de la dissymétrie qui s'installe dans cette distance et permet sans la combler, de la symboliser. Ricœur désigne par ce même terme (humanité) la référence commune de sens : « mon humanité est cette accessibilité de principe à l'humain hors de moi. Elle fait de tout homme mon semblable »².

¹ *Id.* p. 386-387.

² *Philosophie de la volonté*, tome II, *Finitude et culpabilité*, p. 77.

La mesure de la démesure est donnée par l'idée d'humanité, à l'expresse condition que celle-ci désigne une communauté de différences (d'où la dissymétrie dont parle Ricoeur), semblables du fait de leur différence, dont la seule similitude est celle qui consiste à *reconnaître* en droit leur différence. Mon semblable devient alors celui qui diffère de moi, sans m'indifférer, ajoute Levinas. Mais cette non-indifférence, si elle n'est possible qu'entre sujets différents, ne peut rebondir que sur cette coappartenance à l'humanité. La dissymétrie fonde l'appartenance en la même humanité à partir d'une place toujours propre, en même temps qu'elle garantit l'impossibilité de l'appropriation égologique d'autrui, et ce double mouvement, éthique et gnoséologique, n'en constitue en fait qu'un seul, celui de la reconnaissance nécessairement dissymétrique, dépassant la connaissance comme adéquation. Toute connaissance est ainsi le lieu de son propre dépassement par la reconnaissance de l'altérité cette fois maintenue dans son caractère d'être autre. C'est cette dissymétrie non reconnue que Levinas nomme le prochain, en tant qu'il est le premier venu, c'est-à-dire l'étranger. « L'approche qui tranche sur le savoir, du visage qui tranche sur le phénomène »¹ peut être reconnue comme ce qui laisse sourdre une humanité commune, émanant de la trouée au cœur du même, opérée par l'approche que Levinas substitue au savoir, mais qui, s'ils sont fédérés par la même humanité, ne s'opposent plus que sur le plan logique et non plus sur le plan éthique.

¹ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 327.

Si l'ontologie a été frontalement ébréchée par Levinas, il n'est pas sûr pour autant que le terme humanité subisse le même sort. Nous avons vu que, paradoxalement, le concept d'altérité sous lequel l'expérience identificatrice d'autrui le ramenait prenait le risque de dissoudre le caractère autre d'autrui. Mais le terme humanité, dans le sens d'une communauté des semblables, échappe à cette autolyse de son sens : si autrui perd son altérité lorsque je le subsume sous le concept d'altérité, l'être humain ne perd pas son être-homme lorsqu'il est accueilli dans le concept d'humanité. L'analogie permet peut-être de comprendre mais non de connaître. D'une part au niveau ontologique : être humain, c'est être un existant, un sujet absolument singulier, un visage. L'humanité désignerait sur le plan ontologique une essence commune à tous les humains qui consisterait, justement, à être autre(s), à dissembler : en ce sens, les deux acceptions du terme humanité, qualitative et quantitative, se croisent. L'essence de l'homme devient envisageable comme le fait même d'être soi-même-autre-qu'autrui. Le terme semblable peut s'inscrire dans une ontologie de la différence : ce qui me fait semblable à autrui, c'est notre *commune* altérité, et ici, l'altérité n'est plus prise au niveau ontologique mais au niveau existentiel, ce qui la sauve de sa dissolution dans l'unité d'un concept. L'altérité se présente comme le mode d'être (être autre) que l'on peut reconnaître grâce à la référence commune du semblable, défini par l'ontologie de la différence. La reconnaissance de chaque visage singulier – c'est-à-dire de l'humanité en tant que communauté d'humains – est ainsi le verso de l'humanité comprise ontologiquement comme le fait d'être un humain, soit le fait d'être différents. Mon *semblable* devient alors celui qui diffère de moi et celui que, dans l'impossibilité où je me trouve de le connaître, puisqu'il est absolument différent de moi, je peux toutefois *reconnaître* comme semblable (*reconnaissance*), c'est-à-dire comme autre (*reconnaissance*). La médiation par le concept d'humanité permet de maintenir dans la relation à autrui les deux termes de cette relation, ce que ne pouvait faire le concept d'altérité. La médiation par l'humanité rend ainsi possible une connaissance d'autrui grevée originairement d'une reconnaissance de sa différence. En d'autres termes, elle rend possible une relation éthique, si toutefois cette expression n'était pas un pléonasme. Par la médiation de la reconnaissance peut être pensée et posée l'identité d'autrui, sans laquelle je ne saurais le reconnaître et sans laquelle il ne serait pas un sujet : on peut évoquer ici la reconnaissance administrative de son enfant par le père qui lui transmet son nom et le prénom. L'identité n'est pas innée, elle est reçue d'autrui, et c'est peut-être ce qui fonde son caractère originairement éthique. Dire d'autrui qu'il est mon semblable, c'est lui attribuer (ou l'appeler par) un nom qui lui est propre. C'est le propre du nom propre de n'être attribué qu'à une personne.

c) De l'identification à l'identité : la nomination

« ... comment le mot Je peut-il se mettre au pluriel, comment peut-on former une idée générale du Je, comment puis-je parler d'un autre Je que le mien, comment puis-je savoir qu'il y a d'autres Je, comment la conscience qui, par principe, et comme connaissance d'elle-même, est dans le mode du Je, peut-elle être saisie dans le mode du Toi et par là dans le monde du "On" ? » Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, p. 400-401.

Husserl laissait ouvert le paradoxe de l'identité, auquel se confronte Levinas, qui voit dans l'identification le risque d'un retour au Même. Or si, comme le dit Ricœur, « Husserl a pensé seulement l'autre que moi comme un autre moi [...] »¹, ce qui me permet de l'identifier comme autre, Levinas, quant à lui, pose l'identification comme réduction de l'autre au même, ce qui ne me permet pas de le reconnaître comme tel. Son refus de l'identification va jusqu'à décliner toute tentative de nommer l'autre, le mot est, de fait, lui-même l'outil de l'identification : nommer, c'est identifier, et l'inverse est peut-être vrai. Nommer un objet, c'est le percevoir en relief, c'est-à-dire le détacher du monde obscur et non identifiable, chaos. Sortir du chaos, comme le dit Anaxagore², c'est forcément nommer. La nomination de la chose permet de l'identifier, c'est-à-dire à la fois de la dégager de l'obscur et de l'indistinct (« la clarté du langage s'établit sur un fond obscur » dit Merleau-Ponty³), et à la fois de la connaître pour ce qu'elle est, c'est-à-dire telle ou telle. À partir du moment où je l'identifie, je peux la nommer, et elle est alors absorbée par la généralité, « car nommer l'objet, dit-il encore, c'est s'arracher à ce qu'il a d'individuel et d'unique, pour voir en lui le représentant d'une essence ou d'une catégorie »⁴. Le paradoxe de l'identification semble voué à l'aporie dans la mesure où ce qui permet l'avènement du chaos à l'ordre (le nom) le précipite dans l'anonymat. Levinas souligne ce paradoxe et lui conserve son caractère absolu afin d'en protéger l'Autre : « L'intention qui prétend l'identique, est la prétention qui nomme »⁵. Il faut donc refaire ce parcours de l'identification à l'identité, médiatisé par la nomination. Deux niveaux d'identification devront être dégagés afin que la spirale ne se referme pas sur elle-même, mais qu'elle se dépasse autour d'une trouée qui lui permettra de respecter l'altérité. Il faut identifier (reconnaître) pour nommer autrui, et le nommer pour l'identifier comme autre. La nomination sera donc l'étape indispensable au respect de l'autre comme autre, à condition de l'extraire de son unique référence égoïque et de la distendre entre ses deux pôles (l'*alter* et l'*ego*). Car si la nomination n'a de sens que pour l'ego qui nomme, appelle ou interpelle autrui par son nom, ce nom lui-même échappe à l'ego qui l'utilise dans son *adresse* à l'*alter*.

¹ *Soi-même comme un autre*, p. 377.

² « Toutes les choses étaient ensemble. Ensuite vint un intellect [« *logos* »] qui les mit en ordre ». *Les écoles présocratiques*, p. 593.

³ *Phénoménologie de la perception*, p. 219.

⁴ *Id.* p. 205.

⁵ Levinas, *Op. Cit.* p. 309.

Ce trajet nécessaire couple la nomination à l'identification. Connaître c'est identifier, c'est-à-dire référer à la généralité d'une essence commune, dégager le plus petit commun dénominateur entre tous les étants subsumés sous ce concept. Ce qui ne peut pas ne pas poser problème lorsque, justement, l'objet de ma connaissance est autrui. Il y a eu passage ici du nom commun au pronom. Il faut encore faire le chemin du pronom au nom propre. Le pronom reste vague et ne dit rien de celui qui l'utilise. « Identité qui n'a pas de nom. Elle dit *je* lequel ne s'identifie à rien qui se présente, sinon au son même de sa voix »¹ (nous traiterons plus loin la concrétisation du propre sous l'égide de la voix). Mais si le *je* ne se présente pas, il faut pourtant qu'un *je* s'adresse à autrui sous la forme d'un *tu* qui, s'il ne présente pas l'autre, le représente pour pouvoir lui adresser la parole. C'est au *il* que Levinas confie cette tâche, gisant au fond de *tu*, qui ne peut même pas être adressé ou prononcé, seulement désigné sous la forme substantivée de l'illégitimité désignant le « Il absolu », théorisée dans *Autrement qu'être*, c'est-à-dire « ce qui, toujours déjà passé – toujours "il" – n'entre dans aucun présent et à qui ne conviennent plus les noms désignant des êtres, ni les verbes où résonne leur essence – mais qui, Pro-nom, marque de son sceau tout ce qui peut porter un nom »² – dernière phrase. L'ouvrage ainsi s'achève sur l'impossibilité de nommer. Le nom s'efface derrière le pronom, seul habilité à désigner l'absence que le nom figerait en présence. « Le pronom dissimule déjà l'unique qui parle, le subsume sous un concept, mais ne désigne que le masque, ou la personne de l'unique, le masque que laisse le *je* s'évadant-du-concept, c'est-à-dire le *je* du dire à la première personne, inconvertible absolument en nom, car signe donné de cette donation du signe, exposition de soi à l'autre [...] »³. C'est pourquoi « la dénomination, ici, n'est que pro-nomination »⁴. Le *je* n'existe donc pas vraiment, il « n'y a *rien* qui se nomme *je* »⁵, il ne reçoit son statut de pronom véritable qu'à l'accusatif : « à ce commandement tendu sans relâche, ne peut répondre que "me voici" où le pronom "je" est à l'accusatif, décliné avant toute déclinaison, possédé par l'autre, malade, identique »⁶. La passivité du *me* est donnée par sa forme grammaticale et dupliquée par la passivité de l'être décliné au participe passé : passé irrécupérable dans le présent d'un *je* spontané, naïf et heureux. Ne pas nommer pour ne pas identifier – ne pas s'auto-désigner comme *je* mais comme *moi* – ne pas comprendre l'Autre comme *tu* mais comme *il* – Levinas précipite dans l'innommable toute tentative d'identification.

¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 13.

² *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 284.

³ *Id.* p. 95.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ *Id.* p. 222.

Mais comment répondre s'il n'y a pas de sujet-je susceptible d'assumer ce *me* ?
Et à qui répondre s'il n'y a pas de *tu* identifiable comme lieu de l'appel qui m'est lancé ?
Qui est « à l'accusatif avant tout nominatif »¹ ? Ne peut-on passer du pronom au nom ?
Ne faut-il pas, pour qu'autrui soit respecté comme sujet et non comme ombre, passer de l'accusatif au vocatif ?

¹ *La mort et le temps*, p. 127-128.

Il s'agit tout d'abord de sortir le mot de son caractère de concept. Le mot est concept, certes, dans son usage pratique ou gnoséologique ; mais il est mot, aussi, mot du dictionnaire, et surtout mot sortant du dictionnaire, c'est-à-dire qu'il prend vie par le sujet qui l'emprunte le temps d'une phrase, le temps d'une transmission *unique* d'un sens propre. Le couplage de la nomination et de la parole redonne vie au mot, qui se réapproprie une subjectivité, celle-là même que récusait Levinas, la mettant d'emblée à l'accusatif. Il y a un sujet, un je, qui dit quelque chose à autrui. Tout discours exige une succession de phrases énoncées par le sujet qui parle. Et si, comme le dit Benveniste, je ne dis je qu'à un tu, il faut bien qu'il y ait un Tu *et* un Je, ne faisant pas système, qui ne se totalisent pas dans un *nous* collectif ou communautariste, certes, mais qui évitent deux écueils : d'une part celui du *on* impersonnel de Heidegger, où le je ne se distingue plus du tu ; le on arase les différences et transgresse le secret, on pourtant banal, le « On, qui n'est rien de déterminé, le On que tous sont – non pas cependant en tant que somme – prescrit le mode d'être de la quotidienneté »¹. Le je et le tu sont les deux éléments qui maintiennent l'écart entre l'alter et l'ego, empêchant qu'ils ne se précipitent dans l'anonymat de l'un-dans-l'autre. D'autre part, ils évitent également l'écueil du mutisme auquel semble condamné le sujet de Levinas puisqu'il n'a plus de place au nominatif. Et la prise de parole de la responsabilité exige un Je susceptible de reconnaître au vocatif un Tu qui peut, par ce vocatif, répondre lui-même au nominatif. « Un Tu s'insère entre le Je et le Il absolu. La corrélation est brisée. Il est donc vain de poser un toi absolu »². Mais c'est parce qu'il y a une différence en soi entre les deux sujets que sont le Tu et le Je que le nous peut exister, qui serait l'inverse du *on* heideggérien. Le *nous* qui rassemble les *je* est celui de la reconnaissance d'une identité collective. Ce nous ne peut s'engager ni porter témoignage, ni identifier autrui. Seule l'expérience duelle d'un je en vis-à-vis d'un tu peut reconnaître l'un et l'autre. Levinas pose cette brèche de l'identification dans *Autrement qu'être* : « Mais à travers le jour qu'ouvre la diastase d'identité – à travers le temps – le Même retrouve le Même modifié ; la conscience, c'est cela. Ces retrouvailles sont identification : ceci en tant que ceci ou en tant que cela. Identification qui est présentation de sens »³. Si Levinas dénonce ainsi le processus identificatoire de la conscience, on peut également y repérer la diastase d'identité, c'est-à-dire une incoalescence du je avec lui-même.

¹ *Être et temps* § 27, traduction Martineau, p 115.

² En *découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 301.

³ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 64.

La nomination seule peut hisser l'identification au niveau de l'identité. Nommer c'est éviter le naufrage dans l'anonymat. Par la médiation de la (pro)nomination, l'identification permet de circonscrire pour Tu – ou pour l'autre nommé *en propre* – un espace que je renonce à occuper, espace de retrait qui est reconnaissance de l'identité d'autrui. Dans le retrait de la connaissance identifiante se déploie la reconnaissance de l'identité : il ne s'agit pas d'une identification aux autres mais d'une séparation de l'autre dont témoigne le nom par lequel je l'appelle. Il y a dans l'appel – appeler quelqu'un par son nom – la reconnaissance d'une identité qui ne s'épuise pas dans l'identification. L'identité reconnue d'autrui est le dépassement de la connaissance en reconnaissance. Le nom ne prend pas l'altérité d'autrui à la manière d'un concept, mais la désigne, ou simplement, l'appelle. Nommer autrui, c'est toujours l'appeler, signifier la reconnaissance de l'impossibilité de le connaître. La nomination permet de faire la distinction entre l'identité, qu'elle *désigne* par son acte de nommer, et l'identité, qu'elle abolit par la différence qu'elle institue entre les sujets nommés, ainsi qu'entre celui qui appelle et celui qui est appelé. L'identité n'est pas l'identité. Une distinction se fait par le nom, ou par le pronom en tant qu'il *porte* le nom propre. Toute la démarche de Buber témoigne de cette place insubstituable faite à autrui par la nomination ou par son porte-parole, la pronomination. « Lorsque, placé en face d'un homme qui est mon *Tu*, je lui dis le mot fondamental *Je-Tu*, il n'est plus une chose entre les choses, il ne se compose pas de choses [...]. Mais sans voisins et hors de toute connexion, il est le *Tu* et il remplit l'horizon »¹. La nomination, comme le montre Buber dans tout son ouvrage, nous hisse hors des étants en même temps qu'elle crée l'espace de notre transcendance. S'il n'y a pas chez Buber la dissymétrie levinassienne entre Je et tu, puisque « toute relation est réciprocité »², l'altérité du Tu lui fait « remplir l'horizon ». Il n'est pas ce dont la lumière écarte ou écrase le monde, mais à l'inverse, il est ce qui permet au monde de prendre sens pour un Je. Loin que le monde se déprécie par la présence d'un Tu, toutes mes expériences du monde à l'inverse se déploient sur cet horizon de sens. Le Tu échappe à toute connaissance empirique, mais à l'inverse, la fonde : autrui, celui « que j'appelle Tu, je n'ai pas de lui une connaissance empirique. Mais je suis en relation avec lui dans le sanctuaire du mot fondamental *Je-Tu*. C'est au sortir de ce sanctuaire seulement que je le connais de nouveau par l'expérience. L'expérience est éloignement du Tu »³. La relation est abritée dans le langage, qui ne se construit que sur les piliers pronominaux Je et Tu. La lecture bubérienne de l'expérience traversée par la nomination donne une nouvelle direction à la connaissance d'autrui dans la mesure où elle est étayée par le Je et le Tu. Paradoxalement, l'expérience n'est plus absorption de l'autre dans la rencontre,

¹ Buber, *Je et Tu*, p. 26.

² *Id.* p. 25.

³ *Id.* p. 27.

mais éloignement, qui suppose une proximité initiale et non finale et asymptotique comme chez Levinas. L'éloignement est constitutif de la "présence" dans l'expérience, et grâce à la distance instaurée par le langage, deux sujets qui se (pro)nomment peuvent s'identifier mutuellement par le Tu dans l'espace englobant du langage-sanctuaire. Un sujet peut nommer l'autre et advenir par là-même à sa propre subjectivité, « Je m'accomplis au contact du *Tu*, je deviens *Je* en disant *Tu* »¹. C'est dans cette réciprocité de la relation duelle que Buber fonde l'advenue à soi-même du sujet, restaurant l'équilibre par la nomination, puisque je ne peux dire je qu'à un tu – et réciproquement.

Le couple Je-Tu constitue ainsi l'espace de la relation possible, c'est-à-dire qu'il est l'abri de la relation. Il échappe à toute appropriation par un je ou par un tu, puisqu'il en est l'origine. L'identité désignée par un pronom (je ou tu) échappe au processus égologique de l'identification par l'intermédiaire de cet espace transcendant. En plaçant la relation en amont de l'identification, Buber sauve l'expérience de la rencontre, et l'institue par sa dimension langagière. Parler à l'autre, en effet, n'est pas le faire entrer dans mes catégories comme si je possédais le langage ou si celui-ci était à mes ordres, « car en réalité, ce n'est pas le langage qui est dans l'homme, mais l'homme qui est dans le langage et qui parle du sein du langage »². Le langage est l'abri du sujet, abri commun (couple Je-Tu), mise en communauté sous l'égide d'une extériorité commune : je et tu ont en commun un espace unique, identique pour (et extérieur à) chacun, qui est le langage dont tout usage est nécessairement un usage subjectif, et dont l'essence est articulée autour du trait d'union entre je et tu, c'est-à-dire un espace marqué par la séparation permettant ainsi l'identification d'un je différent du tu à qui il s'adresse. Le je s'identifie comme je en s'adressant à un tu, c'est-à-dire que l'adresse précède et fonde l'identité à soi du je comme différent du tu.

¹ *Id.* p. 30.

² *Id.* p. 66.

Mais la question reste du passage entre le pronom et le nom : « comment faire coïncider le *je* comme limite du monde factuel et le *nom propre* qui désigne une personne réelle inscrite au registre de l'état civil ? » demande Greisch¹. Du pronom au nom s'infléchit encore la reconnaissance. Nommer quelqu'un, c'est l'appeler par son nom propre, c'est-à-dire reconnaître son *propre*, son unicité. Finalement, par la nomination, la différence fonde l'identité. Nommer est la modalité de l'adresse à autrui qui me permet, hors même du savoir et de la connaissance, de le poser à sa place de sujet, au vocatif, instituant dans sa réponse le nominatif, seul cas auquel je peux répondre *du* nom qui m'a été donné par autrui et qui porte ma subjectivité. Le nominatif est le cas de l'assomption de ma nomination *par autrui* – vocatif. Seul un autre nommé est reconnu par moi tel qu'il puisse être autre dans le nom que je lui adresse. C'est la nomination qui institue le sujet, et le nom qu'il m'adresse vient toujours d'autrui, ce qui constitue la trace du dépassement du nominatif par le vocatif. La nomination me permet de faire alors l'expérience d'un autre *en propre*, non en tant que j'en connais les *propriétés* comme celles d'un élément chimique, mais en tant que dans notre expérience commune, nous nous permettons mutuellement d'advenir à notre propre subjectivité, grâce à l'expérience de l'identité d'autrui qu'autorise la (pro)nomination : je fais d'autrui l'expérience qu'il est celui à qui je peux m'adresser en l'appelant tu. Je fais ainsi l'expérience de son inconnaissabilité en même temps que dans cette expérience surgit la relation avec celui dont la présence ne se dira elle-même que par l'intermédiaire du je. C'est par l'être-appelé que le je répond. Etre nommé, c'est être appelé par son nom, c'est-à-dire être invité à attester de soi-même dans le je répondant. Par le tu qui m'a appelé, nommé, je peux attester d'un je, constitué dans cette attestation.

Conclusion : De l'épreuve d'autrui à l'horizon d'attente

« - *Quelle est donc l'expérience que l'on peut avoir du Tu ?*

- *Aucune. Car on ne peut l'expérimenter* ». Buber, *Je et Tu* p. 29.

¹ *L'Herméneutique à l'école de la phénoménologie*, p 314.

Peut-être faut-il penser un troisième terme équilibrant ces deux forces : le problème de l'inadéquation entre Levinas et Husserl provient en partie du fait que les deux ne placent pas l'échec de la connaissance sur le même plan, méthodologique chez Husserl, éthique chez Levinas : le conflit entre les deux points de vue est patent, mais décalé, ce qui peut rendre partiellement raison du fait que, tout en s'opposant frontalement à Husserl, Levinas ne parvient pas plus que lui à rendre raison d'une rencontre possible entre deux sujets. « Toute expérience, même la plus spirituelle, ne nous donnerait jamais pour résultat qu'un *Cela* », dit Buber¹. Le terme "Cela" nous amène à ré-envisager la notion même d'expérience.

Si nous reprenons le terme expérience, que Husserl envisage plutôt sous la forme d'une "impérence" (un empire du moi, une relation à autrui ramenée à l'ego), tandis que Levinas l'enferme dans son caractère insoluble aux deux sens, solution et dissolution, du terme, nous y retrouvons dès l'origine un rapport d'extériorité. *Peritus* en latin signifie *qui a l'expérience de*, ayant la même racine que *periculum* qui désigne l'essai, l'épreuve, puis le danger. L'expérience est originellement une épreuve, une mise à l'épreuve par et dans la confrontation par les faits. L'expérience est prise de risque par la sortie de soi-même qu'elle implique, sortie redoublée par le préfixe *ex-*, pour aller à la rencontre d'un autre, extériorité, dehors. Cette étymologie nous intéresse dans la mesure où elle suggère à la fois la sortie de soi du sujet, à la fois la confrontation à son extériorité, et enfin la notion de risque inhérent à toute sortie de soi – préambule à toute rencontre, possible ou impossible. Cette prise de risque se manifeste selon plusieurs modalités, comme le souligne Jean Greisch² : « l'expérience d'autrui fournit le paradigme de l'expérience herméneutique, nous confrontant à l'altérité d'un passé qui nous parle et nous interpelle avant même que nous ne l'interrogeons »

¹ *Op. Cit.* p. 116.

² *Encyclopedia Universalis*, p. 739.

. Le passé subjectif est ainsi enté sur un passé immémorial qui est celui de l'altérité. À l'intérieur du sujet s'ouvre une brèche. Ramener l'expérience d'autrui à une présentation égologique, c'est, dans le tête-à-tête égologique lui-même, faire sourdre une altérité constitutive de l'ego. Certes, le caractère *autre* de ce passé immémorial n'est pas encore l'autre au sens de Levinas. Mais ce en quoi il nous concerne ici est le fait qu'il introduit au cœur de l'expérience de soi une altérité d'ordre ontologique. L'être soi n'est pas unifié, en tant que tel, il ne peut prétendre à l'unification des synthèses. Mais comme le souligne Greisch, l'expérience d'autrui est paradigmatique, et là nous passons d'une altérité intérieure au sujet à l'extériorité d'autrui. Il est possible de conjoindre les deux, une extériorité *interne* et une extériorité *externe* au sujet, ce qui peut alors constituer une troisième voie dans l'opposition de Levinas à Husserl. L'extériorité interne au sujet peut être corrélée à l'extériorité externe dans la mesure où par l'expérience de la *rencontre* se constitue le *sujet* d'expérience : ce passé qui nous parle et nous interpelle avant même que nous l'interroignons, dont parle Greisch, est cet autre qui s'adresse à nous. Cet avant peut être abordé d'un point de vue moral (je suis celui qu'autrui a appelé à être) comme d'un point de vue ontologique (je suis celui qui ne peut-être ce qu'il est que dans un rapport à ce qu'il n'est pas) ; d'un point de vue chronologique (je me constitue depuis la naissance comme celui qu'interpelle le passé, et qui, ayant déjà toujours fait l'expérience de cet immémorable, laisse sourdre dans chacune de ses expériences présentes cette expérience toujours déjà passée) et d'un point de vue éthique enfin (je suis celui qui répond à cet appel d'autrui avant même qu'il me l'adresse, et nous retrouvons ici le sens levinassien de la diachronie).

On peut questionner ce lien qui unit ainsi un passé fondateur et un présent actuel au cœur de l'expérience. Cette ouverture du sujet sur son autre peut se présenter sous la forme d'une greffe de l'autre sur le même, permettant au sujet de ne faire l'expérience de lui-même que *grâce à* autrui : ni *par* autrui, comme chez Husserl, ni seulement *devant* autrui, comme chez Levinas. Faire l'expérience de soi-même par l'intermédiaire d'autrui l'instrumentalise ; faire une expérience devant autrui est ne pas le rencontrer dans cette expérience ; faire l'expérience de soi-même grâce à autrui le pose comme origine absolue de toute expérience possible empêchant ainsi la clôture sur soi de l'expérience (qui passe ainsi du statut d'expérience égoïque à celui d'expérience subjective) et permet la rencontre. L'expérience ne peut plus se réduire à ce dont la soupçonne Levinas, un monologue avec soi-même (« Toute expérience du monde – les éléments et les objets – se prête à cette dialectique de l'âme conversant avec elle-même »¹), c'est-à-dire, au sens platonicien du terme, pensée. Le dialogue de l'âme avec elle-même est ainsi récupéré dans une centrifugeuse : « la pensée est donc décelée dans l'expérience en tant que l'expérimenté est thématique, c'est-à-dire identique et qu'en tant que l'identique ne se peut qu'à titre de "maintenu comme identique" et posé comme tel, à l'avance entendu comme tel »².

¹ *En découvrant l'existence*, p. 232.

² *Id.* p. 308.

L'expérience d'autrui comme horizon infini, inaccessible et toujours fuyant de Levinas peut alors se convertir de ce que Ricoeur nomme un « espace d'expérience » à l'« "horizon d'attente" [...]. Alors que l'expérience tend à l'intégration, l'attente tend à l'éclatement des perspectives » dit Greisch¹. À l'évasion d'autrui chez Levinas rétorquant à l'intégration d'autrui chez Husserl, répond l'*attente* qui n'est pas encore l'accueil, mais qui le rend possible en constituant l'espace de la rencontre et en redéployant la métaphore de l'horizon au niveau de l'ego : ce qui est horizon n'est plus la fuite indéfinie de l'autre, ni limite à la perception de l'ego, mais l'ouverture de l'ego sur l'autre. Cette ouverture est infinie, et ne saurait être remplie comme le dénonçait justement Levinas, en tant qu'horizon elle s'éloigne au fur et à mesure que l'expérience se déroule dans cet espace. C'est l'espace qui est infini, horizon, voire *horizontal*, laissant surgir dans l'expérience elle-même la *verticalité* des sujets en présence, la transcendance de l'alter *et* de l'ego. L'attente, certes intentionnelle, est toujours surprise, déjà déroutée. L'intentionnalité ne se comble plus elle-même, car s'il faut bien un sujet qui attend, sa place d'attendant est toujours orientée vers un autre dans cet espace infini. Ce que je reçois n'est jamais ce que j'attends, la connaissance est ainsi toujours décentrée d'elle-même par une reconnaissance qui n'est pas un retour sur soi de la connaissance, mais une désorientation de la connaissance par cet horizon que je peux viser mais qui toujours m'échappe : horizon duquel surgit l'autre. L'horizon n'est plus la perspective centrée sur un point zéro du monde, ni un espace infini désignant l'échappement d'autrui, mais un espace infini où surgit l'autre dans l'expérience de l'attente que j'en fais. L'attente peut être lourdement chargée par l'intention, elle n'est pas obérée par celle-ci car celui que j'attends ne vient précisément jamais remplir, satisfaire mon attente ; l'expérience alors serait ce mouvement centrifuge lui-même, ouvert sur l'extériorité, attente *en soi de* l'autre – ouverture au désir – départ vers l'étranger dit Levinas². C'est en ce sens que Greisch peut dire que chez Marion, par exemple, « l'expérience n'a pas affaire à des faits intramondain, mais à des événements. Il s'agit d'une épreuve singulière dans la mesure où elle met le sujet radicalement en question. Ce qui prime, ici, n'est pas l'acquis, mais l'épreuve, synonyme de transformation »³. L'attente de l'autre unique est ouverture à l'événement, à l'extériorité, qui constitue justement la mise à l'épreuve du sujet que signifie le terme expérience. Il s'agit d'une expérience dont le caractère fondamental est moins ce qu'elle apporte que la façon dont elle l'apporte : épreuve. La mise en question du sujet est le corolaire de toute expérience, c'est-à-dire le risque encouru d'être soi-même questionné par la présence d'autrui. Il y a donc dans l'expérience un fil conducteur qui permet la mise en présence, une *révélation* (que

¹ *Op. Cit.* p. 739.

² *En découvrant l'existence*, p. 229.

³ *Op. Cit.* p. 739-740.

désigne l'épreuve photographique) : « l'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation »¹ dit Levinas. Révélation d'un sujet à l'autre, c'est-à-dire attente ignorant ce qu'elle attend. Prise de risque de transformation de soi par cette expérience d'autrui. Attente d'une expérience qui s'actualise dans l'accueil de l'autre, c'est-à-dire ce qui constitue l'expérience elle-même. Cet accueil de l'autre se présente non pas comme un savoir originaire, ni antérieur à la rencontre, mais comme nouveauté radicale : chaque expérience est unique. Le moi enclos dans sa certitude est mis en déroute par l'expérience d'autrui ; c'est par l'ouverture à l'autre, l'attente de l'autre, que le moi égoïque dé-rangé par l'autre accède au Soi, sujet non égologique, au plus profond de son intériorité offert à l'autre, qui attend.

3) La reconnaissance mutuelle, une communauté

« Ce "en tant que" (en tant que ce que l'autre est) prévient toute dérive égologique ultérieure : il est constitutif de la mutualité. Celle-ci, en retour, ne se laisse pas penser sans le rapport au bon, dans le soi, dans l'ami, dans l'amitié, si bien que la réflexivité du soi-même n'est pas abolie, mais comme dédoublée, par la mutualité [...] ». Ricœur, Soi-même comme un autre, p. 215.

¹ *Totalité et infini*, p. 61.

L'opposition d'une pensée connaissante comme pensée *de* (l'étant, la chose, l'objet...) et d'une pensée *pour* (autrui, l'étranger, le visage...) mène à une confrontation sans issue (*pensée pour* est ici compris uniquement dans le sens de mise à la place de, substitution dira Levinas, et non au sens du datif, que nous verrons plus loin). Car la pensée *de* est nécessairement pensée du sujet – et en ce sens au nominatif –, tandis que la pensée *pour* est à l'accusatif : le sujet n'est que ce que pose la pensée *pour*, telle qu'elle ne lui revient jamais que sous la forme du « Me voici ». La connaissance impossible d'autrui invalide du même fait toute reconnaissance de lui, puisque la reconnaissance est toujours identification. Derrida soupçonne la reconnaissance de dissimuler dans ses replis le germe de la connaissance toujours comprise comme identification de l'autre *comme tel*. Le risque est réel de ne considérer dans la reconnaissance qu'une force économique et circulaire. C'est ce risque qu'il s'agit de désimpliquer du concept de reconnaissance afin qu'il soit écarté de toute connaissance véritable, si c'est possible. Nous partirons du chemin inverse, qui consistera à chercher dans la connaissance la trace de la reconnaissance – chemin qui se présentera comme une médiation entre le nominatif que récuse Levinas et l'accusatif qu'il pose, c'est-à-dire qui mènera d'une impossible connaissance à l'exigence d'une reconnaissance : l'opposition entre une pensée *de* au nominatif et une pensée *pour* à l'accusatif pourra être détournée par une pensée *à* au datif, qui ne se présentera pas sous la forme d'une synthèse, ce qui bloquerait ainsi le système de la pensée sur lui-même, mais sous la forme d'une pensée ouverte selon un infini différent de celui que propose Levinas. Infini offert à la reconnaissance sans disparaître sous la connaissance : peut-être alors la reconnaissance sauve-t-elle la connaissance.

N'y a-t-il pas dans la connaissance, non pas un seul *retour à soi* égologique, mais un *retournement sur soi* du procédé gnoséologique ? Ce retournement sur soi serait la marque d'un retrait, comme on retourne sur ses pas pour laisser advenir l'autre (« Après vous, Monsieur... »). Le préfixe *re-* marquant le retournement et non le retour, se trouve dans la reconnaissance. La reconnaissance peut s'étaler sur plusieurs étages et revêtir plusieurs significations. Nous en retiendrons deux pour le moment : reconnaître quelqu'un, c'est tout d'abord l'identifier comme identique à soi, et donc comme différent des autres. Éprouver de la reconnaissance envers autrui, ensuite, c'est lui témoigner de la gratitude. La reconnaissance gagne ceci sur la connaissance qu'elle peut être vue comme un retrait de l'ego, qui ne supprime pas le je, sous peine de faire échouer la relation. « Le Je, dit Buber, est indispensable à toutes les relations [...] »¹. La distinction est importante entre l'ego (le sujet dépouillé de tout lien à autrui, ce qui constitue une abstraction, à forte valeur heuristique mais dénuée de toute réalité) et le *je* qui est la concrétude de l'ego, c'est-à-dire le sujet institué, ou enseigné, par autrui. La relation pure n'existe pas au sens d'une relation sans terme(s), il s'agit d'une contradiction logique. À l'inverse, « entrer dans la relation pure, c'est voir toute chose dans le *Tu* »². La relation pour être absolue (« pure ») est nécessairement une relation relative, comme son nom l'indique, et donc mise en présence entre un Je et un Tu par laquelle le monde s'oriente et prend sens. À la fois gratitude et identification, la reconnaissance doit être ouverte selon ces deux acceptions qui, se séparant, se recouvrent.

¹ *Je et Tu*, p. 117.

² *Id.* p. 118.

Dans l'échec même du parcours de la connaissance d'autrui, se soldant inéluctablement sinon sur un solipsisme, du moins sur une monadologie, il y a peut-être la trace en creux de sa possibilité. Connaître peut être compris comme l'acte par lequel je saisis aux deux sens du terme qu'il y a de l'inconnaissable, qu'autrui n'est pas réductible ni à l'expérience que j'en fais, ni aux synthèses de ces expériences dans un présent incessamment étalé dans le temps. Connaître peut être aussi reconnaître qu'autrui échappe à la connaissance. La connaissance, par le fait même qu'elle est reçue d'autrui, a son origine dans une ignorance primordiale. Il faut pourtant mener jusqu'au bout la critique levinassienne ou derridienne de la connaissance. Mais le trajet de la connaissance (du sujet à l'objet puis de l'objet au sujet) se double d'un « parcours de la reconnaissance » dans l'ordre inverse : l'ordre de la connaissance est dérangé par le contre-ordre de la reconnaissance, alors même que les deux sont enchâssés dans un même parcours. Finalement, toutes les modalités de la connaissance que nous avons étudiées (analogie, appréhension, identification, expérience) ont révélé ce hiatus dans leur déploiement. Chacune, poussée jusqu'au bout de son raisonnement ou de ses présupposés, aboutit à une contradiction. Au terme ontologique d'essence nous avons préféré celui (plus concret et plus respectueux de l'altérité) d'humanité. Il nous permet à la fois d'évoquer l'être-ensemble sans lequel la rencontre n'a pas lieu, tout en maintenant la séparation sans laquelle la relation est impossible. Ce terme, qui n'est pas pris ici en tant que concept, permet de fonder une différenciation entre identité et identité. L'identité est ce qui justement échappe toujours à l'identité puisque je ne suis moi-même qu'en tant que je ne suis pas autrui, ce qui veut dire que je ne suis pas l'autre puisque je suis un autre pour moi-même, ou comme le dit Ricœur, je suis moi-même « comme un autre ».

L'extériorité est tellement originaire qu'elle est présente au cœur de l'identité, comme le montre l'ouvrage de Ricœur. L'identité pourrait se croiser avec la même identité ricœurienne. Ce à quoi se réfère le concept d'identité est le fait d'être identique *en* humanité, c'est-à-dire d'être différent *par* humanité. C'est cette distinction que nous avons rencontrée dans la reconnaissance de la différence, de fait et de droit. C'est le fait même de nommer qui a montré son caractère opérationnel dans ce procédé de reconnaissance : nommer autrui, ou le "pro-nommer" dans un dialogue en direct, c'est le poser, puis l'accueillir, dans l'existence ; la (pro)nomination est la trace du retrait du sujet, à la fois présent dans son acte de parole, et absent de la place qu'il laisse à l'autre en le nommant ; et le nom (ou le pronom), parce qu'il n'est pas celui qu'il appelle, à son tour n'enferme pas l'altérité de l'autre, ne contient pas celui qu'il nomme. La nomination met à distance et permet de franchir cette distance, de façon symbolisée, médiate, par la parole. La nomination requiert et institue le nominatif, le sujet devient ici celui qui, parce qu'il a été appelé par son nom ou le pronom *Tu* au vocatif, devient et se pose comme *Je*. À l'appel d'autrui *je* réponds. Ce qui permet d'initier le second chemin de la connaissance à la reconnaissance qui nous développerons plus loin : la gratitude. Car enfin, il faut bien un sujet reconnu comme tel pour répondre *Je* à l'appel d'autrui ; et il faut bien un autre, tel que je puisse le connaître suffisamment pour lui témoigner ma reconnaissance. Alors, la gratitude se fera expérience de l'autre par excellence.

Cette reconnaissance réciproque ne provient pas d'un intérêt originaire pour soi-même, mais d'un processus de socialisation, c'est-à-dire d'un rapport fondateur à autrui, « car le soi n'est pas premier [...], dit Habermas, ce qui est premier, c'est l'identité d'une communauté »¹. Il n'y a donc pas d'identité abstraite, c'est-à-dire d'identité auto-référée, malgré le sens apparent du terme. Être soi-même, ce n'est pas être soi-même en autarcie ou en souveraineté, mais être référé à autrui, c'est-à-dire se réfléchir, selon la double inflexion que montre cette expression, en autrui. La reconnaissance du sujet par autrui le pose comme sujet qui, dans son identité à soi-même, exprime l'origine de cet état ou, plus exactement, de cette existence. La reconnaissance est le lien qui s'établit entre autrui et moi-même et fonde ainsi le lien que je constitue avec moi-même, le trait d'union qui relie ces deux termes empêchant leur redondance. « Le phénomène de reconnaissance réciproque n'est plus expliqué [...] sur la base d'un intérêt originaire pour le respect de soi ou d'une peur primaire due à la sanction intérieure de la perte de l'estime de soi. Car le soi n'est plus premier. Il est plutôt pensé comme résultant d'un processus de socialisation, qui de son côté présuppose déjà la structure des rapports de reconnaissance réciproque. Ce qui est premier, c'est l'idée d'une communauté »². C'est dans la reconnaissance de la reconnaissance d'autrui à mon égard que je me reconnais comme sujet ayant une identité, ce qui veut dire qu'il n'y a pas d'identité identique à soi. L'identité ne signifie pas être identique à soi, mais désigne le fait de se construire comme un Je unique, par les interactions de tous les faisceaux de reconnaissance dont je suis le sujet. Plus que de réciprocité risquant d'égaliser les termes, comme le dénonce Levinas, la reconnaissance est mutualité, espace de reconnaissance préalable à toute rencontre et commun à toute l'humanité.

¹ *De l'éthique de la discussion*, p. 137.

² *Id.* p. 137.

C'est à la mutualité que l'on peut confier la charge de faire apparaître les singularités : elle est moins comparable à un cercle qu'à une ellipse ascendante, dont chaque mouvement de retour est décalé par rapport à son origine. Loin de *découvrir* l'autre, la reconnaissance mutuelle permet au contraire de préserver l'inconnu (le secret), de restituer le caractère absolument autre de l'autre, de reconnaître l'altérité d'autrui par rapport à la volonté de savoir. La non-connaissance de ce qu'est l'autre, lorsqu'elle est reconnue, permet à la fois d'identifier l'autre pour lui-même et d'établir une relation avec lui reconnu. Paradoxalement, la reconnaissance précède la connaissance et la fonde, la non-reconnaissance de cette primauté de la reconnaissance sur la connaissance constituant la violence. Alors, la connaissance se hisse au niveau de « la reconnaissance intersubjective de la particularité de chacun » comme le dit Honneth¹. La prouesse de la reconnaissance, antérieure à la connaissance (d'une antériorité à la fois chronologique et ontologique), consiste à unifier le sujet par son identification, et lui permet ainsi de se constituer comme sujet en accédant à une connaissance de lui-même qu'il n'aurait pu découvrir sans l'estime de soi que lui confère la reconnaissance d'autrui. La reconnaissance peut se déployer dans le monde de l'intersubjectivité en partant d'un besoin de reconnaissance valide et psychologiquement fondateur, mais qui n'est pas seulement égologique. Car si en tant que *besoin* de reconnaissance, il est bien centré sur l'ego (le sujet qui l'éprouve), en tant que *reconnaissance*, il rompt le cercle égologique, il est en effet fondé et finalisé tout à la fois par autrui, celui à qui je demande, et dont j'attends la reconnaissance, celui dont j'attends qu'il me reconnaisse en tant que je, et non en tant que moi. C'est bien le sujet au nominatif qui est posé et requis au vocatif par autrui, dans le déroulement de la reconnaissance.

¹ *La lutte pour la reconnaissance*, p. 23.

La violence montre en négatif ce caractère fondamental de la reconnaissance (vocatif) : c'est du fond de la méconnaissance du respect de son identité, c'est-à-dire de son droit à être ce qu'il est, que surgissent chez un sujet la colère, la subversion, la révolte ou la transgression. La véritable violence s'origine en fait dans le mépris de l'identité d'autrui, le non-respect de son droit à être autre que moi. La violence de la méconnaissance de l'identité génère la violence de la riposte (qui n'est pas une réponse à proprement parler puisque la réponse se déploie dans le dialogue, tandis que la riposte surgit d'un non-dialogue et en cela est déjà violence), c'est-à-dire de la transgression d'une loi dont la fonction d'interface n'a pas été respectée. C'est ainsi que le besoin de reconnaissance peut prévaloir sur la demande de reconnaissance si celle-ci n'a pas été entendue. Partant de la fréquente association entre le mépris et le déni de reconnaissance¹, Honneth montre ce lien serré entre la reconnaissance, respectée ou méprisée, et l'identité : la reconnaissance mutuelle comme ciment social permet « l'acceptation réciproque [des sujets] comme partenaires d'un rapport d'interaction » grâce auquel « chacun est conscient de soi et de l'autre [...], chacun est à l'extérieur de soi »². La mutualité se fait ici communauté. L'extériorité est retrouvée par le chemin de la reconnaissance : reconnaître l'autre, c'est le reconnaître comme autre ; me reconnaître moi-même comme digne du respect d'autrui, c'est me reconnaître comme sujet identifiable par autrui dans quelque contexte que ce soit, c'est-à-dire comme sujet (soi) dont la source de l'identité est *extérieure* à lui-même. C'est ce qu'explique Honneth, « car l'alter et l'ego ne peuvent s'estimer réciproquement en tant que personnes individualisées que dans la mesure où ils se réfèrent aux mêmes valeurs et aux mêmes fins »³ ; nous avons légèrement déplacé la visée de cette référence vers ce que nous avons appelé Humanité, ce qui n'interdit pas que, de cette notion, puissent être déduites des valeurs et des fins.

¹ *Id.* p. 115, 161 et sq.

² *Id.* p. 60.

³ *Id.* p. 147-148.

La lutte pour la reconnaissance n'est pas première. Elle est au bout de la chaîne de la violence qu'engendre la violence. L'appel d'autrui (la demande de reconnaissance) est première, sans quoi le déni de reconnaissance n'existerait même pas, et ce n'est que lorsqu'elle n'obtient pas de réponse – déni de reconnaissance par ignorance, indifférence ou mépris – qu'elle peut se muer en lutte pour la reconnaissance. On ne peut pas ne pas évoquer ici la polysémie du terme ignorance, qui pourrait être une passerelle entre la reconnaissance et le respect : ignorer c'est bien sûr ne pas savoir ou ne pas connaître, c'est également faire semblant de ne pas connaître. Le niveau gnoseologique de l'acceptation se fait éthique. L'ignorance peut bien sûr être neutre sur le plan éthique, mais le dérapage de sa signification peut attirer l'attention sur le risque de l'ignorance comme mépris, légitimant *a contrario* la connaissance de l'autre, du moins celle qui est permise par la reconnaissance. Ainsi, la reconnaissance n'est pas violence mais paix : parce qu'elle va dans le sens de l'humanité, elle est l'aveu de l'incomplétude originaire de l'ego. Je ne peux me constituer moi-même dans mon identité, « l'expérience de la reconnaissance est un facteur constitutif de l'être humain » comme le dit Honneth¹. Le lien s'est tissé entre une expérience authentique d'autrui et la reconnaissance. L'expérience est donc ce qui *se fait* – comme on *fait connaissance* – à deux, dans la reconnaissance d'un agir subjectivement conjoint ; l'expérience d'autrui est simplement l'expérience de cette demande de reconnaissance à autrui adressée par impossibilité de constituer seul mon identité, et c'est peut-être là l'aveu primordial de notre vulnérabilité originaire. Dans l'expérience d'autrui *je me* reçois. J'apprends que mon identité n'est pas spontanément suturée, mais qu'à l'inverse, elle est originairement blessée (on peut penser au « cogito blessé » de Ricoeur). « Être une conscience, ou plutôt être une expérience, c'est communiquer intérieurement avec le monde, le corps et les autres, être avec eux au lieu d'être à côté d'eux »², dit Merleau-Ponty : on perçoit ici l'inflexion du face à face levinassien en vis-à-vis possible. Loin d'être le lieu de la réduction de l'autre au même, l'expérience comme attente devient l'éclatement du même sur l'autre, et non sur son autre ; il semble même qu'il n'y ait d'expérience véritable que d'autrui, c'est-à-dire de celui qui m'enseigne ma blessure originaire, blessure que l'autre, par sa réponse à ma demande de reconnaissance, peut laisser béante ou suturer. « Le lien entre l'expérience de la reconnaissance et l'attitude du sujet envers lui-même résulte de la structure intersubjective de l'identité personnelle » dit Honneth³, reconnue dans sa dépendance à l'égard d'autrui. Nous avons évoqué le respect : la dignité du sujet est reconnue par le respect qui lui est attribué, ou refusé dans tout cas de violence, attestant ainsi de son identité ; Henaff voit dans la modernité les symptômes d'un « déficit de

¹ *Id.* p. 164.

² *Op. Cit.* p. 113.

³ *La Lutte pour la reconnaissance*, p. 208.

reconnaissance » alors qu'il serait exigible d'une société et d'une politique « une reconnaissance où s'affirme la dignité sans prix de chacun »¹. Le respect garanti par la reconnaissance de l'identité d'autrui permet l'établissement d'une communauté « où l'on trouve la garantie de s'y reconnaître avant même d'avoir à se connaître [...] »², et non seulement d'une société. La communauté devient le lieu de l'altérité reconnue du *comme*. Cette communication avec les autres signifie le lieu d'absence qui permet le lien avec, le croisement de la rencontre, et en ce sens, il n'y a de savoir possible que transmis, il n'y a de connaissance que reçue. La reconnaissance est ainsi inaugurale, originaire, fondatrice de l'identité par le respect de l'intouchable dignité qui la caractérise. Aucun humain ne peut se constituer comme sujet si sa dignité n'est pas reconnue par tout autre : respect.

Entre expliquer et comprendre

« Une position purement dichotomique du problème consisterait à dire qu'il n'y a pas de rapport entre une analyse structurale du texte et une compréhension qui resterait fidèle à la tradition herméneutique romantique [...]. Ainsi, d'une part, au nom de l'objectivité du texte, tout rapport subjectif et intersubjectif serait éliminé par l'explication ; d'autre part, au nom de la subjectivité de l'appropriation du message, toute analyse objectivante serait déclarée étrangère à la compréhension. À cette mutuelle exclusion, j'oppose la conception plus dialectique d'une interpénétration entre compréhension et explication ». Ricœur, Du Texte à l'action, p. 165.

¹ *Le Prix de la vérité*, p. 514.

² *Id.*

La dichotomie proposée par Dilthey offre un avantage méthodologique certain mais autolimité. L'enjeu ontologique de cette approche duelle concerne le statut de ses objets : l'étant naturel est livré à la science tandis que la spiritualité humaine est confiée à la compréhension. Ce dualisme méthodologique engendre à son tour un dualisme ontologique qui ne résout guère le problème du corps, et encore moins les questions concernant la relation à autrui. La distinction épistémologique abordée dans l'étude de l'explication se double d'une dichotomie ontologique devant laquelle s'est profilé un statut duel au sein du corps, créant ainsi une extériorité *en* lui ; ce statut invalide en retour une dualité trop radicale d'un point de vue méthodologique, interroge à nouveaux frais l'ontologie, et déstabilise la démarche gnoséologique, qu'il faut donc étayer à partir de ce point de vue unifié autour d'une fêlure originaire.

Si nous reprenons l'opposition que pose Dilthey entre comprendre et expliquer, nous voyons cependant bien que si l'explication s'applique aux sciences de la nature et la compréhension aux sciences de l'esprit, cette dualité ne saurait rendre compte de l'humain, ni par conséquent s'appliquer rigoureusement à l'approche d'autrui. C'est pourquoi nous n'opposerons pas tant comprendre et expliquer que nous n'essaierons d'en montrer l'indissociable complémentarité dans une approche herméneutique du visage, sous réserve que celle-ci soit possible. L'exemple du structuralisme analysé par Ricœur est à ce chef emblématique d'un lien fondamental entre comprendre et expliquer : dans sa prétention à expliquer les phénomènes humains en général, le structuralisme pose une structure d'intelligibilité sous-jacente au sens de tout phénomène. Structure d'où jaillit d'ailleurs le sens lui-même, qui ne lui vient pas d'un ailleurs. Structure sans extériorité, donc. Le structuralisme, dans sa visée d'objectivité, affirme ainsi sa volonté d'*expliquer* les faits se rattachant tous à la structure qui les signifie, plus qu'à les *interpréter*. Et le présupposé d'une structure immanente est une posture métaphysique, un postulat épistémologique qui, en tant que tel, échapperait à l'explication selon le propre schéma structuraliste, renvoyant celui-ci à une genèse interprétative de son rapport au réel. Il semble ainsi impossible d'expliquer sans comprendre, comme Ricœur l'a montré dans son dialogue avec Lévi-Strauss¹.

¹ *Lectures II.*

Nous avons vu dans l'explication le dépassement nécessaire du dualisme corps/esprit, déplacé à *l'intérieur même* du corps, désignant alors la double appartenance de l'homme en termes d'*esprit*, sous lequel on place spontanément la conscience, qu'elle soit considérée comme transcendante ou non, et d'*organisme* (abstraction nécessaire à la science de l'homme, d'une haute valeur heuristique mais paradoxalement très pauvre en valeur explicative : expliquer l'humain requiert une approche holiste de la personne en laquelle chaque parcelle de l'organisme est pétrie de spiritualité – conscience, inconscient, histoire personnelle, etc.). Expliquer est un élan du connaître, celui de l'engagement du sujet dans son projet de connaissance, il « s'agit donc d'un concept de science qui rejette l'idéal de l'observateur impartial et qui fait prendre conscience des points communs assurant la cohésion » dit Gadamer¹. Expliquer est déjà s'expliquer, en soi-même et avec autrui : il n'y a pas d'explication aseptique, l'objectivité est une visée impossible, ce qui sauve à la fois le corps et le visage. L'explication est déjà requise sur un plan strictement éthique, dans la mesure où comprendre le discours d'autrui (ce qui n'est pas prétendre en épuiser le sens, comme nous le verrons) est accueil. Expliquer n'est pas exhiber mais *se mettre au service* du sens, intersubjectivité.

¹ *Entre nous* p. 139.

Il est également impossible de reléguer le visage à un statut exclusivement spirituel ; Levinas insiste autant sur son caractère concret que sur l'éclatement de cette concrétude. « Droiture extrême du visage du prochain, déchirant les formes plastiques du phénomène »¹, le visage est à la fois pleinement matière et absolue transcendance ; ce qui nous autorise à en tenter l'explication *et* la compréhension, mais avec les limites méthodologiques que nous avons abordées plus haut. Enfin, alors que Dilthey réduit l'interprétation à une province de la compréhension, nous verrons que l'interprétation du visage ne peut se contenter d'en être une sous-partie ; elle en constitue en réalité la trame, la teneur, voire l'essence : pas plus que l'explication ne peut se dispenser de la compréhension, celle-ci ne saurait se dispenser de l'interprétation. La compréhension serait ainsi non seulement la visée mais surtout la condition de possibilité du sens de l'explication. La distinction que nous faisons entre expliquer et comprendre est d'ordre méthodologique, mais elle engage des enjeux éthiques et ontologiques. La visée de l'un n'est pas exactement superposable à celle de l'autre : si l'explication vise le savoir dont l'essence est la transmission (le don), le savoir lui-même a pour objectif la vérité. La compréhension, quant à elle, vise le sens de la vérité : comprendre, c'est saisir le sens des paroles, du comportement, de quelqu'un, sous l'égide de la vérité. L'articulation entre le sens et la vérité sera posée par le troisième moment constitutif de l'herméneutique, l'interprétation. Le passage de l'explication à la compréhension fournit à l'explication à la fois un but (j'explique *pour* comprendre), et à la fois un moyen (je ne peux expliquer que ce que j'*ai bien* compris), ce qui place la démarche herméneutique dans une perspective épistémologique – l'accumulation du savoir transmis par l'enseignement – mais également axiologique : il s'agit de *bien* expliquer afin de comprendre le sens exact ; la démarche s'appuie sur sa propre visée. La compréhension est ainsi la fin et le moyen de l'explication ; ce cercle sera lui-même ouvert par l'interprétation.

1

L'explication elle-même sourd d'un sous-sol beaucoup plus profond qu'elle – désir de comprendre. C'est *parce qu'il* comprend que l'homme explique, « les sciences, qu'elles soient explicatives ou compréhensives – pour faire droit à cette distinction – ne sont possibles que parce que le *Dasein* est en lui-même, dans son existence un étant qui comprend » dit Greisch¹. Il n'y a d'explication que sur le fond de la compréhension, qui constitue son sens le plus profond : l'analyse heideggérienne montre à quel point le Moi se dérobe au statut d'objet-à-connaître au lieu où le comprendre détermine son projet, y compris celui d'y voir clair en lui-même et en autrui ; comprendre précède expliquer, il s'agit d'un existentiel, « abstraction faite de la question de savoir si le *Dasein* pratique une science qui relève de l'explication ou de la compréhension »². Expliquer est toujours déjà comprendre, déploiement d'un dialogue où se manifeste le sens. « Le comprendre n'est pas une espèce du connaître, mais la détermination de fond de l'exister »³ : dialogue au cœur de l'existence, qui se tisse comme une navette dans son incessant va-et-vient entre expliquer et comprendre ; à la façon de la navette revenant sur le même bord du métier ne revient jamais exactement au même endroit mais se décale légèrement, l'explication ne recouvre pas la compréhension qui elle-même ne se superpose pas strictement à l'explication ; c'est ainsi que parfois l'explication n'aboutit pas à la compréhension, et qu'en revanche, la compréhension peut apparaître là même où l'explication n'a pas encore officié, dans l'espace de l'intuition, ce qui justifiera le détour par l'interprétation. L'explication et la compréhension représentent ainsi les deux réseaux de fils perpendiculaires dont l'entrelacs constitue le tissu de l'herméneutique. Pour différentes qu'elles soient dans leur finalité et dans leurs modalités, il n'en est pas moins vrai que chacune soutient l'autre : couper un fil provoque la déchirure du tissu. Expliquer n'est pas seulement faire apparaître les causes, mais également faire émerger un sens, préalablement caché, et le secret se dresse sur le chemin de la connaissance pour en interdire l'hégémonie (ou Totalité). Mais ce secret peut se présenter comme l'élément d'une vérité en creux, enfouie dans l'épaisseur du sujet : le secret est à sa discrétion. Expliquer autrui devient impossible, s'expliquer soi-même également : mais cette impossibilité constitue peut-être l'énigme originaire que la connaissance, grevée du secret, essaye toujours de résoudre sans y parvenir jamais.

¹ *Comprendre et interpréter*, p. 333.

² *Id.* p. 332.

³ *Id.* p. 334.

Si l'accès au sens a encore un sens, il ne peut s'accomplir qu'à travers un effort de compréhension finalisant l'explication, et l'une et l'autre ne se recouvrant pas, elles ne forment pas système mais laissent une place à ce qui, d'autrui, leur échappe. La compréhension du sens vient relayer l'explication visant la vérité, et il y a ainsi passage de l'ordre quantitatif de l'explication à l'ordre qualitatif de la compréhension. L'herméneutique n'est pas réductible à une méthode à trois temps, mais serait plutôt une dialectique fine entre ces trois moments dont aucun n'aurait de sens sans les deux autres, pensée entre soi expliquant et soi comprenant, dialogue avec autrui. Expliquer est alors la démarche qui permet de reconnaître qu'il y a une extériorité interne au savoir, qui lui donne son sens et qui reste encore à comprendre ; il faut donc, comme le dit Ricoeur, expliquer plus pour comprendre mieux, ce qui ouvre le versant quantitatif de l'explication à la dimension qualitative de la compréhension.

II. Comprendre en vérité

« Comment, d'ailleurs, le rapport avec l'étant peut-il être, au départ, autre chose que sa compréhension comme étant – le fait de librement le laisser-être en tant qu'étant ?

- Sauf pour autrui ». Levinas, Entre nous p. 16.

Toute relation humaine semble reposer sur la compréhension dans la mesure où je ne peux prétendre rencontrer autrui si je ne comprends rien à ce qu'il dit, ou à ce qu'il est, ou à ce qu'il vise, etc. L'explication, l'explicitation du sens, n'ont d'autre fin que celle qui consiste à comprendre quelque chose d'autrui. La compréhension signe l'inaboutissement de l'explication, qu'elle assigne à la place de moyen, dans la mesure où « le trajet inverse n'est pas moins requis. Il n'est pas d'explication qui ne s'achève par la compréhension »¹ : il s'agit de passer du système expliqué à l'événement offert à la compréhension. En tant que cheminement ordonné à la vérité, et déjà médiatisé par le sens, la compréhension semble être le moment indispensable à l'établissement d'une relation avec autrui. Je ne peux envisager de discuter ou de dialoguer avec lui si nous n'avons pas accès à la vérité, une vérité commune et partagée, si nous ne nous comprenons pas, c'est-à-dire si nous ne puisons pas à la même source de sens. Rencontrer implique avoir compris la rencontre, ne fût-ce que pour qu'elle ne bascule pas en violence, et par la rencontre se déploie une compréhension élargie, précisée, affinée. Le lien est donc étroit entre la rencontre et la compréhension d'autrui, et pose fondamentalement le problème de l'accès à la vérité. Comprendre en effet ne peut être que comprendre en vérité ; l'inverse serait méprise, mécompréhension.

¹ Ricœur, *Du texte à l'action*, p 166.

Comprendre, étymologiquement, pose le lien entre ce que l'on prend, d'où on le prend, et ce avec quoi on le prend : comprendre un objet implique donc de le référer à son contexte, ce qui explique la méfiance de Levinas envers une compréhension à la fois égologique et à la fois contextualisante, qui prétendrait accéder à l'absolu qu'est le visage ; le rapport entre l'acte compréhensif et le contexte pose ainsi brutalement le problème du visage, toujours hors contexte. Pourtant, expliquer les phénomènes sans lien avec leur contexte n'a non seulement pas de sens, mais n'a pas non plus de pertinence puisque l'explication est elle-même toujours contextualisée et de ce fait même, contextualisante. L'acte même de décontextualiser un phénomène constitue une mise en contexte de cet acte. Il semble donc absolument impossible de comprendre sans expliquer. On peut d'ailleurs se demander quelle serait la pertinence d'une démarche explicative qui ne serait pas finalisée par la compréhension de ce qu'elle explique. Si explication et compréhension constituent les deux versants d'une unique réalité herméneutique, alors, effectivement, l'une ne peut se passer de l'autre. Ce qui fait émerger, de l'acte de l'explication de la vérité, la notion de sens : expliquer n'a de sens que dans la visée de comprendre le sens dont témoigne autrui. Comprendre autrui, est-ce accéder à sa vérité ? Peut-on légitimement prétendre comprendre autrui ? « Comprendre a, à la fois, le sens de comprendre et de saisir » dit Levinas¹. Cette remarque, s'adressant à la compréhension heideggérienne, n'est pas sans heurter de plein fouet le visage dont le sens ne se ne se laisse ni comprendre ni saisir. Il semble donc que la compréhension ne puisse s'appliquer à l'autre homme : mais alors, comment établir un lien quelconque avec lui ? Ne faut-il pas un minimum de compréhension afin de créer un monde en commun, éclairé de la même lumière, à défaut duquel aucune relation ne pourrait se construire ? La compréhension, si elle respecte le visage, peut-elle, en tant que visée, justifier en retour, en lui donnant son sens, la démarche explicative qui en est le support ?

¹ *En découvrant l'existence*, p. 115.

La compréhension serait donc, de prime abord, le fondement de toute relation, et s'originerait elle-même dans la rencontre avec autrui. Chez Husserl, dit Levinas, « tout objet, pôle d'une synthèse d'identifications, est perméable à l'esprit ; ou inversement, [...] l'esprit ne peut rien rencontrer sans le comprendre »¹. La rencontre est elle-même ordonnée à la compréhension, ce qui n'est pas sans poser problème : si la rencontre avec autrui est d'emblée comprise, que reste-t-il d'autrui ? Si l'événement que constitue autrui par son irruption dans ma vie est d'avance récupéré par la compréhension que j'en ai, ou encore par la saisie que j'en fais, que devient l'autre ? Chez Husserl, poursuit Levinas, l'être « ne saurait jamais heurter l'esprit parce qu'il a toujours un sens pour lui. Le heurt lui-même est une façon de comprendre »². L'altérité, comprise, disparaît. Mais incomprise, elle disparaît également : si je ne comprends même pas que je ne peux pas comprendre autrui, il n'existe plus pour moi, et son existence, réduite à un pur pour-soi, n'est plus accès au sens, dont nous verrons qu'il est constitutivement intersubjectif. Le paradoxe de la compréhension est tel que si je ne comprends pas autrui, il disparaît pour moi (et pour tous les autres habitants de la planète), le heurt devient fracture ; par ailleurs, si je le comprends, je le saisis, le heurt est amorti.

Comprendre le sens d'un visage présuppose qu'il en ait un, d'une part, et qu'il se donne, d'autre part. C'est ce sens qui pourrait constituer l'englobant de la relation, faisant ainsi se rejoindre les deux acceptions du mot comprendre. Comprendre est toujours *en vérité* comprendre *le sens*, ce qui suppose une pensée à l'œuvre dans sa propre compréhension : la pensée pose un acte synthétique, susceptible de rassembler les caractéristiques d'un objet, ce qui laisserait penser que le visage échapperait à toute compréhension en tant que synthèse du sens. Certes le visage est ce qui, en tant qu'il a un sens, m'échappe mais pour autant ne sombre pas dans l'irrationnel. Son sens est plus secret, inaccessible, que soumis à la logique de la non-contradiction. La dissimulation du sens rend difficile l'accès au visage par les moyens rationnels ordinaires. Il faudra donc analyser la rencontre sous l'égide de l'intuition, permettant de faire l'économie de la lourdeur de l'explication rationnelle qui, par son poids, risque d'invalider la relation à autrui. L'intuition peut-elle rendre compte d'autrui, ou du moins permet-elle une mise en relation directe avec le visage ? Cette mise en relation permet-elle ou invalide-t-elle la compréhension d'autrui ? Peut-on parler, sans contradiction dans les termes, d'une logique de l'altérité ? N'y a-t-il qu'un mode d'exister du visage, à l'exclusion de tout autre qui serait alors frappé d'absurdité ? Est-ce alors à dire que le visage chez Levinas est condamné au non-sens, à l'irrationnel, à l'absurde ? Auquel cas nous assisterions à l'échec de toute tentative de compréhension, non du fait de la compréhension en elle-même, mais du fait de son objet particulier, le visage.

¹ *Id.* p. 46.

² *Id.*

Une piste, provenant de la compréhension elle-même, semble plus prometteuse au sens où elle sortirait clairement d'une démarche logique formelle et laisse une part aux sentiments et à l'intention. Peut-on alors tenter de comprendre le visage en ce sens ? La relation au visage peut-elle se frayer un chemin vers autrui par la sensibilité ? Celle-ci en effet semble correspondre aux deux versants du terme *sentir*, puisque elle désigne à la fois le sentiment et la sensation. Or le visage est sensible : en quel sens ? Sensible au monde, c'est toute la jouissance à laquelle *Totalité et Infini* fait une large part. Mais cette sensibilité est originairement grevée par le soi qui sous-tend le moi : alors la sensibilité, d'activité dans la jouissance, devient passivité dans la vulnérabilité. Il s'agit avec Levinas d'un sentir-pour-autrui, d'un pâtir. Il faudra donc étudier le lien entre la compréhension, l'empathie et la sympathie ; il semble que la pente commune empruntée par la compréhension et la sympathie leur permette de faire route ensemble, et d'avancer en vue de la compréhension d'autrui. Se mettre à sa place, c'est bien sûr essayer d'éprouver ce qu'il éprouve, essayer de le comprendre. Il n'est pas sûr toutefois que ce soit possible ni souhaitable. L'alternative est posée entre laisser l'autre à sa place et renoncer à le comprendre, donc à établir quelque lien que ce soit avec lui, et le comprendre par empathie ou par sympathie c'est-à-dire s'approprier, par un sentir *adéquat*, ce qu'il ressent comme joie, douleur, souffrance, etc. Cette adéquation se manifeste dans l'évidence d'un partage accompli, une satisfaction dont il faudra examiner la teneur. Nous essayerons donc de parcourir ces différentes modalités de la compréhension immédiate ou médiata, c'est-à-dire intuitive ou réflexive, et nous verrons si celle-ci peut se mettre au service d'une relation respectueuse de l'altérité, ou si, comme le demande Levinas, la relation doit s'absoudre de toute tentative de compréhension pour ne pas dissoudre autrui dans son déploiement. C'est dans cette perspective de réconciliation entre comprendre et expliquer que Ricœur montre trois moments dans l'interprétation : une compréhension naïve, elle-même médiatisée par une explication, pour parvenir à une compréhension plus profonde, « savante ». Nous aborderons donc d'une part la compréhension intuitive, puis la compréhension seconde, médiatisée par l'explication. Il est impossible d'isoler la compréhension de l'explication, il s'agit au contraire l'étudier leurs relations afin d'accéder au sens que déploie l'herméneutique, ce qui justifie le fait de dépasser la dichotomie posée par Dilthey. Les deux sens immédiatement repérables dans la compréhension sont celui de l'intelligence du sens, et celui de la récollection du sens : la compréhension *englobe* et *saisit* tout à la fois, ce qui constituera les deux moments de notre étude : la saisie, immédiate, par l'évidence intellectuelle, qui correspond au suffixe *prendre* dans comprendre, puis l'englobement, qui constituera un va-et-vient entre saisir immédiatement et englober – *prendre avec* – le contexte par le raisonnement logique de la pensée, et qui correspond

au préfixe *cum* dans comprendre, c'est-à-dire prendre avec un intermédiaire : l'acte de comprendre peut revêtir plusieurs aspects, ou se dérouler selon plusieurs étapes ; une compréhension immédiate est tout d'abord possible, passant par l'intuition sensible (au sens de sensibilité plus que de sensation, bien que celle-ci ne soit pas à débouter a priori) ou par l'évidence intellectuelle, au sens où l'entend Descartes ; ou encore une compréhension médiante, c'est-à-dire faisant un détour par la pensée rationnelle. Ce qui caractérise l'ensemble de ces différentes démarches cherchant à comprendre, c'est leur finalité : elles sont toutes ordonnées au vrai. Cette visée est-elle possible ? Si elle est possible, est-elle souhaitable ?

Nous aborderons la compréhension, qu'elle soit intuitive ou réflexive, tout d'abord en tant que méthode (le second outil de l'herméneutique) ; puis nous verrons que l'outil n'est pas innocent, qu'en tant qu'outil il infléchit ce à quoi il sert, et qu'il engage à la fois le sujet qui l'emploie et l'objet auquel il est appliqué ; l'usage d'un outil parle en fait autant de celui qui l'emploie que de l'outil lui-même ; ce qui nous mènera sur le versant ontologique de la compréhension.

A. La compréhension immédiate : l'intuition

« Les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous ; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes. Descendons alors à l'intérieur de nous-mêmes : plus profond sera le point que nous aurons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface. L'intuition philosophique est ce contact, la philosophie est cet élan ». Bergson, La pensée et le mouvant, p. 137.

Le contenu du concept d'intuition varie selon le point de vue adopté : évidence intellectuelle chez Descartes, élan de la pensée chez Bergson, adéquation noèse/noème chez Husserl, noème excédant sa noèse chez Levinas, excès de la donation du phénomène sur sa compréhension chez Marion... Nous aborderons tout d'abord l'intuition au sens de coïncidence entre le je et le tu, et garderons pour plus tard l'excès de présence dont celle-ci peut témoigner.

L'intuition est le lien entre une intériorité et son extériorité, provenant du plus profond de la première dans son projet de compréhension d'elle-même et du monde : moment antépédicatif de la compréhension, accueil d'un sens qui ne le troublerait pas, ce qui semble de prime abord caractériser chez Levinas l'ouverture du je au « Visage, déjà langage avant les mots, langage originel du visage humain »¹ ; mouvement cependant dont on peut questionner la pertinence d'un point de vue éthique. L'intuition serait le mode d'accès immédiat à la vérité, dont le critère, comme le montre Descartes, serait l'évidence, mise en lumière, évitant ainsi le risque égologique de tout mode représentatif d'autrui. En-deçà du discours, l'intuition fonde et oriente toute activité compréhensive. Comprendre suppose une mise en relation entre le sujet et ce qu'il cherche à comprendre, mise en relation immédiate au sens où l'approche de l'objet que l'on cherche à comprendre permet une saisie spontanée de celui-ci, qui ne ferait pas le détour par un travail de réflexion, de rationalisation. Toute relation humaine présuppose en principe cette saisie immédiate de deux sujets, par leur mise en présence. L'intuition se présente ainsi comme une compréhension qui ne serait sous-tendue par aucune explication, l'accès au sens se déployant d'emblée, sans requérir la médiation de l'explication. Le caractère immédiat de la compréhension intuitive ne vient pas nécessairement de la présence physique d'autrui, mais de la modalité d'approche de celui-ci : elle peut en effet se produire par l'intermédiaire d'un objet quelconque (une lettre, un souvenir, etc.) qui, en tant qu'il est intentionnellement ou non laissé par autrui, permet à quiconque d'accéder immédiatement au sens de ce message, de ce signe.

¹ *Totalité et infini*, p. III.

La compréhension intuitive peut se manifester selon deux modalités, correspondant à la saisie *sensible*, au double sens de *sensorielle* et d'*affective*, correspondant à l'intuition perceptive ; et sous la modalité d'une saisie, d'une intuition *intellectuelle* du sens, qui sera corrélée à l'évidence intellectuelle. Ces deux saisies d'autrui sont *de facto* inséparables, nous les séparons pourtant d'un strict point de vue méthodologique afin de questionner la pertinence de chacune. Elles constituent en fait deux versants d'une même compréhension, et ne sauraient, dans l'acte de la rencontre, être isolées l'une de l'autre. Nous aborderons ici la compréhension par la seule intuition intellectuelle, puisque nous avons déjà abordé les problèmes afférant à l'intuition sensible d'autrui dans le cadre de la perception. L'étymologie du terme (*intuitio* signifie regard) renvoie d'ailleurs à la métaphore de la vue, du voir et du regarder, c'est-à-dire à une saisie sensorielle d'autrui, soit la perception. Cette étymologie rend immédiatement compte de l'évidence sensible par la perception, et elle éclaire l'évidence intellectuelle par la métaphore de la lumière. La vérité devient alors ce qui est donné à voir de façon à la fois claire et distincte, comme le dit Descartes, mais, en amont, comme une lumière éclairant l'étant qui la porte ou la reflète. Cette compréhension de la vérité comme autorévélation d'une lumière qui se donne par l'intermédiaire d'autrui pose le problème de la possibilité et de la légitimité de l'accès à cette vérité. D'où cette aptitude que suppose l'intuition nous vient-elle ? Est-elle constitutive de notre être, ou nous est-elle donnée par autrui dans l'exacte mesure où celui-ci se donne dans l'intuition ? Ce don nous met dans un rapport à l'objet-autrui tel que nous en éprouvons directement la vérité. L'intuition est une prise directe de la vérité d'autrui, ce qui suppose qu'autrui se donne *sans retenue* dans l'intuition que j'en ai : compréhension par contact. Nous essaierons de voir si, dans sa visée de vérité et par sa méthode immédiate, l'intuition peut être mise au service d'autrui dans le pur respect de lui-même, et s'il s'avère nécessaire ou non, pour que ce respect soit garanti, de passer par un jugement, détour par la pensée rationnelle.

La compréhension intuitive est un préliminaire à l'herméneutique ; elle est au service de l'intelligence du sens visé par celle-ci, et se présente comme un procédé apparemment neutre comme le serait un microscope, qui ne modifie en apparence ni son utilisateur ni son objet. Bien que l'herméneutique soit posée par Ricœur comme une « approche indirecte de la réflexion par le détour de l'analyse »¹, cette approche indirecte suppose elle-même un fond duquel elle s'approche, il s'agit donc de voir si l'herméneutique repose sur l'intuition ou si, comme le dit Ricœur, elle la rehausse au niveau d'une réflexion originaire. En ce sens, l'étude de l'intuition est déjà envisageable du point de vue d'une herméneutique de la relation. La relation suppose de fait un accès à une vérité que l'on peut partager, ainsi qu'à un sens (*demande* ou tout au moins acceptation d'établir une relation) et le premier pas en vue de l'élaboration de ce partage passe inévitablement par la compréhension de soi, d'autrui, du contexte, du message, etc. La compréhension doit donc être tout d'abord tenue pour la seule méthode d'accès à autrui, dût-elle être médiatisée par une explication, comme nous l'avons vu plus haut. Mais si médiation il y a, encore faut-il qu'il y ait quelque chose à médier : la médiation par l'explication repose ainsi sur un socle préalable de significations, que recueille spontanément l'intuition. La question se pose alors d'une existence possible ou impossible d'un partage spontané de sens, d'une compréhension mutuelle qui permettrait une reconnaissance transparente de soi et d'autrui dans la relation. La compréhension intuitive induit un accès immédiat à l'intelligence du sens, c'est-à-dire une sorte d'accueil d'autrui qui, spontanément, permettrait aux sujets de découvrir un sens qu'ils pourraient partager. Elle permet de poser sans médiation le sujet de plain-pied avec autrui, de les révéler l'un à l'autre sans dérobade possible, sans manipulation ni mascarade. La vérité de l'objet intuitionné est débusquée ou dérobée, c'est selon, mais dans tous les cas elle s'offre sans reste à l'appréhension du sujet dans la mesure où « l'intention intuitive nous donne la plénitude de l'objet. C'est pourquoi Husserl appelle plénitude intuitive, les éléments qui distinguent la pensée de l'intuition. Dès lors l'adéquation de la pensée et de l'objet sera la confirmation de l'intention symbolique par l'intention intuitive. L'objet s'y trouve être tel qu'il a été visé »². Cette immédiateté de l'intuition est soulignée par son caractère réfractaire au langage ; la difficulté à laquelle s'affronte le philosophe dans sa réflexion – qui elle, est nécessairement médiatisée par le langage – « n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il dispose pour l'exprimer » dit Bergson³. L'intuition est à envisager en deçà de la pensée réflexive et de la difficulté qu'a celle-ci à se mouler dans les cadres trop étroits du langage conceptuel. Le concept serait, d'un point de vue éthique chez Levinas

¹ *Soi-même comme un autre*, p. 345.

² Levinas, *En découvrant l'existence*, p. 38.

³ *La pensée et le mouvant*, p. 119.

et d'un point de vue structurel chez Bergson, incapable d'accueillir une pensée authentique, qu'elle soit du monde ou d'autrui. Contrairement à la théorie, l'intuition est fondamentalement simple ; Bergson oppose ainsi « la simplicité de l'intuition concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent »¹. En ce sens, l'explication est déjà un détour déformant les données intuitives qui se présentent à l'état pur. Dans son effort pour remonter vers l'intuition simple, Bergson montre que l'on voit « la doctrine s'affranchir des conditions de temps et de lieu dont elle semblait dépendre »² ; l'intuition est une sorte de prise sur le vif, se dérochant aux pièges de l'apprésentation, du souvenir, de la représentation. Alors, elle devient quelque chose de si « subtil », de si « léger », « qu'aucune formule, si simple soit-elle, ne sera assez simple pour [l'] exprimer »³. L'intuition est le milieu où s'élève cette pensée non conceptuelle, non rationalisée, pensée d'avant la pensée, pensée du mouvant échappant à la hache du concept qui ne peut rendre raison du temps de la vie qu'en le fractionnant. Le concept, par son poids, enchaîne la pensée, la plombe et la pétrifie, tandis qu'aérienne et ascensionnelle, ne passant pas par la coupe grossière du concept, l'intuition permet la compréhension la plus fine et la plus précise. Elle est « l'impulsion qui donne l'élan »⁴, élan vers le sens, simple, tellement simple qu'il ne saurait pénétrer dans les mots sans y perdre son sens, « le sens qui est moins une chose pensée qu'un mouvement de pensée, moins un mouvement qu'une direction »⁵. Comment contenir un mouvement ? Il ne peut qu'être saisi intuitivement, partageant le sens sans le détour conceptuel qui l'abîmerait, qui le ferait *descendre* vers l'abîme. L'intuition scelle ainsi le rapport immédiat du sujet avec le monde qui l'entoure en en cela elle garantit une compréhension du sens allégée du poids du concept. L'intuition sensible devient la voie royale de la compréhension d'autrui dans la mesure où celui-ci se donne tel qu'il est, d'une part, et où je l'accueille tel qu'il se donne à moi, d'autre part. En tant que telle, elle permettrait au savoir d'être immédiatement relié à la vérité, et dès lors d'en recevoir pleinement le sens. L'évitement des médiations que constituent l'appréhension, la représentation, l'imagination, et qui viennent toujours de l'égo, permettrait ainsi une vision pure d'autrui, une réceptivité totale à ce qui me vient de lui, ce qui pourrait alors servir de socle à une relation véritable. L'intuition fait l'économie à la fois de l'explication et de la démonstration, ainsi que des signes, c'est-à-dire qu'elle semble court-circuiter l'interprétation et les risques d'erreur qui lui sont inhérents. Cette modalité très spontanée de la compréhension pose un paradoxe dans sa relation avec le visage : l'intuition paraît le moyen le plus *adéquat* à l'accueil de ce qui se dérobe à toute adéquation, dans la mesure où elle ne fait pas le

¹ *Id.*

² *Id.* p. 121.

³ *Id.* p. 124.

⁴ *Id.* p. 132.

⁵ *Id.* p. 133.

détour par toutes sortes de médiations dont chaque couche constitue un piège pour la compréhension. Cette connaissance directe ne peut aboutir à une compréhension d'autrui que sur le sol d'une double affirmation : autrui se *donne* à moi, d'une part, et je suis en mesure de l'*accueillir*, d'autre part. L'intuition est donc un acte fondamentalement passif, ce qui rejoint la passivité plus passive que toute passivité dont parle Levinas, en opposition avec l'acte de la réflexion. Le lien intuitif entre l'objet et le sujet de l'intuition est donc caractérisé par le mode de la donation. Autrui en tant qu'objet de mon intuition m'est donné. Son appartenance au réel se donne à moi par la perception, comme nous l'avons étudié ; peut-on alors franchir un pas de plus, et supposer qu'avec l'intuition intellectuelle, la vérité d'autrui m'est également donnée, d'une part, et de façon immédiate, d'autre part ? Par ailleurs, l'acte de *saisie* d'autrui par l'intuition ressemble à un rapt, une captation d'autrui dans l'immédiateté de l'acte qui vise à le comprendre par intuition. Enfin, puisqu'elle fait l'économie du jugement, l'intuition peut-elle prétendre accéder immédiatement à la vérité d'autrui ? Cet accueil, s'il est possible, me permet-il d'éviter l'erreur, dans la mesure où il me dispenserait de tout détour par le jugement – écart où réside la possibilité de l'erreur ? Cet accès ne serait-il pas le signe de son échec, dans la mesure où saisir la vérité d'autrui serait aussitôt la lui dérober, aux deux sens du verbe, voler et ôter le vêtement ? Si alors cette saisie de la vérité s'avérait être une erreur, voire une faute, comment cette erreur serait-elle repérable ou réparable, puisque l'intuition ne fait pas le détour par le jugement, et échappe ainsi à tout jugement d'erreur, qu'il soit d'ordre gnoséologique ou d'ordre éthique ? En revanche, si l'erreur se glisse malgré l'absence de jugement, y a-t-il un critère permettant de la repérer, dans la mesure où, justement, il n'y a pas de place pour le jugement ? De quels outils le sujet dispose-t-il pour corriger, s'il y en a, les erreurs de l'intuition ? Le risque de cette compréhension immédiate réside justement dans l'absence de jugement véridatif d'ordre réflexif, qui tout en supposant l'effacement de l'erreur, supprime également toute possibilité de détecter celle-ci. Quel est donc le risque d'erreur dans la compréhension immédiate d'autrui ? Et dans quelle mesure celle-ci est-elle éthiquement compatible avec l'altérité, sans basculer dans ce que dénonce Levinas comme « com-préhension de l'être convoité »¹ ? La compréhension, par l'intuition, se fait-elle nécessairement prise, emprise, maîtrise, convoitise ? Ce mode de compréhension immédiate pose le problème du rapport entre le sens et la vérité : le sens partagé intuitivement suffit-il à présenter une vérité ? Le sens ouvre-t-il un chemin à la vérité ? Peut-on suivre sans s'égarer ce chemin du sens ? Celui-ci peut-il être partagé sans être trahi ? L'intuition permet-elle d'accéder immédiatement à autrui ? Si cet accès est légitime, quel est alors le statut

¹ *Cahier de L'Herne Emmanuel Levinas*, article « Socialité et argent », Levinas, p. 108.

d'autrui baigné par la lumière de la vérité, instituant une visibilité immédiate par moi-même ? D'où vient cette lumière – d'autrui, de moi-même, de l'Être ?

L'intuition est à la fois le passage obligé de la rencontre dans la mesure où il faut bien que j'aie d'autrui une mise en présence immédiate, fût-ce pour, ensuite, la médiatiser par la perception, la représentation, la pensée, l'analyse, le récit, etc. L'intuition phénoménologique rejoint son objet lui apparaissant comme un existant manifestant son essence. L'intuition d'autrui me mettrait dès lors en relation avec lui sous une modalité qui, justement, abolirait la relation : l'apparition d'autrui serait donc de lui-même, don total dont l'acte de donner lui-même épuiserait l'essence du donateur. Dans la mesure où la relation ne ferait le détour par aucune médiation, d'une part, et s'absoudrait dans l'absoluité d'une révélation totale, sans reste, d'autre part, on ne saurait plus parler véritablement de *relation* : en ce qui concerne l'absence de médiation, au niveau méthodologique, ainsi qu'en ce qui concerne la révélation totale d'autrui, au niveau objectal, l'intuition semble abolir la relation que pourtant elle accompagne indéfectiblement puisqu'elle constitue le socle même de la rencontre. Cette absence de médiation passe par le soupçon porté sur la médiation langagière, et c'est en cela que l'intuition convient préférentiellement au visage, dans la mesure où elle fait l'économie des concepts et de la démonstration dont Levinas ne cesse de montrer l'insuffisance éthique (« L'invoqué n'est pas ce que je comprends : il n'est pas sous catégorie »¹). C'est en tant qu'elle touche à l'ineffable que l'intuition est réfractaire à la mise en récit ; elle est cet élan qui nous porte à travers la différence nous séparant de l'objet dont elle est intuition, et qui nous met en communication quasiment fusionnelle avec lui. Cette coïncidence, d'une part, met en péril la distance constituant l'essence même de la relation, par l'abolition de la séparation entre le même et l'autre. D'autre part, l'incompatibilité entre le langage et l'intuition risque de mener la relation à un non-sens. Si la rigidité des concepts explique chez Bergson cette incompatibilité entre l'intuition et sa mise en discours, Levinas quant à lui place cette incompatibilité non dans le langage catégoriel mais dans ce dont il s'empare lorsqu'il veut rendre compte d'une expérience intuitive, à savoir son objet, autrui. Les deux chemins, différents, aboutissent cependant au même terme : l'impossibilité de *dire*, l'autre chez Levinas, l'intuition chez Bergson. Mais on se heurte alors à un problème : cette faillibilité du dire ne renvoie-t-elle pas à une déficience de l'intuition elle-même, en tant que celle-ci n'est possible que chez un être conscient, c'est-à-dire un être structurellement constitué par le langage ? Si l'intuition ne passe pas par les catégories du langage, d'où vient-elle ? Et comment peut-elle-même opérer, agir, laisser être ou faire advenir une rencontre, si elle échappe au langage ? L'intuition, par son immédiateté, risque de ne pouvoir rendre compte de la relation, ne serait-ce que parce que, excédant le langage, elle ne peut rien *relater*. La relation n'est qu'humaine parce qu'elle est langagière, c'est-à-dire qu'elle relate, et pose

¹ *Totalité et infini*, p. 65.

la *relativité* de ses termes en présence, soit la conscience de l'altérité de l'être avec lequel je suis en relation ; en cela, la relation questionne la mutualité qui à la fois semble la fonder, et à la fois l'absoudre. Nous essayerons donc, compte tenu de ces difficultés inhérentes au concept d'intuition, de légitimer ce procédé dans le cadre de la rencontre, ou de montrer ses limites dans sa dynamique compréhensive à l'égard d'autrui, en suivant deux domaines d'effectivité de l'intuition : affectif et intellectuel, caractérisant la volonté du sujet d'accéder sans médiation au sens du comportement, de la souffrance, bref de l'être même d'autrui.

1) Intuition et réciprocité

« Singulière force que cette puissance intuitive de négation ! [...] Ayant quitté en effet la courbe de sa pensée pour suivre tout droit la tangente, il [le philosophe] est devenu extérieur à lui-même. Il rentre en lui quand il revient à l'intuition. De ces départs et de ces retours sont faits les zigzags d'une doctrine qui "se développe", c'est-à-dire qui se perd, se retrouve, et se corrige indéfiniment elle-même ». Bergson, La pensée et le mouvant, p. 121.

L'intuition affective a pour ambition la compréhension *immédiate* d'autrui *dans* ce qu'il ressent. En ce sens, l'intuition se caractérise comme une relation préreflexive et correspond à l'expression de la spontanéité, c'est-à-dire de la présence d'un sujet, posé *d'emblée* face à son autre. La compréhension, ou accès au sens de l'affect d'autrui est la condition de possibilité du *partage* de ce sens, et donc d'une relation permettant la circulation de ce même sens. S'il n'y a pas compréhension, la rencontre devient absurde et la relation vaine. Toutes deux reposent donc sur l'idée d'un sens partagé, compris. Cette compréhension serait ainsi d'ordre antéprédicatif, immédiat, spontané. Elle permettrait le partage, *en deçà du discours*, de l'épreuve ou des sentiments vécus par autrui. Alors, le signe de la réussite de ce parcours serait de l'ordre du ravissement sensible, de l'évidence intellectuelle. Ravissement spontané d'un partage absolu, enchantement d'une communion affective qui se passerait doublement du langage : d'une part en tant qu'elle en resterait uniquement au niveau de l'affect, d'autre part en tant qu'elle serait la saisie immédiate de cet affect. L'émotion du ravissement est en-deçà du langage, elle est épreuve de la vie perçue par un sujet emporté par la spontanéité de la vie même. Expression de la spontanéité, le ravissement devient transport : en cela il peut correspondre au transport empathique, c'est-à-dire à la fois immédiat et réciproque, d'un sujet à l'autre. L'intuition est d'emblée saisie d'autrui, non au sens d'une approche perceptive, qui se déploie dans le temps, mais au sens d'une saisie affective ou intellectuelle, immédiate. À quel sens permet-elle au sujet d'accéder ?

Dans l'intuition d'autrui, la passivité présumée n'est pas tant celle du sujet de l'intuition que celle d'autrui, justement, dans la mesure où l'intuition consiste à se rendre dans son intimité. Le sens d'autrui est alors véritablement *saisi* à la source, ce qui laisse penser qu'il n'y a pas de méprise possible. Saisir le sens c'est le cueillir au lieu même où il apparaît, par un acte d'intellection non réflexif ; ce qui laisse la place à l'altérité dans la mesure où l'universalité de la raison n'est pas sollicitée, permettant ainsi une compréhension absolument singulière. L'intuition permet alors de cueillir le sens d'autrui dans ce qu'il a de plus unique et absolu, hors catégories. La saisie opère comme un scalpel, ne laissant aucune bévue derrière elle puisqu'elle comprend d'emblée. Cette adéquation oscille entre symbiose et fusion. Si la symbiose repose sur une harmonie des existences, la fusion laisse se profiler une sorte de phagocytose de l'objet.

Avant d'envisager les conséquences de la saisie intuitive d'autrui, il faut en décrire le procédé. Saisir (*comprendre*) autrui permet de se déplacer dans un univers sensé, où le sens justement est compris. L'accès intuitif au sens fait l'économie d'une interprétation sujette à la mésinterprétation. La saisie, en accédant immédiatement au sens, le cueille dès son aurore. D'une certaine manière, l'intuition va à l'essentiel, c'est-à-dire qu'elle traverse le phénomène pour saisir l'être. Saisir intuitivement le sens évite de se perdre dans l'apparence trompeuse de ses propres manifestations et place le sujet au cœur de l'être. La vérité ici en jeu est celle d'autrui qui se donne immédiatement à la saisie d'ego, dans la clarté de l'évidence. Celle-ci est le signe, ou l'indice, voire, comme chez Descartes, le critère de la vérité, saisie à l'origine, dans sa plus grande simplicité. La simplicité de la vérité saisie par l'intuition n'est pas à comprendre au sens d'une facilité mais au sens d'une vérité originaire, qui ne prendrait pas le risque d'être dénaturée par les strates de la compréhension médiate (le raisonnement, la représentation, l'expérience, etc.). Accès à l'origine, saisie du sens, l'intuition est de plain-pied avec la vérité d'autrui ; elle est d'emblée compréhension authentique et illimitée. Quelle est donc cette vérité qui se donne à la compréhension intuitive d'autrui ? Elle serait ce qui permet le déploiement d'une compréhension réciproque. L'intuition pourrait se rapprocher de la « vision des essences » platonicienne. La vérité ici contemplée constitue l'océan où les sujets se rencontrent immédiatement, elle livre sans retenue l'essentiel ou l'essence. Autrui ainsi révélé par cette vérité est compris en vérité, ce qui permet l'économie de l'erreur dans le raisonnement logique, ou le contournement de la faute dans le jugement axiologique. Pour décrire ce procédé, l'usage du terme empathie est préférable à celui de sympathie, dans la mesure où il désigne très exactement le transport à *l'intérieur* de son objet. Dans quelle mesure l'empathie permet-elle de saisir quelque chose d'autrui ? Dans l'opération de saisie qu'elle établit, y a-t-il place pour les deux sujets ?

a) L'empathie réciproque

« Or la relation effective à autrui impose des limites principielles à cette conception, qui n'ont rien à voir avec les limites de la connaissance empathique [...]. Autrui n'est pas d'abord l'objet de mes efforts de compréhension, pour devenir ensuite mon interlocuteur, mais l'inverse ! C'est en ce sens que pour Levinas le rapport à autrui sort du cadre des relations qui peuvent faire l'objet d'une investigation ontologique ». Greisch, Comprendre et interpréter, p. 423.

La connaissance intuitive se propose comme visée l'épreuve d'autrui, non au sens où celui-ci constituerait en soi une épreuve pour la rencontre, à l'inverse, la rencontre empathique pourrait se saisir de l'épreuve vécue par autrui ; et comme méthode le transfert affectif d'un sujet à l'autre, sans médiation. Éprouver peut, et doit, être ici envisagé selon les deux directions qui le caractérisent : à la fois *sentir*, c'est-à-dire sentir ce qu'autrui lui-même ressent, sans explication ni justification, saisir *dans le contact* de l'intuition la globalité de ce que ressent autrui ; et à la fois se heurter à sa difficulté, vivre les *épreuves* d'autrui en première personne. L'empathie suppose le transfert non-analogique au cœur de l'épreuve d'autrui et par une intuition affective, le *partage* de l'épreuve. L'intuition affective est donc une compréhension d'autrui sur le mode empathique. Elle est caractérisée par une dissymétrie bilatérale : il s'agit du déplacement d'un sujet en l'autre. L'accès à la vérité est contemporain de la compréhension du sens, puisque celle-ci est immédiate. Ce qui pose la vérité comme une ouverture totale à la lecture non-interprétative de l'autre, lecture qui se ferait sans perte. La vérité est manifestation, voire révélation, au sens quasiment physique du terme : l'épreuve de l'altérité, comme une épreuve photographique, révèle la vérité d'autrui comme la photographie est révélée à partir du négatif. Le signe d'une empathie accomplie pourrait se trouver dans le ravissement d'un sujet en symbiose avec autrui, émerveillement intérieur, lumière de l'âme témoignant d'un état de communion parfaite dans la souffrance comme dans le bonheur.

Pour parvenir à l'empathie, le procédé peut être double pour un résultat identique : il s'agit, toujours autour du *em* -, de se projeter soi-même à l'intérieur d'autrui pour éprouver immédiatement ce qu'il éprouve, ou bien d'imaginer qu'autrui serait celui qui, par l'accueil empathique que je lui réserve, peut pénétrer mon intériorité par sa souffrance ou par sa subjectivité. Quel que soit le procédé, le résultat obtenu est toujours le même, c'est-à-dire une intériorisation d'un sujet par l'autre, l'assimilation de l'altérité, dans quelque sens qu'on la considère (d'autrui à moi-même ou de moi-même à autrui). La réciprocité est telle que le résultat s'avère identique : on est ici aux antipodes de la dissymétrie levinassienne ; l'empathie est un processus symétrique d'assimilation réciproque afin de parvenir à la jouissance d'un sens parfaitement compris par les deux sujets.

Si l'empathie se présente comme une pénétration réciproque d'un sujet au cœur de son autre, il n'est pas sûr que son immédiateté préserve l'altérité. D'une part, en tant qu'elle est interpénétration des sujets, l'empathie suppose une sorte de perméabilité, de porosité, entre le même et l'autre. Cette perméabilité ne peut se réaliser qu'au détriment de l'extériorité, dont elle amortit le choc : le heurt que nous avons mis en évidence dans le sens d'épreuve se trouve, par le procédé empathique, récupéré par le sujet de l'empathie dans la mesure où c'est lui qui est censé éprouver immédiatement ce qu'éprouve autrui. En ce sens, l'empathie se présente comme non-violence, puisque la rencontre est lissée, les différences sont abolies : mais c'est à ce niveau justement qu'elle révèle une violence sous-terrainne, d'autant plus dangereuse qu'elle est insidieuse. Levinas perçoit ce risque dans la rencontre husserlienne, dont l'idéalisme « est l'affirmation que tout objet, pôle d'une synthèse d'identifications, est perméable à l'esprit ; ou inversement, que l'esprit ne peut rien rencontrer sans le comprendre »¹. Alors, l'empathie, pourtant abordée plus haut comme *sentir* et comme *se heurter*, par la compréhension d'autrui à laquelle elle prétend accéder immédiatement, ne serait ni l'un ni l'autre. Dans sa prétention à se heurter à l'altérité, elle saisit ce heurt dans son propre procédé, et l'écart avec autrui vécu sur le mode de l'épreuve par le heurt est aussitôt résorbé par la saisie immédiate d'autrui qui ne laisse de lui d'autre trace que celle dont l'empathie s'est déjà saisie. L'écart entre autrui et moi-même est d'emblée franchi par la projection de moi-même *en* autrui et par l'appropriation de son épreuve ou de ses sentiments par la saisie que j'en fais. Vouloir cueillir le sens du comportement d'autrui à sa source est le plus sûr moyen de se projeter à cette source. Par l'empathie, la compréhension immédiate du sens aboutit à l'appropriation de ce sens par l'ego, c'est-à-dire à la désappropriation d'autrui de ce qu'il éprouve. Ce qui ne saurait se faire *sans reste* : d'une part, l'empathie me fait éprouver l'épreuve d'autrui, mais, en l'éprouvant, je supprime la singularité de cette souffrance en tant qu'elle est originairement et singulièrement vécue *par lui* et non *par moi*. Soit je l'éprouve moi-même et ce n'est plus la souffrance d'autrui, puisque c'est moi qui l'éprouve à partir de mon être-propre, soit je ne peux m'approprier cette souffrance, auquel cas elle reste celle d'autrui et il ne s'agit plus alors d'empathie.

¹ *En découvrant l'existence*, p. 46.

D'autre part, prétendre éprouver la souffrance d'autrui de façon immédiate ne peut logiquement se faire dans la mesure où l'espace entre autrui et moi-même ne peut être franchi sans abolir notre différence et donc notre singularité. Mais elle ne paraît pas davantage pouvoir respecter l'altérité, pour des raisons symétriques : parce qu'elle est un transfert immédiat de l'ego au sein de l'alter, elle devient une sorte de phagocytose d'autrui, de l'intérieur même de celui-ci : il s'agit de vivre le souci d'autrui *par procuration*. L'écart est sacrifié au même titre par l'empathie et par l'explication, bien que cela s'opère selon deux mécanismes inverses, dont la symétrie est voilée par l'apparente contradiction qui les caractérise. L'immédiateté de l'empathie est appropriation d'autrui dans la mesure où elle prétend justement faire l'économie des médiations, et ce faisant, obture l'espace de la distance et dissout ainsi l'altérité. L'échec de l'empathie est double : non seulement en tant que procédé, elle détruit ce qu'elle prétend comprendre (l'écart), mais encore elle s'appuie sur le présupposé qu'une compréhension immédiate d'autrui est possible. À propos de l'*Einfühlung* qu'il traduit par « intropathie »¹, Levinas fait à Husserl le double reproche d'établir un « savoir indirect » et de constituer ce savoir sur « l'analogie entre le comportement d'un corps étranger objectivement donné et mon propre comportement »² : alors « l'altérité indiscernable d'autrui est précisément manquée ». L'intropathie, que nous ne distinguerons pas ici de l'empathie, serait en fait une compréhension tout aussi indirecte que l'apprésentation, l'analogie, ou la constitution d'autrui dans l'intentionnalité, dont elle ne se sépare pas vraiment, mais qui masquerait cette médiation sous le paravent de l'immédiateté. Contrairement au processus empathique, la rencontre authentique suppose un rapport entre deux termes *extérieurs* l'un à l'autre. « L'extériorité de l'être ne signifie pas, en effet, que la multiplicité soit sans rapport. Seulement le rapport qui relie cette multiplicité ne comble pas l'abîme de la séparation, il la confirme »³ : or l'empathie franchit et comble l'espace (je ressens *ce que tu* ressens). On ne peut cueillir le sens sans le faner. L'empathie n'est pas un souffrir en l'autre, et moins encore un souffrir avec lui, mais un souffrir en soi : en ce sens, l'absolue singularité de la souffrance d'autrui n'est pas respectée, le seuil du respect, dût-il signer une incompréhensibilité radicale de la souffrance d'autrui, est transgressé. Elle est plus projection de soi qu'accueil d'autrui, et renvoie à une action méconnue du sujet plus qu'à une passivité originaire (réceptivité). L'empathie est recherche d'une saisie immédiate de sens : elle ne parvient qu'au reflet en moi-même de ce qu'autrui éprouve en réalité. La réalité d'autrui ne m'est pas accessible d'emblée, l'empathie est doublement vouée à l'échec : un échec gnoséologique d'abord, puisqu'elle n'est pas compréhension de l'autre mais incompréhension de ma propre

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 243.

² *Id.* p. 244.

³ *Totalité et infini*, p. 328.

incompréhension d'autrui ; un échec éthique, ensuite, en ce qu'elle masque son propre mécanisme sous l'illusion d'un altruisme satisfait, ce qui constitue un oxymore. Elle se situe en fait sur un plan psychologique : en ce sens, elle participe d'une auto-satisfaction du sujet tout à fait recevable, se complaisant dans le sentiment d'être capable de partager la souffrance d'autrui ; elle est une sorte de ravissement égologique, une coïncidence de soi à soi, une contemplation par le sujet de sa propre capacité à se tenir en autrui, et en cela une saisie de l'espace intersubjectif. L'empathie saisit la souffrance d'autrui au sens où elle la ravit, et ce faisant, ne la saisit jamais au sens de *comprendre*. Prétendre comprendre ou s'approprier la souffrance d'autrui, c'est justement lui ôter son caractère *absolument* singulier, spolier autrui de ce qui lui est le plus propre, absolument inaliénable. Il s'agit bien d'un ravissement, au double sens du terme. Si nous tenons le ravissement comme signe intérieur marquant l'aboutissement de l'empathie, il est lui-même un sentiment à double versant : le ravissement, comme signe d'un partage empathique, reste *mon* ravissement, au sens où c'est moi qui l'éprouve, mais également le ravissement *d'autrui*, au sens où l'empathie lui a ravi sa souffrance ou ses sentiments sur le sol même où ils éclosent : l'en-deçà au l'au-delà du langage¹. Si la sollicitude, comme nous le verrons plus loin, n'est pas réductible à l'empathie, c'est précisément du fait que celle-ci expulse autrui et s'approprie sa souffrance propre, sous couvert de bons sentiments dissimulant le procédé lui-même. Débarrasser autrui de son souci, prendre sa place par efficacité, se mettre à sa place par empathie, c'est lui ôter son statut d'autre. La représentation empathique court toujours ce risque d'identification. L'empathie ainsi constitue la mise en échec de cette soi-disant compréhension, en ce qu'elle consiste en une préhension, une emprise ou une prise directe d'autrui, ce qui méthodologiquement est impossible, et ce qui peut sauver la dimension éthique de la compréhension en ce qu'elle ne se réduit pas à l'empathie. En fait, c'est l'échec méthodologique de celle-ci qui pourrait fonder le caractère éthique de celle-là.

¹ Heidegger décrit ainsi le risque inhérent au fait de prendre la place d'autrui, qu'il soupçonne dès la sollicitude : dans « ses modes positifs, la sollicitude offre deux possibilités extrêmes. Elle peut ôter pour ainsi dire le « souci » à l'autre, et, dans la préoccupation, se mettre à sa place, se *substituer* à lui. Cette sollicitude assume pour l'autre ce dont il y a à se préoccuper. L'autre est alors expulsé de sa place, il se retire, pour recevoir après coup l'objet de comme quelque chose de prêt et de disponible, ou pour s'en décharger complètement. Dans une telle sollicitude, l'autre peut devenir dépendant et assujetti, cette domination demeurerait elle-même silencieuse au point de lui rester voilée ». *Être et*

Le questionnement sur l'origine de l'empathie révèle son caractère psychologique plus qu'éthique. Le questionnement de son procédé peut faire remonter celui-ci jusqu'en deçà de l'empathie, afin d'infléchir la relation dans une perspective éthique. « Le *soi-même* doit être pensé en dehors de toute coïncidence substantielle de soi avec soi [...]. Dès lors, la récurrence à soi peut ne pas s'arrêter à soi, mais aller en deçà de soi, *dans* la récurrence à soi aller en deçà de soi. A ne revient pas, comme dans l'identité, à A, mais recule en deçà de son point de départ »¹. Il est donc possible d'interroger le procédé empathique lui-même, une fois son essence explicitée, afin de comprendre comment l'égologie peut briser sa tension vers elle-même : faute d'extériorité, l'empathie ne peut prétendre à un statut éthique, mais l'extériorité peut être cherchée dans le processus égologique lui-même.

temps § 26, traduction Martineau p. 111.

¹ Levinas, *Autrement qu'être*, p. 180.

Au procédé projectif immédiat (spontané) de l'empathie, Levinas oppose le procédé inverse : dans le "se mettre à la place de l'autre", il observe non un *par l'autre*, mais un *pour l'autre*¹ ; se mettre à la place de l'autre supposerait en effet une projection non encore intentionnelle du sujet, comme nous l'avons vu, mais également un aboutissement : une fois que je suis à la place de l'autre par l'empathie, je suis parvenu au terme de mon approche d'autrui, réduite à zéro par la place que désormais j'occupe pour lui. Or l'éthique ne saurait se *satisfaire*, c'est-à-dire parvenir à ses fins, ou à sa fin, dans un ravissement paisible. Levinas déplace donc la perspective de l'empathie à trois niveaux : d'une part en étirant à l'infini la distance entre l'autre et moi, ce qui la rend infranchissable par quelque empathie que ce soit, distance qui se fait proximité ; alors, « que peut signifier la mise en mouvement pour se mettre à la place de l'autre, sinon littéralement l'approche du prochain ? »² : mouvement *infini* de *l'approche* asymptotique, qui ne peut parvenir à l'autre sans se lyser en tant qu'approche. D'autre part, en vidant l'image de *prendre la place* de son sens ordinaire, Levinas lui substitue un *se mettre à la place* d'autrui désignant en fait le procédé inverse, bloquant toute persévérance dans l'être, tout conatus, et qu'il désigne par l'image de l'otage ; offrande, mais du *même* et non de *l'autre*, accueil en soi et non en l'autre. Se mettre à la place de n'est plus un souffrir *en*, mais un souffrir *pour*, un endurer pour, « incondition du sujet »³ ou sujet-otage. Se mettre à la place de n'est pas saisir de l'intériorité d'autrui, mais abandonner sa place de sujet. En troisième lieu, il ne s'agit plus de se saisir d'autrui dans une visée égologique de compréhension, mais de se laisser saisir par lui dans l'abandon de toute velléité de compréhension, ce que Levinas désigne par le terme de « substitution ». Celle-ci, par son caractère absolument dissymétrique, constitue l'obstacle à toute réciprocité.

b) L'échec de la réciprocité : le sujet-otage et la substitution

¹ *Id.* p. 187.

² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 30.

³ *Autrement qu'être*, p. 183.

« Moi pré-réflexif dans la passivité du soi : c'est par le soi, par le moi-en-question, que se conçoit seulement cette passivité, plus passive que toute passivité, plus passive que celle qui, dans le monde, reste la contre-partie d'une quelconque action en qui, même en guise de matérialité, offre déjà une résistance, la fameuse résistance passive. Responsabilité d'otage jusqu'à la substitution à l'autre homme – infinie sujétion ». Levinas, De Dieu qui vient à l'idée, p. 255.

La substitution inverse le procédé empathique en ce qu'elle est, en deçà du moi, l'irrécusable présence d'autrui en moi, « passivité subie dans la proximité par une altérité en moi » dit Levinas¹. D'une part, il s'agit d'un autrement qu'être, c'est-à-dire qu'à l'inverse de l'empathie la substitution ne relève pas de la *façon d'être* d'un être mais de son (in)condition d'être ; d'autre part, si elle suppose l'accueil d'autrui en moi-même, elle n'est pas réversible comme l'empathie qui se joue dans les deux sens. Le visage étant Hauteur, il n'y a aucune réciprocité dans la substitution levinassienne, elle est toujours *mon* incondition de sujet, *ma* situation d'otage. Je ne suis plus pro-jeté en autrui, mais je supporte le poids de l'autre en moi, sans l'avoir choisi, sur le mode de la passivité plus passive que toute passivité, et c'est ce qui légitime son étude dans le cadre de l'intuition au sens d'un préalable à toute intention subjective. Obsession par autrui, la substitution est en-deçà de tout acte et de toute pensée. « Récurrence qui serait l'ultime secret de l'incarnation du sujet – antérieure à toute réflexion, à toute "aperception", d'en deçà de toute position, un "endettement" d'*avant tout emprunt*, non assumé, anarchique, subjectivité d'une passivité sans fond, "toute cousue" d'assignation, comme l'écho d'un son, qui précéderait la résonance de ce son »² : en ce sens, la substitution relève bien d'un *état* pré-réflexif et pré-perceptif ; le mode antéprédicatif d'autrement qu'être. La substitution constitue le sujet sans son consentement. Sur lui ne rejaillit aucun mérite, ni aucune reconnaissance – gratuité absolue, avant même l'altruisme moral. Le sujet ne se constitue pas comme acte, ni même comme actualisation, mais par traumatisme originaire, par effraction, la substitution précède la posture subjective et fonde la position du sujet en-deçà de toute assomption. En deçà du choix, elle consiste non à me mettre à la place de l'autre, mais à lui laisser la mienne (Levinas reprend l'expression « Après vous Monsieur » dans son étude sur la substitution³). La décision ne me revient même pas, et son mérite non plus dans la mesure où tout ceci se déroule à mon insu, avant même ma constitution de sujet : il ne s'agit pas d'« événements arrivant à un Moi empirique – c'est à dire déjà posé et pleinement identifié – à titre d'épreuve qui l'amènerait à "plus de conscience de soi" et le rendraient plus à même de se mettre à la place des autres »⁴. La substitution rend le sacrifice possible en ce qu'elle est fêlure de l'être, traumatisme originel ouvrant la voie à toute décision ultérieure ; elle est « possibilité de tout sacrifice pour autrui »⁵. Mais à la différence du sacrifice, d'ordre moral et reposant sur le choix du sujet, elle précède le choix par l'injonction éthique préalable à toute décision du je. Dans la substitution, le je ne peut jouir d'aucune générosité, car il n'en est pas le sujet, la gloire de son acte lui est dérobée en tant qu'il

¹ *Id.*, p. 181.

² *Id.*, p. 175.

³ *Id.*, p. 186.

⁴ *Id.*, p. 182-183.

⁵ *Id.*, p.182.

n'y a pas d'acte à proprement parler, parce qu'il n'y a pas de *sujet* de la substitution, le moi est subtilisé au soi ; sujet brisé, déjà arraché à sa propre subjectivité, étranger à soi, vagabond de l'être, tout entier délogé de lui-même par « l'anachorèse du Moi en Soi – en deçà de son identité – dans l'Autre »¹. La substitution n'est pas mise à la place d'autrui, mais amputation originaire du Soi, arrachement du Moi au Soi, à mille lieues de tout ravissement, de tout « triomphe »². La relation à autrui qu'elle suscite lui est strictement opposée dans la mesure où il ne s'agit pas de se projeter en l'autre mais d'accueillir l'autre au cœur même du cœur de l'être, être-celui-qui-accueille, ou encore celui qui ne peut pas ne pas accueillir, c'est-à-dire qui est accueil d'avant tout accueil, sans être accueil de son propre accueil : *être* dans sa propre peau, c'est originellement être mal dans sa peau. Non au sens d'un psychisme fragile, mais au sens du psychisme étranger. « Le psychisme c'est l'autre dans le même sans aliéner le même »³ ; être mal dans sa peau, c'est être originairement en inadéquation avec soi-même, et par là, renoncer à parvenir jamais à cette coïncidence d'un psychisme satisfait. Altération qui n'est pas aliénation, mais unique modalité de l'être : « "Je est un autre" – mais sans l'aliénation rimbaldienne. »⁴ ; il s'agit d'un mode unique d'inhabitation du moi chez soi, d'une expropriation de sa propre peau *avant* d'en être le propriétaire, d'une occupation du Moi par l'Autre dans la demeure du Moi : moi délogé de lui-même, expulsé de toute inquiétude comme de toute tranquillité, errant, apatride et sans-abri (Levinas utilise fréquemment cette métaphore de l'apatridie pour le sujet, qui n'est pas symétrique avec celle de l'étrangèreté d'autrui). Le je est apatride dans la mesure où il n'est *nulle part* chez lui, depuis ce déracinement originel, requis pour accueillir l'autre. Accueil prescrit en l'absence de lieu d'accueil : le « sans patrie [...], sans domicile qui n'ose pas entrer »⁵, n'entre chez lui (en lui-même) qu'à reculons, « ... comme être sur la pointe des pieds, être sans oser être ; instance de l'instant sans l'insistance du moi qui est déjà laps, qui "sort en entrant" ! »⁶ ; le je n'ose pas occuper sa propre place, celle que lui réserve l'ontologie. La peau, comme symbole de l'intériorité du sujet, du repli dans le chez soi, de l'intimité domestique, n'a plus chez Levinas qu'un versant extérieur, offert à la persécution, au meurtre, et c'est pour cela que le visage est commandement. La peau offerte, non voilée, n'est plus qu'extérieur, c'est-à-dire qu'elle est sans repli et sans-abri. Il ne s'agit plus de se mettre dans la peau de l'autre, mais d'être « comme avoir-l'autre-dans-sa-peau »⁷. La dimension métaphorique de l'allergie prend déjà toute son

¹ *Id.* p.183.

² *Id.* p.183.

³ *Id.* p.178.

⁴ *Id.* p.187.

⁵ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 261.

⁶ *Ethique comme philosophie première*, p. 87.

⁷ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 181.

importance, dans la mesure où la présence d'autrui est *en* moi, et donc devrait susciter un mécanisme inné de rejet. Ce mécanisme sera désamorcé par la bonté.

L'hyperbole stylistique désigne deux axes de la surenchère : d'une part, la substitution consiste à être responsable de tout autre, même inconnu, mais elle va jusqu'à porter la culpabilité d'autrui pour la faute qui n'est pas la mienne, ce qui est éminemment paradoxal : expier la faute qu'autrui a commise à mon égard, « *incondition d'otage* ». Le second axe n'est plus de l'ordre de la responsabilité mais de la culpabilité, au sens de la commission d'une faute, puisqu'il s'agit d'endosser la persécution d'autrui, pour soi ou pour l'autre (Levinas ne précise pas). Cette emphase de l'obligation est non pas obligation de l'obligation, ce qui ne voudrait pas dire grand-chose, mais obligation de mon être-obligé : non seulement je suis l'obligé d'autrui, mais je porte le poids de cette obligation, je suis l'obligé d'autrui du fait même d'être son obligé. L'emphase ici se fait régression à l'infini.

À l'homogénéité de l'être se produisant lui-même, ou à l'homonymie de l'être se retrouvant dans toutes ses dénominations qu'il déchiffre dans la philosophie occidentale, Levinas oppose un être-délogé. Contre cet étouffement de l'autre par l'ontologie, il propose une genèse *autre*, une hétérogénéité du sujet, une genèse par effraction. « L'individuation de moi, ce par quoi le moi n'est pas simplement un être identique, une substance quelconque, mais ce par quoi il est ispéité, ce par quoi il est unique, [...] c'est le fait d'être désigné ou assigné ou élu pour se substituer sans pouvoir se dérober »¹ : cette hétérogénéité de soi à soi s'origine en l'Autre². Être sujet est ne l'être jamais. Le sujet est chez Levinas celui qui est *pour* l'autre avant même que d'être *par* l'autre. Le sujet, le moi, est « soumis à l'accusatif illimité de la persécution – soi, otage, déjà substitué aux autres »³. La substitution décline donc le sujet à l'accusatif, l'assigne à cette place d'accusé originaire, sous l'égide d'une accusation sans jugement ni justification puisqu'elle précède tout acte (à l'exception d'un acte d'accusation), toute justice et toute axiologie. La place de sujet – le moi et non le je – est originairement marquée par l'absence de coïncidence de soi à soi (dont la présence pourrait se dire dans le je) dans la mesure où le moi est celui qui, avant d'être, avant de pouvoir dire je, est déjà accusé, à l'accusatif. « Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous »⁴, infinie responsabilité de l'Infini.

¹ *Id.* p. 146.

² *Totalité et infini*, p. 65.

³ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 187.

⁴ *Id.* p. 180-181.

Cette mise à l'accusatif du sujet n'est pas le seul ébranlement opéré par la substitution. Être originellement accusé, c'est être coupable avant même de l'être, d'une part parce que le sujet ne se pose qu'en répondant de cette mise à l'accusatif, d'autre part parce qu'être accusé, comme le montre l'exemple du tribunal, précède le verdict qui, en tant que tel, est un performatif juridique assignant au sujet la place de coupable ou d'innocent *de jure*, indépendamment du fait qu'il soit coupable ou non *de facto*. La force du performatif juridique (le jugement) est de créer l'innocence ou la culpabilité juridique de l'accusé quels que soient les faits ; pour faire reconnaître son innocence, l'accusé devra initier une *autre* procédure aboutissant à un *autre* performatif abolissant le premier. La mise du sujet à l'accusatif par la substitution comme le fait Levinas va donc très loin, en ce qu'elle précède toute réponse possible, toute justification, toute accusation, toute récompense ou toute persécution. La persécution elle-même s'exerce sur un sujet déjà accusé, c'est-à-dire déjà potentiellement coupable de ce qu'il n'a pas commis, du seul mal dans le monde, et nous savons qu'alors, le sujet levinassien est nécessairement coupable : l'innocence d'un inculpé ne peut être montrée qu'à l'égard de ses actes propres, mais le mal présent dans le monde est toujours déjà là, toujours il me précède, dit Ricœur. Le sujet, responsable du mal universel, l'est donc logiquement de celui qu'il subit (la persécution), il « est persécuté et il est, en principe, responsable de la persécution qu'il subit »¹. La culpabilité est à son comble, par l'assomption d'une responsabilité sans limite, responsabilité de ce que je subis. Si Jules Romains peut affirmer qu'à la guerre il y a bien peu de victimes innocentes, Levinas généralise ce point de vue à toute relation humaine : par l'assomption du mal d'autrui, je suis nécessairement accusé, jamais innocent, toujours *déjà* responsable ; et par l'assomption du mal qu'autrui commet à mon égard, je suis nécessairement doublement victime de mon bourreau : d'une part parce qu'il me persécute, d'autre part parce que je suis toujours *coupable* de mon innocence persécutée. Dans aucune relation humaine il n'y a d'innocent, dans toute relation humaine, je suis le bourreau : la substitution signifie l'impossible innocence, culpabilité *du mal que (me) fait autrui*. Aucun refuge à l'innocence traquée, donc. Aucune place, ni au soleil ni à l'ombre, qui me soit réservée, puisque de toute place, je suis celui qui, avant même que d'avoir été placé (placement ontologique), est déplacé par la substitution (déplacement éthique). La substitution levinassienne pose donc le sujet comme nécessairement coupable, sans appel, et même sans plaidoirie possible, c'est-à-dire sans justification ni explication. Cette violence originaire assumée jusqu'à l'expiation place irrémédiablement le sujet dans cette incondition, c'est-à-dire dans sa présence dérobée par autrui, une non-position, en

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 135.

somme. La persécution dont le sujet est victime se traduit par cette mise à l'accusatif que rien ne vient juguler puisqu'il s'agit d'un non-état, « incondition du sujet »¹.

Cet *inconditionnel* doit être pris aux deux sens du terme. D'une part, l'assignation par autrui est absolue, sans appel possible : elle relève de ce que Kant désignerait sous le terme d'impératif catégorique, et elle dépend d'autant moins de quelque condition que ce soit que le visage est hors-contexte. Il s'agit du mode impératif (« Tu ne tueras pas ») et non du mode conditionnel. Le second sens du terme renvoie à la condition humaine, le *fait* d'être. L'incondition ébranle l'assise subjective de toute vie, de toute existence, la déjette hors de son assiette, hors de sa tranquillité, hors d'elle. Le sujet de la substitution est toujours déjà *hors de lui, autrement* qu'être. C'est ce que Levinas appelle l'éveil, non pas éveil empirique d'un sommeil dogmatique comme chez Kant, mais éveil éthique d'un sommeil ontologique. « La vigilance – réveil dans l'éveil – signifie la dé-fection de l'identité [...] »² : ce réveil signe l'insomnie quotidienne d'un sujet sans havre, sans réconciliation avec lui-même, sans accueil de soi-même.

¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 183.

² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 60.

Aucune relation ne devient plus dès lors possible. La subjectivité se dérobe au sujet, dont la capacité d'agir n'est ni reconnue ni nécessaire dans la mesure où le sujet n'est pas originairement sujet, mais otage. Comme ce dernier, le sujet n'est pas celui qui agit, mais celui qui répond, et en ce sens, son acte peut se résumer à l'assomption de son incondition de sujet, qui est, en creux, la réponse donnée à sa condition d'otage. Il n'est qu'en n'étant pas, il est autrement qu'en étant, c'est-à-dire en assumant absolument ce qui échappe à sa volonté, à son pouvoir ou à son désir : la persécution de l'otage. C'est ce que Levinas désigne par l'expression sans cesse reprise de la passivité, mais le terme ne suffirait pas à montrer l'origine d'avant toute origine, l'être sans l'être, la passivité comme incondition : d'où la redondance coutumière du mot. Par ce style emphatique, caractérisé par la mise au carré d'un concept, Levinas montre le franchissement de la subjectivité dans un au-delà de toute limite, de toute décision et de toute subjectivité. Être sujet n'est plus prendre activement conscience de soi (comme chez Descartes), ni agir en connaissance de cause (comme chez Spinoza), ni déterminer par sa volonté libre le cours des choses (comme chez Kant), ni même être le sujet de son acte d'appréhension (comme chez Husserl) : la seule sub-jectivité reconnue par Levinas est celle qui échappe absolument à l'acte, à la décision, à la liberté, et même à la responsabilité en tant que celle-ci serait assumée lucidement par un sujet en quelque sorte maître de sa décision. C'est dans cet abandon du Moi à la passivité du Soi que réside la subjectivité *en question*, la sujétion de la substitution. Levinas revient à plusieurs reprises à l'idée pascalienne selon laquelle « le moi est haïssable », moi en-deçà duquel sourd le soi, comme un courant sous-terrain minant le sujet avant même qu'il ne se constitue comme moi, il n'est pas même question du je. Par la substitution, l'être est rongé, passif dans la considération de sa passivité même ; l'image renvoie à la passivité extrême de se laisser dévorer par. Le psychisme est tout entier offert sans avoir à s'offrir. « Le soi est Sub-jectum »¹ – jeté au pied d'autrui – forme passive de la subjectivité. Sujet du roi, sujet ob-ligé, lié à l'Autre, mais lié par un lien d'infériorité ou d'inféodation, au pied de, à genoux, jamais debout. Psychisme de l'autre-en-moi, psychisme altéré mais non aliéné, puisque le psychisme devient sujet *par* cette altération elle-même. Chiasme : le sujet ne peut être qu'un je délogé par le tu, qui par ce délogement même *est institué*, à la voie passive, comme sujet assujéti. Ce délogement laisse vacante la place de sujet, d'où le retournement de cette vacance *présente* à l'accusatif (« Le non-intentionnel est passivité d'emblée, l'accusatif est son premier "cas" en quelque façon »²). Être rongé sans espoir de ne l'être plus, sans espoir d'un secours – puisque toute relation est asymétrique – c'est la passivité de la passivité. Il ne s'agit donc pas d'une substitution réciproque, dans la mesure où celle-ci abolirait le caractère

¹ *Id.* p.183.

² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 262.

substitutif du statut du sujet. La réciprocité de la règle de justice ne saurait valoir ici. La substitution est unique et unilatérale, Levinas le rappelle ainsi : « l'idée de la substitution signifie que *je* me substitue à autrui, mais que personne ne peut se substituer à moi en tant que moi. Quand on commence à dire que quelqu'un peut se substituer à moi, commence l'immoralité »¹. La moralité n'est donc pas elle-même symétrique, mais elle se maintient sur la ligne de crête de la dissymétrie : l'asymétrie n'est pas originelle au sens où elle n'est pas une absence première de toute (dis)symétrie, mais elle est consécutive à la dissymétrie de la substitution. La substitution est l'élément éthique brisant toute réconciliation morale, toute égalité juridique et toute synthèse logique entre la symétrie et son opposé logique, l'asymétrie – la dissymétrie en serait même l'inverse. La dissymétrie interdit que la substitution ne bascule en empathie. C'est par l'absolu de la substitution qu'est respectée l'absoluité d'autrui, ce qui invalide toute référence commune, toute *relativité*, et par là-même, toute relation : par « la substitution aux autres, le Soi-même échappe à la *relation* »² : pour maintenir l'absoluité d'autrui, le sujet est voué à l'irrelation ; et s'il n'y a de relation qu'à plusieurs, alors autrui se perd, avec moi, dans l'irrelation. La dissymétrie qu'il dresse entre autrui et moi aboutit ainsi à la solitude affolante du sujet-otage, ce qui est pour le moins paradoxal lorsque l'on essaie de penser la relation. L'assignation à l'accusatif permet au sujet de ne pas se relativiser dans la relation, mais elle le condamne à une culpabilité originaire. Il y a dans la substitution une contradiction logique, une illégitimité juridique et un scandale éthique.

¹ *Id.* p. 135.

² *Autrement qu'être*, p. 181.

Fonder la justice sur une injustice originaire ne va pas de soi, non plus que faire porter à la morale le poids d'un amoralisme extrêmement moralisé : si en effet la morale découle de la substitution, comment justifier celle-ci en ce qu'elle désigne un sujet à l'accusatif, c'est-à-dire qu'elle l'appelle comme accusé, comme coupable, dit Levinas, alors même qu'on est en amont de toute morale puisque c'est la substitution qui est censée fonder la morale ? « Dans l'obsession, l'accusation de la catégorie se mue en un accusatif absolu sous lequel est pris le moi de la conscience libre : accusation sans fondement, certes, antérieure à tout mouvement de volonté, accusation obsessionnelle et persécutrice »³. La persécution choque. D'un point de vue ontologique, certes, mais surtout du point de vue éthique, qui est celui de Levinas justement. Car cautionner, par ma passivité, la persécution dont je suis victime, c'est cautionner le principe même de la persécution : qui pourrais-je empêcher de persécuter autrui, si je me livre pieds et poings liés à cette même persécution ? Comment invalider ce que ma posture légitime ? L'emphase dont use Levinas ne peut se cantonner à une simple stylistique : il critique suffisamment la rhétorique pour ne pas s'y abandonner lui-même. Il faut donc comprendre son style comme signifiant profondément. La persécution doit être comprise là où elle est décrite, c'est-à-dire comme origine de toute subjectivité. En ce lieu, elle contredit le principe dont elle cherche à rendre témoignage, l'éthique. Nulle justice ne peut être fondée sur la violence, aucune morale ne peut découler de l'injustice. Le paradoxe est alors patent, qui consiste à fonder l'éthique sur la violence, fût-elle dirigée à l'encontre du je. Ricœur dénonce jusqu'à l'inhumanité de cette incondition d'otage : « 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 »¹. Il s'agit d'une condition d'inhumanité dans la mesure où pour aller jusqu'au cœur de l'humain, Levinas parle d'une incondition : si l'incondition dit l'humain, la condition dénote l'inhumain. Alors, l'an-éthique est bien le fondement de l'éthique. Le terme an-éthique est équivoque, et ne peut s'appuyer sur la précision apportée au trinôme moral/amoral/immoral. Il ne s'agit pas ici de le prendre au sens de l'absence originelle de l'éthique à la façon dont Levinas parle de l'athéisme originaire, mais au sens d'une contradiction fondamentale de l'éthique, comme l'immoralisme, déjà moral, contredit frontalement la morale.

³ *Id.* p. 174-175.

¹ *Autrement*, p. 24.

Le fondement éthique de la morale tel que le présente Levinas est sur la ligne de crête de l'injustice. La substitution fait poindre un scandale moral, lorsqu'on la comprend comme accusation « qui ne peut se réduire à la passivité du Soi que comme persécution, mais aussi persécution qui se retourne en expiation »¹ : assumer sa propre position de persécuté suppose l'opposition entre persécution et respect – il s'agit là du respect non du persécuteur, mais de la persécution elle-même, dans la mesure où il y a justement substitution. Si le pardon peut avoir une place et un sens, il faut bien que soit identifié le mal commis. Levinas n'introduit pas le pardon dans son étude de la substitution, mais l'expiation. Celle-ci suppose un châtement – fût-il celui, tout intérieur, de la mauvaise conscience – qui, dans le cas de la substitution, est requis, réclamé et endossé par la victime de ce mal. Le chemin vers le pardon est barré par la substitution comme « persécution qui se retourne en expiation » dans la mesure où expier pour autrui dissout sa faute et ne laisse plus rien à pardonner. La victime s'approprie alors la place de bourreau, et ne laisse plus aucune place à celui-ci. Dans la substitution, en somme, je ne laisse même pas à autrui sa place de bourreau. Assumer l'expiation pour un mal qu'autrui a commis revient à brouiller les places, à enfreindre l'espace du respect, y compris lorsqu'il s'agit de respecter un bourreau. Expier la faute d'un autre amène à la non-reconnaissance d'autrui par l'appropriation, non de son acte mais de ses conséquences morales, c'est-à-dire à la désappropriation d'autrui du *sens* de son acte. L'image qui porte cette confusion est celle de l'otage, sujet désapproprié de sa subjectivité avant même de l'avoir endossée. L'assignation ne peut désigner personne. La subjectivité surgit de sa mise à l'accusatif, de son être-accusé jusqu'au plus profond de son innocence, bref, le « sujet est à l'accusatif [...] »². Être otage, c'est précisément cela, ne pouvoir assumer sa subjectivité qu'à partir de l'accusation proférée à l'encontre de l'innocence absolue. Être non-soi, ou être autre, otage de l'autre : « L'ipséité, dans sa passivité sans *arché* de l'identité, est otage. Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous »³ : le caractère écrasant de cette responsabilité qui sitôt instituée, se mue en une culpabilité innommable parce qu'elle répond de *tout* autre, est culpabilité anonyme devant l'humanité tout entière. En ce sens, le moi devient complice d'autrui dont il endosse sinon les actes, du moins leurs conséquences. Le paradoxe est alors celui d'une substitution qui, par l'expiation de la faute d'autrui, redouble cette faute.

¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 177.

² *Id.* p. 175.

³ *Id.* p. 180-181.

De cette confusion morale découle une indistinction éthique ainsi qu'une abolition des frontières entre le juste et l'injuste. La justice, en effet, cherche à prouver ou à invalider l'accusation d'une culpabilité : or cette accusation n'a de sens que par opposition à l'innocence. Levinas réaffirme fréquemment l'antériorité platonicienne du Bien sur le mal, ce qui réfère le sujet au Bien de façon originelle (« On ne doit pas le penser à l'état du péché originel – il est, au contraire, la bonté originelle de la création »¹). Or le sujet, s'il est originairement référé au Bien, devrait être originairement innocent (au nominatif), puis, basculer de façon contingente dans le mal, et se retrouver alors, *nominativement*, à l'accusatif. « Cette impossibilité de prendre distance et de se dérober au Bien est une fermeté plus ferme et plus profonde que celle de la volonté qui est encore tergiversation » dit Levinas² : mais s'agit-il toujours du Bien, lorsqu'une victime se substitue à son bourreau ? Quel Bien peut-il y avoir dans la confusion entre le bien et le mal ? Où peut-on encore chercher l'abri du Bien là où règne le mal absolu ? Il y a là un paradoxe, dans la mesure où l'innocence est proscrite ontologiquement. « Le soi, le persécuté est accusé par-delà sa faute d'avant la liberté et, par là, d'inavouable innocence »³ – innocence impossible, perdue avant même d'avoir été trouvée : le lien avec le Bien, la bonté originaire, est coupé avant que d'avoir pu exister. Mais à instituer une culpabilité originaire que jamais n'apaisera aucune innocence acquise, l'innocence n'a plus de sens, ou du moins plus de référent, dans la mesure où elle n'existe pas. Parler de culpabilité n'a de sens que sur la toile de fond de l'innocence, supprimer l'une revient à invalider les deux qui ne tiennent que dans leur opposition. L'accusatif ne peut prendre tout son sens que s'il est assigné par une norme éthique ou juridique, c'est-à-dire s'il est décliné, justement. Si par « la responsabilité pour Autrui, la subjectivité n'est que cette passivité illimitée d'un accusatif qui n'est pas la suite d'une déclinaison qu'il aurait subie à partir du nominatif »⁴, le sujet devient un non-sujet, et on retrouve la même incohérence que dénonce cette fois Levinas à propos de la haine poursuivant jusqu'au meurtre son objet qui ainsi disparaît, rendant insensé le processus de la violence. L'illogisme de cette persécution est très clairement montré dans *Totalité et infini*, par l'absurdité du moi emporté par sa haine et qui va jusqu'à en supprimer l'objet, c'est-à-dire ce qui précisément en portait l'existence et le sens ; c'est là que « réside l'absurdité logique de la haine »⁵. Mais dans la persécution, le mécanisme est le même ; simplement il n'a plus lieu en moi, mais en autrui, qui est, pourtant, lui aussi, un Moi. Certes, Levinas par la dissymétrie refuse de transférer quelque analyse que ce soit d'un sujet à l'autre, « en moi seul l'innocence peut être accusée sans absurdité. Accuser

¹ *Id.* p. 193.

² *Id.* p. 178.

³ *Id.* p. 193.

⁴ *Id.* p. 177.

⁵ *Op. Cit.* p. 267.

l'innocence de l'autre, demander à l'autre plus qu'il ne doit, est criminel »¹. Mais cette non-transposition doit être questionnée, dans la mesure où la logique qu'invoque Levinas dans *Totalité et Infini* pour invalider la haine meurtrière, est *la même* en l'autre et en moi : s'il veut montrer par la logique l'absurdité d'un comportement, il faut bien se soumettre à l'exigence de cette logique même, qui ne peut s'appliquer d'une façon unilatérale. Le détour logique dans *Totalité et Infini* exigerait la même rigueur dans *Autrement qu'être*, auquel cas, la persécution s'auto-invalide (seul, un détour poétique peut se contredire sans se contredire, et Levinas, contre la haine meurtrière et pour la substitution, utilise non la métaphore mais le raisonnement logique). L'accusation originale non seulement n'est pas satisfaisante d'un point de vue moral, mais elle se heurte à une contradiction logique portant à la fois sur son déroulement et sur son essence. L'asymétrie protégeant la substitution de toute transposition pose alors un problème logique insurmontable : Levinas, à propos du moi persécuté unilatéralement et de façon asymétrique, reconnaît qu'« "heureusement", il n'est pas seul ; il y a des tiers et on ne peut pas admettre qu'on persécute des tiers ! »² Comment admettre que je sois persécuté, que j'en porte seul la culpabilité du fond de mon innocence, et que l'on ne persécute pas des tiers ? Le même bourreau qui me torture est bien souvent celui qui ne persécute pas qu'une seule personne. Que dire au bourreau : vous pouvez me persécuter, mais non le tiers ? Le bourreau est pourtant l'autre de ce tiers, tout autant que de moi-même. Dans la non-reconnaissance de l'inadmissible à mon égard se glisse la même attitude à l'égard des « six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme [...] »³. Il est logiquement incohérent et moralement inenvisageable de réserver au soi la persécution par autrui et d'en préserver le tiers. Aucun argument n'est tenable pour interrompre l'hémorragie de la persécution.

¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 179.

² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 135.

³ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 5.

Non seulement l'accusatif originaire ne permet pas de penser ou de poser un sujet capable de porter le poids de sa culpabilité, mais il invalide toute possibilité d'assomption de la responsabilité. « Le remords est le trope du "sens littéral" de la sensibilité ; dans sa passivité s'efface la distinction entre "être accusé" et "s'accuser" »¹. L'effacement de cette distinction ne se fait pas sans heurt. La grammaire et l'éthique regimment : d'une part, la première permet de faire cette distinction, dont on peut penser qu'elle signifie dans le fait même qu'elle *dit* quelque chose du sujet, ne serait-ce que dans l'accusation. Être accusé est une chose, qui fait le quotidien de l'appareil judiciaire. S'accuser en est une autre, que sous-tend toute attitude morale, une assomption. Dans les deux cas, que le sujet s'accuse (au pronominal, actif) ou soit accusé (au passif), il faut bien un sujet d'accusation. Avant même l'accusation, la morale requiert l'assomption d'un acte, c'est-à-dire une responsabilité. Car il faut un je pour assumer la responsabilité qui lui échoit, pour porter le poids qu'il *peut* porter. « Le Soi, dit Levinas, c'est le fait même de s'exposer, sous l'accusatif non assumable où le Moi supporte les autres, à l'inverse de la certitude du Moi se rejoignant lui-même dans la liberté »² : il pose le soi comme fait, invalidant ainsi toute tentative de le penser comme acte. Fait passif de la culpabilité sans fin qui le précède, le sujet ne peut plus poser d'*acte*. Or la morale et la justice reposent non seulement sur le fait mais sur l'acte.

¹ *Id.* p. 199.

² *Id.* p. 188.

Si « le fait fondamental de la scission ontologique en Même et en Autre est un rapport non allergique du Même avec l'Autre »¹, ce qui définit Justice et Bonté, il faut bien voir qu'il s'agit d'une scission en Même *et* en Autre. Il y a ici un parallèle, une association, peu fréquents chez Levinas, entre ce qui se passe en autrui et en moi-même. Il s'agit justement de ce rapport non allergique entre nous, qui suppose quelque chose comme une réciprocité de l'allergie. Ce rapport non allergique se joue bien sûr entre autrui et moi-même, mais il est originairement scission ontologique, ce qui pose *l'autrement qu'être*. Pourtant la description que fait Levinas de l'être rongé figure une autodestruction proche de l'allergie à soi-même, une sorte de réaction auto-immune du sujet. L'allergie à l'encontre d'un corps étranger se mue en allergie contre soi-même, qui consiste dans le fait de s'offrir comme être-rongé par autrui. « Sois déphasé par soi, oublie de soi, oublie dans la morsure sur soi, dans la référence à soi par le se ronger du remords »² : l'emphase elle-même semble aboutir à un rejet de soi par soi, à une absence totale de respect de soi, comme si l'irrespect de soi était la garantie du respect d'autrui. Mais de quel respect peut témoigner un sujet à l'égard d'autrui, s'il ne se respecte pas lui-même ? Quelle est la valeur de ce respect ? Cette non-reconnaissance de soi comme sujet pose le problème de la reconnaissance d'autrui : quel non-sujet peut-il respecter autrui sans invalider par son incondition même le respect qu'il lui porte ? Il n'est pas sûr en effet que le respect d'autrui puisse être possible en l'absence du respect de soi : quel respect puis-je porter à l'égard d'autrui, si je ne respecte pas le sujet qui porte ce respect – moi-même ? Quelle serait la valeur d'un respect porté par un être non respectable ? Que vaudrait le respect s'il n'était, comme l'a montré Kant, simplement universel, me désignant *comme* autrui (« ...l'humanité dans ta personne comme dans celle de tout autre... ») ? Quel égard puis-je avoir envers autrui si je ne respecte pas celui qui est l'origine de cet égard ? Quel accueil puis-je réserver à autrui depuis mon propre rongement ? Quel autre peut-il être accueilli par un sujet « rongé » ? Il s'agit de « tenir à soi en se rongement »³, dit Levinas : comment peut-on tenir à un soi rongé ? Pour tenir, il faut *pouvoir* tenir, même s'il n'est pas exigible de le *vouloir*. L'être-rongé par l'autre perd sa *substance*, jusqu'à sa subjectivité, c'est-à-dire ce qui lui permettrait de *pouvoir* tenir, précisément. Cet oubli de soi fait vaciller la relation au point de la dénaturer, et autrui n'a pas plus de place que moi dans ce qui, malgré tout, finit par nous absoudre. Le paradoxe de la substitution provient de cet être-rongé. Comment penser l'accueil, à la fois par un non-sujet rongé, et à la fois d'un hôte rongement ? N'y a-t-il aucune place pour la joie ? Serait-elle déjà une auto-satisfaction qui allègerait le poids de la mauvaise conscience ? Mais l'accueil d'autrui ne serait-il pas plus accueillant dans

¹ *Totalité et infini*, p. 342.

² *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 180.

³ *Id.* p. 181.

la joie ? Car le risque d'irrelation que Levinas saisit provient de « la subjectivité comme l'autre dans le même »¹. Il dénonce suffisamment le procédé empathique comme réduction de l'autre au même pour ne pas alerter sur la symétrie de ce risque : l'autre dans le même aboutit à la réduction du même à l'autre, ce qui explique l'irrelation ainsi que la subjection du sujet. Même si, toujours, Levinas interdit de superposer la relation Je/Tu à la relation Tu/Je (ce qu'il reproche d'ailleurs à Buber), le procédé fonctionne selon sa propre logique : dans les deux cas, il y a réduction de celui qui est autre, fût-ce le Je, au même, qui peut être *Toi-même*. La substitution, antidote possible à l'empathie, aboutit au même solipsisme, qu'il s'agisse du moi dans l'empathie ou du toi dans la substitution, c'est-à-dire à la négation de l'autre (le je étant supposé être l'autre du tu). La substitution devient, malgré son principe diamétralement opposé, une empathie (*en l'autre* et non plus en moi).

¹ *Id.* p. 176.

L'échec de la compréhension est voulu par Levinas, orchestré par la substitution. L'aporie de la relation était latente et subreptice dans l'empathie, elle sort de sa dissimulation pour devenir patente et éclater dans l'éthique de la persécution. Le terme même de substitution porte ce risque, similaire à celui de l'empathie. Porter les souffrances de l'autre est impossible de fait (je ne saurais jamais ce que *tu* endures) et de droit (si je savais, nous serions *les mêmes*) sans en altérer leur singularité. D'autre part, le fait de porter la souffrance ne s'accomplit pas sur le même plan que porter la faute : il y a un glissement du domaine existentiel (la souffrance *vécue* par autrui) au domaine moral ou juridique (la faute *commise* par autrui). Rien ne justifie ce passage d'un fait à un droit. Pas davantage que la souffrance d'autrui, sa faute ne peut être portée par celui qui ne l'a pas commise sous peine de l'en priver et, ainsi, aboutir à la négation de ce qui constitue le sujet, c'est-à-dire sa responsabilité. Le paradoxe posé par la substitution est celui de la dissolution de son fondement : si c'est la responsabilité assumée à l'infini qui requiert la substitution, celle-ci aboutit à l'abrogation de la responsabilité d'autrui : or Levinas montre bien à quel point le sujet est celui qui répond, le sujet responsable. Se substituer à autrui en revient donc à le spolier de la responsabilité de son acte, c'est-à-dire à la spoliation de sa subjectivité elle-même. En voulant sauver autrui, la substitution parvient à le priver de son statut de répondant de ses actes, c'est-à-dire de sujet au sens levinassien lui-même. Elle aboutit ainsi paradoxalement à une confiscation d'autrui par le même, ce qu'évoque indirectement Ricœur, avec l'expression « obsession par le prochain »¹. Cette obsession du sujet levinassien par autrui cherche à le poser en sujet de l'obsession que je lui reverse, moi qui suis à l'accusatif par la passivité même qui permet d'être obsédé par lui. Mais paradoxalement, l'obsession du sujet *par* autrui en revient au sujet lui-même, dans la considération du prochain comme moyen, comme le dit le *par*. La force de la substitution réside dans l'absoluité d'autrui qu'elle vise à poser avant tout moi-même. Les sujets en présence s'absolvent de la relation, dit Levinas : les termes tout autant que « les interlocuteurs, s'absolvent de la relation ou demeurent absolus dans la relation »². Mais la substitution, par son asymétrie, absout l'un et l'autre des partenaires dans la mesure où, justement, autrui est récupéré par moi-même, frôlant dangereusement l'identification. L'autre en moi – substitution éthique, et au cœur de mon identification – substitution ontologique. Or, le problème est récurrent, comment accueillir l'autre s'il n'a pas d'autre en *vis-à-vis* pour l'accueillir ? Le solipsisme, auquel se condamne l'autre levinassien à qui se substitue le je, est le non-lieu d'une irrelation. C'est l'aboutissement paradoxal de la substitution : la radicalité de la pensée de l'altérité amène Levinas à isoler totalement l'autre de moi, et non seulement l'autre comme nous l'avons déjà vu dans la première

¹ *Autrement*, p. 20.

² *Totalité et infini*, p. 212.

partie. Solitude insurmontable, dont l'issue par le dialogue est par là même improbable, même si celui-ci représente pour Levinas la seule issue au mutisme. Cette solitude se double de l'impossibilité pour le sujet de poser un acte, étant donné son absolue passivité. La clôture est le corollaire de l'asymétrie absolutisée dans la substitution radicale, allant jusqu'à la soumission à la violence et à la méchanceté d'autrui. « Le visage du prochain dans sa haine persécutrice peut, de par cette méchanceté même, obséder pitoyable – équivoque ou énigme que sans se dérober, seul le persécuté privé de toute référence (en tant que privé de tout recours et de tout secours – et c'est là son unicité ou son identité d'unique !) est à même de supporter »¹. La méchanceté d'autrui devient alors le curseur de l'éthique ; plus Autrui m'accuse, plus je suis, dans la non-défense de ma passivité, posé comme sujet éthique, ce qui pose un double problème : d'une part, l'éthique doit être interrogée dans son rapport au sujet, d'autre part, la violence an-éthique se retrouve investie du rôle paradoxal d'indicateur éthique. « 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 » note Ricœur² ; il y a une contradiction logique bien sûr dans le fait de faire dire l'éthique par la violence, mais surtout une contradiction au cœur même de l'éthique : comment celle-ci pourrait-elle trouver son origine pré-originale dans son opposé sans s'abolir ? L'excès que traduit la substitution, et le mode hyperbolique qu'utilise Levinas pour la décrire, aboutiraient seulement, s'ils se situaient au niveau psychologique, à une sorte de masochisme effrayant – ce qu'évite Levinas en posant la substitution au niveau éthique – et c'est à ce niveau-là qu'apparaît le problème éthique lui-même.

¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 175.

² *Autrement*, p. 24.

Le caractère absolu de l'altérité que cherche Levinas est contredit par la substitution dans la mesure où celle-ci méconnaît celle-là ; si toute relation ne peut être que relative aux sujets qu'elle met en présence, ne peut-on précisément y lire la grandeur de la relation ? En voulant sauver le caractère absolu d'autrui, Levinas le place sur un chemin aporétique. La substitution échoue de fait et de droit. La relation suppose des sujets, le respect dû à autrui passe par l'exigence d'être un sujet de respect. Substituer la haine de soi à l'estime de soi, comme le montre Ricœur¹, invalide non seulement le sujet mais Autrui en même temps. Tout langage (que Levinas pose comme lieu où « la bonté se produit »²) suppose, comme le montre Habermas, une « autonomie d'individus insubstituables »³. La substitution bloque alors tout l'enchaînement nécessaire à la relation : la subjectivité, l'autonomie à laquelle Levinas substitue l'hétéronomie, le dialogue. L'otage d'un ravisseur – nous retrouvons ici le ravisement – fait basculer l'éthique en violence. La substitution montre alors à la fois l'effort infini de Levinas pour préserver l'altérité, et à la fois l'échec de cet effort qui s'effondre sur lui-même.

En deçà de l'effondrement du sujet par la médiation de l'otage doit être posé un *sujet* assumant ses propres actes, c'est-à-dire un sujet susceptible de prendre ses actes sur lui-même ; un sujet responsable non de tous et de tout de façon finalement anonyme, mais responsable de ce qu'il fait à Autrui, c'est-à-dire à la fois responsable de ses propres actes, mais devant autrui, et non simplement devant soi-même comme dans le cas de l'authenticité sartrienne finalement égologique.

c) De l'accusatif au vocatif : l'assomption

¹ *Soi-même comme un autre*, p. 198.

² *Totalité et infini*, p. 342.

³ *De l'éthique de la discussion*, p. 23.

« Le "savoir" de la conscience pré-réflexive de soi, sait-il, à proprement parler ? Conscience confuse, conscience implicite précédant toute intention – ou revenue de toute intention – elle n'est pas acte, mais passivité pure. Non seulement de par son être-sans-avoir-choisi d'être ou de par sa chute dans un entremêlé de possibles déjà réalisés avant toute assomption [...] ». Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 260.

Peut-il encore y avoir une place pour un je regardant le visage d'autrui ? Peut-il même y avoir encore le face-à-face dont parle sans cesse Levinas, puisque dans la substitution le je disparaît comme face *en face* d'autrui, dans la mesure où le je n'est pas, pour lui-même, visage ? Ne l'étant pas pour lui-même, peut-il encore l'être pour autrui – question non pertinente pour Levinas, qu'il pose cependant une fois (« comment je peux m'apparaître à moi-même comme visage »¹), mais qui sous-tend toutefois toute relation humaine ? Ne peut-il y avoir une prise de responsabilité au nominatif ? Ne peut-on (ne *faut-il* pas) penser un sujet répondant, c'est-à-dire *présent* dans sa réponse ? Ne peut-on envisager un sujet capable d'assumer ses responsabilités sans être mutilé par la substitution ? L'opposition frontale entre réciprocité et non réciprocité ne peut-elle être dépassée, ou se jouer sur un fonds originaire à partir duquel, seulement, elle apparaîtrait ?

¹ *Entre nous*, p. 22.

L'assomption de la responsabilité est la prise en charge de ce dont je suis responsable, et de *celui* dont je suis responsable. Mais la distinction est importante entre l'autre dont je suis responsable, et mes actes, dont je suis également responsable, mais d'une façon non symétrique. Assumer l'existence d'autrui n'est pas assumer ses actes. Je peux assumer la responsabilité d'autrui, c'est-à-dire me porter à son secours, l'assister ou tout simplement l'écouter, sans endosser le poids de ses actes, ce qui l'en priverait tout aussitôt. À l'inverse de la substitution, l'assomption ne fait pas abdiquer le sujet, autrui ou moi-même, mais l'exige. La responsabilité reste une exigence univoque, mais qui n'exclut pas par principe la réciprocité qui peut en découler, ce qui préserve d'un retour à la substitution. Assumer sa responsabilité à l'égard d'autrui devient l'acte d'un sujet, garant du respect des conditions décentes de la vie d'autrui, fixées par le caractère absolu de la dignité comme l'a admirablement montré Kant, sans se substituer à lui ni légitimer ses actes. Si l'on peut toujours envisager, avec Levinas, que cet appel à responsabilité vient d'autrui, on ne peut plus le suivre sur le terrain de l'accusatif. Assumer une responsabilité requiert un sujet au nominatif, mais dont l'appel (par son *nom*) précède et conduit sa réponse, contrairement à la substitution d'avant tout appel ; car enfin, avant de répondre « Me voici », Abraham avait été, par Dieu, appelé par *son* nom. Auquel cas, le sujet répond *parce qu'il* est appelé. Le point de vue de Levinas sur le vocatif est équivoque : il part d'une pétition de confiance dans *Totalité et Infini*¹. Il commence donc par développer le versant éthique du vocatif par l'approche de la notion assonante de respect. Pourtant, plus tard, il évoque l'autre versant du vocatif et le soupçonne de n'être pas assez porteur d'altérité pour poser autrui dans son irréprésentabilité. « Je pense qu'un événement de responsabilité illimitée pour autrui est autre chose qu'un vocatif sans conséquence de l'interpellation »² ; un sujet à l'accusatif ne peut plus dire "je répons de mon acte", ni "je te répons", ni simplement "je répons". Cette approche du sujet à l'accusatif récuse bien sûr le nominatif, mais également le vocatif. « Le vocatif, ce n'est pas assez ! » dit-il dans *De Dieu*³. L'emphase se porte ici sur le rapport grammatical à autrui. Le vocatif est pourtant le cas de l'appel, de la demande, de l'injonction. Il semble offrir à autrui la possibilité d'appeler, et au soi de répondre, d'être responsable. Mais Levinas soupçonne le vocatif d'être tendu par la réciprocité, c'est-à-dire un retour à soi ; la responsabilité doit le dépasser puisque « ce compter-pour-moi n'est pas un *vocatif* qui est un *bonjour réciproque* et me maintient dans mon "pour soi" »⁴. Pourtant, il n'y a pas réciprocité dans le vocatif, dans la mesure

¹ « La prétention de savoir et d'atteindre l'Autre s'accomplit dans la relation avec autrui, laquelle se coule dans la relation du langage dont l'essentiel est l'interpellation, le vocatif. L'autre se maintient et se confirme dans son hétérogénéité aussitôt qu'on l'interpelle [...] il est "respecté". L'invoqué n'est pas ce que je comprends : il n'est pas sous catégorie. Il est celui à qui je parle [...] », p. 65.

² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 131.

³ *Id.* p. 156.

⁴ *Id.* p. 156.

où c'est autrui qui m'appelle, indéfectiblement. Il n'y a pas non plus de symétrie dans la mesure où la relation instaurée au vocatif est non superposable de part et d'autre de l'espace créé par cette relation : c'est toujours autrui qui appelle dans la mesure où je suis toujours l'appelé (appelé à répondre) au vocatif. La critique de Levinas est ici paradoxale contre le vocatif qui, dans le cheminement vers le nominatif, pourrait présenter un relai possible respectant la dissymétrie et la non-réciprocité sous l'égide desquelles il place l'approche d'autrui. Ne pouvant plus être appelé au vocatif, le sujet ne peut pas non plus entendre l'appel qui pourtant lui est adressé par autrui. La réponse précédant l'appel fait encore du sujet l'otage de l'assignation. La réponse pourtant porte sens dans la mesure où elle est *réponse*, justement, c'est-à-dire qu'elle suit un appel reçu, entendu, et peut-être compris. Sans aller encore jusqu'au nominatif dont le statut reste à étudier pour un sujet répondant, il faut bien que soit reçu au vocatif cet appel (qui peut se faire ordre, interdiction, ou objurgation) sous peine de se perdre dans l'infini de l'irrelation.

Si le vocatif est fondamental, il faut chercher s'il est fondateur. Précédant le nominatif et lui laissant, par la place qui lui est faite, le droit – et le devoir – de répondre, le retrait se fait *par* le vocatif, ou mieux, *dans* le vocatif. Celui-ci, par son asymétrie originaire crée une réciprocité possible mais non nécessaire dans l'échange de paroles, c'est-à-dire fonde l'échange, rendu hors de portée par l'accusatif levinassien qui exprime la parole plus qu'un *échange* intersubjectif impossible. Le vocatif est, semble-t-il alors, le cas de la séparation originaire (l'agent est toujours l'invoquant, l'invocation est toujours reçue passivement), en laquelle cependant peut éclore une relation fondée sur la reconnaissance. Pour répondre à..., il faut que j'aie entendu l'appel, et qu'autrui m'ait appelé. Il y a donc une réciprocité dialogale, dans l'échange de paroles, mais qui ne signifie en aucun cas une réciprocité de statut, puisque dans le dialogue, celui qui parle n'est pas celui qui écoute et se tait, et inversement – c'est même la condition de possibilité de tout dialogue. En plaçant le sujet au vocatif, l'échange devient possible, sans pour autant sombrer dans la symétrie que dénonce Levinas, tout en ouvrant la possibilité au dialogue, c'est-à-dire à la relation, qu'empêchait la radicalité de la substitution comme mise *originnaire* à l'accusatif. Ricœur traverse l'accusatif levinassien jusqu'au nominatif qu'il exige, finalement, pour être accusateur *de...*, ou accusé *par...*, et rencontre ainsi le vocatif signifiant la relation *comme* séparation¹. C'est ainsi au plus profond du vocatif qu'est enclos le nominatif. À égale distance du monologue (nominatif s'adressant au soi), du mutisme (négation absolue du nominatif), et de l'anonymat (parole entendue à l'accusatif avant d'être prononcée au vocatif), le vocatif appelle le sujet, qui aura à répondre, par son nom. En tant que répondant, je *m'adresse*, dans ma réponse, à autrui.

¹ « [...] le "contre" Dieu n'est découvert que dans le mouvement de l'invocation qui manifeste la relation dialogale ; ô Dieu, j'ai péché contre toi [...]. Le vocatif – ô dieu – qui exprime l'invocation de l'orant, replace le moment de rupture à l'intérieur du lien de participation ; si Dieu était le Tout Autre, il ne serait même plus invoqué. Et si le pécheur était seulement l'objet de l'accusation prophétique, il ne serait même plus invoquant. Dans le mouvement de l'invocation le pécheur devient pleinement le sujet du péché, en même temps que le Dieu terrible de la dévastation devient le Toi suprême. », Ricœur, *Philosophie de la volonté*, tome 2, *Finitude et culpabilité*, p. 227-228.

Le sujet répond à autrui qui l'a appelé. Il ne s'agit pas d'une circularité mutuelle ni d'une symétrie dans la mesure où l'appel et la réponse ne sont jamais sur le même plan, l'appel peut même ne pas être proféré (on peut évoquer ici le cas de personnes dans le coma, d'enfants n'ayant pas encore accès à la parole, où des milliards d'Autres, inconnus, qui sans appel expressément formulé, exigent une réponse à leur situation de détresse). C'est *en tant que* je suis préalablement appelé (au passif, mais je suis également l'*acteur* de mon écoute d'autrui) que je peux répondre (à l'actif, mais alors j'agis au cœur de ce qui constitue ma passivité). La dialectique passivité/activité sert de fondement à la réponse. L'appel se fait en effet au nominatif ("je t'appelle") et au vocatif tout à la fois ("je t'appelle") ; je suis constitué comme sujet au nominatif *dans* le vocatif originaire, exprimé ou non ; mais contrairement à la dissymétrie levinassienne, il s'agit plutôt d'une asymétrie, dans la mesure où l'appelant peut être autrui *ou* moi-même ; en tant que nous ne sommes pas le même, en tant que nous sommes *insubstituables*, l'appel est en amont de toute symétrie et de toute réciprocité, comme de toute mutualité qu'il crée toutefois en instituant un *espace* signifiant, espace mutuel où appel et réponse font sens *ensemble* et différemment.

La position du sujet est exigible à trois reprises : d'une part en tant que c'est à moi que cet appel s'adresse, d'autre part en tant qu'il m'incombe d'y répondre ; au versant passif de l'appel (le vocatif, qui n'est ni choisi ni désiré mais qui me désigne comme sujet appelé) s'adosse nécessairement le versant actif de la réponse (au nominatif, par l'assomption de la responsabilité à laquelle m'ordonne l'appel reçu). Le nominatif apparaît dans l'assomption absolument incontournable dès l'appel, reçu en *mon* nom, jusqu'à l'appel de détresse, lancé à la ronde, mais reçu de façon subjective : il est alors un nominatif passif inclus dans l'appel au vocatif. Mais il ne peut rester passif puisque l'assomption fait de la réponse une exigence, et l'appel ainsi me constitue comme acteur de ma réponse, fût-elle une fuite, une désertion, un abandon ; elle est toujours *ma* (non) réponse et *comme telle* constitue une réponse qui *m'engage*. Mon acte reste ici le mien, qu'il soit réfléchi ou non. Assumer autrui, nous l'avons vu, n'est pas le fait d'assumer ses actes dans la substitution, mais le fait d'assumer *mon* devoir de respect à *son* égard ; ce qui implique le fait d'assumer *mes* actes envers lui, répondant à l'exigence de respect, et en ce troisième sens, l'assomption requiert encore le sujet. Assumer est toujours l'acte d'un sujet au nominatif. Le Droit a légalisé cette responsabilité sans défausse par l'infraction de non-assistance à personne en danger. Si l'on allait jusqu'au bout de cette loi, tout humain serait imputable de non-assistance à personne en danger, dans la mesure où aucun ne répond à l'ensemble des appels muets lancés par l'humanité tout entière. Mais là où le droit ne peut statuer qu'à partir d'une intention, c'est-à-dire d'une compréhension médiatisée par le savoir et la réflexion, l'éthique peut formaliser un devoir universel. Cette exigence éthique, à l'inverse à la fois de l'empathie et de la substitution, s'adresse singulièrement *et* universellement à chaque sujet, avant même qu'il se positionne comme sujet, et l'appelle à une prise en charge d'autrui, immanente à notre humanité. L'assomption de cette exigence ne peut pas être tenue vis-à-vis d'une humanité totale, c'est-à-dire mesurée à l'aune de l'infini : nous retrouverions là l'écrasante responsabilité levinassienne s'épuisant dans la substitution d'autrui, ou l'absolue responsabilité sartrienne se perdant en un universel abstrait. Porter le poids de l'humanité tout entière aboutit à deux conséquences, l'une effaçant le sujet (la substitution, ou responsabilité infinie, de Levinas), l'autre effaçant autrui par sa dilution en une humanité abstraite (la responsabilité illimitée de Sartre). Ces deux postures, pourtant à l'opposé l'une de l'autre, dissolvent la responsabilité qui devient effroyablement concrète dans la persécution, ou dangereusement inefficace dans l'abstraction. Si chaque fois que j'agis je ne puis porter le poids de l'humanité tout entière sans m'y perdre, je peux inverser l'ordre des choses, et assumer intuitivement le fait que si j'agis, c'est *parce qu'en* amont, j'ai été appelé à le faire, le choix de ma réponse m'étant, lui, imputable. Je *suis* celui *qui* répond : la troisième voie de l'assomption permet

de penser une responsabilité originaire, mais en première personne. Originnaire, et non entée sur une liberté première ne prenant autrui en charge que parce qu'elle en décide, comme chez Sartre pour qui le cogito est premier ; en première personne, et non à l'accusatif comme chez Levinas pour qui autrui déloge le sujet, rendant ainsi impossible l'acte d'assumer à la fois mon acte et la personne d'autrui. L'assomption d'autrui peut aller sous *l'égide du sujet* jusqu'au sacrifice. Mais le sacrifice, pour garder toute sa valeur, doit être libre et assumé par un sujet. La possibilité du sacrifice est immanente à notre humanité, mais elle n'est jamais une injonction, à la différence de la substitution. Le sacrifice s'enracine dans l'acte volontaire se saisissant de l'involontaire, comme le montre Ricœur¹.

¹« Notre sagesse est pour une bonne part au *carrefour* de notre volonté et de nos besoins. L'homme est homme par son pouvoir d'affronter ses besoins et parfois de les sacrifier. Or cela doit être constitutionnellement possible, c'est-à-dire inscrit dans la nature même du besoin. Si je ne suis pas maître du besoin comme manque, je peux le repousser comme raison d'agir [...]. L'homme peut choisir entre sa faim *et* autre chose. La non-satisfaction des besoins peut non seulement être acceptée mais systématiquement choisie : tel qui eut sans cesse le choix entre une dénonciation et un morceau de pain préféra l'honneur à la vie ; et Gandhi choisit de ne pas manger pour fléchir son adversaire. La grève de la faim est sans doute l'expérience rare qui révèle la nature vraiment humaine de nos besoins comme, en un certain sens, la chasteté (monacale ou autre) constitue la sexualité en sexualité humaine. Ces situations extrêmes sont fondamentales pour une psychologie de l'involontaire. Le besoin peut donc être un motif *parmi* d'autres ». *Philosophie de la volonté*, tome 2, *Le Volontaire et l'involontaire*, p. 89.

Le sacrifice est ainsi au carrefour du volontaire et de l'involontaire, la subjectivité fait ici basculer l'accusatif en nominatif, et l'action du sujet perce la passivité du besoin. C'est ce carrefour qui va infléchir la compréhension intuitive d'autrui en compréhension médiate, car le sacrifice exige ce passage que récuse la substitution. La dialectique proposée ici par Ricœur se joue au cœur même de la corporéité humaine. C'est *parce que* l'homme n'est pas maître de ses besoins *qu'il* peut les sacrifier. Comprendre cette non maîtrise, c'est rendre possible l'acte du sacrifice dont la valeur s'enracine dans la fragilité humaine. Le besoin n'a pas besoin d'être compris. Il est simplement vécu, ou exprimé dans le cri du nouveau-né qui l'ignore. Mais il est humain – et c'est ce que montre le sacrifice. Du plus profond de sa fragilité, l'homme peut témoigner en préférant un motif autre que la satisfaction immédiate de ses besoins, leur donnant ainsi leur caractère spécifiquement humain. Le besoin immanent devient le lieu du sacrifice, ce qui lui donne son caractère transcendant. Cette faculté humaine de repousser ses besoins est latente dans la socialisation, et ne demande pas une compréhension particulière. À l'inverse, l'acquisition des règles de vie permet une progressive compréhension d'autrui et de moi-même, comme êtres transcendants de besoins. L'immanence du besoin est la texture de sa transcendance, dont le sacrifice témoigne. Assumer son acte jusqu'au sacrifice est absolument lié à la passivité extrême du besoin à travers lequel la réponse prend chair. Cette dimension radicalement immanente du besoin est en-deçà de toute compréhension, mais ne prend sa véritable dimension que par l'assomption réflexive et la délibération. Celle-ci n'est pas obstacle mais condition d'une assomption infinie, comme le montre le sacrifice extrême de Maximilien Kolbe. Si l'on peut tout d'abord penser qu'il s'est substitué à Franciszek Gajowniczek, c'est parce qu'il *comprenait* le désespoir de cet homme et l'horreur de la persécution dont il était l'innocente victime. Mais, d'une part, il ne s'est pas substitué au bourreau nazi : devant l'incompréhensible (la cruauté humaine), la réflexion est possible, qui permet de comprendre intuitivement la fulgurance de l'altérité. La substitution n'est plus celle que décrit Levinas, c'est-à-dire un pur accusatif, car il y a eu discernement de la part de Kolbe, au *nominatif*. En ce sens il s'agissait non d'une substitution *à* mais de l'assomption d'un acte délibéré de sacrifice *pour*. Devant l'incompréhensible, il n'a pas assumé l'atrocité de l'acte nazi, mais sa conséquence sur une victime désignée au hasard ; par son sacrifice, il témoigne bien au contraire de la *dénonciation* de cet acte (la substitution paraît plus opératoire dans ce cas pour désigner l'exécution d'otages en répression d'un acte commis par d'autres). Ce passage de la substitution au sacrifice ne peut s'opérer que par l'assomption de l'incompréhensible *par un sujet*. L'assomption l'est ainsi toujours à la fois de soi (soumission à l'immanence du besoin non maîtrisable) et d'autrui (détermination, volonté de donner au besoin son caractère transcendant par le sacrifice de sa satisfaction

immédiate et légitime). Le conflit n'est plus entre le légitime et l'illégitime, il n'y a rien d'illégitime dans le fait de se nourrir ou de vouloir continuer à vivre, mais entre la passivité du besoin et l'action possible *grâce à* et au cœur même de cette passivité, que le sujet subvertit en acte par le sacrifice assumant la passivité (grève de la faim...). Le sacrifice infléchit l'assomption de *mon acte* en assomption d'*autrui*. C'est donc d'autrui que vient l'appel à la transcendance, mais cet appel ne peut s'incarner que dans la réponse assumée par un sujet. C'est bien au vocatif que *doit* – au sens moral et non seulement au sens psychologique – se constituer le sujet afin de comprendre l'appel à *lui* adressé.

2) Compréhension intuitive et mutualité

« La conscience pré-réflexive, non-intentionnelle, ne saurait se décrire comme prise de conscience de cette passivité, comme si, en elle, déjà, se distinguait la réflexion d'un sujet, se posant comme au "nominatif indéclinable", assuré de son bon droit à l'être et "dominant" la timidité du non-intentionnel comme une enfance de l'esprit à dépasser ou un accès de faiblesse arrivé à un psychisme impassible. Le non-intentionnel est passivité d'emblée, l'accusatif est son premier "cas" en quelque façon ». Levinas, De Dieu qui vient à l'idée, p. 261-262.

L'échec de l'empathie dans la volonté d'accéder immédiatement et réciproquement à un sens commun montre la nécessité d'un espace maintenu, espace que nous avons rencontré tout au long de notre parcours, à défaut duquel l'altérité ne pouvait être reconnue ; cet espace ne signe pas la possibilité de la reconnaissance, mais seulement le lieu à partir duquel cette possibilité peut être, sinon accomplie, au moins pensée. Si la substitution levinassienne semble un antidote à l'immédiateté de l'empathie, il s'avère que paradoxalement on parvient, par l'incondition d'otage, à la suppression de l'espace entre autrui et moi, assorti d'une impossible compréhension implicite d'autrui. Il reste donc à penser une rencontre où l'espace interpersonnel serait placé sous l'égide d'un accueil possible qui ne serait pas la guerre, ni une persécution, mais qui s'appuierait sur une précompréhension de l'autre. Espace commun, inaliénable par aucun des sujets, garantissant une mutuelle compréhension du sens. Si la compréhension ne se réduit pas à la réciprocité, qui se présente à la façon des deux barres d'un X, il faut bien pourtant que les êtres en présence puissent se rencontrer, ce qui suppose un espace commun de compréhension. Cet espace, extérieur aux deux sujets qui s'y rencontrent, peut être mise en commun d'un sens excédant chacun des deux êtres en présence, ce que nous désignons par la mutualité. La compréhension mutuelle peut être compréhensive, c'est-à-dire offrir un espace commun aux deux partenaires de la relation, sous l'égide d'une mutuelle bienveillance facilitant l'accès au sens. Cette mutuelle bienveillance est créée par la sympathie en tant qu'elle est mutuelle seulement. Ni moi en l'autre (empathie), ni l'autre en moi (substitution) mais chacun de part et d'autre d'un espace commun : la sym-pathie pourrait créer cet espace désigné par le *sun*.

a) La sympathie mutuelle

« Le philosophe n'obéit ni ne commande : il cherche à sympathiser ». Bergson, La pensée et le mouvant, p. 139.

Contrairement à l'empathie, la sympathie ne se propose pas de franchir de façon unilatérale et réciproque l'écart séparant l'autre du même, afin d'offrir à ce dernier l'illusion d'un partage immédiat de sens. L'intuition bergsonienne recouvre assez bien la sympathie : « On appelle intuition cette espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable » dit Bergson¹. En ce sens, la sympathie franchit l'espace vers autrui (elle est intuitive), mais offre le mérite de conserver et de rencontrer son unicité, ce qui ne saurait se produire selon le chemin égologique de la réflexion. Étymologiquement, la sympathie s'articule autour d'un écart, conservé dans le *sun*. Souffrir ou éprouver *avec* ne signifie pas souffrir ou éprouver *en*, ni éprouver *comme*, mais éprouver de part et d'autre, *ensemble*. L'espace de sens est alors créé par les deux sujets, sans que l'un ou l'autre n'absorbe a priori cet espace *à son compte*, comme c'était le cas dans l'empathie. La sympathie fonctionne comme coïncidence, une façon de se trouver ensemble dans le même espace mutuel². La sympathie se pose alors comme un lieu susceptible de mutualiser le sens, facilitant ainsi sa compréhension. Elle propose la communication d'affects analogues permettant, dans l'échange, une identification à autrui : il s'agit d'une porte ouverte vers la communication possible de sentiments, et sous cette forme, la sympathie semble désigner davantage un mode de comportement, une disposition, qui n'est pas encore une disponibilité, plus qu'une projection de soi franchissant l'espace entre le sujet et autrui, comme c'était le cas dans l'empathie. Il y aurait, dans le caractère immédiat de la sympathie, une communication possible, c'est-à-dire un mode de relation permettant l'accès au sens. Contrairement à l'empathie et à son intrusion en autrui, elle se présente comme l'ouverture à l'autre d'un espace dont le sujet ne revendique pas la maîtrise ou la propriété, mais à l'inverse, d'un espace disponible à autrui ouvert par le sujet. Au sens où la sympathie n'est encore qu'un partage affectif, il ne s'agit pas d'une reconnaissance d'autrui en tant que tel, mais plutôt d'une reconnaissance de l'altérité, préalable rendant possible (sinon réelle) la reconnaissance de tel ou tel. Elle n'est donc pas l'aboutissement d'une démarche de connaissance, mais à l'inverse, elle crée *a priori* un espace de précompréhension d'autrui permettant la convivialité d'un temps de rencontre. C'est toujours autrui qui est désigné comme étant sympathique, et on assiste là à une sorte de don qui s'ignore comme don : l'espace de sympathie est créé par le sujet, mais celui-ci reporte sa disposition sur l'autre dont il dit alors qu'il est sympathique ; le mérite de cette disposition

¹ Cité par Lalande, p. 541.

² « Ego doit tout d'abord remplir la condition d'une sympathie éprouvée pour la situation de l'autre, il doit quasiment s'identifier à lui, afin de pouvoir adopter précisément la perspective à partir de laquelle Alter, dans le cas d'un conflit moral, pourrait faire valoir ses attentes, ses intérêts, ses orientations axiologiques, etc. Dès lors, Ego doit pouvoir supposer que l'adoption de perspective n'est pas entreprise unilatéralement, mais réciproquement ». Habermas, *De l'éthique de la discussion*, p. 59.

sympathique est immédiatement reporté sur l'autre dont *l'être sympathique* est affirmé. Lorsque quelqu'un est dit sympathique, l'expression désigne par là la rencontre avant toute connaissance – et c'est en cela que la sympathie relève bien d'une intuition – avec un autre humain, dans un espace où l'accueil était *a priori* possible, d'une part, et placé sous de bons augures, d'autre part. Alors, dans un second moment, cette sympathie peut devenir attachement, amitié, affection, tendresse... fondés sur la mise en commun de ces sentiments, ce qui suppose une relation durable. Cette dernière approche de la sympathie se démarque toutefois de son caractère apriorique, dans la mesure où la place est désormais faite à l'attachement, c'est-à-dire un lien durable, qui ne saurait dès lors se rattacher à l'intuition. Par ailleurs, la sympathie est alors renvoyée du côté de la similitude, où nous avons reconnu la recherche du même et non la reconnaissance de l'autre. La sympathie serait alors de nouveau tirée du côté de l'ego : c'est toujours le *je* qui constitue l'autre comme sympathique *de son point de vue à lui*. Car on est toujours sympathique *pour quelqu'un*, la divergence des avis sur une personne témoigne de ce caractère relatif de la sympathie. En définitive, la sympathie se présente davantage comme la projection mutuelle d'un désir égoïque d'entrer en relation avec un autre sous de bons augures, elle exprime le désir d'un *milieu* accueillant plus qu'un authentique désir d'autrui, d'une *ambiance sympathique*, espace mutuel propice à la rencontre, car on n'est guère sympathique que pour un autre *que l'on juge soi-même sympathique*. Le milieu créé par la sympathie doit être mutuel sous peine de disparaître : il s'agit d'un sentiment favorable sur le plan psychologique mais sans dimension éthique.

Le partage, ou mise en commun (*sun*) d'un espace de sens partagé, repose sur une mutualité. L'espace ouvert par la sympathie crée au préalable une mutualité par cette concordance de sentiments. Celle-ci se maintient par une réciprocité dans la mesure où une personne considérée comme sympathique ne le restera guère si elle éprouve pour son interlocuteur une profonde antipathie. En ce sens la sympathie est une relation dissymétrique, mais qui exige pour être maintenue une réciprocité induisant une symétrie seconde ; elle révèle son caractère réciproque dans la mesure où elle n'est maintenue que si elle est reconnue de part et d'autre de l'espace mutuel d'intuition qu'elle crée, et finalement égologique : en tant qu'elle émane du sujet qui l'éprouve et repose, finalement, sur son arbitraire (son affectivité), elle n'a donc pas de caractère proprement éthique. Il s'agit bien ici d'une égologie et non d'un narcissisme comme dans le cas de l'empathie, dans la mesure où l'effort déployé par le sujet pour accueillir l'autre ne le mène pas vers une satisfaction solitaire, comme c'était le cas pour l'empathie où autrui, saisi par ego, se dissolvait dans cette saisie elle-même. La sympathie échappe à ce narcissisme psychologique dans la mesure où elle crée un espace commun, qui l'extrait de sa seule dimension psychique et la questionne sur un plan d'emblée éthique. La mise en question de l'empathie se faisait d'un point de vue éthique extérieur à elle, tandis que la mise en question de la sympathie s'opère à l'intérieur de l'espace commun qu'elle crée. Il ne s'agit donc pas tant d'une saisie narcissique que d'un procédé égologique, c'est-à-dire d'un retour au même *dans* l'espace commun bâti spontanément par les sujets en présence. Elle permet une sorte de précompréhension mutuelle dans un entre-soi, qui n'est pas encore ni accueil ni compréhension d'autrui – si tant est que ceux-ci soient possibles. La sympathie n'est pas tant un authentique accueil d'autrui qu'une reconnaissance mutuelle d'un *entre soi*.

Il faut donc dépasser ces stades de l'empathie et de la sympathie pour essayer de circonscrire le paysage de la rencontre qui laisserait apparaître le visage, si cela est possible. Par ces deux approches d'autrui, toutes deux caractérisées par leur immédiateté, l'intuition est pour le moment vouée à l'échec dans sa visée compréhensive d'autrui. La vérité qui la légitime paraît inconditionnellement manquée, comme le note Levinas : par « l'intuition de la vérité, le savoir se décrit comme remplissement, comme satisfaction d'une aspiration à l'objet. Emprise sur l'être, équivalente à la constitution de cet être [...] »¹. Pour éviter l'emprise d'une compréhension intuitive sur autrui, Levinas invalide l'intuition à la fois d'un point de vue gnoséologique (elle n'atteint pas le sens qu'elle vise) et à la fois d'un point de vue éthique (elle est emprise sur l'être dont elle cherche à comprendre le sens). La compréhension suit le même chemin et se heurte aux mêmes impasses. Il faut, pour qu'autrui soit respecté dans la compréhension que je cherche à avoir de lui, briser ces cercles encore égologiques de l'empathie réciproque et de la sympathie mutuelle. Dans la mesure où l'empathie et la sympathie prétendaient occuper le stade originel et préréflexif de la compréhension d'autrui, c'est encore en deçà de ces dispositions égologiques qu'il s'agit maintenant de chercher un fondement éthique à l'intuition, qui elle-même exige un sol sur lequel reposer. C'est à la bonté, ni réciproque ni mutuelle, que Levinas confie cette charge sans toutefois présumer de sa disposition à la compréhension.

b) Au-delà de la mutualité : la bonté

« Or il est pour moi évident en premier lieu que cette théorie cherche et place le véritable foyer du concept "bon" au mauvais endroit : le jugement de "bon" ne provient nullement de ceux qui bénéficient de cette "bonté" ! Ce sont plutôt les "bons" eux-mêmes, c'est-à-dire les nobles, les puissants, les supérieurs en position et en pensée qui ont éprouvé et posé leur façon de faire et eux-mêmes comme bons, c'est-à-dire excellents, par contraste avec tout ce qui est bas, bas d'esprit, vulgaire et populacier ». Nietzsche, Par-delà bien et mal, p. 36.

¹Entre nous, p. 151.

Accueil simple d'autrui, loin de l'empathie finalement narcissique et en-deçà de toute sympathie largement égologique, la bonté occupe chez Levinas une place d'autant plus essentielle qu'elle est le seul fondement possible pour l'approche du visage : seule disposition du je susceptible d'accueillir l'autre sans retour à soi. « L'expérience hétéronome que nous cherchons – serait une attitude qui ne peut se convertir en catégorie et dont le mouvement vers l'Autre ne se récupère pas dans l'identification, ne revient pas à son point de départ. Ne nous est-elle pas fournie par ce qu'on appelle tout simplement la bonté [...] ? »¹. Elle répond à une disposition préalable à toute rencontre, en ce sens elle correspond à une mise à disposition immédiate du sujet envers autrui. Elle est même la condition absolue de toute rencontre non aliénante. Mais Levinas ne la place pas dans une démarche compréhensive. Il faudra donc chercher si celle-ci permet ou non une compréhension d'autrui, d'une part, si cette compréhension (si elle existe) est vraiment intuitive, d'autre part, et enfin, dans la mesure où elle ouvre à une compréhension, si elle permet d'éviter une mécompréhension.

¹ *En découvrant l'existence*, p 266.

La *saisie* de l'empathie constitue le négatif de la bonté. La relation, pour prétendre au statut véritablement éthique que vise Levinas, doit être étayée par une disposition préalable, un soubassement absolument non égologique caractérisé par le retrait non intentionnel de l'ego afin de laisser advenir l'autre tel qu'il est : la bonté n'est ni empathie attendrie ni générosité volontaire. Elle est une *mise* du sujet à disposition d'autrui, qui pourtant ne répond pas à une intention du sujet lui-même. La modalité inverse à celle de la saisie n'est pas médiation par la raison. Levinas *leur* oppose la justice, dont la bonté serait le versant antéprédicatif : elle surgit avant même le jugement porté par l'exigence de justice. En ce sens, elle relève d'une sorte d'intuition, voire même d'une sorte de préalable à toute intuition spontanée ; elle constitue le fondement même de cette spontanéité. « Le fond de l'expression est la bonté »¹ qui ne calcule ni ne vise ; elle est, sur un mode apophatique de l'être. Elle est en tant qu'elle renonce à être, en tant que désintéressement. « Désir parfaitement désintéressé – bonté. Mais le Désir et la bonté supposent concrètement une relation où le Désirable arrête la "négativité" du Moi s'exerçant dans le Même, le pouvoir, l'emprise »². La négativité *interne* à l'affirmation de soi est emprise sur l'autre qui, par cette emprise, ne devient que l'envers du même – pouvoir. Cette négativité est un procédé dialectique subordonné au Même, auquel Levinas oppose une négativité extérieure à soi comme responsabilité infinie pour autrui, « mettant l'être en soi en déficit, en susceptibilité d'être traité comme grandeur négative »³, ce qui rend ces deux procédés non-superposables. Bonté comme accueil de l'extériorité, c'est-à-dire comme renoncement à l'hégémonie du même, elle est pure gratuité, ne se préoccupant pas de soi ni de sa propre satisfaction. Levinas l'aborde d'ailleurs sous un angle privatif, elle est absence de. Absence de narcissisme et mise en échec apriorique de l'égologie, « la bonté arrachant le moi à son irrésistible retour à soi [...] »⁴ est le terreau sur lequel peut s'enraciner le désir et se déployer la justice (non en tant qu'institution mais en tant que requête). Il ne s'agit pas d'une bonté *naturelle* au sens où Platon parle du naturel philosophe. Car cette origine naturelle se lierait à un être singulier dont l'existence ne ferait que suivre sa pente, et ce faisant, ne ferait que s'accomplir lui-même sans effraction, sans le « heurt », le « traumatisme » d'autrui. Il suffirait d'être ce que l'on est, sans que cette expression ne soit redondante, pour que l'acte de bonté surgisse de son propre fond d'être. L'être ne serait pas encore, ou plutôt ne serait pas *déjà* autrement qu'être. Cette ontologie de la bonté est récusée a priori par Levinas au sens à la fois grammatical du *me voici* abrahamique dans *Totalité et infini*, et au sens moral de l'être-accusé dans *Autrement qu'être*. La bonté n'est pas non plus une posture subjective dans la mesure où elle n'est pas noyée dans la bonne conscience

¹ *Totalité et infini*, p. 200.

² *Id.* p. 42.

³ *Autrement qu'être*, p. 179.

⁴ *Entre nous*, p. 163.

d'une belle âme se complaisant elle-même dans la bonté qu'elle prodigue : Levinas prévient d'emblée ce risque d'une bonté s'abîmant dans une auto-complaisance dans la mesure où, pour éviter le risque de la confrontation à autrui, elle resterait dans un universel vague et, somme toute, assez confortable pour elle. « Mais "être pour autrui", n'est pas la négation du Moi, s'abîmant dans l'universel. La loi universelle se réfère elle-même à une position de face à face laquelle se refuse à toute "prise de vue" extérieure »¹ : la bonté n'est pas accueil de l'altérité mais d'autrui. Être pour autrui est être *pour*, c'est-à-dire bonté, avant même d'être. Elle récuse l'anonymat de l'universel abstrait (la belle âme hégélienne) auquel elle substitue le visage. « La bonté ne rayonne pas sur l'anonymat d'une collectivité s'offrant panoramiquement pour s'y absorber. Elle concerne un être qui se révèle dans un visage [...] »² ; elle ne rayonne pas, la métaphore n'est pas anodine, dans la mesure où Levinas y récuse le primat de l'être. L'universel abstrait (l'Altérité) auquel parvient le sujet à travers les différentes étapes de sa recherche de soi (la négativité interne), subordonnant ainsi la négativité à l'auto-affirmation du sujet, est en effet un océan où s'abreuvent les bonnes consciences « satisfaites », et où se noie le visage. L'autosatisfaction d'un sujet dont la disposition à l'égard d'autrui serait de l'accueillir comme tel *parce qu'il est autre* tomberait inmanquablement dans cette universalité que l'on pourrait rapprocher de l'universel abstrait déjà dénoncé par Hegel ; la jouissance de cette conscience serait an-éthique dans la mesure où l'accueil d'autrui ne se ferait pas *au nom* d'autrui, mais au nom d'une ouverture à l'être, fût-il caractérisé comme altérité. La bonté est le contrepoint originel faisant trébucher cette bonne conscience dans ses propres rets, en ce sens elle est un accueil d'autrui tout d'abord en creux. Par cette approche apophatique, elle se caractérise originellement comme un manque-à-être, grevé au cœur du sujet. C'est pourquoi la bonté ne peut pas provenir du sujet lui-même. Dans la mesure où elle est une brèche dans l'être, elle est le signe de l'extériorité absolue de son origine, c'est en cela que réside son éthicité. « Aborder Autrui, c'est mettre en question ma liberté, ma spontanéité de vivant, mon emprise sur les choses, cette liberté de la "force qui va", cette impétuosité de courant et à laquelle tout est permis, même le meurtre »³. Autrui est celui qui brise ma spontanéité, qui s'exerce dans l'empathie ou dans la sympathie. L'*a priori* de la bonté se situe avant même ma spontanéité : elle est une entrave à son expression même intuitive, elle serait, en somme, une sorte d'intuition pré-spontanée. Nulle jouissance, nulle joie non plus, dans cette exigence. La bonté témoigne seulement d'une orientation originelle du moi vers autrui, en négatif et non à la façon d'un acte projectif et actif comme dans l'empathie et la sympathie. Elle constitue même leur exact

¹ *Totalité et infini*, p. 340.

² *Id.* p. 341.

³ *Id.* p. 339.

opposé, dans la mesure où l'intériorité dont elle témoigne est déjà incurvée, creusée par autrui, et non projetée vers lui. Poser la bonté comme origine de l'accueil d'autrui, c'est poser autrui comme origine de la subjectivité du soi, « c'est affirmer que se saisir de l'intérieur – se produire comme moi – c'est se saisir par le même geste qui se tourne déjà vers l'extérieur pour extra-verser et manifester – pour répondre de ce qu'il saisit – pour exprimer »¹. Cette tournée de soi vers l'extérieur n'est pas une simple saisie empathique, mais l'infléchissement originaire de cette saisie ; le moi ne se tourne pas vers autrui pour s'en saisir dans une compréhension immanente à la relation mais se saisit lui-même comme répondant *dans* l'élan qui le porte vers l'extérieur. La visée de la bonté n'est pas la compréhension réciproque d'autrui ni de moi-même. Elle est sans visée. Son immédiateté est moins manque qu'absence de soi, permettant la présence non-allergique d'autrui, « un rapport non allergique du Même avec l'Autre »². L'allergie est une relation à soi-même seulement médiatisée par le corps étranger, une réaction du sujet en lui-même contre l'allergène. En ce sens, la bonté en est bien le négatif (« la relation avec l'autre en tant que visage guérit de l'allergie »³) : éprouvée par le sujet, elle ne vient pas de lui et ne se dirige pas vers lui. Elle est en lui ce qui lui est originairement extérieur et le constitue comme sujet. C'est le déplacement même du centre de symétrie de la relation qu'opère la bonté par l'ouverture unilatérale du sujet à autrui. Son unilatéralité la constitue comme bonté, c'est-à-dire sans aucun espoir de reconnaissance ou de gratification. « Être pour autrui – c'est être bon »⁴. Il ne s'agit donc pas ici de projection égologique – et encore moins égoïste, comme le mentionne Levinas – puisque la bonté se pose comme renoncement à soi, à son hyper-sensibilité, aux scories de l'égoïsme, à tout processus immunitaire. Elle réside dans le comportement ne se laissant pas agacer par la présence d'autrui en soi, qui selon toutes les lois connues de la physiopathologie, devrait provoquer un mécanisme de rejet instantané. La bonté est le *milieu* rendant possible la substitution. Elle ouvre l'horizon à l'infini de l'accueil, elle est la mise à disposition du sujet à autrui, sans limite, sans horizon, justement. S'ouvrant à cet infini, elle esquive la compréhension qu'elle précède aveuglément dans la mesure où ce qu'elle vise lui reste complètement dissimulé⁵, contrairement à la lumière de la vérité éclairant son objet de ses feux aveuglants : le Bien qui aime la Bonté ne se manifeste pas, ne brille pas, n'éclaire pas, ne se révèle pas, laissant ainsi le sujet dans l'obscurité de l'acte accompli par bonté sans aucun espoir d'en retirer quelque reconnaissance que ce soit.

¹ *Id.* p. 341.

² *Id.* p. 342.

³ *Id.* p. 215.

⁴ *Id.* p. 292.

⁵ « La bonté me revêt dans mon obéissance au Bien caché ». *Autrement qu'être*, p. 187.

Plusieurs problèmes se posent : l'opposition tranchée que fait Levinas entre le bonheur et la bonté (« ... comme bonté et comme au-delà du bonheur ... »¹) exclut toute auto-satisfaction du sujet. La bonté est ainsi pure gratuité, sans aucune contrepartie puisqu'elle se réalise dans la substitution, absolument dés-inter-essée. Si l'on peut admettre avec Levinas (et avec Nietzsche) qu'une bonté intéressée ne serait plus bonté mais froid calcul d'intérêt, c'est-à-dire que la motivation de la bonté ne saurait sans se contredire être égologique, la question reste posée d'un *effet* de la bonté comme bonheur. La bonté ne saurait-elle *susciter* ce que pourtant elle ne *vis*e pas ? Traquant le bonheur et toute forme de jouissance égologique qu'il qualifie même d'égoïste (la « gravitation égoïste » dont il parle dans *Totalité et infini*²), Levinas exclut de la bonté toute jouissance, à la façon dont Kant rejette hors du devoir tout sentiment autre que le respect. L'épreuve d'un bonheur quelconque serait alors le signe qu'il ne s'agit pas de bonté. Le dés-inter-essement serait marqué par une ascèse brutale, basculant dans la violence de la substitution. Pourtant, ne peut-on voir dans la joie *le signe* de la bonté la plus désintéressée ? Par ailleurs, si la bonté relève de la pure passivité, plus passive que toute passivité, c'est-à-dire qu'elle échappe totalement à la liberté du sujet, comment alors peut-on lui attribuer une valeur éthique ? Si la communauté qu'institue la bonté est condamnée à l'anonymat³, n'est-ce pas justement par le fait qu'elle risque de barrer la voie d'accès à la compréhension ? Peut-on être bon sans reconnaître ne serait-ce que la valeur positive de la bonté ? Peut-on être bon par hasard ou par accident ? Il sourd ici un risque d'autodestruction de la bonté : être bon en-deçà de soi-même, et avant toute orientation subjective, pourrait devenir une bonté comme disposition du sujet à l'altérité quelle qu'elle soit, faute de percevoir autrui tel qu'il est : comment la bonté pourrait-elle s'offrir à autrui si elle ne le connaît pas comme tel, au risque de devenir une bonté abstraite, et finalement égologique, c'est-à-dire une bonté comme ligne *subjective* de conduite ? Comment, depuis cet anonymat, Levinas peut-il lui donner une place telle que sur elle s'achève *Totalité et infini* ? Ne peut-on envisager une bonté en laquelle s'originerait la compréhension la plus pure d'autrui ? Le problème soulevé alors est celui de la nature même de cette bonté : si celle-ci est totalement passive, subie, supportée par le sujet dans son incondition d'otage, *qui* est "bon" ? Quel non-sujet peut-il être dit bon ? Par ailleurs, la bonté dissymétrique fait table rase de tout sentiment éprouvé par le sujet qui est dit bon ; car toute jouissance, tout plaisir, tout bonheur éprouvés par l'acte de bonté lui-même seraient un retour sur soi du sujet, et feraient de la bonté un mécanisme psychique infléchi par un principe de plaisir, c'est-à-dire un cercle égologique : le « moi se conserve donc dans la bonté sans que sa résistance au

¹ *Totalité et infini*, p. 340.

² *Id.* p. 263.

³ *Totalité et infini*, p. 38.

système se manifeste comme le cri égoïste de la subjectivité, encore soucieuse de bonheur ou de salut [...] »¹. Le souci de bonheur, ou de salut, comme nous pouvons le trouver dans le sacrifice, est déjà le signe de l'égoïsme. Mais l'absence de plaisir ou de bonheur recherchée par le sujet peut se lire comme une finalité égologique également, car *in fine*, c'est toujours le sujet bon qui éprouve le (non) plaisir ou le (non) bonheur. Lorsque Levinas parle de l'être-rongé par autrui, ne basculant jamais dans la révolte ni même la plainte, il y a bien une épreuve, au sens de mise à l'épreuve et de façon de ressentir, et donc un sujet à la fois éprouvé et éprouvant. Car si le sujet n'était pas éprouvant, on ne pourrait parler de bonté : s'il était seulement éprouvé, il serait *malheureux sans être nécessairement bon*. Levinas ne va pas bien sûr jusqu'à l'incohérence qui consisterait à placer dans l'épreuve seule le comportement moral exemplaire : on peut souffrir et être « égoïste ». Mais le problème symétrique se pose alors : peut-on être bon sans souffrir ? Levinas répond implicitement par la négative, puisqu'être bon consiste justement dans le fait d'être otage offert à la substitution, souffrant de tous les maux de l'humanité ainsi que de la culpabilité de ces maux. L'extrême passivité que décrit Levinas, en ayant soin de la placer avant toute passivité subjective, à moins qu'elle ne subisse une mise en abyme indéfinie doit bien se heurter à un moment donné au sujet de cette passivité. Levinas l'admet d'ailleurs dans *Totalité et infini* : la bonté, « libérée de la gravitation égoïste, n'en conserve pas moins un caractère personnel »². Peut-être faut-il alors ré-envisager la présence d'un sujet au cœur de la passivité, c'est-à-dire la possibilité d'une bonté comme *acte* ou comme décision afin de maintenir un sens à la bonté. Il y a une épreuve de soi-même dans la bonté qui permet sinon de connaître, du moins d'accueillir l'autre dans sa non-connaissance, ce qui constituerait non pas une ambition de le comprendre, mais une reconnaissance de cette difficulté à le comprendre. Il y a peut-être dans la bonté l'ouverture à une reconnaissance de l'autre comme autre et non *comme tel*, permettant une précompréhension de lui. Comprendre peut ne pas être maîtriser l'autre mais lui laisser une place *insubstituable* afin qu'il puisse être. Or la bonté peut offrir avant toute offrande cette place sans laquelle autrui ne pourrait pas être. Elle peut ainsi offrir l'espace d'une compréhension de l'altérité comme renoncement à l'invasion du soi, c'est-à-dire d'une précompréhension d'autrui, au sens d'accueil. C'est encore dans la reconnaissance qu'est rendue possible cette précompréhension. Une compréhension non aliénante est paradoxalement possible dans le cadre d'un espace ouvert *par* la bonté. Une compréhension de l'autre n'est possible que sur la toile de fond de ce retrait de soi que décrit Levinas. La bonté peut alors être ce mouvement de retrait du sujet que mène Levinas jusqu'au Désir, renonçant à se prendre lui-même pour origine et pour fin ; le sujet serait néanmoins présent,

¹ *Id.* p. 341.

² *Id.* p. 263.

toujours au vocatif, comme étant appelé à la bonté par autrui, puis au nominatif, comme répondant à cet appel par la bonté. La médiation par l'accusatif est d'autant moins nécessaire que la prédisposition à l'autre dans la bonté est redoublée par la présence d'un sujet au nominatif susceptible d'assumer le laisser-être-l'autre d'autrui. Sans prétendre accéder au statut de la compréhension en aval de l'acte, la bonté semble néanmoins en être la condition de possibilité en amont.

Être bon n'est pas se poser comme sujet ayant compris, mais permet de comprendre l'autre par un regard comprenant plus que compréhensif. Ce dernier renverrait à la posture du sujet qui aurait le *mérite* d'être compréhensif, ou qui pourrait arbitrairement l'être ou ne pas l'être. Mais en tant qu'ouverture à l'autre exigée par lui, la bonté me permet d'accéder à une compréhension non-préhensive. Il n'y a pas de compréhension possible sans bonté préalable, et c'est en ce sens que la compréhension n'existe que comme précompréhension, déjà brisée mais compréhension tout de même. Et si la bonté se dit « par la parole (dans laquelle la bonté se produit) »¹, il faut bien qu'il y ait compréhension de la parole d'autrui, sous peine de basculer encore dans le mutisme et la solitude que pourtant Levinas dénonce. Si la bonté ne permettait pas une pré-compréhension d'autrui, que pourrait-on *dire* ? Comprenante, la bonté permet la rencontre qui s'évanouirait dans la non-compréhension radicale de l'autre. Et il *doit* pouvoir y avoir rencontre, dans l'abri de la bonté visant la justice, comme le dit Levinas. « Rendre raison de l'être ou être en vérité, ce n'est pas comprendre ni se saisir de ..., mais au contraire rencontrer autrui sans allergie, c'est-à-dire dans la justice »² : il ne peut y avoir rencontre sans une compréhension que cette rencontre advient, ou plutôt que par la rencontre autrui advient. C'est cette compréhension du fait que l'incompréhensible doit se produire (la rencontre) qui constitue ce que nous appelons la précompréhension d'autrui. Cette précompréhension de la bonté comprenant permet d'orienter le discernement du sujet afin que la bonté ne bascule pas dans la soumission aveugle à n'importe quel bourreau : la bonté ne consiste pas à *choisir* quel autre je dois respecter, ou à décider de qui bénéficiera de ma bonté – ce qui en constituerait l'opposé. La « bonté pour le premier venu »³ caractérise à la fois la bonté non-discriminante, c'est-à-dire une bonté qui ne s'autolyserait pas dans une sélection toute subjective et même arbitraire de ses bénéficiaires. Pourtant, pour répondre à l'exigence de justice que lui confie sans cesse Levinas, il s'agit de discerner les *actes* respectables de ceux qui ne sauraient l'être sans anéantir la justice et l'éthique tout en même temps. Ce discernement risque toujours de résorber la bonté dans l'arbitraire d'un sujet décidant lui-même envers qui il va dispenser sa bonté, ce qui l'anéantirait comme bonté. L'exigence est double et paradoxale : à la fois la bonté ne peut se répandre qu'en-deçà de la décision du sujet, et à la fois elle requiert son discernement afin de ne pas cautionner l'inadmissible. Peut-être alors faut-il confier ce discernement à la bonté elle-même.

¹ *Id.* p. 342.

² *Id.* p. 339.

³ *Entre nous*, p. 218.

La bonté, qui ne vient pas de moi, m'oblige, et en ce sens, m'exige en tant qu'offrant : le sujet, appelé, est par cet appel, susceptible d'offrir son être, ce qui ouvre la bonté sur la dimension du don (que nous aborderons plus loin) et du sujet présent dans l'offrande de sa bonté. Soumettre le jugement axiologique à la bonté, c'est comprendre qu'il y a de l'incompréhensible, et par-delà cet incompréhensible, comprendre qu'il y a de l'inadmissible et pouvoir en rendre compte. Sans cette exigeante compréhension, je ne saurais même pas discerner le bien du mal, afin d'œuvrer pour l'un en luttant contre l'autre – Levinas ouvre les premières pages de *Totalité et infini* sur la guerre, et achève l'ouvrage sur la bonté. La gratuité de la bonté demande un désintéressement, certes, mais sans naïveté, sous peine de cautionner naïvement l'horreur. Il ne s'agit pas de calculer la bonté, ce qui serait contradictoire, non plus que d'attribuer aux actes d'autrui un statut a priori positif, ce qui serait déjà exercer un pouvoir même valorisant sur lui, comme c'était le cas avec la sympathie ; mais plutôt de juger *sous le regard de la bonté* ce qui est fondamentalement inacceptable pour cette bonté elle-même, c'est-à-dire de lui adjoindre le discernement. La bonté ici se fait veille et croise l'éveil que Levinas pousse jusqu'à l'insomnie, elle se fait bienveillance vigile – et vigilante.

c) Une mutualité dissymétrique : la bienveillance

« *Bien plus, ne faut-il pas joindre à cette capacité d'accueil une capacité de discernement et de reconnaissance [...] ?* » Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 391.

La bonté comme ouverture fondamentale du sujet sur autrui peut être caractérisée à la fois comme un en-deçà et un au-delà de l'acte, requérant à ces deux niveaux la présence d'un être-sujet. En tant qu'elle est un en-deçà de l'acte, elle auréole celui-ci d'une dimension originairement bienveillante envers l'altérité. Bienveillance, ou encore *veiller* au bien – plus encore que *vouloir* le bien – c'est-à-dire se situer en-deçà de tout choix du bien. La bienveillance est antérieure à la bonne volonté kantienne. Elle est éveil originaire (éveil à moi-même par autrui), réveil lorsque, au quotidien, menace le retour à soi de la préoccupation, et enfin veille plus qu'insomnie. Par l'insomnie, le sujet est rongé par la culpabilité, l'angoisse ou le souci ; il reste finalement plus centré sur lui-même que ne le suggère Levinas. Par la veille, le sujet prend autrui en charge, c'est-à-dire qu'il *en* répond. La veille est veillée *sur*. La bienveillance est ainsi la mise à disposition originaire du sujet sur autrui, ainsi que la prise en charge de ce dernier. Le mal est alors la déviance, la perversion, de cette bienveillance. Ricœur rappelle, dans La philosophie de la volonté, l'antériorité absolue de la bonté sur le mal : « alors on comprendra que le mal n'est pas le symétrique du bien, la méchanceté le substitut de la bonté de l'homme, mais la flétrissure, l'obscurcissement, l'enlaidissement d'une innocence, d'une lumière et d'une beauté qui demeurent. Aussi *radical* que soit le mal, il ne saurait être aussi *originaire* que la bonté »¹. Si le mal peut être radical, comme le dit Kant, le bien reste une disposition originaire de l'homme. Sans cette bonté originaire, la discrimination et le jugement axiologique ne seraient même plus possibles. On ne peut commettre ou dénoncer un mal que sur la toile de fond d'un Bien originaire, ce qui constitue la dissymétrie ricœurienne, qui n'est pas l'asymétrie levinassienne : la reconnaissance du Bien, et du mal qui peut s'ensuivre, requiert une vigilance, un jugement. Si le mal se présente comme possible à la racine même de nos vies et de chaque acte accompli, il n'en reste pas moins second d'un point de vue ontologique – et ici l'ontologie rejoint l'éthique, on pourrait même dire que l'ontologie *est* éthique : si le mal existe, c'est parce qu'une bonté originaire le rend à la fois possible du point de vue de l'existence, nécessaire du point de vue ontologique, et scandaleux du point de vue éthique, c'est-à-dire *mal*, précisément. Il n'y a ainsi de mal que par opposition dissymétrique avec un Bien premier, qui nous appelle à penser et agir – veiller sur lui. Le statut et la définition de ce Bien restent indéterminés. Il est même peut-être indispensable qu'il en soit ainsi, malgré le risque de violence que comprend cette indétermination : on peut penser ici aux efforts que fait Platon pour approcher l'essence du Bien autour duquel gravitent toute son œuvre et le sens de sa pensée. Cet échec apparent de la tentative platonicienne à définir le Bien est peut-être ce qui permet à la philosophie et à toute pensée de se déployer, d'exister. Une définition close du Bien

¹ Tome.2, *Finitude et culpabilité*, p. 306.

serait certes extrêmement rassurante pour la pensée, mais lui interdirait *ipso facto* d'être pensée dans la mesure où elle serait enclose dans un Bien finalement totalisant, et peut-être totalitaire. La brèche que laisse ouverte la pensée platonicienne par la non-définition du Bien, dont il fait en définitive une approche apophatique tout au long de son œuvre, est l'ouverture par laquelle peut surgir une pensée *autre*, un penser-autrement, une pensée *de l'autre*, voire une *pensée-à-l'Autre*. Ouverture infinie sur l'infini d'une pensée jamais recouverte par elle-même, jamais close ni enclose, d'où peut jaillir l'infini du discours, philosophique ou autre. Le Bien platonicien, dont Levinas ne cesse de rappeler l'antériorité par rapport à l'Être, caractérisant de la sorte la bonté, fonde ainsi par sa non-définition la non-clôture du discours. Certes, l'absence de définition du Bien laisse la place à la violence et à toute autre forme d'incompréhension d'autrui, mais cette mécompréhension est seconde au Bien, elle réside sous son aile.

Cette ouverture qui constitue la Bonté n'est pas béance sur le vide, elle n'ouvre pas sur un non-sens, mais sur la présence d'autrui, signifiée dans l'appel. Si elle ne pouvait accéder au sens de cette demande, l'ouverture se murerait en un indépassable mutisme, en une monadologie *sans appel*, aux sens littéral et métaphorique du terme. Il faut donc que la bonté s'ouvre à l'appel d'autrui, et c'est cette ouverture qui constitue la compréhension du sens, bienveillance, évitant à la relation de basculer en irrelation, et au non-sens de prendre la place du sens. Car un sens incompréhensible deviendrait, *in fine*, un non-sens. Ce rapport entre sens et compréhension n'est pour le moment envisagé que du côté de la compréhension, nous croiserons les différentes modalités du sens donné et reçu sous l'égide de l'interprétation. La bonté, telle que la déploie Levinas, est certainement *le lieu* de la relation. Mais parce qu'elle est bonté, c'est-à-dire bonté *à l'égard de*, il faut bien qu'elle soit également bonté *de*, afin de ne pas se perdre dans l'abstraction. Elle repose donc sur une intersubjectivité qui n'a rien de symétrique dans la mesure où la bonté n'appelle pas la bonté ; la bonté n'appelle rien, elle répond. Elle est réponse *a priori* bienveillante d'un sujet à un autre sujet, plaçant ainsi chacun à une place insubstituable, l'accueillant et l'accueilli.

Mais nous avons vu l'importance du jugement qu'exige la bonté pour ne pas se déliter en posture finalement égologique, qui consisterait à penser qu'il faut être bon parce que c'est une ligne de conduite. Être bon *pour être* bon pourrait alors se muer en bonne conscience, au sens que récuse précisément Levinas. Je peux être bon parce que cette image d'un moi-bon me satisfait, instrumentalisant ainsi autrui au cœur même de ma bonté. Celle-ci consisterait alors en une posture correspondant davantage à une ligne de conduite morale à l'égard de l'altérité qu'à une attitude offerte à l'autre dans l'accueil (d'ordre éthique). Accueillir l'autre n'est pas accueillir l'altérité. Être bon n'est pas sacrifier à la bonté. La mise en lien entre la bienveillance et la bonté implique un jugement de valeur, déjà présent dans la *bienveillance*, et c'est ainsi que la bonté passe de l'en-deçà du jugement (intuition) à l'au-delà. Être bon c'est savoir ce que l'on fait afin de pouvoir viser le bon-pour-l'autre, précisément. Ce qui exige une compréhension sinon d'autrui, du moins de son appel, de sa demande. Savoir qui parle, qui m'ordonne, comprendre le sens de ce discours (qui peut n'être pas verbal, peu importe), et comprendre d'où vient cet appel, sinon sa teneur de sens, sont les préalables à toute réponse possible. La bonté exige une compréhension intuitive bienveillante, ainsi qu'une compréhension réfléchie présidant au discernement. Sans ce discernement, la bonté risque de n'être que bonté-pour-soi-même, basculant alors en une molle tolérance. La tolérance parle de l'ego et non d'autrui. Tolérer est en effet une décision subjective, qui peut être spontanée ou réfléchie, mais qui, en tout état de cause, dit quelque chose du sujet tolérant et ne dit rien d'autrui, qui n'est guère que toléré. La tolérance peut certes être une vertu psychologique, mais c'est justement en tant que vertu qu'elle parle du sujet, non de celui qu'elle tolère – et en ce sens, elle ne peut accéder au statut éthique de la bonté. La tolérance n'est pas la bienveillance, elles ne se situent pas sur le même plan et n'engagent pas le sujet de la même manière.

En tant qu'elle est bienveillante, la bonté en effet signifie bien l'accueil de *tout* autre, sans discrimination : je ne peux en effet prétendre comprendre suffisamment autrui pour savoir juger s'il mérite ou non ma bonté, d'une part, et d'autre part, il ne s'agirait justement plus de bonté de ma part mais de mérite de la sienne. La bonté est donc accueil bienveillant, ouverture à l'autre : ouverture originaire et fondatrice de toute existence. Elle peut être posée, alors, comme le montre Heidegger à propos du Dasein, comme compréhension intuitive, mais de l'autre, et non de l'être. Elle serait alors la source de la compréhension : ouverture originelle du sujet sur son autre, mais qui ne peut prendre sens que par la compréhension ; comprendre autrui à partir de la bonté qui préside à cette compréhension, c'est peut-être précisément créer un espace comprenant et non compréhensif, ce qui en reviendrait à une qualité arbitraire et contingente de l'ego. Si elle est cette ouverture du sujet à autrui, on peut alors penser qu'elle serait la condition même de toute compréhension qui ne serait pas mainmise : comprenant l'autre comme ce qui échappe à toute compréhension, comprenant qu'il ne peut être enfermé dans les structures rationnelles de la connaissance, le sujet par la bienveillance peut ainsi créer un espace de sens qui ne serait pas un filet où autrui se réduirait à moi-même par la similitude ou l'empathie, ni en *altérité* abstraite. La bonté bienveillante est ce mouvement de recul qui laisse être, sans en retirer aucune gloire, seulement la joie. Contrairement à l'empathie, à la substitution ou à la sympathie, elle permet de penser une compréhension non aliénante de celui envers qui elle se manifeste. Mais elle ne peut se passer de jugement dans la mesure où la part des choses doit être faite entre l'autre envers qui s'exerce la bienveillance de la bonté, *et ses actes* qui peuvent être inacceptables, et qu'alors aucune bonté ne peut ni ne doit accepter, sauf à basculer dans une criminelle complicité. En ce sens, la bienveillance est une reconnaissance de responsabilité. « C'est du fond de cette spontanéité bienveillante que le recevoir s'égalise au donner de l'assignation à responsabilité, sous la guise de la reconnaissance par le soi de la supériorité de l'autorité qui lui enjoint d'agir selon la justice »¹ : cet aspect-là de la bonté nous mène au-delà de l'intuition, dans le domaine d'une compréhension médiatisée par le discernement d'une conscience.

De l'intuition à la conscience

¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p 222.

« Mais le fait de la compréhension ne veut pas dire que cette compréhension soit explicite ni authentique [...]. Le passage de la compréhension implicite et non-authentique à la compréhension explicite et authentique, avec ses espoirs et ses échecs, est le drame de l'existence humaine. Passer de la compréhension implicite de l'être à la compréhension explicite, c'est se proposer une tâche de maîtrise et de domination au sein d'une naïve familiarité avec l'existence qui fera peut-être sauter la sécurité même de cette familiarité ». Levinas, *En découvrant l'existence*, p. 83.

Si l'intuition n'est jamais suffisante, c'est peut-être parce que le phénomène qu'elle intuitionne l'excède. L'intuition husserlienne, adéquation noético-noématique, serait mise en échec par l'excès du phénomène (le visage, infini de sens) sur la compréhension intuitive, comme le montre Levinas. « Toute intuition dépend d'une signification irréductible à l'intuition. Elle vient de plus loin que l'intuition et est seule à venir de loin »¹ ; nous verrons plus loin, sous l'égide du don, le cas particulier de l'intuition donatrice chez Marion. Mais si l'intuition s'avère inefficace pour comprendre le sens du visage, peut-être cette voie courte doit-elle emprunter un chemin plus long, et se dépasser elle-même dans la pensée qui la prend en charge. L'intuition garderait sa place au niveau d'un tremplin précompréhensif, mais inopérant quant à une recherche plus fine, ou à un accueil de sens. L'intuition bergsonienne elle-même passe par la rigidité du concept pour se communiquer : l'efficacité de l'intuition se heurte à son caractère ineffable. Le sens ainsi échappe à l'intuition – rien ne dit qu'il n'échappera pas à la voie longue de la réflexion. La compréhension intuitive, comme précompréhension, implique la présence d'un sujet caractérisé originairement par son statut d'appelé, c'est-à-dire qu'il est institué au vocatif. Pour répondre, c'est-à-dire comprendre l'appel qui lui est adressé et assumer sa réponse, il se pose au nominatif. Ou plus exactement, c'est par sa compréhension de l'appel et la réponse qu'il donnera, qu'il se constituera comme sujet. C'est donc par l'émergence du nominatif que la précompréhension (ou compréhension intuitive, c'est-à-dire passive) peut se déployer en compréhension médiatisée par une conscience de soi active. Nous rencontrons ici la constitution de ce nominatif, second au vocatif.

¹ *Totalité et infini*, p 331.

Comprendre, en ce sens, exige un usage de la réflexion. Nous avons vu qu'une compréhension intuitive courait le risque d'une mécompréhension, dont l'enjeu n'est pas tant psychologique (l'échec de mon effort de comprendre) que juridique (je peux être le complice d'un acte injuste), moral (je peux cautionner l'inacceptable), voire éthique (je peux, par une compréhension sans discernement, laisser l'appel d'autrui se perdre dans le non-sens). Ces trois niveaux de l'intersubjectivité ne peuvent donc faire abstraction d'une compréhension exigeante, médiatisée par le discernement, qui ne sacrifie en rien à la tolérance ni à l'empathie. Comprendre peut requérir un véritable effort, sur le plan intellectuel et surtout moral. Comprendre l'altérité d'autrui peut ainsi exiger un parcours long, la patience de l'accueil, d'autant plus austère que l'issue n'est pas garantie. L'intuition est immanente au sujet, elle peut même s'y perdre, si elle n'est pas reprise par l'exigence de la réflexion. C'est ce que dénonce Levinas. « Lorsque nous vivons naïvement dans l'évidence, les buts visés par la pensée et ce qui est atteint se superposent sans distinction possible »¹ ; il est nécessaire de questionner ce travail de la pensée afin d'y chercher une ouverture à l'autre qui serait la condition de possibilité d'une compréhension éthique. Il faut penser un clivage au cœur de l'intuition d'où peut surgir une pensée corrélée à la conscience. Ce mouvement auto-référentiel de l'intuition ou de la pensée spontanée peut-il être interrompu par l'acte de réflexion, c'est-à-dire par une altérité originaire à la conscience témoignant d'une inflexion de l'intuition vers autrui ?

B. Compréhension médiante : de la conscience de soi à la conscience morale

« [...] la position du soi est une vérité qui se pose soi-même ; elle ne peut être ni vérifiée ni déduite ; [...] puisque cette vérité ne peut être vérifiée comme un fait, ni déduite comme une conclusion, elle doit se poser dans la réflexion ; son auto-position est réflexion ». Ricœur, De l'interprétation, p. 53.

¹ *En découvrant l'existence*, p. 23.

Il est impossible de tenir l'intuition isolée de ce qui va lui permettre d'accéder à un sens non seulement reçu, mais également transmis, ou partagé. La compréhension n'est pas *saisie immédiate* d'autrui, elle tisse avec l'explication une trame aux fils serrés. Elle ne se réduit pas non plus à une communication infra-langagière avec autrui, elle est médiatisée par le contexte culturel et l'immersion langagière d'autrui et de moi-même. La saisie immédiate d'autrui passe par soi, et c'est bien le problème que ne cesse de souligner Levinas : en-deçà de la conscience jaillit une intuition, dont nous avons vu la pertinence, mais également les limites dans l'accès au sens, et qui, quoique distincte d'elle, ne peut se passer d'une conscience, d'une pensée. Pour autant que l'accueil bienveillant d'autrui permette une ouverture indispensable au sens, cette ouverture n'est pas suffisante pour une compréhension qui suppose une reprise par la conscience, sachant que la compréhension s'épanouira dans le dialogue et nécessite ainsi la *transmission* du sens immédiatement saisi dans l'intuition. Que vaudrait un sens saisi immédiatement, qui ne pourrait être transmis ? Cette transmission requiert le passage par les mots – et le risque qui lui est inhérent de la thématization – c'est-à-dire une médiation. La non-médiation est indispensable dans la mesure où l'intuition reste la parole des sans-voix : pour qui n'a pas *voix au chapitre*, l'intuition mérite d'être sauvée. Mais elle est d'une part insuffisante, dans la mesure où elle comporte le risque de la violence : en tant que saisie immédiate du sens, elle s'ouvre sur une précompréhension indispensable à l'accueil de la parole d'autrui, mais si elle se méprend sur le sens qu'elle saisit, aucun mouvement de recul ne lui permet de déceler sa méprise. En fait, l'intuition est le plus bel accueil du sens, mais à condition de ne pas se tromper de sens. Car l'erreur n'est décelable que par une réflexion, c'est-à-dire une conscience susceptible de faire le détour par la critique afin de distinguer le vrai du faux, et par une grille de lecture axiologique afin de distinguer le bien du mal. La reprise par la conscience des données intuitives ne signifie pas que la conscience s'oppose à l'intuition, mais que l'intuition seule, finalement, n'existe pas : toute compréhension intuitive d'un sens présuppose une conscience, intuitive et réflexive. C'est pourquoi conscience et intuition, médiation et immédiateté, ne s'opposent pas tant qu'elles se complètent. « Radicalement, au contraire, médiation et immédiateté croissent ensemble, dit Marion [...]. La médiation constitue le seul donné qui mérite l'immédiateté, parce qu'il la produit. Seule la médiation produit l'immédiateté ; abolie, elle laisserait le champ à la barbarie. La médiation n'offre aucun "contenu" qui fasse obstacle, ou défaut, mais assure un acte »¹. La médiation par une réflexion n'est pas nécessairement moins déformante que l'intuition, mais du moins présente-t-elle un antidote possible à cette déformation.

¹ *L'idole et la distance*, p. 209.

Il n'y a pas de superposition possible entre l'intuition et la conscience, ce qui explique que l'on puisse les étudier séparément, bien que les deux se fécondent mutuellement, l'intuition orientant la conscience et la conscience traversant l'intuition ; les deux, pour parvenir à une compréhension (dont on ne sait pas encore si elle est possible) qui les dépasse, jouent ensemble un jeu serré, forment un entrelacs complexe, mais ne sont pas réductibles l'une à l'autre. L'intuition, dans sa visée du sens, est ouverture mais non encore compréhension : celle-ci se joue au cœur de la conscience qui s'appuie sur l'intuition mais la dépasse nécessairement, ne serait-ce que pour pouvoir parler d'autrui et à autrui : l'accès au sens est ainsi à la fois donné dans l'intuition et compris par la conscience dans un va-et-vient dialogal que nous étudierons dans l'interprétation. Mais le risque de réduction de l'Autre au Même persiste dans le travail de la pensée, dans la mesure où celle-ci est produite par la conscience *de soi*. Peut-on, comme le suggère Levinas, accéder à une pensée non réductrice, « pensée qui n'est pas une pensée de... mais d'emblée une pensée pour... »¹ ? Mais une pensée, pour être pensée, ne doit-elle pas également être la pensée *de...*, aux deux sens du génitif ? La pensée est écartelée entre une égologie qui apparaît immédiatement, et que l'on peut trouver dans la définition platonicienne du *Théétète* (le dialogue silencieux de l'âme avec elle-même) et une exigence éthique lorsqu'il s'agit de penser à autrui. Ce problème d'ordre éthique en double un second, d'ordre gnoséologique : à quel prix et à quelles conditions la pensée permet-elle de penser autrui, ou du moins quelque chose *de lui* ? À défaut, peut-elle au moins penser à lui ? La pensée s'articule autour de ce rapport à soi-même qu'indique la réflexion, elle-même supposant une conscience – de soi et d'autrui – dont il faut chercher la possibilité : quelle conscience de soi est-elle possible qui rendrait compte de l'altérité d'autrui ? Dans quelle mesure cette pensée s'établit-elle comme lien entre consciences ? Ce lien permet-il une compréhension mutuelle ?

La conscience phénoménologique *est* compréhension. Or le passage d'une compréhension intuitive à une compréhension réflexive n'est pas anodin : la compréhension de l'être est posée comme l'appel de l'être à la conscience et *en* elle. Même lorsqu'elle ne comprend pas cet appel, la conscience *est* compréhension, et en ce sens, mécompréhension ou non-compréhension ne peuvent se lire que par rapport à un espoir originaire de compréhension. C'est pourquoi l'analyse de la conscience comme compréhension n'est pas purement méthodologique, elle engage une anthropologie, par la mise en jeu de la compréhension de soi, une ontologie, en tant qu'elle est compréhension de l'être, et une éthique, questionnée par la compréhension d'autrui.

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 243.

1) La compréhension de soi

« La conscience intentionnelle n'est-elle pas, dès lors, le détour selon lequel s'exerce concrètement la persévérance-dans-l'être, emprise active sur la scène où l'être des étants se déroule, se rassemble et se manifeste ? Conscience comme le scénario même de l'incessant effort de l'esse en vue de cet esse même, exercice quasi tautologique du conatus auquel se ramène la signification formelle de ce verbe privilégié qu'on nomme, à la légère, auxiliaire ». Levinas, De Dieu qui vient à l'idée, p. 258-259.

Levinas ne ménage pas ses soupçons à l'égard de la conscience. Repliée sur elle-même, la conscience accède à la compréhension par sa structure intentionnelle c'est-à-dire qu'elle n'échappe pas à sa critique à l'encontre de Husserl. Elle retombe dans le piège de la compréhension comme saisie, elle ne se distingue guère de l'intuition comblant le fossé entre l'autre et le même par l'évidence : l'*évidence intellectuelle* reste, chez Descartes, le signe de l'adéquation de la pensée avec elle-même, et cette adéquation constitue le moment où la conscience se saisit elle-même dans son processus d'auto-compréhension¹. Levinas dénonce dans la conscience tout autant son caractère auto-compréhensif que son illégitime prétention à la compréhension d'autrui, marqués par leur caractère égologique : finalement, les deux se rejoignent, puisque avoir conscience d'autrui c'est déjà le comprendre (trahir le visage), c'est-à-dire le réduire à la représentation que s'en fait ma conscience dans son incessant retour à elle-même. Le retour à soi se fait détour interminable², en même temps qu'éternellement déjà-là. C'est précisément *parce que* la conscience est constitutivement compréhension qu'elle est originairement réductrice, ce qui suscite la critique levinassienne à l'égard de toute philosophie de la conscience. L'autre est ainsi un accident de parcours indispensable, certes, mais qui, par son caractère indispensable précisément, est nécessairement instrumentalisé par la conscience qui est, dénonce Levinas, toujours conscience *de soi*. C'est le caractère tautologique de l'être (verbe) qu'il dénonce alors : *être* conscient est, *in fine*, toujours *être* conscient *de soi* – esse. Dans le déploiement de son activité compréhensive, la conscience s'approprie l'altérité qu'elle *comprend*, c'est-à-dire à la fois qu'elle saisit sous des concepts afin d'en rendre intelligible le sens, et à la fois qu'elle englobe et maîtrise. C'est l'essence compréhensive de la conscience que récuse Levinas en tant qu'elle ne peut s'ouvrir à l'autre sans aussitôt se fermer sur elle-même (tautologie ontologique) et, ce qui est plus grave, sans *l'enfermer* sur elle-même, ce qu'il dénonce par le terme Totalité. L'expression *tautologie ontologique* est d'ailleurs déjà une tautologie pour Levinas, puisque l'être est justement caractérisé par cet aller-*retour* à soi (figure d'Ulysse). Il suffit donc d'évoquer l'ontologie pour que soit patente la dimension tautologique que celle-ci recèle.

¹ « Comprendre, c'est éprouver l'accord entre ce que nous visons et ce qui est donné, entre l'intention et l'effectuation [...] ». Merleau-Ponty, *Op. Cit.* p.169.

² « Quel que soit l'abîme qui sépare la psyché des anciens de la conscience des modernes – l'une et l'autre relèvent d'une tradition de l'intelligibilité remontant au rassemblement des termes réunis en système, c'est-à-dire pour un locuteur qui énonce une apophasis, ce qui est la situation concrète du rassemblement en système. Ici, le sujet est origine, initiative, liberté, présent. Se mouvoir soi-même ou avoir conscience de soi, c'est en effet se référer à soi, être origine ». *Autrement qu'être*, p 125.

C'est ce passage de l'autre à soi qui caractérise la conscience, ou mieux, qui la constitue¹. La dimension active de la conscience intentionnelle husserlienne est une revendication du nominatif, et au nominatif, d'où la méfiance de Levinas à son égard. L'enjeu de la critique levinassienne est celui de l'accès au sens du comportement d'autrui, signifié par sa *présence* et qui, dans la compréhension que cette signification révèle, est pris par la conscience : il n'est pourtant pas interdit « de se demander si, sous le regard de la conscience réfléchie, prise pour conscience de soi, le non-intentionnel, vécu en contrepoint de l'intentionnel, conserve et livre son sens véritable »². L'acte de la compréhension est en lui-même aliénant puisqu'il est toujours compréhension par un sujet qui n'est pas celui qui signifie – on est même tenté de se poser la question de l'auto-compréhension : la conscience peut-elle être compréhension d'autrui, mais en-deçà de cette démarche, peut-elle être compréhension de soi ? La conscience n'est-elle pas, en somme, toujours condamnée à manquer son but, c'est-à-dire condamnée à l'échec, voire au non-sens ?

¹ « Mais une conscience *dirigée* sur le monde et sur les objets, structurée comme intentionalité, est aussi, *indirectement*, et comme de surcroît, conscience d'elle-même : conscience du moi-actif qui se représente monde et objets, ainsi que conscience de ses actes mêmes de représentation, conscience de l'activité mentale [...]. Conscience réfléchie où la conscience dirigée sur le monde cherche secours contre l'inévitable naïveté de sa rectitude intentionnelle, oublieuse du vécu indirect du non-intentionnel et de ses horizons, oublieuse de ce qui l'accompagne ». *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 259.

² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 259-260.

La tradition critique à l'égard de la conscience de soi dans sa prétention à l'auto-compréhension est brièvement rappelée par Levinas¹ : le rôle du sujet ne saurait se limiter à celui d'un objet, et l'auto-compréhension est vouée dès le départ à l'échec dans la mesure où la réflexion infléchit la démarche de compréhension de l'objet qu'elle vise, fût-il lui-même. L'échec de la compréhension de l'autre est, quant à elle, double : d'une part, la conscience, parce qu'elle est intentionnelle, ne peut espérer comprendre l'autre ; le sens du comportement ou des paroles d'autrui qu'elle est censée comprendre laisse la place à sa propre constitution compréhensive, c'est-à-dire à son essence intentionnelle. Cette impasse est elle-même à deux versants, l'un psychologique, tenant, comme nous venons de le voir, à l'être même de la conscience, et l'autre éthique dans la mesure où l'autre ne peut – et ne doit – qu'échapper à toute emprise pour rester autre. Par ailleurs, en tant qu'elle est toujours infléchie par elle-même et qu'elle ne peut espérer comprendre le procédé de cette inflexion, puisqu'elle ne saurait réfléchir sur elle-même sans subir la déformation de cette inflexion originaire (ce qui la mènerait à une régression à l'infini), elle ne peut pas davantage se comprendre elle-même : la fuite indéfinie du je dans la non-compréhension de soi accompagne celle du tu. En fait, l'échec de la compréhension de soi accompagne celui de la compréhension d'autrui, ce qui sauve les partenaires mais invalide la relation. Autrui, l'Infini dont témoigne la signifiante, échappe ainsi doublement à la compréhension, d'une part en tant qu'il est au-delà du sens et, ainsi, « la conscience est toujours en retard au rendez-vous du prochain »² ; d'autre part en tant que la conscience qui comprend ne parvient pas à se comprendre elle-même. Le rendez-vous est ramené par Levinas à un rapport : « Appel de Dieu, il n'instaure pas entre moi et Lui qui m'a parlé un *rapport* »³. Derrière ce terme, en effet, se profile une relation de type logique : le rapport connote une classification, une analogie, une hiérarchie, un ordre, c'est-à-dire une symétrie. La symétrie est effectivement présente jusque dans la dissymétrie de la hiérarchie, dans la mesure où celle-ci est, justement, déséquilibre d'une symétrie antérieure nécessaire. Par ailleurs, tout rapport implique une mise en commun, à la façon d'une barre de fraction qui ne sépare que ce qu'elle relie, une comparaison, bref, un ordre quantitatif. La métaphore du rendez-vous est ainsi réduite par Levinas à une *mise* en rapport.

¹ *Id.* p. 260.

² *En découvrant l'existence*, p. 320.

³ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 264.

Mais le rendez-vous ni la relation ne sont réductibles à un rapport. Une autre connotation du rendez-vous – celui auquel le je est toujours en retard – est celle de la rencontre, précisément. Un rendez-vous est toujours orienté par une rencontre. Peut-il alors exister une rencontre qui ne serait pas seulement un rapport, et dont le rendez-vous serait une modalité sans retard ? La rencontre s'effectue entre consciences, peut-on imaginer que celle-ci puisse s'accomplir effectivement, c'est-à-dire entre sujets ? Le rendez-vous indéfectiblement manqué renvoie au double manquement évoqué par Levinas, celui de l'impossible compréhension d'autrui, et celui de la non-compréhension de soi-même. La non-compréhension de soi-même renvoie comme en écho amplifiant à celle d'autrui. Le rendez-vous est non seulement voué à l'échec, mais surtout au non-sens. Il s'agit bien d'une double mécompréhension, dans la mesure où le sujet croit comprendre l'autre, et lui-même comme comprenant l'autre : son erreur consiste justement dans ce procédé de croyance deux fois naïve. Cette conscience naïve est renvoyée au non-sens de sa réflexion par l'enfermement, impossible à dépister dans son caractère égologique, qu'avait montré Husserl, et qui « s'orientait donc vers une théorie de la conscience déterminée par la notion de l'intentionnalité. La conscience ne saurait être considérée comme une réalité pure et simple. Toute sa spiritualité réside dans le sens qu'elle pense. Elle vise et tend à quelque chose [...]. L'extériorité de ce quelque chose est commandée par l'intériorité du sens. Et cette dialectique d'intériorité et d'extériorité détermine la notion même de l'esprit »¹. Le rapport entre intériorité et extériorité se joue à l'intérieur même de l'intériorité (la conscience), rendant ainsi impossible toute altérité. Levinas ramène ce procédé à une dialectique, c'est-à-dire une production *par* l'intériorité de sa propre extériorité : celle-ci devient un moment, celui de la négativité, de son propre déploiement. La mécompréhension d'autrui est ainsi corrélée à la mécompréhension de soi, dans la mesure où le sujet ne *peut* pas se défaire de sa propre conscience et prendre appui sur l'extérieur pour démasquer l'imposture d'une conscience déjà piégée par la toute-puissante dans sa naïveté même. « Lorsque nous vivons naïvement dans l'évidence, les buts visés par la pensée et ce qui est atteint se superposent sans distinction possible »². La compréhension du sens de l'autre est toujours ancrée dans cette pré-compréhension de soi qu'est la conscience naïve, elle-même vouée à l'échec dans la mesure où, par l'intentionnalité constituant l'essence de la conscience, « *le pensé* est idéalement présent dans la pensée. »³, noème toujours adéquat à sa noèse, qui disparaît en tant que noème non seulement dans l'adéquation du savoir, mais surtout dans le fait, antérieur même au savoir, que le noème n'est noème *que pour une noèse* : sans conscience il n'y aurait pas d'extériorité à la conscience,

¹ *En découvrant l'existence*, p. 21.

² *Id.* p. 23.

³ *Id.* p. 32.

toute extériorité étant déjà extériorité *pour* la conscience, l'objet n'est objet que pour un sujet, c'est-à-dire que le noème est inclus *dans* la noèse qui le pense. Ainsi, pour Husserl, l'« extériorité de l'objet représente l'extériorité même de ce qui est pensé par rapport à la pensée qui le vise. L'objet constitue ainsi un moment inéluctable du phénomène même du sens [...]. L'objet apparaît dans sa philosophie comme déterminé par la structure même de la pensée ayant un sens et qui s'oriente autour d'un pôle d'identité qu'elle pose »¹. Par cette aspiration centripète de la conscience, la compréhension de l'autre et de soi-même est effectivement impossible, dans la mesure où comprendre l'autre est se comprendre soi-même en train de comprendre l'autre, et se comprendre soi-même est ne pas comprendre que l'on ne se comprend pas. Or la conscience ne peut comprendre qu'elle ne se comprend pas dans la mesure où elle *est* compréhension, et ainsi toute rencontre entre la noèse et *son* noème se manifeste toujours par ce que Levinas, à la suite de Descartes, nomme l'évidence : ce qui, immédiatement, « saute aux yeux »². Il y a un cercle vicieux de l'intellection : intentionnalité, préhension, accord noèse/noème, évidence, compréhension³. Ce cercle se construit à partir du sujet de l'intellection et y revient, enrichi de la compréhension du sens qu'il a lui-même projeté dans son intention. Il n'y a pas d'altérité pour la conscience, qui « n'est pas une réalité en face de la réalité objective qu'elle peut serrer de près. Ses contenus ne sont pas simplement animés de significations, mais sont des significations. Ils sont donc inséparables de telle ou telle essence qu'ils signifient et visent. Leur structure n'est rien d'autre que ce fait de viser ou d'entendre ceci ou cela »⁴. Il n'y a plus d'alternative : la conscience ne peut que mécomprendre l'objet qu'elle vise, c'est-à-dire se méprendre, dans la mesure où elle ne peut que le viser si elle veut le comprendre. Dans son acte de compréhension surgit la mécompréhension. La mécompréhension prend le sens à contresens, alors que l'incompréhension ne saisit aucun sens. « Mais il faut distinguer l'incompréhension purement négative d'Autrui qui dépend de notre mauvaise volonté – et l'incompréhension essentielle de l'Infini qui a une face positive – est conscience morale et Désir »⁵. Levinas distingue deux versants : une incompréhension d'ordre moral, et de ce fait moralement condamnable, ressortissant à la volonté (mauvaise, ici) du sujet, qui relèverait d'une posture en surplomb, ou négative, à l'égard d'autrui, et qui serait le négatif de la bonté ; et une compréhension d'ordre

¹ *Id.*

² *Id.* p. 35.

³ « Toute intention est une évidence qui se cherche, une lumière qui tend à se faire. Dire qu'à la base de toute intention, même affective ou relative – se trouve la représentation, c'est concevoir l'ensemble de la vie spirituelle sur le modèle de la lumière. L'évidence n'est pas un je ne sais quel sentiment intellectuel – il est la pénétration même du vrai. Le miracle de la clarté est le miracle même de la pensée. La relation entre objet et sujet n'est pas une simple présence de l'un à l'autre mais la compréhension de l'un par l'autre, l'intellection ; et cette intellection c'est l'évidence ». *Id.* p. 35.

⁴ *Id.* p. 45.

⁵ *Id.* p. 246.

éthique, vouée par définition à l'échec, mais dont l'échec serait la marque de la victoire de l'Autre sur le Même : échappant essentiellement à la compréhension du sujet, l'Autre peut alors être le fondement du désir (infini) ainsi que de la conscience morale dans son origine même. Paradoxalement, la conscience morale ne vient pas de la première forme d'incompréhension puisque celle-ci est d'emblée immorale, mais de l'éthique, caractérisée par Levinas comme inaccessibilité originaire d'autrui, et qui permettrait au sujet de prendre en charge cette incompréhension par l'intermédiaire de la mauvaise conscience – manifestation morale de l'éthique. L'éthique devient alors ce renoncement à toute mainmise par la compréhension, sans même pouvoir comprendre ce mouvement qui, déjà, échappe à la compréhension. « La mise en question ne revient pas à prendre conscience de cette mise en question. L'absolument autre ne se reflète pas dans la conscience. Il y résiste au point que même sa résistance ne se convertit pas en contenu de conscience »¹ ; l'incompréhension se fait ici mise au carré d'elle-même : elle ne saurait se comprendre comme telle sans récupérer l'Autre, dont elle comprendrait alors qu'elle ne le comprend pas, dans une auto-compréhension. La compréhension est vouée à la cécité.

¹ *Id.* p. 273.

L'incompréhension n'est pas la mécompréhension. La mécompréhension de l'autre est le corrélat, ou la conséquence, de la mécompréhension du sujet croyant naïvement, depuis une conscience claire et transparente, se comprendre suffisamment lui-même pour accueillir l'autre en tant que tel. Ce *en tant que tel* est déjà une réduction de l'autre à (son) altérité, comme nous l'avons vu plus haut, d'une part, mais de surcroît, la mécompréhension de soi est telle qu'elle s'ignore et se croit ainsi ouverte à l'altérité. Il s'agit ici de ce que Levinas associe à la mauvaise volonté. Deux étapes donc, dans la mécompréhension ; l'échec, patent chez Levinas, de toute compréhension, pose ainsi celle-ci comme incompréhension originaire, rendant vain tout effort de compréhension, mais surtout vouant au non-sens l'illusion d'une compréhension possible. Toute compréhension est compréhension de soi, mais également compréhension d'un au-delà de soi. Si le sujet n'était pas compréhension, il ne saurait avoir accès à la compréhension. Celle-ci semble ainsi *provenir* de l'intériorité d'un sujet, qui en constituerait l'extériorité. « L'orientation décidément ontologique que Heidegger a imprimée à la discipline – cessant d'être un mode du connaître, la compréhension devient une manière d'être [...] »¹ : je ne peux avoir une compréhension de quoi que ce soit sans *être* moi-même compréhension, susceptible de comprendre, ce qui renvoie la visée de la compréhension non au sujet lui-même, mais à l'être en lequel est inclus son être-sujet.

2) L'entente de l'être ²

« Levinas a conscience que, ce faisant, il renverse un des postulats les plus fondamentaux de la pensée occidentale, à savoir que toute connaissance de la relation entre deux existants se meut déjà dans une compréhension préalable de l'être [...]. La question critique est dès lors la suivante : cette compréhension de l'être rend-elle justice à la relation effective à autrui, telle qu'elle se manifeste dans l'expérience de l'injonction qui présuppose elle-même le fait qu'autrui nous regarde ? » Jean Greisch, Comprendre et interpréter, p. 422-423.

¹ Jean Greisch, *Comprendre et interpréter*, p. 14.

² Nous garderons la traduction du mot *Verstehen* qu'en fait François Vezin (« entendre »), dont les acceptions nous paraissent plus riches que celle du mot comprendre, qu'elle englobe: « "Comprendre" ("*Verstehen*")", en revanche, au sens d'un genre possible de connaissance parmi d'autres, distingué, par exemple, d' "expliquer" doit s'interpréter de par avec "expliquer", comme un dérivé existentiel de cet entendre primordial [...] ». *Etre et Temps*, traduction Vezin, p.187.

La conscience n'est pas réductible à une saisie d'autrui, mais elle peut également être approchée comme le lieu où se déploie une prise en charge, et une éventuelle compréhension du sens de ses actes ou de son discours, renvoyant peut-être à une compréhension de soi : comprendre l'autre suppose que l'on se comprenne en train de le comprendre, et en ce sens toute compréhension de l'objet (autrui) doit être considérée comme se tenant à la fois d'une compréhension de soi s'y déployant, ainsi que d'une précompréhension de l'être. La conscience est ainsi comparable à un espace d'accueil, immédiatement orienté par la compréhension (« La compréhension de l'être est la caractéristique et le fait fondamental de l'existence humaine » dit Levinas¹). La modalité d'être de la conscience est d'emblée compréhensive ; à défaut de cette structure immanente à la conscience, celle-ci n'aurait aucune efficacité dans son rapport au monde, d'une part ; aucune spécificité ontologique : rien ne la distinguerait de l'instinct ou du réflexe organique, d'autre part ; et aucune légitimité éthique enfin : aucune relation ne peut s'épanouir dans l'incompréhension mutuelle. Non seulement la conscience traduit un rapport médiat au monde – médiation qui s'origine dans le langage – mais ce rapport ne peut être que finalisé par la compréhension, au risque de son échec. Structurellement, la conscience est compréhension, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne se méprenne pas : c'est même là l'origine de sa faillibilité. C'est pourquoi la conscience relève de l'être, elle est l'avoir-à-être de l'être, comme le décrit Heidegger dans *Être et Temps*, qui aborde le Dasein comme l'être menant son train d'être, « l'étant pour qui il y va en son être de cet être même »². Il s'agit donc d'analyser ce rapport, immanent à la conscience, entre conscience et compréhension afin de faire émerger la possibilité, ou l'impossibilité, d'une compréhension d'autrui.

¹ Op. Cit. p 83.

² Heidegger, *Être et temps* §9, traduction Martineau, p. 54.

Dans la mesure où la structure même de la conscience est compréhension, c'est une approche ontologique qui doit initier cette étude. Le décalage qu'induit la réflexion n'est pas trace d'une extériorité ; le questionnement sur le sens est lui-même le mode d'exister de l'être, il lui est immanent, ainsi que sa visée compréhensive. « Le comprendre, dans la mesure où il est une détermination fondamentale de l'existence, est comme tel la condition de possibilité pour tous les types de comportements particuliers possibles du *Dasein* » dit Greisch¹. La compréhension de l'Être est ainsi posée non seulement comme finalité de la connaissance, mais aussi comme préalable à tout savoir, l'excédant et le rendant possible : le *comprenant*. Le *Dasein* est l'étant à la fois le plus proche et le plus éloigné de lui-même, ce qui suscite le questionnement ontologique. Le déploiement existentiel du *Dasein* le met de plain-pied avec l'être qu'il comprend, non pas au sens d'englober (c'est l'être qui comprend le *Dasein* en ce sens), mais au sens d'entendre, précisément. La dissymétrie relationnelle entre l'être et le *Dasein* crée cette distance : c'est parce que l'être comprend (enveloppe) le *Dasein* que le *Dasein* comprend (entend) l'être. Cette dissymétrie exige l'effort de compréhension adressée par l'être au *Dasein*, l'être étant sa lointaine et secrète (et en cela très proche) origine.

. Entendre veut dire à la fois *écouter* (au sens où l'on dit "je n'entends pas ce que vous dites"), ce qui pose le *Dasein* en position d'écoutant, c'est-à-dire celui qui a en charge d'accueillir l'appel de l'être, et qui répond. Entendre signifie également *avoir l'intention* ("j'entends que vous le fassiez tout de suite") : le *Dasein* est projet, il veut. Entendre désigne également *comprendre* ("j'entends bien ce que vous voulez dire") : le *Dasein* est le seul étant susceptible d'accéder au sens de l'être parce qu'il est l'être s'embrassant lui-même dans son acte de compréhension. En toile de fond se déroule également le quatrième sens de ce terme qui désigne un *être en relation* – qu'elle soit bonne ou mauvaise (au sens de "nous nous entendons bien"), ce qui pose originellement le *Dasein* comme « être-avec ».

¹ *Comprendre et interpréter*, p 333.

Le Dasein aurait ainsi pour mode d'être l'entente, aux quatre sens du terme. Il entend quelque chose de l'être qui se dit dans son existence, qu'elle accueille – ou recueille – dans la compréhension par sa structure ententive. « À la structure ontologique du Dasein appartient la compréhension (l'entente, selon Vezin¹) d'être. Étant il est ouvert à lui-même en son être. Affection et compréhension constituent le mode d'être de cette ouverture »². L'entente n'est pas une qualité attribuée à une substance, ni un prédicat ; elle est structure de l'être, existential – sans en être le seul. Ce qui ne veut pas dire qu'elle se comprenne toujours. La déclinaison des quatre sens de l'entente (l'écoute, le vouloir, l'accès au sens, et l'être-avec) permet de chercher quelle place l'autre peut se voir réservée dans l'ontologique heideggérienne.

a) Écouter

« La conscience morale donne "quelque chose" à comprendre (trad. Vezin : à entendre), elle ouvre [...]. L'analyse plus pénétrante de la conscience la dévoilera comme appel. L'appeler est un mode du parler. L'appel de la conscience a le caractère de l'advocation du Dasein vers son pouvoir-être-Soi-même le plus propre, et cela selon la guise de la con-vocation à son être-en-dette le plus propre ». Être et temps, § 54, Traduction Martineau p. 213.

¹ *Être et temps*, Traduction Vezin p 230.

² *Id.* § 39, Traduction Martineau p 153.

Entendre est tout d'abord savoir écouter, recevoir un message, un appel, qui implicitement requiert la réponse. La convocation est le chemin allant de l'être au Dasein (l'appel), l'advocation est le chemin du retour du Dasein vers l'être (son pouvoir-être-soi-même). Entre les deux chemins – et pour que chacun prenne sens – il y a la clairière de l'écoute. Le Dasein est cet étant particulier ayant le pouvoir de recevoir l'appel de l'être – appel à être. Entendre signifie à la fois écouter et accueillir l'appel de l'être sous forme de questionnement. Si l'être est le tissu plié qu'explique la compréhension parvenant à l'entente, alors celle-ci peut, en tant qu'elle assume son statut, accéder à son propre sens en son déploiement. L'être a le Dasein écoutant pour vis-à-vis. La métaphore heideggérienne de la transparence désigne la mise en lumière, une mise à jour. L'être doit, pour mener son train d'être, être compris en plein jour par le Dasein qui, lui-même, doit être compris par l'être au sens où il ramené sous la lumière de l'être. « L'étant qui porte le titre (Vezin traduit par « le nom »¹) de *Da-sein* est "éclairci". »²: le nom (ou titre) est porté dans la lumière. L'être, qui par l'authenticité du Dasein dit je, est lumière. L'ouverture sur l'être est vérité, lumière apparaissant à la compréhension de l'être par le Dasein, c'est-à-dire compréhension de soi et ouverture sur soi. L'appel de l'être est à écouter comme tel ; l'authenticité constitue l'écoute de l'être comme étant de plain-pied avec le Dasein, c'est-à-dire dévoilement de la vérité. Lorsque celui-ci entend l'être, qu'il l'écoute ou non, la mise en regard de l'appel et de l'écoute permet une totale transparence du Dasein à l'être, c'est-à-dire du Dasein à lui-même et de l'être à lui-même ; cette réversibilité est garantie par la transparence. L'écoute originare de l'être ne signifie pas que le Dasein se retrouve en permanence dans la lumière de l'être. Si la lumière de l'être est originelle, le Dasein quant à lui est originellement « en déval », comme le traduit Vezin, c'est-à-dire jeté et donc décalé par rapport à cet appel de l'être qu'il doit écouter et auquel il peut, ontologiquement, ne pas répondre, ce qui constitue l'inauthenticité. Mais le fait même de pouvoir ne pas répondre à l'appel de l'être est constitutif du Dasein, et de la sorte, constitue un existential : originellement, le Dasein est « jeté », il dévale dans l'être – sa tâche consiste à s'écouter lui-même comme dévalement, ou plutôt comme dévalant – il peut ou non *vouloir* s'entendre.

b) Vouloir

¹ *Etre et temps*, traduction Vezin, p 412.

² *Id.* § 69, traduction Martineau, p 267.

« Le Dasein est en une guise telle qu'il s'est – ou ne s'est pas – à chaque fois entendu à être ainsi ou ainsi. En tant qu'il comprend ainsi, il "sait" à quoi s'en tenir, où il en est avec lui-même, c'est-à-dire avec son pouvoir-être ». Être et temps § 31, traduction Martineau, p. 127.

La compréhension constitue le mode d'être du Dasein, c'est-à-dire son existence. Et cette compréhension est originairement déviée, déjetée, ce qui explique l'entente comme *tâche* à accomplir – sortie de l'égarement ontologique. En tant qu'il existe, c'est-à-dire qu'il a à se comprendre lui-même, le Dasein est ce retour sur soi de l'être implicite dans le terme de réflexion. Ce mouvement réflexif est un retour *adéquat* à lui-même, et non décalé, ce qui ferait du cercle une spirale et le Dasein ne se retrouverait jamais. L'appropriation de l'être par lui-même lui est antérieurement propre, l'impropriété se rétractant dans le *on* (Heidegger, dans le paragraphe 38, désigne comme « précipitation » [selon Martineau], « chute » [selon Vezin] la fuite dans le *on*. « Cette "mobilité du *Dasein* en son être propre, nous l'appelons la *précipitation* »¹). Cette précipitation de l'être dans l'être reste ontologique, elle n'a rien d'une chute morale désignant une faute, ni d'un jugement éthique ouvert sur une extériorité. Il ne s'agit pas ici d'un domaine moral mais d'une ontologie en deçà de toute morale, la précédant existentiellement et existentiellement, à la fois d'un point de vue ontique et d'un point de vue ontologique.

¹ *Id.* Traduction Martineau, p. 226.

C'est donc *parce qu'il* existe comme un étant particulier (chargé de l'entente de l'être) et toujours en décalage, en faute, que le Dasein peut se méprendre ainsi *sur* et *en* lui-même tout en même temps. Le terme de *faute* n'est pas à prendre au sens moral mais au sens ontologique de *manque* (faute de, c'est-à-dire à défaut de...). Manque-à-être originaire, toujours jeté, toujours déjà là, toujours en quête de lui-même et du sens de la vie, le Dasein n'est pas coupable d'être ce qu'il est mais il est structurellement manque à être, ce qui constitue son mode d'être le plus spontané. Heidegger, contrairement à Levinas, ne pose pas de faute morale originaire, mais une chute existentielle, une erreur de vision, une mécompréhension de l'être, une cécité ontologique, invitant le Dasein au chemin d'une authentique entente avec lui-même. « Sans sa visée ontique de soi, [le *Dasein*] se *méprend* au sujet du mode d'être de l'étant qu'il est lui-même. Et cela vaut éminemment de la condition fondamentale du *Dasein*, de l'être-au-monde »¹ : se comprendre soi-même comme l'être qui, par son existence, a en charge de se comprendre et de comprendre l'être, constitue l'essence même du Dasein, la liberté de son vouloir, la remontée d'une méprise originaire vers une compréhension ontologique. Le vouloir, auquel se tient le projet sans y être réductible, *recupère* le Dasein comme sujet toujours susceptible de se maintenir dans le on ou de se positionner comme je. L'analyse de la compréhension ontologique permet cette reprise du Dasein par lui-même à partir de sa méprise, de sa *bévue*, mais n'accède pas encore au niveau d'une compréhension morale de soi ni d'une compréhension éthique d'autrui. Le retour du on au je constitue la tâche ontologique lui incombant, sous la modalité de la compréhension du sens de l'être qu'il est lui-même.

c) Accéder au sens

« Cette configuration du comprendre, nous la nommons l'explicitation. En elle, le comprendre s'approprie compréhensivement ce qu'il comprend. Dans l'explicitation, le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, mais lui-même. L'explicitation se fonde existentiellement dans le comprendre, celui-ci ne naît pas de celle-là ». Être et temps, § 32, traduction Martineau, p. 130.

¹ *Id.* § 64, traduction Martineau, p. 348-349.

L'explicitation comme préalable à l'entente compréhensive suggère le déploiement ou au moins le dépliement d'un pli originaire dans l'être. Le Dasein est repli de l'être sur lui-même qui permet ainsi, dans et par le dépliement de ce pli, une compréhension de l'être, c'est-à-dire du Dasein et des étants. La conscience est dépliement, ce qui rend la compréhension immanente à son être-conscience, c'est-à-dire à l'être. L'explicitation repose sur une compréhension, une saisie. Nous retrouvons ici la saisie du sens par la compréhension à la fois intuitive, au sens où il s'agit de la tessiture même de l'être du Dasein, et à la fois réflexive puisqu'il s'agit d'un déploiement ontologique temporel. La réflexion est dépliement, ou explicitation. Le sens compris par l'explicitation reste immanent à l'être comme sur un terreau où elle reste enracinée – autochtone, dirait Levinas. Il n'y a pas de rupture de continuité, comprendre *quelque chose* c'est se comprendre soi-même. Le trinôme entendre – expliquer – s'approprier (à la fois au sens de prendre *son* être propre en charge, et à la fois au sens de devenir toujours *soi-même*) trace au cœur de l'être un triangle clos, enclos sur l'étant et dont le tracé constitue le Dasein. Ce lien nécessaire est immanent à la structure de l'être, et la disponibilité du Dasein est ouverture à l'être, sans extériorité. Cette ouverture est un état; le Dasein est ouvert à l'être, et non sur l'extérieur ; l'être est ouvert à lui-même, ce qui lui permet, dans ce mouvement réflexif de l'entendre, de se comprendre authentiquement. S'entendre soi-même consiste à rester attentif à *soi* en tant que le soi est une existence de l'être. L'explicitation devient circulaire : l'être dit l'être – tautologie de l'être. L'être s'entend constitutivement en tant qu'il est être, en tant que désignant, ici encore, les deux mouvements du comprendre : c'est *parce qu'il* est être que l'être s'entend, et il s'entend lui-même *dans son essence même*. C'est ce mouvement qui, dans son retour à soi, crée l'entente, dans le mouvement même d'appropriation de soi par soi qu'opère le Dasein. Le dévoilement de l'être à laquelle parvient l'explicitation est immanent à l'existence, l'existence est ce dévoilement, ce dépli. Cette entente s'abrite en l'être et se révèle *en* son dépli et *comme* dépli. Ainsi le Dasein est-il cette forme d'être qui, par son existence, déploie l'être en le dépliant – *comprend*, à la fois le sens de l'être dont il est l'existant, et lui-même puisqu'il est compréhension. L'existence est le mode d'être spécifique au Dasein, en co-existence avec les autres. L'existentialité du Dasein ne se déploie pas seule, mais originairement comme être-avec.

d) Être-avec (s'entendre)

« L'être avec autrui n'est pas découvert comme une particularité seconde de l'être au monde, mais il est sa condition corrélatrice ». Greisch, Comprendre et interpréter, p. 335.

Cette *circularité* d'un triangle clos sur lui-même, ou autochtonie, fait du Dasein la demeure de l'être, c'est-à-dire à la fois son abri (il y est chez lui) et à la fois ce qui lui permet d'être son être, de mener son train d'être, de demeurer ce qu'il est. L'être a beau être lointain, il n'est jamais étranger : « Le Dasein est ontiquement "au plus près" de lui-même, ontologiquement au plus loin, sans être pour autant préontologiquement étranger à lui-même »¹ ; en tout étant il est en lui, dans le Dasein, il est chez lui. Ce qui fait du *là* du Dasein une ouverture (de l'être) à l'être, mais non une ouverture à l'autre – il ne peut y avoir d'autre de l'être. L'exposition du *là*, ouvert et jeté, l'expose non pas à l'altérité, au dérangement, mais à l'angoisse et au souci. L'étrangeté dans l'ontologie heideggerienne est celle de l'être, égaré en lui-même par l'angoisse, qui provoque l'énigme de la compréhension : « Dans l'angoisse, "c'est inquiétant", "c'est étrange" »² (« Dans l'angoisse on se sent "étrangé" »³), étrange ou étrangé, mais non étranger. La passivité de cet adjectif (étrangé) que Vezin conjugue comme le participe passé d'un verbe ("étranger") montre l'état du Dasein, et non le surgissement d'un *étranger* (dont le substantif est formé comme un verbe, signifiant l'agir, et posant ainsi l'étranger comme acteur de son étrangèreté). Cette étrangeté n'est donc pas seulement une étrangèreté, Martineau enchâsse les deux dans sa traduction (« étrang(èr)eté »), mais une permanence dans. Elle reste autochtone dans la mesure où il s'agit pour le Dasein d'éprouver le poids de l'énigme originaire portant sur son sens, le vide possible. Étrangé ou étrange à lui-même, chassé de chez soi, c'est-à-dire du sens de l'être, mais toujours autochtone puisqu'il est en charge de la compréhension de sa propre étrang(èr)eté. Être étrangé, c'est être déjà (et encore) soi-même. C'est pourquoi l'angoisse est appel de l'être, appel au sens, et non appel de l'autre. L'angoisse reste close sur l'être, met le Dasein en route vers la compréhension de soi, et repose sur le souci. Celui-ci est un existential, il constitue la trame du tissu de l'être, qui peut s'étirer jusqu'à l'angoisse et jusqu'à l'oubli de l'angoisse dans la préoccupation, mais ne craque jamais, le souci est l'existential le plus originel du Dasein, « le *Dasein ontologiquement* compris est souci »⁴. Par la temporalité de son essence, le Dasein, toujours en décalage par rapport à lui-même, vit comme souci, non au sens où il se préoccuperait *de*, mais au sens où il est préoccupation ou souci *de soi*. Le souci de soi serait un versant dont l'autre versant serait le souci de l'autre. « Le comprendre, dans sa fonction de révélation, ne renvoie pas à un Moi isolé et ponctuel, mais au pouvoir-être-au-monde dans l'existence facticielle »⁵ : comprendre est toujours com-prendre, « co-présence » dit Greisch, et en ce sens autrui est celui avec lequel originairement s'entend le Dasein. La structure du

¹ *Id.* § 5, traduction Martineau, p.34.

² *Id.* § 40, traduction Martineau, p.157.

³ *Id.* § 40, traduction Vezin, p. 238.

⁴ *Id.* § 12, traduction Martineau, p. 65.

⁵ Jean Greisch, *Comprendre et interpréter*, p. 332.

Dasein se fait souci. Mais s'entendre avec n'est pas entendre l'autre : s'entendre reste réfléchi, c'est-à-dire égologique. Le souci, comme être du Dasein, caractérise le rapport à soi du Dasein, ainsi que son rapport aux autres. C'est en ce sens que le souci est sollicitude¹, ou souci mutuel². Non au sens où le souci pourrait rompre l'être, ce qui serait un non-sens puisque cette rupture serait toujours de l'être, mais au sens où le souci est l'être se produisant dans le Dasein : le souci est mutuel au sens où il est immanent à l'être, il est circulation du sens au sein de l'être. Il n'est pas le souci *pour* autrui qui indiquerait une orientation éthique, mais le souci *de...*, qui *peut* être souci d'autrui au sens où le Dasein peut se soucier d'un autre dans la préoccupation qui est la sienne. La compréhension n'est pas éthique mais ontologique. Le Dasein est *également* (à la fois identiquement et à la fois par égalisation) compréhension de l'autre, en tant que l'autre est, en quelque sorte, *le même*. En tant qu'il est compréhension de l'être, le Dasein est ouverture à l'autre, *autre existence de l'être*. Peut-on parler d'une *égologie de l'être*, dont le Dasein serait l'interlocuteur ? Il semble que ce soit la position de Heidegger lorsqu'il dit « "Je" désigne l'étant pour lequel il y va *de* l'être de l'étant qu'il est [...]. Avec le "Je" c'est le souci qui s'exprime »³. La seule relation – l'entente au quatrième sens du terme – posée par l'ontologie heideggérienne est celle d'une relativité de l'être à lui-même au sens où il est confié au Dasein qui a et parfois prend en charge la compréhension de son sens. Mais dans cette relation, l'être reste en tête à tête avec lui-même. La compréhension – lumière de l'ouverture – n'est pas le franchissement d'un au-delà de soi-même, une ouverture d'un dedans offert à l'altérité d'un dehors *étranger*, mais la continuité sans rupture d'un être-dedans étrangé. « Si cette thèse pouvait se justifier, la "sortie de soi-même" vers le monde serait intégrée dans *l'existence* du Dasein, car la compréhension de l'être [...] est un mode de l'existence »⁴. On parvient ainsi au paradoxe d'un dehors-toujours-déjà-dedans, d'une extériorité absolument *comprise* ou tout au moins à *comprendre*, c'est-à-dire posée a priori par l'être-englobant, le *comprenant*.

Pourtant, Heidegger achève son ouvrage sur une série de questions dont l'une interroge la circularité même de la compréhension : « *Comment un comprendre ouvrant de l'être est-il en général possible à la mesure du Dasein ?* La question peut-elle trouver sa réponse grâce à un retour à *la constitution d'être originaire* du Dasein qui comprend l'être ? »⁵

¹ *Id.* § 41 traduction Martineau, p. 160.

² *Id.* traduction Vezin, p. 242.

³ *Id.* § 64, traductions Martineau, p. 249, et Vezin, p. 382.

⁴ Levinas, *En découvrant l'existence*, p. 89.

⁵ Heidegger, *Op. Cit.* § 43, traduction Martineau, p. 325.

Conclusion : La question de l'être

« L'ontologie se laisse-t-elle ontologiquement fonder, ou bien est-il besoin pour cela d'un fondement ontique, et quel étant doit-il assumer la fonction de sa fondation ? » Être et temps, § 43, traduction Martineau, p. 325.

La question laissée en suspens par Heidegger n'est pas directement celle de l'autre, mais, plus indirectement, celle que pose la légitimité de l'ontologie. Pour légitimer celle-ci, il interroge la présence d'une extériorité qui serait celle de l'existant. L'existence comme propriété du Dasein est irréprésentable, « ce "son être même" est en soi déterminé par l'entente de l'être, c'est-à-dire par le fait de se tenir dans la clairière de la présence où ni la clairière comme telle ni la présence comme telle ne deviennent thème d'un représenter »¹. Mais au-delà de la thématization déjouée par l'entente, ce qu'elle comprend reste ce d'où elle pro-vient, et ce en quoi elle ad-vient, comme un mouvement incessant de l'être au Dasein (l'existence du Dasein comprise, incluse, dans l'être), et du Dasein à l'être (l'entente de l'être compris, saisi, par le Dasein). La question *sur* l'être reste une question *de* l'être. L'appel entendu par le Dasein est l'appel de l'être. Celui-ci trouve son écho dans la réponse du Dasein qui l'a entendu. Et c'est peut-être cette absence de questionnement par l'autre qui fait encore appel au cœur de l'ontologie. Quelle extériorité est-elle possible au Dasein ? Celui-ci peut-il, dans son ouverture à l'être, parvenir à une ouverture à l'autre ? Heidegger pose le Dasein comme ayant pour genre d'être « l'être-en-compagnie », et en ce sens, « l'être-avec est un constituant existentiel de l'être-au-monde. L'être-Là-avec se manifeste comme une modalité d'être propre d'un étant faisant rencontre à l'intérieur du monde »². Il y a donc bien, en l'être du Dasein, la présence d'un *avec*. Mais ce genre d'être reste immanent à l'être, en quoi s'origine l'*avec*, et qui, *in fine*, comprend l'être de l'être-avec. Levinas pose cette dualité comme une tension *interne* à l'être : les « notions d'homme, de monde, d'être-au-monde ou d'être en situation, ne réduisent, ni ne fondent, mais conservent l'ultime polarité de l'être, qui joue dans cette relation unique »³. L'être s'étire entre ses deux pôles, ontique et ontologique, mais reste irrémédiablement un. Il n'y a pas plus de porte ni de fenêtre dans l'être heideggérien que dans la monade leibnizienne, seule une tension (torsion) de l'être se comprenant lui-même par le Dasein sur la modalité du souci qui est cette tension elle-même. Ontologiquement, dans le miroir de la conscience, se reflète l'avoir-à-être de cet être qu'est le sujet conscient, fixant ainsi l'être dans sa propre image. Si la conscience, par la compréhension de l'être, est appelée à faire le trajet jusqu'à sa propre source, le trajet du Dasein à autrui n'est pas tracé par Heidegger, excepté lors de la perte de soi dans le on. Ricœur remarque que chez Heidegger, à « une hauteur sans transcendance correspond une extériorité sans altérité »⁴. L'immanence de l'être ne se laisse pas fêler par l'événement d'Autrui, l'extériorité de la voix est écho.

¹ *Id.* § 32, traduction Vezin, p. 198.

² *Id.* § 26, traduction Martineau, p. 114.

³ *En découvrant l'existence*, p. 256.

⁴ Cité par J. Greisch, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, p. 308.

La critique levinassienne, que croise l'analyse ricœurienne¹, part de l'autre pour remettre délibérément en cause le continuum ontologique du Dasein comme entente de l'être. Levinas fait sourdre l'autre au cœur de l'angoisse heideggérienne, qu'il bouleverse ainsi en crainte pour autrui, brisant le cercle narcissique de l'angoisse décrit par Freud tout autant que son homogénéité ontologique analysée par Heidegger. Le sujet de la crainte est bien celui qui l'éprouve, mais ce n'est pas lui qu'elle vise². Si l'angoisse est bien liée à l'être-à-la mort, elle peut, sans perdre sa dimension métaphysique, être *suscitée* par autrui. Certes, c'est moi qui l'éprouve et la vis, c'est bien moi qui redoute quelque chose comme la finitude. Mais pour autant que je l'éprouve, je n'en suis peut-être pas l'origine : l'angoisse éprouvée est toujours aussi éprouvée pour ceux qui me sont chers, dont je ne supporte pas l'idée même de la mort. C'est toujours la mort de l'autre qui m'inquiète, et on peut même voir dans cette inquiétude le sceau de l'altérité, dans la mesure où même vis-à-vis de sa propre mort anticipée sur le mode de l'angoisse, l'inquiétude qu'éprouve le sujet se joue sur la toile de fond de l'absence – la sienne, mais pour ceux qu'il laissera en mourant. L'angoisse ontologique est inséparable de la crainte éthique, et leur entrelacs s'exprime dans cette inquiétude, ce repos impossible, à la fois éprouvée par le sujet et à la fois puisant sa source en autrui. En ce sens, elle permet de comprendre la dimension originellement sociale du sujet. La conscience comme existence est ainsi dès son jaillissement fissurée par une extériorité qu'elle ne saurait englober, une extériorité interne à elle et qu'elle n'enfermera jamais. Sa propre mort lui échappe et elle l'éprouve à partir de l'autre, qu'il lui faudra bien quitter. En ce sens, la finitude est existentiellement éprouvée à partir d'autrui, et ontologiquement constituée par autrui, ce que *comprend* la conscience dans son incompréhension : la conscience ne se comprend pas (au sens d'englober), son origine et sa fin lui échappent, et de même elle ne peut comprendre autrui dont elle *ne fera jamais le tour*. L'appel est ontologiquement autre, il ne provient pas de celui qui l'entend – et ici, entendre et comprendre ne se superposent plus. Même s'il faut bien que je comprenne ce que j'entends pour répondre de façon cohérente, j'entends même ce que je ne comprends pas, et je reste sommé de répondre, ne fût-ce que de mon incompréhension.

¹ *Soi-même comme un autre*, p. 403.

² « La crainte pour autrui, crainte pour la mort du prochain, est ma crainte, mais n'est en rien crainte *pour* moi. Elle tranche ainsi sur l'admirable analyse phénoménologique que *Sein und Zeit* propose de l'affectivité : structure réfléchie où l'émotion est toujours émotion *de* quelque émouvant, mais aussi émotion *pour* soi-même, où l'émotion consiste à s'émouvoir – à s'effrayer, à se réjouir, à s'attrister, etc. – double "intentionnalité" du *de* et du *pour* participant de l'émotion par excellence : de l'angoisse ; être-à-la-mort ou l'être fini est ému de sa finitude *pour* cette finitude même. La crainte pour l'autre homme ne retourne pas à l'angoisse pour *ma* mort. Elle déborde l'ontologie du *Dasein* heideggérien». *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 263 – 264.

On ne peut comprendre, certes, qu'à partir de notre capacité individuelle à comprendre, elle-même indexée sur notre compréhension ontologique. Mais l'invitation à comprendre ne peut être qu'extérieure, un appel, une fracture dans la tranquille compréhension de soi, un questionnement de l'autre jusque dans l'apaisante authenticité. La compréhension présuppose un décalage, un dénivèlement qui n'est pas dévalement du Dasein au cœur de l'être, mais rupture de continuité. La compréhension comme tâche relève à la fois de sa structure ontologique et de son origine éthique. La conscience compréhensive permet à la fois de se comprendre elle-même comme compréhension, mais comme compréhension *de*. Toujours tendue vers son autre, elle prend conscience qu'elle comprend lorsqu'elle opère ce retour réflexif sur elle-même qui lui renvoie toujours une image décalée. Comprendre n'est ainsi pas s'emparer d'autrui mais y renoncer. La conscience est bien ce qui comprend, mais « en elle, je prends conscience de moi-même en communication avec une autre réalité personnelle »³ dit Gabriel Marcel : si la tessiture de la conscience est compréhension, elle est duelle dès son origine. Elle pose ainsi la compréhension comme un acte incompréhensible en soi, comme un donné originaire dont la source lui échappe.

³ *Essai de philosophie concrète*, p. 324.

La conscience, ontologiquement, ne se comprend pas plus qu'elle ne comprend autrui, mais c'est dans la reconnaissance de cette incompréhension mutuelle que peut se déployer la compréhension, non comme moyen, mais comme fin visée par la relation. Fin toujours s'échappant, mais toujours déjà là. L'être se donne à comprendre sur le mode de l'absence – de l'incompréhensible, qui n'est pas l'incompréhension. Je peux comprendre *qu'il y ait* de l'incompréhensible, sur le plan ontologique, ce qui ne veut pas dire que je sois voué à l'incompréhension éthique. Au contraire, l'incompréhensible ontologique constitue une sorte de garde-fou à la compréhension d'autrui, qui si elle ne reconnaît pas l'impossibilité de son exhaustivité, devient inexorablement et sans dépassement possible incompréhension d'autrui (au mieux), voire violence. Je peux paradoxalement comprendre l'incompréhensible, ce qui, si je le reconnais, me permet de ne pas me méprendre sur autrui. La conscience, ontologiquement parlant, ne peut comprendre qu'en s'ouvrant sur l'incompréhensibilité d'une autre conscience qui lui fait prendre conscience de son incomplétude dans l'acte même de la compréhension. L'acte ontologique de la compréhension est un acte de renoncement à la maîtrise du sens, et c'est là que la compréhension du sens précède la connaissance de la vérité, ce qui ne veut pas dire que le sens excède la vérité : l'aller et le retour de la conscience à la compréhension du sens ne sont pas superposables. Comprendre le sens de ce que dit ou fait autrui n'est pas savoir la vérité de son être : le sens compris (au sens d'entendu) vise la vérité mais ne la comprend pas (au sens d'englober). La conscience est ainsi clivée ontologiquement par l'incompréhensible – ce qu'elle éprouve en elle-même sous la modalité de la conscience morale, sur le mode de la faute qui décale celle-ci de son statut ontologique chez Heidegger (manque de...) à un statut proprement moral.

3) Conscience morale et compréhension d'autrui

« Il faut rester attentif à une intrigue de sens autre qu'ontologique et où se met en question le droit même d'être. La "bonne conscience", allant dans la réflexion sur le moi pré-réflexif jusqu'à la fameuse conscience de soi, c'est déjà le retour du moi éveillé dans la responsabilité – du moi comme pour-l'autre, du moi de "mauvaise conscience" – à son "intégrité" ontologique, à sa persévérance dans l'être, à sa santé ». Levinas, De Dieu qui vient à l'idée, p. 254.

La conscience morale est conscience, ce qui en interroge le fondement même. Est-elle tout d'abord conscience d'un sujet ou conscience de nature morale, réponse à l'interdit, appel de la loi morale ? S'agit-il d'un événement d'être, ou prend-elle racine dans le sujet qu'elle institue ? Peut-on passer d'une conscience morale à l'éthique ?

- Fondement ontologique

« Qui dit conscience morale dit "mauvaise" conscience. Cela dénote que toute expérience de la conscience morale éprouve tout d'abord quelque chose comme un "être en faute". Mais comment entendre l'être-mauvais dénoté dans l'idée de mauvaise conscience ? [...]. Dans toutes les explicitations de la conscience, c'est la « mauvaise » conscience qui a la primauté. La conscience est principalement « mauvaise ». Ce qui s'annonce ici, c'est que toute expérience de la conscience commence par expérimenter quelque chose comme un « en-dette ». Mais comment, suivant cette idée de la mauvaise conscience, l'attestation de l'être-méchant est-elle comprise ? » Être et temps, § 59, traduction Martineau p. 227.

La conscience morale heideggérienne est un mode d'être du Dasein. En ce sens, l'authenticité ontologique comme réponse à l'appel de l'être est *la* valeur morale par excellence. La conscience morale s'entend bien au sens d'appel, lancé par l'être au Dasein, c'est-à-dire comme mise en perspective d'un ordre qui émane de l'être et a pour contenu l'exigence de le ramener à lui-même. La conscience morale a ainsi la mission de repêcher le Dasein, toujours *déjà* jeté dans le monde, toujours *déjà* en chute, afin de le dépêcher vers son origine propre, l'être. La conscience morale est associée à une voix lançant un appel (« l'appel retentit depuis le lointain vers le lointain »¹) qui vient de plus haut, mais non d'une Hauteur extérieure à l'être². La conscience est appropriement, retour à soi par-delà la faute ontologique, toujours déjà là : elle est structurellement le mode-d'être-jeté du Dasein, l'avoir-été, que Vezin traduit par « l'être-été ». Le paradoxe heideggérien est lié au fait que constitutivement le Dasein est compréhension, mais que cette compréhension est orientée vers elle-même : il s'agit pour lui de comprendre ce qu'est comprendre, d'entendre l'appel de l'être et de l'écouter, voire d'y obéir, en ce que cet appel est ordre d'appropriement. L'écoute d'autrui est inféodée à la possibilité existentielle du Dasein. Le rapport à autrui est toujours *déjà* rivié au on, à la faute d'être, au sens d'un manque-à-être du Dasein dans sa dette à l'égard de l'être – de lui-même. La conscience morale est appel que lance l'être au Dasein, perdu dans le bavardage et le tapage du on : « *Ce qui donne à comprendre en appelant ainsi, c'est la conscience* »³, que Vezin traduit par « *conscience morale* »⁴. La conscience morale est bien l'instance ontologique rappelant le Dasein par-dessus son être-en-chute, « l'appel au Soi-même »⁵, pour le *ramener* à son être-propre. Le trajet moral du Dasein consiste à répondre à, il constitue une sorte de rapatriement de l'être étrangé à soi-même en lequel consiste la chute dans le on. C'est ce statut d'étrangé (entre étrange et étranger) à soi-même, précédemment évoqué, qui concrétise la *faute* ontologique par excellence, l'inauthenticité, l'égarement du Dasein dans « l'étrang(èr)eté de son être »⁶. L'étrangeté, parce qu'elle n'est pas pure étrangèreté (hétéronomie, ou hétérochtonie) mais, par l'étrangeté, une prise de conscience de l'étrangèreté à *soi-même*, est alors, paradoxalement, le signe de la coappartenance du Dasein à lui-même, c'est-à-dire de son autochtonie : « Dans l'étrang(èr)eté, le *Dasein* se rassemble originairement avec lui-

¹ Heidegger, *Op. Cit.* § 55, traduction Martineau, p. 214.

² « Le *Dasein*, en tant qu'être-avec compréhensif, peut *entendre* autrui. En se perdant dans la publicité du On et son bavardage, il *més-entend*, n'entendant que le On-même, son Soi-même propre. Si le *Dasein* doit pouvoir être ramené — et certes par lui-même — hors de cette perte de la més-entente de soi, alors il faut qu'il puisse d'abord se trouver, lui-même qui s'est més-entendu et més-entendu dans l'*écoute* du On. Cette écoute doit être brisée, autrement dit il faut que lui soit donnée par le *Dasein* même la possibilité d'un entendre qui l'interrompt. La possibilité d'une telle rupture se trouve dans l'être-ad-voqué im-médiat ». *Id.* § 55, traduction Martineau, p. 214.

³ *Id.* § 55, traduction Martineau, p. 214.

⁴ *Id.* traduction Vezin, p. 327.

⁵ *Id.* § 56, traduction Martineau, p. 215.

⁶ *Id.* § 57, traduction Martineau, p. 219.

même »¹. Il n'y a pas d'expulsion du sujet hors de lui-même par quelque faute que ce soit, puisque la faute le rappelle à lui-même, au double sens où d'une part, elle lui rappelle *ce qu'il est* originellement, et où d'autre part, elle le rappelle à *revenir à soi*, à la familiarité de l'être rompue par la faute. La faute est bien alors ontologique, elle n'est pas manquement au Bien (moral – comme paradigme extérieur à elle, et la définissant comme faute) ni à autrui (source de l'éthique, si nous réservons ce terme à l'intersubjectivité), voire à l'Autre (théologique, comme un au-delà de l'éthique), mais elle est manque-à-être, qui fait de l'appel de l'être un *rappel* à l'être. La visée morale par excellence devient alors se *comprendre soi-même*. La morale est un avatar de l'ontologie, au sens où elle rebondit sur la faute ontologique : la moralité présuppose l'être-en-faute originaire. Alors, l'appel de la conscience morale, parce qu'il provient de l'être du Dasein, ne peut surgir qu'après la faute, comme rappel à soi plus que comme appel de l'autre ou du Bien. Bonne et mauvaise conscience n'ont donc rien à voir avec la moralité (au sens kantien, par exemple, ou a fortiori au sens levinassien), puisqu'elles n'ont de statut authentique qu'ontologique : « La "bonne" conscience n'est ni une forme autonome, ni une forme dérivée de la conscience – elle n'est absolument pas un phénomène de la conscience »². La conscience morale est ainsi le lieu de l'auto-compréhension du Dasein, se heurtant à sa propre finitude et s'affrontant à l'angoisse : « Le vouloir-avoir-conscience, en tant que se-comprendre dans le pouvoir-être le plus propre, est une guise de *l'ouverture* du *Dasein* [...]. Le vouloir-avoir-conscience devient disponibilité à l'angoisse »³. L'angoisse est ainsi le suprême défi jeté par l'être du Dasein au Dasein lui-même en tant que conscience – libre à lui de s'en échapper, ou d'assumer cette auto-compréhension de son être. Le va-et-vient de la conscience morale du Dasein renvoie à une compréhension, interne à son "psychisme", au sens large du terme.

- Fondement psychologique

« On est fondé à nier l'existence d'une faculté originelle, pour ainsi dire naturelle, de distinguer le bien et le mal. Le mal n'est souvent pas du tout ce qui est nocif ou dangereux pour le Moi, c'est au contraire aussi quelque chose qu'il souhaite, qui lui procure du plaisir. Là se manifeste donc quelque influence étrangère ; c'est celle-ci qui détermine ce qui devra s'appeler bien et mal ». Freud, *Malaise dans la civilisation*, p. 139.

¹ *Id.* § 58, traduction Martineau, p. 225.

² *Id.* § 59, traduction Martineau, p. 228.

³ *Id.* § 60, traduction Martineau, p. 231.

Le psychisme peut être compris comme l'englobant d'une conscience, infléchissant le procédé de compréhension. La toile de fond de l'inconscient sur laquelle se joue la conscience peut-elle permettre une compréhension d'autrui et, partant, de soi-même ? L'angoisse est également vécue, sur le mode inconscient cette fois-ci, comme le lieu immanent, non plus à l'être mais au psychisme lui-même, de l'émergence d'une conscience morale. Les valeurs morales sont structurellement constitutives de l'être humain, et comme le montre Freud, l'inconscient se forge autour du refoulement par le conflit entre les deux principes de plaisir et de réalité, c'est-à-dire dans le conflit entre pulsions et Surmoi. La conscience morale s'acquiert par l'apprentissage des valeurs ; il reste à savoir si elle leur préexiste structurellement d'une part, si elle est réductible à ce processus éducatif que figure le Surmoi, d'autre part, et ainsi quelle place elle laisse véritablement à autrui.

Originellement, selon Freud, la conscience se forge autour de la peur de la perte, primitivement perte de l'amour parental. Le Bien et le Mal sont alors réduits au bien et au mal, au sens psychologique et non plus moral des termes. L'acquisition des valeurs morales, forcée par le Surmoi, n'a rien de moral, elle se fait moins par référence au Bien que selon le principe de plaisir, qui en revient ici à l'évitement du déplaisir. « Cette ultime équivocité quant au statut de l'Autre dans le phénomène de la conscience est peut-être ce qui demande à être précisé en dernière instance. Elle est tranchée dans un sens clairement et univoquement anthropologique dans la *métapsychologie* freudienne : la conscience morale est un autre nom du surmoi » dit Ricœur¹. C'est l'angoisse originelle de la perte de l'objet aimé, renvoyant à l'extrême impuissance du petit d'homme, qui le fait se soumettre aux impératifs moraux transmis par l'éducation. La conscience morale freudienne est constituée par l'intériorisation du Surmoi, qui la fonde, la précède, et en reste l'inconsciente visée tout au long de la vie. « Il n'intervient un grand changement qu'à partir du moment où, par l'instauration d'un Surmoi, l'autorité est intériorisée. Les phénomènes de conscience morale se trouvent, du coup, haussés sur un nouveau palier : au fond, ce n'est qu'à partir de là qu'on devrait parler de conscience morale et de sentiment de culpabilité »² : ce nouveau palier reste immanent au processus d'intériorisation du Surmoi, et en ce sens la présence d'autrui n'est pas reconnue comme extériorité ni comme altérité, puisqu'elle n'est vécue que sur le mode de la crainte *pour* soi, du plaisir *de* soi, de l'intériorisation *en* soi. Aucune extériorité psychique n'est alors repérable dans ce qui est bien un *processus*, c'est-à-dire l'auto-déroulement d'un mécanisme interne à la psyché, fonctionnant selon ses propres lois : le terme même de *Surmoi* renvoie à la posture centrale, bien que largement inconsciente, du Moi, par rapport auquel viennent s'agréger les éléments du monde extérieur. Pourtant, Freud note bien une antériorité à la conscience de la faute : de cette « conscience morale, on ne devrait pas parler tant que la présence d'un Surmoi n'est pas attestée ; la conscience de la faute, il faut l'avouer, préexiste au Surmoi, donc aussi à la conscience morale »³. Il y a donc une faute prise en charge par la conscience (si la présence de la faute peut être attestée par le reproche ou par la punition venue du dehors, on peut toutefois se demander d'où viendrait cette « conscience de la faute » puisque la conscience est encore en gestation). La notion de faute pourrait renvoyer à la faute commise à l'encontre d'autrui, mais en fait, Freud la réintroduit dans l'angoisse, qui n'est pas chez lui d'ordre ontologique mais psychique⁴. Le remords comme orée d'une prise de

¹ *Soi-même comme un autre*, p. 407.

² Freud, *Malaise dans la civilisation*, p.141.

³ *Id.* p.159.

⁴ « C'est alors l'expression immédiate de la peur de l'autorité extérieure, la reconnaissance de la tension entre elle et le Moi, l'héritier direct du conflit entre besoin d'amour et poussée vers la satisfaction des pulsions, poussée dont le blocage provoque l'agressivité [...]. Le remords désigne globalement la réaction du Moi dans un cas de sentiment de culpabilité, il contient le matériau affectif

conscience de la faute par le malaise intérieur qu'elle suscite – malaise ressenti par le sujet mais orienté vers celui qu'il a blessé – est interrompu dans sa dynamique possible vers l'autre pour être raccordé à la pulsion dont il émane. Alpha et oméga de la psyché, la pulsion suscite remords et culpabilité comme moments indispensables à la constitution du sujet mais entièrement finalisés par le principe subjectif de plaisir. Si Freud peut faire l'apologie de l'Amour dans Malaise dans la civilisation, c'est au service de la sécurité enfantine et des pulsions narcissiques (besoin d'amour *comme* sécurité) du sujet.

L'origine de la conscience morale freudienne n'est donc ni d'ordre moral ni d'ordre éthique, mais narcissique. Ce qui soulève un paradoxe non résolu par Freud – c'est pourquoi il faudra chercher ailleurs qu'en l'inconscient sa solution – est la sorte de cercle vicieux qui s'installe entre morale et pulsion. Sans nier aucune des deux, il semble difficile de les superposer, voire de réduire la première à la seconde : le sentiment de culpabilité, s'il s'appuie certainement sur l'angoisse de l'abandon ou de la sanction, ne semble pas très assuré quant à son propre fondement. Comment en effet une manifestation d'ordre psychique (l'angoisse de la sanction et de l'abandon) peut-elle générer son propre fondement, d'ordre moral qui plus est ? Si les valeurs morales sont bien transmises, encore faut-il qu'elles soient présentes avant que puisse émerger le sentiment de culpabilité que Freud met paradoxalement en amont de la conscience morale. Le passage de l'ordre du fait (la peur de l'abandon) à l'ordre du droit (les valeurs morales) est d'autant moins justifié que seul, l'ordre du droit (ici la morale), peut justifier un fait. Il semble qu'il y ait deux sources à la conscience morale, conjointes par leur différence d'origine elle-même, l'une d'ordre psychique puisant sa force dans la pulsion enfantine, et l'autre d'ordre moral (que Freud ébauche, sans y parvenir frontalement, avec l'adjectif social : le langage courant désigne cet état psychique par le terme « "mauvaise conscience", mais en vérité il ne mérite pas ce nom, car à ce stade la culpabilité n'est manifestement que la peur de perdre l'amour, une peur "sociale" »¹), précédant et façonnant le sujet par l'éducation – c'est-à-dire le va-et-vient entre l'intériorité psychique et l'extériorité sociale – nous dirions plus précisément éthique.

- Question sur un au-delà de la morale

peu transformé que constitue l'angoisse agissant à l'arrière-plan, il est lui-même une punition et peut englober le besoin de punition ; lui aussi peut donc être plus ancien que la conscience morale ». Freud, *Op. Cit.* p. 159.

¹ *Id.* p. 140.

« À M. Heidegger j'objectais que l'attestation est originairement injonction, sous peine que l'attestation perde toute signification éthique ou morale ; à E. Levinas j'objecterai que l'injonction est originairement attestation, sous peine que l'injonction ne soit pas reçue et que le soi ne soit pas affecté sur le mode de l'être-enjoint ». Ricœur, Soi-même comme un autre, p. 409.

Les analyses heideggérienne et freudienne de la conscience morale ont incontestablement l'avantage de poser un *sujet* moral, et de ne pas suspendre la question morale à la présupposition très abstraite d'une morale issue de nulle part. Le sujet qu'ils décrivent est *présent*, que ce soit consciemment ou non, au cœur de sa faute et de sa culpabilité, et l'acte de la faute précédant la culpabilité, le sujet est requis pour la faute commise. Il ne s'agit donc pas de la culpabilité originaire et absolue énoncée par Levinas, qui compromet dangereusement le statut de sujet. Toutefois, elles posent le paradoxe de l'*origine* de cette conscience morale, d'une part (chez Heidegger), et de la *nature* de ce sujet moral d'autre part (chez Freud). Venue du sujet comme exigence de *ne pas faire*, la culpabilité semble s'auto-exiger comme fondement d'elle-même. Si, comme le dit Ricœur, il y a chez Heidegger « le primat de l'*attestation* sur l'*accusation* dans le phénomène de la conscience »¹, l'attestation se présente comme la condition de possibilité d'être accusé, mais ne saurait constituer le fondement de la culpabilité : il faut bien que la conscience *ait préalablement compris* l'injonction morale pour pouvoir y répondre, d'une part, et par ailleurs, cette injonction doit bien venir de quelque part si elle veut rester morale, et non se réduire à l'angoisse psychologique ni se dissoudre dans l'angoisse ontologique. La réduction heideggérienne de la conscience morale au bon sens ontologique ferait du on la source des valeurs ; mais Heidegger montre trop combien le on est le lieu du dévalement du Dasein, d'une part, pour qu'il puisse être à l'origine de valeurs ; d'autre part, c'est dans la reprise du Dasein *hors* du on que consiste l'authenticité comme valeur morale : en ce sens le on ne peut être l'origine des valeurs morales, puisque le bien consiste en l'acte d'arrachement au on ; enfin, la chute du Dasein dans le on est inlassablement décrite par Heidegger comme a-morale, ce qui pose le problème d'une origine sociale (dans le on) des valeurs morales. Si le dévalement est un existential, il relève du *fait* d'être Dasein et non du *droit* d'autrui à être. En ce sens, le dévalement du Dasein n'est ni un bien ni un mal, il précède *de facto* toute valeur morale, et en tant qu'il est de l'ordre du fait (ontologique) on voit mal comment il pourrait susciter, et a fortiori légitimer, un droit (moral, juridique, éthique...). L'amoralité n'est pas habilitée à porter de jugement axiologique.

¹ *Amour et justice*, p. 109.

Le paradoxe freudien renvoie à la même aporie : d'où peut venir l'angoisse de l'abandon du petit enfant s'il n'a pas *reçu* d'ailleurs (de l'*extérieur*) les notions de bien et de mal qu'il a précisément peur d'enfreindre, ce qui lui feraient encourir un dramatique et fantasmatique esseulement ? Freud pose lui-même la question sans s'attarder à la réponse¹. D'où vient alors le mal perçu, et comment est possible une perception d'un mal qui serait endogène ? Quel sujet peut-il recevoir l'interdit du Surmoi, s'il n'était pas *préalablement* sensibilisé au bien et au mal ? Si l'injonction morale du Surmoi est lancée par les interdits familiaux et sociaux, il faut bien qu'un terreau la reçoive et en fasse quelque chose ; « si l'injonction par l'autre n'est pas solidaire de l'attestation de soi, dit encore Ricœur, elle perd son caractère d'injonction, faute de l'existence d'un être-enjoint qui lui fait face à la manière d'un répondant »². Enfin, le sujet freudien, qui est requis sur le plan psychologique, peut-il encore, face à la faute, recevoir le statut de *sujet*, alors que toute conscience morale est réduite à un processus psychique *in fine* inconscient ?

Finalement, ces deux conceptions de la conscience morale laissent de côté le problème de l'origine du bien et du mal, ou plus précisément celui de la possibilité de discriminer entre le bien et le mal : quelle rupture de continuité permet-elle le passage de l'être (Dasein perdu dans le on) au devoir être (authenticité), ou du fait (la faute) au droit (la punition réclamée) ? Cette rupture n'apparaît ni chez l'un ni chez l'autre de ces auteurs.

¹ « De prime abord, quand on demande comment quelqu'un en vient à éprouver un sentiment de culpabilité, on reçoit une réponse qu'on ne saurait réfuter : on se sent coupable (les gens qui ont de la religion disent : pécheur) quand on a fait quelque chose dont on se rend compte que c'est "mal" [...] : même celui qui n'a pas fait ce mal, mais qui a perçu en lui la simple intention de le faire, peut se sentir coupable ; et alors on se demandera pourquoi l'intention est ainsi assimilée à l'exécution. Mais les deux cas supposent qu'on a déjà perçu le mal comme à réprover, à exclure de l'exécution ». *Malaise dans la civilisation*, p. 139.

² *Soi-même comme un autre*, p. 409.

L'émergence de la conscience morale peut être à la fois possible et légitime si, d'une part, on tient fermement en main la critique généalogique qu'en fait Nietzsche et l'analyse exclusivement psychologique qu'en propose Freud, et si, d'autre part, on parvient à les dépasser sans tomber dans la mauvaise conscience levinassienne qui ne rend compte d'un sujet moral qu'à l'accusatif. Pour ce faire, il faudra distinguer entre conscience du mal, mauvaise conscience, et culpabilité, dans lesquelles nous verrons une *succession* théorique de moments dans l'avènement de la conscience morale, et dans l'articulation desquelles nous essaierons de montrer la possibilité d'un devenir-sujet grâce à autrui, et non par la prise en otage par autrui. La conscience morale gardera donc un sens général, au cœur duquel nous distinguerons le moment ontologique de la conscience du mal, puis le moment psychologique de la mauvaise conscience, et enfin le moment moral de la culpabilité s'ouvrant sur l'éthique par le remords, les trois moments ne composant pas un ordre chronologique mais une dialectique qui soutendra l'avènement d'un sujet moral par l'ouverture de la morale sur l'éthique.

Afin de clarifier les données ontologiques et psychologiques de la conscience morale, nous en distinguerons deux versants : immanence ontologique ou psychique, ou transcendance axiologique ou éthique. Il faudra donc préciser les différents moments de ce devenir-conscient du point de vue axiologique (acquisition des valeurs transmises socialement), ontologique (devenir soi-même un sujet moral) et enfin éthique (reconnaissance de l'autre comme extérieur à ce processus psychique) afin de voir s'il reste une place à l'extériorité de l'être ou du sujet, et de chercher quel mode de compréhension de soi-même et d'autrui cette conscience morale permet – ou ne permet pas.

a) De « la bonne conscience sans question »¹ à « la mauvaise conscience qui me met en question »²

« Mais comment ne pas retomber dans le piège de la "mauvaise" et de la "bonne" conscience, dont nous gardent chacun à sa façon Hegel, Nietzsche et Heidegger ? » Ricœur, Soi-même comme un autre, p. 405.

¹ Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p.256.

² Levinas, *Entre nous*, p.159.

Face à l'océan ontologique de la conscience heideggérienne et aux bas-fonds psychologiques de la conscience freudienne, Levinas signe le double échec de la compréhension de soi et de celle d'autrui. « Tout se passe comme si pour Levinas le désir de comprendre se ramenait nécessairement et dans tous les cas à une volonté d'emprise. La compréhension est une captation, même quand on parle de "laisser-être" »¹, dit Greisch. Or l'action, pour être qualifiée de bonne ou de mauvaise, suppose un sujet, d'une part, et surtout un sujet moral, c'est-à-dire doté d'une conscience morale – ce que suppose Heidegger. Si ce dernier pose la conscience en-deçà de la morale, Nietzsche la place par-delà, et Levinas l'entache d'une dette originaire et insolvable. Ainsi la conscience levinassienne ne trouve-t-elle grâce qu'en tant que mauvaise conscience, toujours punie d'avance de son éternel et originel retard au « rendez-vous » avec le prochain (« En m'approchant d'Autrui, je suis toujours en retard sur l'heure du "rendez-vous" »²). Ce versant moral de l'incompréhension est à river au deuxième versant de l'incompréhension, versant éthique, dont il constitue une sorte de négatif, de révélation en creux. La mauvaise conscience en appelle au sujet en le rappelant à sa responsabilité originaire. Pourtant le lieu de la compréhension paraît bien être la conscience : il faut donc chercher la légitimité de sa prétention à se comprendre dans cet acte d'impossible compréhension, et à comprendre autrui dans l'appel *reçu* par la conscience.

¹ *Comprendre et interpréter*, p. 424.

² *Autrement qu'être*, p. 235.

La métaphore de la santé est utilisée à contre-courant chez Nietzsche et chez Levinas : la bonne conscience est, chez Levinas, le signe apparent d'une santé égoïste que ronge la mauvaise conscience, elle-même trace de la bonté qui *guérit* de l'allergie à l'autre : la bonne conscience est en réalité pathologique (allergie), qu'elle interrompt la mauvaise conscience ; celle-ci, en revanche, est assimilée par Nietzsche à un état morbide, voire mortifère. À la conscience, également soupçonnée par Nietzsche et par Levinas, quoique pour des raisons diamétralement opposées, le premier oppose l'immédiateté de l'instinct dans le sens d'une pré-compréhension des choses, non médiatisée par la conscience qu'il soupçonne de moralisme souterrain (« Chez de telles natures, les pensées et les actes prennent la couleur des souterrains »¹). Dans une perspective amoraliste, Nietzsche soupçonne à la fois la bonne et la mauvaise conscience, toutes deux témoignant d'une mutilation de la volonté de puissance : la mauvaise conscience nietzschéenne est interprétation fallacieuse de la grande innocence, par-delà bonne et mauvaise consciences, tandis que Levinas laisse à la mauvaise conscience le soin de faire éclater toute bonne conscience « satisfaite » : de fait, l'être lui-même apparaît « comme mauvaise conscience dans cette mise en question ; être en question, mais aussi à la question, avoir à répondre – naissance du langage dans la responsabilité ; avoir à parler, avoir à dire *je*, être à la première personne ; mais, dès lors, dans l'affirmation de son être de moi, avoir à répondre de son droit d'être. Il faut penser jusque-là le "Moi est haïssable" de Pascal »².

¹ *Crépuscule des idoles*, p. 104-105.

² *Éthique comme philosophie première*, p. 90-91.

Pour Nietzsche, la bonne conscience est le signe d'une réplétion psychologique, voire même physiologique si l'on suit la métaphore de la digestion qu'il en donne : « la "bonne conscience", comme on dit, état physiologique qui parfois ressemble à s'y méprendre à une heureuse digestion »¹. Cette approche physiologiste de la bonne conscience n'est pas superposable à l'approche exclusivement éthique qu'en fait Levinas mais ne s'en éloigne pas tant, dans la mesure où la bonne conscience se trouve réduite par Levinas au surgissement de l'être (qu'il associe à l'être animal²) : « Trouble éthique de l'être, par delà sa bonne conscience d'être "en vue de cet être même" dont l'être-à-la-mort marque la fin et le scandale, mais où il n'éveille pas de scrupules »³. L'une des caractéristiques de la conscience leur est commune, à savoir l'auto-satisfaction : elle est le signe d'une conscience satisfaite, qui *en a assez* aux deux sens du terme. En avoir assez au sens de n'en plus pouvoir – la fatigue, à laquelle Levinas oppose la veille éthique : il faut toujours pouvoir plus, jusqu'à l'*épuisement* du sujet par la substitution. Chez Nietzsche, cette satisfaction est celle d'un sujet comblé par les constructions imaginaires qu'il s'est faites, qu'il s'agisse de religion ou de politique⁴ : le paradoxe auquel parvient Nietzsche est que la conscience, comme lieu incessant de l'évitement de la réalité, parvient à une impersonnalité tout à fait incompatible avec la conscience. La bonne comme la mauvaise conscience sont les résidus d'une lente sédimentation de la morale, neutralisant l'individu et ce qui lui est propre (l'instinct). Là où Levinas reproche à la philosophie son éternel retour au même, Nietzsche lui oppose l'instinct comme seule affirmation de l'individu contre l'impersonnalité de la conscience, c'est-à-dire comme assentiment à la vie : la « philosophie grecque comme décadence de l'instinct grec »⁵ a posé le primat de la conscience morale sur les forces de la vie, lutte titanesque entre force de mort et force de vie, dont la morale est l'aveu d'impuissance : c'est ainsi que Nietzsche demande au philosophe de se placer par-delà le bien et le mal, soit de se placer « au-dessus de l'illusion du jugement moral »⁶. Le paradoxe consiste en ce qu'il demande au philosophe – emblème de la réflexion – de revenir en-deçà, plutôt qu'au-delà, de toute réflexion, au niveau de l'instinct : « Cet *instinct de liberté* violemment rendu latent – nous l'avons déjà compris -, cet instinct de liberté refoulé, rentré, renfermé au-dedans, et qui ne se décharge et ne se déchaîne finalement que sur soi-même : c'est cela et cela seul, la *mauvaise conscience* à son commencement »⁷. Le travail de tout

¹ *Crépuscule des idoles*, p. 43.

² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 232.

³ *Id.* p. 264.

⁴ « Que l'on attribue son malaise à autrui ou à *soi-même* – dans le premier cas, c'est le socialiste, dans le second cas, le chrétien par exemple -, cela revient en vérité au même. Ce qu'il y a de commun et, disons-le, d'indigne, c'est que la souffrance doit être la faute de quelqu'un, bref, que celui qui souffre se prescrit à lui-même pour sa souffrance le miel de la vengeance ». *Crépuscule des idoles*, p. 86.

⁵ *Id.* p. 114.

⁶ *Id.* p. 46.

⁷ *Par-delà le bien et le mal*, p. 99-100.

philosophe authentique, « à venir » prophétise Nietzsche, consiste en une lutte contre la morale de la mauvaise conscience vécue comme une maladie de l'instinct, une pathologie de la vie ; dans la mesure où la morale est une pathologie, il faut en revenir en-deçà (plutôt que par-delà) de la moralité pour y retrouver la pureté du fait amoral – « il n'existe absolument pas de faits moraux »¹. Nietzsche attend du philosophe un retour à l'origine de toute bonne et mauvaise conscience, l'instinct, afin de se débarrasser des scories de la morale du ressentiment et d'y retrouver la force origininaire de l'assentiment à la vie : le *fait* brut de la vie.

¹ *Crépuscule des idoles*, p. 46.

Levinas ne laisse guère plus de valeur éthique à la bonne conscience que Nietzsche ne lui en reconnaissait de valeur psychologique. Signe d'auto-satisfaction morale, la bonne conscience s'accomplit dans la complaisance du sujet pour lui-même, c'est-à-dire pour une sorte de contemplation narcissique du sujet capable de s'admirer dans l'acte moral qu'il aurait accompli. La bonne conscience n'est plus l'envers de la mauvaise conscience, mais absence de toute conscience morale, et en ce sens la mauvaise conscience revêt chez Levinas une antériorité absolue dans la constitution de la morale, signe de l'origine éthique de toute conscience. La bonne conscience est fréquemment associée au *conatus* spinoziste (« Le *pour-l'autre* – qui, en guise d'humanité, arrive à déchirer la "bonne conscience" du *conatus*, de la persévérance animale de l'étant dans l'être, soucieuse uniquement de son espace et de son temps vital – le *pour-l'autre*, la dévotion à l'autre, le dés-intéressement, ne rompt-il pas l'inhérence à l'être de l'être adonné à lui-même [...] ? »¹). La bonne conscience est réduite à la simple poussée de la vie (la persévérance animale) immanente et rassasiée, celle finalement que glorifie Nietzsche. Levinas utilise d'ailleurs fréquemment le terme seul de *conscience* pour désigner cette *bonne conscience*, montrant par là l'absence de réflexion d'une conscience entravée dans sa béatitude, originelle mais non originaire : la mauvaise conscience seule est, ontologiquement parlant, originaire, dans la mesure où elle signe justement l'échec d'une ontologie du sujet qu'elle subordonne à l'éthique ; la conscience est la partie émergée de la vie qui se fait, dans la bonne conscience, présence à soi, elle « fait et refait de la *présence* – elle est la vie de la présence »². Il s'agit, chez Levinas, de la *bonne* conscience s'oubliant elle-même dans le regard satisfait que lui renvoie le miroir. Oubli de son caractère second (image renvoyée) et de son travail de synchronisation, puisque toute conscience est temporelle – comment pourrait-elle invoquer un arché excédant le temps, une mauvaise conscience originaire ? Pourtant, le miroir où se contemple l'être-sujet dans son avoir-à-être est originairement fêlé, car la réponse « n'est pas une aventure arrivant à une conscience qui, d'abord et d'emblée, serait savoir et représentation »³. La mauvaise conscience est donc pour Levinas le signe présent de cette fêlure originelle. Miroir brisé de la bonne conscience narcissique, « mauvaise conscience : sans intentions, sans visées, sans le masque protecteur du personnage se contemplant dans le miroir du monde, rassuré et se posant. Sans nom, sans situation, sans titres. Présence qui redoute la présence, nue de tout attribut »⁴. La mauvaise conscience n'est pas seulement l'arrachement au contexte – qui caractérise précisément le visage – mais, à l'inverse du processus nietzschéen, la constitution originelle de la conscience de soi, sous une modalité apophasique.

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 232.

² *Id.* p. 161.

³ *Id.* p. 256.

⁴ *Id.* p. 260-261.

L'opposition à Nietzsche est ici poussée à son comble, dans la mesure où Levinas confie à la mauvaise conscience le statut de signe, qui *signe* la défaite de la conscience comme affirmation originaire (l'« assentiment à la vie » de Nietzsche) ; cette conscience levinassienne tombe sous le couperet de la critique nietzschéenne : là où Nietzsche place la poussée instinctuelle de la vie avant toute faute, et donc avant toute conscience synonyme pour lui de mauvaise conscience, Levinas place la mauvaise conscience comme une épine dans le pied de toute conscience, ce qui fait reculer celle-ci lorsqu'il s'agit, pour Nietzsche, d'avancer dans le sens de la pulsion de la vie. Par l'accusatif originaire de la mauvaise conscience, le sujet levinassien effectivement se construit sur ses propres décombres, ou plutôt se détruit au fur et à mesure qu'il se construit – fuite indéfinie du sujet qui ne parvient pas à *être* au nominatif. Levinas oppose de front la bonne conscience au nominatif et la mauvaise conscience à l'accusatif. C'est peut-être par le vocatif que cette alternative pourra être surmontée.

Nietzsche et Levinas perçoivent tous deux la conscience comme force d'une pulsion immanente, l'un pour la soupçonner *comme* mauvaise conscience, l'autre pour la condamner *par* la mauvaise conscience. Conscience pour Nietzsche signifie mauvaise conscience, et pour Levinas bonne conscience ; les deux dénoncent la conscience : si pour tous les deux la conscience morale précède la conscience comme compréhension de soi, il s'agit pour Nietzsche de remonter en-deçà de cette conscience morale pour y puiser à la source de l'instinct, tandis que Levinas y voit l'archè de toute conscience et, dès lors, un présent immémorial qui hante toute conscience de soi. Dans les deux postures il y a l'échec de toute compréhension, chez Nietzsche par la remontée en-deçà de toute conscience, c'est-à-dire hors de portée de tout acte compréhensif de la conscience. La seule compréhension possible est pour lui celle de l'instinct, justement en tant qu'il est non une compréhension mais une pré-compréhension, et renvoie ainsi à un rapport immédiat à la vie. Quant à Levinas, la compréhension de soi-même étant comprise comme bonne conscience, ordre et paix, elle est a priori invalidée par la mauvaise conscience ou conscience d'autrui, qui bloque tout processus d'auto-compréhension du sujet, dans la mesure où « "la mise en question" du Moi n'est pas un cas particulier de la connaissance de soi, car elle ouvre le processus infini du scrupule, où le moi consiste à coïncider de moins en moins avec soi »¹. L'abîme est de nouveau creusé au cœur du soi par l'infini qui empêche tout accord, tout repos, toute quiétude. La prise de conscience de soi ne se déroule pas seulement sur le mode apophasique, mais elle ne se déroule pas à proprement parler, puisqu'elle se consume dans son propre avènement, la conscience morale étant toujours « insatisfaite de sa satisfaction », c'est-à-dire « scrupule »². La conscience de soi est posée comme une sorte de marche forcée, une fuite en avant du sujet dans une responsabilité qui lui incombe sans limite, et dont le signe est cette mauvaise conscience que Levinas a eu le mérite de réhabiliter après le procès sans appel de Nietzsche, mais dont le caractère originaire ne s'explique guère. Si le surgissement de l'éthique présupposant la rencontre effective et sensée entre deux sujets peut rendre compte de l'avènement d'une conscience de soi, comme nous le verrons plus loin, la mauvaise conscience surgissant comme scrupule sans préambule ne peut rendre compte d'elle-même en tant qu'elle porte le poids de l'autre. Le problème ne réside pas tant dans la présence originaire de cet infini en moi que dans l'impossibilité où le sujet se trouve assigné de toute compréhension et de toute connaissance de soi, qui est pourtant le lieu d'accueil de cet infini (« Le moi est assigné et fautif dans la conscience qu'il prend du prochain, dans sa mauvaise conscience »³). Pour comprendre ne serait-ce que cette assignation, la conscience doit se tenir face à

¹ *Liberté et commandement*, p. 63-64.

² *Id.* p. 87-88.

³ *En découvrant l'existence*, p. 320.

autrui, assumer le face à face des consciences dont Levinas dit précisément qu'il constitue l'apparition du visage.

Il semble que la mauvaise conscience levinassienne, plus encore que toute conscience, présuppose un sujet sur lequel s'ancrerait cette mauvaise conscience ; Levinas d'ailleurs pose lui-même la question : dans la mesure où le prochain m'assigne, « ne faut-il pas prendre conscience de cette assignation ? Une prise de conscience n'est-elle pas le précurseur inévitable de toute entrée en relation ? »¹. La réponse qu'il fait à sa propre question est l'affirmation de la mauvaise conscience originaire. Mais d'où pourrait surgir cette conscience qualifiée de mauvaise si ce n'est au cœur même d'une conscience ? Que serait en effet une conscience mauvaise qui ne serait préalablement conscience ? Quelle approche du mal pourrait-elle se faire qui ne serait pas appréhendée par une conscience ? Ne faut-il pas tout ensemble présupposer le mal *et* la conscience pour pouvoir seulement parler d'une conscience du mal, ou d'une mauvaise conscience ? N'y a-t-il pas une *antériorité* de la conscience du mal sur la mauvaise conscience, antériorité sans laquelle la mauvaise conscience ne ferait, somme toute, que se replier sur elle-même dans la dimension la plus psychologique du scrupule qui supplanterait toute dimension morale, faisant alors retomber la conscience dans le piège largement dénoncé par Nietzsche d'une conscience scrupuleuse du *ressentiment* ?

b) De la mauvaise conscience à la conscience du mal

« L'inimitié, la cruauté, le plaisir de persécuter, d'attaquer, de transformer de détruire – tout cela tourné contre les possesseurs dotés de tels instincts : voilà l'origine de la mauvaise conscience [...]. Avec [la mauvaise conscience] est apparue la maladie la plus grave et la plus inquiétante, dont l'humanité n'est pas encore guérie, l'homme souffrant de l'homme, de soi-même ». Nietzsche, Généalogie de la morale, cité par Ricœur, Soi-même comme un autre, p. 400.

¹ *Id.* p. 320.

La mauvaise conscience est encore caractérisée comme un sentiment de nature psychologique : anonyme, comme le dit Nietzsche, passif, comme le montre Levinas, renvoyant à une image narcissique blessée, comme l'analyse Freud. Il semble que les trois lectures, bien que contradictoires, ne s'annulent pas, et contribuent à faire de la mauvaise conscience le lieu d'une *subjectivité non subjective* : morale impersonnelle du troupeau pour Nietzsche, elle suppose l'accusation originaire du sujet-otage et la substitution comme réparation pour Levinas, et relève enfin d'une angoisse inconsciente de castration chez l'enfant pour Freud ; aucune de ces lectures de la mauvaise conscience ne lui adjoint finalement la présence d'un sujet, il s'agit même de le déloger dans l'épreuve comme dans l'origine de ce sentiment qui, finalement, lui échappe. Il reste donc à voir sur quel sol la mauvaise conscience peut germer. Le trajet consiste donc ici dans la remontée d'une mauvaise conscience à une conscience la suscitant, la rendant possible, en ce qu'elle serait, en amont de la faute, la reconnaissance du risque toujours possible d'agir mal. L'antériorité de la conscience du mal sur la conscience morale, qu'elle soit bonne ou mauvaise, questionne la possibilité même que peut avoir la conscience de se comprendre comme fautive. La conscience du mal n'est pas réductible à la mauvaise conscience, quand bien même l'induit-elle. Il faut déjà distinguer les deux versants de la mauvaise conscience sous peine de réduire, comme le fait précisément Nietzsche, la morale à la psychologie, et ainsi, plutôt que d'en chercher le fondement, d'en faire la généalogie. La conscience du mal, d'une part, présuppose le mal dont elle est conscience, dont elle prend conscience ; en ce sens, le mal est toujours déjà là, mais cela ne veut pas dire qu'il soit toujours déjà dans la conscience. Réduire le mal à la conscience du mal serait rassurant pour le sujet : il serait dès lors impossible de faire le mal sans le vouloir ni sans le savoir ; mais ce serait incompatible avec les faits, qui montrent à l'envi l'excès du mal par rapport à la conscience du mal, et par rapport à la volonté de nuire. La conscience ne peut ainsi même pas s'attirer la gloire d'avoir inventé le mal qu'elle ne peut que reprendre à son compte, beaucoup plus modestement que si elle l'avait créé. Peut-être le mal réside-t-il justement dans l'illusion toujours possible d'une conscience se croyant à l'origine du mal, d'une volonté qui prétendrait produire le mal de son propre chef – illusions de toute-puissance sur le mal, précisément. Le mal réside donc non seulement à l'extérieur de la conscience, mais également dans la façon dont la conscience peut s'en emparer et chercher à se l'approprier. Je ne suis, en somme, jamais l'auteur du mal, mais, plus humblement, son acteur.

La conscience du mal relève d'une lecture morale : le mal existe, il ne s'agit pas de le nier, au risque des pires maux accomplis précisément au nom de cette négation du mal : nier le mal est un moyen particulièrement efficace de l'accomplir en toute naïveté, et en ce sens, l'intuition naïve peut être criminelle ; non en tant qu'elle désigne un criminel, si l'auteur de l'acte ignorait le mal qu'il accomplissait, mais en tant qu'elle s'adresse à la victime de ce qui peut être, de son point de vue à elle, défini comme crime. C'est peut-être le cas le plus dramatique d'un mal accompli par un *criminel innocent*, mal qui transforme autrui en victime sans mauvaise intention de la part de l'agent, et qui rend caduque toute idée de sanction, voire peut-être de pardon. Celle-ci ne peut venir ni au secours de l'agent, qui a accompli le mal en toute innocence et n'était donc pas disposé au mal, ni de la victime, qui ne verrait dans la sanction l'expiation d'aucune volonté mauvaise de la part de son agresseur. La sanction n'aurait alors plus le sens de protection de la victime : le mal ayant été accompli sans conscience, il peut toujours re-survenir sans être jugulé par la menace d'une sanction. Le travail de la conscience consiste alors à *comprendre* qu'il y a de l'incompréhensible, ce qui nous mènera plus loin jusqu'à la dimension du pardon. Nier qu'il y a du mal peut être ainsi le fait d'une naïveté ou d'une pulsion inconsciente ; dans les deux cas, la culpabilité du sujet-agent n'est pas engagée (c'est pour cette raison que nous l'appelons *agent* et non *acteur*). Mais cette négation peut également être le fruit d'un manque de conscience, précisément, d'un défaut de réflexion, et en ce sens faire déjà appel à la responsabilité de l'acteur : il peut y avoir un devoir de prise de conscience du mal *possible*. Alors, cette négation du mal devient elle-même un mal. La conscience du mal signifie donc bien l'appropriation morale par un sujet d'un jugement axiologique des valeurs (le bien et le mal), proposées ou imposées par son environnement social, juridique, religieux...

La conscience du mal, d'autre part, n'est pas seulement la mauvaise conscience, dans la mesure où elle constitue la rencontre entre une conscience et la *possibilité* du mal – qui n'est pas encore le mal réalisé. Outre sa dimension éthique largement mise en avant par Levinas, elle revêt un autre versant, d'ordre psychologique, ce qui l'ancre d'ailleurs dans une subjectivité singulière. La conscience du mal est la prise de conscience que le mal existe, extérieur à elle, et en ce sens, elle est conscience qu'*il y a* le mal. Mais dans la mesure où le mal n'existe que *pour* une conscience, la conscience prend aussitôt conscience que si le mal existe, c'est qu'*elle* est capable de le commettre : il n'y a ainsi de mal qu'appréhendé extérieurement par une conscience qui, dans son acte d'appréhension, intériorise le mal, non en tant qu'acte mais en tant que puissance, menace. C'est alors, seulement, que peut apparaître la mauvaise conscience : conscience d'une puissance de mal. La mauvaise conscience n'est donc pas la culpabilité (sentiment qui *suit* l'accomplissement du mal déjà commis par la conscience, c'est-à-dire la faute, ce qui constitue le franchissement de la puissance à l'acte - « Mais de cette possibilité à la réalité du mal, il y a un écart, un saut : c'est toute l'énigme de la faute »¹) ; elle est plutôt ce moment, en fait beaucoup plus narcissique que la culpabilité, qui enveloppe l'acte et le risque de l'acte, le mal commis et le mal toujours à commettre. En ce sens, la mauvaise conscience, plus encore que la culpabilité (conscience de la faute *envers*...) est repli sur elle-même, une sorte de complaisance envers sa propre misère de la conscience apeurée par sa faiblesse et affolée par sa pente vers le mal. La métaphore du miroir, qu'utilise Levinas pour désigner la bonne conscience, est également appropriée pour la mauvaise conscience : il y a en celle-ci une circularité psychique, un jeu de renvoi d'images. J'ai mauvaise conscience de ma fragilité, non encore menaçante pour *un* autre, mais potentiellement dirigée vers *tout* autre. La mauvaise conscience n'est donc pas une voie permettant de comprendre la vulnérabilité d'autrui, mais ma propre pente vers le mal. En ce sens, elle n'est pas encore d'ordre éthique, mais semble davantage désigner le souci psychologique du sujet vis-à-vis de lui-même par le risque ordinaire qu'il constitue pour autrui. Dans son enracinement psychologique, la mauvaise conscience (puisqu'elle est tout de même *conscience*) peut se prendre en charge, assumer sa passivité constitutionnelle, son origine inconsciente et son anonymat : la conscience peut alors prendre conscience *d'elle-même* en opérant un retour sur soi décalé par le mal qui la tente ou la fascine. La mauvaise conscience ne peut rien dire d'autrui, mais elle peut constituer une étape dans l'auto-compréhension de la conscience elle-même et de sa nature morale. C'est sur ce sol de la conscience que *je peux faire* le mal que s'enracine la culpabilité qui serait à conjuguer au passé "antérieur" : comme je *pouvais* faire le mal, il est advenu que je l'ai

¹ Ricœur, *Philosophie de la volonté*, tome 2, *Finitude et culpabilité*, p. 158.

commis, ou mieux, que je *l'avais* commis ; la nuance est importante : à la fois je *suis* toujours, au présent, celui qui a commis la faute dans le passé, et c'est cette identité au moi-même fautif et passé qui me fait la regretter aujourd'hui ; et à la fois, dans la mesure où j'en éprouve le remords, je ne suis plus *exactement* le même que celui qui l'a commise, puisque je voudrais ne pas l'avoir commise. Et l'acte mauvais compris comme l'actualisation d'une puissance anthropologique devient *mon* acte, que ma victime me renvoie comme un révélateur de cette puissance finalement ontologique. C'est dans la culpabilité que se révèlent à la fois la puissance, antérieure à moi, de commettre le mal, et l'acte mauvais accompli au passé, *par* moi. La puissance ontologique du mal peut être alors à la fois actualisée par le mal, récapitulée par la conscience, et assumée par la culpabilité.

c) De la puissance à l'acte : faute et culpabilité

« "Thus conscience does make cowards of us all... (Hamlet)". (*C'est ainsi que la conscience fait de nous tous des lâches*) ; ce que Freud commente en ces termes : "La conscience est son sentiment inconscient de culpabilité" ». Ricœur, *De l'interprétation*, p. 203.

L'accusation originaire du moi infléchit le sens de la culpabilité : le paradoxe laissé par Levinas est celui d'une accusation sans culpabilité, d'une innocence persécutée par *l'existence factuelle* du mal – et non d'une mauvaise conscience comme sentiment d'un mal *possible*. « Mauvaise conscience ou timidité ; sans culpabilité, mais accusée ; et responsable de sa présence même »¹. Mais la culpabilité sans faute assumée peut-elle encore être ce que l'on pourrait appeler malgré Kant un *sentiment moral* ? Ne risque-t-elle pas de perdre son caractère éthique dans la mesure où elle se perd dans l'anonymat ? Envers qui un je innocent peut-il éprouver un sentiment de culpabilité s'il n'a commis de faute, si ce n'est, finalement, envers lui-même ?

¹ *Éthique comme philosophie première*, p. 87.

La culpabilité est attachée à une faute : elle n'est pas la faute, mais le sentiment qui s'attache à l'accomplissement de celle-ci. Elle apparaît lorsqu'une transgression a eu lieu, qu'une faute a été commise, en acte ou en intention, « la culpabilité, avons-nous dit, c'est l'intériorité accomplie du péché ; avec la culpabilité naît la "conscience" »¹. Ricœur insiste sur son caractère subjectif, qui l'ancre dans la démarche d'un acteur et ainsi pose l'existence du *sujet* coupable de son acte ; il devient alors possible de dire, « en termes très généraux, que la culpabilité désigne le moment *subjectif* de la faute, comme le péché en est le moment *ontologique* [...]. La culpabilité est la prise de conscience de cette situation réelle et, si on ose dire, le "pour soi" de cette espèce d'"en soi" »². Le péché constituerait l'en soi de la faute, la situation objective devant Dieu, dont la culpabilité constituerait le pour soi, c'est-à-dire la reprise à son compte d'un acte par le sujet qui l'a commis. La culpabilité est effectivement constituée de deux versants ; elle revêt une dimension à la fois objective (un acte a été posé, qui va en tant que tel requérir une sanction) et à la fois subjective, l'adossant au péché qui en est « le moment *ontologique* », et en ce sens elle requiert le sujet qui disparaissait derrière l'accusatif levinassien, dans la mesure où il ne s'agit pas d'un sentiment social ou diffus, mais d'une prise de conscience réelle qu'endosse l'auteur de l'acte mauvais (qui n'est pas l'auteur du mal mais son acteur). La culpabilité est subjective en tant qu'elle est portée, vécue, ressentie par un sujet. Elle est intimement mêlée à la subjectivité qu'elle contribue à constituer d'une façon *objective*, au sens où elle s'articule à un acte dont le caractère mauvais n'est pas livré à l'arbitraire de son auteur, mais à l'interdiction sociale, à la prescription juridique ou au devoir moral. Il y a donc une double polarité dans la culpabilité, un pôle subjectif, lui-même tendu sur l'objectivité d'un acte dont la valeur axiologique n'a rien d'arbitraire, sous peine de perdre toute la valeur éthique de la culpabilité et de la réduire à ce que Nietzsche en avait très bien perçu. La sanction entérine d'ailleurs ce double versant, d'une part le versant objectif en ce qu'elle est une exigence sociale de protection ou de réparation à l'égard de la victime – elle interrompt la spirale subjective de la vengeance – et d'autre part, elle vise également à décharger le coupable du poids de sa culpabilité, reconnaissant à travers le performatif *coupable* la présence d'un sujet non pas auteur du mal mais, pourrait-on dire, usager du mal. Paradoxalement, la vengeance ne permet pas de poser le sujet mais l'emporte dans la violence de sa circularité : la violence répressive qui s'abat sur le sujet coupable n'est pas tant elle-même subjective, au sens où elle serait un moment de délibération, mais l'expression d'une infra-subjectivité (la pulsion freudienne, ou la violence nietzschéenne), arbitraire : elle ne connaît ni mesure ni équilibre, elle est la simple expression d'une spontanéité blessée qui projette cette blessure amplifiée par le désir de vengeance sur le

¹ *Philosophie de la volonté*, tome 2, *Finitude et culpabilité*, p. 294.

² *Id.* p. 256.

coupable qui, *ipso facto* devient victime, en même temps que la victime se métamorphose en coupable. Il y a donc une circularité infernale de la vengeance qui, contrairement à la sanction, aboutit à la destruction réciproque (par inversion) du statut initial des sujets. La vengeance est le cercle vicieux du non-sens, échappant ainsi à toute compréhension possible, par le fait même qu'elle abolit la culpabilité en la faisant rejaillir sur la victime : le sujet ne peut plus prendre conscience de lui-même par le mal commis puisqu'il devient celui qui subit le mal en retour – diallèle qu'interrompt la sanction contre laquelle vient buter l'écho de la culpabilité, renvoyant celle-ci au sujet. Ricœur fait même de l'anticipation de la sanction le levier de la culpabilité, dont l'essentiel « est déjà contenu dans cette conscience d'être "chargé", chargé d'un "poids". La culpabilité ne sera jamais autre chose que le châtement même anticipé, intériorisé et pesant déjà sur la conscience »¹. La culpabilité peut anticiper sur l'action mauvaise ; toutefois, cette distinction n'est pas essentielle ici dans la mesure où la précompréhension du châtement attendu nous paraît déjà requérir un sujet ainsi qu'une lecture éthique de sa position face à la faute. Cette anticipation du châtement en effet n'est pas superposable à la mauvaise conscience qui relève plus d'une disposition, d'un sentiment "océanique", sans visée réelle et sans faute accomplie : en ce sens, la mauvaise conscience paraît témoigner moins d'une posture éthique que d'une disposition psychologique, tandis que la culpabilité renvoie à la transgression d'un interdit (déjà accomplie) à l'égard d'autrui, et en ce sens-là requiert une interprétation juridique, morale, ou éthique.

Mauvaise conscience et conscience du mal préexistent à l'acte mauvais et c'est en ce sens que le terme de responsabilité peut avoir un sens ; « sans doute, on peut dire que cette culpabilité est déjà responsabilité, si l'on veut dire qu'être responsable c'est être capable de répondre des conséquences d'un acte ; mais cette conscience de responsabilité n'est qu'un appendice de la conscience d'être chargé par anticipation du poids de la punition ; elle ne procède pas d'une conscience d'être *auteur de...* [...] ; l'homme a eu la conscience de responsabilité avant d'avoir la conscience d'être cause, agent, auteur. C'est sa situation par rapport aux interdits qui d'abord le rend responsable » dit Ricœur². Là où il associe cette conscience de responsabilité à la culpabilité, nous préférons distinguer la culpabilité comme conséquence de l'acte (sans pour autant nier son émergence déjà en amont) et la mauvaise conscience comme ce qui le précède (ce qui n'empêche pas sa rémanence en aval de l'acte).

¹ *Id.* p. 256.

² *Id.* p. 256-257.

d) De la conscience morale à la conscience éthique

« Ainsi, ni la différence n'est absolue, - comme si la multiplicité des consciences était purement numérique et leur coexistence simplement contingente, ni l'unité de l'être-homme n'est absolue, comme si seule la causalité impure de la volonté mauvaise engendrait la sécession des consciences. L'homme est cette unité plurale et collégiale dans laquelle l'unité de destination et la différence des destinées se comprennent l'une par l'autre ».
Ricœur, Philosophie de la volonté, tome 2, p. 154.

Nous caractérisons ainsi la mauvaise conscience comme psychologique au sens large d'une affection du sujet, d'ordre psychique, et la conscience du mal comme ontologique ; elle est conscience d'un mal qui *est*, antérieurement à cette conscience, mais qui, en tant qu'il n'est que pour une conscience, fait écho en elle, générant ainsi la conscience douloureuse comme *être-capable-de* faire le mal. Ces deux dispositions du sujet, au mal et à la conscience du mal, lui permettent de prendre humblement place en tant que sujet, mais au sens le plus passif du terme, au sens par exemple du sujet d'un roi, c'est-à-dire que le sujet est, devant ces deux sources de sa conscience, assujéti par leur émergence (nous retrouvons là la sujétion de Levinas). Mais bien qu'elle s'y enracine très profondément, la conscience morale n'est pas réductible à ses deux moments, psychologique et ontologique. Elle ne devient effective, c'est-à-dire *effectivement* morale, que lorsqu'elle se heurte au mal qu'elle a accompli, lorsqu'un *fait* a eu lieu. C'est la reprise de ce fait par la conscience morale – que nous avons appelée la culpabilité – fait défini par la trahison d'un devoir-être, qui va à la fois offrir le versant proprement éthique de cette conscience morale et à la fois reposer sur un sujet, une fois encore, insubstituable. Cette insubstituabilité se manifeste de façon patente dans le cas du remords, qui ouvre la culpabilité et sa racine psychologique qu'est la mauvaise conscience sur l'autre, celui envers qui le mal a été commis, voire sur l'Autre divin dans le cas du repentir. Le remords et le repentir sont ainsi les deux ouvertures de la culpabilité à ses dimensions proprement morale et religieuse. Freud montre le lien et l'écart entre les deux : lorsque « on éprouve un sentiment de culpabilité après que et parce que l'on a commis un acte, on devrait plutôt appeler ce sentiment *remords*. Il se rapporte seulement à un acte, présuppose naturellement qu'une *conscience morale*, la faculté de se sentir coupable, existait dès avant l'acte »¹. Le remords n'est pas seulement sentiment de culpabilité, mais le suppose, ou plus précisément, suppose la conscience de la faute, et renvoie en miroir l'ouverture originaire de cette conscience sur autrui. Freud lui-même met en lien, dès l'origine du psychisme, l'amour d'autrui et la culpabilité. « Il me semble à présent que nous saisissons enfin deux choses tout à fait clairement, la part prise par l'amour dans la genèse de la conscience morale et le caractère inévitable et fatal du sentiment de culpabilité »² : mais ce lien est fait entre l'amour, supposant ainsi une ouverture à l'autre, dans le sens de l'amour *reçu* – qui risque donc d'être retiré par autrui en cas d'agression ou de transgression – et la culpabilité. Il reste encore à établir le lien proprement éthique entre la culpabilité et l'amour *donné* à autrui, afin de montrer comment la culpabilité et le remords qu'elle provoque peuvent être considérés d'un point de vue éthique et non plus seulement psychologique, comme les considère Freud.

¹ *Malaise dans la civilisation*, p. 151.

² *Id.* p.152.

L'approche généalogique de Nietzsche passe délibérément outre toute dimension éthique de la conscience morale ; l'approche morale de Levinas ne laisse pas véritablement de place au sujet comme acteur du mal, puisqu'il est coupable avant même d'être sujet, et qui plus est, coupable d'un mal qu'il n'a pas commis : comme nous l'avons vu, la distinction est difficile entre le mal subi et le mal commis, entre la victime et le bourreau, puisque même le mal commis par autrui est récupéré dans la mauvaise conscience antérieure à la faute ; l'approche psychanalytique de Freud ne rend pas compte d'une origine volontaire, ou du moins délibérative, du mal. Si l'on veut tenir le mal pour un *acte*, il faut en reconnaître la dimension subjective. Mais ce que montre l'analyse de la mauvaise conscience, de la conscience du mal, et de la culpabilité, c'est que, *in fine*, la prise de conscience de soi du sujet acteur du mal ne peut se faire que par un choc *en retour* dont autrui, celui qui subit le mal, est l'origine. C'est ce retour qui à la fois manifeste le versant éthique de la conscience (*ma* conscience ne vient pas de moi), et à la fois exige une subjectivité (je ne suis pas le *moi* rêvé, mais ce *je* qui a commis le mal). C'est donc bien le caractère éthique de la conscience morale qui la caractérise comme conscience, comme Levinas l'avait dit, mais également comme subjectivité actrice plus qu'active, et non seulement passive. L'opposition à la passivité, en terme de morale, viendrait plus de la conscience agissante, actrice, que d'une conscience proprement active, dans la mesure où le choix du mal peut également être mû par une force souterraine que le sujet peut ne pas comprendre. Le mal à la fois déborde le sujet psychologique, lui échappe, mais peut le constituer comme sujet moral dans le mouvement en retour de la culpabilité, et l'orienter vers la demande de pardon par le remords. C'est même dans ce débordement par lui-même que jaillit la possibilité d'une auto-compréhension du sujet comme *ayant-été-libre* de commettre (ou non) le mal. La conscience comme compréhension de soi ou de l'être présente originairement une fêlure autour de laquelle le sujet se constitue, comme *s'accrochant* à cette extériorité intérieure. L'enjeu de ce déploiement est l'alternative entre reconnaissance de cette altérité interne à et fondatrice du soi-même – ou son recouvrement par une conscience sourde à l'appel venu en elle de plus loin qu'elle – et, peut-être, de plus haut qu'elle.

C'est donc *dans* la mécompréhension de soi-même révélée par le remords que s'ouvre une possibilité de se comprendre soi-même comme sujet faillible, de comprendre l'autre comme sujet souffrant, et de comprendre qu'il y a toujours du mal possible : le versant éthique de la conscience morale est ce qui permet de comprendre quelque chose de soi-même d'un point de vue psychologique, du mal sur le plan ontologique, et d'autrui dans le domaine éthique. Ce qui ne veut pas dire que le mal ait un sens : nous verrons d'ailleurs comment le pardon peut accueillir et redonner du sens à ce surplus de non-sens sur le sens qui caractérise le mal. Mais ce que la conscience morale permet de saisir, tout d'abord par la conscience du mal, c'est l'existence préalable du mal et sa propre propension à l'accomplir. Cette compréhension ne lui vient pas d'elle-même mais d'autrui à qui elle a infligé une souffrance (prise en charge par la conscience dans le remords). Alors, le sujet peut, dans un second temps, comprendre également quelque chose de lui-même sur le plan psychologique : il est celui qui est capable du mal, ce que lui enseigne la mauvaise conscience, et celui qui a commis le mal, ce dont l'informe la culpabilité. L'homme peut souvent savoir où est le mal, il n'évite pas toujours d'y succomber. Le constat paulinien permet de comprendre cet excès du mal sur la volonté bonne, qui pose le sujet coupable au cœur même de sa volonté ; alors, le « vouloir est assez éclairé pour qu'il reconnaisse la vérité et la bonté de la loi, mais trop faible pour qu'il l'accomplisse : "Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir, puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas" » dit Ricœur¹. Une part du sujet ainsi lui échappe, la conscience de la faute lui révèle cette échappée, rejoignant en ce point la passivité levinassienne : « "or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi" »² ; c'est l'aliénation intérieure à moi-même dont le plus grand danger risque de se réduire à un combat clos entre la loi et le péché³, détournant ainsi la loi de son essence intersubjective et en faisant le simple miroir de ma mauvaise conscience.⁴ Le scrupule témoigne de cette vaine auto-accusation, d'une culpabilité sans issue, celle qui précisément constitue l'aliénation paulinienne. « Devenir soi-même tribunal de soi-même c'est bien être aliéné »⁵ ; c'est la prise de conscience du mal commis *envers autrui* qui peut faire éclater ce cercle vicieux infernal de la mauvaise conscience nietzschéenne, déjà repéré par Paul : l'auto-flagellation d'une conscience scrupuleuse purement morale,

¹ Ricœur, *Op. Cit.* p. 293.

² *Id.* p. 294.

³ *Op.cit.* p. 292

⁴ « Pareillement, la référence obstinée de la conscience universelle à son jugement est tout aussi peu démasquement et liquidation de l'hypocrisie. En vilipendant sa vilénie, sa bassesse, etc., elle se réclame, dans ce genre de jugements, de *sa propre* loi, ainsi que fait la conscience *mauvaise* avec la sienne. La loi de l'une affronte, en effet, la loi de l'autre, et intervient donc comme une loi particulière. Elle n'a donc rien de plus que l'autre, elle légitime même au contraire celle-ci, et ce zèle fait exactement le contraire de ce qu'il estime faire ». Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 437.

⁵ Ricœur, *Op. Cit.* p. 295.

n'ayant de compte à rendre qu'à la loi, est dépassée par la prise de conscience, c'est-à-dire la *compréhension*, du mal *subi par autrui*. Débordé par le mal qu'il fuit, mais qu'il commet néanmoins, le sujet peut, parce qu'il est face à celui à qui il a fait du mal, comprendre qu'il est celui qui a pu blesser, celui dont la faiblesse s'est révélée par le mal accompli.

Si l'on ne peut espérer parvenir à comprendre autrui sans le déposséder de son altérité, c'est néanmoins dans la mécompréhension d'autrui que réside le mal ; et cette mécompréhension toujours possible révèle, sur quatre plans différents, la conscience du sujet : le mal ontologique (qui peut toujours être commis), la fragilité psychologique (qui redoute de faire le mal par peur de la sanction), la faillibilité morale (qui, malgré la peur de la sanction, peut encore poser un acte mauvais), et la conséquence proprement éthique du mal commis, celle-ci constituant la faille originaire dans la conscience et la condition de possibilité de la *prise de conscience* du sujet. Celui-ci est indéfectiblement posé par l'acte mauvais qu'il a commis, dont la souffrance infligée à autrui génère la conscience que l'on ne saurait plus appeler *mauvaise* mais plutôt faillible, permettant, par le remords et le repentir, une compréhension éthique ou religieuse et non plus seulement ontologique, psychologique ou morale, du mal. Les termes de mauvaise ou bonne conscience sont alors dépassés par l'appel éthique d'autrui. « Être "juste", dit Ricœur, c'est être justifié par un Autre »¹. La conscience morale, celle qui permet de distinguer le mal du bien et qui irrigue de cette distinction la volonté d'agir, apparaît comme *appelée par autrui*, ce que dit déjà Levinas ; mais le sujet doit pouvoir entendre (aux deux sens du terme) cet appel, et le reconnaître *comme tel*, pour que celui-ci ait du sens. Ce n'est plus l'autre que la conscience appréhende comme tel, mais son appel. La conscience morale n'est donc pas sa propre source, elle *provient*. Même dans la mesure où elle est « un appel de soi à soi »², la prise de conscience de cette « structure d'appel »³ ne peut se faire que parce que, ontologiquement, la conscience est écoute, accueil, *entente*. Les quatre sens du terme entendre sont à considérer dans l'usage qui en est fait ici : à la fois l'écoute, l'intention, la compréhension, et la relation.

¹ *Id.* p. 298.

² Ricœur, *Amour et justice*, p. 97.

³ *Id.* p. 96.

On peut alors ne pas réduire la bonne et la mauvaise conscience à leurs racines psychologique, ontologique et morale, quoique l'on ne puisse les en séparer. Dans la fêlure du soi-même révélée par la mauvaise conscience peut émerger un sujet capable du mal *ou* du bien, mais dont le discernement n'est pas inné : il dépend largement de la culture, de l'éducation... Si le commencement de la conscience morale correspond au surmoi freudien et au ressentiment nietzschéen, son fondement est éthique ; l'appel d'autrui au bien doit pouvoir être compris par le sujet répondant. C'est même dans cette conscience douloureuse que Ricœur place la non-identité à soi, dans la mesure où la « "mauvaise" conscience est, avant toute caractérisation morale, le sentiment douloureux de la non-identité de laquelle émerge l'ipséité ; la "bonne" conscience est la joie de la venue à l'expression de soi-même hors de ces *pangs of conscience* »¹. Il faut bien rendre compte de la provenance de ce sentiment douloureux, car la fracture au cœur de la subjectivité peut être méconnue, comme dans le cas d'un sentiment de toute-puissance surplombant la fracture, ou dans le cas de l'innocence naïve, en amont de cette fracture. Ricœur pointe cette dualité originaire dans l'étymologie de la conscience (*sun-* en grec, *cum* en latin)². L'origine éthique de la conscience transcende la bonne et la mauvaise conscience, dont elle constitue la condition de possibilité. La compréhension de la dimension éthique de la conscience constitue alors le bien, ouvrant à la reconnaissance d'autrui ; sa mécompréhension, volontaire ou non, constitue le mal. La mise en œuvre de la démarche compréhensive n'est pas égologique ; seul l'écart permet la mise en question, le décentrement que présuppose la recherche authentique de *sens*. La conscience, avant d'être morale, doit donc être éthique, c'est-à-dire appelée, et le fait d'« être-enjoint constituerait alors le moment d'altérité propre au phénomène de la conscience, en conformité avec la métaphore de la voix. Écouter la voix de la conscience signifierait être-enjoint par l'Autre »³. La conscience n'est plus d'abord bonne ou mauvaise, mais appelée. Ce n'est que dans sa réponse que peuvent s'accomplir le mal et le bien. Le décalage opéré par Ricœur permet à la conscience du sujet de se considérer comme puissance d'agir, elle-même structurée autour de l'appel d'autrui à lui répondre, à être celui-qui-répond : ni chute indéfinie dans l'être, ni gouffre inconscient, ni substitution, la conscience récupère une première personne (dont nous verrons plus loin la structure et les modalités d'appel). « À l'alternative : soit l'étrang(èr)eté selon Heidegger, soit l'extériorité selon E. Levinas, j'opposerai avec obstination le caractère original et originaire de ce qui m'apparaît constituer la troisième modalité d'altérité, à savoir *l'être-enjoint en tant que structure de l'ipséité* »⁴ ; la conscience atteste tout ensemble l'indispensable compréhension de l'appel venu d'autrui, et la position d'un

¹ *Id.* p. 98.

² *Id.* p. 100.

³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 405.

⁴ *Id.* p. 409.

sujet appelé au vocatif, capable de répondre au nominatif, par le mal ou par le bien – encourageant par là-même le risque d’une accusation *a posteriori* (accusatif non levinassien). En amont de la conscience morale réside ainsi une forme éthique et ontologique de la conscience. « L’idée que le *Gewissen*, avant de désigner au plan moral la capacité de distinguer le bien et le mal et de répondre à cette capacité par la distinction entre “bonne” et “mauvaise” conscience, signifie attestation [...] est pour moi d’un grand secours. Elle confirme mon hypothèse de travail, selon laquelle la distinction entre ipséité et mêmeté ne porte pas seulement sur deux constellations de significations, mais sur deux modes d’être ».¹ L’ontologie ricœurienne n’est ni un dualisme rendant impensable la relation entre deux substances, ni un monisme réduisant l’existence à l’essence ou inversement, ni enfin une éthique solitaire rendant problématique la présence du sujet face à autrui, mais une ontologie *d’ores et déjà* éthique : le versant extérieur de l’altérité auquel s’adosse l’ipséité est constitué par autrui, qui ne forme pas équilibre avec le sujet, mais crée une dissymétrie originaire. « Une nouvelle dialectique du Même et de l’Autre est suscitée par cette herméneutique qui, de multiples façons, atteste qu’ici l’Autre n’est pas seulement la contrepartie du Même, mais appartient à la constitution intime de son sens »² ; ainsi, toute recherche de compréhension de soi engagée par la conscience est bien attestation de l’origine éthique de son sens, qui en tant que tel, pour être (ou non) compris, doit passer par une interprétation : d’un point de vue « proprement phénoménologique, en effet, les manières multiples dont l’autre que soi *affecte* la compréhension de soi par soi marquent précisément la différence entre l’*ego* qui se pose et le *soi* qui ne se reconnaît qu’à *travers* ces *affections* mêmes »³. L’ego husserlien n’est pas abandonné, non plus que l’autre levinassien ; leur rencontre ne peut se comprendre que si elle est préalablement reconnue, dans le respect absolu de leur différence ontologique. En déplaçant le face à face entre le Même et l’Autre, Ricœur laisse une place possible à la différence et à l’ontologie. L’accès au sens de leur relation est questionnement et ouverture à l’interprétation.

Le dépassement du clivage moral bonne/mauvaise conscience ouvre la conscience à cette structure duelle, et de même que la conscience morale puise dans l’opacité de l’inconscient ou du ressentiment pour les dépasser, la conscience de soi est ainsi en totalité marquée par cette structure dialogique. La conscience est ouverture à la compréhension morale, prédisposition à la charge d’autrui, ou encore pré-compréhension d’autrui, attestation d’elle-même dans la reconnaissance de ces trois moments. La conscience éthique atteste de son irréductibilité à elle-même.

¹ *Id.* p. 358.

² *Id.* p. 380.

³ *Id.*

Conclusion : Témoignage et attestation

« Mais est-il interdit [...] de creuser le sillon d'une philosophie où l'attestation de soi et la gloire de l'absolu seraient co-originaires ? Le témoignage rendu par d'autres actions, par d'autres vies, réciproque du dépouillement du moi, ne dit-il pas d'une autre façon ce que le témoignage, selon Levinas, Dédit ? » Ricœur, Lectures 3, p. 103.

Il y a de l'inexplicable, de l'incompréhensible. De ce défaut de signification – ou de cet excès – par rapport à un sens qui ne se laisse pas enclorre, le sujet peut seulement témoigner. Le témoignage est porté, il porte en retour une parole. Dimension passive, tout d'abord, que Levinas pousse jusqu'au bout ; le témoignage est chargé du poids d'une signifiante au-delà de la signification : le témoin est traversé par un sens qu'il ne saisit pas, ne comprend pas, mais auquel il est totalement offert. Témoin transi par une transcendance absolue, l'Infini, excès du Dire sur tout dit – ce qui arase la parole jusqu'au sobre « "Me voici" comme témoignage de l'Infini, mais comme témoignage qui ne thématise pas ce dont il témoigne et dont la vérité n'est pas vérité de représentation, n'est pas évidence »¹. Il n'y a de témoignage que de l'Infini, c'est-à-dire de ce qui échappe irrémédiablement au témoin. En ce sens, il manifeste toujours la démesure entre le Dire témoigné et le dit témoignant, écartant ainsi tout risque d'étalement (thématisation) de l'Infini dans le témoignage qui en est fait. « Le Dire sans Dit du témoignage signifie selon une intrigue autre que celle qui s'étale dans le thème ; autre que celle qui rattache une noèse au noème, une cause à l'effet, le passé mémorable au présent [...] – *illéité* »² ; en ce sens, le témoin est un passeur, ignorant le Dire que son Dit ne peut dire, mais *inspiré* par l'Infini dont il témoigne, *prophète*. Il faut prendre cette métaphore au sens propre : l'inspiration est ce qui donne souffle et vie. Le témoin témoigne de l'épiphanie de la transcendance ; il est le seul susceptible de révéler sans trahison quelque chose de l'Absolu. Sous le poids de cette charge, le témoignage pour Levinas se fait alors accusation, puis « substitution comme otage », et enfin expiation : le témoin est assujéti à son témoignage, « sujet à tout – c'est-à-dire souffrant pour tous, mais chargé de tout ; sans avoir eu à décider de cette prise en charge »³. Il n'y a de témoin qu'écrasé sous le poids de son témoignage, c'est-à-dire portant le poids de ce qui l'excède, qui se fait « blessure saignante du Dire »⁴. Le témoignage est traumatisme du sujet, ouvert par effraction à la Hauteur dont il témoigne mais *de* qui il ne peut témoigner, puisque sa Hauteur le préserve de toute présence.

¹ *Autrement qu'être*, p. 229.

² *Id.* p. 230.

³ *Id.* p. 232.

⁴ *Id.* p. 236

Mais alors, de qui témoigne-t-on ? Et qui est ce témoin ? Comment son témoignage peut-il être reconnu en vérité, ou mieux, comme vérité, si aucune attestation de soi ne vient porter secours à son témoignage ? Si, chez Levinas, « le propre d'une philosophie du témoignage est la conjonction simultanée de la dimension de la Hauteur et de l'Extériorité »¹, ne peut-on penser un témoignage qui, sans en trahir la Hauteur, témoignerait d'une Extériorité comme présence *offerte* à celui devant qui porte le témoignage ? L'attestation chez Levinas est une attestation *négative* : le sujet atteste de sa présence par son recul indéfini destiné à laisser place à l'autre (ce qu'il aborde dans *Autrement qu'être*), c'est-à-dire la substitution. Mais si l'expérience est *in fine* celle d'un désistement du sujet, qui alors sera obsédé par l'autre ? Qui reste *présent* pour accueillir et assumer l'Autre ? Ricœur propose une position tierce reposant sur « l'être-enjoint en tant que structure de l'ipséité »² ; ce chemin de l'attestation montre ainsi le paradoxe non dépassé par Levinas : la substitution requiert ce qu'elle abolit, la présence d'un sujet capable de témoigner au nominatif de son accueil d'autrui. La question soulevée par la réponse de Levinas au problème à l'effacement husserlien de l'autre et à son recouvrement ontologique chez Heidegger est celle de la disparition du même – ce qui revient au même. Le témoignage levinassien n'est pas relation³. Il ne s'agit pas de mettre en question le *devant qui* se porte le témoignage, il s'agit toujours d'autrui. Mais pour qu'il y ait témoignage, un témoin doit attester *de* quelque chose ou de quelqu'un devant autrui ; un soi qui *porte* témoignage, c'est-à-dire qui atteste, dans une visée de vérité, de sa propre expérience et ici, le témoignage refigure une autre sphère d'expérience. « Le témoignage, c'est donc le mode de vérité de cette auto-exposition du Soi, inverse de la certitude du Moi. Ce témoignage est-il si éloigné de ce que nous avons constamment dénommé attestation ? » demande Ricœur⁴. Témoigner, c'est assumer le soi comme sujet au nominatif, présent devant autrui, c'est-à-dire répondant à l'attente d'autrui. « Le soi serait-il résultat, s'il n'était pas d'abord présupposition, c'est-à-dire potentiellement capable d'entendre l'assignation ? »⁵. N'y a-t-il pas alors dans le témoignage la trace d'un sens présent *dans* son excès ? Le témoignage ne peut-il se faire grâce à la révélation d'un sens offert à la compréhension ?

¹ Jean Greisch, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, p. 308.

² Peter Kemp, « Ricœur entre Heidegger et Levinas », in Jean Greisch, *Op. Cit.* p. 254.

³ « Je trouve confirmation de cette interprétation du thème de la substitution dans le rôle assigné, sous le contrôle d'ailleurs de ce même thème, à la catégorie du témoignage ; on voit bien à *quoi* témoignage est rendu : à l'absolu, certes, donc à la Hauteur, dénommée "gloire de l'infini", et à l'Extériorité, dont le visage est comme la trace. En ce sens, "il n'y a de témoignage [...] que de l'infini [...]". Mais *qui* témoigne, sinon le soi, distingué désormais du moi, en vertu de l'assignation à responsabilité ? » Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 392.

Témoigner est d'abord témoigner de soi-même devant autrui, et non seulement, comme chez Levinas, témoigner d'autrui. À l'égard d'autrui, l'expérience se fait responsabilité, parole donnée ; mais en ce qui concerne le témoin, le témoignage est toujours parole dite sur soi-même, dont le sens provient du fait même qu'elle est *dite* à autrui. Le sens du témoignage provient bien d'autrui (en ce sens, Levinas n'est pas contredit) mais il n'est possible que si un sujet s'engage dans sa parole. Si le témoignage rend raison de l'altérité, il pose en contrepoint l'exigence d'un sujet non substituable, c'est-à-dire irremplaçable. Cette expérience est bien la mienne, celle dont j'atteste la véracité, dans et par mon dire à autrui, par le témoignage s'atteste l'ouverture originaire du sujet à autrui : du soi, dit Ricoeur, c'est-à-dire du Même mis en question – et non mis à la question comme chez Levinas – transformé par l'expérience : le sens n'est pas immanent au processus d'un sujet qui s'auto-déplierait dans l'expérience, mais assomption par un sujet capable de prendre en charge le témoignage qu'il porte, en dépit des (ou grâce aux) chausse-trappes de la vie – transcendance. C'est par l'attestation que Ricoeur met en exergue la double appartenance originaire de la conscience à la mêmeté et à l'ispéité ; cette dernière est ouverture à l'autre *en* soi-même, comme cogito brisé, comme intériorité délogée d'elle-même, ainsi qu'ouverture à l'autre *hors* d'elle-même, à autrui. Ainsi, l'attestation, l'« assurance que chacun a d'exister comme un même au sens de l'ipséité »¹, en tant qu'elle est reconnaissance de soi (*ipse*) – c'est-à-dire de soi-même comme un autre, dit quelque chose du soi, puisque « ce dont elle dit l'être-vrai, c'est le sujet »². L'attestation est la réponse proposée aux soupçons portés par Nietzsche et par Freud sur la conscience. Non qu'elle les nie ou les exclue ; mais pour s'enraciner en ce versant sombre de la conscience, elle ne s'y réduit pas, elle l'excède, donnant ainsi un sens à comprendre à la conscience qui s'y engage. L'attestation est le pôle subjectif (le maintien de soi de l'ipse) dont le témoignage est le pôle éthique (je témoigne de... devant...). L'une et l'autre sont indissociables dans leur tension. L'attestation comme le témoignage repose sur une confiance double, en soi-même et en autrui. En ce sens, le témoignage est bien une tension du sujet, que Ricoeur place entre deux pôles : le soi qui témoigne et, ce faisant, se hisse hors des deux extrêmes (le sujet cartésien « exalté » et le sujet nietzschéen « humilié »), qui constituent ensemble le second pôle du soi. « Mais cette "égale distance" n'est pas un juste milieu entre deux extrêmes. L'herméneutique du soi se trouve "à égale distance" parce qu'elle a laissé derrière elle ces deux positions antagonistes, et qu'elle occupe un lieu *épistémique* et *ontologique* "situé au-delà de cette alternative" »³. Cette émergence

⁴ *Id.*

⁵ *Lectures 3*, p. 103.

¹ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 346.

² *Id.* p. 350.

³ Jean Greisch, *Op. Cit.* p. 310.

du soi repose sur le double sol de l'estime de soi (corolaire du respect de soi, d'ordre moral) et de l'humilité, aux antipodes à la fois de l'exaltation et de l'humiliation. Il n'y a aucune incompatibilité entre ces deux tenues de soi : la véritable estime de soi est conscience de ses propres failles et faiblesses, dont l'attestation précisément témoigne. L'attestation *présuppose* l'estime de soi : que vaudrait en effet un témoignage auquel le témoin lui-même ne pourrait accorder sa foi ? L'estime de soi est elle-même un chemin tortueux, elle « n'est pas une évidence immédiate, elle est le résultat d'un travail d'interprétation sur nos actions, nos idéaux et nos réalisations, nos réussites et nos échecs »¹, c'est-à-dire dialectique intime, secrète, intérieure, du soi qui signe ainsi son irréductibilité au moi. L'attestation est reconnaissance et dépassement de ces deux moments du soi dans une dialectique dont le sens est configuré par autrui. Comprendre que l'on ne comprend pas l'autre ouvre à une compréhension de ses propres limites. Comprendre sa propre incompréhension n'est pas symétrique avec le fait de comprendre l'incompréhensibilité d'autrui : certes un mouvement de repli de la conscience sur elle-même, venue buter sur l'irréductible altérité d'autrui, permet à la conscience de se saisir dans son acte réflexif, ce qui suppose bien l'existence d'une conscience pétrie de sens, ou (et) plus exactement, pétrie de recherche de sens. Mais le sens de ce sens ne peut venir d'elle. Tout témoignage témoigne de sa propre humilité : l'origine de la fragilité égologique est d'ordre éthique, elle provient de la rencontre avec autrui dont l'incompréhensibilité révèle à la conscience la présomption de sa naïveté. C'est alors le second versant de l'incompréhensible qui devient originaire : l'infini qu'est autrui renvoie la conscience vers sa propre arrogance, et déjoue mainmise et pouvoir. Au cœur de son incompréhensible compréhensivité, la conscience devient ce qu'elle est, savoir avec et témoin de ce savoir fragile. Vouloir tout comprendre relève de la toute-puissance, croire que l'on peut comprendre intégralement révèle la présomption de la démarche. Parce que la conscience est compréhension, elle ne peut se méfier d'elle-même : elle ne devient conscience que lorsque autrui lui a signifié ses propres limites – devenant ainsi ce qu'elle est, cum scientia, savoir-avec, savoir d'elle-même grâce et par la compréhension de soi que l'autorise à acquérir l'injonction éthique venue d'*en haut*, pour reprendre la métaphore levinassienne. Nous retrouvons la dissymétrie de Levinas, mais qui ne peut se maintenir en elle-même : pour autant qu'autrui m'enjoigne, par son appel, à lui répondre, il m'appelle, et son appel *compris comme tel* suscite ma subjectivité. Il y a moins effraction par autrui, comme le décrit Levinas, qu'invitation à être.

¹ J. Greisch, *id.* p. 322-322.

Cette estime n'est pas égologique : témoigner devant autrui n'a de sens que dans l'estime que le sujet lui porte. Attester est reconnaître que le témoignage du soi est tendu vers la vérité, sans que cette tension ne l'enferme : la multiplicité des témoignages (que l'on pense aux Archives en histoire, à l'instruction d'un procès...) témoigne de la créance accordée à la parole, tout autant que de sa fragilité, générant une nécessaire confrontation entre plusieurs témoignages, c'est-à-dire d'une interprétation. L'attestation est une herméneutique du soi originellement ouverte sur autrui. Témoigner de quelque chose, c'est toujours témoigner de *soi-même* et non de *moi-même* – parce que c'est toujours témoigner à autrui. Et le témoignage porte en lui l'attestation (leur étymologie commune le rappelle) d'un dire-vrai. Non seulement l'attestation ne s'enlise pas dans la vase de la mauvaise conscience, mais elle témoigne d'un au-delà du *soi-même* caractérisé par l'*idem*, que reprend à son compte le *soi-même* de l'ipse ; par l'attestation, « ce qui est attesté à titre ultime, c'est l'ipséité, à la fois dans sa différence à l'égard de la *mêmeté* et dans son rapport dialectique avec l'*altérité* »¹. Finalement, Ricœur va plus loin que Levinas, par un autre chemin, dans l'ouverture à l'autre : l'être-soi se caractérise pour ce dernier comme impossibilité d'être par la substitution, rendant problématique le soi par ricochet ; tandis que le premier tempère l'altérité *en soi par l'altérité hors de soi*. La double fêlure du cogito, à la fois brisé en soi et blessé par autrui, ne supprime pas tout lieu d'être au sujet, puisqu'il lui faut *être* pour être *brisé* ou *blessé*. Le double mouvement de fêlure parvient, de dedans comme de dehors, à fonder la conscience dans la place qu'elle ne peut pas ne pas occuper, et dont l'attestation témoigne en ce qu'elle est « l'assurance – la créance et la fiance – d'*exister* sur le mode de l'ipséité. En exposant ainsi l'enjeu ontologique de l'ipséité, nous ajoutons une dimension nouvelle à l'ontologie que notre herméneutique du soi appelle dans son sillage »². En affirmant son être éthique (c'est toujours devant l'autre que j'atteste), l'attestation porte l'être sujet à ce niveau, par la mise en miroir de ces deux fêlures originaires dont l'ipse est le témoin. Le passage est ainsi assuré, de l'accusatif (de l'ascription, dit Ricœur) à l'auto-désignation de l'attestation au nominatif. Ce passage opère un chiasme autour du vocatif de l'appel. L'attestation reste celle d'un irremplaçable sujet ; comme tout autre performatif, son sens ne serait plus le même si l'énonciateur changeait. Dans la mesure où l'attestation doit être accueillie et *comprise* comme telle pour être ce qu'elle est, c'est dans une structure fondamentalement dialogale que s'origine la recherche de sens. L'attestation témoigne de l'irréductibilité du soi au moi, comme d'autrui à moi-même puisqu'il est celui *devant* qui j'atteste de quelque chose. Il ne peut y avoir d'injonction venant de nulle part, ce qui pose l'incontournable présence d'Autrui au cœur du même ; il ne peut y avoir d'injonction non-reçue, ce dont témoigne l'attestation.

¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 351.

² *Id.*

La conscience dans le témoignage avoue son humilité face à la hauteur dont elle témoigne, qui n'est pas la Hauteur levinassienne, dont aucun témoin ne peut témoigner. « Extériorité, dit Ricœur, dans la mesure où ma conscience ne peut opérer d'elle-même ce mouvement de dépouillement, sans le témoignage donné par certains actes, certaines vies, qui, en dépit de leur radicale contingence, de leur pleine historicité, parlent au nom de l'absolu »¹. Il faudrait dépasser ici cette idée : ce n'est pas tant *en dépit* de leur contingence et de leur historicité que ces vies témoignent de l'absolu – malgré la fréquence de cette expression, et son importance dans l'œuvre de Ricœur. Car si le témoignage s'opérait en dépit de la contingence, il serait encore un témoignage par défaut, un *témoignage négatif* au sens où l'on parle de théologie négative. Il porterait témoignage de la contingence, de notre facticité, plus que d'un sujet *signifiant* sa facticité à autrui. C'est plutôt *grâce* à la contingence et à l'historicité de la vie, grâce à sa fragilité, à ses limites (souffrance, mort, mal, mensonge...) que le témoignage signifie. Il a quelque chose à dire *de* cette fragilité de la vie à autrui. C'est parce que la vie est fragile que le témoignage revêt tout son sens, c'est-à-dire qu'il est ce qui est susceptible de porter un acte singulier au niveau du sens universel dans la traversée du non-sens. C'est ce *grâce* à qui nous semble caractériser le témoignage, qui peut rendre grâce au sens originel, et rappeler le fond ténu du sens de l'existence au milieu de l'incompréhensible. Le témoignage rend raison de l'excès du connu sur le connaître, de l'acte sur la réflexion au sujet de l'acte. Il rend témoignage du surplus de *sens*. Il témoigne d'un excès de sens dont l'expérience est recherche, plurielle. Le témoignage est acte signifiant dans le désert du non-sens. Affirmation non originaire mais seconde, réponse, mais non réponse *avant tout appel* : position d'un acte en réponse à l'appel originaire d'un sens qui le précède, et qui en tant que tel requiert un sujet de réponse. En ce sens, le témoignage est l'envers inséparable de l'attestation : en témoignant d'autrui et devant autrui, c'est de ma parole portée au statut de témoignage que je témoigne également. Le témoignage n'est pas seulement une mise en récit de moi, il est ordonné à autrui et soumis à une visée de vérité. En ce sens, toute parole authentique est déjà témoignage : elle est dire quelque chose de soi à autrui. Expérience, parole et séparation s'articulent au cœur de la notion de témoignage. Parler, c'est faire l'expérience de l'extériorité dans l'adresse offerte à l'autre, et faire sens ensemble. La parole puise son sens et son essence dans la séparation : son essence parce qu'elle est trait d'union, elle est le pont jeté sur les rives séparées ; son sens parce qu'elle est affirmation originaire qu'un sens est possible par-delà la séparation, ou plus exactement grâce à la séparation – à deux. Il s'agit de témoigner de cette expérience par une parole, dont on sait qu'elle ne sera jamais à la Hauteur d'autrui, mais qui peut lui parler. Le témoignage rend alors *grâce* à la séparation

¹ *Lectures 3*, p. 91.

qui le rend possible et dont il témoigne au nominatif. En ce sens, le témoignage pose un être pétri d'altérité, mais non otage. Témoigner d'autrui, c'est se laisser transir par le sens d'une vie – d'un visage.

L'attestation m'enseigne. Sur moi-même : le témoignage m'enseigne une relecture, une mise à distance, à l'égard du moi ayant vécu l'expérience passée, dont je témoigne ; mais il m'enseigne également que le sens de cette expérience est ordonné à autrui (auprès) de qui je peux témoigner ; le témoignage en effet s'adosse à une double singularité : celle du témoin qui va témoigner de l'unicité de son expérience, d'une part, et de celle de celui qui l'accueille. Il peut alors contourner, sans le résoudre, le problème de la connaissance d'autrui par l'expérience, problème posé par Husserl et redoublé par la résolution que lui apporte Levinas. La présence en chair et en os du témoin est exigible dans la connaissance par l'expérience et elle est justement attestée dans et par l'acte de témoignage. Celui-ci semble donc à la fois sauver quelque chose de l'expérience d'autrui – en un sens qui n'est pas celui que décrit Husserl ni celui que récuse Levinas – et à la fois exiger la présence d'un soi qui n'est plus le moi levinassien ni l'ego husserlien, c'est-à-dire présence d'un sujet au nominatif susceptible de chercher une vérité *avec* autrui (puisqu'on ne témoigne pas devant soi-même) et *pour* autrui (attestation en vérité sans laquelle le témoignage n'aurait aucune valeur). Il requiert la force d'une foi en sa valeur : c'est précisément parce qu'il excède la connaissance et la démonstration qu'il est expérience absolue ; la reconnaissance du témoignage est l'affirmation d'un *je crois* en la vérité de ce dont il témoigne, « auto-exposition » selon l'expression de Ricœur¹. L'attestation porte son ancrage dans le témoignage au sens où elle n'est pas pure attestation de soi, mais toujours attestation *envers*. Envers autrui, et en ce sens, elle reprend en charge le sujet attestant, irréductible à l'accusation originaire de Levinas. Elle concerne, dit Kemp, « à la fois un soi qui vit d'autrui, et un Autre qui invite le soi à la communauté »². L'attestation est structurée selon deux versants : l'un subjectif (*j'atteste*), l'autre intersubjectif (devant *toi*). En ce sens, elle est témoignage de la vérité : la vérité dont atteste le témoignage n'est pas univoque ni même démonstrative : celui-ci ne prétend ni épuiser le sens ni enclore la vérité, mais témoigne d'un possible sens tendu entre la parole et l'écoute, placé sous l'égide de la vérité. Un témoignage n'a de sens qu'*en* vérité. En deçà de la compréhension, le témoignage atteste d'une conscience *capable* de porter le soi jusqu'au bout de son engagement. Au-delà, il enseigne un sens qui l'excède, d'un surcroît de sens qui déborde toute compréhension, qu'il remet à autrui. L'attestation est une herméneutique d'un soi invité chez soi par autrui. En ce sens, l'attestation tient en main le soi et autrui, en vis-à-vis.

¹ *Lectures 3*, p. 99.

² *Ricœur entre Heidegger et Levinas*, in J. Greisch, *Op. Cit.* p. 259.

De la compréhension à l'interprétation

« Quelque important que soit le concept existentiel du comprendre et sa transposition ontologique dans l'idée d'une compréhension de l'être, la compréhension ainsi comprise, peut-elle être le premier et le dernier mot de la pensée ? » J. Greisch, Comprendre et interpréter, p. 422.

Il s'agit moins, du point de vue herméneutique, de chercher les conditions de possibilités de la compréhension, que de décrire l'acte compréhensif lui-même, en tant qu'il met en jeu un sujet cherchant à comprendre et un sujet à comprendre. La compréhension se glisse elle-même dans son déroulement, la renvoyant *ipso facto* à l'interprétation. Les limites de la compréhension, révélées par autrui, restent à *comprendre*. C'est peut-être l'une des interprétations possibles de l'expression ricœurienne posant « la conscience comme tâche » : tâche difficile à accomplir, certes, comme toute tâche, mais surtout difficile à déceler, impossible à déceler seul. La conscience compréhensive parcourt toute son existence dans cet océan de compréhension dont le point aveugle est présent à chaque instant, au cœur de l'altérité qu'elle ne comprendra jamais mais dont elle pourra patiemment comprendre qu'elle ne pourra jamais la comprendre. Si l'herméneutique consiste à partager avec autrui le déchiffrement du sens, il s'agit bien d'une *invitation*, c'est-à-dire d'une volonté d'accueil de l'autre *par* la compréhension, renversant le parcours et le sens de la visée, au sens husserlien du terme. Cette invitation met en jeu l'accueil, que nous étudierons plus loin, dans le non-cadre qu'est l'horizon. Accueillir l'autre à l'horizon de la compréhension, c'est le laisser au seuil d'une compréhension intrusive ou englobante, comme nous l'avons croisée dans l'empathie. L'horizon n'est pas *dans* les limites, il n'est pas réductible à l'horizon égologique que dénonce à juste titre Levinas, il n'est d'ailleurs pas hors celles-ci, il est présence toujours au-delà, promesse d'infini. Cette invitation en tant qu'elle est accueil est retrait de soi ; autrui subvertit jusqu'à l'image de l'horizon, qui n'est pas tant la fuite indéfinie du sens que le retrait de soi *dans* la prétention à comprendre. L'opacité d'autrui fait échec à tout mythe de la transparence, l'horizon est définitivement voilé ; ce qui se dévoile tout au long du chemin est cette opacité déjouant toute illusion. Ce dévoilement se fait dans et par la rencontre, qui permet alors de poser, d'affirmer le caractère absolument insubstituable de chaque personne en présence par la compréhension mutuelle de leur incompréhensibilité *respective* ; ce qui maintient l'écart entre ce que je suis et ce que je comprends de moi-même, c'est l'écart *en moi-même* entre ce qu'est autrui et ce que j'en comprends – respect. Alors « ce que je comprends ne rejoint jamais exactement ma vie, dit Merleau-Ponty, [...] je ne fais jamais un avec moi-même. Tel est le sort d'un être qui est né, c'est-à-dire qui, une fois pour toutes, a été donné à lui-même comme quelque chose à comprendre »¹. L'être humain est un être donné à être, la compréhension éclot dans ce don. La dimension du don paraît plus précisément requérir la présence d'un sujet accueillant que celle de l'être jeté de Heidegger, l'une n'étant d'ailleurs pas incompatible avec l'autre. Cet être-donné fait du sujet un sujet-venu-d'autrui, ce qui le déloge de la place originare du fondement de soi.

¹ *Phénoménologie de la perception*, p. 399.

Le paradoxe est alors celui du statut du sujet : il y a un être pour recevoir son être, mais cet être – cette ontologie – relève davantage d'un avenir (une tâche) que d'un passé, ce qui le sauve de l'analyse archéologique de Nietzsche, comme de l'éternel retour à Ithaque du sujet levinassien. Le sujet n'est pas, originellement, lui-même, mais il *advient* à lui-même, plus qu'il ne « devient ce qu'il est » comme l'injonction nietzschéenne lui en intimait l'ordre. *In fine*, la part d'intimité de la conscience reste inaccessible à autrui, parce qu'elle vient d'autrui.

Comprendre en vérité c'est chercher les médiations qui permettent, en partant d'une situation singulière, d'accéder à cette vérité sous la lumière de laquelle se met la compréhension. Mais l'ombre est l'envers de la lumière, la compréhension n'est donc pas immédiate : elle doit se frayer un difficile chemin en clair-obscur vers la vérité. C'est ce chemin que nous désignons sous le terme *sens*. L'accès au sens, nous l'avons vu, ne peut pas être donné immédiatement, dans une intuition venue de nulle part. L'intuition pourtant a sa place dans la recherche de sens : passivité originelle, elle constitue le fond d'accueil et de recherche du sens ; mais le risque de contre-sens ne peut être évité qu'au prix du renoncement à l'auto-fondation de l'intuition. Celle-ci ne peut être compréhensive que si elle comprend ses propres limites, sa fragilité constitutive, sa faillibilité fonctionnelle, ainsi que son origine langagière, c'est-à-dire fondamentalement éthique. C'est là qu'elle fait place au long chemin réflexif d'une conscience tissée dans l'éthique : comprendre, c'est tout d'abord se comprendre soi-même en train d'essayer de comprendre autrui, c'est donc tout aussitôt comprendre que l'acte même de compréhension est un acte partagé : la dissymétrie est originaire entre autrui et moi (sinon il ne serait pas autrui), mais elle opère de façon double, d'une part, et croisée, d'autre part. Je suis l'autre de moi-même *en* moi-même, et l'autre d'autrui *face* à lui, selon les deux versants de l'*ipse* ricœurien ; puisque je suis moi-même autre qu'autrui, son altérité m'échappe en même temps que je la cherche, ce qui pose frontalement le problème du *sens* de toute rencontre. Quelque part, le sens doit être non symétrique, non réciproque, pour être sens, et cependant jaillir ou plutôt sourdre au cœur d'une communauté, pour être partagé. Perdu dans une dissymétrie infinie, le sens ne serait jamais compris ; donné d'emblée dans une intuition absolue, il perdrait son altérité et ne *ferait* plus sens. La compréhension ainsi pose le problème de l'unité d'une raison compréhensive, à la fois indispensable pour que s'établissent dialogue et relation, mais à la fois impossible dans la mesure où chaque conscience fait sa propre démarche compréhensive. De fait, comprendre revient à renoncer à l'accès immédiat au sens ; pour comprendre, il s'agit d'utiliser la tessiture compréhensive de la conscience, comme la décrit Heidegger – ceci, sans qu'un diallèle ne se forme entre la compréhension comme but et la compréhension comme moyen. C'est le sens qui fera éclater ce cercle en l'ouvrant sur son autre.

Si la compréhension était totalement intuitive, le problème du sens ne se poserait pas ; mais si l'intuition reste indispensable – d'un point de vue éthique, elle est aussi porte-parole d'une parole impossible – elle n'est intuition que pour un sujet en route vers la conscience ; en ce sens, elle est le terreau où s'enracine le désir de comprendre. Celui-ci est reconnaissance d'un manque, d'une absence, au cœur de l'identité, ipséité. Comprendre suscite alors un décalage au cœur du sujet lui-même, une ouverture au(x) sens. La clé de la compréhension n'appartient pas au sujet de cette compréhension. Il lui reste néanmoins à s'approprier le sens pour le comprendre, ce qui risque toujours d'altérer le sens. Il y a ici un paradoxe, suivant lequel le sens à la fois requiert un sujet au nominatif le comprenant, et à la fois encourt une altération par l'appropriation qu'en fait le sujet, appropriation que revendique d'ailleurs l'herméneutique. Jusqu'où peut-on penser le sens sans qu'il disparaisse ? La question est redoublée par la nature même du sens, qui par la polysémie qui le supporte, se déploie selon une arborescence infinie (Jean Greisch utilise la métaphore des « fractals »¹) : le sujet ne risque-t-il pas alors de disparaître avec le sens qu'il poursuit sans fin ? Le renoncement du sujet « au "point de vue absolu" »² ouvre à l'infini l'éventail du sens ; mais cette déstabilisation du sujet met en péril le sens lui-même, ou plutôt sa compréhension. Un paradoxe étonnant apparaît alors, lié à l'indissociabilité de l'interprétation et de la compréhension : si le sens se déploie infiniment, les chances de compréhension décroissent proportionnellement, tandis que si l'interprétation tend vers zéro, la compréhension est totalement garantie. À la fois, l'interprétation est indispensable à la compréhension, celle-ci constitue la fin de celle-là, et à la fois les deux semblent se croiser pour s'éloigner indéfiniment l'une de l'autre.

¹ *Comprendre et interpréter*, p.10.

² *Id.* p.11.

Le sens n'étant jamais acquis, ni donné immédiatement, il requiert le passage détourné par une compréhension médiate. Nous avons vu que la médiation, conscience, était elle-même médiée par autrui. Cette double médiation n'en constitue en fait qu'une seule, puisqu'elle est constitutive d'une conscience. L'écart ainsi repéré en soi-même (intériorité) fait écho à l'écart dont nous étions partis, entre autrui et moi-même (extériorité). C'est de cet écart que surgit le sens, toujours cherché par la compréhension ; mais dans la mesure où il n'est jamais donné d'emblée, il faut, pour (essayer de) parvenir à la compréhension, emprunter encore la voie longue de l'interprétation, qui « n'est que le développement de la compréhension, dans la mesure où comprendre quelque chose *en tant que* quelque chose c'est déjà l'interpréter »¹ : l'essence de la compréhension est interprétative. Parce que le sens n'est pas un objet sous-la-main mais une fin à découvrir, il incombe à l'homme la tâche de le comprendre : c'est cette tâche qui constitue l'interprétation. Il est donc indispensable, *pour comprendre*, de passer *par* l'interprétation.

III. Interpréter (le sens)

« Telle est dans son principe et dans sa plus grande généralité la racine du problème herméneutique. Il est posé d'une part par l'existence de fait du langage symbolique qui fait appel à la réflexion, mais aussi, en sens inverse, par l'indigence de la réflexion qui fait appel à l'interprétation : en se posant elle-même, la réflexion comprend sa propre impuissance à dépasser l'abstraction vaine et vide du "je pense" et la nécessité de se retrouver elle-même en déchiffrant ses propres signes perdus dans le monde de la culture. Ainsi la réflexion comprend elle-même qu'elle n'est pas d'abord science, qu'il lui faut, pour se déployer, reprendre en elle-même les signes opaques, contingents et équivoques qui sont épars dans les cultures où notre langage s'enracine ». Ricœur, De l'interprétation, p. 57.

¹ Ricœur, *Écrits et conférences*, p. 127.

Toute compréhension suppose une interprétation, voulue ou non. L'interprétation part de la dualité, ou plus précisément de la fracture, repérée plus haut. La racine latine montre l'espace indispensable à toute recherche de sens. Interpréter, c'est en effet toujours chercher un sens non univoque – auquel cas nous aurions affaire à un décodage, non à une interprétation ; c'est pourquoi toute compréhension doit faire le détour par une interprétation, traçant deux trajets complémentaires ; un premier passage s'effectue dans le sens de la signification (un signe signifie de façon polysémique), mais un second s'y adosse en retour : pour accéder au sens, il faut en confronter les différentes significations. Le déploiement de l'un au multiple se fait remontée du multiple à l'un. Ainsi, l'interprétation constitue l'obstacle sur lequel vient buter toute conscience qui prend de la sorte conscience de ses propres limites : comprendre n'est jamais immédiat, le décalage entre le signifiant et le(s) signifié(s) fait émerger une difficulté liée au multiple, c'est-à-dire à l'altérité : si je perçois le sens d'une proposition d'une façon apodictique ou péremptoire, c'est toujours au risque de manquer l'infinité des autres sens possibles ou plausibles qu'autrui a pu vouloir dire, ou interpréter.

L'interprétation est mise au service du sens, elle est ordonnée à la compréhension tout en la faisant vaciller sur ses bases, dans la mesure où elle complexifie son accès. La compréhension n'étant jamais donnée immédiatement, elle requiert le travail interprétatif dont la pluralité des chemins empruntés met en péril l'accès même à la compréhension qu'il vise. Interpréter devient alors la voie nécessaire et périlleuse visant la compréhension. Mais l'interprétation peut également être considérée comme l'aboutissement de la compréhension. Car il faut comprendre pour interpréter correctement, ce qui constitue un diallèle : entre comprendre et interpréter, quel est le fondement ? Quelle est l'origine du sens ? Comment l'interprétation permet-elle de le viser, d'une part, de l'atteindre, d'autre part, de le comprendre, enfin ? En ce sens, l'interprétation constitue à la fois la fin de l'explication et de la compréhension, la sursumption des deux moments d'une dialectique du sens, en même temps que le milieu de sens les rendant possibles et pertinents : explication et compréhension sont bien les « deux stades différents d'un unique acte herméneutique »¹. C'est de l'excès de sens sur la compréhension et l'explication que l'interprétation témoigne, et cet excès la suscite en même temps. L'herméneutique est un acte, posant ainsi un sujet de cet acte en relation avec son objet – le visage, et un milieu au sein duquel explication et compréhension se déploient – le langage. Mais en réalité, cette dialectique entre comprendre et expliquer, médiatisée par interpréter, est plus complexe, et se déploie sur trois versants connexes : l'explication, comme nous l'avons vu, dans son lien avec la compréhension qui en constitue la visée, est médiatisée par l'interprétation qui est l'essence même de cette médiation : en ce sens, l'interprétation est le va-et-vient entre l'explication et la compréhension. Mais l'interprétation elle-même risque toujours de rester à la surface du sens, de se prendre elle-même comme objet, et demande alors, pour accéder à la compréhension, une explication rigoureuse : l'explication serait alors le noyau dur, la garantie de validité, de l'interprétation comme de la compréhension, garantissant le passage d'une « interprétation naïve » comme l'appelle Ricœur², à une interprétation plus érudite, approfondie. La compréhension enfin constitue la visée de l'interprétation comme de l'explication : il s'agit toujours d'interpréter ou d'expliquer *pour* comprendre. Il y a ici une triple dialectique, dont la structure constitue la condition de possibilité de toute relation humaine, l'origine de toute recherche de sens, et le fondement de toute reconnaissance, si toutefois celle-ci est possible.

¹ Ricœur, *Du texte à l'action*, cité par J. Ladrière, Cahier de l'Herne, *Ricœur*, tome 1, p. 142.

² *Id.* p. 143.

S'il n'y a de compréhension que médiatisée par l'interprétation, essayer de comprendre autrui passe nécessairement par l'interprétation. Comprendre, c'est recevoir ou partager un sens, ce qui requiert donc un travail d'accueil, c'est-à-dire d'interprétation, du sens. Interpréter les gestes d'autrui, ses actes, ses paroles, les postures... consisterait à en chercher le(s) sens. Mais l'élection d'un sens rend toujours fragile la compréhension qu'elle assure, puisqu'elle s'opère sur l'élimination des autres sens ou des autres niveaux de sens. Dans quelle mesure, pour essayer de le comprendre, faut-il interpréter l'Autre ? Le visage signifie : dans quelle mesure son sens fait-il sens pour moi ? Quel lien peut-on alors établir entre faire sens et signifier ? C'est-à-dire entre le signifiant – signifiant le sens – et le sens qu'il signifie ? N'y a-t-il pas, dans tout travail d'interprétation, une irrémédiable perte de sens ? La signifiante du visage peut-elle faire sens pour un sujet autre ? Quelle compréhension permet-elle ? La rencontre avec autrui constitue-t-elle un cadre à l'intérieur duquel l'interprétation pourrait se construire ? Ou bien l'interprétation risque-t-elle de figer l'un des sens possibles en une vérité pétrifiée ? Autrui est-il accessible à l'interprétation ? En ouvrant l'un de la vérité à la multiplicité du sens, l'interprétation à la fois démultiplie les chemins d'accès à la vérité, permettant ainsi un travail infiniment plus précis, complexe, fin, dans la perspective de la rencontre avec l'autre ; mais en même temps, elle fragilise infiniment l'espace possible de la rencontre puisqu'elle le soumet à une multiplicité de sens auxquels la conscience ne saurait avoir accès. Faut-il, peut-on même, confier à l'interprétation la charge de rencontrer autrui, et celle d'établir avec lui une relation ? L'interprétation permet-elle le face-à-face ou peut-être même le vis-à-vis ?

La communication présuppose quelque chose en commun, un universel (le langage). Mais le visage étant ce qui est absolument propre, il n'y a plus d'espace commun possible : le visage ne concède pas de *lieu commun*. Pour contourner le risque du comme, le propre – le nom propre – extirpe le sujet hors des noms communs. Le visage est bien ce qui garantit de n'être jamais *comme*. D'être toujours autre. Mais en neutralisant cette neutralisation, le visage sape alors les fondements de la communication, mise en *commun* d'un espace que nous avons appelé communauté, où la parole peut se donner et se recevoir, ou le sens peut être reconnu ensemble. Comme le prendre dans le comprendre, le commun dans la communication tombe dans le piège qu'il était censé déjouer. Dans son effort pour sauver le sens intrinsèque du visage, Levinas laisse celui-ci dans une béance de sens. La manifestation du visage « où l'être nous concerne sans se dérober et sans se trahir – consiste pour lui, non point à être dévoilé, non point à se découvrir au regard qui le prendrait pour thème d'interprétation et qui aurait une position absolue dominant l'objet »¹. L'interprétation thématise, confère au regard une position renversant la Hauteur.

¹ *Totalité et infini*, p. 60.

Mais l'interprétation n'est pas thématization dans la mesure où elle se questionne elle-même, parfois indéfiniment : elle devient alors recherche infinie d'un sens hors du commun. Mais son échec ne fait que reculer dans la mesure où l'interprétation d'un espace commun ne se fait que *par* un sujet, cet espace même n'existe que *pour* un sujet. Peut-on encore parler de *communion* de sens ? L'interprétation est paradoxale dans son approche de l'altérité. Elle semble être à la fois le chemin obligé pour fonder une relation humaine susceptible de reconnaissance, tout en interdisant l'accès. D'une part, tout accueil d'autrui repose sur l'interprétation, et met alors en question l'authenticité de l'accueil lui-même. D'autre part, ne pas interpréter menace également la relation dans la mesure où le refus de l'interprétation aboutit à l'exclusive d'un sens qui constituerait l'équivalent, pour un texte, d'une lecture littérale ; si tout acte est signifiant, si toute parole porte sens, il est réducteur et dangereux de les réduire à une univocité peu respectueuse de la complexité humaine ; une lecture littérale est déjà une posture vis-à-vis de ce que l'on cherche à comprendre, et en ce sens, elle relève également d'une interprétation. Or, ce « n'est pas vrai que toutes les interprétations sont équivalentes » dit Ricœur¹. Ce qui veut dire qu'entre plusieurs interprétations, certaines sont justes, d'autres fausses, et qu'il va bien falloir choisir l'une ou l'autre. Quel sera alors le juge de l'interprétation la plus juste ? Un interprète ne peut être à la fois juge et partie : existe-t-il alors un lieu neutre, non-interprétatif, d'où il serait possible de juger la validité d'une interprétation ? Mais ce lieu neutre, qui ne devrait pas être interprétatif au risque d'être lui-même soumis au questionnement sur la validité de l'interprétation et sur la pertinence de son acte interprétatif, ne risque-t-il pas alors d'invalider sa propre démarche au sens où, pour poser un jugement de validité, ou élire une interprétation comme valide, il faudrait s'extraire soi-même de l'interprétation ? L'interprétation oscille ainsi entre la régression à l'infini dans la recherche de sa validité, et l'auto-dénonciation de sa non-pertinence.

Il n'y a d'interprétation que de ce qui signifie, c'est-à-dire ce qui met en lien avec un sens. Selon les modalités de cette mise en lien, l'interprétation du sens varie. Le sens en effet peut être donné, se construire, se révéler, se dévoiler, toujours à travers les signes dont l'ensemble constitue le langage. Selon les différentes conceptions du signe se moduleront les différentes acceptions de signifier. Il faut donc partir d'une analyse du *sens*, dont nous verrons qu'il ne se donne que par des signes : il nous faudra en chercher l'essence, puis étudier la façon dont cette essence se donne dans son existence, ce qui constitue la signification.

¹ *Du texte à l'action*, cité par J. Ladrière, Cahier de l'Herne, *Ricœur*, tome 1, p. 141.

- Le sens

« *Le sens est un existential du Dasein, non pas une propriété qui s'attache à l'étant, est "derrière" lui ou flotte quelque part comme "règne intermédiaire" [...]. Seul le Dasein, par suite, peut être sensé ou in-sensé* ». Être et temps, § 32, traduction Martineau, p. 132.

Le sens est posé par Heidegger comme constitutif de la compréhension. Il en constituerait donc l'essence, et aurait lui-même sa condition de possibilité dans le langage. Le langage est ainsi posé comme entente, Heidegger le met en lien immédiat avec la vérité, que *découvre* le langage dans la mesure où à partir de « cette analyse, le sens est ce où se tient la compréhensibilité de quelque chose, sans que cette chose vienne elle-même expressément et thématiquement du regard. Le sens signifie le vers-où du projet primaire à partir duquel quelque chose peut être conçu comme ce qu'il est en sa possibilité »¹. Le sens est donc ce qui permet l'intelligibilité de quelque chose en l'absence de ce quelque chose, c'est-à-dire par l'intermédiaire de signes, dont l'ensemble constitue le langage au sens large du terme. Si la recherche de sens n'est pas synonyme d'accès à la vérité, toute recherche de sens cependant doit être ordonnée à la vérité sous peine de mensonge ou d'illusion. Par conséquent, le sens est consubstantiel à l'être. C'est précisément ce à quoi s'affronte Levinas, pour qui le sens lacère (la rationalité, la conceptualité, les catégories, et plus profondément encore, l'être). Celui-ci est, antérieurement à son être (à l'être de l'être), éclaté par le « sens déchirant comme un cri »² : le sens est antéprédicatif, Dire d'avant tout dit, et par là même il invalide toute préséance de l'être. Le sens ne vient pas de l'être, mais au contraire, l'être reçoit son sens du sens « préalable aux "dits" »³. Le dit n'a de sens que référé au Dire qui l'excède et le fonde.

¹ *Être et temps* § 65, traduction Martineau, p. 250.

² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 19.

³ *Id.* p. 32.

La vérité, quant à elle, donne sens (elle valide ou invalide) toute recherche. Une recherche qui ne se viserait pas le vrai ne serait par là-même ni fausse ni vraie, puisqu'elle se situerait en-dehors du domaine de définition du vrai, mais pourrait bien être insensée. Le lien entre sens et vérité semble donc serré, il peut l'être jusqu'à l'univocité. Si le sens se superpose à la vérité, il n'y a plus qu'un sens possible, celui qui constitue le chemin unique permettant l'accès à la vérité. La vérité étant unique (une proposition ne peut être à la fois fausse et vraie, deux propositions contraires ne peuvent être vraies...), si le sens est calqué sur elle, il n'y a alors plus qu'un seul sens vrai – ce qui équivaut ici à un seul sens sensé, puisque la vérité est réduite au sens. L'interprétation est alors invalidée en droit : elle est réduite à un décodage. Tout système totalitaire s'appuie sur ce postulat : il n'y a qu'un chemin pour comprendre la vérité. Mais ce postulat s'auto-invalide dans la mesure d'une part où il faut bien poser une distinction entre sens et vérité, sans laquelle les deux termes se fondraient en un seul. Cette distinction est opérée par le langage lui-même : à la fois obstacle et médium entre l'homme et ce dont il parle, le langage s'interpose entre le réel et le sujet qui l'appréhende. Si la vérité se déploie dans le discours sur le réel, sous des formes infinies, son unicité n'est pas remise en cause, mais son accès est nécessairement éclaté en une multiplicité de sens : le langage nous permet de dire le vrai *sur* le réel, mais non de dire *le réel* lui-même, sinon au prix de sa propre dissolution. Le langage est l'origine du sens de tous les discours de l'humain, et, plus largement, de tous les comportements que l'humain cherche à comprendre. Il ne peut y avoir d'accès immédiat au réel, mais seulement un accès médiatisé par le langage ; tout discours est apophatique : en creux, le mot borde, au sens français, mais également selon le sens anglais du terme *border*, l'absence indéfinie de ce qu'il vise. Il y a une sorte d'impuissance du langage à dire ce qu'il veut dire (impossibilité de droit). Tout au plus le sujet peut-il tenter de comprendre ce dont il parle, tout en renonçant à prendre, à saisir le réel rendu proche et lointain à la fois, visé par le discours mais rendu inaccessible par la fonction langagière (impossibilité de fait). L'herméneutique de l'autre est sans cesse renvoyée à son inaccessibilité. Le visage est incompréhensible : en tant qu'il est infini, il ne peut que renvoyer tout effort d'interprétation à une interprétation de cette interprétation, et cela indéfiniment. La position même du visage renvoie aux calendes grecques la compréhension mutuelle comme fondement de toute communication et, partant, de toute relation. C'est de cette dualité langage/réel que surgit sous sa forme problématique la vérité. C'est *parce* que le langage interdit tout accès immédiat au réel que se pose le problème du sens, c'est-à-dire de l'accès à la vérité. Le sens est toujours direction *vers* la vérité. Si un discours ne peut dire le réel, il peut dire vrai, se placer sous l'égide de la vérité. Ce n'est que dans la tension entre le langage et le réel que peut être

atteinte la vérité. Mais nul n'ayant accès au réel, puisque tout homme est un être de langage, nul ne peut ainsi prétendre avoir découvert *la* vérité, ce qui, dans un second temps, fait surgir le sens. Le sens n'est pas un rapport direct entre le discours et le réel, mais un rapport à un autre sens. Et c'est l'origine de tous les problèmes de compréhension ainsi que de l'herméneutique comme essai de réponse aux questions restées en suspend. Le paradoxe du sens consiste en ce qu'il n'a de sens que parce qu'il existe d'autres sens que lui. L'unicité de la vérité fonde ainsi la multiplicité du sens : ce qui pose un problème de fond dans la mesure où aucun sujet ne peut alors avoir une prérogative quelconque lui permettant de juger la pertinence ou la non-pertinence d'un sens. Quel est alors le garant du sens du sens ? Où trouver un point fixe dans la recherche de la vérité ? Où diriger le regard, vers un horizon où la vérité, cachée, donne sens ? Si le visage s'extrait de toute exhibition de sa propre vérité, quel sens peut avoir la relation à autrui ? Le sens du visage pour Levinas se cache, ou est caché : soit il se cache, à l'actif, au nominatif, le visage retient son sens comme l'homme étonné retient son souffle ; soit il est caché, au passif, comme le souffle se donne ou se retire à l'insu de l'homme. Dans les deux cas, il y a énigme, mais une énigme sans solution : pour autant qu'il sollicite toute démarche vers lui, le visage ne s'offre pas comme halte au cours de ce parcours. Son sens ne se montre pas. La recherche de sens du visage n'est donc ni une visée, ni un horizon qui ne prend sens que par rapport au sujet qui en son centre le perçoit comme sien. Il ne s'agit donc pas d'une fin à proprement parler. L'horizon de la compréhension semble avoir perdu le nord. « Le sens qui ne se mesure pas par l'être ou le ne pas être, l'être se déterminant, au contraire, à partir du sens »¹, laisse l'être désorienté par la multiplicité du sens : si le sens est originairement pluriel, quel critère de sens peut-il être validé s'il n'y a pas d'être dans lequel celui-ci s'originerait ? Levinas décale le sens de l'être vers « le sens de l'humain – le dés-intéressement même de leur être »². Mais en sauvant autrui, ce qui pour Levinas est l'acte premier, le sens avant l'être – le visage – disparaît dans ce « *dés-intér-essement* » : par la *désertion* de l'*inter*, il n'y a plus d'être en commun, il n'y a plus de compréhension, il n'y a plus de relation puisqu'il n'y a pas d'espace *commun* offert à celle-ci. Si le sens vient de l'être et que l'être est inaccessible, l'humanité semble bien condamnée à l'errance, et son existence au non-sens. Il faudra interroger le lien, rompu par Levinas, du sens à l'être, c'est-à-dire les signes.

- Le signe.

¹ Levinas, *La mort et le temps*, p. 68.

² Levinas, *Entre nous*, p. 243.

« Un signe fait signe vers ce qu'il montre. Le signe est une relation, mais il n'est pas un accord du signe et du montré ». Heidegger, *Être et temps* § 44, traduction Martineau, p. 175.

Le signe est construit par la raison humaine. Il est doublement conventionnel dans la mesure où l'arbitraire ne concerne pas seulement le lien entre signifiant et référent (l'arbitraire du signe au sens saussurien), mais l'émergence même du signe. Si le signe n'était pas construit, la question de Merleau-Ponty (« Comment l'esprit pourrait-il connaître le sens d'un signe qu'il n'a pas lui-même constitué comme signe ? »¹) resterait sans réponse. Le signe scelle la rupture entre notre humanité et le réel dont elle s'est irrémédiablement écartée, et qu'elle cherche indéfiniment à retrouver en construisant des signes dont elle espère qu'ils en seront le reflet. Tout phénomène est donc, d'une façon ou d'une autre, signe. Le phénomène est le fonds de l'intelligibilité du monde. Un monde de faits est incompréhensible, un monde de phénomènes devient énigmatique, et ainsi en appelle à l'interprétation. « Tout phénomène dans le monde est significatif, dit Kemp, c'est-à-dire de nature à déclencher ou manifester un sens pour une pensée »². L'interprétation qu'opère une conscience constituante transforme le fait en phénomène ; c'est ce qui fait du signe un appel à penser, à interpréter, à échanger, à dialoguer. Le signe, dit Deleuze³, est ce qui force à penser, justement parce qu'il est le lieu d'une rencontre. Mais en voilant ce qu'il dévoile, le phénomène-signe se présente à la fois comme une énigme – stimulant originellement l'effort de pensée – et mène vers un secret, ce qui croquera le visage et la difficulté de son intelligibilité.

¹ *Op. Cit.* p. 424.

² *Pathétique de l'engagement*, p. 57.

³ Cité par François Dosse, « L'excès et la dette », Cahier de L'Herne *Ricœur*, tome 2, p. 205.

Par ailleurs, le signe n'a de sens que parce qu'il montre la chose qu'il désigne, sans s'y substituer. La fonction du signe n'est donc pas de prendre la place de ce qu'il désigne, mais au contraire de s'effacer devant lui, ce qui nous fait rencontrer encore une fois le visage puisque ce qui « constitue précisément l'intelligibilité du signe, c'est qu'il détourne de lui-même le regard, c'est qu'au lieu de faire valoir son être propre, il se borne à l'exercice de ses fonctions » dit Gadamer¹. Il y a donc l'absence en toile de fond de l'indispensable présence du signe. Le signe ne vaut que pour ce qu'il n'est pas, et c'est le lieu d'origine de l'interprétation². Au cœur du signe, la dialectique entre présence et absence, entre être et non-être, entre essentiel et accessoire, nous renverra au plus profond de la problématique du visage. Cette dialectique reflète l'inaccessibilité du réel dont le langage est à la fois l'origine et la conséquence. Aucun énoncé ne pourrait légitimement affirmer "je dis le réel" : cette proposition est contradictoire dans la mesure où justement elle est proposition c'est-à-dire ce qui, du langage, essaye de dire le réel, et qui donc ne le dit pas mais le désigne. C'est en ce sens que le langage est un système de signes, et qu'en retour on peut poser que tout signe est langage au sens large de système de signes. Un regard, une expression du visage, un ton de la voix, sont signes posés par un être de langage, c'est-à-dire expression. Le langage sera ici considéré dans son acception la plus large de système de signes ; tout ce qui fait signe sera référé au langage.

Cette spécificité humaine de signifier (aux deux versants du procédé : faire sens d'une part, et d'autre part attribuer un signe pour faire sens) permet à l'homme de s'approprier le sens dégagé par le signe, voire de l'assumer. C'est ainsi que l'on fait un signe à autrui, *pour* signifier. L'intentionnalité n'est plus seulement en aval de l'interprétation du signe, mais en amont de son existence, ce qui redouble les pièges de la mécompréhension. Le signe, dans son opération de signification – et c'est ce que lui opposera la signifiante de Levinas – exige toujours un support concret, présent, ramassé dans sa présence de signe. Le sens constituera alors cette échappée hors de la matérialité du signe dont le caractère indispensable consiste justement à n'être pas suffisante pour rendre compte du sens dont elle est pourtant le support.

¹ *L'art de comprendre*, p. 235.

² « Ce qui veut représenter quelque chose ne peut pas être ce qu'il représente. Il appartient à l'être de ces moyens comme tels d'avoir un non-être à eux. Leur être est en quelque sorte d'être le non-être de ce qu'ils représentent. De là provient, selon Platon, que nous soyons toujours à nouveau tentés de prendre l'accessoire pour l'essentiel » dit encore Gadamer, *Op. Cit.* p. 239.

Le signe, ainsi, signifie. C'est-à-dire qu'il fait sens. Mais alors, en quel sens fait-il sens ? Crée-t-il le sens qu'il produit ? Ou le révèle-t-il ? Le manifeste-t-il ? Est-il indépendant du sens ou affecté par lui ? Son ouverture au sens, parce qu'il est dialectique entre présence et absence, est également voilement. Il faut donc envisager le clair-obscur du signe qui comme l'oracle de Delphes, cache et montre le sens tout à la fois. C'est le signe lui-même, en s'auto-désignant en train de désigner, donc comme signe, qui voile ce qu'il désigne. Or la compréhension inclut le comprenant dans son avènement ; on ne comprend pas de nulle part, on n'interprète pas d'un ailleurs absolu. « Pour les phénoménologues [...], dit Levinas, la signification ne se sépare pas de l'accès qui y mène. *L'accès fait partie de la signification elle-même [...]*. On ne tire jamais l'échelle »¹. Métaphore empruntée à Wittgenstein² qui exprime l'impossibilité d'accéder à un lieu hors-langage pour l'examiner : faire l'analyse du langage est impossible sans langage, et le procès de la subjectivité ne peut être fait que par un sujet. Le problème alors de l'interprétation des signes pose celui de l'accès au sens : comment un sujet, pris dans le cercle herméneutique, peut-il prétendre à l'intelligence du sens d'un geste, d'une parole, d'un visage, qu'il n'a pas lui-même produits ? Il n'y a plus, dès lors, de compréhension possible d'autrui ; son altérité lui est absolument propre, signant ainsi l'échec de toute communication, fondée sur la compréhension.

Le signe établit, ou mieux, constitue, un lien entre le signifiant et le signifié, et se met lui-même en lien avec ce qu'il désigne, le réel. Sa nature propre, son lien avec le symbole, et avec le sens au service duquel il doit être, interrogent le visage et la relation intersubjective dans sa généralité. Le lien entre le signifiant et la chose, le référent, peut être un lien rationnel, mais il peut aussi dépasser le seul lien de cause à effet que pose la raison : le sens sera tout d'abord posé comme « bon sens », c'est-à-dire comme raison ; celle-ci sera responsable du déchiffrement du réel, et nous verrons comment le visage peut ou non s'y soumettre. La fonction du signe est de signifier, c'est-à-dire de faire signe, montrer, et vouloir dire. En ce sens, il sollicite le vouloir d'un sujet, incarnant l'universalité du dire. C'est ce lien fragile qu'analyse Levinas entre le Dire et le dit. Le signe est lui-même polysémique et fera donc appel au symbole. Le visage peut-il alors être signe ? De quoi, alors, le visage peut-il signifier ? Vers qui peut-il faire signe ?

- Signifier

¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 33.

² *Tractatus logico-philosophicus*, p.121.

« *Le visage signifie autrement* ». Levinas, *Entre nous*, p. 21.

Désigner suppose à la fois une différence entre le signe et son objet (le référent), et à la fois une parenté entre les deux afin que puisse jaillir le sens, comme c'est notamment le cas pour Platon : la parenté de l'âme avec les Idées permet à la pensée de s'élever par la dialectique jusqu'à l'Idée. Cette parenté peut être naturelle ou conventionnelle, il faut bien qu'elle soit au moins instituée, ou reconnue, pour que le sujet parlant puisse comprendre les signes utilisés par autrui. Ainsi, signifier c'est à la fois *désigner*, c'est-à-dire, pour un signe, *montrer* ce dont il est le signe. L'acte de désignation est orienté par l'objet de cette désignation, *ce qu'il vise* : c'est ce visé qui initie la désignation et lui donne son sens. Montrer, c'est toujours montrer *quelque chose*. L'essence (ou le sens) du sens est alors objective, elle est dans ce que désigne le signe, indépendamment du sujet qui fait signe. Le sens de la désignation provient de ce qu'elle vise. Ce travail de désignation sera la première étape dans notre analyse de l'interprétation, qui constituera le versant *objectif* de la signification : comment l'objet peut-il *faire sens* pour un sujet ? Que désigne véritablement le signe ? Le visage peut-il être désigné par un ensemble de signes ? Que montre-t-il ?

Signifier (montrer) devient faire signe vers : signifier n'a plus de fin, le sens de la signification consiste dans le fait même de signifier. Vers : le signe est tension vers son au-dehors, sans jamais l'atteindre puisqu'il est toujours vers. Alors, « la signification dévore les signes » dit Merleau-Ponty¹. En tant qu'il fait signe, le signe s'oriente toujours vers ce qu'il n'est pas, et désigne cette orientation par son acte lui-même. À la différence de la signification dont la terminaison même désigne l'action finie, ayant atteint son but ou trouvé sa fin, la signifiance désigne une action en train de se faire, de façon inchoative. Pour Levinas, c'est la signifiance (que nous rencontrerons plus loin) qui témoigne du sens qui la précède, qui précède l'être. Le visage infiniment fait signe. Vers un non-achèvement, vers l'infini d'où il provient. Crevant les formes plastiques, en tant qu'il est signifiance, il vise toujours un *jamais présent*, un toujours au-delà, un *jamais là*. Il faut alors questionner l'accès au sens que permet ou non la signifiance : quelle compréhension peut-on espérer, ou selon Levinas ne doit-on pas espérer, d'un sens qui se donne sans se donner dans une signifiance qui n'est jamais simple signification, c'est-à-dire jamais close ? Que devient alors le sens, s'il ne peut être *commun*, c'est-à-dire partageable *dans et par* le dialogue qui le cherche ? Les *dits* qui sont en présence dans l'espace du dialogue révèlent leur absence *dans* leur présence : la présence est toujours *déjà* absence. Mais si le lien entre le dit et le Dire est rompu, qu'est-ce qui légitime, d'une part, la pertinence ou la valeur de vérité d'un discours ? Qu'est-ce qui différenciera l'honnête homme de l'habile menteur ? D'autre part, quelle relation peut-elle s'instaurer hors de toute signification ? La signifiance peut-elle être le milieu d'une relation ? D'où vient alors le sens qui signifie ? Comment se fait-il qu'il puisse signifier ? Comment l'homme peut-il entendre cette signification ?

Mais signifier n'est pas seulement faire signe vers, ou désigner. Le sens peut provenir de l'acte lui-même, indépendamment de l'objet désigné, alors le sens ne provient plus de l'objet, extérieur à la désignation. Désigner, *faire* signe, suppose la présence d'un sujet ayant l'intention de signifier. Cette troisième étape constitue le versant *subjectif* de l'acte de signifier. Il faut un acteur du signe, sinon un auteur. Si l'espace est ouvert à une subjectivité assumant ce pour quoi elle fait signe, la signification devient alors *vouloir dire*. Dans quelle mesure l'homme peut-il vouloir son propre discours ? Jusqu'où peut-il vouloir le sens de ce qu'il va dire ? Et si cela est possible, comment peut s'établir un dialogue, puisque le vouloir de l'un est incommensurable au vouloir de l'autre ? La communion de sens est-elle envisageable dans le vouloir-dire de la signification ?

¹ *Phénoménologie de la perception*, p. 213.

Nous suivrons, pour cette recherche du sens, les différentes significations du terme. Il faudra analyser le devenir de l'interprétation en fonction des différentes acceptations du sens auquel elle est ordonnée. L'étymologie de la raison, commune avec celle de langage (*logos*), nous autorise à étudier l'œuvre de celle-là au cœur de celui-ci. Cette étymologie nous permet de penser qu'il n'y a pas de raison sans langage, ni de langage sans raison : le sens devient raison (d'être ?). Nous verrons toutefois les limites de ce lien qui s'avèrera être une coïncidence plus qu'une superposition pure et simple des deux termes, ce qui nous amènera à envisager le sens selon une deuxième acceptation du terme : la direction. Indiquer le sens, c'est montrer une direction. À la fois le sujet sait vers quoi il se dirige, le réel, mais à la fois, une direction n'a pas nécessairement de destination. On peut tourner indéfiniment autour de la terre en cherchant toujours l'est ou l'ouest – désorientation, perte de l'orient du sens. Lorsque est perdue l'origine du sens, se perd également sa visée. Le sens comme direction prend ainsi le risque de se prendre lui-même comme direction, ce qui le condamne à une errance infinie. Nous verrons le rôle du réel, toujours visé à travers la vérité que cherche le sens, dans son rapport au sens comme direction. Le lien entre l'interprétation et la vérité sera alors analysé selon la troisième acceptation du terme sens, c'est-à-dire la signification. Si la force de la vérité est d'être une, source de sens, celui-ci ne peut s'ouvrir qu'à la multiplicité des significations. Mais la pluralité du sens abolirait alors tout espoir de compréhension entre les différentes cultures, entre les hommes. Coincé entre la pluralité des significations qui en découlent, et l'unité de la vérité dont il témoigne, le sens court un double risque : celui de servir uniquement la vérité, et de devenir totalitaire, ou celui de se laisser éclater dans la multiplicité des significations, et de devenir incompréhensible. Le lien entre le langage et le signifié est ici patent, et ce lien se déroulera selon les trois niveaux du langage : universel (le langage proprement dit), général (les langues particulières) et singulier (la parole, ou le discours). Nous suivrons la progression sémantique de la signification dans les trois moments constitutifs du langage, lui-même compris comme lieu universel de toute relation intersubjective.

A. Le milieu de l'interprétation

« On objectera, avant d'aller plus loin, qu'il n'est pas possible de parler d'un tel rapport, et parce qu'il n'y a pas de lieu extérieur au langage et que c'est encore et toujours dans le langage qu'on prétend parler sur le langage.

Cela est bien vrai. Mais le discours spéculatif est possible, parce que le langage a la capacité réflexive de se mettre à distance et de se considérer, en tant que tel et dans son ensemble, comme rapporté à l'ensemble de ce qui est. Le langage se désigne lui-même et son autre [...]. Par ce savoir réflexif, le langage se sait dans l'être ». Ricœur, La métaphore vive, p. 385.

En tant que système de signes, le langage fait signe *vers*. Il est, comme un champ magnétique, le milieu par lequel le sens peut faire sens, c'est-à-dire peut être communiqué. S'il n'y a pas de sens qui ne soit partagé dans la communication, par l'intermédiaire des signes, c'est-à-dire qui ne soit destiné à autrui, le langage est le milieu de l'intersubjectivité par excellence. Par la rupture qu'il scelle entre l'homme et le réel, le langage rend celui-ci inaccessible à celui-là, en même temps qu'il permet le va et vient entre le sujet parlant, ce dont il parle, et celui avec qui il parle. Ces trois instances seront questionnées dans ce parcours (le locuteur, le référent, l'interlocuteur). Si le langage est le lieu de la circulation du sens, la question se pose de savoir d'où vient le sens dont il permet l'échange. Le sens peut venir de l'homme, en tant qu'être de langage, ce qui fonde une subjectivité transcendantale : l'homme est alors le sujet par lequel il y a un réel, il n'y a de monde objectif que pour un être de parole (le *Je pense transcendantal* kantien) ; mais puisqu'il n'y a pas de sens communiqué sans langage, et que l'essence du sens consiste dans le fait d'être transmis, on peut alors penser que c'est le langage lui-même qui est à l'origine du sens. Le problème qui se pose alors est celui de l'origine et de la transmission de ce sens. Le sens inhérent au langage ne pourrait pas franchir l'espace entre deux sujets parlant, c'est-à-dire assumer la différence. Le lien entre raison et langage, c'est-à-dire *in fine* le monologue du langage avec lui-même, devra alors être rompu au bénéfice d'une instance tierce, provisoirement maintenue au second plan, c'est-à-dire le réel. Le sens doit être questionné, dans le parcours de son origine jusqu'à sa transmission, du point de vue du réel, qui est à la fois ce dont on parle, et en ce qui nous concerne, il s'agit d'autrui, et à la fois celui qui échappe à ma parole. Il faut donc questionner ce triple niveau du sens au cœur du langage, ce qui constitue à proprement parler une interprétation.

Il y a langage lorsque « quelqu'un dit quelque chose sur quelque chose à quelqu'un d'autre », c'est-à-dire lorsqu'il y a discours, comme le dit Ricoeur¹. Cet énoncé, d'une apparente évidence, pose en fait des problèmes de fond en ce qui concerne le rapport entre sujets, leur statut au sein du langage lui-même, mais aussi en dehors de lui. Qui est ce *quelqu'un* qui parle ? Comment parvient-il à faire siens les mots de sa langue afin de transmettre au quelqu'un *qui écoute* un sens faisant sens pour chacun des deux ? Quel est le rôle du *quelque chose* dans ce lien entre le langage et la subjectivité, puis l'intersubjectivité ? Comment peut-il se nouer un rapport de reconnaissance mutuelle entre ces deux interlocuteurs que rien ne relie si ce n'est le fait que, justement, ils parlent de la même chose ? Mais s'agit-il encore de la *même* chose, dans la mesure où chacun n'a accès au réel qu'à travers sa propre interprétation des signes que le lui désignent ? Le discours comme parole est défini par Ricoeur comme l'opération des sujets parlants, il rend ainsi opératoire cette puissance de parole qu'est le langage et la met en acte. Tout discours est nécessairement énoncé dans une langue, qui est le milieu culturel général dans lequel se particularise le langage universel et au sein duquel le sujet parlant peut puiser une infinité de combinaisons de mots afin d'exprimer sa singularité dans et par sa parole, faisant ainsi basculer la langue d'un état de langue morte – la langue du dictionnaire – en langue vivante. Ce procédé pose la relation intersubjective au niveau interculturel, ce qui n'épargne pas les questions afférant au statut de la relation, ni au visage. C'est en suivant ces trois étapes que nous chercherons à préciser le travail de la raison humaine en quête de sens. Nous verrons, lors de ces trois moments, ce que deviennent l'interprétation, le sens, son lien avec la vérité, et la place à laquelle se voient ainsi assignés les sujets de l'interlocution. Le statut du sujet sera remis profondément en question à trois reprises, et nous verrons qu'il ne pourra être sauvé de ces trois "noyades" successives que par la force de la présence-absence d'autrui.

1) Raison d'être²

¹ *Écrits et conférences*, tome 2 p. 31.

² La raison sera ici abordée comme "rationalité communicationnelle" selon l'expression de Habermas, et non au sens qu'il attribue à la "rationalité instrumentale" qui recouvre à peu de choses près l'analyse de la raison expliquante étudiée plus haut.

« On est si imbu de "logique", que l'on range aussitôt dans les contraires à rejeter tout ce qui s'oppose à la somnolence résignée de l'opinion. Tout ce qui ne demeure pas fixé au positif connu et chéri, on le jette dans la fosse à l'avance préparée de la négation pure, celle qui récusé tout, pour finir dans le néant et accomplir ainsi le nihilisme. Sur ce chemin logique, on fait tout sombrer dans un nihilisme que l'on s'est constitué avec l'aide de la logique ». Heidegger, Lettre sur l'humanisme, p. 125.

La raison est à la fois la voie, le moyen, l'origine de cette démarche humaine qui vise le sens dans l'espoir de comprendre en vérité quelque chose du réel. Le pas est vite fait de lui confier également le rôle de la fin : elle serait ce qui se cherche en cherchant le sens, dont l'origine serait alors rigoureusement rationnelle. L'étymologie commune entre langage et raison invite à considérer le sens tout d'abord en tant que « bon sens » comme le désigne Descartes, c'est-à-dire comme raison. Chercher le sens devient alors chercher une raison, rendre raison de quelque chose. Pourtant, si l'on accepte par hypothèse la multiplicité du sens, ce qu'il faudra valider, celle-ci ne peut qu'égarer les sujets qui le cherchent. La question du croisement des chemins empruntés pour cette démarche se pose alors : existe-t-il plusieurs rationalités, chacune étant à l'origine du sens qu'elle fonde, ou une seule ? L'alternative est la suivante : dans le premier cas, la différence et la liberté sont sauvées, mais la compréhension mutuelle est fortement compromise. Si chaque langue – voire chaque discours – se construit sur sa propre rationalité, la singularité de chacun(e) est tellement scellée par la raison que l'échange devient impossible. Dans le second cas, si la raison est unique et universelle, le sens est accessible par tous à l'identique, la compréhension est ouverte, possible, réalisable ; mais cet idéal de paix dans le monde se fait en réalité par la violence, c'est-à-dire par la réduction des différents à l'identique. Peut-on alors, pour rencontrer autrui, faire confiance à la raison ? La raison cherche à lier les faits, les événements, les phénomènes, ordonnant le monde de sorte à lui trouver un sens. L'origine de ce sens peut être cherchée dans le monde ou dans la raison elle-même : rien n'empêche de penser que la raison trouve le sens qu'elle a elle-même configuré, considérant ainsi le monde comme un miroir où elle se refléterait. Alors la raison signifierait elle-même le sens. Si la raison prétend seule déchiffrer ou instituer le sens, il devient nécessaire de réfléchir au sens de la raison, non dans une perspective transcendantale mais d'un point de vue herméneutique : de quelle légitimité la raison peut-elle se prévaloir dans sa fonction interprétative ?

a) Le triomphe de la raison : l'humanisme

« Ce livre [Totalité et Infini] conteste que la synthèse du savoir, la totalité de l'être embrassée par le moi transcendantal, la présence saisie dans la représentation et le concept et l'interrogation sur la sémantique de la forme verbale de l'être – stations inévitables de la Raison – soient les instances ultimes du sensé. Ramènent-elles ou mènent-elles à la capacité d'assurer l'accord d'un monde et de manifester ainsi la Raison jusqu'au bout ? La raison jusqu'au bout ou la paix entre les hommes». Levinas, Entre nous, p. 232.

Le lien entre sens et raison est à la fois de forme et de contenu. De forme tout d'abord, puisqu'aucun sens ne serait cherché, trouvé, posé, manqué, si une raison ne cherchait à s'en saisir. Le travail de l'interprétation accède à l'intelligible grâce à l'universalité supposée de la raison. La raison peut-elle alors, grâce à son caractère d'universalité, offrir le cadre d'un partage possible de sens, et ainsi d'une rencontre authentique et universelle ? L'idéal d'une raison abritant toute relation humaine serait en fait le lieu, utopique peut-être, d'une paix perpétuelle. De contenu, ensuite : si la raison est la caractéristique de l'humain, nul n'en est exempt, ce qui peut constituer un argument en faveur de l'humanité – celui des Humanistes. Le langage rationnel permet une forme de discours dont l'homme comme être de raison est à la fois l'auteur, l'origine et le sujet. La pluralité de ses expressions culturelles ou individuelles n'invalide pas l'universalité de la raison, mais la concrétise. Ainsi la raison (ou la Raison) est-elle considérée comme critère d'humanité, de valeurs, de vérité, comme principe d'identité, comme « critère du sens » dit Levinas¹. La raison serait alors la voie royale de la recherche de sens, l'unique critère permettant de distinguer entre le sensé (ce qui est conforme à la raison théorique : le rationnel ; ou à la raison pratique : le raisonnable) et l'insensé (l'irrationnel ou le déraisonnable). C'est ce que Levinas appelle l'autonomie : la raison comme principe d'auto-législation, d'auto-justification. L'espoir de paix universelle peut être confié à la Raison, seul point commun transcendant les diversités naturelles et culturelles entre les hommes. À la raison seule est donc confiée la recherche de sens et la quête de vérité. Seule habilitée à se frayer un chemin dans sa démarche, elle est également la seule à pouvoir parvenir à la vérité puisqu'elle en est la trace, le signe, le chiffre. Elle est tout à la fois l'origine (elle pose la question de l'existence de la vérité), la méthode (elle répond par l'analyse du sens des différentes découvertes qu'elle fait) et la fin (la vérité qu'elle vise lui est accessible : son intelligibilité prouve sa nature rationnelle) de sa démarche vers le vrai. Peut-on alors rendre raison du visage ? D'où la raison tient-elle sa légitimité dans cette démarche ? La caution de la véracité de la raison est-elle elle-même rationnelle ? Comment éviter une régression à l'infini ?

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p.176.

La critique de Levinas à l'égard du rationalisme s'oppose à la conviction humaniste : l'homme au centre du monde, et du sens. Le rapport noème/noèse chez Husserl décale l'identité de rapport posée par le rationalisme cartésien (l'adéquation scolastique entre l'intellect et la chose pensée) en lui faisant subir une inflexion : ce rapport en effet ne traduit plus un lien entre une intériorité (la pensée rationnelle) et son extériorité (le réel, la chose), mais un lien interne au sujet lui-même ; le rapport noème/noèse se déplace à l'intérieur du sujet, le noème étant le versant perceptible ou pensable de l'objet qui se présente en tant que phénomène *pour un sujet*. « L'épochè pratiquée ici par Husserl, à l'intérieur de l'épochè générale qui inaugure la phénoménologie, est supposée laisser un reste qui ne doit rien à autrui, à savoir la sphère du propre [...]. La seule voie qui reste dès lors ouverte est de constituer le sens autrui "dans" (*in*) et "à partir" (*aus*) du sens moi », analyse Ricœur¹. Ce rapport se traduit alors comme le recto et le verso du même acte d'intelligence du sens, ce qui les rend inséparables et constitutifs d'une même réalité. Nul espace ne permet ainsi le décalage entre sujet et objet. Chez Husserl, dit Levinas, « l'intuition demeure la source de toute intelligibilité. Le sens est donné dans la droiture même qui caractérise la relation entre la noèse et le noème »². Il s'ensuit inévitablement la réduction du sens au rationnel, c'est-à-dire finalement l'épuisement de la notion de sens elle-même : le travail de la raison est un travail sans équivoque puisqu'il s'agit d'intuitionner le réel *tel qu'il est*. « En rattachant par l'intermédiaire du sens le sujet à l'objet, Husserl apporte un moment nouveau dans l'idéalisme : la possibilité d'éclaircir le sens intime de la transcendance, le sens que peut avoir l'intériorité même de l'extérieur pour chaque catégorie d'objets »³. Le sens d'autrui se révèle à l'ego selon deux mouvements : une voie gnoséologique (mouvement de l'ego vers l'*alter ego*) et une voie éthique (mouvement de l'*alter* vers l'ego). Le sens du monde ne relève plus du monde, et le sens de l'objectivité ne relève plus de la nature mais de l'homme en présence du monde. C'est le sens de l'intentionnalité, qui sans être réductible à la raison, est la source du sens qu'elle récupère dans ce qu'elle vise.

Le transfert analogique de moi à autrui constitue le point d'achoppement de la philosophie levinassienne. Le sens chez Levinas n'est pas rassemblement ni constitution, mais rupture, éclatement de l'être. Contrairement à ce qu'il relève chez Husserl (pour qui la conscience est « donation ou présentation de sens »⁴), Levinas pose l'antériorité du sens sur la raison qui le déchiffre, sur la conscience qui le pense ou sur la

¹ *Soi-même comme un autre*, p. 383.

² *Humanisme de l'autre homme*, p. 19.

³ *En découvrant l'existence*, p. 47.

⁴ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 133.

pensée qui le cherche, délégitimant ainsi toute prétention de la raison à s'approprier ou à s'appréhender le sens d'autrui. « Raison, dit-il, n'a pas de pluriel »⁵.

b) La défaite de la raison : l'anti-humanisme

« Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour n'avoir plus de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état civil ». Foucault, Archéologie du savoir, Odile Jacob 1994, p. 56.

La raison pourtant révèle ses failles, dans son principe et par son existence. La confiance en la raison que lui témoignent les Humanistes et les Lumières est en elle-même un diallèle : supposer que la raison est infaillible mais que seul l'homme peut errer, c'est en fait affirmer la faillibilité de la raison elle-même. Si l'homme était vraiment un être purement rationnel, il serait incapable de faire le mal. Or il le fait : dire que c'est là l'usage de raisons particulières au détriment de la Raison universelle, ou que le mal ne peut provenir que d'une démission de la raison soumise à l'hégémonie de l'égoïsme, c'est déjà signer la fragilité de la raison elle-même ; si la raison était vraiment universelle, elle préviendrait tout faux-pas et endiguerait sans peine la puissance des passions humaines. Le mal dont l'Histoire regorge témoigne d'une faillibilité intrinsèque de la raison : l'homme peut faire le mal parce qu'il peut raisonnablement le penser et rationnellement l'accomplir. Les mésusages de la raison relèvent donc en droit de celle-ci. L'usage d'une rationalité technicienne à des fins meurtrières, orchestrées selon les plus hauts raffinements de la pensée rationnelle, met fin au vingtième siècle à la double utopie d'une raison constitutivement ordonnée au Bien, et celle d'un Bien accessible par la seule raison. L'Histoire a amplement montré, par l'instrumentalisation savante de la raison, à quel point l'homme était capable de l'utiliser contre l'autre homme.

⁵ *Totalité et infini*, p. 124.

D'un point de vue plus théorique, la crise du sujet révélée par Freud, la crise de la culture comme œuvre de la rationalité linguistique montrée par Lévi-Strauss, la crise de l'universalité d'un langage rationnel repérée par Foucault, laissent entrevoir la possibilité d'un non-sens originel invalidant la prétention humaine à la rationalité. Non que la raison soit un non-sens, mais l'anti-humanisme du vingtième siècle questionne la rationalité du sens, soit son origine rationnelle, c'est-à-dire met en question la notion même de sujet, qu'il s'agisse d'autrui ou de moi-même. Cherchant l'en-deçà de la raison, Foucault découvre un soubassement pré-rationnel, voire irrationnel à toute *épistémè*. L'expression *insensé* appliquée au "fou" marque le lien entre une raison en charge du sens, et sa trahison dans l'acte de la folie. Au nom de la raison prétendument universelle, une conduite irrationnelle (contraire à la raison au pouvoir) est insensée, et doit donc être soustraite au regard du citoyen raisonnable : l'autre, le "fou", le malade, le mourant, le prisonnier..., est ainsi refoulé à l'intérieur du même (la société), mais dans un ailleurs (l'asile, la prison...) où s'oublie son altérité, d'autant plus facilement d'ailleurs que cet ailleurs est *dedans*, c'est-à-dire organisé par l'institution comme forme du pouvoir ; le recouvrement de l'autre par le même dissout son altérité sous couvert d'identité et de rationalité. « L'histoire de la folie serait l'histoire de l'Autre – de ce qui, pour une culture, est à la fois intérieur et étranger, donc à exclure (pour en conjurer le péril intérieur) mais en l'enfermant pour en réduire l'altérité ; l'histoire de l'ordre des choses serait l'histoire du Même – de ce qui pour une culture est à la fois dispersé et apparenté, donc à distinguer par des marques et à recueillir dans des identités »¹ : l'apparente objectivité de la raison servirait donc de caution à un lent travail d'assujettissement de l'Autre, par l'asile ou la prison.

Mais la raison n'est pas énoncée de nulle part, le discours est toujours celui de quelqu'un, même et surtout s'il s'efforce de disparaître derrière une objectivité totalement légitimée par la raison. Foucault parvient à l'idée d'une dissolution de l'humain : sa déréliction hors du rationnel fait de l'homme un être fragile, d'origine récente et de fin prochaine, disparaissant doucement « comme à la limite de la mer, un visage de sable »². L'anti-humanisme dénonce le non-sens et l'abolition, ou pire, l'oubli des différences entre le Même et l'Autre au fond des geôles et des hôpitaux, exercé au nom de la raison. Le même, ici, n'est plus l'opposé de l'autre : le même lui-même ne peut pas *dire* qui il est, c'est-à-dire, à travers ce dire, rester le même en dépit des différences ou des fractures qui jalonnent une vie. Si la conscience d'une altérité en soi devient une altération de principe, le sujet devient une enveloppe vide et abstraite, l'être humain est réduit à un état « civil », sombrant dans l'anonymat d'une institution abstraite.

¹ Foucault, *Les Mots et les choses*, p.15.

² *Id.* p. 398 – dernière phrase.

Est-ce à dire pour autant que le différent puisse être reconnu comme Autre ? La reconnaissance de l'autre présuppose un sujet le reconnaissant. Or l'anti-humanisme du vingtième siècle déloge le sujet de sa stèle, pour y substituer le langage : de lui tout est issu, tout dépend, mais il ne dépend de rien. Nulle extériorité au langage : la différence lui est immanente, l'altérité d'y dissout. Le référent, le réel, l'Autre, sont recouverts par le Même, qui n'est lui-même autre qu'à lui-même : système immanent où court la différence, le non-sens produisant le sens par son propre déplacement, c'est-à-dire le vide au cœur du plein, schize. Force anonyme, le langage est le lieu où par le non-sens (le non-être) est créé le sens (l'être). Condamnée au non-sens, une dichotomie entre raison et humanité dissout tout espoir de voir restaurée la subjectivité rationnelle de l'homme et l'espace nécessaire à l'altérité. La seule altérité est celle de l'antinomie entre le sens et le non-sens, qui se *joue*, comme sur un échiquier se joue une partie autour de la place vide du roi, en dehors de toute subjectivité. Ce jeu (au double sens du terme : ludique et spatial, désignant précisément le vide) n'est pas sans évoquer, par son effet de surface, le jeu du cadavre exquis des Surréalistes : le sens d'un texte est confié au non-sens et à sa circulation à l'*intérieur* d'un texte dé-subjectivé. Discours ou texte sans sujet, sans auteur, sans référence : le texte ou le discours est son propre auteur, et le sens qui en émane vise le texte lui-même comme référent ; le langage est sujet immanent de lui-même, sans profondeur, c'est un jeu de surface, qui se joue sur l'échiquier d'un espace à deux dimensions. Le discours ou le texte ne font pas sens par mise en relation avec une extériorité quelconque puisque tout est langage. La différence est récupérée dans le langage et n'existe pas en dehors de lui. Paradoxalement, le langage comme lieu du sens devient non-sens.

Ce risque du non-sens invalide alors toute démarche herméneutique, fondée sur l'hypothèse d'un sens possible dans la recherche duquel s'inscrit l'herméneute, ainsi que la pertinence de toute interprétation, puisque celle-ci suppose pour le moins un sujet interprétant, et en ce qui nous concerne, un visage à interpréter. C'est ainsi que la rationalité pure, immanente, sans subjectivité et sans extériorité du langage aboutirait curieusement à la négation du sens et de la vérité. L'anti-ontologie produit paradoxalement une ontologie immanente du non-sens. Faute d'extériorité, le langage comme champ transcendantal fondé sur la Différence s'abolit dans l'identité.

c) La raison « lacérée » par le sens : l'humanisme de l'autre homme

« Ce n'est pas en faveur d'un divorce entre philosophie et raison qu'on peut tenir un langage sensé. Mais on est en droit de se demander si la raison, posée comme possibilité d'un tel langage, le précède nécessairement, si le langage n'est pas fondé dans une relation antérieure à la compréhension et qui constitue la raison ». Levinas, *Entre nous*, p. 15-16.

Si la vérité peut être saisie par la raison, toute recherche de sens se réduit à la logique. La seule démarche sensée est celle qui consiste à raisonner juste, ce qui est juste est ce qui est conforme à la vérité, et la vérité est ce qui se laisse appréhender par la raison : ce cercle peut rapidement se clore en cercle vicieux. Cercle vicieux, ou, plus finement, dit Levinas, "trouble incestueux". « L'amour de la vérité qui plaçait, chez Platon, la pensée pure en face de la signification, se révèle ainsi trouble incestueux, à cause de cette consanguinité de l'intelligence et de l'intelligible, embrouillés dans le réseau du langage, naissant dans l'expression dont la pensée serait inséparable »¹ : si le sens est réduit à la vérité, celle-ci écrase celui-là et le sens disparaît sous la monosémie d'une vérité comme articulation de l'intelligible et de l'intelligence, adéquation entre l'esprit et la chose, ou corrélation de la noèse à son noème. Réduire le sens à la recherche rationnelle de la vérité en revient *in fine* à la non pertinence du sens, puisqu'il ne désignerait rien d'autre que ce que désigne déjà le terme vérité. C'est à ce niveau que s'exerce le soupçon levinassien : il s'agit, dit-il, « de la mise en question de la conscience et non pas d'une conscience de la mise en question. Le Moi perd sa souveraine coïncidence avec soi, son identification où la conscience revient triomphalement à elle-même pour reposer sur elle-même »². C'est ce cercle du même d'une conscience donatrice et réceptrice de sens qu'il dénonce. S'opposant aux carences de l'humanisme rationnel et s'affrontant au non-sens originel de l'anti-humanisme, Levinas relève le défi : celui de retrouver l'Autre, non pas comme figure ontologique sans cesse renaissante du Même, ni comme non-sens anonyme à l'œuvre dans une ontologie négative, mais comme autre, simplement, c'est-à-dire comme source du sens. Dépassant le conflit entre humanisme et anti-humanisme, il montre par une troisième voie l'urgence qu'il y a à questionner « le *je*, le *je* d'emblée libre de l'humanisme classique »³. L'origine du sens n'est plus le je de l'humanisme, mais ne s'est pas tarie avec l'anti-humanisme. Elle est à chercher à sa source, c'est-à-dire « à la deuxième personne »⁴. Contre la scolastique « il s'agit de libérer la pensée sensée des normes de l'adéquation »⁵ ; pour sauver autrui, l'écart doit être maintenu entre les termes afin d'invalider leur corrélation, ou synthèse. C'est la dissymétrie qu'il institue dans la relation à l'autre, déstabilisant la symétrie du rapport d'adéquation entre le réel et la pensée confiée à la raison par le rationalisme. Cette dissymétrie est le fondement de toute relation, et comme telle, la seule garantie de la paix ; il est intéressant de noter l'amphibologie du terme *ou* : « la raison jusqu'au bout *ou* la paix entre les hommes » : une première lecture les oppose (*ou* bien/*ou* bien – *ou* exclusif), la seconde interprétation

¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 32.

² *Id.* p. 53.

³ *Id.* p. 9.

⁴ *Id.* p. 12.

⁵ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 42.

les rassemble (la raison... *ou encore, c'est-à-dire*, la paix – ou inclusif). C'est dans cette ambiguïté que surgit l'interprétation. Le sens ne se livre pas d'un bloc, il ne se livre pas du tout ; il se révèle. La difficulté à articuler sens et vérité révèle concrètement le conflit entre l'Un et le Multiple. « Ne faut-il pas, dès lors, distinguer, d'une part, les significations, dans leur pluralisme culturel et, d'autre part, le sens, orientation et unité de l'être, événement primordial où viennent se placer toutes les autres démarches de la pensée et toute la vie historique de l'être ? » demande Levinas¹. Le sens est un, il se révèle par le multiple. Il est incommensurable à la raison qui ne peut circonscrire l'infini, mais seulement se laisser déchirer par lui. La raison, du côté de l'être, ne préside plus à l'humanité. L'humanisme n'a de sens que référé à l'autre homme : la différence préside alors à l'existence, c'est-à-dire que le sens n'existe qu'en tant qu'il est éclaté en significations infinies. Le sens est premier, non en tant que rassemblement des différences dans l'être, mais dans cet autrement qu'être irréductible à un être autrement. Le sens même d'être autrement s'origine dans l'autrement qu'être. Le sens est donc au-delà de l'être, puisqu'il en constitue la trouée vers une transcendance – celle du Bien « au-delà de l'être » que Levinas emprunte fréquemment à Platon. Le sens est le Bien, qui consiste en l'autrement qu'être : l'être est originellement déchiré par l'autre : le jeu d'échec du sens est déjoué, mis en échec, par l'Autre. Le langage n'existe que dans le visage qui parle : source du sens, nom propre. L'illégitimité, le Il présent dans le Tu, n'est pas anonyme, puisqu'elle est l'ouverture de l'apparence plastique sur une profondeur infinie. L'effet de surface du langage de l'anti-humanisme est crevé par la présence d'une absence au cœur de la surface, qui fait de l'autre non pas un pli dans l'être, pour reprendre la métaphore foucauldienne, mais une déchirure. Déchirure, et non pas schizé : celle-ci est effet de surface, comme une lézarde sur un mur ; celle-là se fait dans l'épaisseur même d'un espace à trois dimensions, par une transcendance qui en est la fulgurance.

¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 39.

Si le sens est rationalité, alors Levinas pose une rationalité antérieure à la raison, à l'être, antérieure à la compréhension de l'être – que ce soit par l'intuition ou par la raison, une « rationalité plus ancienne que la révélation de l'être »¹. Sans raison d'être, c'est-à-dire un être sans auto-justification, sans raison, *pour rien*, pour rien de lui-même, c'est-à-dire pour l'autre, gratuit. Le sens de la vie ne se justifie en rien qu'en l'autre, comme don sans retour, bonté. Nous verrons plus loin jusqu'où va cette gratuité. Sens unique, au sens ici de signification (autrui signifie uniquement sa propre unicité), mais principalement au sens de direction : le sens que dessine ma relation à autrui n'est pas réversible en celui qu'autrui m'adresse. Si, comme le montre Levinas, la raison n'est plus légitimée à instituer ni à trouver le sens de ce qu'elle cherche, c'est peut-être que celle-ci n'en est pas l'origine – sinon, finalement, aurait-elle vraiment besoin de passer une vie à le chercher ? La raison doit donc admettre une *autre* origine au sens, et en cela entrer en dialogue avec son *autre*, c'est-à-dire quelque chose qui lui échappe. C'est dans ce dialogue que la raison comme logos peut trouver son sens.

La raison elle-même n'a d'existence que dans un corps, ce qui la soumet au besoin, au temps, à l'espace... « L'expérience du corps nous fait reconnaître une imposition du sens qui n'est pas celle d'une conscience constituante universelle [...]. Mon corps est ce noyau significatif » dit Merleau-Ponty² : dans la raison la place est faite pour ce qui l'exécède, que ce soit en-deçà (les besoins, la vie, l'inconscient...) ou au-delà (le sens et la vérité). Les catégories de la raison ou de l'entendement ne rendent pas raison de l'intégralité du travail de la raison, une « pensée vivante ne consiste donc pas à subsumer sous une catégorie. La catégorie impose aux termes qu'elle réunit une signification qui leur est extérieure »³. Le visage ne se réduit pas à une approche rationnelle en première personne puisque il signifie par lui-même : d'où vient alors la compréhension mutuelle ?

Avant d'être le lieu de l'expression d'un vouloir (ce que nous aborderons avec l'étude du dernier sens de signifier), la raison est ouverte par l'humanité, c'est-à-dire par le Désir, dont le sens doit être nuancé en désir, ce qui nous permettra d'articuler l'humanisme de l'autre homme à la deuxième personne de Levinas à un humanisme en première personne. Il peut être nécessaire d'aller plus loin encore : car, si l'espoir d'un sens un pourrait constituer le principe d'unification de tous les hommes, il ne neutraliserait pas le risque d'une monosémie, comme nous l'avons vu dans le cas d'une raison finalement hégémonique. Il faudra donc poursuivre l'analyse du sens *en dehors* du sentier tracé par la raison.

¹ *Id.* p. 184.

² *Op. Cit.* p. 172.

³ *Id.* p. 147

La raison est au service de la recherche d'explications en vue de la compréhension du sens. Son œuvre n'est certainement pas inutile – il faudrait le démontrer à l'aide de la même raison, dans un travail d'auto-invalidation, ce qui invaliderait le travail d'auto-invalidation lui-même et basculerait dans l'absurde – mais son indispensabilité ne lui confère pas une exclusivité en ce qui concerne l'accès au sens. Elle ne peut le trouver seule, puisque son œuvre ne peut prendre sens qu'en se chargeant des significations dont elle n'est ni l'origine ni la fin.

La raison est bordée à l'extérieur et à l'intérieur d'elle-même par ce qui l'excède et ne s'y réduit pas : l'affectivité au cœur de la rationalité, l'irrationnel hors la raison, le sens qui seul peut lui donner sens, la vérité qu'elle cherche avec ses moyens indispensables *parce que* limités – nous verrons que c'est là que réside le sens de l'interprétation – et le réel, dont elle parle en le fractionnant dans ses catégories. Il faut, pour sauver le sens, dégager le réel (le monde, autrui...) de l'emprise de la raison, ne serait-ce que pour permettre à celle-ci de tisser un lien particulier (rationnel) entre le langage et ce dont il est langage. Alors le sens ne se contente plus de rendre raison, mais il se fait direction vers ce qui lui échappe.

2) En direction du réel

« Au bout de ce parcours d'émergence langagière de l'essence langagière de l'homme, il n'y a plus que du langage – sous l'une ou l'autre forme – toujours et partout. Dès lors, l'homme se trouve expulsé de l'exercice de son essence car le langage a cessé d'être cet organe souple qui nous reliait à cela qui n'est pas langage : le temps et le réel [...]. Dès lors, le langage ne représente plus ce pont essentiel par lequel nous étions au monde, mais une prison. L'enclos éblouissant d'une essence qui est encore la nôtre mais dont nous ne jouissons plus pleinement ». Gilbert Hottois, Le signe et la technique, p. 46.

Comme système de signes, le langage désigne. Mais que désigne-t-il ? Quelle est finalement la fonction du signe ? Puisque le réel est inaccessible (et ce constat est l'endroit d'un envers qui est l'existence du langage), à quoi bon le chercher ? Quel sens y a-t-il à chercher un sens, si le référent échappe au signe ? Et si la référence est offerte immédiatement au signe, alors celui-ci n'est plus un signe à proprement parler, mais un code au service de l'utilisation du réel par une raison instrumentale, ou inféodé au pouvoir de nomination du langage lui-même, figeant ainsi conceptuellement le réel en choses. Or le visage échappe au signe : est-ce par le fait de l'impuissance essentielle du signe, ou par un caractère spécifique au visage ? Certes, Levinas répond à cette question : le visage n'est pas un étant comme les autres. Mais encore faut-il confronter cette idée avec la fonction générale de la référentialité du langage. Différentes questions afférentes apparaissent : le sens ne prend-il sens que dans la démarche de recherche de vérité du sujet, ou dans sa quête de sens qui va à la rencontre du réel ? Dans le premier cas, le sens serait alors synonyme de signification : ce qui signifie fait sens et seul ce qui a du sens peut signifier quelque chose. L'herméneutique serait alors une approche se questionnant elle-même sur elle-même, ce qui n'est pas absurde dans la mesure où elle prétend à un statut épistémologique, à une certaine visée du sens et à un énoncé vrai. Mais ce questionnement de l'herméneutique sur elle-même est alourdi du poids du « cercle herméneutique » : jusqu'où peut-on questionner le statut de l'herméneutique sans s'engluer indéfiniment dans des querelles de points de vue ? Le visage ne risque-t-il pas alors d'être perdu de vue par ce qui a la charge d'en chercher le sens ? Le parcours glisse vers le cercle vicieux et le sens risque ici de se transformer en non-sens. Ou, inversement, le réel est-il lui-même le lieu de la provenance du sens, comme le dit Levinas à propos du visage ? Il faudra voir en quel sens l'interprétation se profile entre le discours et le visage, et dans quelle mesure elle peut l'accueillir.

a) Au cœur du langage : le lien du langage au réel

« Mais l'homme n'est pas seulement un vivant qui, en plus d'autres capacités, posséderait le langage. Le langage est bien plutôt la maison de l'Être en laquelle l'homme habite et de la sorte ek-siste, en appartenant à la vérité de l'Être sur laquelle il veille.

Il ressort donc de cette détermination de l'humanité de l'homme comme ek-sistence que ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, mais l'Être comme dimension de l'extatique de l'ek-sistence ». Heidegger, Lettre sur l'humanisme, p. 85.

Le signe tend vers ce qu'il désigne comme un aimant vers la polarité inverse. Sans l'hypothèse d'un *quelque chose* à dire, y aurait-il encore un dire ? Le langage ne semble se justifier que dans sa fonction signifiante, et la vérité consisterait alors en l'accord du langage avec ce qu'il désigne. Nous chercherons comment le visage peut s'articuler à cette recherche de sens orientée vers le réel, recherche que nous étudierons dans les deux directions qui lui sont possibles, immanence et transcendance.

α - Transcendance du référent : l'excès de la signification sur le signe

« Ce n'est pas l'homme, ayant une je ne sais quelle vocation propre qui inventerait ou qui chercherait ou qui posséderait la vérité. C'est la vérité qui suscite et qui tient l'homme (sans tenir à lui), voie où entrent les structure de type formel ou logico-mathématique pour s'ordonner et se mettre en place selon leur architecture idéale, rejetant les échafaudages humains, qui permirent l'édification ». Levinas, Humanisme de l'autre homme, p. 76.

Le problème que pose Platon croise celui que sous-tend la Trace chez Levinas, tout en suivant le trajet inverse : quel passage peut-il se faire d'une dialectique à un dialogue, c'est-à-dire d'une définition à une interprétation, ou encore de la vérité au sens ? Comment peut-on dire le vrai ? C'est cette question qu'évoque Gadamer lorsqu'il analyse l'élévation, proposée dans le *Philèbe*, du multiple à l'Un¹. L'autre présent dans le multiple platonicien ne peut pourtant être sauvé comme autre au sens levinassien du terme dans la mesure où il est rassemblé en l'Un comme une totalité d'une part, et comme totalité de déterminations que subit l'Un pour se manifester dans le multiple d'autre part. Il n'y a donc pas de véritable altérité dans l'Idée platonicienne, ce qui fait peser sur la raison le poids d'une dialectique mais ne l'ouvre pas sur un authentique dialogue, c'est-à-dire d'un échange entre différents. Le sens se déploie ainsi au cours de l'envol de la dialectique comme le sens de l'amour se révèle au fur et à mesure de la dialectique de l'Éros dans le récit de Diotime. La dialectique s'écarte de la notion de dialogue qui sous-tend nécessairement la démarche herméneutique. Le réel platonicien est idéal, ce qui ne peut pas ne pas poser le problème de son intelligibilité par les hommes. Comment l'homme, âme exilée dans le monde des corps, peut-il espérer retrouver l'essence intelligible du sens ? Peut-elle y rencontrer autrui ? C'est par le langage que Platon résout ce problème : la pensée seule peut s'élever du monde empirique au monde transcendant ; elle est elle-même d'essence idéale, et par la dialectique peut s'élever jusqu'aux Idées. Par-delà la différence ontologique entre les deux *mondes* de Platon, il faut bien que la pensée puisse franchir l'écart, passer du multiple à l'un, de la différence à l'identité, du devenir à l'être, de l'immanent au transcendant, du particulier à l'universel. Le langage témoigne de cette parenté si, comme le soutient Cratyle, les mots ont une origine naturelle : ils sont les témoins de cette parenté entre la pensée authentique et l'idéalité de la vérité. C'est en vertu de cette origine du mot que celui-ci *dit* quelque chose du réel. La différence entre les éléments du multiple et l'Un est elle-même dépassée par l'unité du logos visant l'Un. « En fait c'est sur l'entrelacement intérieur des deux concepts dans le logos, tel qu'il se présente dans les concepts d'identité et de différence, que repose le pouvoir qu'a le logos de découvrir l'être. » dit Gadamer à propos de Platon². Le monde des Idées contient l'Être et le Bien (même si les deux ne sont pas à mettre à la même place, comme le souligne si souvent

¹ « [...] l'Être pur de l'*eidos*, tel qu'il est séparément et en soi, n'est présent que brouillé dans les choses multiples. Or cela implique que l'archétype n'apparaît pas en elles à l'état pur, parce qu'il a de l'*autre* en lui [...]. Ce n'est pas seulement l'*eidos* un qui est là, alors que tout le reste n'est pas, mais là où est l'*eidos* un, de l'*autre* est aussi, non comme le multiple, mais comme la totalité des déterminations mélangées aux phénomènes singuliers. Or être signifie être Idée. Ainsi, dans le *Philèbe*, le problème impliqué par la position de l'*eidos* un, à savoir comment l'Un peut être en même temps plusieurs, cesse d'être discuté dans la perspective de la pluralité indéfinie des choses ; il l'est au contraire pour apprendre au dialecticien à voir des différences, c'est-à-dire à établir comme tels différents aspects de l'unité, que l'on peut distinguer dans l'Un. Mais cela veut dire que le multiple est une multiplicité d'Idées ». *L'art de comprendre*, p. 262-263.

² *Id.* p. 273.

Levinas), donnant ainsi sens au monde empirique qu'il éclaire de sa lumière. Alors, « le monde des significations précède, pour Platon, le langage et la culture qui l'expriment ; il est indifférent au système des signes que l'on peut inventer pour rendre présent ce monde à la pensée »¹. Que signifie alors signifier ? Les choses du monde de l'apparence signifient quelque chose qui leur échappe : elles *montrent* la lumière qu'elles reflètent, et par là renvoient le philosophe vers leur origine. C'est-à-dire qu'elles désignent l'origine du sens, elles font signe vers la source lumineuse, créant ainsi une signification seconde par rapport au sens issu de l'Idée elle-même. Le sens n'est ainsi ni dans le monde empirique ni dans la pensée : il est idéal, et comme tel, *universellement et objectivement vrai*. La vérité est objective idéellement, le sens est unique, droit comme un rayon de soleil, qui émane de la vérité et se manifeste dans le monde. Les significations sont contenues dans le sens qui les porte et dont elles sont le témoin. Il y a même passage du pluriel au singulier de la signification : celle-ci est en fait réduite au procédé de compréhension dialectique, et n'a de sens que si elle remonte dialectiquement du multiple à l'Un.

¹ Levinas, *Humanisme de l'autre home*, p. 31.

Le sens platonicien est unique, et se livre moins par l'interprétation que par l'explication patiente d'un Socrate attentif à ce que son argumentation soit comprise par son interlocuteur. Ce qui fonde ici l'intersubjectivité est de l'ordre d'un rassemblement de la multiplicité des hommes en une communauté de sens (au singulier), une Cité fondée sur le Bien et la connaissance du Vrai. La connaissance du vrai est possible, mais le chemin ne fait pas le détour de l'interprétation dans la mesure où il n'y a qu'un sens valide et qu'une signification pertinente. Le détour par l'usage des mots pose une certaine équivalence entre l'essence de la chose et le mot juste qui la désigne. La pluralité des cultures est donc un avatar de l'Être, à la fois un et multiple, mais dont le sens s'origine dans l'Un. L'idéalisme platonicien met en place une démarche dialectique plus que dialogale, c'est-à-dire herméneutique, pour accéder aux choses mêmes (les Idées) par l'intermédiaire de signes dont la définition enserme le sens ; « Socrate avait déjà enseigné à "définir" les Idées [...] : ces définitions constituent notre premier concept du sens »¹, dit Ricœur. La définition, ou précision du signe, est en effet le point de départ indispensable, le viatique précédant toute mise en route authentiquement dialectique, et l'infatigable démarche socratique rappelle incessamment cette exigence que requiert toute compréhension : savoir préalablement de quoi l'on parle. Ce savoir ne garantit pas l'accès à la connaissance, bien des dialogues platoniciens restent aporétiques, mais le non-savoir de ce savoir l'invalide nécessairement ; car si l'aporie est possible, c'est par opposition à l'euporie d'un chemin qui mène quelque part. « Ainsi, dit encore Ricœur, avons-nous hérité de Platon une problématique du sens où le sens est l'Idée, ou l'essence, c'est-à-dire le principe intelligible aussi bien de la réalité que de la pensée »². Le sens est source, légitimation, validation, garantie de la pertinence d'une démarche dialectique, en tant qu'il est l'essence de ce dont il est question ou de ce dont on recherche le sens. Mais sa confusion avec l'essence, si elle permet par une dialectique rigoureuse d'accéder à la connaissance d'une chose ou d'une Idée, n'ouvre pas cette pensée comprise comme dialogue silencieux de l'âme avec elle-même à une altérité authentique, c'est-à-dire à une extériorité dont le caractère d'extériorité consisterait précisément dans le fait d'être autre que l'âme, et reste inféodée à toute définition qu'elle peut découvrir par la dialectique. Le visage échappe à toute définition.

¹ Encyclopedia *Universalis*, p. 1868.

La difficulté en ce qui concerne le visage est manifeste : la différence pour Platon est l'une des modalités de l'Être, c'est-à-dire qu'elle est comprise dans son unité, et ressortit donc de plein droit à l'ontologie. Nulle extériorité à l'Un, à l'Idée de Bien : mais si Levinas lui rend fréquemment hommage pour sa préséance à l'égard de l'Être, le Bien platonicien reste homogène à lui-même, indéfectiblement réfractaire à toute modification, c'est-à-dire à tout espace offert à la différence *en* lui-même. Le Bien est identique à lui-même. L'altérité qu'il contient est d'ordre logique mais non éthique. La place de l'Autre est prise par l'autre comme opposé au même, comme genre et non comme autrui. « Être intelligible, dit Levinas, c'est être représenté et, par là même, être a priori. Réduire une réalité à son contenu pensé, c'est la réduire au Même »¹ : en ce sens, le langage, portant le réel au niveau de l'abstrait (les mots), intelligible (offert à la compréhension), viderait son objet de tout contenu, et en ferait une copie, comme le soutient Socrate, *conforme* à son modèle, ce qui constitue bien une réduction au Même.

La relation entre le sens et un discours, articulée au cœur du langage, serait-elle plus accessible ou réalisable dans le cas où le réel redescendrait « du ciel vers la terre » ? Peut-on aménager un espace *vide* pour le référent-autrui, si l'on considère le rapport sens/référent dans le langage non plus sous l'égide du sens s'appropriant le référent et le ramenant à l'intérieur du langage, mais sous celle du signe ?

β - Le réel immanent : la prééminence du signe sur le sens

« Autrement dit, mon espoir est dans le langage, l'espoir qu'il y aura toujours des poètes, qu'il y aura toujours des gens pour réfléchir sur eux et des gens pour vouloir politiquement que cette parole, que cette philosophie de la poésie, produise une politique ».
Ricoeur, L'unique et le singulier, p. 72.

Si le sensé n'est légitimé que par les signes qui le signifient, seules ont du sens les propositions, ou organisations logiques de signes, réglées par les lois de la logique. Si le sens est immanent au signe, la recherche de la vérité est confiée à la structure logique du langage : le signe est donc ce qui règle le sens, c'est-à-dire que le sens est inclus dans la signification. Que devient alors le référent en général, et autrui dont je parle, en particulier ?

² *Id.*

¹ *Totalité et infini*, p. 133.

Le signe porteur de sens doit être intelligible, et pour cela déchargé de toute polysémie qui fragilise la relation à autrui par l'incompréhension et la mécompréhension qu'elle induit. La logique a pour tâche d'éviter les erreurs qui surgissent du mauvais usage des mots, invalidant ainsi toute entreprise d'interprétation. Le signe signifie alors sans reste : même l'impensable est pensable, la pensée « signifiera l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté » dit Wittgenstein¹. Cette proposition est majeure en ce qui concerne la relation à autrui : l'impensable, c'est-à-dire en ce qui nous concerne, l'unicité du visage, doit être délimité, en creux, comme se fait toute l'approche du *Tractatus*, à partir du pensable. Le dicible doit figurer l'indicible selon des règles objectives et rigoureuses émanant de la rationalité interne au langage. Il y a bien figuration, mais non Visage. « Il n'y a pas d'énigme »². Aucune extériorité n'habite l'intériorité, aucune transcendance ne respire dans l'immanence. L'interprétation est le *signe* d'un mauvais usage des signes du langage, elle est vouée à une fin prochaine si la philosophie mène à bien son entreprise de clarification des signes. En même temps qu'à la traduction se substituera la transposition du sens, à l'interprétation se substituera le décodage. La métaphore n'est plus le gisement de tout sens, empruntant le concept pour accéder à une intelligibilité plus précise et par là même plus pauvre, mais elle est le résidu maladroit d'un langage ordonné à l'explication rationnelle de ses imperfections. Toute vérité serait ainsi accessible à la raison humaine, qui dispose d'outils (les signes) correspondant parfaitement à ce qu'ils signifient. Le visage se lirait ainsi à *livre ouvert*. Relevant, par sa matérialité, du réel empirique, il se livrerait par son caractère de signe, sans hiatus avec ce qu'il signifie. Le néo-positivisme du langage permettrait alors une lecture d'autrui à *visage découvert*, suivant le sens des signes, soit le sens que les signes délivrent, ou livrent. Toute transcendance est exclue du langage, puisque seul subsiste le code, c'est-à-dire l'unité postulée entre le signifiant et le signifié. C'est à ce prix que la paix peut être réalisée : se comprendre mutuellement, c'est subordonner le sens aux règles de la même logique. Alors, si la communication s'établit sur un échange de propositions monosémiques, « nous nous entendons mutuellement »³ grâce à la construction d'un langage idéal. Que dire alors de ce qui échappe au discours ? Y a-t-il d'ailleurs un quelque chose échappant au discours ? Et ce discours permet-il une *entente* véritable ? Transcendentalité sans transcendance, le sens est contenu dans les rapports entre les signes dont la seule logique peut rendre compte. Le sens, éthique ou métaphysique, n'apparaît pas, et rien ne permet de dire qu'il existe puisqu'il ne se révèle pas : « Dieu ne se révèle pas *dans* le monde »⁴. La logique a le premier et le dernier mot.

¹ *Tractatus logico-philosophicus*, p. 58.

² *Id.* p. 111.

³ *Id.* p. 53.

⁴ *Id.* p. 111.

Pourtant, la réduction du discours à la logique ne peut pas s'*auto-légitimer*.

La logique en effet n'a peut-être pas le *premier* mot. L'affirmation qui pose la logique en amont de l'expérience du monde (« La logique est *antérieure* à toute expérience – que quelque chose est ainsi »¹) se heurte à sa propre validité : que serait en effet une structure sans contenu ? Que pourrait-elle prétendre structurer, sinon le vide ? « Les propositions logiques décrivent l'échafaudage du monde, ou plutôt elles le figurent. Elles ne "traitent" de rien »². Le vide qui les emplit appelle ainsi un contenu : sans ce contenu, la logique n'atteindrait pas le vrai mais en resterait au stade de la validité. Un discours seulement logique ne dirait rien, puisque la logique ne dit rien : il serait exclusivement tautologique, or « d'une tautologie ne *suivent* que des tautologies »³. Puisque nous arrivons à dire autre choses que des tautologies, l'origine du discours n'est pas le langage lui-même, il y a un monde, et peut-être alors un sens, antérieur à lui, et une expérience qui précède la logique.

Elle n'a pas non plus le *dernier* mot⁴ : démontrer que la métaphysique ou l'éthique n'ont pas de sens demande de se situer en dehors du langage pour légitimer cette proposition dont Wittgenstein dénonce le non-sens à *l'intérieur* du langage. La validité d'un méta-langage supposerait toujours un méta-méta-langage, dans une régression à l'infini : ce point de fuite infini montre que le langage ne peut se clore sur lui-même par le ciment de sa logique.

Il n'est même pas sûr que la logique ait *le mot* lui-même. Wittgenstein approche cette étonnante conséquence d'un langage épuré de toute métaphysique, c'est-à-dire réduit à son squelette logique. « Toutes les propositions de la logique disent la même chose. À savoir : rien »⁵ : la logique ne dit *rien* puisqu'elle ne parle que d'elle-même, elle ne cesse d'énoncer ses propres règles dans un formalisme dont elle instruit elle-même le contenu (« l'échafaudage du monde »). La dernière proposition est à cet égard emblématique de cette conscience qu'avait Wittgenstein de la difficulté, c'est-à-dire de l'excès de sens par rapport aux signes qu'il ne pouvait pas ne pas utiliser. « Sur ce dont on ne peut parler, il fait garder le silence »⁶.

¹ *Id.* p. 91.

² *Id.* p. 100.

³ *Id.* p. 101.

⁴ « La méthode correcte en philosophie consisterait proprement en ceci : ne rien dire que ce qui se laisse dire, à savoir les propositions de la science de la nature – quelque chose qui, par conséquent, n'a rien à faire avec la philosophie –, puis quand quelqu'un d'autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer toujours qu'il a omis de donner, dans ses propositions, une signification à certains signes ». *Id.* p. 112.

⁵ *Id.* p. 79.

⁶ *Id.* p. 112.

Le *Tractatus* s'achève lui-même sur une métaphore. L'échelle de Wittgenstein, qu'il conseille à son lecteur de jeter après l'ascension, représente, dans sa forme métaphorique et dans son contenu, c'est-à-dire dans son sens, l'impossibilité de parler sans désigner un au-delà du langage : parler, c'est toujours parler de ce dont on ne peut pas parler, mais dont il *faut* parler, parce que cela *est*. Le langage n'a de sens que parce qu'il est ouvert sur le monde qu'il cherche à décrire, et la logique est à ce titre indispensable, c'est-à-dire sur un au-delà de lui-même que le sens logique ne récupère pas – et la logique est alors insuffisante. Il est impossible d'évacuer l'interprétation, c'est-à-dire la différence entre le sens et le signe, d'une part, et l'écart entre le sens et la vérité d'autre part : l'accès à la chose ne peut se faire que par le langage comme système de signes. Le signe en effet opère un décalage, une transcendance, entre la chose et la relation humaine à la chose. Dans le langage, « aucune langue n'est correspondance univoque entre le monde des signes, que nous maîtrisons, et le monde des choses, que l'on doit lui faire correspondre pour le maîtriser. Toute la possibilité de la langue et de la parole repose sur la plurivocité et sur ce que plus tard la grammaire et la rhétorique appellent la "métaphorique" »¹. S'il n'y a rien de préalable aux signes, aucune extériorité au système signes/sens ne permet une confrontation à l'extérieur. C'est en fait le signe lui-même qui, en s'auto-désignant en train de désigner (donc, en tant qu'il opère comme signe) voile ce qu'il désigne.

b) Entre langage et réel : le lien brisé

« Nos véritables expériences sont rien moins que bavardes. Elles ne pourraient pas se communiquer, même si elles le voulaient. C'est qu'il leur manque la parole. Ce que les paroles peuvent dire, nous l'avons dépassé. Dans tout discours, il y a un zeste de mépris. Le langage, semble-t-il, n'a été inventé que pour ce qui est médiocre, moyen, communicable. Dans le langage, celui qui parle se vulgarise d'emblée. Extrait d'une morale pour sourds-muets et autres philosophes ». Nietzsche, Crépuscule des idoles, p. 81.

¹ Gadamer, *L'art de comprendre*, p. 238.

Le rapport du signe au sens infléchit le sens lui-même, comme le montre Nietzsche : en ce sens, il ne peut y avoir de *fait*, seulement des interprétations. Il coupe le lien entre signe et référent, puisque, prisonnier du signe, le sens ne peut toucher l'objet qu'il désigne ; il en ignore même le sens, puisqu'il ne le saisit pas. Il rompt les amarres avec le référent, garant de la véracité du sens ; le sens en appelle un autre, mais les différences de sens ne peuvent se confronter en terrain *neutre*, puisque l'accès à ce terrain est barré par le sens lui-même. L'interprétation devient elle-même un non-fait, c'est-à-dire ce qui ne peut se poser, s'affirmer, se travailler, seulement s'interpréter. L'interprétation est une mise au carré d'elle-même, qui ne peut que se poursuivre incessamment, sans havre. Il est définitivement impossible de trancher en faveur d'une interprétation ou d'une autre, puisqu'il n'y a pas de lieu tiers, indépendant, d'où le sens pourrait être *fait* – et qui constituerait la garantie de sa véracité. Tout peut être dit. La conscience se perd jusqu'à la folie dans une infinité d'interprétations dont aucune ne peut être vérifiée, ni falsifiée, ni affirmée, ni contredite. Pour l'herméneutique, l'inflation de l'interprétation que lui fait subir Nietzsche devient un véritable problème dans la mesure où, la vérité se trouvant hors de sa portée, elle ne peut plus se référer à un critère d'interprétation¹. Le matérialisme nietzschéen ancre dans la corporéité l'origine et la fin de toute recherche de sens, c'est-à-dire d'interprétation. L'interprétation nietzschéenne n'est pas une herméneutique, au sens où celle-ci prend le réel (texte, fait historique, événement...) en charge *dans* le sens qu'elle essaye d'en dégager ; non plus au sens où l'herméneutique réfléchit sur ses propres fondements, outils, finalités... : c'est en ce sens que l'herméneutique peut également se faire réflexion transcendante. Cette perspective est récusée par Nietzsche, qui pose sur toute démarche épistémologique le même soupçon que sur la conscience et la vérité. L'interprétation devient une entité libre et autonome, fonctionnant selon ses propres lois, immanentes, se jouant d'elle-même et du sujet qu'elle entraîne dans sa spirale indéfinie. La signification ne fait plus signe que vers un autre signe, et cela à l'infini. Le sens est auto-référent. Il ne se heurte plus à la vérité, n'a plus de sens, puisque rien ne peut venir rappeler à une interprétation qu'elle n'est pas pertinente, ou qu'elle est erronée : la vérité n'est qu'une illusion, le sens ne réside que dans le mouvement interprétatif lui-même. Si l'Être n'est plus relié au monde, il ne peut que sombrer, et avec lui le sens de toute valeur transcendante, dans le rien qui le sépare de lui. Le sens se tient de ce rien. Rien en effet ne peut le valider ou l'invalider, le justifier ou le légitimer. « Ce qui justifie l'homme, c'est sa réalité, elle le

¹ « Pour l'herméneutique, la radicalisation nietzschéenne du concept d'interprétation aurait alors la signification d'un immense défi, parce que le perspectivisme infini des interprétations perce tous les boucliers protecteurs [...]. L'herméneutique des symboles se trouve ainsi déportée irrésistiblement vers la corporéité, lieu premier d'une ontologie hyperbolique, pour laquelle être égale interpréter ». Jean Greisch, *Comprendre et interpréter*, p. 15.

justifiera éternellement »¹ : il n'y a aucune norme en *dehors* des faits, aucune valeur transcendant le fait, il n'y a même pas de fait ; pas de réel non plus, pour l'humain tout du moins, puisque le réel n'est accessible qu'à travers l'interprétation. Aucun autre sujet (le sujet disparaît dans la spirale du sens : « 'je ne vaud plus rien' »²) puisqu'autrui reste au-delà de mon système interprétatif. Je ne peux donc espérer communiquer un sens à quiconque. Intraduisible, non-partageable, le sens émane de la recherche du sujet seul. Toute relation est vaine, tout échange est illusoire. L'interprétation nietzschéenne de l'interprétation mène à une solitude indicible. Ainsi le sens ne se transmet-il pas : il ne *fait* pas sens, donc il n'est pas sens. Pour Nietzsche, le cercle herméneutique, fermé sur lui-même puisqu'il est privé de son ancrage dans le réel, devient un cercle fou. Réintroduire le sujet *seul* dans sa démarche interprétative, à l'exclusion d'un réel qui ferait butée, précipite le sujet dans la spirale infernale de la projection de lui-même sur son geste interprétatif qui mène alors à la folie. Étonnamment, Nietzsche pousse la logique herméneutique immanente au langage jusqu'à sa propre incohérence : l'interprétation indéfinie aboutit au non-sens. L'affirmation nietzschéenne, qui proclame le caractère illusoire de toute vérité, induit la disparition de tout comprendre désormais réduit à une illusion dangereuse, d'où une infinité d'interprétations, sans herméneutique.

La difficulté soulevée par l'interprétation indéfinie posée par Nietzsche rejoint celle que pose l'inaccessibilité du visage chez Levinas, bien que les raisons de l'inintelligibilité ne soient pas identiques chez les deux auteurs : le visage n'échappe pas au sens puisqu'il en est la source, il en proscrit seulement l'intelligibilité par son échappée originaire ; tandis que le sens, pour Nietzsche, est indéfiniment renvoyé à lui-même, puisqu'aucun référent ne fait barrage à sa fuite éperdue. Le sujet nietzschéen est condamné à une errance indéfinie dans sa recherche épuisée de sens, tandis que le sujet levinassien est ordonné à la quête infinie du sens en lequel s'origine cette quête, mais dont la fin lui échappe irrémédiablement. Le sens, débordé par la signifiance, est protégé de l'insignifiance au prix du renoncement à toute contextualisation.

Partant de l'hypothèse intellectualiste selon laquelle le réel n'est accessible à l'homme que par la médiation du langage, Levinas opère une quadruple inversion : d'une part, autrui, dont la réalité est visage, n'est pas la visée d'un sens que je pourrais chercher à comprendre, puisqu'il *est* le sens. Le sens ne peut aller de moi-même à autrui, seulement d'autrui à moi-même, et ainsi je suis celui qui accueille le sens de l'ordre dont témoigne le visage d'autrui (signifiance).

¹ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, p. 84.

² *Id.* p. 87.

Le deuxième glissement se joue au niveau du réel : les choses ne sont pas ce par quoi le sens peut advenir pour un sujet, dans une relation duelle sujet/objet ; elles ne prennent sens que par la présence d'un Autre qui, dans la triade qu'il constitue, brise le lien immédiat de jouissance que je peux espérer d'un étant quelconque. « Les choses acquièrent une signification rationnelle et non seulement de simple usage, parce qu'un Autre est associé à mes relations avec elles. En désignant une chose, je la désigne à autrui. L'acte de désigner modifie ma relation de jouissance et de possédant avec les choses, place les choses dans la perspective d'autrui »¹. Le sens d'une chose est irréductible à son simple usage personnel, celle-ci n'advient comme chose que par sa présence dans le monde qui est le nôtre et n'est jamais seulement le mien ; nous sommes toujours du même monde, et les choses du monde ne peuvent prendre sens que par cette habitation commune (communauté), qui n'existe que par la présence d'autrui à qui je parle de la chose. Autrui est ainsi le seul capable de donner le sens au réel qui m'entoure en le posant à *l'extérieur* de la relation de jouissance que je pourrais en avoir ; le réel est autre, non en tant qu'il s'oppose à mon besoin – puisqu'il en est l'objet, et à ce titre, est réduit *au même* – mais à l'inverse parce qu'il se détourne de l'usage égoïste que j'en fais. Dans cet usage n'apparaît pas le sens. L'animal consomme le réel sans se questionner sur le sens de son besoin. L'homme est homme justement dans le fait que le réel se dérobe à lui, non par le fait qu'il parle, mais par le fait qu'autrui lui parle. Alors le réel prend sens : autrui, par le questionnement qu'il introduit au cœur de ma relation naïve au monde, me pose la question du sens du monde, en même temps qu'il y répond, se servir d'un signe « ne se limite donc pas au fait de substituer à la relation directe avec une chose, une relation indirecte, mais permet de rendre les choses offrables, de les détacher de mon usage, de les aliéner, de les rendre extérieures »². L'extériorité du monde n'est pas seulement un donné. Elle est donnée *par*. Elle n'est pas donnée au sens où elle serait innée, et le travail de Levinas permet de dégager les deux niveaux de sens de ce terme trop souvent aplati par l'usage ordinaire : si l'extériorité est un *donné*, au sens où elle n'est pas acquise par une culture, elle est cependant construite par la socialité, la vie avec autrui : Levinas retrouve le *don* dans le donné.

¹ *Totalité et infini*, p. 230.

² *Id.* p. 230.

Le troisième renversement découle des deux premiers : si mon rapport au réel est un pur rapport égoïque (au sens moins moral que psychologique), il n'y a pas de différence entre le réel et le sujet : celui-ci consomme celui-là pour satisfaire son besoin du monde, qui est utilisé, assimilé, désigné, parlé, dans ce rapport immédiat. La fonction qu'assigne Levinas au langage n'est pas de mettre le sujet en lien avec ce réel dont le langage l'a irrémédiablement séparé, mais de mettre le sujet face à l'autre sujet, et c'est alors seulement que le réel deviendra ensemble d'objets disponibles, d'une disponibilité offerte c'est à dire partagée (objectivité) : le mot, le signe « qui désigne les choses atteste leur partage entre moi et les autres. L'objectivité de l'objet ne découle pas d'une suspension de l'usage et de la jouissance où je les possède sans les assumer. L'objectivité résulte du langage qui permet de mettre en cause la possession »¹.

Quatrième inversion : ni le langage ni la subjectivité ne sont le fondement de l'objectivité du monde. Contre l'idéalisme kantien et celui de Husserl, contre le postulat d'un langage comme champ transcendantal, Levinas déplace le point de rupture entre le sujet et l'objet. Si pour Kant il n'y a d'objet que pour un sujet transcendantal, si pour Husserl il n'y a de réel qu'appréhensé par un sujet, ou si pour Deleuze il n'y a de subjectivité qu'anonyme, pour Levinas, il n'y a de sujet *en face du monde* que parce que le sujet est, d'abord, *face à autrui*, qui, par son altérité, questionne le sens du monde. Le mot n'est pas d'abord un pont jeté entre l'homme et le réel, mais le témoin d'une question sur la jouissance – séparation –, d'une remise en question de la jouissance : le sens ne vient pas de la jouissance d'un bien, mais de son partage. Non que la jouissance n'ait pas de sens, Levinas passe d'ailleurs beaucoup de temps à parler de la jouissance du monde dans *Totalité et Infini*, mais son sens est second, dérivé. La jouissance n'a de sens qu'en tant qu'elle est originairement inter-rompue par le visage. Ainsi, comme la subjectivité provient de l'autre sujet, l'objet n'a de sens que *donné*, c'est-à-dire partagé. L'objectivité de l'objet, le sens de l'usage que je peux en faire, provient d'autrui. L'objet n'est objectif que parce qu'il est désigné par autrui. Partant ainsi de la subjectivité transcendantale de Kant, qu'il descelle du sujet sans la perdre pour autant ni dans le réel ni dans le langage, Levinas la confie à autrui. Le réel se noue au sujet qui l'utilise dans un rapport dont le sens ne vient pas de lui, mais du partage. Le sens du monde lui vient d'autrui.

¹ *Id.* p. 230.

Ces quatre changements de perspective sont visage. Pour interrompre la chaîne indéfinie de l'interprétation nietzschéenne ainsi que la réduction néo-positiviste du sens à sa structure formelle, le sens doit à la fois transcender le signe, mais le signe doit désigner un référent. Le visage est cet étant qui n'en est pas un, ce non-objet qui ne vient pas limiter l'interprétation, mais en susciter le sens, la pertinence. Sa légitimité à subvertir la tradition philosophique d'un sens accessible au langage vient du fait que c'est lui, le visage, qui est l'unique source de sens. Les choses sont contextualisées, utilisables, compréhensibles. La compréhension se fait par l'interprétation du sens des choses en lien avec le sens de leur contexte et de leur usage, je peux vouloir utiliser tel objet, contempler tel paysage, écouter telle symphonie... « Si les choses sont seulement choses, c'est que le rapport avec elles s'institue comme compréhension : étant's, elles se laissent surprendre à partir de l'être, à partir d'une totalité qui leur prête une signification »¹ : la signification provient ainsi de la totalité qu'est l'être, et de son va-et-vient avec l'étant, qui, somme toute, n'en est qu'une modalité. C'est pourquoi Levinas fait du visage l'événement par excellence, qui surgit non de l'horizon de sens, mais de lui-même. Le visage échappe à cette emprise de l'être et de son immanence qui se répand en chaque chose, dans le *tout*. Il est lui-même le signifiant absolu, rétablissant par là une polarité de sens que Nietzsche avait tarie. Quelque chose fait sens. Le « il y a », l'être que rendait muet la mise en abyme de l'interprétation nietzschéenne s'ordonne, se noue, prend sens par la signifiance du visage. L'être n'est plus mutique (comme chez Nietzsche), monosémique (comme dans le néo-positivisme), mais il se dit d'une façon unique et insaisissable tout à la fois parce que seul, le visage, a à dire quelque chose de l'Être, signifie la *rupture* de l'être. Le visage est sens venu d'ailleurs, seul il *fait* sens, il *fait signe* plus qu'il n'est *signifié*. Il fait sens, et en ce sens il est signe. Ou plutôt, il *fait* signe *vers*, toujours vers, au-delà de la signification. Pour signifier le visage, le signe est nécessaire (le *dit*) mais ne suffit pas. Le problème du sens se pose alors, qui pour être sauvé, doit rester totalement décontextualisé : le langage, dans le va-et-vient permanent qu'il tisse entre ce qu'il permet de dire et ce au sujet de quoi il le fait, peut-il garder son sens si ce qu'il signifie (le visage) est hors de sa portée ? Peut-on parler d'autrui, peut-on encore lui parler?

c) L'éclatement du signe : la trace

¹ *Entre nous*, p. 21.

« Trace perdue dans une trace, moins que rien dans la trace d'un excessif, mais toujours avec ambiguïté (trace d'elle-même – possiblement masque ; dans un vide – possiblement néant ou "forme pure de la sensibilité"), le visage du prochain m'obsède par cette misère. "Il me regarde", tout en lui me regarde, rien ne m'est indifférent. Rien n'est plus impératif que cet abandon dans le vide de l'espace, trace de l'infini qui passe sans pouvoir entrer – où se creuse le visage comme trace d'une absence, comme peau à rides : dans la duplicité de la beauté l'étrange trope d'une présence qui est l'ombre d'elle-même, d'un être qui, anachroniquement, se love dans sa trace ». Levinas, *Autrement qu'être*, p. 148-149.

Sens irréductible à tout ce qu'en dit le signe, trace de la signifiante, infini : la trace pose indéfiniment le problème de la rencontre de deux sujets autour d'un sens mutuel, grâce au partage d'un signe commun. Contrairement au signe manifestant l'absence par une présence, la trace, comme signifiante, est déjà absente de sa propre manifestation, toujours elle fuit, « s'effaçant et réapparaissant qui est comme un point d'interrogation placé devant le scintillement de l'ambiguïté »¹. La trace a déserté la présence. Le signe suppose un support sinon concret (les signes sont finalement des abstractions construites pour désigner le réel), du moins *présent*. En l'absence d'un signe, je ne peux espérer comprendre sa signification. Le signe est le témoin de l'enracinement de l'homme dans la matérialité du réel, qu'il vise par le signe. La trace sape les fondements concrets du signe parce qu'elle s'appuie non sur la présence mais sur l'absence, c'est-à-dire sur l'irréductible écart de la Différence, proche en cela de la différence derridienne. Pourtant la trace de Levinas se révèle. En l'autre, en son appel, se dit l'ineffable Dire : la trace, par le dit, révèle le Dire, c'est-à-dire le masque, puisque son essence est de n'être pas saisie par la compréhension. Il faut donc étudier le lien non dialectique entre la présence et l'absence, qui se joue dans le signe du langage.

¹ *Autrement qu'être*, p. 251-252.

De la signification à la signifiante se profile la trace. Le signe qui ne désigne pas et ne fait signe que vers sa propre signifiante se fait trace : celle-ci est irréductible au signe qui dans la signification crée un *rapport* avec le signifié, c'est-à-dire une relativité dans la présence. La trace, en revanche, est hors système, hors synchronie, hors thématization par la compréhension. Tandis que je peux espérer comprendre la signification d'un signe, je ne peux prétendre accéder au sens de la trace, mais simplement me mettre dans la trace de la trace, c'est-à-dire me mettre en présence – présence toujours déjà en retard sur sa propre disponibilité. La trace « où s'ordonne le visage ne se réduit pas au signe pour cette simple raison que le signe et sa relation au signifié sont déjà thématized. Or, l'approche n'est pas la thématization d'une relation quelconque, mais cette relation même »¹. Elle est la mise en route d'une interprétation qui ne s'achèvera jamais dans une compréhension. La relation est ainsi assignée à l'excès de sens du Dire sur le dit, qui rend impossible le partage de ce sens puisqu'il y a toujours décalage entre le signifiant et la signifiante puisque « la signification du Dire va au-delà du Dit »². Le Dire est l'origine de la signifiante, qui se signifie par le Dit ouvert à l'infini de l'interprétation. L'interprétation est toujours celle du Dit et ne peut accéder au Dire qui ne se présente pas. « Par contre, à partir de la subjectivité du Dire, la signification du Dit pourra s'interpréter. Il sera possible de montrer qu'il n'est question de Dit et d'être que parce que le Dire ou la responsabilité réclament justice »³. L'interprétation ne peut pas s'établir à partir du dit, de la parole posée, mais seulement à partir d'un sens qui ne se signifie pas dans la parole mais dont la parole est présence de l'absence. La signifiante, de toute éternité, brise l'harmonie de la présence ou du présent se rassemblant en la synchronie de l'être. Son origine précède la conscience, mais n'a pas de terme. Il n'y a pas de retour à soi, même par l'interprétation⁴. L'espace de la relation est infléchi par la trace. Signifiante de l'au-delà de l'être, la trace projette le trajet de la relation hors de toute circonscription, hors de la dialectique de l'être et du néant, hors de l'équilibre entre le Même et l'Autre, hors de tout système et de tout schéma. Elle vise ce lieu tiers, qui échappe à l'espace binaire du rapport et de la rectitude, elle est l'« irrectitude radicale qui échappe au jeu bipolaire de l'immanence et de la transcendance, propre à l'être, où l'immanence gagne, tout à coup, contre la transcendance »⁵ : l'immanence absorbe jusqu'à la transcendance, récupérée dans

¹ *En découvrant l'existence*, p. 327.

² *Autrement qu'être*, p. 66.

³ *Id.* p. 77.

⁴ « C'est dès lors une idée signifiant d'une signifiante antérieure à la présence, à toute présence, antérieure à toute origine dans la conscience et ainsi an-archique accessible dans sa trace ; signifiant d'une signifiante d'emblée plus ancienne que son exhibition, ne s'épuisant pas à exhiber, ne tirant pas son sens de sa manifestation, rompant ainsi avec la coïncidence de l'être et de l'apparaître où, pour la philosophie occidentale, réside le sens ou la rationalité, rompant la synopsis ». *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 107.

⁵ *Humanisme de l'autre homme*, p. 65.

l'ontologie comme l'autre *de* l'immanence, c'est-à-dire d'une altérité *relative*. Pour sortir de cette hégémonie de l'immanence qui se dit même dans la transcendance, Levinas confie à la trace le chemin de traverse, chemin de sortie de l'immanence de l'être. « Mais si la signifiante de la trace ne se transforme pas aussitôt en droiture qui marque encore le signe – lequel révèle et introduit l'Absent signifié dans l'immanence – c'est que la trace signifie au-delà de l'être »¹ ; le visage serait thématiqué si sa signification se manifestait par un signe, dans la rectitude du rapport à ce signe : il faudrait alors réserver le terme *droiture* pour la relation qui s'infléchit par la trace, relation dont la droiture est celle de l'ordre intimé par autrui, mais dont la trace ne révèle aucune *rectitude* mathématique ou même phénoménologique, au sens de l'adéquation noético-noématique. La trace ainsi à la fois n'est pas un signe comme les autres, mais à la fois *fait signe*, c'est-à-dire qu'elle assure l'une des fonctions du signe, dans la perspective tout à fait singulière de la signifiante. « Mais ainsi prise pour un signe, la trace a encore ceci d'exceptionnel par rapport aux autres signes : elle signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors de tout projet dont elle serait la visée »² : l'origine et la fin de la trace lui échappent ainsi qu'à celui qui cherche à en interpréter le sens. L'origine du sens est l'injonction d'Autrui, la fin de l'interprétation est l'impossible compréhension d'Autrui, la trace est ce que laisse cette double absence dans le lit d'une présence, dessinant ainsi un chemin dont l'origine et la fin se sont retirés avant même que le chemin ne soit tracé. Ce retraitement *constitue* le tracé du chemin. Tracé sans règle, sans ordre, puisqu' « autrui n'est pas un cas particulier, une espèce de l'altérité, mais l'originelle exception à l'ordre »³, la trace vagabonde au gré de l'interprétation, elle « dérange l'ordre du monde »⁴. Principe asymétrique présidant à toute relation qu'elle assigne par conséquent à l'asymétrie, la trace est désordre éthique. L'être ne se reconnaît plus, la métaphysique a perdu le Nord, la philosophie ne retrouve pas son chemin, la dialectique ne sursume plus rien, la justice elle-même est désorientée par ce déséquilibre originaire et en apparence contraire à tout principe d'équité. Ce dérangement est d'origine conceptuel, ou catégoriel – autrui ne peut être englobé dans aucune catégorie – ainsi que d'ordre chronologique, puisque la trace n'est contemporaine que d'une présence déjà passée ; elle ne peut faire signe que vers la dissimulation de cette présente toujours déjà absente⁵. Elle est toujours trace de la transcendance, et de son irréductibilité à toute immanence perceptive, gnoséologique, interprétative.... Sa signifiante excède toute

¹ *Id.* p. 65.

² *Id.* p. 66.

³ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 32.

⁴ *Humanisme de l'autre homme*, p. 66.

⁵ Hauteur, divinité, « sont signifiantes à partir d'un passé qui, dans la trace, n'est ni indiqué, ni signalé, mais où il dérange encore l'ordre, ne coïncidant ni avec la révélation, ni avec la dissimulation. La trace est l'insertion de l'espace dans le temps, le point où le monde s'incline vers un passé et un temps. Ce temps est retraite de l'Autre et, par conséquent, en aucune façon, dégradation de la durée, entière dans le souvenir ». *Id.* p. 67.

signification du signe car elle ne fait pas apparaître ce dont elle est la trace, elle se soustrait « à la compréhension de l'*apparaître* et du *se dissimuler* »¹, qui seraient encore l'emboîtement d'un puzzle et dont la complémentarité, fût-elle dialectique ou même apophasique, ferait de l'apparaître et du dissimuler un système clos. La trace, précisément, fait éclater cette clôture. À la fois du point de vue conceptuel et du point de vue chronologique : au-delà des signes qui signifient en révélant quelque chose du sens, la trace fait signe vers... et descelle les fondements d'une interprétation susceptible de compréhension. « Le dévoilement qui restitue le monde et ramène au monde et qui est le propre d'un signe ou d'une signification, s'abolit dans cette trace »². Elle ne dévoile rien, elle provient de l'au-delà de l'être dont elle porte le poids de la présence passée, de l'absence présente : elle ne parle pas du sens comme d'un horizon dont elle aurait à dévoiler les brumes afin de le mettre en lumière, mais elle est l'éternel crépuscule de l'être. Par ce travail de l'absence, elle interdit tout retour en arrière, tout repli sur soi, tout embrassement de l'horizon par le regard satisfait, toute vue panoramique sur le paysage de l'autre, elle signifie au-delà de l'Être, elle fait signe vers l'illéité.

Se manifester est rendu possible non par la mise en lumière de l'être, comme le théorisait la philosophie, mais par le fait de « se trouver dans la trace »³ de l'illéité. La théologie elle-même ne peut rien dire de Dieu puisqu'il n'y a pas de signe à interpréter, seulement une trace à suivre. La théologie s'efface devant l'éthique, elle est assignée à l'Absence dont aucun signe ne permet d'en interpréter le sens. Son sens se manifeste par l'ordre de la responsabilité : avant même de l'interpréter, je dois lui *répondre*, la trace *m'oblige*. Cette réponse est la trace de l'accueil de l'autre, comme l'ordre d'autrui est la trace de l'illéité. Le visage est ce qui fait éclater le langage vers un sens que nul signe ne peut signifier. Le signe n'est pas en mesure de porter l'infini : il est *présence*, présence même de ce qu'il signifie – l'absent, et en ce sens ne peut *dire* le visage : trace, c'est-à-dire absence de l'absent, ou présence de ce qui se refuse à la synchronie d'un signe. Contrairement au signe qui comme tel garde présent un passé qui a passé, la trace ne dit rien, elle ne peut que faire signe vers l'unique. Le signe est commun, il porte le poids du comme, et en tant que tel porte le regard vers la compréhension ; il ressortit à un code général, référé à un système universel (le langage). La trace fait signe vers le visage *littéralement* hors du commun : cette littéralité la soustrait à toute interprétation, en même temps que hors du commun, le visage est exilé de toute compréhension – transcendance de l'irreprésentable, irreprésentabilité de la transcendance.

¹ *Id.* p. 65.

² *Id.* p. 67.

³ *Id.* p. 69.

Le problème posé par l'origine levinassienne du sens est celui du partage : la trace qui fait sens est unique – sens unique. Sans réciprocité, sans inflexion, la trace ne dit rien : elle « ne révèle ni ne cache précisément rien »¹. Si le sens signifié par la trace est à sens unique, quel partage est-il possible ? Comment puis-je accéder à cet au-delà du signe qu'est le sens, tracé dans sa signifiante infinie ? Comment puis-je envisager la réponse qui m'est intimée par l'ordre d'autrui ? Comment répondre de face à l'appel d'autrui sans répondre à côté, de biais ? L'injonction qui se donne dans la voix d'autrui, puisqu'elle délivre un sens infini, impossible à circonscrire dans une compréhension quelconque, peut-elle être reconnue ? Ce sens se conjugue avec l'infini de la responsabilité. Comment puis-je savoir que je ne me trompe pas dans ma réponse à autrui si le sens de son injonction se dérobe à ma compréhension ? Le sens transmis dans l'exigence de partage ne peut être reçu que d'un ailleurs. Il n'y a donc pas de sens commun entre autrui et moi. Je suis celui qui accueille un sens qui l'excède, venu de l'infini d'autrui, devant lequel ma prétention à le comprendre échoue. Mais si je ne comprends pas le besoin qu'éprouve autrui, comment puis-je prendre ce besoin en charge sans justement le trahir dans sa spécificité d'être son besoin propre ?

Si le cri ou la voix expriment l'au-delà du discours, m'intimant ainsi l'ordre de répondre, il faut bien cependant que j'aie compris ce dont il est question pour répondre à tout en répondant *de*. Je ne peux répondre d'autrui qu'en répondant à autrui. Comment, finalement, le sens peut-il être sens s'il est polarisé uniquement par sa source et non par sa fin ? Un sens sans fin peut-il être encore un sens ? Désignant l'infini qui le fonde et lui échappe, le sens se perd dans une seule direction et invalide toute démarche efficace de partage. Le sens est déporté plus que partagé.

Conclusion : Le cercle herméneutique

¹ *Id.* p. 67.

« Quand le parler devient le dire, ou mieux quand le dire habite le parler de notre langage, nous faisons l'expérience du langage comme d'un don et de la pensée comme de la reconnaissance de ce don. La pensée rend grâce pour le don du langage et une fois encore naît une forme de consolation. L'homme est consolé lorsque dans le langage il laisse les choses être ou être montrées ; parce que Job entend la parole comme cela qui rassemble, il voit le monde comme rassemblé ». Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, p. 454.

Le néo-positivisme réduit l'interprétation à un décodage, Levinas confie à la trace une interprétation sans havre, et l'interprétation nietzschéenne se perd dans le non-sens indéfini. Pour sauver le sens, et les significations qui y mènent, il faut à la fois un sujet comprenant, un objet compris, et autrui, interlocuteur et témoin de la multiplicité des interprétations. Quelle relation possible en effet, quel sens, peuvent-ils être pensés, ou vécus, si le sujet n'est pas *présent* à lui-même ? Quelle place peut-on faire à la relation si l'interprétation emporte tout sur son passage ? Sans une butée extérieure à l'interprétation, le sens sombre dans le non-sens : si la vie prétend valoir être vécue, il faut bien qu'elle ait un sens ; celui-ci ne peut venir de l'étant, puisque le réel est, sans signifier. L'hypothèse ici entrevue concerne l'éventualité d'un réel *désigné* par les signes du langage, sans qu'ils soient pour autant enfermés par le système qu'ils constituent. Le lien envisagé entre le signe et le réel, entre le langage et ce qu'il désigne, pourrait *avoir lieu* (contre Nietzsche), hors de l'emprise du langage (au-delà de Platon et de Wittgenstein) et *avec* autrui (en-deçà de Levinas). Ce lien permettrait alors de laisser une place *hors* du système langagier à autrui, en un lieu où il serait possible de nouer une relation, évitant à la fois la dérive interprétative infinie et une forclusion du sens par le langage, qui aboutissent toutes deux au mutisme. Le sens est ce qui se dégage d'une chose perçue par l'intuition dont la fonction nous est apparue seconde au langage. Il faut donc étudier la possibilité d'un sens qui ne serait ni immanent à la chose elle-même, ce qui l'abolirait, ni intuitionné immédiatement par le sujet percevant la chose, ce qui réduirait tout dialogue à un double monologue, ni consubstantiel à la conscience intentionnelle, ce qui nous ramènerait à une monadologie du sens. Si le sens ne provient pas de l'absence d'autrui comme chez Levinas, ni du seul langage comme chez Deleuze, ni enfin simplement du réel comme chez les néo-positivistes, d'où provient-il ?

Peut-être faut-il admettre que tout n'est pas langage : le langage provient. Non pas de l'être dont il serait le porte-parole, mais d'un au-delà dont finalement rien ne pourrait être *définitivement* dit. Le sens témoigne d'une raison dont tout discours essaie de parler sans y parvenir (c'est pour cela qu'on parle toujours). Le langage est tissé des réponses infinies adressées à cette réalité que nous ne pouvons envisager que sous les traits de la vérité. Nous aborderons plus loin cette vérité, source de sens du langage. Celui-ci fait sens non pas en circuit clos sur lui-même, mais dans cette ouverture originelle qu'il tient ou entretient avec cet ultime référent qu'on ne peut même pas appeler référent sinon en l'articulant encore au langage. Ce non-référent peut être désigné comme le réel dont l'inaccessibilité, par le fait même que le langage le désigne, fonde le langage lui-même ; le sens du langage ne lui est pas immanent, mais provient d'une réalité qui le transcende et qui en garantit le sens – que nous appellerons vérité, et que nous ne pouvons approcher que par le langage. Le langage devient une entité à double polarité, dont le sens est garanti par son extériorité. À la clôture du langage sur lui-même, Levinas oppose une inassignable origine du sens qui n'autorise pas de partage, ou du moins d'échange. L'herméneutique telle que la propose Ricœur permet l'ouverture du langage sur son autre (le réel), et l'obéissance telle que la propose Levinas permet l'ouverture du langage sur son autre (autrui). Peut-on articuler les deux ? Le sens alors ne suivrait pas une direction unique mais serait créé par l'échange de sens : le sens ne peut être qu'échangé. Le langage ouvert sur le réel, sur l'autre, permet de signifier, au sens de prêter un système de signes ; il devient l'ensemble infini des paroles échangées : chacune ne fait sens que par rapport au destinataire auquel elle essaye d'adresser un sens *sur...* Ce qui fait sens, alors, est le fait que le sens soit triplement polarisé. Un sujet, le locuteur ; un objet, dont il parle ; un autre sujet, à qui il s'adresse. Le contenu du sens est l'objet qu'il vise sans le posséder. Alors, le sens transcende le signe, qui lui-même transcende le fait. Si le fait ne fait pas sens, peut-être est-il lui-même transi par un sens qui le précède. Le sens devient le va-et-vient d'un sujet et d'un objet *qui lui est extérieur*¹.

¹ « Dès lors l'herméneutique ne soumet pas l'interprétation aux capacités finies de compréhension d'un lecteur donné ; elle ne place pas la signification du texte sous le pouvoir du sujet qui l'interprète. Loin de dire qu'un sujet maîtrise déjà sa propre manière d'être au monde et la projette comme l'a priori de sa lecture, je dirais que l'interprétation est le processus par lequel la découverte de nouveaux modes d'être [...] donne au sujet une nouvelle capacité de se connaître lui-même. S'il y a quelque part projet et projection, c'est la référence de l'œuvre qui est le projet d'un monde ; le lecteur est en conséquence agrandi dans sa capacité de se projeter lui-même en recevant un nouveau mode d'être du texte lui-même ». Ricœur, *Écrits et conférences*, p. 117.

Partant de l'arc herméneutique de Ricœur, on peut remarquer que celui-ci n'est pas exactement superposable au cercle (croire et comprendre) : il est brisé par autrui. Le cercle herméneutique se joue en effet dans un rapport intime du sujet à lui-même : pour comprendre, il faut que je puisse croire au message que je cherche à comprendre, et pour y croire, il faut que je l'aie pré-compris. Il s'agit du cercle herméneutique permettant à chacun d'accéder au sens de ce qu'il recherche, dans sa propre présence. Interrompant le cercle sans le rompre, la notion d'arc herméneutique qu'évoque Ricœur permet de considérer l'autre comme interrompant tout processus circulaire : s'il faut qu'il me soit expliqué quelque chose pour que je puisse le comprendre, cette explication ne peut venir de moi, sinon ce ne serait pas une explication mais une découverte : « puisque l'explication n'est pas découverte mais inventée, elle n'est jamais donnée avec le fait, elle est toujours une interprétation probable » précise Merleau-Ponty¹. L'explication elle-même est déjà une interprétation ; et s'il est nécessaire de comprendre mieux pour améliorer l'explication, c'est dans le cas de l'enseignement, au sens très large que lui donne Levinas, que cela prend du sens. Il faut bien que j'aie compris ce que je vais expliquer. Si le sens « habite le mot »², comme le dit Merleau-Ponty, le langage n'est pas extérieur aux opérations intellectuelles du sujet : « On est donc bien conduit à reconnaître une signification gestuelle ou existentielle de la parole, comme nous disions plus haut. Le langage a bien un intérieur, mais cet intérieur n'est pas une pensée fermée sur soi et consciente de soi. Qu'exprime donc le langage s'il n'exprime pas des pensées ? Il présente ou plutôt il est la prise de position du sujet dans le monde de ses significations »³. L'interprétation se déploie désormais comme une spirale dont les deux pôles sont constitués par le sujet et par son autre (autrui), mais dont chaque retour, grâce à la médiation qu'apporte l'interprétation, ne s'opère pas *sur lui-même* mais *au-delà* de lui-même. Il s'agit donc d'un arc, tendu entre l'explication et la compréhension, qui se déploie ensuite dans l'acte de l'interprétation, c'est-à-dire dans la rencontre avec autrui. Le lien entre comprendre et expliquer ainsi prend sens plus qu'il n'a de sens : il prend sens dans son ouverture à autrui. « De cette manière, le cercle herméneutique n'est pas nié, il est déplacé d'un niveau subjectiviste à un plan ontologique : le cercle est entre ma manière d'être – par-delà la connaissance que je peux en avoir – et la manière ouverte et découverte par le texte en tant que monde de l'œuvre. »⁴ Dans le glissement du texte à autrui le sens ne se délite pas : originellement ouvert au sens qu'il vise, le cercle herméneutique est à la fois celui d'un sujet, posant ainsi une ontologie, mais d'un sujet interprétant (ontologie herméneutique) : l'interprétation est ouverture à l'autre, tension entre deux extrêmes, et

¹ *Op. Cit.* p. 134.

² *Id.* p. 225.

³ *Id.* p. 225.

⁴ Ricœur, *Op. Cit.* p. 117.

non élan à sens unique comme l'initie le visage chez Levinas. Le sens peut alors se manifester par les significations, l'un se révèle par le multiple : entre l'un de la vérité et la multiplicité des significations, le sens signifie – nous verrons qu'il doit, pour signifier l'autre, signifier autrement.

3) Pour signifier l'autre

« La signification n'est pas une essence idéale ou une relation offerte à l'intuition intellectuelle, encore en cela analogue à la sensation offerte à l'œil. Elle est par excellence la présence de l'extériorité ». Levinas, Totalité et infini, p. 61.

La signification repose sur l'écart entre le signe et l'objet dont il est signe. Cet écart permet à la fois l'émergence du sens, et à la fois la reprise de ce sens par le sujet, ce qui pose la question de l'interprétation. Quelle interprétation peut-elle être juste, ou légitime, dans la mesure où l'on n'interprète que des signes, c'est-à-dire une signification ? Quel est le critère de vérité, ou de véracité, de l'interprétation ? Les signes ne font-ils pas écran, dans leur signification même, entre le sujet qui les emploie et l'objet dont ils sont les signes ? Ces catégories, sujet et objet, ne disparaissent-elles pas dans la signification ? La signification est le lien entre le signe et le réel, c'est-à-dire entre le langage et autrui : ce lien est-il réciproque ? La signification peut-elle sans perte de sens se déployer dans les deux sens, c'est-à-dire d'autrui à moi-même et de moi-même à autrui ?

Les réponses à ces différentes questions font bouger le sens de la signification : l'adéquation entre signifiant et signifié (désigner), l'impossible coïncidence entre le signe et autrui (faire signe), et la position d'un sujet au cœur de l'interprétation (vouloir dire).

a) Désigner

« Le langage, en son essence, n'est pas le moyen pour un organisme de s'extérioriser, ni non plus l'expression d'un être vivant. On ne saurait jamais non plus, pour cette raison, le penser d'une manière conforme à son essence, partant de sa valeur de signe, pas même peut-être de sa valeur de signification. Le langage est la venue à la fois éclaircissante et celante de l'Être lui-même ». Heidegger, Lettre sur l'humanisme, p. 65

Le langage désigne ce qu'il n'est pas, dont il doit reconnaître l'extériorité – le réel. Mais du fait même du langage, le réel n'apparaît que dans son extériorité, c'est-à-dire son caractère à la fois offert à la compréhension et à la fois dissimulé à celle-ci. Le fait que le réel sans cesse échappe et questionne est la source de toute interprétation. Le langage, comme écran et comme condition d'accès, ouvre la perspective d'interprétations multiples, mais dont la vérité ou la fausseté n'est pas immédiatement accessible. L'interprétation réside dans le va-et-vient entre ce qui, du réel, se donne à voir, et ce qui dans cette donation même se cache. Interpréter c'est interpréter des signes qui, par leur fonction de désignation, disent quelque chose sur... Inférer du paraître à l'être est la tâche confiée à la désignation. Encore faut-il pour cela reconnaître le paraître, ou plus précisément en ce qui concerne autrui, l'apparaître que Levinas décale en « apparoir ». Cette reconnaissance vient de la fonction signifiante du langage. On ne voit le monde qu'à travers celui-ci, ce qui ne veut pas dire que le monde soit réduit au langage qui le désigne. La fonction du langage est de poser un signe sur quelque chose. Interpréter quelque chose comme signe de... : le langage alors *n'est pas source de son sens*, mais source des signes qui n'ont de sens que référés à ce dont ils sont signes. Dans ce lien entre le signe et ce vers quoi il fait signe se dit le sens. Le sens est alors ce qui se déploie entre le signe et ce qu'il désigne, c'est-à-dire ce qui correspond à ce que le signe signifie, le réel : autrui. La compréhension pourrait se passer d'interprétation si la fonction de désignation était parfaitement réalisée : si le signe désignait l'essence d'une réalité, comme ce que cherchait Platon dans l'étymologie, l'interprétation n'aurait plus lieu d'être. Le signifié serait, sans s'y réduire, adéquat au signifiant. La question se pose vis-à-vis du visage : dans quelle mesure désigner autrui par son nom, ou par un discours sur lui, peut-il faire sens ? Si la désignation d'autrui permettait une relation parfaite, il n'y aurait plus d'altérité et donc plus de relation. En revanche, si la désignation échoue, si le référent excède toujours le signifiant et le signifié, si le sens déborde le signe qu'il charge de signification, si le signifié n'est jamais adéquat à la signification, alors le signe peut-il désigner ce qui nécessairement lui échappe ? Mais si la désignation échoue, comment peut-on encore parler un langage commun, quel est le sens du langage si ses signes ne peuvent plus désigner ?

Levinas perçoit un autre risque dans la fragilité du signe à l'égard de ce qu'il désigne. L'homme cherche à combler cette béance de sens par une illusion de sens qui viendrait de la perception elle-même. Le signe s'auto-désignerait dans l'acte de désigner. La signification ne manifesterait plus le hiatus entre le signe et ce qu'il désigne, mais son comblement¹. Par la trace, Levinas introduit dans le signe lui-même la fracture de ce cercle clos de la désignation, ce qui ouvre le sens de signifier à un au-delà de désigner.

b) Faire signe vers...

« Un problème méthodologique se pose ici. Il consiste à se demander si le pré-originel du Dire (si l'anarchique, le non-originel comme nous le désignons) peut être amené à se trahir en se montrant dans un thème (si une an-archéologie est possible) – et si cette trahison peut se réduire [...]. Trahison au prix de laquelle tout se montre, même l'indicible et par laquelle est possible l'indiscrétion à l'égard de l'indicible qui est probablement la tâche même de la philosophie ». Levinas, Autrement qu'être, p. 19.

¹ « La perception, à cause de sa finitude, aurait manqué à sa vocation et aurait suppléé à ce *manque* en signifiant ce qu'elle ne peut représenter. L'acte de signifier serait plus pauvre que l'acte de percevoir. En droit, la réalité posséderait d'emblée une signification. Réalité et intelligibilité coïncideraient. L'identité des choses porterait l'identité de leur signification. Pour Dieu, capable d'une perception illimitée, il n'y aurait pas de significations distinctes de la réalité perçue, comprendre équivaldrait à percevoir ». Levinas, Op. Cit. p. 18.

Le signe chez Levinas désigne moins qu'il ne fait signe. « Si signifier équivalait à indiquer, le visage serait insignifiant »¹ ; l'appel d'autrui ne met pas en lien l'appelant et l'appelé par l'intermédiaire du signe au moyen duquel le dit peut être dit : il y a une redondance de l'appel, médiée par le signe. En tant qu'il est appel, le signe ne désigne pas ce dont il est le signe, il l'appelle, par son nom propre. La nomination de l'appel fait éclater le signe comme nom propre : il est adressé ; mais le statut d'autrui fait éclater non seulement tout dit *sur* lui, c'est-à-dire le signe qui dit à autrui, mais également le nom qui le désigne en propre. Aucun signe linguistique ne peut prétendre ainsi épuiser le sens : autrui est toujours celui duquel le signe témoigne, et non celui que le signe désigne². Celui que désigne le signe échappe ainsi toujours à la désignation : cette échappée d'autrui signe l'échec du dit dans la prétention du signe à le désigner. Le Dire est interruption du dit ; celui-ci, utilisant le signe comme instrument de désignation, est toujours trahison du Dire, d'autant plus inquiétante qu'elle est indispensable. Le Dire comme appel d'autrui excède le dit qui ne peut donc être sauvé qu'en faisant signe vers le visage, origine absolue de tout sens. Cet excès du Dire sur le dit concerne jusqu'au dit de cet excès : dire l'excès du Dire est déjà le thématiser. Dire l'espace séparant l'immanence de la transcendance, c'est immanentiser la transcendance.

¹ *Id.* p. 63.

² « Appel de Dieu, il n'instaure pas entre moi et Lui qui m'a parlé un rapport ; il n'instaure pas ce qui, à un titre quelconque, serait une conjonction – une co-existence, une synchronie, fût-elle idéale – entre termes. L'Infini ne saurait signifier pour une pensée qui va à terme et l'à-Dieu n'est pas une finalité ». *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 264.

Le Dire est « antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques et aux chatoiements sémantiques – avant propos des langues »³. La présence du signe ne rend pas celui dont il parle présent, le présent relève de l'être – synchronie – tandis que le sens d'autrui relève d'une diachronie, d'une anarchie originaire – trace. Le Dire est antériorité absolue, source unique de sens dans le sens descendant, mais échappant à toute remontée de signification au sens. Il se *dit* mais ne se comprend pas. L'insuffisance du dit, et des signes qu'il utilise, est rendue patente par la Trace qui n'a jamais eu besoin d'effacer ses signes puisqu'ils sont, en tout état de cause, inappropriés au Dire du Visage. La signification est sans fin. La diachronie est irréductible à la synchronie du présent, « propos de l'avant propos »⁴. Le signe linguistique ne peut désigner que sa propre faillibilité à désigner ; le Dire où se dit l'au-delà du dit, la fêlure de l'être par l'autre, est dés-intér-essement. Le signe s'essouffle dans le dit, et cet essoufflement est gravité, que Levinas oppose à la légèreté du jeu. Le Dire est le lieu « où l'esse de l'être se met à l'envers »⁵, c'est-à-dire langage avant tout *acte* de langage. Le Dire est le lieu de la substitution, de l'incondition d'otage. Il fait éclater toutes les catégories structurant le signe, que pourtant chaque dit utilise, « où le dire se subordonne à son thème »⁶. La manifestation d'autrui dans le dit qui voudrait le désigner, traduire ses propos afin de les comprendre, est une trahison : « *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 »¹, signe l'échec de toute herméneutique. Tout dit est trahison, seul le Dire est le lieu, l'origine, de tout signifier. Le signe alors fait signe vers ce qui lui échappe, il est l'aveu même de cet échappement. Le dit est condamné à faire *comme si* parler pouvait désigner. Mais le sens déchire le signe de la désignation : le dit est illusion de connaissance de ce qui est dit et de compréhension du sens. Le fait même de reconnaître cette illusion permet-il de désengager le Dire de l'emprise du dit ? Le dit, même apophatique, enferme par ses contours le creux du Dire ; il cerne et borne le Dire qu'il ne parvient jamais à dire, et ainsi le trahit. Cette an-archie du Dire l'extrait de tout dit, mais par là-même le condamne à l'indicibilité.

³ *Autrement qu'être*, p. 17.

⁴ *Id.*

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

¹ *Id.* p. 19.

C'est cette indicibilité du Dire qui met en question la relation. Comment, en effet, être en relation sans passer par un système de signes, c'est-à-dire par le langage ? Satelliser le sens dans un Dire hors langage l'exclut de toute intelligibilité, d'une part, ce qui rend impossible la compréhension, et de toute transmission, d'autre part, ce qui invalide toute relation. La relation n'est alors possible qu'au prix d'une violence faite au Dire, et dont témoigne Levinas par le vocabulaire qu'il utilise. « L'*autrement* qu'être s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher l'*autrement qu'être* au dit où l'*autrement qu'être* se met à signifier qu'un être *autrement* »¹ ; toute signification réduit l'*autrement qu'être* à un être autrement, c'est-à-dire à une simple modalité de l'être et non à sa transgression par l'autre. L'Autre devient simplement altérité. L'impossible contemporanéité du dire et du dédire fait éclater de l'intérieur toute synchronie du signe, et le fait basculer d'une pensée *de* l'autre synchronique à une pensée *pour* l'autre diachronique : la signification doit donc signifier « par delà la synchronie, par delà l'essence »² ; l'énonciation du Dire est impossible, et à la philosophie incombe cette double tâche impossible d'énoncer l'impossible et, en même temps, d'énoncer cette impossibilité elle-même. Le sens de la philosophie est alors de surmonter le mutisme dans l'effondrement du langage. Le recours de Levinas à ce vocabulaire et au style emphatique pour signifier l'excès du Dire sur le dit montre pourtant le lien entre le sens et l'usage des signes dont nul ne peut se passer. Le dit est une tentative nécessaire et infructueuse du Dire à se dire ou à dire autrui. La fragilité du dit rend précaire toute utilisation de signes linguistiques autres que le nom propre pour désigner : cette précarité invalide a priori tout discours *sur* autrui, mais elle invalide également tout discours adressé à autrui. Le seul recours pertinent aux signes est alors le repli hors des signes, leur désaffectation, le silence. Mais en tant que le silence n'est pas considéré comme un signe (sous peine de tomber sous la même loi de non pertinence), il bascule en mutisme, c'est-à-dire en impossibilité d'user de quelque signe que ce soit de manière sensée. L'écrasement du dit par le Dire est condamné au mutisme, seul garant du respect du Dire. La séparation est infranchissable, indépassable par le renoncement même à la désigner. Le problème que pose Levinas est celui de cette indépassabilité, c'est-à-dire du franchissement nécessaire et impossible de la séparation qui, seul, permettrait la relation. Dans sa fonction de faire signe au-delà de sa désignation, le signe à la fois préserve autrui et tout en même temps fait barrage à la relation, déjà trahie par le nom propre, ce qui pose le problème du sens. C'est de cet au-delà de la désignation dont le sens témoigne, et dont Levinas assure encore le caractère sensé (« Le sens

¹ *Id.* p. 19.

² *Id.* p. 20.

témoignerait donc d'un au-delà qui ne serait pas le *no man's land* du non-sens »³), que nous étudierons sous l'angle de la signifiante.

Les problèmes posés par Levinas ne peuvent trouver de réponse du côté de la désignation. Le sens unique du faire infiniment signe (faire signe *vers* l'infini) n'est plus à proprement parler *sens*, puisqu'il est unique : il s'agit bien de « conduire les significations vers l'unité de sens sans laquelle il n'y a pas de sens »¹. Cette unicité du sens, toujours descendant de la Hauteur d'autrui vers moi-même, me condamnant à une impossible remontée, questionne l'essence même du sens. Celui-ci n'est plus ordonné à la compréhension, il ne peut s'échanger, on peut alors se demander quel est son sens. Quel serait en effet le sens d'une donation de sens que nul ne pourrait recevoir, ni donner, c'est-à-dire comprendre ? Si le sens est à sens unique, il n'y a plus d'issue pour s'y abreuver que l'interprétation de l'interprétation, sans havre de compréhension. Le même problème se pose chez Derrida, pour qui le sens renvoie toujours à un sens autre, indéfiniment : la différance, comme la trace, est antérieure à la différence entre signifiant et signifié. Cette différance opère dans le langage et y instaure une altérité constitutive du langage lui-même, rendant impossible de droit toute compréhension du monde, de soi-même et d'autrui.

Le sens peut montrer l'orientation de la direction, mais il lui faut un terme (la compréhension) ainsi qu'un interlocuteur (un sujet). Il change alors de signification, et s'enrichit, par-delà la direction, d'un vouloir légitimé à Dire.

c) Vouloir dire

« Pourquoi tirerions-nous des significations nouvelles de notre langage, si nous n'avions rien de nouveau à dire, pas de nouveau monde à projeter ? Les créations de langage seraient dénuées de sens, si elles ne servaient pas le projet général de laisser de nouveaux mondes émerger par la grâce de la poésie... » Ricœur, Écrits et conférences, p. 121.

³ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 126.

¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 40.

Or le langage, comme caractéristique de l'humain, ne s'auto-justifie pas. Le sens ne lui est pas immanent, ce qui sauve la présence du visage. *Présence* absente, caractéristique de toute recherche de sens qui ne s'achève jamais ; le sens n'a d'existence que par l'écart que creuse le langage entre le réel et le vrai. Cet écart constitue la source même du sens, qui surgit *grâce* au langage mais ne lui est pas réductible. Le sens est ainsi le témoin de l'extériorité du langage, qui le transcende. Cette extériorité est le lieu de la vérité, ce qui à la fois crée le sens et légitime l'interprétation : si la vérité est extérieure à tout discours sur elle, et en ce sens seulement elle mérite le qualificatif d'absolu, elle permet la recherche du vrai par le discours au risque de l'erreur ou du mensonge ; elle fonde du même coup le sens comme chemin qu'elle emprunte pour se manifester, et comme chemin que se fraye le sujet dans sa recherche de la vérité. Le sens est alors paradoxalement à la fois un, puisqu'il *provient* de la vérité, et multiple dans la mesure où il témoigne d'une quête subjective. Au sens unique chez Levinas (du visage au *me*), il est possible de greffer un retour du *je* au *tu*. L'unicité du sens témoigne de *la* vérité, elle se fait chemin. Sa multiplicité restaure la place du sujet dans le discours, place dont il était délogé par le structuralisme et le néo-positivisme, et implique, pour que le sens soit sens, l'interprétation elle-même multiple, c'est-à-dire le conflit des interprétations. Cette double caractéristique du signe n'est paradoxale que si on l'envisage d'un point de vue partiel : le signe peut être schème, dont les deux versants opposés (unité, en tant qu'il émane de la vérité, multiplicité, en tant qu'il se révèle par une infinité de significations) ne constituent qu'une seule réalité sentée ; en ce sens, le schématisme du sens lui permet à la fois de manifester l'Un, ou Unique, au niveau du multiple – trajet *descendant* – et à la fois de remonter d'une multiplicité de significations à l'unité du sens, elle-même ordonnée à la vérité – trajet *ascendant*. Le passage de l'un à l'autre trajet est assuré par l'interprétation, à la fois infinie puisqu'on n'aura jamais fait le tour du multiple, et à la fois finalisée par l'un de *la vérité*.

Si le sens peut faire sens, c'est-à-dire se tourner vers son autre, c'est qu'il est non seulement orienté entre la vérité en laquelle il prend sa source et l'objet réel qu'il désigne, mais également cherché par le sujet qui, non seulement dit quelque chose, mais qui de surcroît *veut* dire. Pas de *dire*, non au sens levinassien mais au sens ordinaire du terme, sans un vouloir. Le vouloir n'est pas pris ici au sens moral de la bonne volonté kantienne, mais au sens beaucoup plus général d'une volition, dont nous verrons qu'elle repose sur le désir. Le sens fait sens en ce qu'il se fait ici vouloir dire. Le langage est le lieu où le sens devient possible comme vouloir dire : comme puissance humaine de dire, il repose ainsi sur le sujet qui l'incarne dans une parole ; en tant que puissance, il requiert une actualisation, et suivant le déroulement aristotélicien, nous verrons que le désir effectue ce mouvement. Mais avant même le désir qui suppose une singularité s'appropriant le langage *pour son compte*, un espace est creusé dans cet espace mutuel qu'est le langage. Le langage ne peut opérer sans relation à la différence, sinon aucune parole ne pourrait être énoncée ni donnée, mais cette différence peut ne pas être non-sens, seulement un plein de sens que désigne l'expression *vouloir dire*. Le langage est une totalité brisée non par le non-sens, mais par le vouloir du sujet qui l'habite. Volonté, non au sens kantien du terme d'une volonté moralement bonne, mais au sens éthique d'une volonté qui par sa nature même exprime le manque qu'elle vise par son vouloir lui-même. Vouloir suppose une tension vers cet autre que soi que l'on veut dire et à qui l'on veut dire. Le dire est habité par le vouloir, le langage comme système de signes est ouvert sur son extériorité *extérieure* qu'est le réel (le visage), et sur une extériorité *intérieure* au langage, qu'est le vouloir (vouloir dire). Cette double tension interne et externe au langage le soumet à ce qui n'est pas lui, à la fois hors lui-même et en lui-même. Cette polarité interdit toute clôture sur soi sous peine de disparition dans l'insignifiance. Le signe signifie – veut dire. Le langage repose en lui-même sur la subjectivité du vouloir, qui éclate elle-même sur son autre dans sa dimension du dire. Vouloir dire ne fait qu'un mot, un signe. Au cœur du signe éclate la clôture du langage, parce que le signe implique à la fois le sujet, et à la fois l'autre à qui le sujet veut dire quelque chose, à l'aide des signes qui le lui permettent, plus ou moins bien. Le sens alors est le fondement du langage et consiste en ce double éclatement, dont l'un (le vouloir) est à son tour éclaté (vouloir dire à). Vouloir dire est l'essence du langage, ordonné à quelque chose (le référent) et à l'autre (l'interlocuteur), prenant appui sur la subjectivité du locuteur. Le langage permet donc, parce qu'il est le *lieu* du sens et non son origine, la compréhension de ce qu'il crée en tant que langage. Comprendre n'est pas tant prendre l'altérité de l'autre qu'accéder au sens que crée la situation de discours. Le langage permet cette compréhension par la création d'un *monde* désormais signifiant, extérieur au locuteur et à l'interlocuteur, mais qui leur est commun.

L'interprétation permet alors aux deux sujets en présence de débattre du sens véhiculé dans ce monde commun – communauté – monde des signes échangés. Comprendre n'est pas nécessairement comprendre autrui, ce qui l'enfermerait dans une signification, mais comprendre qu'il y a un monde commun : le monde comme extériorité, c'est-à-dire le réel qui par l'entremise du langage devient un infini de référents, et le monde intérieur de la situation dialogale qui le crée par le vouloir dire des signes utilisés. Si la totalité des « mots du langage ordinaire ont plus d'une signification »¹, le signe n'a pas de sens absolu, mais un sens habité par le vouloir des sujets dialoguant, signifier devient vouloir dire. C'est pourquoi le sens n'est jamais accessible de façon péremptoire ou monosémique, mais doit être cherché par le dialogue, confrontation des interprétations. Le sens alors n'est jamais figé puisqu'il est toujours vouloir. L'herméneutique est constitutive du langage dans la mesure où il n'y a pas de signe qui, en dernier recours, ne soit un *vouloir* dire, c'est-à-dire une subjectivité actualisant le langage : pour accéder au sens d'un vouloir singulier, autre, il faut l'interprétation, sinon l'autre serait réduit au même. L'interprétation est le témoin de l'altérité interne au signe.

Vouloir dire implique un sujet, non comme source de sens, mais comme lieu d'une interprétation. Le dire excède bien le dit, mais la thématization du Dire dans le dit que dénonçait Levinas – l'objectivation de l'Autre par les signes du langage – se dépasse elle-même dans une re-subjectivation, du fait que tout dit est nécessairement entendu, accueilli, interprété, sinon parfaitement compris, par un sujet autre que l'Autre. Si l'on ne peut jamais comprendre autrui, du moins peut-on comprendre qu'il est celui à qui *je veux dire* quelque chose et ce vouloir dire, qui porte le sens, est le lieu de toute compréhension possible. La pensée n'est plus seulement pensée de l'autre, mais pensée à l'autre, pensée pour l'autre.

¹ Ricœur, *Conflit des interprétations*, p. 78.

Le langage comme système de signes peut donc être le lieu d'émergence d'un sens ouvert au débat et disponible aux sujets, c'est-à-dire d'une interprétation. Mais ce système de signes n'existe et n'est actualisé que sous la forme d'une multiplicité de langues, ce qui fait rejaillir le problème de la compréhension, dans la mesure où on « ne saurait interpréter le Dire comme sincérité, à partir d'un système de signes auquel se ramène une langue ; on n'entre dans la langue comme système de signes qu'à partir d'une langue déjà parlée qui ne peut consister à son tour en un système de signes. Le système où les significations se thématisent est déjà issu de la signification, comme l'un-pour-l'autre, de l'approche et de la sincérité »¹. La signification, dit Levinas, précède les systèmes de signes : quelle en est alors le trajet ? Comment, une fois encore, passer de la signification aux systèmes de signes sans perte de sens ? Si l'interprétation est possible au niveau du langage, rien ne garantit qu'elle puisse se développer entre les différentes langues sans lesquelles, pourtant, le langage n'existerait pas.

B. La pluralité culturelle et l'interprétation

« La réflexion sur la signification culturelle amène à un pluralisme auquel manque un sens unique [...]. Le sens, en tant qu'orientation, n'indique-t-il pas un élan, un hors de soi vers l'autre que soi alors que la philosophie tient à résorber tout Autre dans le Même et à neutraliser l'altérité [...] ? Faut-il une orientation aveugle pour que les significations culturelles prennent un sens unique et pour que l'être retrouve une unité de sens ? Mais une orientation aveugle ne représente-t-elle pas l'ordre instinctif plutôt qu'humain où la personne trahit sa vocation de personne en s'absorbant dans la loi qui la situe et l'oriente ? N'est-il pas, dès lors, possible de concevoir dans l'être une orientation – un sens – qui réunirait univocité et liberté ? » Levinas, Humanisme de l'autre homme, p. 42-43.

¹ Levinas, *Autrement qu'être*, p. 225.

La rencontre interculturelle d'autrui n'est finalement qu'un grossissement de focale par rapport à la rencontre interindividuelle, mais ce changement de point de vue modifie les modalités de la rencontre ; les difficultés concernant cette dernière, abordées par le biais du langage, concernaient le statut du signe dans son universalité ; le langage sans les langues ne serait qu'abstraction, les langues sont ce qui lui donne sa chair. Mais dans ce passage de l'un du langage à la multiplicité des langues se pose le problème de la transmission du sens, lui-même lié à l'impossible superposition des signes qui ne font sens que dans leur culture. Le point de vue de la langue enclôt le signe dans un système, dont le fonctionnement permet la circulation du sens à l'intérieur de ce système : le franchissement de l'espace interculturel ou inter-linguistique est discontinu, il modifie le statut du signe, qui ne se reconnaît plus s'il émigre d'un système à l'autre. Si le langage est le réservoir de signes dont les fonctions, bien que différentes, sont toutes ordonnées au sens, celui-ci risque un recouvrement par le fait culturel. Le langage peut-il alors donner une unité de sens à la multiplicité des langues, ce qui mettrait alors en jeu le rapport au sens que peuvent entretenir les différentes langues ? Le découpage sémiotique du réel diffère selon les langues : il faut donc envisager un découpage sémantique différent, ce qui met en cause la relation interculturelle ; aucun découpage n'est superposable, ce qui pose le problème de la description du réel, ainsi que celui du sens qui s'énonce. La langue risque toujours de faire système. Pour échapper à la clôture d'une culture sur elle-même, violence qui peut aller jusqu'à la xénophobie, l'expulsion de l'autre, de l'étranger, un espace, extra- ou méta-linguistique pourrait-il être envisagé comme garant de la légitimité des différentes langues pour créer un espace de relation, c'est-à-dire de sens *partagé* ? Existe-t-il un lieu neutre d'où l'on pourrait approcher les différences culturelles ? Mais ceci pose toujours le problème de l'appartenance culturelle de l'herméneute ou du traducteur, qui ne sauraient interpréter de nulle part : quelles que soient les solutions envisagées, la relation interculturelle entre le moi et l'étranger pose le problème du sens. Dans le cas d'un hypothétique espace métaculturel, outre le problème de sa possibilité de fait et de droit, se pose celui du franchissement du sens depuis ce point de vue universel, qui pourrait être celui du sens, à un niveau non plus universel mais particulier et général. Le sens se perdrait alors à ces deux passages ; de l'universel au particulier, mais également du particulier au général : considérer autrui comme ressortissant de telle ou telle nation, c'est toujours le considérer comme un cas particulier de l'humanité, c'est-à-dire du point de vue du général. La considération de l'appartenance culturelle d'un homme permet-elle ou fait-elle obstacle à l'accueil d'autrui comme visage ? La pertinence de l'interprétation est d'ailleurs remise en cause par ces deux obstacles que doit franchir le sens pour accéder à son intelligibilité.

Si cet espace métalinguistique est postulé, il reste à en découvrir l'essence : la raison supposée universelle peut-elle alors occuper cet espace, et remplir la fonction qui consisterait à garantir le respect du sens ? La médiation par la raison permet-elle de dépasser la médiation par les signes ? Le lien qu'opère le signe linguistique dans une langue est-il à la fois suffisamment précis pour décrire le réel et suffisamment lâche pour se moduler dans les différentes langues ? Dans quelle mesure peut-on rendre raison du sens ? L'alternative est la suivante : soit le sens est immanent à chaque culture, ce qui le rend accessible dans l'espace intra-culturel, et la relation inter-culturelle impossible ; soit il les transcende, ce qui pose le problème de sa transmission, toujours tributaire d'une langue. Parler d'une culture, d'une langue, se fait toujours à partir d'une langue et d'une culture. Si l'on admet que la compréhension d'une langue ne peut se faire qu'à partir de l'immersion du sujet dans cette langue, la compréhension de l'autre que désigne ici le terme étranger est vouée à l'échec : si l'on peut occasionnellement avoir deux langues maternelles, personne ne peut être immergé dans toutes les langues à la fois. L'étranger s'éloigne dans les brumes de l'insignifiance ou, au mieux, de l'incompréhension : la langue met une infranchissable barrière, quels que soient les efforts consentis pour en comprendre les finesses. La traduction semble à la fois permettre la circulation du sens entre toutes les langues, mais il est impossible, étant donné le rapport d'un système linguistique au réel, de considérer cette circulation sans perte de sens. Peut-être faut-il alors faire le détour par l'interprétation : pour traduire, faut-il interpréter ? Une traduction exacte ferait l'économie de l'interprétation, puisque il suffirait de passer d'un système (code) à un autre. Il n'y aurait pas de perte de sens. Mais l'inadéquation des systèmes de signes met cette voie en échec : le langage n'est pas un code, chaque mot est polysémique et en même temps ne cesse de désigner autrement en fonction du contexte, du locuteur et de l'interlocuteur, ce qui rend impossible le décodage et difficile d'interprétation d'une autre langue. Jusqu'où faut-il aller dans l'interprétation d'un signe linguistique sans lui faire perdre son sens ? Le sens peut-il alors être partagé, à quel prix et jusqu'où ? Les différentes langues posent le problème technique de la compréhension. Le passage d'un système particulier de signes à un autre est le lieu de toutes les difficultés que rencontrent les traducteurs : dans quelle mesure ceux-ci peuvent-ils être des interprètes ? Qu'y a-t-il à interpréter lorsqu'on traduit ? Peut-on traduire sans interpréter ? Pourquoi les traducteurs sont-ils désignés comme interprètes ? Mais la multiplicité des langues pose également le problème plus profond du dialogue interculturel. Dans quelle mesure les différences culturelles qu'expriment les langues rendent-elles possibles l'échange du sens ? Peut-on imaginer un sens universel, scindé en cultures générales et particulières ?

1) Les cultures au risque de la raison

« [...] avant la Culture et l'Esthétique, la signification se situe dans l'Éthique, présupposé de toute Culture et de toute signification. La morale n'appartient pas à la Culture : elle permet de la juger, elle découvre la dimension de la hauteur [...]. Il est extrêmement important d'insister sur l'antériorité du sens par rapport aux signes culturels ». Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, p. 59.

Si le sens est irréductible au signe, comme le révèle une approche langagière du sens, celui-ci peut néanmoins provenir du rapport entre les signes. Le sens serait alors produit par le choc des signes linguistiques entre eux, ce qui le rendrait propre à chaque langue. Une première difficulté apparaît au niveau de la traduction, particulièrement de la poésie ; une seconde au niveau universel de l'éthique : il devient impossible d'adopter un regard extérieur sur le monde, duquel pourrait surgir quelque jugement de valeur que ce soit. Il n'est désormais plus question d'avoir un *point de vue sur* autrui : le sujet de ce point de vue fait lui-même partie du point de vue d'où il parle, il est le produit de sa culture et, plus profondément encore, de sa langue. Les choses qu'embrasse ce point de vue ne sont ainsi plus appréhendées à partir de cadres extérieurs à elles (les catégories) et plaquées *de l'extérieur* sur elles, puisqu'il n'y a plus d'extériorité à la structure, seule origine du sens.

Cette méthode de travail instituée par Lévi-Strauss en anthropologie est élargie par le structuralisme à l'ensemble des relations que l'homme entretient avec le monde, avec lui-même et avec autrui. L'homme est alors gouverné par une raison dont il n'a pas les clefs, par des lois rationnelles échappant à sa conscience, dont la linguistique prend en charge la mise à jour et l'explication, c'est-à-dire par une langue qui le structure à son insu. Ce qui s'énonce dans la parole n'est donc pas un je mais un *ça* ; son expression ne lui donne aucun statut transcendant ou singulier : le *ça* parle est *immanent*, ce qui fait de lui le simple produit de la langue qui se parle elle-même à travers les voix qui l'énoncent. Le tu disparaît avec le je. Le *je te parle* n'est donc qu'un effet de surface, simple embrun sur la mer : le sens de tout discours s'enracine dans la profondeur inconsciente de la langue. La subversion du *je pense transcendantal* kantien en *ça parle immanent* sape les fondements de toute philosophie du sujet, et partant, de l'intersubjectivité. Le sens est produit par un échange inconscient de signes. La philosophie sous-jacente à la *totalisation* de la langue, ou à l'extension du modèle structural à l'ensemble du réel humain, est celle d'un kantisme sans sujet transcendantal. L'opposition se durcit ici par rapport à Kant, dont Lévi-Strauss récuse la rupture entre l'immanence du monde empirique et la transcendance du sujet : l'intelligible est réduit à n'être plus que la structure du sensible, la structure est intelligible, non au sens transcendantal du terme, mais au sens littéral : elle s'offre à l'intelligence de l'homme, à sa démarche explicative, à sa compréhension, tout en étant elle-même *principe* d'intelligence, d'explication, de compréhension. Le sens n'a ainsi aucune autonomie et ne se réfère à aucune subjectivité, puisqu'il n'est créé que de façon immanente, mais il n'a aucune essence non plus, il n'existe pas par lui-même, il est créé de façon endogène par le système de signes – système de différences. La structure s'impose dans la pensée comme une puissance de synchronie intégrant *l'événement*, absorbant autant que faire se peut la diachronie (cf *La pensée sauvage*). Le système linguistique se ferme sur lui-même par l'impossibilité d'un sens *extérieur*¹. Quel sens compris comme lien intersubjectif signifiant peut-il sourdre de cet échange inconscient de signes ? Qu'en est-il alors de l'interprétation ?

a) Sens et structure

¹ « La pensée sauvage, dit Ricœur, c'est la pensée de l'ordre, mais c'est une pensée qui ne se pense pas. En cela, elle répond bien aux conditions du structuralisme évoquées plus haut : ordre inconscient – ordre conçu comme système de différences, ordre susceptible d'être traité objectivement, "indépendamment de l'observateur". Seuls, par conséquent, sont intelligibles les arrangements à un niveau inconscient ; comprendre ne consiste pas à reprendre des intentions de sens, à les réanimer par un acte historique d'interprétation ». *Conflicts des interprétations*, p. 43-44.

« ... l'essentiel du langage commence au-delà de la clôture des signes [...]. Mais, dans ce mouvement d'aller et retour entre l'analyse et la synthèse, le retour n'est pas équivalent à l'aller ; sur la voie du retour, en remontant des éléments vers le texte et le poème entier, émerge, au tournant de la phrase et du mot, une problématique nouvelle que tend à éliminer l'analyse structurale ; cette problématique propre au plan du discours, c'est celle du dire. Le surgissement du dire dans notre parler est le mystère même du langage ; le dire, c'est ce que j'appelle l'ouverture, ou mieux l'aperture du langage.

Vous avez deviné que l'aperture la plus extrême appartient au langage en fête ».
Ricœur, Conflit des interprétations, p. 96-97.

L'interprétation structuraliste du sens le place sous l'égide du rapport entre signes, selon les lois linguistiques de l'énonciation, c'est-à-dire qu'aucune transcendance ne caractérise son origine sous quelque forme de donation ou de révélation que ce soit. Le visage est ainsi ramené au statut d'un étant ordinaire, n'échappant pas au jeu interne du rapport signifiant/signifié qu'établit la langue elle-même comme système clos d'organisation des différences. Le sens provient bien de la différence, mais d'une différence *interne* et immanente au système, qui la produit. L'idée de sauver quelque chose du sens comme lien transcendant les différents est exclue : le sens est en effet immanent, non plus au langage mais à la langue, et provient du bruissement différentiel des mots les uns par rapport aux autres. « Dans cette détermination mutuelle, dit Ricœur, ce qui compte ce ne sont pas les termes, considérés individuellement, mais les écarts différentiels ; ce sont les différences de son et de sens et les rapports des uns aux autres qui constituent le système des signes d'une langue »¹. L'écart existe, puisqu'il est même l'origine du sens, mais il est récupéré par la structure, et de nouveau la différence est incluse dans le même (la langue), alors « la vérité de l'homme réside dans le système de leurs différences et de leurs communes propriétés »². Le sens du maillon ne réside pas en lui-même, mais dans la chaîne comprise comme système. Dans la mesure où Lévi-Strauss étend à la totalité de la réalité humaine cette structure immanente et langagière, rien n'échappe à l'immanence du sens qui sourd de la langue, et de l'usage – inconscient – que chaque individu en fait lorsqu'il parle : « Nous pensons que, dans cet intransigeant refus de la pensée sauvage que rien d'humain (et même de vivant) puisse lui demeurer étranger, la raison dialectique découvre son vrai principe »³. La langue est soumise aux lois structurelles qui la constituent, tout est langage, tout est structure, donc l'être, le sujet, l'autre, sont gouvernés par ces lois aveugles du sens. Le sens immanent au jeu des différences internes à la langue, organisées selon les règles qui lui sont immanentes, met le sujet (le même et l'autre) hors-jeu, c'est-à-dire que dans la langue le sens se produit hors je et hors tu. L'autre n'est plus l'extérieur, l'altérité est récupérée par le système. La différence est assimilée par la structure (le Même, dirait Levinas), le langage est réduit à une structure dont le principe est rationnel mais échappe à toute connaissance, c'est-à-dire à l'activité d'un sujet, ainsi qu'à toute reconnaissance. Les fondements du sujet ayant été détruits, la relation à l'autre est une illusion du même ordre que la conscience de soi. La négation du sujet induit la négation de l'intersubjectivité, qui bascule dans ce qu'on pourrait appeler une intrasubjectivité : il n'y a de sujets de parole que produits par le système.

¹ *Id.*, p. 35.

² Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 297.

³ *Id.* p. 292.

Pourtant, quel que soit le caractère illusoire du je, il est *dit*. Le fait même de son énonciation le pousse au-delà de l'état d'un simple produit linguistique. C'est là que l'enfermement du sens dans le système explose : certes, je ne dis *je* qu'avec les outils que me donne ma langue, sous la forme grammaticale d'un pronom personnel ou d'une conjugaison verbale..., mais je le *dis*¹. L'analyse structurale garde toute sa pertinence dans les limites explicatives qu'elle s'est assignées, et qui la mettent en chantier sur le versant analytique, moment nécessaire de décomposition à visée explicative ; ce versant ne prend son sens qu'en tant qu'il est le premier moment nécessairement repris par le second, l'appropriation de ces codes par un sujet, énonciation. La langue comme structure peut expliquer mais non neutraliser l'événement de parole. Cette énonciation permet à chaque individu de devenir, grâce aux outils linguistiques qu'il n'a pas choisis, celui qui leur donne sens dans une expérience unique. L'aplatissement de l'événement de parole peut se lire sur l'autre versant d'une reprise par le sujet des éléments de sa langue (structure) afin de faire jaillir un événement qui lui est irréductible. Le je énoncé par tel ou tel ne recouvre aucune identité, fût-elle structurelle : le pronom (ou la forme verbale) n'est qu'une forme, qui reçoit son contenu, c'est-à-dire son sens, par le fait même que cette forme est mobilisée *par* quelqu'un. Le sens est peut-être cadré par le système linguistique, mais celui-ci ne peut se remplir lui-même, pas plus qu'un dictionnaire ne constitue une parole, ni même une langue, mais seulement le fonds sémiotique disponible pour le locuteur. Les bibliothèques sont remplies de dictionnaires de langues dites mortes – qui ne sont plus parlées. Mais tout dictionnaire fermé dit ceci qu'une langue est morte, en tant qu'elle est enfermée dans un système (le livre) clos. Elle ne devient vivante que par la reprise intentionnelle d'un sujet qui lui donne chair, dans l'expérience qui sollicite les mots de sa langue, et qui lui permet de raconter quelque chose de cette expérience : le dictionnaire s'ouvre par la parole. Ainsi, le sens et l'existence de la langue sont liés, celle-ci ne fait sens que par un sujet qui l'incarne en lui donnant l'existence. Le sens n'est donc pas subordonné au signe, mais le sujet est celui qui suscite la création d'un sens à l'aide des signes linguistiques dont il dispose. Le signe est la matière dont la forme est le sens, excédant par l'usage subjectif dont il est l'objet le sens que lui confère l'acte même de parler à l'aide de ce signe. L'acte qui consiste à utiliser un signe n'est jamais neutre, il exprime un surcroît de sens, il exprime le sens, c'est-à-dire ce qui n'existerait pas sans être un surcroît par rapport à lui-même. Le sens n'existe que comme surcroît de sens.

¹ « Voici un récit qui a été ramené par l'analyse structurale au fonctionnement des codes qui s'y recourent. Mais, par cette série d'opérations, le récit considéré a été en quelque sorte virtualisé, je veux dire dépouillé de son actualité comme événement de discours et réduit à l'état de variable d'un système qui n'a pas d'autre existence que celle d'un ensemble solidaire de permissions et d'interdictions. Il faut maintenant faire le trajet inverse du virtuel vers l'actuel, du système vers l'événement, de la langue vers la parole». *Ricoeur, Du texte à l'action*, p. 166-167.

La langue exige un locuteur-sujet, mais également un interlocuteur : à la fois celui au sujet de qui j'emploie des mots, ou à qui je les adresse, mais également au sens plus large du terme, une transmission : il n'y a pas d'auto-crédation de la langue ou de la culture, je ne fais pas n'importe quoi avec les mots de ma langue – sauf à risquer le non-sens – et je ne suis pas le maître de sa grammaire ni de son vocabulaire ; en ce sens, Lévi-Strauss a raison : la langue échappe à la maîtrise de ses locuteurs, elle n'est pas à la merci d'un vouloir arbitraire. Les poètes eux-mêmes, contrariant la syntaxe et faisant éclater le sens littéral des mots, ne peuvent créer du sens qu'en reconnaissant la structure linguistique, précisément par le fait qu'ils la bouleversent.

La notion même de système de signes exclut le sujet, ce qui par ricochet interroge l'origine et la nature du sens. La compréhension du sens que propose Lévi-Strauss passe par « l'exigence de totalisation »¹ de la production signifiante : la raison œuvre en sous-terrain dans l'ensemble des œuvres humaines, et à elle seule peut être confiée la charge d'en exhumer le sens ; le sens est alors ce mouvement immanent de la nature livrant elle-même ses secrets par l'opération d'une raison anonyme. « Totalisation non réflexive, la langue est une raison humaine qui a ses raisons, et que l'homme ne connaît pas »² : en tant que totalisation, la langue prétend ainsi englober tout sens, son origine et sa fin, sa nature et son usage étendu à l'extérieur du système linguistique (ce qui invalide le terme *extérieur* et en fait un processus interne à la langue) jusqu'aux confins de toute activité humaine. Le sens échappe à la réflexion, la langue ne réfléchit pas, le sujet est aveugle. La structure linguistique dont la langue constitue le paradigme serait alors pertinente comme totalité, c'est-à-dire que rien n'aurait ni existence ni sens hors de la structure. Le terme totalisation souligne le procédé, voire même le processus, c'est-à-dire un procès échappant à l'homme, qui en est le produit et non le sujet – plus que le simple état de fait que l'on pourrait énoncer par le terme totalité. Ce processus présente la caractéristique de s'auto-accomplir selon ses *raisons*.

¹ Lévi-Strauss, *Op. Cit.* p. 298.

² *Id.* p. 301.

b) Le sens, entre nature et raison

« [...] nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre [...]. Pourtant, ce ne serait pas assez d'avoir résorbé des humanités particulières dans une humanité générale ; cette première entreprise en amorce d'autres [...] : réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques ». Lévi-Strauss, La pensée sauvage. p. 294.

Subissant la poussée d'une rationalité aveugle, la langue totalise : elle englobe *tout*, c'est-à-dire qu'elle ne supporte aucune extériorité. D'essence rationnelle, elle n'a même pas besoin de justification, l'explication suffit. Ce qui s'accorde bien avec l'absence d'extériorité ; pour justifier une pensée, un acte, un sentiment, il faut un regard extérieur (on ne peut être juge et partie), transcendance que récuse fondamentalement le structuralisme : « cette perspective n'a rien d'alarmant pour une pensée que n'angoisse nulle transcendance, fût-ce sous forme larvée »¹. Mais la langue n'a pas besoin de justification puisque son processus suit celui des lois naturelles, que Lévi-Strauss propose comme modèle pour les lois de la linguistique ; il en postule même l'identité dans l'Anthropologie structurale : « L'affirmation que l'explication la plus économique est aussi celle qui [...] se rapproche le plus de la vérité, repose, en dernière analyse, sur l'identité postulée des lois du monde et de celles de la pensée »². Ce postulat exclut clairement toute transcendance d'un sujet, que ce soit autrui ou moi-même, « c'est pourquoi le structuralisme, comme philosophie, développera un genre d'intellectualisme foncièrement anti-réflexif, anti-idéaliste, anti-phénoménologique, dit Ricœur ; aussi bien cet esprit inconscient peut-il être dit homologue à la nature ; peut-être même est-il nature »³. Ce qui exclut toute prétention herméneutique : celle-ci repose sur un sujet susceptible de s'approprier le sens qu'il recherche, d'être subjectivement *affecté* par ce sens, et supposé modifier dans un rapport intersubjectif ce sens qu'il déploie dans un vis-à-vis, que ce soit avec un texte ou avec autrui lors d'une parole vive. Ce procédé d'appropriation et de subjectivation du sens ne peut s'opérer bien sûr dans le cadre d'un processus non réflexif. L'indifférence du sens à ses énonciateurs leur interdit définitivement l'accès au statut de sujets, c'est-à-dire que, partant de la différence sémiotique énoncée par Saussure, le structuralisme abolit paradoxalement toute différence. Outre le caractère infini de ce processus englobant toute réalisation humaine, il faut noter l'exclusion de la réflexivité : tout en étant rationnelle (la langue *est une raison* humaine), elle ne repose sur aucun retour réflexif de la pensée. Raison décapitée, mais raison tout de même, ce qui légitime l'intelligibilité de la langue et son statut d'objet de science structurale. L'expression *intelligibilité* de la langue est à prendre ici au passif et non à l'actif : la langue a pour caractéristique d'être intelligible, sans quoi elle n'existerait pas puisqu'elle sert à transmettre le sens qu'elle sécrète ; en revanche, il ne s'agit pas d'un acte d'appropriation de ce sens par les sujets parlant cette langue ; on pourrait presque dire, comme l'expression « cette langue est parlée partout dans tel continent », que la langue *est parlée*, mais qu'aucun *sujet* ne la parle. La raison se voit investie d'une toute-puissance aveugle, objective, exclusive de l'humanité réfléchissante. Le système

¹ *Id.* p. 305.

² *Anthropologie structurale*, tome 1, p. 107

³ *Conflit des interprétations*, p. 37.

s'auto-régule rationnellement. « Séparée des sujets parlants, la langue se présente comme un système de signes » note Ricœur¹. La subjectivité est un miroir vide, sur lequel ne se réfléchit aucun sujet. La vacuité du miroir évoque le non-sens : comment parler de sens s'il n'y a pas de sujet pour le chercher, le poser, ou l'accueillir ? Le sens immanent à la totalisation linguistique ressemblerait alors à une hospitalité sans hôte. Pour qui y aurait-il sens ? Que serait un sens qui ne le serait pour personne ? Quel serait un sens qui ne ferait sens pour aucun sujet susceptible de le faire sien ? Quel sens aurait-il une relation à l'autre qui ne serait qu'un code ? Structure vide, le sens immanent se dessèche comme une outre crevée, ne répond plus à l'appel du sens. Le sujet s'y perd, l'intersubjectivité n'a plus aucune *raison* d'être. La raison devient indépendante du sujet, force autonome, au sens fort du terme autonome, puisqu'elle se donne ses propres lois à l'insu de l'humain qui les subit aveuglément. C'est envers ce risque que met en garde Ricœur² : la raison peut rêver de devenir opératoire et rigoureuse, dotée d'une rationalité efficace et juste, « à condition que la pensée ne s'aliène pas dans l'objectivité de ses codes ». La réduction néo-positiviste du langage, ou structuraliste de la langue, à un code, dissout leur spécificité, réduisant le sens au rapport d'identité d'un signifiant à son signifié, expurgeant toute transcendance du sens. Or, continue Ricœur, « si le décodage n'est pas l'étape objective du déchiffrement et celui-ci un épisode existentiel – ou existentiel ! – de la compréhension de soi et de l'être, la pensée structurale reste une pensée qui ne se pense pas »³. La rupture ainsi opérée entre décodage et compréhension permet de redonner une place au sujet et une légitimité à l'interprétation. La pensée peut-elle en effet ne pas se penser elle-même ? Comment pourrait-on envisager une pensée qui pourrait saisir rationnellement le réel autour d'elle à l'exclusion d'elle-même, justement ? À moins que l'exclusion d'elle-même ne la pose, *de facto*, comme transcendance par rapport à ce qu'elle saisit... ce qui montre les limites internes d'une « rationalité non-réflexive ». Le travail des structuralistes – exhumant la raison non réflexive des langues (il s'agit de ramener « à la surface tous ces faits pour les intégrer dans une totalité signifiante »⁴) – est en lui-même un contre-argument à l'égard de l'hypothèse structuraliste : l'énonciation et l'explicitation structuralistes des règles de la langue témoignent d'une intention, d'un choix d'outils linguistiques et anthropologiques, d'une volonté à l'œuvre en amont de toute découverte et de toute observation, dans la mesure où « ces règles sémantiques elles-mêmes ne peuvent être énoncées sans faire intervenir un élément intentionnel »⁵. Une science de la langue exige bien une métalangue ouvrant la langue sur un sens qui l'excède. Si la langue ne

¹ *Id.* p. 35.

² *Id.* p. 54.

³ *Id.*

⁴ *La pensée sauvage*, p. 301.

⁵ Ricœur, « Discours et communication », Cahier de l'Herne *Ricœur*, tome 1 p. 120.

peut être enclose sur elle-même, c'est qu'elle ne peut opérer sans son autre. Cet Autre ou ce Dehors dont parle Ricœur est alors ré-invité comme partenaire de toute langue.

c) De la référence à la référance : l'extériorité

« La pensée n'a-t-elle de sens que par la connaissance du monde – par la présence du monde et par la présence au monde – cette présence dût-elle apparaître dans les horizons du passé et de l'avenir, eux aussi dimension de la représentation ou la présence se récupère ? Ou le sens, dans une pensée sensée, n'est-il pas [...] un certain sens, une signification déjà déterminée sous laquelle la notion même du sens vient à l'esprit, avant de se définir par la structure formelle de la référence à un monde dévoilé, à un système, à une finalité ? » Levinas, De Dieu qui vient à l'idée, p. 230.

Le rapport langagier et, plus encore, linguistique, de l'homme au monde fait du monde ce que vise la parole, ce qui pose la question de son sens. Le référent, l'autre du sujet, est intégré par le structuralisme dans la production de sens, de façon immanente : le signe saussurien (signifiant/signifié) est lui-même *référé* à ce dont il parle. La référence est intégrée dans son rapport au signe. La production de sens ne venant pas des éléments en présence mais de leur rapport différentiel, la différence entre le signe et le référent est elle-même prévalente sur chacun des deux éléments en présence. Le signe ne produit de sens qu'en tant qu'il est structuré par une différence qui lui est interne (signifiant et signifié), ainsi que par une différence qui lui est extérieure, mais qui n'a de valeur que différentielle vis-à-vis du signe. Le référent n'est donc pas en lui-même source de sens, mais seulement dans son rapport différentiel à l'égard du signe : l'extériorité du signe elle-même est ramenée à l'intérieur de la structure signifiante. L'Autre n'est plus seulement celui dont on ne peut rien dire mais celui qui n'existe pas comme Autre. Le paradoxe de la différence est manifeste, qui fait de celle-ci le nœud de sa propre condamnation à inexistance. L'interprétation est privée d'ancrage, de point fixe, elle ne peut donc se reconnaître elle-même comme interprétation et ne peut que se prendre pour un discours objectif. La clôture du système des signes sur lui-même (la différence entre les signes étant la seule origine du sens) aboutit à l'abolition de la différence et à la non-production de sens¹. Dans cette perspective, le visage comme signe devient un réel signifiant à l'intérieur d'un système clos ; le sens n'est pas tissé *grâce* au lien entre le signe et le réel (le référent), mais à *l'intérieur* du lien entre signifiant et signifié : le sens relève d'une production interne, d'une articulation des différences immanentes au système linguistique. Puisque le sens est inclus dans le rapport entre les signes et produit par lui, la sémantique n'est que le produit d'une sémiotique close et auto-référée. Dans un tel contexte, le lien à autrui n'est qu'un effet dont la cause est la langue. Aucun sens transcendant n'est manifesté par autrui, la dissolution de l'altérité va de pair avec celle du sujet. Le sens n'a plus d'origine extérieure à la structure, il est relatif à chaque organisation culturelle. Il ne peut se confronter à aucun réel extérieur à lui. Il n'y a plus d'absolu.

¹« Pour une analyse structurale du sens, le sens n'est rien qui tire le langage à l'extérieur de lui-même et le rapporte à des choses extra-linguistiques. Elle est la conséquence la plus rigoureuse d'une définition du signe d'où le rapport de transcendance à la chose a été banni au bénéfice d'un rapport du signifiant au signifié entièrement immanent au signe lui-même ». Ricœur, *Encyclopedia Universalis*, p. 1873.

C'est cette clôture systémique qu'interrompt le visage irrécupérable comme référent par aucun signe, puisqu'il est trace – hors signe ; quel que soit le discours énoncé à son propos, quelle que soit la pensée qu'il suscite, par son abstraction il échappe toujours à leur emprise². Son sens ne provient pas d'un au-delà qui, par des signes, en révélerait la signification. C'est pourquoi il est visitation : toujours extérieur au système de signes, hors toute désignation, de lui *provient* leur sens. Plus qu'origine du sens, le visage *est* sens ; la référence est incluse dans le système des signes par une extériorité dont Levinas montre l'intériorisation par le signe lui-même : c'est pourquoi le visage n'est pas signe, mais trace. Hors clôture (nous verrons qu'il rompt les amarres non seulement avec la langue, mais également avec le contexte), le visage « *est* par lui-même et non point par référence à un système »¹. Il n'est plus un référent au sens saussurien du terme, mais l'absolu de la référence, ou référant absolument. Verbe et non plus substantif. Non seulement le visage se dérobe au système par son irréductibilité au statut de référent, mais il est source unique et absolue de sens. Nul ne peut rien dire du visage, seul le visage parle. Mais si le visage seul est sens, le sens reste seul et toute interprétation du sens est vouée à l'incompréhension. De la référence incluse par Lévi-Strauss au visage levinassien référant absolument, un fil peut être tendu.

² Cf. *Humanisme de l'autre homme*, p. 63.

¹ *Totalité et infini*, p. 72.

L'herméneutique comme troisième voie brise la structure par le référent, mais sans l'expulser hors-contexte : le système n'est pas clos, il est par essence ouvert sur le monde qu'il n'englobe pas, bref, il n'est pas système. Il y a une *extériorité* au signe, dont le sens témoigne par une présence à laquelle se soustrait le visage. « En herméneutique, il n'y a pas de clôture de l'univers des signes »¹, la clôture du système est fissurée par l'ouverture à l'autre qui, pour rester autre, doit être extérieur à ce qui ne peut plus être un système. Chaque acte de parole est en fait une fracture opérée dans l'épaisseur même des remparts du système. La parole s'énonce toujours vers..., c'est sa fonction de désignation, toujours ouverture. À chaque énoncé, le "système" linguistique est éclaté par la référence. Parler de quelque chose, c'est, certes, parler, mais c'est parler *de* (nous verrons en suivant que c'est également parler *à*). Si le rapport à l'extériorité était intériorisé par la langue, on ne parlerait *de* rien. Tout serait déjà dit. Si le discours largue les amarres du réel, il n'a plus rien à dire. Le structuralisme circonscrit moins la parole que le mutisme auquel parvient, par le chemin inverse, l'irrelation levinassienne. Parler est briser de l'intérieur un système dont la clôture est d'autant plus nécessaire qu'elle enclôt quelque chose *dans*, par opposition à un *dehors*, précisément. Si le structuralisme se ferme en un système, c'est par un mécanisme de forclusion du dehors, ce qui est une façon indirecte de *reconnaître* l'existence de ce dehors. « Parler, c'est l'acte par lequel le locuteur surmonte la clôture de l'univers des signes, dans l'intention de dire quelque chose à quelqu'un ; parler est l'acte par lequel le langage se dépasse comme signe vers sa référence et vers son vis-à-vis » dit Ricoeur, qui désigne cet acte de dépassement par le terme « véhémence » du dire². Le sens ne peut plus être inféodé au système linguistique, mais lui échappe et, peut-être même, le fonde. Le visage fait *référence*. L'expression de Ricoeur conjoint le vis-à-vis et la référence : d'une part, mon vis-à-vis, l'autre à qui je parle, et le référent peuvent se rencontrer : je peux parler à l'autre *d'un* autre ; d'autre part, si je parle de quelque chose (d'un étant, d'un état de fait, d'un événement...) à autrui, je ne lui en parle que parce que je sais que nous parlons de *la même chose* – même si nous en avons des approches différentes, ce qui est d'ailleurs une façon de voir se réintroduire la différence comme extériorité par rapport à la langue, et non seulement une différence qui lui resterait immanente. Il faut bien avoir confiance en ce que me dit autrui, c'est-à-dire à la fois croire qu'autrui est autre, ensuite croire que ce qu'il me dit est vrai, enfin, croire que ce dont il me parle existe, fût-ce une sirène. Sans ces trois étages de confiance *en l'autre*, la parole ne pourrait surgir. Or, on parle... L'argument est de fait, mais il est opératoire. L'autre, le monde en tant qu'il n'est pas moi qui parle mais ce dont je parle, est irréductible à un simple arrangement linguistique, parce que la langue n'est pas qu'un dictionnaire, et parce que la parole n'est

¹ Ricoeur, *Conflit des interprétations*, p. 67.

² *Id.* p. 85.

pas qu'un effet de langue. Plus encore que le fait de *surmonter* la clôture des signes, la parole serait l'acte de *briser* cette clôture. L'idée ricœurienne du locuteur qui surmonte la clôture de l'univers des signes est mieux appropriée pour désigner la fonction poétique du langage : le poète en effet passe par-dessus les discours préétablis par la langue, et force celle-ci à se dépasser elle-même pour exprimer un sens qui ne peut être contenu par le langage ordinaire. Mais il faut aller plus loin. Si toute parole n'est pas poésie, tout discours est poétique : il porte un sens qui, sans lui, ne serait pas. L'image du locuteur surmontant le mur n'est donc pas suffisante. Le mur que constitue la langue, et qui enclôt les signes, est lézardé *en lui-même* par le fait que la langue n'est rien sans la reprise par le locuteur des mots déposés dans le dictionnaire, qui constitue un trésor sémantique, certes, mais inerte. L'expression de Ricœur « la véhémence ontologique » du dire montre la puissance de l'être et son antériorité par rapport au dire ; cette antériorité ontologique permet d'imaginer une fêlure interne au mur des signes que constitue toute langue : leur être est en lui-même ouvert à ce que ces signes désignent, le référent. Nous verrons plus loin dans quelle mesure on pourrait dépasser la véhémence ontologique, qui risque toujours de se refermer sur elle-même, par une véhémence éthique. Le franchissement ricœurien de la clôture des signes s'opère au niveau de la langue, et permet d'ouvrir celle-ci sur son extériorité, le référent : autrui.

Mais il apparaît alors un risque de deuxième clôture, au niveau du discours, cette fois-ci, induite par l'ouverture du système linguistique : la véhémence du dire peut en effet être interprétée comme une pure révolte du locuteur contre le système de la langue – on peut évoquer ici la figure d'Antonin Artaud. C'est pourquoi il reste à introduire une deuxième ouverture, dans l'ordre du discours, cette fois-ci, qui témoignera de l'indicible présence d'Autrui comme origine de tout discours, toujours *adressé à* : nous évoquerons cet avènement de l'autre, préalable à toute prise de parole, dans le mouvement de subversion qu'opère le désir, entre le *à dire* et le *dire à*. La fonction du signe consiste à désigner, c'est-à-dire à montrer ce qui est autre que soi, l'autre de soi-même, l'Autre. Toute parole est peut-être la trace de cette absence de l'autre qui se surmonte dans une *prise* de parole. C'est ce qu'évoque Ricœur en décelant les deux mouvements du langage croisés plus haut, dont nous avons provisoirement suspendu le second : la force centripète (dont l'acmé constitue la poésie, à propos de laquelle Ricœur évoque l'image du langage en fête : le poème chante la gloire du signe, et célèbre la musique des mots), qu'il nomme la « fonction poétique » du langage, et une force centrifuge, qu'il appelle la « fonction référentielle » du langage. C'est dans cette tension que se tend l'arc des signes pour lancer un sens : il faut un ancrage pour le sens, un référent (acte de référence) plus encore qu'un référent, un interlocuteur (auquel le locuteur ne peut pas ne pas être référé) pour qu'il y ait vérité. Mais ces deux fonctions ne sauraient être séparées, sous peine de vider toute poésie de référence, et toute référence de poétique. *Tout* discours doit être considéré comme tendu par cette double référence, qu'il soit poétique ou trivial, sous peine de vider les deux modalités discursives de contenu, c'est-à-dire de sens. Qu'il soit mobilisé pour établir une liste d'objets, ou pour célébrer le langage par un poème, le mot, quel qu'il soit, sous réserve d'être extrait de son dictionnaire, c'est-à-dire *choisi et employé dans un discours*, est ainsi pétri de cette double polarité, ce qui fait de lui le véhicule infatigable du sens.

Conclusion : L'ouverture du sens

« [...] seule la réflexion abstraite parle de nulle part. Pour devenir concrète, la réflexion doit perdre sa prétention immédiate à l'universalité, jusqu'à ce qu'elle ait fondu l'une dans l'autre la nécessité de son principe et la contingence des signes à travers lesquels elle se reconnaît. C'est précisément dans le mouvement d'interprétation que cette fusion peut s'accomplir ». Ricœur, *De l'interprétation*, p. 58.

Depuis sa logique propre, l'idée de structure exclut l'altérité. La différence est récupérée *dans* ce qui fait désormais système, le sens est interne à la langue et à son parler synchronique, autrui comme origine du sens ou comme interlocuteur d'un dialogue signifiant est réduit à une seule opération linguistique.

Or le système structuraliste, quelle que soit son incontestable pertinence au niveau scientifique, repose sur un double postulat ; d'une part, celui du sens immanent au système de différences interne au langage, et d'autre part, celui de l'extension de ce système à l'ensemble de l'agir humain. En tant que postulat, celui-ci peut être parfaitement opératoire du point de vue qui est le sien, mais sans pour autant être considéré comme l'unique voie d'accès à la vérité. Plus encore, c'est en tant qu'il est postulat qu'il requiert le conflit avec d'autres regards, d'autres approches : son statut de postulat impose donc sa confrontation avec d'autres interprétations. La disparition de l'interprétation qu'il suscite est elle-même une interprétation. La rationalité structurale poussée jusqu'au bout d'elle-même produit une abstraction, structure dénuée de contenu : rationnellement rigoureuse, mais existentiellement vide. Pour autant que la raison ait besoin d'une logique formelle, l'existence humaine ne peut être ramenée à ce dont cette raison se saisit. L'anthropologie est une étape indispensable dans le parcours qu'opère toute ontologie ayant l'honnêteté de se questionner sur ses propres structures (objet que peut travailler l'anthropologie structurale), présupposés, outils... mais de même que l'ontologie, pour accéder au statut d'une herméneutique, doit se soumettre à ce questionnement, toute discipline qui, de droit, repose sur des présupposés anthropologiques, donc sur une ontologie souterraine, doit suivre la même démarche d'auto-questionnement. Lévi-Strauss procède sous forme d'élargissement de son hypothèse de la langue à l'être, soit de l'anthropologie comme discipline scientifique à une ontologie anti-ontologique ; cette philosophie du non-sujet de sens reste une pensée ontologique, excluant le référent ainsi que le sujet de toute production signifiante. Il s'agit bien d'une métaphysique anti-métaphysique, mais d'une métaphysique tout de même. Il reste donc à démontrer ces postulats, ce qui exigerait deux étapes : la reconnaissance de ce statut métaphysique, d'une part, et le passage par une herméneutique du sens, d'autre part. Dans sa récusation de l'ontologie, de la métaphysique, et du sujet, le structuralisme pose ainsi extérieurement l'exigence d'une herméneutique du sujet. L'herméneutique est la reprise par un métalangage, conscient de lui-même, et qui en tant que tel ne peut prétendre à l'absolu de l'explication, mais la médiatise par un débat sur le sens. La langue permet l'interprétation en tant qu'elle en fournit le matériau linguistique. Mais l'interprétation comme écart par rapport à la langue qui la permet se met elle-même au niveau d'un métalangage, ou plus précisément d'une métalangue. Cette métalangue ne peut être invalidée logiquement puisque toute invalidation d'un métalangage relève elle-même d'un métalangage. Invalider cette brèche au cœur de la langue serait en faire deux fois une langue morte : une fois au sens où elle ne pourrait être parlée, une seconde fois en tant qu'elle serait oubliée. Tout usage de la langue présuppose la possibilité d'un métalangage, puisque tout le langage n'est pas contenu

dans une langue, et qu'il n'y a de langue qu'au pluriel – sinon la langue serait l'équivalent du langage. L'existence d'une langue implique celle d'autres langues, ce qui fait du langage une puissance plurielle, une origine multiple de significations. Le langage étant divisé en langues suppose une pluralité (multiplicité horizontale), ainsi qu'une multiplicité verticale : parler d'une langue, lors d'un cours de linguistique par exemple, fait du langage un milieu toujours doublement brisé. Sans cette fêlure verticale, le langage serait impossible ; le langage suppose donc un métalangage, s'ouvrant au questionnement sur lui-même, dont la multiplicité des langues témoigne horizontalement. Dès lors que la multiplicité est indissociable du langage, l'interprétation est fondée en droit. Le langage, parce qu'il est langues, est métalangage, et repose sur l'interprétation de lui-même.

Mais il pose également cette faille d'un point de vue interne : le simple fait d'énoncer les règles sémantiques à l'œuvre dans une langue suppose un sujet capable de les énoncer, et surtout ayant l'intention de le faire (cours de langue, de grammaire, de littérature, recherche en linguistique...). Si le sujet était lui-même englouti dans cette immanence, il ne pourrait tout simplement pas les énoncer, il ne pourrait accéder au stade de métalangage que ces règles sémantiques constituent : l'anthropologie structurale, parce qu'elle devient de fait structuralisme, passant ainsi d'un statut de science humaine à celui d'une philosophie, doit se questionner sur ses propres fondements ontologiques avant d'expurger de l'humanité toute ontologie sous peine de tomber sous son propre couperet : « un ordre posé comme inconscient ne peut jamais être, à mon sens, qu'une étape abstraitement séparée d'une intelligence de soi par soi »¹ dit Ricoeur : un ordre inconscient ne peut s'ériger *lui-même* en science, dans la mesure où celle-ci repose nécessairement sur un *point de vue* singulier, c'est à dire subjectif, fût-il collectif. Une science ne provient pas de l'objet dont elle s'occupe, mais elle est constituée comme science par des sujets et par l'objet qu'*ils posent* comme tel. Le regard scientifique sur le monde est lui-même transcendant par rapport au monde qu'il explique : l'explication scientifique, comme nous l'avons montré plus haut, requiert un espace, c'est-à-dire une extériorité. Le structuralisme, comparé par Ricoeur à « un kantisme sans sujet transcendantal »², exige de façon immanente une transcendance. Le sujet est ainsi, de l'intérieur même de la langue, le médiateur assurant le passage entre la langue et l'acte de discours, ainsi que le passage de la sémiotique à la sémantique. L'exclusion du métalangage est déboutée par le travail linguistique lui-même, qui est métalangage ; la sémantique est irréductible à la sémiotique : de l'une à l'autre, il faut un passeur extérieur à elles.

¹ *Conflit des interprétations*, p. 54.

² *Id.* p. 55.

La linguistique est le lieu où l'étude de la langue montre à la fois sa richesse et ses limites, celles-ci constituant d'ailleurs celle-là : la langue n'a pas plus d'autonomie qu'un dictionnaire fermé pour l'éternité, qui ne peut prendre vie que par la parole d'un énonciateur ; elle ne peut vivre que de paroles ; le sens ne peut être enfermé dans un système clos, il est irréductible à la désignation, il désigne, il cherche inlassablement son origine, orient de significations.

2) L'orient du sens

« – Nous prévenons cette apparence en portant attention à ce qu'ont jadis enseigné ceux qui pensent, en ne cessant de les laisser parler avec nous dans notre entretien. Ce que j'avance là, je l'ai appris de vous. – Et ce que vous avez ainsi appris avait à son tour été appris en écoutant la pensée de ceux qui pensent. Chacun, chaque fois, est en dialogue avec ses ancêtres, plus encore peut-être et plus secrètement avec ses descendants ».
Heidegger, Acheminement vers la parole, « D'un entretien de la parole », p. 116.

Si le sens ne peut être enclos dans la langue et ainsi réduit à la simple production immanente d'une sémantique, c'est qu'il faut entrouvrir une brèche dans le système linguistique. La langue n'a de sens qu'en tant que système lexical, certes, mais parlé ou l'ayant été, c'est-à-dire porté au sens par l'usage qu'en fait le locuteur pour dire quelque chose à quelqu'un. « La narration – au sens opératoire du mot – est ainsi l'action qui ouvre le récit sur le monde où il se défait et se consume, dit Ricœur, et cette ouverture est la contrepartie de ce que le sémiologue ne connaît que comme fermeture du récit. C'est la même narration qui constitue la crête entre ces deux versants »¹. La mise en récit appréhende les signes pour leur insuffler un sens. Le sens n'est sens que dans cette respiration de la langue que lui confère la parole, ouvrant par là le système linguistique à une reprise subjective des signes dans la configuration d'un sens – et la parole l'adresse à autrui, ce que nous verrons plus loin. L'extension de l'immanence du sens des mots à la phrase n'est pas d'elle-même pertinente. Si le sens d'un mot peut être contenu dans sa définition, comme le montre le travail obstiné de Socrate, il n'y est accessible que d'une façon figée ; la mobilité du sens des énoncés permet la création de sens, bien davantage que le dictionnaire. Le mot ne prend son sens véritable que par l'entremise des phrases qui cherchent à le définir. La phrase n'est pas réductible à la somme des définitions des mots qui la constituent ; « ne peut-on supposer, en effet, dit Ricœur, que la notion de sens n'est aucunement réductible à celle du signifié, c'est-à-dire de corrélatif du signifiant, mais qu'elle est plutôt un trait caractéristique de la phrase en tant qu'unité de parole ? »² La phrase module et fait jaillir un sens toujours nouveau en fonction du contexte : le mot, *in fine*, signifie au sens où il désigne ; l'extériorité du contexte ouvre cette désignation à une altérité. Le mot, alors, prend son sens parce qu'il oriente : il montre une direction, orient du sens. Montrer une direction n'est pas nécessairement montrer l'origine cherchée, mais le chemin qui y mène. Le sens du mot, toujours pris dans une phrase (sa définition dans un dictionnaire est elle-même déjà prise dans un discours sur ce mot) n'est plus de désigner, et ce faisant de s'approprier ce qu'il désigne, mais d'orienter, de diriger vers... le référent, ou Autrui.

¹ *Du texte à l'action*, p. 167.

² *Encyclopedia Universalis* p. 1874.

L'expérience toujours unique de la rencontre avec autrui crée un cadre signifiant auquel les mots se raccrochent, permet l'ouverture du système linguistique à un sens dont l'origine lui échappe, voire, le précède. Le désir même de créer une rencontre, d'instaurer un cadre communicatif, est extérieur au jeu de différences internes au langage, puisqu'il se fonde sur la démarche des sujets. Ce désir, qui prend corps dans l'échange langagier, crée son sens au fur et à mesure de l'échange de phrases qui constitue la relation (le geste est ici associé à la parole). La signification de la phrase excède donc le sens du mot, puisqu'elle se l'approprie, le contextualise, le nuance, l'élabore... Le signe ne produit pas en lui-même le sens, mais celui-ci ne peut faire sens qu'en référence avec une extériorité qu'il désigne. « Alors qu'un signe n'est qu'une différence dans un système, le discours fait référence à une réalité extralinguistique à laquelle il prétend s'appliquer, qu'il veut atteindre, exprimer ou représenter »¹. Le signe lui-même ne fait sens que parce qu'il désigne. Sa fonction de désignation ne peut faire sens qu'au prix de son propre dépassement, de sa propre négation. Le sens n'est pas inféodé au signe, mais le signe est lui-même référé à une extériorité qu'il désigne, et ce faisant, fait sens. L'origine du sens devient donc extra-langagière, même si le langage, comme tout système de signes, est le vecteur, ou le milieu, paradigmatique de la recherche de sens. Si chez l'homme tout est langage au sens où tout rapport au réel est symbolique, et si tout langage est ordonné au sens, cela ne veut pas dire que le sens est immanent au langage. Seul un sens transcendant le langage peut lui donner sens et valider, ou invalider, le sens qu'il véhicule. Si le signe n'a de pertinence qu'à l'intérieur du système linguistique qui le définit, le sens n'a d'existence possible qu'en dehors de ce système linguistique. Déjà en tant qu'il désigne, le signe dé-signifie, se *défait* comme signe adhérent au sens. Le sens vient scinder cette fonction de désignation à l'intérieur d'elle-même. Cette double polarité caractérise, comme une tension interne, la tessiture du langage. Une force centripète ramène le signe à un système interne de différences par le jeu des définitions, permettant ainsi une analyse scientifique d'un énoncé (explication). Mais à cette force s'oppose une force centrifuge excentrant le langage par un sens extérieur, rétablissant ainsi à l'intérieur du langage lui-même l'exigence d'une interprétation. La langue n'est pas réductible à un système de signes (signifiant/signifié), mais elle oriente par la signification vers ce qui lui reste toujours extérieur, c'est-à-dire le référent. Le sens, pour Levinas, ne se noue pas dans un rapport quelconque qu'entreprendrait le visage, avec lui-même ou avec son environnement : il ne fait sens que par lui-même, excédant sa forme interne, et par son caractère hors-contexte (extérieur). Échappant à toute prégnance interne ou externe, le visage est lui-même la

¹ *Id.* p. 1876.

source de sa propre signification qu'aucun élément ne peut retenir. Le visage est l'orient du sens.

a) L'absence de la présence : la forme et la nudité

« Autrui qui se manifeste dans le visage, perce, en quelque façon sa propre essence plastique, comme un être qui ouvrirait la fenêtre où sa figure pourtant se dessinait déjà. Sa présence consiste à se dévêtir de la forme qui cependant déjà le manifestait. Sa manifestation est un surplus sur la paralysie inévitable de la manifestation. C'est cela que nous décrivons par la formule : le visage parle. La manifestation du visage est le premier discours. Parler, c'est, avant toutes choses, cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture ». Levinas, Humanisme de l'autre homme, p. 51.

La forme plastique du visage ne permet pas d'accéder à son sens ; pour Levinas, elle est ce dont il doit se dévêtir afin de signifier : le regard porté sur autrui, qui s'arrête à la forme, à l'apparence, manque nécessairement le sens. Il ne voit plus en lui que l'admiration, la haine, l'amour, la reconnaissance qu'il éprouve. Le visage alors disparaît derrière un amoncellement de représentations ou d'institutions. Pourtant, c'est l'institution langagière, les institutions linguistiques et culturelles, qui ont fait d'autrui l'être qu'il est – ou du moins l'être tel qu'il se présente et ne peut que se présenter¹ – c'est d'ailleurs pourquoi le visage ne se *présente* pas à proprement parler. La forme est le contexte social par excellence, en tant qu'elle pare l'apparence biologique des atours – ou des oripeaux – signifiants socialement. Les formes ainsi, par la décence qu'elles préservent, maintiennent un polissage social, et garantissent des rouages homogènes. La politesse, le comportement, la posture, le vêtement sont autant de formes lissant et adoucissant la relation avec autrui ; c'est pourquoi la relation authentique est celle qui, dépouillée de toute forme sociale, met les sujets en face à face, c'est-à-dire face au visage, puisque Levinas réserve le terme *face* pour ce que le regard perçoit *de la forme* d'autrui, et non d'autrui – d'ailleurs non-perceptible². La nudité du visage, qui n'est pas nudité du corps, celle-ci relevant de la forme, est l'absence totale de forme ; elle est nudité en-deçà du dépouillement, puisqu'elle fait abstraction même de ce qu'usuellement elle désigne : le corps dans son apparence totalement offerte. Elle seule défait la forme du Même et, *dans* ce défaire, laisse Autrui se présenter comme trace, c'est-à-dire signifier différemment des signes ordinaires. « Le visage *signifie* autrement. En lui l'infinie résistance de l'étant à notre pouvoir s'affirme précisément contre la volonté meurtrière qu'elle défie, parce que toute nue – et la nudité du visage n'est pas une figure de style – elle signifie par elle-même ; on ne peut même pas dire que le visage soit une ouverture ; ce serait le rendre relatif à une plénitude environnante »³. C'est pourquoi le visage est ouverture de l'ouverture, mise en abyme de l'ouverture qui ne peut plus ainsi être refermée. Cette ouverture mise au carré est la nudité, qui n'est pas figure mais visage, et qui ne relève pas d'un effet de style, d'une forme quelconque (plastique, érotique, littéraire, métaphorique), donnant ainsi un sens par rapport à une norme d'expression

¹ « Nous avons affaire à des êtres habillés. L'homme a déjà pris un soin élémentaire de sa toilette. Il s'est regardé dans la glace et s'est vu. Il s'est lavé, a effacé la nuit de ses traits et les traces de sa permanence instinctive – il est propre et abstrait. La socialité est décente. Les relations sociales les plus délicates s'accomplissent dans les formes ; elles sauvegardent les apparences qui prêtent un vêtement de sincérité à toutes les équivoques et les rendent mondaines. Ce qui est réfractaire aux formes est retranché du monde. Le scandale s'abrite dans la nuit, dans les maisons, chez soi – qui dans le monde jouissent comme d'une extraterritorialité ». Levinas, *De l'existence à l'existant*, p. 60.

² « La forme est ce par quoi un être est tourné vers le soleil – ce par quoi il a une face, par laquelle il se donne, par laquelle il s'apporte. Elle cache la nudité dans laquelle l'être déshabillé se retire du monde, est précisément comme si son existence était ailleurs, avant un "envers" et comme si "le temps d'un sein nu entre deux chemises" il était surpris. C'est pourquoi la relation avec la nudité est la véritable expérience – si ce terme n'était pas impossible dans une relation qui va au-delà du monde – de l'altérité d'autrui ». *Id.* p. 61.

³ *Entre nous*, p. 22.

culturelle : la nudité signifie par elle-même, hors tout contexte et toute représentation, « appel à la représentation qui ne cesse pas de recouvrir la nudité du visage et de lui donner contenu et contenance dans un monde »¹.

¹ *Id.* p. 173.

Pourtant la nudité même est une forme, une apparence signifiant culturellement. Paradoxalement, le plus grand dépouillement des formes sociales est lui-même forme, et signifie. Le dépouillement même de la forme est une forme. C'est pourquoi dans *Totalité et infini*, Levinas devra traverser l'écran de la nudité qu'il abordait dans *De l'existence à l'existant*, qui en dit trop sur ce que n'est pas l'autre : apparence offerte sans masque, certes, mais dont l'offrande devient masque à son tour. La présence de l'autre, dans sa nudité, livre son corps au regard qui, même s'il n'est pas indécent, reçoit la forme de ce visage toujours nu, s'y arrête, l'interprète, la commente, *en* parle. En sa nudité originaire, le visage est toujours offert à la violence dès sa constitution de chair. Il n'y a de chair que reprise dans une dimension culturelle et sociale (« Il faut trouver quelque chose à dire à son compagnon – échanger une idée, autour de laquelle comme autour d'un troisième terme – nécessairement – la socialité s'établit »¹). La nudité, « l'absolue nudité du visage »² se tient sur deux versants : au sens biologique du terme, le visage est toujours nu, et ainsi s'expose sans défense au regard. Au sens culturel du terme, cette nudité, comme celle du corps, est chargée de sens, elle dit quelque chose d'elle-même. Dans ses deux versants, la nudité est offerte à la violence, c'est cette offrande qui est violence même, puisqu'on ne peut pas l'éviter, que ce soit sous la forme de l'interprétation du comportement d'autrui, ou du discours sur lui. Le sens qu'il révèle est alors englué dans les conventions sociales, et dans sa plasticité biologique. Alors la forme est brisée par le visage : « La nudité du visage est un dépouillement sans aucun ornement culturel – une absolution – un détachement de sa forme au sein de la production de la forme »³. C'est en tant qu'il se dérobe à toute forme, qu'elle soit biologique ou culturelle, que le visage signifie. Le sens émerge par lui-même, supplique toujours adressée à moi avant toute parole, avant toute culture. La signification authentique vient exclusivement du visage et non de l'ensemble des formes sous lesquelles il se présente. L'authenticité comme relation à soi-même n'est pas une fermeture à l'autre, mais le principe même de toute ouverture interdisant toute intimité dans la relation où dès lors les termes s'absoudraient, « l'interlocuteur ne peut trouver – et en aucune façon – place dans une intimité. Il est à jamais dehors. Le rapport entre les êtres séparés ne les totalise pas, "Rapport sans rapport" que personne ne peut englober ni thématiser »⁴. Le sens excède le savoir que j'en ai. Reprenant l'idée de la forme évoquée dès *De l'existence à l'existant*, Levinas en déploie les ramifications dans *Totalité et infini*. « Nous avons abordé l'extériorité de l'être, non pas comme une forme que l'être revêtirait éventuellement ou provisoirement dans la dispersion ou dans sa déchéance, mais comme son exister même – extériorité

¹ *Id.* p. 61.

² *Liberté et commandement*, p. 51.

³ *Humanisme de l'autre homme*, p. 52.

⁴ *Totalité et infini*, p. 329.

inépuisable, infinie »¹ – est visée ici la Forme idéale que contemple Platon pour en déduire le sens. En deçà ou au-delà, il est même impossible de le dire, tant l'extériorité du visage est inassignable en aucune place. Le visage n'est pas non plus la forme au sens aristotélicien du terme, se déployant dans une actualisation qui en livrerait l'essence à l'extérieur, puisque la forme du visage est cette extériorité, elle consiste à se soustraire à toute forme. Extériorité dont la manifestation est révélation et non compréhension de sens, extériorité qui « s'ouvre en Autrui, elle éloigne la thématization. Mais elle se refuse à la thématization parce que, positivement, elle se produit dans un être qui s'exprime »². Nous verrons le support de l'expression qui permet cette production dans l'être sans thématization (la signifiante). Mais avant d'étudier la signifiante, il faut avoir montré la suspension qu'opère le visage dans la signification. Il n'y a aucun lien, même pas plastique, entre le visage et son environnement, qui permettrait de faire sens. Le lieu du sens n'est pas extérieur au visage puisque le visage est cet extérieur. C'est pourquoi, « présence de l'extériorité, le visage ne devient jamais image ou institution »³. Le visage échappe à l'institution qu'il fonde. Par le fait même qu'il parle, le visage se retire de sa manifestation plastique, se pose lui-même comme extériorité à soi, dans un *décalage* qui fait sens. La séparation entre le visage et sa forme est le premier moment de la signification, « présentation qui consiste à dire "moi, c'est moi" et rien d'autre à quoi on serait tenté de m'assimiler »⁴. Le visage, défait de ses formes propres, internes à lui-même, se défait alors de ce qui pourrait lui donner sens de l'extérieur, le contexte.

b) Hors-contexte

« Le fait premier de la signification se produit dans le visage. Non pas que le visage reçoive une signification par rapport à quelque chose. Le visage signifie par lui-même ». Totalité et infini, p. 292.

¹ *Id.* p. 329-330.

² *Id.* p. 330.

³ *Id.* p. 331.

⁴ *Id.* p. 330.

Le contexte n'est pas le référent. Le je fait partie du contexte en tant qu'il est dans le monde, mais doublement, en tant qu'il l'interprète. Prêter sens au visage, c'est transposer dans l'intimité de la relation la douce prison des sentiments qui sont encore miens. Tirer de son contexte le sens du visage, c'est le réduire à un simple étant, submergé par le savoir ou plus profondément le voir. Le visage est doublement extériorité : il est extérieur à toute extériorité, qu'elle soit autochtone (la forme) ou hétérochtone (le contexte). La place que fait Levinas à l'extériorité du discours est ouverte infiniment à l'Autre, source de tout sens. Cette extériorité est elle-même sans extériorité – qui viendrait la limiter – le contexte est ainsi totalement récusé : Le visage est donc la seule source de toute signification, et en cela, se distingue des autres phénomènes et tranche sur son contexte. Le visage vaut pour lui-même, il est « [...] sans intentions, sans visées, sans le masque protecteur du personnage se contemplant dans le miroir du monde, rassuré et se posant. Sans nom, sans situation, sans titres »¹. C'est en ce sens qu'une phénoménologie tout autant qu'une herméneutique du visage sont vouées à l'échec. Comprendre autrui n'est plus le référer à son environnement, son extériorité, ce qui constituerait un non-sens puisque le sens du visage est d'être extériorité, absolument – sans relation avec quelque situation que ce soit. On ne comprend jamais le visage par ses adhérences avec son environnement, puisque c'est lui qui donne sens à ces adhérences en s'en *séparant*². Le sens n'est plus un va-et-vient entre ce que je cherche et ce qui peut éclairer ma recherche, puisque le visage est « signification sans contexte »³. Or l'interprétation travaille, pour comprendre le sens d'un texte, d'une parole, d'un acte, d'un visage, sur son lien avec le contexte. Le lien entre les deux constitue le maillage de sens que l'herméneute interprète et dénoue. Par ce procédé, le sens est ainsi précisé, affiné, expliqué. Mais le contexte n'est pas le texte, et il est toujours légitime de se demander jusqu'à quel point l'analyse du contexte ne fait pas manquer le sens du texte – ou du visage : l'interprète fait lui-même partie du contexte, ce que rappelle le cercle herméneutique, et non pas du texte, mais de son interprétation. L'environnement culturel, qu'il s'agisse d'outils, de modes de vie, de mimiques et d'expressions, dit quelque chose de sa propre origine, c'est-à-dire de son édification humaine particulière, et ainsi se construit comme une œuvre. On n'habite pas les mêmes demeures sur toute la planète. *De facto*, autrui se présente toujours dans un contexte⁴. Le visage, par la séparation, s'extrait de son contexte (cf *Totalité et infini* p. 45

¹ *Éthique comme philosophie première*, p. 87.

² « Le visage se distingue des autres phénomènes par la manière dont il signifie. Il ne prend pas sens à partir du moi ni du champ intersubjectif. Il prend sens par lui-même, il n'est pas l'être dont la singularité est accessible à partir du concept. Le visage a un sens en lui-même, il signifie directement à partir de lui-même ». *Liberté et commandement*, p. 15.

³ *Totalité et infini*, p. 8.

⁴ « Dans le monde, autrui n'est certes pas traité comme une chose, mais il n'est jamais séparé des choses. Non seulement il est abordé et donné à travers sa situation sociale, non seulement le respect de la personne se manifeste par un respect de ses droits et de ses prérogatives ; non seulement, à

et sq.). Parce qu'il est séparation, la signification du visage vient d'avant son contexte culturel ou environnemental. Le contexte culturel lui-même ne prend sens qu'à partir du visage. Le visage est alors bien ce qui *dérang*e l'ordre culturel, la tradition, le sens commun. Désordre originel d'où surgit tout ordre, non au sens catégoriel ou psychique du terme, mais seulement au sens moral. Le visage est l'unique orient du sens, orientant toute signification par son ouverture. Levinas creuse un fossé entre les œuvres, sensées par la volonté des hommes ou par leur intentionnalité, et le visage, « langage où j'assiste à ma manifestation »¹. Assistance à manifestation, pure présence à soi-même, c'est-à-dire écoulement continu du sens, signifiante. La façon dont le visage se détache de son contexte pour signifier le protège de toute réduction : alors que l'œuvre contient le sens une fois pour toutes et peut ainsi être achetée ou vendue, c'est-à-dire aussitôt changer de sens, le visage ne cesse d'être cette présence à soi ou assistance à sa propre signifiante ; aucun contexte ne peut rendre raison du sens ni l'absorber. Le hors-contexte du visage est sa nudité. Le visage, voilé ou non, grimé ou non, masqué ou non, reste nu : « partir du visage comme d'une source où tout sens apparaît, du visage dans sa nudité absolue, dans sa misère de tête qui ne trouve pas de lieu où reposer, c'est affirmer que l'être se joue dans le rapport entre hommes, que le Désir plutôt que le besoin commande des actes »² ou, plus précisément, parce qu'il *peut* être revêtu, il est nudité.

Pourtant, comment sans institution, pourrions-nous reconnaître le visage ? Comment accéder à l'humanité d'autrui en dehors d'*un* contexte culturel, c'est-à-dire *du* contexte du visage lui-même ? Le visage n'est-il pas lui-même le récapitulatif d'une histoire, d'un passé, d'un présent qui l'excèdent ? La diachronie du visage croise ou porte la diachronie de sa culture. Le sens du visage, à travers toutes ses représentations culturelles, que Levinas récuse en tant qu'alpha et oméga du sens, doit bien *se donner* pour faire sens. L'humain est nécessairement institué, puisque l'humanité est institution. Mais il se pose alors plusieurs questions : d'où vient cet arché, an-archique fondement de tout sens ? Comment franchir cet « abîme » dont parle Levinas ? D'où vient que les différentes représentations culturelles du visage puissent échanger ? Comment le sens, tellement singulier, peut-il se hisser au niveau d'œuvres d'art, de travaux, de civilisations ? Comment peut-il franchir l'espace interculturel de la traduction ? Et si le visage échappe à toute interprétation compréhensive, enfin, quel sens peut revêtir le mot culture ? Et le hors-contexte ne se situe-t-il pas lui-même comme contextualisation ?

l'exemple des installations qui nous livrent les choses, les institutions nous mettent en rapport avec les personnes, les collectivités, l'histoire et le surnaturel – autrui dans le monde est l'objet de par son vêtement même ». *De l'existence à l'existant*, p. 60.

¹ *Totalité et infini*, p. 331.

² *Id.* p. 333.

Pour sauver le visage comme orient du sens, il faut aller jusqu'à l'exclusion totale du contexte qu'évoque Levinas ; la compréhension est alors impossible. Je peux *respecter* l'autre, absolument, sans considération aucune pour son apparence physique ou pour son appartenance culturelle, pour son statut socio-professionnel... comme Kant l'exigeait déjà. Cette universalité abstrait le visage d'un contexte particulier. Mais l'origine même de ce sens est déjà humaine, c'est-à-dire prise dans un contexte culturel. L'impératif du respect ne peut se décliner que selon les gammes des cultures, ou des situations chaque fois uniques, celles-là même qui exigent le respect. Je peux, pour respecter quelqu'un, le précipiter par terre afin de le protéger d'un accident... etc. Sans culture, le visage ne signifierait rien, puisque c'est par l'acculturation, l'immersion linguistique, que le petit d'homme s'humanise et accède à l'univers des signes – le langage – d'où il signifie, que ces signes soient particuliers (la langue, l'idiome...) ou universels (la plainte, le rire, le sourire, le regard, la caresse...). Parler de sens, c'est parler déjà de contexte universel (langage) qui n'existe qu'au pluriel (langues, cultures...) Décontextualiser le visage ne peut se faire qu'à partir d'un contexte préalable.

C'est peut-être en désolidarisant le respect de la compréhension que le problème peut se préciser : si je dois un respect absolu à autrui, quel que soit le contexte de sa vie, et cette dette est antérieure à toute compréhension que j'en ai, je ne peux *répondre* à son appel et à cette universelle exigence de respect qu'en le comprenant, c'est-à-dire en interprétant le sens de l'appel par rapport au contexte de cet appel au sein duquel *je dois* répondre. Ne pas comprendre le contexte où l'appel se produit et dans lequel ma réponse va faire acte, c'est risquer un contre-sens : le sujet est dans un *dialogue* incessant avec son contexte : le terme est à prendre au sens propre, dans la mesure où dans le contexte s'exprime la voix *des autres*, sous la forme des coutumes, de la tradition... Et à partir de ce dialogue se déployant selon le temps de la diachronie se tisse un sens qui s'étire entre le sujet et l'objet, brouillant les limites entre les deux. Le sujet est pétri d'une transmission culturelle de sens, les objets sont les motifs inspirant le sens qu'il veut transmettre. Le sens prend et transcende la scission objet/sujet au sein d'une culture, d'institutions. Si le sens peut provenir de cette absoluité du visage d'autrui, l'accueil de ce sens ne peut faire abstraction du contexte sous peine de répondre *à côté*. Si le sens est absolu, l'appropriation que j'en fais afin de le respecter, et de répondre à l'appel qu'est le visage, ne peut se faire que dans un lien tissé avec le contexte : si le visage est injonction au respect, le contexte doit être compris, non comme un absolu, mais dans le lien que le visage tisse avec lui, lui donnant ainsi son sens, par l'interprétation. La décontextualisation elle-même contextualise. Le contexte, s'il n'a pas de valeur éthique en soi, peut toutefois éclairer le sens proféré par la voix du visage : la compréhension du contexte n'est pas nécessaire pour le respect dû à autrui, mais elle est indispensable à la réponse que je dois lui faire, c'est-à-dire pour définir les *modalités* selon lesquelles je peux lui témoigner l'inconditionnel respect que je lui dois. La compréhension du contexte est moins liée au visage d'autrui qu'à l'humilité de la position de celui qui se tient comme répondant. Répondre se fait toujours en un lieu, en un temps, en une langue. Être responsable n'est pas seulement une posture mais un acte : l'acte est toujours accompli dans un contexte particulier, et c'est là que le particulier vient au secours du singulier, trop singulier pour être compris mais qui doit pourtant être secouru. L'ignorance totale du contexte, si elle n'entrave pas le devoir de respect, reste une forme abstraite de devoir moral qui peut aller jusqu'à l'involontaire irrespect d'autrui. Je peux le blesser, le décevoir, le trahir, par méconnaissance du sens de sa demande : et pour accéder à ce sens, il faut déjà que je considère la prière ou l'appel dans sa voix, la langue dans laquelle il s'exprime, l'usage qu'il fait des signes qu'il utilise... bref, le sens de ce qu'il me dit. Il y a là un paradoxe : pour comprendre le sens de l'appel d'autrui, il faudrait que j'en aie déjà compris le sens ; mais peut-être est-ce là le point-limite du contexte : pour s'approcher de l'inaccessibilité du visage, il reste à chercher à

comprendre infiniment le contexte dans lequel s'exprime le visage. L'interprétation du contexte est peut-être la meilleure façon de respecter le sens du visage.

Pour aller jusqu'au bout de la position de Levinas, il faut paradoxalement la dépasser. Pour que le visage puisse rester hors-contexte, il faut chercher à comprendre le contexte. Pour que le respect ne reste pas indifférence, voire désintérêt, mais action *pour*, il doit s'incarner dans une réponse qui soit acte, c'est-à-dire prise en main d'un contexte particulier, au nom même de la singularité absolue du visage. L'inadéquation entre le visage et son contexte est peut-être à nuancer : c'est bien le dialogue entre ce que je suis et mon contexte qui fait que je suis celui que je suis. Il semble impossible d'évacuer le contexte sans évacuer la personne avec lui. Pourtant, la réduire à son contexte c'est manquer le visage. Mais c'est l'inadéquation entre le visage et son contexte *intérieur* qui fait que l'on peut juger un acte – ce jugement passant par celui de la personne – sans juger le visage : si le visage est hors contexte, la personne est en lien avec lui et son acte se déroule et prend sens *dans* son propre contexte ; il faut donc, pour être juste, juger le contexte, non le visage. C'est sans doute cette voix de Levinas qui peut se faire entendre du plus profond d'un acte condamnable : si l'acte doit être jugé et la personne condamnée, son visage est toujours l'absolu exigeant un respect absolu, hors-contexte. Certes, la compréhension de son milieu culturel n'expliquera jamais l'autre, l'analyse d'un milieu de vie ne dit rien de celui qui y vit. On peut multiplier à l'envi les propos sur autrui sans jamais dévoiler son sens – c'est même sans doute le meilleur moyen pour le submerger, le masquer. Mais si son statut d'*autre*, d'*étranger*, n'est pas reconnu, personne ne pourra comprendre non seulement ce qu'il veut dire, mais même qu'il veut dire : or, pour *répondre*, comme l'exige Levinas, il faut comprendre qu'il y a eu appel, de qui provient cet appel, et ce que dit cet appel. Le sens du visage est irréductible à son contexte, mais le sens du contexte est indispensable pour qu'il signifie, pour qu'il fasse sens : alors, le contexte est signe. Comprendre le sens du contexte est nécessaire pour comprendre qu'il y a de l'incompréhensible, le visage, l'autre. Comprendre l'environnement culturel d'autrui permet alors de comprendre qu'il lui est irréductible. L'exceptionnalité d'autrui ne réside pas dans son contexte, toujours général, mais se hisse hors de lui. Accéder à un sens hors de tout contexte est impossible, puisque le sens se donne à travers la particularité : comprendre la particularité du contexte n'est pas comprendre autrui, mais se donner les moyens d'interpréter son appel afin d'y répondre de façon sensée. La médiation du contexte ne livre pas le sens du visage, mais permet de le mettre en exergue. L'ouverture du contexte à l'interprétation permet alors de poser le contexte comme espace commun d'interlocution, où peut se tisser la relation : la rencontre est toujours une mise en relation de deux contextes, nous sommes finalement toujours en relation avec le contexte d'autrui, ce qui préserve son intimité, mais permet de chercher à le comprendre sans y parvenir nécessairement. Le hors-contexte du visage ne peut être maintenu que par la recherche de sens du contexte

auquel le visage échappe et à partir duquel il s'adresse à moi. Il ne s'agit pas d'expliquer la différence ni de comprendre l'altérité, ce dont nous avons vu le caractère contradictoire. Il s'agit plutôt de *chercher* à comprendre : le sens de la relation à autrui réside dans la recherche de cette compréhension. L'interprétation de sa demande en fonction de son contexte ne prétend pas se hisser à la Hauteur d'autrui, mais seulement à permettre une réponse sensée, à sa hauteur. La langue comme lieu non d'apparition mais d'expression du sens se présente comme le contexte le plus général où le sujet puise les signes nécessaires à la transmission d'un sens à autrui.

c) La patience du sens

« *Envisager un visage exige moins de le voir que de l'attendre* ». J.L. Marion, *De Surcroît*, p. 147.

Bien que située sur deux plans non superposables, l'opposition entre Lévi-Strauss (synchronie régulant la diachronie) et Levinas (diachronie irréductible à toute synchronie) est patente. Le statut de l'interlocution est éclaté entre ces deux points de vue opposés : la parole d'autrui est-elle événement, surgie d'une temporalité atemporelle (diachronie uchronique) ou se résout-elle dans la pesanteur de la synchronie linguistique structurale ? Le lien entre sens et temporalité n'est pas neutre, il met en jeu le rapport à autrui, celui de qui le temps et non seulement l'espace, me sépare. Le sens en effet peut être considéré comme valant par lui-même, auquel cas se pose le problème de sa transmission, c'est-à-dire de sa circulation dans le temps, de son passage d'une époque à une autre. Comment peut-on comprendre un sens *daté* ? Le contexte historique ou culturel constitue-t-il un enclos à l'intérieur duquel le sens s'auto-signifierait ? Ceci pose la question de l'héritage et plus largement, du don ; tout héritage est trahison ; hériter, c'est perdre du sens. Comment alors le sens hérité du passé, d'autrui, peut-il faire sens au présent tout en visant un sens pour l'avenir, c'est-à-dire pour l'autre à qui je transmets ? L'alternative est celle-ci : soit le passé est passé, il est irrémédiablement enfoui dans le non-sens puisque si sens il avait, celui-ci n'est plus transmis, et donc, ne *fait* plus sens. La seule émergence du sens résiderait dans l'usage au présent d'une langue par ses locuteurs. Il n'y a pas de dialogue avec le passé, l'interprétation se résout en un effet de surface, simple contemporanéité. Soit, inversement, le passé est reçu comme un absolu, et le présent est aboli comme lieu d'une émergence possible de sens : seuls sont sensés les paroles, les rites, les valeurs du passé, soit la tradition. Un texte, par exemple, ne saurait être interprété sans perdre de son sens. Cette position fondamentaliste récuse alors toute pertinence à l'interprétation, elle-même étant interprétée comme une perte de sens. Le problème se pose alors de la légitimité de l'interprétation comme moyen de reconnaissance de soi et d'autrui, par l'intermédiaire de la langue : celle-ci peut-elle être le lieu de la reconnaissance d'autrui ? Dans quelle mesure la langue permet-elle le respect de l'altérité, prise ici au sens historique ou culturel ? Le problème est posé par la subordination de la diachronie à la synchronie (l'événement absorbé par la structure) que postule Lévi-Strauss tout autant que par l'uchronie de l'appel d'autrui énoncée par Levinas.

Une troisième voie pourrait être ouverte, tenant ensemble les deux extrêmes apparemment inconciliable : la parole peut être maintenue comme événement irréductible au présent de la rencontre et réfractaire à la synchronie de la langue, mais se tenant lui-même d'un passé lourd d'une diachronie replacée dans l'enclos de la temporalité ; l'approche structurale peut expliquer la structure de la langue, que le visage de Levinas peut ouvrir à l'interprétation infinie – opposition dépassée par une patiente recherche de sens, compréhension¹.

¹ « De quel usage, en effet, pourrait être une explication qui ne préparerait pas une interprétation, c'est-à-dire une nouvelle manière de voir les choses sous l'égide du texte ? Inversement, quelle valeur pourrait avoir une interprétation qui n'aurait pas fait le patient détour par la sémantique profonde que seule une sérieuse explication structurale peut dégager ? » Ricœur, *Universalis*, p.1879.
Conflit des interprétations, p. 31.

Le sens ne vient pas de nulle part, sans quoi il serait originellement non-sens. L'héritage des signes, ainsi que des valeurs qu'ils véhiculent de façon immanente offre un legs, voire même un don, qui ne surgit pas du présent. Le locuteur n'est pas créateur *ex nihilo*. Comme tout travail, œuvre de l'humain réalisée *dans* la matière, le choix d'un mot du dictionnaire se fait à l'intérieur d'un possible fini et non choisi. Chaque dictionnaire a une dernière page. Chaque page est même toujours la dernière, puisqu'elle offre un choix limité de possibles parmi les mots qu'elle présente. La langue est un héritage, comme tout legs culturel. C'est à l'intérieur de ce choix limité que se profile une parole singulière, qui n'a donc pas une liberté d'expression absolue : mais si la liberté d'expression est limitée en ce qui concerne son matériau (la langue), elle est infinie dans la composition des phrases. Avec vingt-six lettres, on peut faire un nombre immense certes, mais limité, de mots. En revanche, avec ce nombre fini de mots, il y a une infinité de phrases et de discours possibles, par la combinaison des mots d'une part, et par les modulations du sens que suscite le contexte d'autre part, ce qui interroge le statut du visage tel que le conçoit Levinas : la même phrase, énoncée par deux sujets différents ou dans deux contextes différents ne signifiera pas à l'identique. Le réservoir est limité, son usage ne l'est pas. L'interprétation elle-même se joue dans le maillage des mots d'une langue, et en ce sens l'herméneutique, qui a elle-même son histoire, est toujours une reprise du sens déposé dans une culture pour en interpréter les différentes significations. L'interprétation ne s'exerce pas non plus de façon atemporelle ni atopique, « on n'interprète pas de nulle part, dit Ricœur, mais pour expliciter, prolonger et ainsi maintenir vivante la tradition elle-même dans laquelle on se tient »¹. L'appartenance d'un sujet à son contexte culturel colore l'expression de sa singularité. Le je est je dans un nous qui le précède, et qui pour ne pas retomber dans le on doit rester vivant : c'est la tâche de l'herméneutique de maintenir en vie ce nous, qui n'est pas réductible à une société présente puisque sa présence est le témoin de son passé, mais qui, par ce présent, récapitule le passé, ou le représente.

1

L'absolutisation du passé n'est guère recevable sous l'égide du sens. Certes, toute interprétation, toute transmission historique est perte de sens. Le sens d'un visage, d'un comportement, d'un texte, *ont fait* sens au passé. Le contexte comme les signes linguistiques ont changé. L'interprétation de ces supports différents ne peut se faire sans mécompréhension, sans erreur. Le fondamentalisme repose sur cette momification du sens¹. L'image qu'emprunte Ricœur parle par l'absurdité qu'elle dénonce : le cadeau véhiculé sans être ouvert ne révélera jamais son contenu, son sens, sa valeur, c'est-à-dire ne sera jamais *présent* aux deux sens du terme, mais restera à tout jamais passé : sa révélation ne peut se faire que s'il est ouvert, c'est-à-dire qu'en tant que présent, il s'ouvre sur son extériorité : passé, et avenir, libérant ainsi son contenu (le sens) dans son déploiement *par le présent*. Le présent est ainsi un moment de la transmission du sens, dont nous verrons plus loin la dimension de don. L'héritage n'a pas de valeur en soi, mais ne peut être source de valeurs, c'est-à-dire faire sens, que *pour* un présent. La fragilité du fondamentalisme repose sur son propre postulat, supposant un accès au sens immédiat, par une lecture littérale des textes et sans le détour par l'interprétation. Ce qui fait fi de deux incontournables : d'une part le sens, comme nous l'avons montré plus haut, ne peut être que pluriel, c'est-à-dire qu'il révèle la vérité dans une polyphonie de significations. Le choix d'une interprétation est toujours interprétatif, fût-ce pour récuser la polysémie des signes du texte. La récusation de l'interprétation est déjà un geste interprétatif. Le choix de la monosémie est un choix parmi d'autres, dont la légitimité lui vient de lui-même, à la différence de l'interprétation qui se reconnaît comme telle, c'est-à-dire qu'elle accepte la partialité de son propre *point de vue* sur la vérité, et partant, de se confronter aux autres interprétations – ce en quoi consiste précisément le travail herméneutique. Le fondamentalisme ainsi se présente comme une posture métaphysique ne reconnaissant pas son fondement métaphysique, c'est-à-dire comme idéologie, et récusant de surcroît l'altérité puisque le sens n'apparaît que par des significations *autres*. Le sens ne se laisse pas approcher comme sens unique, sous peine de devenir une voie sans issue.

¹ « C'est ainsi que le temps de l'interprétation appartient en quelque façon au temps de la tradition. Mais en retour la tradition, même entendue comme transmission d'un *depositum*, reste tradition morte, si elle n'est pas l'interprétation continuelle de ce dépôt : un "héritage" n'est pas un paquet clos qu'on se passe de main en main sans l'ouvrir, mais bien un trésor où l'on puise à pleins mains et que l'on renouvelle dans l'opération même de l'épuiser ». *Id.* p. 31.

L'interprétation, comme le métier de Pénélope, est reprise indéfinie du même ouvrage, patience. La patience est reconnaissance de l'altérité : accueil d'un passé qui n'a jamais fini de révéler son sens, attente d'un avenir dont le sens est imprévisible, la patience est dilatation du temps, métamorphose du temps de l'identique en temps de l'Autre. La reconnaissance de ce double ancrage du présent de la langue, tendu entre un héritage offert comme présent par l'autre du passé, et un avenir qui redouble le présent en cadeau donné au futur, permet de tendre un arc dans la temporalité du sens. Alors, le métier à tisser de Pénélope n'a-t-il d'autre sens que celui qui excède ce présent indéfiniment dilaté plus que réitéré : sa tension vers l'à-venir, espoir d'un retour. C'est peut-être là que réside la coïncidence entre l'héritage et son appropriation présente, orientée vers un avenir, que Levinas désigne par l'image du Fils : l'interminable reprise du passé, recommencée chaque jour, dans la perspective d'un avenir imprévisible. La reprise n'est jamais à l'identique, puisque le sens légué par le passé est réinterprété à chaque présent, se décharge de certaines significations devenues obsolètes, et s'alourdit de significations nouvelles, récapitulées dans la transmission et redécouvertes à chaque interprétation. Celle-ci est le garant d'un sédiment de sens qu'elle rend vivant (présent) par le travail qu'elle y consacre. Pas plus que l'avenir, le passé n'appartient au présent. Mais seul le présent témoigne de ce don du passé, dont il va pouvoir à son tour faire don à l'avenir, à condition de s'être préalablement approprié le sens de ce cadeau, de ce passé-présent. Le sens du présent ne se déploie que sur la triple temporalité du temps, palimpseste. La synchronie est comme une voile à terre : son sens ne se déploie qu'à la façon dont elle s'enfle sous la pression du vent qui vient toujours *d'avant*, c'est-à-dire de l'autre au passé, mais permet au navire d'aller *de l'avant*, vers l'avenir : la tradition « vit par la grâce de l'interprétation, dit Ricœur ; c'est à ce prix qu'elle dure, c'est-à-dire demeure vivante »¹. La diachronie à la fois donne sens à la synchronie, et à la fois lui permet de donner *du* sens, c'est-à-dire de donner vie au sens qui, sans l'interprétation par une culture particulière, ne quitterait jamais le port et s'exilerait de lui-même dans un non-sens éperdu². Dans cette dialectique infinie de la diachronie et de la synchronie, le sens de la langue peut s'exprimer au présent sans négation ni absolutisation de son origine ; la tradition devient l'histoire de l'Autre, que le patient travail d'interprétation transmet comme sens pour un présent : le sens se met en œuvre par le présent d'une langue, lourde d'une tradition et tendue vers un avenir qu'elle

¹ *Id.* p. 31.

² « Mais qu'est-ce qui motive l'analyste à chercher les signes du narrateur et de l'auditeur *dans* le texte du récit, sinon la compréhension qui enveloppe toutes les démarches analytique et replace dans le mouvement d'une transmission, d'une tradition vivante, la narration en tant que donation du récit de quelqu'un à quelqu'un ? Le récit, par là, appartient à une chaîne de paroles, par laquelle se constitue une communauté de culture et par laquelle cette communauté s'interprète elle-même par voie narrative » dit Ricœur. *Du texte à l'action*, p. 167.

ignore, mais qui, comme le port en vue, la tire de l'avant. Le sens s'étire dans le temps, dilate le présent qu'il signifie par sa patience, à la fois passive et active. Le sens du passé n'appartient pas au passé, mais à la reprise qu'en fait l'interprétation présente dans son maillage avec l'héritage. L'interprétation repose sur la reconnaissance du passé comme tel, c'est-à-dire de son altérité, et de son irréductibilité au présent comme lieu de transmission du sens. Le signe est toujours *déjà* tourné vers ce par-devant-soi qui l'excède, hors de soi. Alors, la langue, présent lourd de son passé, peut s'ouvrir au locuteur comme le lieu possible d'un sens qui à la fois le précède, l'excède, et l'institue comme sujet parlant.

3) La langue : un milieu de significations

« Mais d'autre part "le faire signe" dans le monde où se parle objectivement une langue, où l'on est déjà avec le tiers, doit percer le mur du sens dit pour retourner à cet en-deçà de la civilisation. D'où la nécessité de dédire tout ce qui vient altérer la nudité du signe, d'écartier tout ce qui se dit dans le dire pur de la proximité. On ne peut, sans équivoque, faire signe dans la nuit. Il faut dire "ce qu'il en est", dire quelque chose – avant de ne dire que le dire, avant de faire signe, avant de se faire signe ». Levinas, Autrement qu'être, p. 224.

La langue est lieu d'accueil d'un héritage, accueil au sens herméneutique du terme, elle est ouverte à sa diachronie, modifiée par son extériorité, mouvante, modulable, assurant l'infinité des discours possibles. Cet éclatement du système par son autre rend indispensable l'approche plurielle du sens, l'interprétation. Le mérite de l'analyse de Ricœur consiste non seulement en la ré-introduction du référent au sein du langage, restituant ainsi un sens assuré par le va-et-vient entre la langue et son extériorité, mais également en la confrontation de ces deux lectures du langage, rendant l'une indispensable à l'autre.

Le visage chez Levinas pose alors un double problème. Celui de la traduction, tout d'abord : si le sens d'autrui est toujours référé à lui, à nul autre, à aucun contexte, si le sens du visage transcende les différences culturelles, comment peut-on traduire, c'est-à-dire passer d'un système de signes à un autre sans perte de sens ? Si tout dit est trahison du dire, que penser du passage d'un dit à un autre ? Le problème du critère de vérité de la traduction n'est pas résolu, puisque le référent lorsqu'il s'agit d'autrui reste absolument inaccessible. Celui du dialogue interculturel, ensuite : s'il n'y a rien de commun entre autrui et moi, comment pouvons-nous échanger ? La préséance du pluralisme des cultures sur l'être pose le problème des critères moraux, et *a fortiori* du critère éthique, de jugement : si l'ontologie est précédée par la multiplicité des cultures, il n'y a plus aucun moyen de juger en matière de politique, d'économie, d'Histoire... Le sens de l'action des hommes est impossible à évaluer, puisque ce sens est inaccessible : comment alors porter une condamnation sur telle ou telle politique, au nom de quoi condamner l'inacceptable ? Comment écrire quelles que réflexions que ce soit sur la philosophie de l'Hitlérisme ?

a) Un sens autre : la traduction

« C'est pourquoi je ne vois encore pas si ce que je cherche à penser comme déploiement de la parole [...] arrive aussi à suffire pour le déploiement de la parole extrême-orientale, ni même si, à la fin – ce qui serait du même coup le commencement –, un déploiement de la parole peut parvenir à l'expérience de la pensée, tel qu'il garantirait l'entrée en mutuel dialogue du dire [...] européen, c'est-à-dire occidental, et du dire de l'Extrême-Orient – et cela d'une manière telle qu'en elle chantât cela qui jaillit d'une unique source. » – « Cette source, alors, restant encore cachée aux deux mondes de parole ».
Heidegger, Acheminement vers la parole, « D'un entretien de la parole », p. 93.

Le terme traduction doit être ici envisagé au sens littéral (passage d'un système linguistique à un autre), ainsi qu'au sens étymologique (passage d'un discours *conduit à travers* cet espace insaisissable où le sens vacille et cherche à franchir la différence interculturelle, jusqu'à l'autre rive du sens). La traduction est la manifestation culturelle par excellence, au sens où elle témoigne de la singularité de chaque langue, en même temps que de leur pluralité. La traduction entre des langues différentes vient doubler la difficulté quotidienne de communication entre deux sujets en présence. Le dialogue ne doit plus seulement surmonter la différence singulière entre deux sujets, mais également une différence particulière entre deux cultures. Il s'agit d'étudier non seulement le passage du sens d'un être singulier à l'autre, mais d'un système général à un autre.

Toute langue, dans sa manière absolument particulière d'opérer un découpage sémantique du réel, est intraduisible – et pourtant traduite. C'est ce paradoxe que pose sur le plan intersubjectif le visage de Levinas : le sens est rivé à ce que Nietzsche appellerait une idiosyncrasie. Pour sauver l'absoluité du visage, celui-ci se rétracte dans la pure expression du sens, qui ne se laisse pas saisir puisqu'il ne se traduit pas : traduire, en effet, présuppose la compréhension du sens à traduire, et l'espoir que le sens sera conservé au-delà de la traduction. La traduction est inutile dans la mesure où le visage signifie par lui-même. Aucun être-en-commun ne permet de fonder une communauté de sens où le partage serait possible. Il n'y a pas d'horizon. Pourtant on traduit. Ce travail peut-il alors respecter le visage en son absoluité ?

Pour traduire un sens et l'exporter hors de sa langue d'origine, il faut faire éclater sa structure synchronique, ainsi que la diachronie dont chaque signe est le sédiment, ou mieux, le palimpseste. En admettant même que le sens comme contenu d'un message soit transmissible, il restera toujours la forme, le son des mots, la musique des phrases que nul ne pourra rendre intelligible adéquatement dans une autre langue. La poésie est le paroxysme de ce défi lancé à la traduction. Pour dépasser cet enfermement du sens, il faut accéder à la musique pure, universelle, non chantée puisque le chant parle de sa langue et dans la langue. Pourtant cette musique purement instrumentale est aussi contextuelle. La musique transcende les cultures et leur histoire au sens où les signes qu'elle utilise débordent la culture qui les a produits. L'universalité du sens pourrait être atteinte. Mais ce sens qu'exprime la musique dépend lui-même des interprétations que l'on en fait – un musicien est toujours un interprète – ce qui lui donne un degré de traductibilité supérieur à celui d'un discours dans une langue, certes, mais non pas l'universalité que le sens pourrait requérir pour être compris sans perte. Si un chef-d'œuvre peut se reconnaître à l'universalité de ses interprétations, il n'en est pas moins tributaire de son compositeur, de ses interprètes, de leur époque, des signes mis à leur disposition, ne serait-ce que pour les désorganiser ou les abandonner. La création de systèmes musicaux, comme l'invention de concepts, se fait toujours sur le fonds d'un outillage de signes et de concepts préexistants. Les créations conceptuelles de Derrida, tout en questionnant le sens des concepts, ne produisent leur « déconstruction » qu'à partir des concepts d'une langue donnée. Si la création de sens est à ce point engluée dans un contexte linguistique, on comprend l'impossibilité de la traduction. Le transfert de sens – et n'y a-t-il pas sens que par son transfert ? – est largement compromis par la spécificité sémiologique et sémantique de chaque langue. Il faut donc voir si le sens peut émerger dans une langue, puis se transmettre dans une autre langue. S'il est rivé au contexte, les langues sont des champs hétérogènes, il n'y a aucune instance en commun, aucun découpage linguistique du réel compatible avec un autre. Chaque mot, geste, signe, expression, fait signe vers un réel qu'il préfigure d'une façon absolument particulière. Aucune reconnaissance de sens n'est possible dans une autre langue. Si le sens est indépendant du contexte, comme c'est le cas chez Levinas, le visage signifie absolument puisqu'il est auto-signifiant. Le problème apparaît alors de l'accueil du sens par celui qui, comme interlocuteur, fait partie du contexte d'accueil. La traduction rend patente l'impossibilité de la communication si l'on veut tout en même temps respecter la particularité de chaque langue : il y a incompatibilité entre la singularité du sens et sa transmission. La traduction pose ainsi le problème du lien entre les contextes. L'alternative se joue entre un contexte universel abstrait où l'on retrouverait un horizon rationnel de sens, ou un éclatement culturel sans relation possible. Pour franchir ce

grand écart, Ricœur considère pour traduire la nécessité de créer, entre deux instances linguistiques incomparables, une instance tierce, qui instituerait du comparable : la traduction, dit-il, est « trahison créative de l'original, appropriation également créatrice par la langue d'accueil ; construction du comparable »¹. Certes, le comparable n'est pas l'identique. Mais il ne fait que repousser le problème : comment peut-on passer de deux incomparables à un troisième terme qui permettrait la comparaison ? Qu'est-ce qui légitimerait telle traduction plutôt que telle autre ?

La traduction est toujours le lieu d'une interprétation : lieu d'un sens attaché, sans y être rivé, à un contexte culturel particulier, expression d'une tension dans la volonté de traduire au mieux, ce qui ne veut pas dire au plus près. La traduction sans littéralité implique une zone ouverte à l'infini des traductions, dont chacune peut être plus ou moins près de l'original. Seul l'original pourrait le dire, mais il ne le pourrait que dans sa langue, non dans la langue de la traduction, donc il ne le dira jamais. La référence de l'original est inaccessible dès que la traduction a largué les amarres d'une langue. C'est dans cet abandon du sens original que se reconstruit le sens ; moins dans du comparable que dans l'acceptation de l'incomparable. L'excès de sens abandonné par le traducteur n'est pas perdu pour autant. Il fournira le vivier d'autres traductions ultérieures, qui seront de nouvelles interprétations. L'incomparable au-delà du comparable permet la vie de la transmission. La traduction devient un défi à visée impossible, mais dont l'impossibilité stimulera d'autres traductions. Si le sens était parfaitement exportable d'une culture à l'autre, chaque traduction serait la seule ; si l'on comprend la traduction comme le paradigme de la relation, la transmission du sens serait parfaite, et il ne serait même plus nécessaire de parler. C'est pourquoi il y a, dans chaque expression, une perte de sens, et cette perte peut être récupérée par d'autres mises en forme de discours. La traduction montre l'inépuisable richesse de sens qu'aucune transposition ni interprétation n'épuise. Le sens excède toujours les signes qui l'expriment.

¹ Cité par Marc de Launay, « Réflexions sur la traduction », Cahier de l'Herne *Ricœur*, tome 1 p. 171.

C'est là que le contexte, ou du moins le lien entre ce qui est dit et le contexte de l'énonciation, prend tout son sens. Si l'on ne tenait compte du contexte, on ne chercherait pas à traduire. Traduire, c'est faire le détour par le contexte pour pouvoir viser un sens impossible à contenir dans les seuls signes de la langue d'accueil. La métaphore, par exemple, peut désigner au-delà de son sens : qui ne sait pas le contexte politique d'une œuvre ne pourra comprendre non seulement l'élaboration de cette œuvre, ce qui peut être somme toute considéré comme anecdotique dans la recherche du sens de l'œuvre, mais son sens lui-même, puisqu'une métaphore désigne toujours dans un contexte. D'où le travail du traducteur à la fois fini (il faut témoigner d'*un* sens) et infini (chaque témoignage, chaque traduction sont eux-mêmes contextualisés) : le transfert d'une langue à l'autre représente le transfert de sens d'une culture à l'autre, c'est-à-dire d'un milieu à la fois historique et signifiant d'un certain point de vue, général et particulier, à l'autre. La notion d'*équivalence de sens* proposée par Ricœur ouvre cet espace où un partage de sens est possible, mais cet espace n'est pas qu'équivalence. Un poème traduit n'*équival* pas à sa traduction, tous deux relèvent de valeurs incommensurables, puisque chacun puise ses signes dans des réservoirs différents. Mais l'espace hors-temps de l'histoire, hors-culture, pourrait être le non-lieu de toute traduction, l'utopie de la transmission, l'absolu du sens qui réside non dans sa translation mais dans l'effort fait en vue de ce passage de sens. La traduction résiste, et c'est de cette résistance que surgit son sens. Si le sens se perd toujours d'un texte original à un texte traduit, c'est en faveur du sens de la démarche de la traduction – désir de rencontrer l'autre à travers l'écueil linguistique. Traduire c'est reprendre à son compte la perte de sens d'une langue à l'autre pour bâtir un sens à partir de cette perte de sens. Patient travail de conversion plus encore que de traduction : à partir du sens *perdu*, faire sens vers l'inaccessible et vers l'incomparable. Traduire, c'est donc aller toujours *dans le sens de l'incomparable*. Le sens donné excède toujours le sens reçu, c'est d'ailleurs ce qui en fait un don. La traduction est re-contextualisation. Même si l'on admet avec Levinas que le visage, pour sauver son sens, est hors contexte, le *passage* du sens ne peut se faire hors contexte : exprimer le sens, c'est quelque part toujours le traduire d'un visage à l'autre. Si le visage est irrémédiablement hors contexte, le sens se perd, se dissout dans sa propre production. La reprise du contexte relatif au visage dont on cherche à accueillir le sens pose le visage comme un absolu. Pour répondre « Me voici », il a bien fallu qu'Abraham comprenne le sens de l'appel divin, ainsi que le contenu illocutionnaire d'un ordre intimant une réponse, c'est-à-dire un lien avec le contexte. Ce qui est communicable et, dans un second temps, traduisible, ce n'est pas le surgissement d'un discours comme acte, absolument unique et singulier, mais son sens qui, bien qu'unique et singulier, *suppose* une transmission, un don. Le contexte, dans

ces fonctions de la langue, est sollicité par le discours. Celui-ci en appelle à un contexte, sans s'y réduire, mais le hissant au niveau de singularité que permet l'interprétation : interpréter, c'est dégager l'autre de son contexte afin d'en saisir le caractère intraduisible, et faire la périlleuse démarche de l'amener vers un autre contexte (historique, culturel...) en faisant de l'appauvrissement sémantique une richesse de sens comme *démarche* vers l'autre. La traduction en ce sens est recontextualisation d'un discours décontextualisé qui suppose, ne serait-ce que pour le déconstruire et le recréer, un contexte. Le sens n'est plus fermé dans une œuvre, un discours, même un visage. Il est ce qui fait passerelle entre les absolus qui ne seront jamais *termes* d'une relation, mais *interlocuteurs*. L'interlocution fait sens en tant qu'elle permet d'espérer une communion de sens : le sens consiste moins à comprendre le sens donné qu'à chercher à le comprendre, ce qui peut parfois faire jaillir une étincelle d'ineffable. Ce lent travail d'écoute n'a jamais le repos de la coïncidence de sens. Cette *inquiétude* pour l'autre constitue le sens lui-même. Comprendre, c'est toujours traduire, ne jamais y parvenir, toujours recommencer, *espérer* y parvenir parfois dans la fulgurance d'une sensibilité partagée – ce qui suppose un élément tiers, une vérité au-delà des discours et des paroles échangées, au-delà des langues traduites : complicité lorsque par éclipses cette vérité se laisse entrevoir au détour d'une traduction. La compréhension est d'autant plus précieuse qu'elle est impossible, comme le dit Levinas, mais qu'elle s'ébauche par petites touches, par effleurement, dans la fulgurance d'un sens dont la complicité se fait l'écrin.

La traduction impossible montre l'irréductibilité de la pensée à ce qu'elle dit d'elle-même, à ses outils linguistiques, et à son contexte. Si le langage est la condition de possibilité de la pensée, si la langue est l'ensemble des outils disponibles pour l'élaboration de cette pensée, l'intraduisible montre bien qu'il y a *encore plus* que le contexte, la langue ou le langage ; que le sens excède tous les signes, linguistiques ou contextuels, servant à le transmettre. Une langue ne définit pas la pensée qui l'utilise, le langage ne contient pas la pensée qui le met en œuvre. Nous verrons que le discours lui-même ne maîtrise pas la pensée qui l'énonce. Le sens est irréductible à ce qui s'en dit ou s'en transmet, tout en étant l'origine de tout discours et de toute volonté de traduire c'est-à-dire *in fine* de comprendre. Comprendre, c'est ainsi toujours comprendre quelque chose d'un sens qui excède la compréhension autochtone que je peux en faire : cet écart de sens crée le désir de comprendre, qui ne se clôt jamais sur lui-même. La traduction témoigne de ce surplus de sens qui, parce qu'il se *perd* dans la traduction, interdit la clôture de celle-ci sur un sens saisi *une fois pour toutes*. Il n'y a pas de traduction parfaite. Cette imperfection suscite toujours d'autres traductions, qui sont autant d'interprétations, permettant à chaque traducteur d'insuffler sa culture, sa langue et sa subjectivité dans sa traduction. L'imperfection de toute traduction libère la subjectivité par l'horizon d'intelligibilité qu'elle vise – intersubjectivité. Toute traduction est une interprétation à la fois d'autrui comme m'adressant un sens, de moi comme répondant, du contexte qui est le nôtre ou qui ne l'est plus, et doit être reconstruit. Traduire, c'est appeler, puis accueillir. En ce sens la traduction est l'œuvre éthique par excellence. La traduction impossible montre l'écart entre deux systèmes linguistiques, et par là-même les défait comme systèmes. Le sens de la traduction réside dans l'ouverture qu'elle crée dans chaque langue : elle pose ainsi, emblématiquement, la question de la possibilité d'un dialogue interculturel.

Le dialogue franchit un espace, celui de l'inter-subjectivité, de l'inter-culturalité. Cet espace peut être envisagé – littéralement et métaphoriquement – comme une *frontière* entre autrui et moi-même. Quel sens résiste-t-il ainsi à ce franchissement ? Quelle reconnaissance de l'altérité est-elle possible de part et d'autre de ce "mur" ?

b) L'Étranger : figure ou visage

« La connaissance vraie où le Moi "laisse faire" et laisse luire un être étranger, n'interrompt pas cette identification originelle, n'attire pas sans retour le Moi hors de lui-même. L'être entre dans la sphère de la connaissance vraie. En devenant thème, il conserve certes une étrangeté à l'égard du penseur qui l'embrasse. Mais il cesse aussitôt de heurter la pensée. Cet étranger se naturalise, en quelque façon, dès qu'il se commet avec la connaissance. En soi – et, par conséquent, ailleurs que dans la pensée, autre qu'elle – il n'a pas la barbarie sauvage de l'altérité. Il a un sens ». Levinas, En découvrant l'existence, p. 262-263.

Le statut de l'étranger est polymorphe, il dépend des structures à la fois politiques, culturelles et psychologiques. Si l'étranger figure l'autre, il n'est pas sûr que sa condition respecte le visage. L'étranger ne l'est que *pour l'autre*, qui en tant qu'il est *lui-même* est étranger pour les autres ; cette régression à l'infini révèle précisément le paradoxe que recèle ce terme : si l'étranger ne l'est que *pour moi*, il cesse précisément d'être autre. Je ne le perçois qu'à travers les signes qui expriment son étrangeté, comme tels saisis par moi : ce statut d'étranger est-il alors fondamentalement égologique (figure), ou relève-t-il du caractère absolument autre de tout Autre (visage) ? Si accueillir l'étranger chez soi lui confère un statut d'autochtone (on pense aux demandes de naturalisation, à l'étrange expression "*intégration*", etc.), jusqu'où garde-t-il son hétérochtonie ? Le fait même d'accueillir l'étranger ne lui fait-il pas perdre son étrangeté ? Mais que serait un étranger s'il n'était pas accueilli, c'est-à-dire s'il n'était étranger pour personne ? Au cœur de ce statut se file la dialectique du même et de l'autre : jusqu'où peut-elle se *dire* ?

α - Le moi et l'étranger

« En éliminant ce qui nous est "étranger", nous ne portons pas atteinte à l'ensemble de ma vie psychique, à la vie de ce moi psycho-physique ; ma vie reste expérience du "monde" et, donc, expérience possible et réelle de ce qui m'est étranger. La totalité de la constitution du monde, existant pour moi, ainsi que sa division ultérieure en systèmes constitutifs d'appartenance et de ce qui m'est étranger, est donc inhérente à mon être psychique ». Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 161-162.

L'étranger ne l'est pas par rapport à lui-même mais par rapport au moi qui l'identifie comme non-moi : est étranger celui qui est défini ainsi par l'institution géopolitique, celui qui n'habite pas la même région, le même quartier..., bref, celui que je ne comprends pas, qui parle une autre langue que la mienne, ou qui ne parle pas : est étranger celui qui est hors-rangs, qui me dé-range, qui me déloge de mes habitudes, de mes rites... Il n'y a d'étranger que pour celui qui *le pose* hors-rang. Celui qui ne se range pas, c'est pourquoi il *me* dérange. Désordre, dérangement, ce qui suppose la présence préalable de rangs. En ce sens, il est celui dont la proximité est menace, comme l'exprime si bien le conseil Mandan cité par Lévi-Strauss¹ – l'éloignement mesuré devient assurance, paix. Equilibre fragile entre distance et proximité, la paix se tient sur la légèreté diaphane d'une fumée. Mais l'éloignement est toujours calculé par rapport au centre qu'est l'ego, singulier ou collectif : l'étranger est celui qui n'est défini que par opposition au groupe, la référence ultime de l'étranger est égologique. En ce sens, l'étrangèreté est une catégorie de l'être-soi, du propre, elle est ce dont le je peut faire l'expérience, c'est-à-dire ce qu'il peut s'approprier. Le statut même d'étranger est récupéré par l'ego qui l'identifie comme tel, le ramenant ainsi sous une catégorie, qui n'a de sens que par rapport au locuteur. Mais calculer n'est pas accueillir, ni rencontrer.

La rencontre avec l'Étranger commence par une rencontre avec un étranger. Le signe – le mot *étranger* – davantage que celui qu'il désigne, désigne l'effet que produit sur moi celui qu'il désigne. Cette désignation même montre que le sens qu'il porte ne vient pas de lui mais de moi. La difficulté à définir l'extension de ce concept résulte précisément de cette signification profondément égologique : l'étranger ne l'est pas seulement sur ses papiers nationaux d'identité, mais par rapport à un espace que le je – ou le nous, voire le on – ressent et définit. L'Étranger est alors relatif à. Le corps d'autrui

¹ « *It would be better if you went and built your own village, for our customs are somewhat different from yours. Not knowing each other's ways the young men might have differences and there would be wars. Do not go too far away, for people who live far apart are like strangers and wars break out between them. Travel north only until you cannot see the smoke from our lodges and there build your village. Then we will be close enough to be friends and not far enough away to be enemies* ». Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, p. 299.

qui s'avère « être "une chair étrangère" y est éprouvé(e) comme chair conformément à l'aperception de ma propre chair »¹. *Tu es étranger pour moi.*

Mais si l'étranger ne l'est que *pour* moi, il l'est aux deux sens du terme *pour* : à la fois en ce que je le considère comme étranger par *rapport à moi*, mais aussi en ce que, en tant qu'Étranger, il *m'est offert*, me demande asile.

β - Entre soi : l'asile et l'étrangèreté

« La métaphysique ou rapport avec l'Autre, s'accomplit comme service et comme hospitalité. Dans la mesure où le visage d'Autrui nous met en relation avec le tiers, le rapport métaphysique de Moi à Autrui se coule dans la forme du Nous, aspire à un État, aux institutions, aux lois qui sont la source de l'universalité. Mais la politique laissée à elle-même porte en elle une tyrannie ; Elle déforme le moi et l'Autre qui l'ont suscitée, car elle les juge selon les règles universelles et, par là même, comme par contumace ». Levinas, Totalité et infini, p. 334.

¹ Husserl, *La Terre ne se meut pas*, p. 88.

L'étranger au sens premier est celui dont le passeport diffère du mien. Ce qui fait de lui un étranger, c'est une institution politique et linguistique, historique et géographique, qui *lui* est étrangère, par le hasard de sa naissance et de ses migrations, c'est-à-dire qui ne vient pas de lui. La formalisation de l'étrangèreté d'autrui l'assimile à tous les autres étrangers, c'est-à-dire ne retient de lui que ce qui le rend semblable aux autres, le fait qu'*ils sont* étrangers. L'Étranger est réduit à un problème quantitatif ou numérique, statistique : "*au-delà d'un certain seuil*, il n'y a plus d'intégration possible". En tant que problème, la singularité du visage de l'Étranger est noyée dans l'anonymat psycho-sociologique. Le *problème* demande une réponse d'ordre statistique, qui ne traite que du général et masque ainsi le visage. En ce sens, c'est bien, comme le montre Levinas, le réduire à un thème général. Cette lecture est dissimulée par son caractère institutionnel : ce n'est pas *moi* qui décide de la couleur des passeports, des files d'attente devant les guichets *pour étrangers*, de la création d'un Secrétariat d'État à l'immigration. Le je est ainsi innocenté de tout soupçon d'ostracisme, le *on* anonyme, davantage que le « nous » de Levinas, est responsable – c'est-à-dire personne. Comme un corps étranger est rejeté ou assimilé mécaniquement par un organisme sain, les processus d'expulsion par les organes politiques, ou d'assimilation sociale par les procédés administratifs, peuvent abolir l'étrangèreté ; l'un comme l'autre ont, *in fine*, la même fonction : *neutraliser* l'étranger, sous les deux sens du terme (juguler l'étrangèreté par la violence de l'expulsion hors des frontières nationales, ou l'abolir par l'assimilation administrative), c'est-à-dire créer un *entre-soi*. Le soupçon que pose Levinas sur la fonction du politique, qui neutralise les différences, porte sur le renversement de *l'autrement qu'être* en *être autrement* : l'étranger, par les institutions politiques, devient un-parmi-les-autres, c'est-à-dire sans visage. Sa singularité est masquée par les papiers (ou leur absence : en tant qu'ils n'ont pas de statut politique, si l'identité est garantie par l'administration, alors les "sans-papiers" sont des sans-visage) qui le *définissent* comme étranger¹. Une terre d'asile peut se muer en lieu d'ostracisme, le terme *asile* porte cette ambivalence : accueil, certes, mais également mise à l'écart dans une institution adaptée à une catégorie d'individus. *Toute* institution politique, par son indispensable neutralité, porte le neutre, générant de fait, sinon de droit, l'anonymat : elle est porteuse d'une violence invisible, masquée par son caractère institutionnel lui-même. Le risque de démesure de l'État est également dénoncé par Arendt, Levinas et Ricœur. Le terme hôte, dont l'étymologie est elle-même ambiguë (*hostis*), montre l'effet équivoque que

¹ « Le prochain est ordonné à ma responsabilité : déjà déraciné et apatride, dès qu'il surgit sur terre. Ne pas être autochtone, être arraché – de par une absence qui est la présence même de l'infini – à la culture, à la loi, à l'horizon, au contexte, se trouver dans le Non-Lieu de la trace – ce n'est pas revêtir un certain nombre d'attributs susceptibles de figurer dans un passeport, c'est *venir de face*, se manifester en *défaisant la manifestation* ». *En découvrant l'existence*, p. 322.

produit l'étranger sur l'autochtone : il est perçu à la fois comme hôte à accueillir *et* comme ennemi, source potentielle d'hostilité.

C'est à la philosophie que Levinas confie le rôle de parade à l'égard de cette neutralisation institutionnelle : elle est le lieu d'une pensée hors frontière (universelle) dont la fonction consiste à rappeler au politique la présence du visage qu'elle doit exhumer de l'anonymat administratif ; et c'est à l'herméneutique que Ricœur assigne la tâche d'apaiser cette violence, de réduire la tension entre étranger et familier : la reconnaissance de l'autre comme Autre passe par le dialogue, par les symboles, dont la fonction consiste à rendre l'Étranger moins étrange, tandis que le familier sera reconnu comme finalement différent. L'autre est reconnu comme digne de respect en soi, sujet de droits universels, éthiques et non plus seulement politiques. Le dialogue interculturel peut s'établir sur le sol d'une compréhension mutuelle de symboles universels, lectures plurielles d'un même fait partagé par *tous* les hommes : le fait d'être Étranger.

Le clivage entre le politique et la politique peut éclairer le problème : si la politique est l'ensemble des systèmes idéologiques dont les contenus varient selon les options politiques de l'État, elle est plurielle, et peut, de façon contingente, être plus ou moins ouverte ou fermée à l'autre, à l'Étranger. Cette décision est livrée à l'arbitraire des citoyens par le vote, ou à celui de l'État par la législation. Il faut donc, pour juger la légitimité d'une politique, un lieu extra-politique, c'est-à-dire une extériorité. L'extérieur, c'est l'autre, l'Étranger, celui qui ne ressortit pas au système politique qui l'accueille ou qui le rejette. L'Étranger n'est plus celui que l'on peut expulser, il est à l'inverse le lieu *d'où* peut être posé un jugement extérieur, le critère d'évaluation d'une politique. La politique doit donc se soumettre au regard extérieur, même s'il n'est pas hors *le* politique : le politique est une tension permanente entre la politique, c'est-à-dire les systèmes politiques, et l'Étranger. Seul ce qui lui est extérieur peut alors neutraliser la violence immanente de l'État : l'extérieur, c'est-à-dire l'autre, manifesté ici par la figure de l'Étranger, celui que Derrida appelle *l'arrivant absolu*, qui ne cesse d'arriver, de façon inchoative, qui vient briser l'homogénéité fantasmatique de l'identité nationale. L'accueil de l'autre n'est alors plus une option politique, mais constitue l'essence du politique : question originaire, dont la réponse posée par le politique légitime ou illégitime la politique qui la met en œuvre. Le sens de la politique ne relève pas d'elle-même mais de l'Autre. Seule la reconnaissance de cette essence extraterritoriale de la politique peut lui donner sens, et en légitimer le fonctionnement. La force centripète ramassant la politique sur elle-même doit être équilibrée par une force centrifuge la tirant vers l'extérieur. L'accueil de l'Étranger n'est donc pas un accident politique, une option idéologique, un effet de la bienveillance étatique ; il ne relève ni d'une décision aléatoire, ni d'un geste contingent de la part du pouvoir, mais il est ce qui, de l'intérieur même du pouvoir, brise la pente de l'enfermement identitaire. L'accueil n'est pas un choix, mais un *ordre* ; il n'est pas non plus une décision *de la* politique, c'est-à-dire un droit de l'État, mais un devoir *du* politique. L'exclusion d'Autrui est une contradiction logique ; l'identité politique n'est pas première. Il n'y a d'identité politique que seconde à la présence de l'Étranger qui excède les catégories nationales : il peut être caractérisé, mais non défini, par cet excès de sens. *Avant* de considérer l'étrangèreté comme un problème politique, il s'agit de considérer l'accueil de l'autre comme une demande à moi adressée, par celui qui, parce qu'il est devant le seuil de chez moi, n'a plus d'adresse. La demande d'asile est une adresse, c'est-à-dire demande d'accueil, de destination, mais surtout une demande de destinataire. Loin de bloquer le dialogue interculturel, l'Étranger le fonde. L'universalité de cette ouverture provient de l'universelle réversibilité de la situation : le fait même de mentionner l'étrangèreté d'autrui me pose moi-même comme étranger par rapport à lui. C'est cette double pente de l'Étranger qui fait éclater la fermeture sur soi du politique,

non de fait, mais en droit. Il n'y a de dialogue qu'entre Étrangers. Dialogues – ou conflits – inter-culturels sont rendus possibles de fait par *inter* : transgression de cet espace symbolique par la guerre sous toutes ses formes, ou respect du sens dont cet espace est la source et le garant. Le respect de l'Étranger est le fil qui relie chaque habitant de la planète, et peut servir ainsi de critère universel : hétérochtonie enfouie au plus profond de l'autochtonie ; l'universalité de ce statut, d'une part, son extériorité (extraterritorialité), d'autre part, en font le seul critère éthique universel, auquel peuvent ou doivent être référées les différentes politiques afin d'être légitimées. Le dialogue interculturel repose sur la reconnaissance de ce statut de l'Étranger, qui le rend possible de fait, et le justifie d'un point de vue éthique. L'homme qui vient d'ailleurs, dont l'ailleurs est question, comme le souligne Derrida. La question de toutes les questions surgit donc extérieurement aux questions secondaires d'organisation de l'espace, de mise en ordre, d'identité, de nationalité... : elle est posée *par* l'étranger. L'asile doit-il alors être accordé infiniment ?

γ - La question de l'autre : l'accueil du il

« La question de l'étranger, n'est-ce pas une question d'étranger ? Venue de l'étranger ? Avant de dire la question de l'étranger, peut-être faudrait-il alors préciser : question de l'étranger. Cette différence d'accent, comment l'entendre ? Il y a, disions-nous, une question de l'étranger. Il est urgent de l'aborder – comme telle. Certes. Mais avant d'être une question à traiter, avant de désigner un concept, un thème, un problème, un programme, la question de l'étranger est une question de l'étranger, une question venue de l'étranger, et une question à l'étranger, adressée à l'étranger. Comme si l'étranger était d'abord celui qui pose la première question ou celui à qui on adresse la première question. Comme si l'étranger était l'être-en-question, la question même de l'être-en-question, l'être-question ou l'être-en-question de la question. Mais aussi celui qui, posant la première question, me met en question ». Derrida, *De l'hospitalité*, p.11.

Les travaux de Levinas et de Derrida donnent à l'Étranger la place originaire, Autrui « n'est pas un cas particulier, une espèce de l'altérité, mais l'originelle exception à l'ordre »¹ : l'ordre premier, au sens d'organisation, n'est pas l'ordonnement égologique ou politique d'une vie, mais il n'est légitime qu'en tant qu'il est reçu, au sens d'injonction. Autrui soustrait à la visée, à la vision - illégitime. Accueil inconditionnel, « hospitalité et non pas thématization »². L'hospitalité est réponse d'*avant* toute question, passivité de l'un-pour-l'autre³. Par l'hôte le moi est altéré, il ne peut que recevoir aveuglément le choc d'une étrangeté qui lui est adressée mais qu'il ne voit même pas : il n'y a personne à l'adresse demandée. Quelle réponse peut-elle être donnée d'une adresse désertée ? De qui peut venir cet appel dont le visage efface ses propres traces ? Comment entendre l'appel d'un il ? La réponse *précédant* l'appel d'un il qui se retire de sa propre trace, de son appel, se fait responsabilité sans réponse. Autrui devient neutre, le tu devient il (au sens où *il m'incombe de...*)⁴. Du « il m'incombe » au « me voici », le lieu de l'accueil se vide.

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 32.

² *Totalité et infini*, p. 334.

³ « [...] la signification même : l'un-pour-l'autre qui, dans le sujet, n'est précisément pas rassemblement, mais une incessante aliénation du moi – isolé en tant qu'intériorité par l'hôte qui lui est confié – l'hospitalité – l'un-pour-l'autre du moi, livré plus passivement que toute passivité de chaînons dans une chaîne causale – l'être-arraché-à-soi-pou-un-autre-dans-le-donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche, ou le-pouvoir-rendre-son-âme-pour-un-autre ». *Autrement qu'être*, p. 126.

⁴ « Est-il sûr que l'homme n'ait pas un sens précisément au-delà de ce que l'homme peut être, au-delà de ce qu'il peut se montrer ? Ce sens ne réside-t-il pas précisément dans son visage de premier venu, dans son étrangeté d'autrui, dans la mesure où c'est précisément à cette étrangeté que s'attache son appel à moi ou son imposition à ma responsabilité ? Cette imposition à moi, cet incomber-à-moi de l'étranger, n'est-elle pas la façon dont "entre en scène", ou dont me vient à l'idée, un dieu qui aime l'étranger me mettant en question par sa demande et dont témoigne mon "me voici" ? » *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 25.

L'appel pour Derrida est déjà question, question de la question, ou question d'avant toute question, l'Autre questionnant le même. La question de la question est mise en abyme de la question, ce qui fait que je n'y répons jamais adéquatement – derrière une question en surgit toujours une autre, en surplomb – la réponse est toujours en retrait, « toujours en retard de quelque façon »¹. La question *sur* n'a pas de pertinence, elle est toujours question *de*. La question ne m'appartient pas : elle vient toujours de l'Étranger (demande d'asile, d'accueil, d'hébergement...). Elle est tout simplement demande. Certes, cette exigence absolue de l'Étranger n'est pas sans poser problèmes, ce qu'aborde Derrida² : si l'accueil de l'Étranger est sans contrepartie, « ne faut-il pas s'abstenir de lui poser ces questions qui annoncent autant de conditions requises, donc de limites à une hospitalité ainsi contrainte et confinée dans un droit et un devoir ? Donc dans l'économie d'un cercle ? » Ne rien demander à l'Étranger, pour qu'il ne soit pas réduit à ce qu'il est pour moi, c'est-à-dire identifié comme tel, c'est « suspendre le langage, un certain langage déterminé, et même l'adresse à l'autre », ce qui pose le paradoxe de l'adresse impossible. Sans adresse, nul lieu d'accueil. Derrida met l'hospitalité en tension entre un pôle d'inconditionnalité, excédant la politique et le droit, et un pôle conditionnel qu'ils circonscrivent. Le premier pôle serait en-deçà de l'appel, de la nomination, « don sans réserve », hyperbolique. L'hospitalité absolue est l'accueil inconditionnel de l'Étranger – au risque d'accueillir l'ennemi, l'*hostis* de l'hostilité (Derrida cite l'extrait de Genèse XIX, 8-9, hospitalité effrayante de Lot aux habitants de Sodome³). Le second aurait pour corolaire la nomination, l'adresse personnelle, l'offre d'un accueil nominal et personnalisé, bref, une immigration sélective. L'accueil authentique est question de et non question à : mais si questionner l'hôte, c'est niveler la question, cela amène au paradoxal « effacement » du nom propre qu'induit l'hospitalité inconditionnelle⁴ ; ignorant tout de lui, je ne peux l'accueillir *en son nom*, mais seulement au nom d'un devoir d'hospitalité que *je* décide de respecter. Mais accueillir l'autre par devoir n'est pas accueillir l'Autre, seulement accomplir mon devoir moral. Ici la morale au sens kantien recouvre l'éthique au sens levinassien : l'accueil anonyme ne peut être la prise en charge d'une requête personnelle, mais "seulement" l'accomplissement de *mon* devoir. L'hospitalité inconditionnelle est effacement de l'hôte, l'hospitalité sous condition n'est plus hospitalité au sens où ce n'est pas l'*hostis* que j'accueille, mais celui que je connais et que j'identifie comme méritant l'accueil : l'accueil de l'Étranger paraît impossible.

¹ *De l'hospitalité*, p. 99.

² *Id.* p. 119 et sq.

³ *Id.* p. 135.

⁴ *Id.* p. 121.

δ - De l'appel du tu à l'appellation du je : l'hospitalité

« Or le thème de l'extériorité n'atteint le terme de sa trajectoire, à savoir l'éveil d'une réponse responsable à l'appel de l'autre, qu'en présupposant une capacité d'accueil, de discrimination et de reconnaissance, qui relève à mon sens d'une autre philosophie du Même que celle à laquelle réplique la philosophie de l'Autre. Si, en effet, l'intériorité n'était déterminée que par la seule volonté de repli et de clôture, comment entendrait-elle jamais une parole qui lui serait si étrangère qu'elle serait comme rien pour une existence insulaire ? Il faut bien accorder au soi une capacité d'accueil qui résulte d'une structure réflexive, mieux définie par son pouvoir de reprise sur des objectivations préalables que par une séparation initiale ». Ricœur, Soi-même comme un autre, p. 391.

Le refus de l'Étranger est la sombre réplique du refus de se reconnaître soi-même comme étranger. La stigmatisation du statut de l'étranger, pris comme un élément particulier d'un cas général, est en fait la protection paradoxale d'un sujet qui réfère l'étranger à son identité, en oubliant la réversibilité de la situation : le je est étranger *pour* l'étranger. Le je est d'ailleurs un étranger vis-à-vis de lui-même, le soi, comme le montrent différemment Levinas et Ricœur, n'est pas le moi. Levinas distingue le moi, identique à lui-même dans la jouissance naïve, du soi, étranger à soi, ou plutôt étranqué, passivement et involontairement, décalé de soi : le soi est ce décalage lui-même, qui porte la marque, la trace, de l'autre avant que d'être soi. « Les hommes se cherchent dans leur incondition d'étrangers. Personne n'est chez soi [...]. La différence qui bée entre moi et soi, la non-coïncidence de l'identique, est une foncière non-indifférence à l'égard des hommes »¹. Le refus paradoxal d'accueillir l'autre repose sur une identité fantasmatique à soi-même. L'Étranger, par sa présence, signe l'impossibilité d'une présence à soi du je, ou du nous. En ce sens, la question de Derrida² est bien la question de la question. Alors faut-il questionner la question de l'Étranger : comme question, elle suscite une réponse. Cette réponse, *ma* réponse, n'est peut-être pas réponse à une question sans fond, mais à un appel, « je ne mets pas la réponse en face de la question, mais de l'appel » dit Ricœur³. L'Étranger, c'est celui qui m'appelle depuis sa culture, avec sa langue, son idiome, ses rites, ce qui peut m'apparaître incompréhensible, mais dont l'incompréhensibilité même m'appelle : appel à être reconnu, lui-même, non comme étranger mais comme Étranger, par son nom justement. C'est par la nomination que la porte peut rester ouverte : nommer en propre l'Étranger est s'adresser à lui et non le désigner par le caractère que je lui donne (*mon* ami, *mon* hôte...), reconnaître ce qui marque son origine, et qui m'échappe. Nommer l'autre n'est pas le subsumer sous une catégorie, mais désigner son caractère d'unique, c'est désigner en creux (ce que récuse Levinas), celui qu'il est, tout en reconnaissant l'impossibilité de dire ce qu'il est. Le nommer, c'est par la réponse assumer la nomination comme appel en retour : *tu t'appelles...*, c'est-à-dire *je dois t'appeler...* : la réponse à l'appel de l'étranger devient elle-même appellation, nomination, appel. Ce va-et-vient de l'appel est le fondement de tout dialogue. Ainsi l'accueil est-il, par l'appel, reconnaissance d'Autrui comme appelant, et de moi-même comme répondant, c'est-à-dire comme l'appelant, le nommant. La richesse sémantique du verbe *appeler* permet de

¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 108-109.

² « Donne-t-on l'hospitalité à un sujet ? à un sujet identifiable ? à un sujet identifiable par son nom ? à un sujet de droit ? Ou bien l'hospitalité se *rend*-elle, se *donne*-t-elle à l'autre avant qu'il ne s'identifie, avant même qu'il ne soit (posé comme ou supposé) sujet, sujet de droit et sujet nommable par son nom de famille, etc. ? » *De l'hospitalité*, p. 11.

³ *Amour et justice*, p. 46.

poser en vis-à-vis deux sujets, l'un qui s'appelle et *m'appelle*, l'autre qui lui répond et *l'appelle* par son nom.

Appeler c'est tout d'abord s'appeler et ainsi pouvoir *t'appeler*. Le devoir d'hospitalité ne s'adresse pas à une personne abstraite mais à *lui*, à *elle*, qui demande l'hospitalité en son nom. La nomination n'est donc pas une barrière à l'hospitalité, mais sa condition, ce que révèle en négatif, la loi, contradictoire, qui impose à ceux qui demandent une naturalisation dans certains pays d'accueil, de changer de prénom, voire de patronyme. La nomination d'autrui par moi-même est un va-et-vient non symétrique entre le sujet accueillant et l'hôte. Si accueillir l'autre se fait au nom de l'hospitalité, c'est-à-dire au nom de l'autre (*l'hostis*), la porte doit être ouverte *par un hôte* pour que l'hospitalité prenne sens. L'ambivalence du terme est d'ailleurs intéressante, qui montre le rôle à la fois actif et passif de l'hôte : elle permet de tendre un fil entre l'accueil et l'hospitalité ; si les deux termes se rejoignent dans l'action d'accueillir, leur sens n'est pas le même, et cette différence crée le sens de l'accueil : l'hospitalité offerte se fait par la volonté active d'un hôte accueillant, tandis que l'hospitalité reçue se fait par la demande passive d'un hôte accueilli. « D'ailleurs, dit Kemp, la demeure n'est pas passivité totale par rapport à l'étranger. Elle est en principe une maison accueillante. Mais la main est faillible et *peut* devenir manipulatrice, et on *peut* fermer sa maison au lieu de l'ouvrir au pauvre et à l'étranger »¹. L'accueil est une décision du je, l'hospitalité est une parole venue d'autrui. Il est sémantiquement possible de lire dans les deux sens la phrase de Levinas « le sujet est un hôte »² : il faut un sujet accueillant le sujet accueilli. L'hospitalité ne se réduit pas au phénomène de l'accueil, mais reçoit son sens de l'Étranger *accueilli*. Le sens de l'accueil se déploie dans l'hospitalité de l'accueilli : l'accueil est une disposition de l'ego, seconde à l'hospitalité, demande formulée originellement par *l'Hostis*. Mais la relation signifiée par *l'hôte* est à la fois dissymétrique par l'acte d'accueil, et mutuelle par l'hospitalité requérant un accueilli et un accueillant. Les deux ne vont pas l'un sans l'autre, l'accueil est l'ouverture d'un chez *soi* qui permet l'hospitalité de l'Étranger.

ε - Entre nous : le seuil

¹ « Ricoeur entre Heidegger et Levinas ». J.Greisch, *L'herméneutique à l'école de la philosophie*, p. 258.

² *Totalité et infini*, p. 334.

« Le seuil est l'assise racinale qui soutient la porte tout entière. Il maintient le milieu où les deux, dehors et dedans, s'interpénètrent. Le seuil porte l'entre-deux. En sa solidité s'ajoute ce qui, dans l'entre-deux, sort et entre. Le solide du milieu ne doit céder d'aucun côté. Pour porter jusqu'au bout l'entre-deux, il faut de l'endurance et, en ce sens, de la dureté ». Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 30.

L'entre nous n'est pas l'entre soi, il en serait même le contrepoint. L'entre nous laisse entre je et tu l'espace s'un seuil, qui peut se faire frontière, mur, porte ouverte ou fermée. L'absence de frontière est le fondement de la libre-circulation (il n'y a plus à proprement parler d'étranger), ce qui pose le problème de l'accueil. Si, comme le dit Levinas, le « rapport avec l'Autre – absolument autre – [...] n'a pas de frontière avec le même... »¹, il n'y a plus de lieu d'accueil, il n'y a qu'un no man's land. Accueillir suppose toujours un seuil, fût-il symbolique. Le seuil peut se faire limite de tolérance – ou d'intolérance, point fragile d'équilibre ; c'est cette ligne de crête que visent les institutions politiques cherchant à « atteindre un seuil, sans doute le plus profitable aux sociétés humaines, où s'instaure un juste équilibre entre leur unité et leur diversité ; et qui maintient la balance égale entre la communication, favorable aux illuminations réciproques, et l'absence de communication, elle aussi salutaire, puisque les fleurs fragiles de la différence ont besoin de pénombre pour subsister » dit Lévi-Strauss². Le seuil est ce qui, par le fait même qu'il est institué, peut être franchi sans violence, suscitant l'accueil.

Accueillir suppose franchir un espace, qui n'est ni le tien ni le mien. L'accueil n'est pas seulement passivité, en ce sens le sujet accueillant n'est pas qu'un moi, mais un je ; il le devient par l'acte posé d'une porte ouverte à la demande d'autrui. La présence étrangère est, selon le mot de Merleau-Ponty, « déprésentation », c'est-à-dire ce qui « me jette hors de moi »³, il n'y a d'identité subjective, de soi, que construite autour de l'Autre. Encore faut-il qu'il y ait un je – chez lui. Si la réponse « Me voici » est l'expression d'une passivité nécessaire à l'accueil, elle ne suffit pas à l'hospitalité. Elle me pose moi dans mon propre caractère d'autochtone (Me voici, ici), c'est-à-dire d'étranger à celui dont j'entends l'appel. L'appel de l'Étranger, par-delà le seuil d'un chez moi, demande – ordonne – un “je t'ouvre la porte”. Alors seulement il y a hospitalité, c'est-à-dire mutualité sans symétrie.

¹ *Totalité et infini*, p. 222.

² *Anthropologie Structurale deux*, p 300.

³ *Op. Cit.* p. 417.

C'est cette dissymétrie qui rend possible l'interprétation ; comme un seuil, celle-ci permet d'accueillir la demande de l'étranger : reconnaître sa demande n'est pas se mettre sur le même plan que lui, mais permet d'y répondre au-delà de la compréhension. Par l'interprétation de la demande à moi adressée, je peux la faire mienne grâce à l'accueil, qui ne consiste pas en une compréhension de mon hôte, mais seulement de sa demande. L'interprétation est la version *intérieure* de l'hospitalité, toujours ouverte vers l'extérieur : interpréter la parole venue de dehors est accéder au sens de l'appel à moi adressé sans pour autant prétendre en comprendre *toutes* les significations. Plus encore, l'interprétation me permet de *me* poser moi-même comme hôte, c'est-à-dire de comprendre *et de répondre* à la demande qui m'est faite. En ce sens, l'interprétation de la parole de l'Étranger me donne quelque chose à comprendre de moi-même : je suis celui à qui cet appel est adressé, au passif, et celui qui ouvre sa porte, à l'actif. Le franchissement du seuil est le symbole de cette interprétation, qui est ouverture à l'inconnaissable dont je dois, pour y répondre, comprendre la demande sans toutefois en épuiser le sens. L'hospitalité est, sous cet angle-là, inconditionnelle, sans être pour autant aveugle. Je n'ouvre pas ma porte à l'anonyme, ni à l'ennemi menaçant, mais à l'Autre. Le devoir d'hospitalité s'applique à tout Étranger, quelles que soient sa vie ou ses opinions ; nul ne peut refuser du pain à un criminel, ni le gîte à l'inconnu : ce devoir ne se substitue pas à un jugement de valeur, mais au contraire l'exige ; mais son fondement éthique le fait prévaloir sur toute morale ou sur toute idéologie politique, dans le cadre du respect, ce qui invalide et délégitime l'acte de Lot. Je peux accueillir et respecter l'ennemi sans cautionner pour autant ses actes ou ses idées : c'est là que l'interprétation prend toute sa valeur, puisqu'elle admet que la compréhension n'a pas le dernier mot ; c'est *parce que* je ne comprendrai jamais l'Autre qu'il s'agit pour moi de l'accueillir. L'interprétation représente un rempart contre tout dogmatisme, d'une part, et contre tout ostracisme d'autre part. Entre l'accueillant et l'accueilli se tient le seuil : si l'herméneutique ricœurienne permet d'appivoiser l'étrangèreté radicalisée par Levinas ou Derrida, rendant ainsi possible l'hospitalité mutuelle, celle-ci échappe à la familiarité dans la mesure où le familier est également étranger. Le contact entre l'accueillant et l'accueilli reste un infini à franchir, que l'Étranger ne cesse de franchir lorsqu'il entre, puis réside, sur un territoire ou dans une demeure. Si rentrer dans une demeure est un acte inchoatif, l'accueil l'est également : le seuil est ouverture à l'infini. L'Étranger, en tant qu'il provient de l'extérieur, représente l'extraterritorialité absolue. L'hétérogénéité de son lieu d'origine donne un lieu à l'origine de toute question. Le paradoxe qu'il pose – et qui ne peut être résolu – est celui de la connaissance que l'on ne peut en avoir. Mais cet échec de la connaissance n'invalide pas pour autant la reconnaissance : reconnaître l'étrangèreté de l'Étranger, c'est se soumettre soi-même à une limite, un seuil, que le je

ne peut pas franchir ; il ne peut qu'offrir à l'Étranger la possibilité, de fait et de droit, de la franchir lui-même, c'est-à-dire que le sujet accède à son propre lieu par l'hospitalité. Celle-ci consiste en fait à reconnaître le caractère *extra-ordinaire* de l'Étranger, au-delà de tous les clivages entre le Même et l'Autre, le territorial et l'extraterritorial, l'autochtone ou l'hétérochtone. La mutualité de l'étrangèreté n'est pas symétrique, ni réciproque, auquel cas elle s'annulerait dans l'identité. L'espace entre deux Étrangers est toujours oblique ; c'est ce que représente l'image du seuil : elle signifie notre *mutuelle* étrangèreté, en même temps que *l'asymétrie* de l'accueil. *En* ce sens, « L'absolument étranger seul peut nous instruire »¹. Mais il n'y a pas d'absolument étranger ; l'absoluité d'autrui fait de lui un étranger mais toujours un étranger *pour* moi, au deuxième sens de l'expression : celui dont l'étrangèreté *m'est* confiée. En ce sens, l'expression « absolument étranger » est antinomique. Soit autrui est absolu, soit il *m'est* étranger. Pour sauver l'absoluité d'autrui, il faut relativiser son étrangèreté par notre universelle condition d'étranger, qui crée cet espace commun d'étrangèreté que nous partageons tous – différemment. Mais *parce que* l'autre n'est étranger que *pour* moi, c'est-à-dire à moi confié, je suis étranger pour lui. Non que nous le soyons identiquement, mais nous le sommes mutuellement, à partir de l'extraterritorialité qui nous sépare tout en nous offrant le lieu de l'échange, du dialogue – c'est-à-dire du sens – ou du don. « Le maître entre donc du dedans *comme* s'il venait du dehors. Il entre chez lui grâce au visiteur, par la grâce de son hôte » dit Derrida². C'est sous l'égide de cette *grâce* que nous aborderons plus loin l'accueil et le don.

¹ *Totalité et infini*, p. 71.

² *Op. Cit.* p. 112-113.

L'image du seuil permet d'illustrer la circulation du sens qui n'est jamais homogène ni linéaire. Le sens ne vient pas de nulle part, il vient d'*ailleurs*, d'un ailleurs dont le caractère absolu se donne à accueillir sous des circonstances contingentes, qu'elles soient historique (l'héritage), géographique (le lointain), politique (l'étranger) ; ces différentes figures se retrouvent dans le terme *Étranger*, celui dont je ne partage pas le système de signes (la langue, et ce qu'elle recouvre : la culture, les opinions, les rites, la tradition, la coutume...), c'est-à-dire celui que je ne peux pas comprendre, sans cesser de tenter cette impossible compréhension par l'échange de paroles ou, à défaut, de gestes ou de présents. L'interprétation n'aurait pas de sens sans le milieu de l'hospitalité, qui représente en fait la marque de confiance par-delà les différences : confiance en la demande formulée par l'Étranger, confiance en la présence d'un sens sur les différents modes de significations parfois fort éloignées les unes des autres, ce qui peut les rendre discontinues, hétérogènes, voire incompréhensibles. Les signes culturels sont traversés par le sens, mais ne le produisent pas. Seule l'interprétation peut, par son va-et-vient, permettre l'accueil de l'autre (l'Étranger) sans le réduire à son altérité (l'étrangèreté). Ce va-et-vient n'est pas symétrique, on franchit toujours un seuil *dans un sens* (dehors/dedans ou inversement), c'est pourquoi il ne s'abolit jamais, mais s'incarne dans la singularité de la parole. Au sens où il ne reconnaît pas l'extraterritorialité de chacun, tout homme peut être le barbare que les Grecs assignaient hors de leurs frontières (« Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare »¹). La conscience de notre condition d'Étranger permet non de relativiser celle d'autrui, ni même de la comprendre, mais de la reconnaître. Reconnaître est toujours à la fois connaître l'appel de l'autre sans connaître l'autre qui appelle, et se poser comme répondant : la conscience est moins crispation identitaire que reconnaissance d'une ouverture ontologique – l'être est étranger à lui-même par la grâce de l'autre qui l'invite à être². Ou, au-delà de la réciprocité, la mutualité : la réciprocité est brisée par l'étrangèreté (je ne suis pas étranger pour autrui *comme* il l'est pour moi), mais cette condition, qui n'est pas l'incondition levinassienne, est l'espace mutuel de l'extraterritorialité universelle. La réciprocité croise les espaces tandis que la mutualité circonscrit un espace neutre et par là *disponible*. L'être se fait *être d'accueil* – au sens où l'on parle de *terre d'accueil*. Reconnaître cette condition d'Étranger, c'est reconnaître notre être-accueilli, susceptible

¹ Levinas, *De l'évasion*, p. 127.

² « Le terme de *reconnaissance* me paraît beaucoup plus important que celui d'*identité*, autour duquel le débat du multiculturalisme tourne la plupart du temps. Dans la notion d'identité, il y a seulement l'idée du même ; tandis que la reconnaissance est un concept qui intègre directement l'altérité, qui permet une dialectique du même et de l'autre. La revendication d'identité a toujours quelque chose de violent à l'égard d'autrui. Au contraire, la recherche de la reconnaissance implique la réciprocité ». Ricœur, *La critique et la conviction*, p. 96.

d'accueil ; la *question de l'Étranger* nous fait reconnaître que « la première parole ne vient jamais de nous »¹.

c) Le sens venu de l'autre : la frontière

« Tout le monde se servait d'une même langue et des mêmes mots. Comme les hommes se déplaçaient à l'Orient, ils trouvèrent une plaine au pays de Shinéar et ils s'y établirent. Ils se dirent l'un à l'autre : "Allons ! faisons des briques et cuisons-les au feu !" La brique leur servit de pierre et le bitume leur servit de mortier. Ils dirent : Allons ! bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux ! Faisons-nous un nom et ne soyons pas dispersés sur toute la terre !"».

Or Yahvé descendit pour voir la ville et la tour que les hommes avaient bâties. Et Yahvé dit : "Voici que tous font un seul peuple et parlent une seule langue, et tel est le début de leurs entreprises ! Maintenant, aucun dessein ne sera irréalisable pour eux. Allons ! Descendons ! Et là, confondons leur langage pour qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres". Yahvé les dispersa de là sur toute la face de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville. Aussi la nomma-t-on Babel, car c'est là que Yahvé confondit le langage de tous les habitants de la terre et c'est de là qu'il les dispersa sur toute la face de la terre ». Genèse 11.

La différence culturelle est constitutive de la culture, obligeant chacun à traduire ce qu'il reçoit d'une autre culture. Hormis le problème technique de la traduction, le dialogue interculturel pose également le problème de la compréhension, de l'échange de sens, mais également des valeurs : qu'est-ce qui fait qu'un signe *vaut* pour... dans une culture mais pas dans une autre ? Comment cette valence inégale peut-elle être respectée par les autres cultures ? Faut-il même la respecter ? Peut-on, plus simplement, la comprendre ? De part et d'autre d'une même frontière, les signes ne désignent plus le même sens. La frontière peut faire irruption entre deux fronts, aux sens corporel et militaire du terme, entre visages, et se faire affrontement, guerre, violence. Peut-on penser un espace où l'affrontement s'effacerait au profit d'un face à face ?

¹ Ricœur, *L'unique et le singulier*, p. 73.

Les différences structurelles semblent invalider toute démarche de compréhension mutuelle. Parce que les langues ne découpent pas le réel selon le même schéma, aucune n'est superposable aux autres. Le dialogue entre Heidegger et le Professeur Tezuka témoigne de cette difficulté à circonscrire le sens lorsque celui-ci se donne de façons différentes et semble ainsi provenir d'origines multiples. La dimension poétique de la langue japonaise permet au sens de déborder de chaque concept qui le signifie, rendant ainsi mieux compte que l'allemand, ou les langues occidentales en général, de l'exubérance du sens. Une précision moindre n'altère pas le sens, mais témoigne en creux de sa richesse telle qu'elle ne peut être que sentie, voire pressentie, et non définie. « Ce que dit ce mot, je ne pouvais [...] chaque fois que le pressentir de loin »¹ ; la définition, toujours à la fois positive en ce qu'elle dit le sens d'un mot, et négative en ce qu'elle ne le dit que par rapport à ce qu'il n'est pas, comme signe et comme sens, enferme et clôt le sens, le ramène à un présent permanent mais rigide, manquant de souplesse et de fluidité. Les langues moins inféodées au concept qu'à l'image permettent cette mouvance, cette vivacité, qu'on ne peut traduire en concepts. Cette non-traductibilité peut se retourner en risque : l'exigence de rentabilité ou d'opérativité pénètre l'intimité des langues, comme on peut le voir dans les idiomes, mais également de façon plus générale, comme le souligne Tezuka : « Mais je vois sans cesse réapparaître le péril [...] que, par la richesse conceptuelle que l'esprit des langues européennes tient disponible, nous nous laissons induire à rabaisser ce qui s'adresse à notre manière d'être en la requérant – à le rabaisser au rang de l'indéterminé et de l'insaisissable »². Le problème montré par l'entretien entre Heidegger et Tezuka sourd de leur dialogue lui-même : la lourde charge du sens ne peut être confiée qu'à l'incommensurabilité des langues entre elles ; le « péril de nos entretiens se dissimulait dans la langue même ; non pas dans ce dont nous nous entretenions, pas plus que dans la *manière* dont nous tentions de le faire – À présent je comprends mieux où vous pressentez le péril. La langue de l'entretien ne cessait de détruire la possibilité de dire ce qui était en question »³. Le sens, cerclé dans les concepts incontestablement et redoutablement opératoires des langues européennes, s'y trouve, parce qu'il est sens précisément, étriqué, à l'étroit, en désaccord avec sa propre origine langagière et métaphorique, ce qui doit rester *en question*. Tout ce qui sort hors concept est ainsi invalidé sur le plan logique, et délégitimé en ce qui concerne son procédé. Le sens est alors ramené, de gré ou de force, à une stricte adéquation, rien ne peut être en excès, excès que Heidegger appellera « la grâce » à la fin de l'entretien. C'est cette menace que perçoivent les deux interlocuteurs. « Si l'on pose que les langues, ici et là-bas, ne

¹ Heidegger, *Acheminement vers la parole*, « D'un entretien de la parole », p. 87.

² *Id.* p. 89.

³ *Id.* p. 90.

sont pas simplement diverses, mais, depuis leur fond, se déploient autrement. – Ainsi, un entretien de maison à maison demeure presque impossible »¹ : si le sens est créé par la langue, alors sa structure linguistique elle-même le rend impossible à communiquer. Le dialogue interculturel est barré.

¹ *Id.*

Pourtant, Heidegger et Tezuka Tomio dialoguent. Ensemble, ils cherchent le sens originel d'un mot, à l'aide de leurs langues respectives. Il s'agit pour chacun « de prendre un chemin dont je ne savais pas où il me mènerait »¹. Il n'est pas question de saisir leur destination, seulement de reconnaître le *chemin*. « Ce qui demeure dans une pensée, dit Heidegger, c'est le chemin »² et pour emprunter le chemin, il faut avoir une *orientation* plus qu'une destination : guidés dans la profondeur de l'être par la parole, ils font route ensemble vers cette fin – l'origine – qui aimante leur dialogue. L'orientation indique une direction, et non un but : celui-ci peut se découvrir dans le cheminement, il peut même constituer ce cheminement lui-même. Le sens d'une langue peut être structurellement orienté dans sa manière de chercher le sens, il n'est pas pour autant construit par cette manière : le sens peut alors résider *dans* le dialogue entre interlocuteurs, dans l'écoute extrêmement attentive de chacun pour l'autre, dans la recherche de sens elle-même. « Provenance est toujours avenir » dit Heidegger³ ; le sens se déploie à partir de ce que les concepts linguistiques déterminent comme origine, mais rien ne dit qu'il s'y réduise : le paradoxe du sens, que montre si bien le dialogue entre ces deux penseurs, se maintient par-delà sa résolution. Le sens n'est maîtrisé par aucune de leurs deux langues, mais il se déploie à partir de son origine dans toute langue qui est reprise de cette origine et la porte au présent éternel d'une origine toujours déjà passée, échappant ainsi à la maîtrise linguistique, et pourtant toujours présente : parce que l'on n'est jamais sûr de comprendre, on parle et on traduit. Le sens n'est donc pas nécessairement traduit par une compréhension totalisante, mais il peut offrir à la compréhension le fait même qu'il lui échappe et l'excède. C'est cet excès d'une diachronie dont l'irréductibilité à la synchronie est toujours présente, qui fait du sens un va-et-vient : « le cheminement qui recule, seul, nous mène de l'avant »⁴. Il s'agit simplement d'aller de l'origine au sens, c'est-à-dire en reculant vers l'origine, de s'acheminer vers le sens que l'on cherche. Ce trajet de recherche du sens n'est possible que par le canal austère de la langue, toujours particulière : on ne peut chercher sans signe. « Et pourtant c'est vers cela que vous avez fait signe tout à l'heure en nommant le présent qui prend source dans l'appel que se lancent l'un à l'autre provenance et avenir »⁵. La nomination, par sa fragilité, désigne la source de l'appel de la source du sens, appel dont l'écho constitue l'avenir. La nomination ne suffit pas à enfermer le sens : ni le nom, ni sa définition, ne contiennent le sens. Celui-ci se tisse dans la tension entre les deux, que recèle chaque langue à sa *façon*. C'est l'indétermination du sens (non pas comme n'ayant pas de sens, ou un sens approximatif, mais comme battement insaisissable) qui permet au sens de s'exprimer, et

¹ *Id.* p. 91.

² *Id.* p. 97.

³ *Id.* p. 95.

⁴ *Id.* p. 97.

⁵ *Id.* p. 98.

aux interlocuteurs de le chercher par-delà les frontières¹. Comprendre le sens au cours d'un dialogue interculturel n'est donc pas le saisir, le réduire aux concepts de l'une des deux langues, à tour de rôle. Le sens est plutôt le milieu du déploiement possible de chacune de ces deux langues, ce vers quoi se portent les paroles à travers leurs structures linguistiques ; c'est en ce sens que le dialogue « pourrait nous porter plus près de ce qui n'est pas dit »². Les conditions de possibilité du sens ne sont pas énoncées par celui qui parle, l'accès au sens est codifié par la nature des signes linguistiques qui y mènent : il suffit d'aller au plus près. Mais cette proximité est marquée par une distance infinie, où le sens ne se dissout pas mais d'où il peut jaillir. En ce sens, toute langue est métaphysique puisque « la langue elle-même repose sur la différence métaphysique du sensible et du non-sensible, dans la mesure où les éléments de base, son et lettres d'un côté, signification et sens de l'autre, supportent la structure de la langue »³. Ce qui importe c'est le désir de traverser ces structures linguistiques par le dialogue, de reconnaître les limites structurelles de chaque système linguistique, ce qui laisse d'autres chemins ouverts vers le même but, dans le même sens. Il ne s'agit plus d'une prise, d'une emprise ou d'une compréhension, mais d'un effleurement du sens. Le sens, selon la belle métaphore de Heidegger, est *porté* par la parole ou par le geste qui est lui-même « recueillement d'un porter »⁴. Le sens du geste ou de la parole est ainsi porté par le recueil du sens lui-même, porté *jusqu'à*. Rien ne peut le précéder que « ce pur déploiement que nous tentons de penser comme l'Autre par rapport à tout ce qui vient en présence et à tout ce qui s'absente »⁵. Il ne s'agit pas d'un nihilisme, mais d'une affirmation originaire d'un sens déjà contenant le vide duquel il surgit et devant l'absence duquel il se présente. Le sens est l'affirmation d'un vide qui se révèle en même temps qu'il le porte à l'être. Et l'accès à l'être ne peut se faire que par la parole, la nomination. « Comment peut-il donner le nom de ce qu'il cherche, celui qui en est encore à chercher ? la trouvaille a lieu quand le mot qui nomme vient vous interpeller »⁶. Les noces du vide et de l'être se célèbrent dans l'interpellation du mot, c'est-à-dire dans le sens. L'indéterminé, « cet indéterminé qui détermine, qui donne le ton alors qu'il ne l'a pas reçu d'ailleurs ... »⁷, est l'origine du sens, qui se recueille plus qu'il ne se précise dans le mot – et c'est le patient labeur du dialogue interculturel qui permet cette approche de l'être. La remarque de Tezuka rend très concret cet achoppement du sens :

¹ « - Pour nous, il ne paraît pas étrange qu'un entretien laisse dans l'indéterminé ce que l'on a proprement en vue, plus encore : qu'il le ramène à l'abri dans l'indéterminable. - Cela fait partie, à mon avis, de tout entretien réussi entre gens qui pensent. Un tel entretien a comme de soi-même, pouvoir de prendre garde à ce que non seulement cet indéterminable ne s'échappe pas, mais que, dans le cours de l'entretien, il déploie de façon toujours plus rayonnante sa force de recueillement ». *Id.*

² *Id.* p. 100.

³ *Id.*

⁴ *Id.* p. 104.

⁵ *Id.*

⁶ *Id.* p.106.

⁷ *Id.* p.107.

la compréhension de l'être n'est pas saisie, mais effleurement, sans « y toucher » au sens où cette expression suggérerait « le mouvement d'étendre la main pour saisir, au sens de la saisie qu'effectuent les structures conceptuelles de la pensée européenne »¹. Cette saisie est impossible du fait que toute parole est déploiement du sens, mais que ce déploiement lui-même la précède et la fonde, comme le torrent ne serait déploiement de rien si sa source se tarissait.

¹ *Id.*

Le sens est donc tout à la fois transcendant et immanent à la parole, il s'annonce dans les déploiements divers que sont les langues, posant ainsi la traduction comme un cheminement vers la source commune et inaccessible qu'est le sens ; la parole est acheminement vers la parole. Le statut de la parole devient tension entre le vide originaire et le sens, ou déploiement de la parole, qu'elle désigne, ou vers lequel « elle se borne à faire signe [...]. Alors, faire signe serait le trait fondamental de tout mot »¹ ; et plus loin, « la parole est faire-signe et non signe au sens de la simple signification. Le *faire* signe change le statut de la parole. Celle-ci ne fait pas que signifier le sens, mais marque un espace – celui-là même qui la porte – infini dont elle est à la fois le témoin et le passeur – elle donne à voir le sens dans le geste, ou dans la geste, d'elle-même »². La parole devient porte-parole : en tant qu'elle déploie le sens, elle fait signe entre le sens et le silence qu'elle habite, mais également entre les langues où elle se déploie, ce qui offre une interprétation de la traduction ; celle-ci serait un chemin de traverse entre les différentes langues, rompant leur linéarité, interrompant leur flux par une position décalée permettant au regard de se porter différemment sur son horizon : « pendant la traduction, j'avais souvent l'impression d'aller et venir entre des déploiements de parole distincts, et pourtant de telle sorte que parfois une lueur venait m'illuminer en me faisant pressentir que la source du déploiement des paroles radicalement distinctes était la même » dit Tezuka³. La traduction est une expérience plus qu'un exercice, à la fois impossible à réaliser, et à la fois indispensable en ce qu'elle témoigne de cet espace où la parole se porte au sens. Les va-et-vient sont le signe de ce faire-signe de la parole vers le sens, sous la forme d'approches et de recherches mutuelles, à la façon qu'a l'impressionniste de tendre vers la lumière par l'ombre accrochée aux taches de couleurs. « - Pour faire signe, il faut le plus large espace de battement... - ... où les mortels ne peuvent que lentement aller leur train. – C'est cela que notre langue nomme "hésiter". L'hésitation a vraiment lieu quand ce qui est lent est porté par la pudeur »⁴. Signe de la pudeur du dévoilement de l'être par la parole, espace entre les paroles signifiant l'évanescence du sens. Toute hésitation dans le discours, qu'elle apparaisse dans la langue maternelle du locuteur ou dans le travail du traducteur, est toujours le signe de cette inadéquation entre le signe et ce qu'il désigne, ou, plus profondément encore, entre la parole et la pensée. Dans l'hésitation, dans l'approche effleurante du sens par la parole portée par la langue et qui porte la chose au sens, se montre le silence du sens qui signifie non pas sa mutité, mais son ouverture. Parler est alors paradoxalement porter la chose dite au silence comme site de son recueillement en son être. Le silence que laisse affleurer l'hésitation, contrairement au flot de paroles, ou au

¹ *Id.* p. 109.

² *Id.* p. 113.

³ *Id.* p. 110.

⁴ *Id.* p. 113.

bavardage évoqué plus tard dans l'entretien, est le lieu du secret. Ce qui est à dire n'est pas explicité, ce qui ne le prive pas de sens, mais en préserve l'intimité. C'est pourquoi l'hésitation est l'expression de l'inexprimable, ou non-expression de ce que l'on cherche à exprimer, pudeur. L'hésitation est respect du secret du sens (il ne s'agit pas encore d'autrui), signe de l'inviolabilité d'une vérité qui, pourtant, se dévoile par la parole. Mais elle ne se dévoile qu'à partir de ses voiles, et ce n'est pas la parole qui la dévoile. La parole garde le secret de l'être, cherchant pas-à-pas le sens. Le poids du mot lui vient du sens préservé dans le secret, toujours *en question*, il s'agit avant tout de « voir si le mot est pesé chaque fois à son poids plein, qui le plus souvent reste secret »¹. L'hésitation trace le décalage entre le poids des mots et leur usage, elle signifie la dichotomie entre présence et absence, dont témoigne le silence. Elle atteste ainsi de l'essence herméneutique de la parole, comme recherche pointilliste du sens, jamais dévoilé, jamais saisi, toujours cherché à travers les limites linguistiques que seul, l'*entretien* peut effleurer.

¹ *Id.* p. 116.

L'entretien est d'une part ce qui permet à une chose de rester ce qu'elle est : par le dialogue inter-culturel, Heidegger et Tezuka gardent le poids de la parole et approchent ensemble le sens qui se dévoile selon leurs cultures. La parole porte les choses à leur être, qui n'est jamais accessible d'une façon univoque mais désigné par les signes linguistiques. L'homme est ainsi, par son appartenance culturelle avant même que par sa parole, ancré dans l'herméneutique du sens. Le dévoilement de la vérité, en lequel consiste le sens, est herméneutique. C'est là que se rejoint la seconde acception du mot entretien : ce qui se tient entre, c'est-à-dire le milieu dans lequel quelque chose peut être. Le sens est l'entre-tien de la parole, elle-même étant l'entretien de l'être, au sens de conserver, ou mieux, de préserver, cette fois-ci. C'est ce dont témoignent d'une façon magistrale les deux interlocuteurs, parlant chacun à *partir de sa langue*, en vue d'un sens qui, à la fois, irrigue leurs discours et leur échappe. Ce qui mène à la troisième acception d'entretien, le dialogue. « L'homme est dans la *relation* herméneutique à la duplication »¹. Chaque langue est le lieu particulier où l'appel de l'être se fait entendre, et dans lequel la réponse de l'homme se donne. « L'homme se tient "dans la relation" [...] veut alors dire la même chose que : l'homme déploie son être d'homme "dans le *il faut*" »². L'appel est un ordre ordonnant l'homme, aux deux sens du verbe ordonner, à la garde de l'être par la parole, d'où sa responsabilité dans son parler. Ces trois acceptions du terme entretien ne se superposent ni ne se complètent, mais s'entrelacent au cœur de chaque parole. Par le dialogue qui se tient entre eux, les deux interlocuteurs laissent la parole être parole, et le sens faire sens à travers les verres teintés de leurs langues. « *Laissé seul, je suis sans voix* » dit Tezuka³. C'est cet entretien de la parole qui atteste d'une orée de sens, elle-même étant ce que cherchent les interlocuteurs à travers les différences culturelles : celles-ci leur permettent en fait de *faire* sens en cherchant ensemble le sens, c'est-à-dire l'origine du fait même qu'ils parlent, et cela d'autant plus sensiblement qu'ils ont à franchir la frontière de l'interculturalité pour y parvenir : « – déjà, la manière dont vous utilisez les mots "relation" et "il faut" [...] est assez dépaysante. – Je ne le nie pas. Mais il me semble que dans le champ que nous parcourons, nous ne parviendrons à ce qui est initialement familier que si nous ne redoutons pas le passage à travers le dépaysant »⁴. Le dépaysement, loin de constituer l'aliénation du même, en est le *ressourcement* (revenir à la source) par la rencontre qu'il suscite avec l'Autre ; il est d'ordre métaphysique, seul chemin possible vers le sens. Le statut ontologique de l'homme est : être dépaysé, c'est-à-dire projeté dans son être. La reconnaissance de ce détour apparemment irrationnel, passer par le hors de soi pour se recueillir en soi, est la condition de possibilité du sens même de la raison. Si en la langue

¹ *Id.* p. 117.

² *Id.* p. 118-119.

³ *Id.* p. 119.

⁴ *Id.*

s'abrite l'être, selon la métaphore heideggérienne, l'échange entre locuteurs de cultures différentes rend compte au plus près du sens de l'être. À la façon d'Ulysse rentrant à Ithaque, la quête de sens s'effectue comme un retour à l'origine, second dépaysement, non plus topologique (représenté par la frontière) mais chronologique : « –Comment entendez-vous cela : ce qui est initialement familier ? Ce n'est pas bien sûr ce qui est d'abord connu ? – Non, mais au contraire cela qui d'emblée est en familiarité avec notre être et qui n'est expérimentable qu'en dernier »¹. Le familier est l'étranger, être c'est reconnaître le statut ontologique de ce dépaysement du familier. Au cœur de ce dépaysement se retrouve l'écoute. Être n'est pas tant affirmer son être, au sens du conatus, qu'accueillir la source même de cet être, se laisser dépayser par le familier, suivre le sens dans l'illumination qu'il projette sur l'être.

Le voyage est ontologique, et accomplit l'humanité de l'homme, « l'homme se tient dans la relation. – Et cette relation s'appelle herméneutique, parce qu'elle porte connaissance de cette annonce. – Cette annonce met l'homme en demeure de parler pour lui répondre... – ... et, rassemblé dans l'écoute, de lui appartenir en tant qu'homme. – Or cela, vous l'appellez *être-homme*... »². Être homme est être ontologiquement dépaycé, être dans l'étonnement même de ce qui simplement *est*. Le mot d'une langue ne peut que faire signe vers sa source, l'homme baigne sans cesse dans le fleuve du sens, mais ne se baigne jamais à sa source – que cependant il ne cesse de chercher, ce qui oriente ainsi son existence. Le dépaysement est ce qui est offert à l'appropriation de l'homme. L'appropriation heideggérienne n'est pas réduction de l'autre au même, mais la lente métamorphose du même en autre, de sorte à pouvoir comprendre la métaphysique du dépaysement et en accueillir le sens. C'est toujours de loin, au loin d'une langue originellement étrangère, que fait signe le signe linguistique. La reconnaissance de l'étrangèreté absolue (en tant qu'elle est langue) et relative (par rapport aux autres langues) de toute langue permet à celui qui parle de parler *de* quelque part et *vers* ce quelque part.

¹ *Id.*

² *Id.* p. 126.

Le dépaysement linguistique, au sens où l'on parle d'un paysage culturel, permet, par la confrontation à l'altérité au sein de l'identité, l'orientation vers l'origine du sens. L'acheminement est d'autant plus distendu que le terme – l'origine – est proche, car il est d'autant plus insensé de considérer comme étranger le familier le plus intime. « – Le chemin jusque-là est lointain. – Moins parce qu'il conduit au loin que parce qu'il mène à travers le proche »¹ ; la langue ne peut se déployer que dans le repli de la parole, qui enclôt le secret du sens. Le secret peut être désigné, il ne peut être trahi sans perdre son secret, son être ou son âme, il intime à la parole de se faire chuchotement discret. La parole sensée est toujours lourde de silence. On ne peut donc parler sur la parole, conclut Heidegger, sans l'objectiver : on ne peut parler qu'à *partir de* la parole, dans le respect de son origine qui appelle l'homme à la prendre en charge, à l'entretenir. Et c'est par la réponse que Heidegger parvient à signifier ce décalage originaire entre ce qui est dit et ce qui est à dire, l'indicible au cœur de tout dire. L'entretien entre les deux hommes, provenant de part et d'autre du monde, dit quelque chose de l'indicible, il s'achève en un retour sur le silence, silence parlé, évoqué, transgressé peut-être par leurs discours, mais surtout silence respecté par le respect mutuel qu'à travers leurs langues si étrangères l'une à l'autre ils ne cessent de se témoigner. Le silence a besoin des hommes pour être signifié, pour être dit dans leur acheminement infini vers la parole.

C. Interprétation et subjectivité : la parole

« Mieux que la compréhension, le discours met en relation avec ce qui demeure absolument transcendant ». Levinas, *Totalité et infini*, p. 212.

¹ *Id.* p.134.

La parole interrompt le mouvement brownien des mots enfermés dans un dictionnaire, elle puise dans ce sous-sol le matériau brut dont elle bâtit un sens¹. La langue est le réservoir général de signes, dont l'usage singulier produit discours et paroles. Le discours est ainsi la concrétisation subjective et singulière d'une langue générale et objective (au sens où ses signes sont indépendants des sujets parlant), opérée par un locuteur et adressée à un interlocuteur. La parole est à la fois plus concrète que le discours, elle est le jaillissement spontané de cette capacité humaine de parler, mais à la fois plus abstraite aussi, en ce qu'elle représente cette capacité : demander la parole n'est pas demander un discours, mais la possibilité et le droit de l'énoncer. La parole encadre le discours : elle le rend factuellement possible, et le porte également au niveau d'une légitimité. Le discours est le *fait* d'une prise de parole, prise qui ne peut s'exercer que sous le régime du *droit* à la parole.

¹ « Il faut donc conclure que le mot *nomme* en même temps que la phrase dit. Il *nomme* en position de phrase. Dans le dictionnaire, il y a simplement la ronde sans fin des termes qui se définissent en cercle, qui tournoient dans la clôture du lexique. Mais voici : quelqu'un parle, quelqu'un dit quelque chose ; le mot sort du dictionnaire, il devient mot au moment où l'homme devient *parole*, où la *parole* devient discours et le discours phrase. » (Ricœur, cité par Derrida, « La parole, donner, nommer, appeler », Cahier de l'Herne *Ricœur*, tome 1, p. 30).

De la langue à la parole le seuil de l'intelligibilité du sens pose question : celui-ci est-il immanent à la parole, ou se réfère-t-il à une extériorité ? Comment se fait-il qu'une parole *prenne sens* ? Et comment la parole peut-elle assurer la communication de ce sens ? Comment ce transfert de sens peut-il se faire de l'interlocuteur à son interlocuteur ? Nous verrons que l'événement, unique et singulier, s'il n'est pas communicable, peut se faire communion. La transmission, essentielle à la nature même du sens, ne peut se faire sans perte : outre la polysémie structurelle du langage que nous avons montrée plus haut, la multiplicité linguistique, l'éclatement du sens produit par le symbole, l'usage des signes par un locuteurs, ainsi que l'interprétation de ces mêmes signes par l'interlocuteur, constituent autant d'obstacles à la transmission du sens, c'est-à-dire à sa réception par un auditeur susceptible de *comprendre* le message à lui adressé. La question posée par Kemp (« si la compréhension [d'un texte] exige un effort de réflexion de la part du lecteur, comment éviter que celui-ci ne finisse par voir ce qu'il veut bien voir, et ne devienne par là-même le créateur du sens du texte ? »¹) doit être généralisée à l'ensemble de la communication humaine ; il faut alors « donner au mot signification une acception suffisamment large de manière à couvrir tous les aspects et niveaux de l'acte de discours qui, en s'objectivant, se communiquent »² : comment, pour le comprendre, ne pas s'appropriier le sens transmis par le discours d'autrui, et, ce faisant, le dénaturer ou le mésinterpréter ? Toute interprétation n'est-elle pas par nature mésinterprétation ? Peut-on confier alors à une instance universellement reconnue le soin de garantir l'origine et la tessiture même du sens ?

La parole fait signe vers ce dont elle parle. Elle semble aimantée vers un sens qu'elle vise, et cadrée par une rationalité dont elle est porteuse. Chaque parole est unique au sens où elle est énoncée par un sujet qui décide de ce qu'il va dire, et cherche à transmettre le sens de son discours. La raison motive raisonnablement le sujet à énoncer rationnellement un propos intelligible. En ce sens, signifier veut dire rendre raison. Quelle raison est-elle à l'œuvre dans la parole ? Quelle intelligibilité du sens permet-elle ? Offre-t-elle un lieu d'interprétation, ouvert à l'herméneutique de l'autre ?

1) Du signe au symbole : dire

¹ *Philosophie de l'engagement*, t. 2, *Poétique de l'engagement*, p. 118-119.

² *Id.* p. 118.

« Le rationnel se réduit-il au pouvoir sur l'objet ? La raison est-elle domination où la résistance de l'étant comme tel est surmontée non pas dans un appel à cette résistance même, mais comme par une ruse de chasseur qui attrape ce que l'étant comporte de fort et d'irréductible à partir de ses faiblesses, de ses renoncements à sa particularité, à partir de sa place à l'horizon de l'être universel ? [...] On nous a paradoxalement habitués à chercher dans la lutte la manifestation même de l'esprit et sa réalité. Mais l'ordre de la raison ne se constitue-t-il pas plutôt dans une situation où "on parle", où la résistance de l'étant en tant qu'étant n'est pas brisée, mais pacifiée ? » Levinas, Entre nous, p. 20.

La parole met en phrases des signes linguistiques, dont nous avons vu qu'ils ne portaient pas eux-mêmes un sens, mais une signification, ou un ensemble de significations (essence métaphorique du langage et polysémie des mots d'une langue). Le sens est alors ce qui est visé ou sollicité par le discours. Mais en tant qu'il n'est de sens que transmis, il faut un principe de conservation du sens lorsqu'il passe d'un niveau, linguistique, à l'autre, discursif. Ce principe pour garantir l'intelligibilité du sens doit être universel : c'est la fonction attribuée à la raison. L'intelligibilité des discours, c'est-à-dire la transmission du sens, son franchissement entre la signification des mots utilisés et la compréhension du sens du discours par un interlocuteur, doit reposer sur une rationalité, unité de compréhension courant à travers la multiplicité discursive. La question de son origine n'est pas pour autant réglée : dans quelle mesure peut-on parler d'un sens transcendant ou immanent ? Le signe fait-il signe vers un en-deçà ou un au-delà du discours ? En quel sens peut-on rendre raison de la parole, ou du discours – du visage – d'autrui ?

Si la raison est à l'œuvre dans tout discours singulier, la subjectivité est soumise à une règle d'expression et d'intelligibilité du sens extérieure à elle. La compréhension d'un discours est assurée par cette règle rationnelle. Si le sens est uniquement rationnel, le locuteur visant l'intelligence du sens peut seulement mettre en ordre logique les mots que sa langue, indépendamment de lui, met à sa disposition. L'interprétation en est facilitée : un discours strictement rationnel serait un discours normé, voire calibré par la raison, et en cela parfaitement intelligible. La subjectivité du locuteur s'efface au profit de l'intelligibilité du sens. Il semble qu'il y ait une proportionnalité inverse entre sens et intelligibilité : plus le sens vise l'intelligibilité, plus il disparaît comme subjectivité. Le lien entre signe et sens est d'essence et non seulement d'existence, le signe est adossé au sens par leur rationalité commune. Mais le renoncement à la rationalité dans l'expression, au profit de la subjectivité, comporte un autre paradoxe : le recul de la raison ne laisse pas nécessairement place à une subjectivité sensée, mais à l'irrationnel, brouillant l'intelligibilité. C'est l'irrationalité de ce signe que Freud appelle le symptôme.

a) Du signe au symptôme

« Tour à tour la psychanalyse nous apparaîtra comme une explication des phénomènes psychiques par des conflits de forces, donc comme une énergétique – et comme une exégèse du sens apparent par un sens latent, donc comme une herméneutique ». Ricœur, De l'interprétation, p. 72.

La fonction de la psychanalyse consiste à *ramener à la raison* ce qui lui échappe. Chaque parole désigne un sens immanent au sujet, à son histoire, et finalement ramené à la compréhension par l'intermédiaire d'une interprétation qui consiste à suivre le fil du sens patent au sens latent : toute parole est à la fois l'expression d'un sens patent et la désignation d'un sens latent. Si l'interprétation des signes consiste à se comprendre soi-même comme accueillant la parole d'autrui, la relation psychanalytique est interprétative à un premier niveau : la confrontation des points de vue nécessairement différents du psychanalyste et du psychanalysant est un travail d'interprétation visant la compréhension de soi du psychanalysant et qui, par effet retour, peut amener le psychanalyste à une connaissance plus précise de lui-même. Si l'analyse présente une apparence herméneutique par ce que Freud désigne lui-même comme une interprétation, elle ne s'y résume pourtant pas, et lui échappe par de nombreux points. L'interprétation, à la différence de l'analyse, n'a pas pour fin cette auto-compréhension, qui en serait la conséquence plutôt que la visée, mais la compréhension *de l'autre*. Elle est tendue entre le sens et la compréhension, entre le sujet et l'autre, elle constitue même cette tension. Par ailleurs, l'interprétation suppose d'autres interprétations, ce qui interroge le statut herméneutique de la psychanalyse : quel sens révèle-t-elle ? Quelle vérité exhume-t-elle ? Quelle compréhension du soi et de son lien avec autrui permet-elle ? La psychanalyse peut-elle être interprétée comme une herméneutique ? Dans quelle mesure les topiques, ou la théorisation de l'inconscient, d'une part, et la psychanalyse, ou mise en application clinique de la théorie, d'autre part, relèvent-elles d'une herméneutique du sens ? Jusqu'où peut-on parler d'« *interprétation des rêves* » ?

α - Genèse du signe et archéologie du sens

« *La réflexion ne saisit donc elle-même son sens plein que si elle mentionne le fonds irréfléchi qu'elle présuppose, dont elle profite, et qui constitue pour elle comme un passé originel, un passé qui n'a jamais été présent* ». Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 280.

La remontée vers le sens, immanent à l'histoire personnelle, est de l'ordre de la réminiscence, comme l'indique le titre de la première leçon freudienne¹. Si la raison est minée par l'irrationalité des pulsions, le travail psychanalytique permet une réappropriation rationnelle de leurs représentations. Pour Freud, « il n'y a pas de recours contre la raison »². La méthode psychanalytique, qui seule permet la compréhension du sens à travers ce que Freud appelle une interprétation, ne fait que remonter le fil ininterrompu entre sens patent et sens latent, qui représentent deux extrémités d'un même parcours. Il n'y a pas d'espace ouvert à une transcendance quelconque du sens, celui-ci est homogène, malgré sa bipolarité : un pôle manifeste et un pôle caché. Sa genèse échappe à toute volonté, à toute conscience, il n'y a pas de *vouloir dire* à l'origine du sens, mais le *ça*, ce qui échappe à tout pouvoir de la raison ; le *ça* fixe ainsi à la psychanalyse sa direction : remonter en-deçà de tout discours vers ce qui en constitue le sens souterrain, en questionner l'archéologie, et la ramener à la raison, en *rendre* raison. Le signe se fait alors symptôme. L'irrationalité apparente des symptômes est elle-même totalement soumise à l'analyse rationnelle de son sens. Le sens est un contre-sens, puisque le lapsus, ou l'acte manqué signent la déformation du sens. Loin que le discours tende par des efforts d'expression, ou chez l'auditeur de compréhension, vers l'intelligence du sens, il est ce qui manifeste l'impossibilité d'un accès au sens. Le sens *se signifie* en continu par un contre-sens. Ce qui justifie, dans un second temps – celui de l'analyse – un travail d'interprétation, repose sur cette torsion du sens en-deçà de la conscience. L'interprétation analytique doit remonter ce chemin *en retour* du sens patent à l'archéologie d'un sens latent.

¹ *Cinq leçons sur la psychanalyse*, p. 9.

² *Avenir d'une illusion*, cité par Ricœur, *De l'interprétation*, p. 247

Le caractère inconscient du sens freudien élimine le sujet de sa constitution : ce n'est pas un vouloir qui se met en acte, au sens d'un vouloir dire, mais un désir, lui-même réduit par Freud à sa dimension inconsciente. Le contresens du rêve ou du lapsus n'élabore pas le sens dont il est le témoin inversé : le sens latent produit lui-même le contresens du sens patent, de façon immanente, c'est-à-dire de façon continue. Il n'y a aucun espace à franchir entre le sens manifeste et ce qu'il manifeste. Le lien entre les deux est un vecteur dirigé sans cesse vers le passé, archéologie du sens. Le sens est toujours de l'ordre du vestige, pétrification du passé. Le passé n'est plus un tremplin vers l'avenir mais l'obstacle qui entrave son advenir. C'est en ce sens que Ricoeur peut désigner la psychanalyse comme une « archéologie *du sujet* »¹. Le sujet est cantonné dans son passé, la tension du présent en vue d'un avenir est engluée dans le passé. « *Les hystériques souffrent de réminiscences*. Leurs symptômes sont les résidus et les symboles de certains événements, traumatiques. Symboles commémoratifs, à vrai dire »². Le *symbole* est réduit à un symptôme, d'une part, et commémoratif, d'autre part, c'est-à-dire qu'il est totalement, par sa genèse et par sa fin, tourné vers le passé qui enclôt son sens : le sens n'est pas créé, il est toujours *ayant été créé*. Or l'interprétation – et c'est en cela qu'elle désigne un *effort* de compréhension, une *volonté* d'accueil, un *désir* de relation – se situe de part et d'autre d'un espace *séparant* le sujet et l'autre, dans une tension permanente entre le passé du signe et l'avenir d'un sens qui ne cesse de se créer et de modifier les signes qui le véhiculent dans le temps. C'est cette modification diachronique du sens des signes qui fait rejaillir sans cesse l'interprétation, dans un contexte toujours nouveau, en vue de dégager un sens irréductible aux interprétations précédentes. Le sens que cherche le sujet est à chercher hors de lui ; l'origine même de sa quête de sens ne vient pas de lui. L'interprétation freudienne de l'appareil psychique, totalement immanente, ne peut ainsi prétendre, quant à son fonctionnement, au statut d'herméneutique. Le terme interprétation, comme celui de symbole fréquemment utilisé par Freud, ne peut être pris qu'en un sens dérivé, imagé, mais réducteur. L'immanence du sens tient à son homogénéité généalogique à lui-même.

¹ *De l'interprétation*, p. 441.

² *V Leçons sur la psychanalyse*, p. 16.

Le sens, chez Freud, se fait symptôme, en ce qu'il est en lien mécanique plus ou moins distendu avec son origine. Le terme symptôme indique l'absence d'extériorité entre le sens et le signe : le symptôme ne fait sens qu'en faisant vibrer une origine à laquelle il est relié par un invisible cordon ombilical. Le décryptage psychanalytique est un décodage des symptômes plus qu'une interprétation des signes. La technique de l'analyse est indispensable, notamment pour déjouer les pièges à la fois de la censure et du transfert, mais ne peut suffire à définir une herméneutique du sens. L'interprétation repose sur la signification, dont l'ouverture sur son autre (le référent) est garante du sens. Or, par le terme symptôme, la théorie de l'inconscient englobe le référent dans la production de sens : le sens patent désigne un sens latent, l'un étant le déguisement de l'autre. Le signe ainsi s'auto-désigne, c'est ce que recouvre le terme de symptôme : celui-ci pourrait être imagé par un fil torsadé, dont les deux extrémités seraient constituées, l'une par le sens latent, l'autre par le sens patent. Le sens est torsion interne au signe, il se met en place lui-même. Nulle ouverture sur l'extérieur, nul référent irréductible au signe. La psychanalyse, en tant qu'elle repose sur l'explication de signes, recherche l'en-deçà de ces signes, c'est-à-dire l'infra-discours, ce que le discours n'a pas pu dire ni nommer. Pourtant, si l'en deçà du sens n'est pas insensé – il serait plutôt *a-sensé* – il ne peut être reconnu comme infra-sens qu'en passant par un discours lui-même originellement sensé. L'innommable lui-même ne l'est qu'en opposition avec le nommable. L'inconscient ne peut donc être le fondement de la conscience, seulement sa pré-histoire. Or, dit Ricœur, « cette marche régressive – bien digne du nom d'*analyse* – vers le pré-signifiant et l'insignifiant serait elle-même insignifiante, si elle n'était pas adossée à une problématique du sujet ; ce qu'elle désigne, c'est proprement le *sum* du *Cogito* »¹. La réduction du symbole au symptôme est fragile à l'intérieur même de la théorie freudienne.

β - Le « cogito brisé » : la téléologie du signe

« *Le symbole est-il seulement vestige ? N'est-il pas aussi aurore de sens ?* » Ricœur, *Conflit des interprétations*, p 114.

¹ *Op. Cit.* p. 475.

Il y a là le lieu d'une divergence de point de vue entre le freudisme et l'herméneutique : le sens contenu dans le symptôme est immanent au "sujet", ancré dans une archéologie qui le recouvre et l'emplit, et à laquelle il se réduit. Le sens est alors égologique : la conséquence éthique de l'immanence du sens psychique est notable dans la mesure où autrui est un terme indispensable à la construction psychologique du sujet, mais dont le rôle dans la structure psychique consiste justement à en combler un manque. Cet englobement absorbe toute extériorité ; en ce sens le symptôme, en tant qu'il est signe psychique, se désigne lui-même, le sens patent désigne le sens latent. Paradoxalement, le psychisme freudien est originellement centré sur le rapport à l'autre, qui constitue le réel auquel se heurtent les pulsions infantiles, mais ce rapport d'une part est inconscient, et surtout ne considère de l'autre que la *représentation* inconsciente et archaïque que s'en fait le désir du sujet. L'extériorité n'est appréhendée qu'en tant qu'hostilité au fantasme, ou comme objet de la pulsion, et non comme Autre – ce qui explique la méfiance générale de Levinas à l'égard du freudisme, et le peu de lignes qu'il lui consacre dans l'ensemble de son œuvre. Le cogito, dans ce premier moment, n'est pas « brisé » par une extériorité (le réel, autrui...) mais blessé par lui-même (ses propres pulsions inconscientes). L'amour est réduit par Freud au processus narcissique de projection, sur la mère, comme premier choix objectal ; la loi morale, l'interdit représenté par le père, sont frappés du même soupçon, et représentent un réel hostile, castrateur. Autrui est ce maître auquel l'enfant ne peut que se soumettre – et c'est indispensable à son équilibre psychique – par peur de la punition. L'autre ne peut plus être aimé parce qu'il diffère de moi, mais seulement en tant qu'objet libidinal inconscient. La raison gouverne à son insu le pôle irrationnel le plus archaïque de la pulsion, mais la guide également de façon immanente. Le système rationnel se clôt sur lui-même, exilant tout Autre, le réduisant en fait à une simple altérité instrumentale, nécessaire à la construction du psychisme. La négativité est exclue au même titre que l'extériorité, morale, éthique, religieuse. La raison a non seulement le premier, mais également le dernier mot, de la genèse du mécanisme psychique jusqu'à la cure, en passant par son dévoilement : elle se clôt sur elle-même, et ne considère l'irrationnel que sur le mode d'un symptôme qu'elle récupère à la fois en le posant dans son statut d'irrationnel (sa genèse), et à la fois en le ramenant à la raison, l'exhumant de son irrationalité archaïque.

Or le désir ni l'amour ne sont *nécessairement* réductibles à la raison ni à la pulsion : tout au moins, cela relèverait-il d'un postulat. Le soi n'est envisageable que si l'autre est reconnu comme extériorité à l'intérieur de soi, dont l'inconscient n'est qu'une modalité, narcissique. En ce sens, le signe, s'il est incontestablement chargé d'un archè, ne s'y réduit pas : l'usage du terme symptôme montre ses propres limites. Le signe n'est signe qu'en tant qu'il *fait* signe vers, ce qui le sort de lui-même. En ce sens, tout signe est également téléologique comme le dit Ricœur. Il veut dire plus qu'il ne dit. Si l'amour est le symptôme de pulsions archaïques, il n'est pas *que* cela : il fait signe vers son propre dépassement. L'archéologie du signe recouvrant le symptôme, le cogito est brisé par ses propres fragilités ; mais cette brèche l'ouvre dès l'intime à ce qui lui échappe – en ce sens il est « blessé » – et les signes qu'il charge de significations sont autant de flèches partant d'une blessure intime, visant une extériorité qui lui est irréductible. Le sens se déploie d'une origine inconsciente vers une visée qui l'excède, comme le trajet de la flèche échappe au tireur. Le signe est tension entre le pôle archaïque que décrit Freud et un pôle téléologique, comme l'appelle Ricœur, c'est-à-dire qu'il opère une tension du sens entre une origine et une finalité ; alors la téléologie du signe signifie la transcendance de l'homme¹.

Ces chemins divergents entre herméneutique (polysémie du signe témoignant d'un surplus de sens) et psychanalyse (monosémie du symptôme réduisant le sens à l'immanence d'un processus psychique) interdisent-ils toute intersection entre les deux ? « Les raisons qu'une certaine raison ignore cessent-elles, pour autant, de signifier de façon sensée ? »² La question de Levinas remet la raison à sa place de moyen, nécessaire mais insuffisant, pour rechercher ce qui lui est transcendant, en tant que fin : le sens. N'y a-t-il alors pas moyen de sauver l'altérité du simple statut d'objet d'investissement libidinal ? Et de récupérer, du même coup, une intersubjectivité non réductible au narcissisme ?

γ - Le signe, entre symptôme et symbole

¹ « La parole fait lever un sens nouveau, si elle est parole authentique, comme le geste donne pour la première fois un sens humain à l'objet, si c'est un geste d'initiation. D'ailleurs il faut bien que les significations maintenant acquises aient été des significations nouvelles. Il faut donc reconnaître comme fait dernier cette puissance ouverte et indéfinie de signifier, - c'est-à-dire à la fois de saisir et de communiquer un sens, - par laquelle l'homme se transcende vers un comportement nouveau ou vers autrui ou vers sa propre pensée à travers son corps et sa parole ». Merleau-Ponty, *Op. Cit.* p. 226.

² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 269.

« Je dirai qu'il y a symbole là où l'expression linguistique se prête par son double sens ou ses sens multiples à un travail d'interprétation ; ce qui suscite ce travail c'est une structure intentionnelle qui ne consiste pas dans le rapport du sens à la chose, mais dans une architecture du sens, dans un rapport du sens au sens, du sens second au sens premier [...]. C'est cette texture qui rend possible l'interprétation, quoique seul le mouvement effectif de l'interprétation la rende manifeste ». Ricœur, *De l'interprétation*, p. 28.

Le symbole, contrairement au symptôme que décrit Freud, ne se tord pas pour grimer le sens qu'il véhicule. Mais si son sens, du fait même de sa multiplicité, se révèle par petites touches, il ne se cache pas non plus, il n'est pas énigme. L'énigme ne tient que par le fait que le signe dissimule le sens qu'il désigne. Elle procède sous forme ambiguë d'un montré/caché, dont l'essence consiste dans la *dissimulation* : l'énigme est là pour éveiller la curiosité, pour faire surgir un problème, et si la dissimulation disparaissait, l'énigme s'éclipserait également. Le symbole, contrairement à l'énigme, ne propose pas de poser un problème, mais montrer qu'il y a des réponses possibles à une question, dont la réponse échappe au langage monosémique : il est du côté de la révélation du sens. La fonction du symbole n'est pas de stimuler l'intelligence, mais de témoigner de la multiplicité du sens. Son essence n'est ni l'harmonie, ni la coïncidence, ni la pertinence, mais la relation à l'altérité. Le symbole désigne donc l'essence du sens, le passage de l'un au multiple à l'intérieur même de l'un, c'est-à-dire la reconnaissance de la constitution multiple de l'un. Le fait même que Freud emploie ce terme montre l'échec de son usage : si le symptôme est un symbole, si le rêve est symbole, alors, en tant que symbole, il ne peut que désigner son autre : l'immanence du sens manifestée dans le symptôme par le rêve, le lapsus..., éclate en transcendance par le symbole, qui montre par son essence même l'éclatement du processus psychique sur une altérité, que Freud essayait de récupérer sous le symptôme. Si le symptôme est manifestation de sédiments de sens enfouis dans le passé à l'insu du sujet, s'il exprime le vestige des désirs infantiles, en tant que symbole, il ouvre ces vestiges vers un sens nouveau, transcendant le processus lui-même, et rétablissant un espace disponible au sujet et à autrui. Le symbole est donc ce qui ouvre la préhistoire du signe à l'histoire du sens : c'est parce que cette archéologie est traversée par un sens qui l'excède qu'elle peut advenir au langage.

La racine, de surcroît, n'est pas l'origine : si l'inconscient peut être considéré comme le terreau dans lequel s'origine le désir, il est possible de distinguer cette racine comme origine chronologique d'une origine symbolique – que le terme même de racine autorise, puisqu'il est pris ici comme symbole. La fonction symbolique opère donc un clivage dès l'origine, désignant à la fois, et sans préséance axiologique, entre ces deux milieux d'émergence du sens. Et c'est dans et par la parole que le désir advient au sens : rien, d'ailleurs, n'advient au sens sans la médiation du sujet parlant. Le symbole est donc le lieu où le sujet peut advenir au sens par le fait même qu'il porte celui-ci au niveau du langage, par sa propre parole, qui est elle-même le va-et-vient entre son arché et son telos, pour reprendre les termes de Ricœur. Le symbole désigne ainsi à la fois le sens, et à la fois le sujet qui l'énonce, c'est-à-dire l'interprète. Il ne peut porter le sens au sens sans un sujet qui l'interprète, puisqu'il mène de l'unité de l'expression à la multiplicité des significations. L'excès du multiple sur l'un place l'interprétation au cœur du symbole, de façon essentielle et non contingente ; c'est pourquoi « l'interprétation appartient organiquement à la pensée symbolique et à son double sens »¹.

Le symbole est un signe, mais il n'est pas que cela. « Que les symboles soient des signes, cela est certain : ce sont des expressions qui communiquent un sens. Ce sens est déclaré dans une intention de signifier véhiculée par la parole »² : en tant qu'il est signe, le symbole relève de la sémiotique et de la linguistique ; en tant qu'il est une modalité de l'expression humaine, il se prête à la lecture anthropologique³ ; en tant qu'il s'enracine dans les désirs inconscients dont il déguise le sens, il s'offre au travail psychanalytique. Mais en tant qu'il est ouvert sur la multiplicité des sens, il relève de l'interprétation ; en tant qu'il porte une intention de signifier – un vouloir dire – il en appelle à une herméneutique du sujet, elle-même tendue par l'altérité.

Conclusion : Herméneutique et psychanalyse

« Vue du dehors, la psychanalyse nous était apparue comme une herméneutique réductrice, démythifiante. À ce titre, elle s'opposait à une herméneutique que nous avons appelée restauratrice, à une récollection du sacré. Nous n'avons pas aperçu, et nous n'apercevons pas encore, le lien entre les deux modes contraires de l'interprétation ».
Ricœur, De l'interprétation, p. 482.

¹ Ricœur, *Op. Cit.* p. 29.

² *Philosophie de la volonté, tome 2, Finitude et culpabilité*, p. 177.

³ « Il est de la nature de la société qu'elle s'exprime symboliquement dans ses coutumes et dans ses institutions ». Lévi-Strauss, Introduction à l'œuvre de M. Mauss, *Essai sur le don*, p. XVI.

L'herméneutique est la démarche de mise en route vers la compréhension de l'autre, mais cette compréhension, dont nous ne savons pas encore si elle est possible, ne se fait pas sans modification de la compréhension de soi. La reconnaissance de soi accompagne ainsi la compréhension d'autrui, la reconnaissance de l'altérité impose une nouvelle compréhension de soi. En ce sens, peut-être, le passage que fait Ricœur entre le *cogito brisé* et le *cogito blessé* pourrait-il ouvrir la voie à une herméneutique, non pas psychanalytique, mais de la notion même d'inconscient, c'est-à-dire rétablir une extériorité à la structure psychique : la blessure du cogito, même si elle est narcissiquement vécue par le sujet comme la défaite de la toute-puissance de la conscience, ce qu'a parfaitement montré Freud, ne provient pas de lui-même. Une blessure vient toujours du dehors. L'hégémonie du cogito cartésien est certes brisée dans son élan par la théorie freudienne, mais elle ne l'est qu'en tant qu'elle n'est blessée par l'extériorité.

- De la reconnaissance de soi...

« Sujet exalté, sujet humilié : c'est toujours, semble-t-il, par un tel renversement du pour au contre qu'on s'approche du sujet ; d'où il faudrait conclure que le "je" des philosophies du sujet est atopos, sans place assurée dans le discours ». Ricœur, Soi-même comme un autre, p. 27.

La théorie psychanalytique peut être *en elle-même* et par rapport à une extériorité ainsi rétablie, comprise comme une interprétation, un certain point de vue de lecture sur l'être humain, dans l'exacte mesure où elle renoncerait à détenir de façon rationnelle le premier et le dernier mot, bref si elle reconnaît une extériorité *sensée* qui lui échappe. L'idée même de savoir "bouclé" n'a pas de sens : si elle renonce à la totalisation, et ainsi à l'épuisement du sens, la psychanalyse s'inclut dans un vaste dialogue, et peut alors contribuer très largement à l'explication de certains mécanismes inconscients, explication fondamentale mais non totalisante. La fragilité de la psychanalyse ne vient pas de la psychanalyse elle-même, mais de son ambition à détenir la plénitude du sens, et l'exclusive des moyens rationnels mis en œuvre pour le chercher. Ce que remet en question l'herméneutique est moins l'irremplaçable travail clinique et thérapeutique de la psychanalyse que sa revendication à une explication exclusive de l'humain. Au sens où celle-ci débusque la prétention de la conscience à une autoposition, elle procède de la même démarche que la phénoménologie qui « devient ainsi une contestation aussi radicale que peut l'être la psychanalyse à l'égard de l'illusion du savoir immédiat de soi-même ; toute manière d'être consciente est pour la subjectivité une manière d'être inconsciente, comme toute manière d'apparaître est corrélative d'un non-apparaître, voire d'un disparaître, signifiés ensemble »¹. La recherche de sens est le préalable à toute explication. Et l'archéologie du sens qu'exhume le freudisme ne peut elle-même être interprétée comme archéologie que par contraste avec ce sur quoi elle se détache, c'est-à-dire un surcroît de sens qui lui échappe – téléologie. C'est cet enchevêtrement de raison et d'irrationalité qui doit être reconnu au cœur même de la démarche psychanalytique. Le nœud entre rationnel et irrationnel est donc serré, l'existence de l'irrationnel étant en fait posé comme postulat non démontrable ; c'est ici que la raison s'ouvre en son for intérieur à l'interprétation.

¹ Ricœur, *De l'interprétation*, p. 406.

La théorie freudienne est *un* discours sur l'humain, dont le domaine de validité est d'autant plus précis qu'il est limité à l'inconscient. C'est toujours d'une conscience que l'inconscient se démarque, et pour un sujet conscient que le symptôme inconscient fait souffrance, et en ce sens, tout symptôme clinique est bien signe. Le sens précède sa torsion, la souffrance ne peut faire souffrir qu'un *sujet* susceptible de souffrance. Si la psychanalyse ne vise pas un au-delà du discours, mais son en-deçà, le fait même de rehausser cet en-deçà au niveau discursif permet au sujet une réappropriation de ces signes. Elle est donc une reconnaissance de soi comme sujet apparenté au sens *avant* que d'être le lieu inconscient d'une distorsion de ce sens. L'interprétation de soi porte au niveau éthique la reconnaissance de soi comme sujet digne de respect, et ce respect restauré est confié à autrui. Cette reconnaissance de soi au cours de l'analyse ne peut qu'être médiée par un autre, pour qui le non-sens apparent peut faire sens : le sens ne devient sens que lorsqu'il est reçu comme tel par autrui, « Comme toutes les significations, celle-ci (celle du refoulement) n'existe que pour quelqu'un » dit Merleau-Ponty¹.

- ...à la reconnaissance d'autrui

« Les faits rapportés à l'inconscient par l'interprétation analytique sont d'abord signifiants pour un autre ; cette conscience témoin, qu'est la conscience de l'analyste, fait partie de la constellation herméneutique "dans" laquelle est constituée la réalité topique ».
Ricœur, De l'interprétation, p. 458.

¹ *Op. Cit.* p. 189.

Cette reconnaissance de la préséance du sens est inséparable d'une reconnaissance de l'autre, qui devient irréductible au statut d'objet de la pulsion. En tant que cure, la psychanalyse ne peut prétendre accéder au sens que par la médiation d'autrui. L'altérité de l'analyste ne peut être réduite à la représentation que s'en fait l'analysant sous peine d'anéantir alors jusqu'à l'efficacité de la cure. Le travail du contre-transfert témoigne de cette distance qui doit être reconnue, reconquise sur le transfert, pour que la psychanalyse puisse se dérouler. Elle est fondamentalement ancrée sur cette irréductibilité d'autrui à la représentation psychique que s'en fait le psychanalysant. L'espace psychanalytique lui-même peut être interprété comme un lieu de dialogue, dont la dissymétrie est instituée par les règles du jeu, comme, *in fine*, dans toute relation de parole. Ce n'est que lorsque ces règles deviennent une fin en soi que le jeu – c'est-à-dire l'interprétation – disparaît comme tel, et le que surgit non-sens, c'est-à-dire la prétention à expliquer la totalité du sens. En revanche, la reconnaissance de la médiation du dialogue pour faire sens, pendant la cure, permet à la psychanalyse d'accéder au statut de dialogue en un sens plus profond encore. C'est ainsi par ce travail analytique de *reconnaissance* de l'autre que l'inconscient peut faire sens, non en tant que tel, mais en tant qu'il est reconnu, par un sujet en situation dialogale, comme inconscient par rapport à une conscience qui, grâce à autrui, peut se le réapproprier.

La psychanalyse peut être considérée comme une démarche herméneutique dans la mesure où elle reconnaît cette préséance du sens, interne et externe, excédant sa propre technique. L'altérité présente au cœur de la démarche psychanalytique est celle de la téléologie, au sens ricœurien, d'une conscience dont il n'est pas – ou définitivement plus – question d'exclure les racines pulsionnelles, mais dont il s'agit de considérer qu'une archéologie ne suffit pas à rendre raison. Le sens n'est donc pas réductible au symptôme auquel il donne sens, et qu'il excède. Cet excédance, voire cet excès du sens, provient de son origine externe à la structure psychique, qui ne peut advenir à elle-même que dans la relation sociale où l'autre doit être reconnu comme irréductible aux représentations psychiques et à l'utilisation inconsciente qu'elles en font : la relation psychanalytique, en tant qu'interlocution, peut *symboliser* ce lien dialogal entre le sujet et autrui. Le freudisme est en fait comparable à une mise entre parenthèse rationnelle, une sorte d'épochè du parcours du désir, dont il décrit admirablement l'archéologie, mais laisse ouvert le chemin *vers*... C'est la situation de cure qui hisse le narcissisme de la structure psychique, telle que Freud la théorise dans les topiques, au niveau du dialogue et de l'intersubjectivité. Si la théorie freudienne reste structurellement solipsiste, en revanche, la thérapeutique ne l'est pas. C'est en ce sens qu'il s'agit, malgré Freud en somme, d'une herméneutique.

C'est donc en tant qu'interprétation *reconnue comme telle* que la psychanalyse relève d'un point de vue herméneutique sur l'être humain. La distinction que fait Ricoeur entre le noétique et le psychique permet de ne pas réduire le psychique à l'inconscient : à travers le sens archaïque de toute parole s'exprime toujours une intention de faire sens, qui, si elle est grevée par une dimension souterraine du sens, ne s'y réduit pas, et tend au contraire le psychique vers une intention, voire un désir, de sens : le « noétique, nous allons le voir, dit Ricoeur, n'est pas l'ordre des représentations mais des intentions investies dans la sémantique des actes de discours »¹. Reconnaître l'existence d'un appareil psychique, au cœur duquel l'inconscient est une chausse-trappe sur le chemin de la parole, permet une explication causale dont la pertinence repose sur la reconnaissance de ses limites, c'est-à-dire de l'existence d'autres points de vue, tout aussi valides, sur le sens de cette parole. La reconnaissance de *l'autre* est, de l'intérieur (le sens précède sa distorsion par l'inconscient) comme de l'extérieur (autrui n'est pas seulement l'objet saisi par ma pulsion), la condition de possibilité pour que la psychanalyse accède au statut d'une herméneutique.

L'inconscient est le temps de l'inaccessibilité. Cette inaccessibilité de l'enfoui ne relève toutefois pas du *secret*, puisqu'elle échappe au sujet et à sa volonté, mais de *l'intime*, qu'elle ne recouvre pas. Elle ne peut être le lieu d'un partage, seulement celui d'une découverte. Le sens découvert précède le signe qui le porte, et transcende le système de signification qui le désigne. C'est dans le symbole que cette fonction générale de signification se révèle de la façon la plus éclatante – le symbole porte implicitement la signification de l'autre et à l'autre.

b) Du symptôme au symbole

« *Le psychique, en un mot, c'est la solitude de la vie que, par intermittence, vient secourir le miracle du discours* ». Ricoeur, « *Discours et communication* », Cahier de l'Herne Ricoeur, tome 1 p. 127.

¹ « *Discours et communication* », Cahier de l'Herne, Ricoeur, tome 1, p. 119.

La relation entre le locuteur et son discours exige l'intelligibilité du sens, sinon tout discours basculerait dans l'absurde et s'achèverait dans le mutisme. Pourtant, cette intelligibilité est fragile : les faits nous en informent, par le malentendu, le quiproquo, etc., et la structure de toute communication le prouve. Outre l'origine inconsciente de toute parole, la communication porte trois blessures, rendant *a priori* impossible toute transmission de sens, c'est-à-dire toute position d'un sujet susceptible d'assumer consciemment et librement ce transfert du sens à l'aide des signes, mais témoignant *a posteriori* de l'indispensabilité et de l'insubstituabilité de ce même sujet. Si pour Freud, comme nous l'avons vu plus haut, le sens du symbole est derrière lui, le signe est réduit au symptôme. Levinas quant à lui déboute le signe pour lui substituer la trace, condamnant l'interprétation à l'errance. Le signe peut toutefois éviter ces deux écueils, l'un en-deçà et l'autre au-delà de lui, s'il s'ouvre sur une symbolique irréductible à un simple irrationnel. Le symbole n'est pas réductible à un symptôme ni à un inaccessible horizon. Contrairement à l'homogénéité de sens du symptôme, il ouvre le sens, de l'intérieur même de celui-ci, à la multiplicité. Le symbole est un – un signe – mais il est multiple – il désigne un sens autre que le sens premier. De la sorte, il est le signe le mieux adapté au sens, puisque d'un côté il dit l'unité, l'identité, et de l'autre côté, il désigne l'altérité. Le symbole est structurellement clivé entre l'un et le multiple, et extérieurement tendu entre deux pôles.

α - La polysémie structurelle du symbole et la transcendance du sens

« [...] l'homme qui parle en symboles est d'abord un récitant ; et il transmet une abondance de sens dont il dispose si peu que c'est elle qui lui donne à penser ; c'est l'épaisseur du sens multiple qui sollicite son intelligence ; et l'interprétation consiste moins à supprimer l'ambiguïté qu'à la comprendre et à en expliquer la richesse ». Ricœur, De l'interprétation, p. 59-60.

Tout signe est polysémique, le symbole ne fait pas exception. Il a cependant un statut particulier : il reprend la polysémie à son compte, et loin de chercher à la réduire pour permettre la transmission du sens en visant une improbable monosémie, il pose le pari d'un sens multiple et compréhensible *dans* et *grâce* à sa polysémie elle-même. L'autre versant de ce constat, c'est qu'il n'y a pas de parole qui ne soit interprétation. Tout discours est susceptible de sens multiples, le signe lui-même est toujours polysémique ; la reprise par un sujet de cette polysémie ne peut que la déployer. Tout discours est donc toujours une interprétation. Le problème que pose le rapport entre le sens et l'interprétation est démultiplié par le symbole. La monosémie serait en effet le plus sûr moyen de se comprendre réciproquement, « la notion de signification requiert l'univocité du sens »¹, dit Ricœur, et la compréhension de cette signification a la même exigence, « la communication entre les hommes n'est possible que si les mots ont *un* sens, c'est-à-dire un sens *un* »². Mais d'une part, comme nous l'avons vu plus haut, la structure métaphorique du langage déroute cette monosémie, structure que d'autre part le symbole prend en charge de façon emblématique et déploie dans une intentionnalité visant un sens qui l'excède. Le symbole est une façon qu'a la parole d'assumer et de porter au jour la métaphore qui sourd dans tous les signes du langage. Le langage est, de façon immanente, métaphorique, et cette structure devient visée d'un sujet lorsqu'elle passe de la métaphore du signe au vouloir dire du symbole. La polysémie des signes, reprise par le symbole qui éclate le signe en une multiplicité de significations, fait accéder le discours à la plurivocité du sens.

¹ *De l'interprétation*, p. 32.

² *Id.* p. 33.

L'interprétation est donc immanente au langage et au discours, elle n'est pas une option reposant sur l'arbitraire du sujet, alors « la réflexion dans son principe même exige quelque chose comme l'interprétation »¹. Il n'y a pas de parole qui ne soit interprétative, et c'est la seconde fracture dans la compréhension, qui repose sur cette architectonique du sens construisant une polysémie sur la base du signe. Puisque le sens un est multiple, toute parole qui le prend en charge doit assumer cet éclatement de l'un sur le multiple à l'intérieur de l'un. Le symbole signifie le sens et vise la vérité. Désigner la vérité n'est pas bloquer l'interprétation mais assumer cette fonction interprétative de toute parole comme la garantie de son éthicité : interpréter un sens universel par une parole singulière, c'est renoncer à l'emprise sur ce sens, plus encore, c'est *comprendre* qu'il n'y a de sens qu'interprété, et *reconnaître* le caractère indispensable d'autrui dans ma recherche de sens. La structure du symbole et la fonction symbolique de toute parole ouvrent ainsi le langage, en tant qu'il est parlé, aux deux sujets en présence. En ce sens, l'interprétation est un beau risque à courir, elle est même le seul risque possible à courir pour témoigner d'un sens dont il ne suffit pas de rendre raison. Cette essence interprétative du langage n'est pas anecdotique, ni contingente. « Dire quelque chose de quelque chose c'est, au sens complet et fort du mot, interpréter »² ; le symbole montre explicitement ce qui se joue à l'intérieur de chaque prise de parole, c'est-à-dire le recours aux signes du langage, et la désignation par un sujet d'un sens qui excède tous les sujets. Aucune parole n'est donc exempte d'interprétation, non seulement parce qu'elle mobilise des signes dont nous avons vu plus haut la nature polysémique, mais parce qu'elle se place toujours sous le regard du sens : consciemment et inconsciemment, la parole invoque le sens.

β - Sens et confiance

« Le contraire du soupçon, dirai-je brutalement, c'est la foi. Quelle foi ? Non plus sans doute la foi première du charbonnier, mais la foi seconde de l'herméneute, la foi qui a traversé la critique, la foi post-critique [...]. C'est une foi raisonnable puisqu'elle interprète, mais c'est une foi parce qu'elle cherche, par l'interprétation, une seconde naïveté. Pour elle la phénoménologie est l'instrument de l'écoute, de la recollection, de la restauration de sens. Croire pour comprendre, comprendre pour croire, telle est sa maxime ; et sa maxime, c'est le "cercle herméneutique" lui-même du croire et du comprendre ». Ricoeur, *De l'interprétation*, p. 38.

¹ *Id.* p. 52.

² *Id.* p. 32.

L'interprétation a pour tâche de scruter le palimpseste du sens qu'offre un discours, un visage... Elle doit alors passer du sens apparent au sens profond. L'interprétation doit débusquer, comme la psychanalyse, l'illusion d'une monosémie de l'apparence. En ce sens, d'une part la psychanalyse est recevable au titre d'une interprétation, dans la mesure où elle dépasse le sens apparent d'un comportement pour établir les liens avec un sens dissimulé ; d'autre part, l'interprétation doit passer par l'école du doute pour ne pas se laisser piéger par l'apparence. La psychanalyse quant à elle est une mise en abyme du soupçon dans la mesure où l'interprétation psychanalytique, dans son effort pour exhumer le sens latent du symptôme, se fait elle-même sous la pression de la motion inconsciente du sujet. Le rôle de la psychanalyse est alors bien de soupçonner sans relâche le travail de sape de l'inconscient, qui s'exerce dans la pratique psychanalytique elle-même.

Mais le soupçon n'est pas le doute, et en ce sens, si la psychanalyse peut être fondée comme interprétation, celle-ci ne se réduit pas à celle-là : le doute permet le questionnement, et se profile en clair-obscur sur la toile de fond de la vérité. Il est le point de départ d'un questionnement sur une possible erreur, ou une éventuelle illusion : il ne remet pas en question autrui, ou sa bonne foi, ni sa volonté, mais éventuellement il peut repérer des fragilités de raisonnement, des erreurs logiques... et ne porte pas tant sur le sujet que sur l'objet ou sur le fait d'un discours. Tourné vers soi-même, il est auto-questionnement, remise en question de la fière assurance du soi, et en ce sens, comme le montre Levinas, il est le levier qui permet de faire éclater la bonne conscience de soi, et de l'ordonner à l'autre. Le doute est le signe de cet excès de sens sur la compréhension que je crois en avoir. Le soupçon, quant à lui, emprunte la même voie que le doute en le teintant de méfiance à l'égard de l'illusion, mais également de défiance envers le sujet de cette illusion. C'est pourquoi il ne questionne pas tant la vérité sur quelque chose que la confiance en quelqu'un. Soupçonner est mettre en acte un dispositif, qui peut devenir une disposition, de méfiance qui s'exerce à l'encontre de trois niveaux de relation : croire, avoir confiance, avoir foi. Le doute, en revanche, ne contredit pas la confiance mais la questionne : c'est *parce que* je ne peux *que* croire que je peux douter. La séparation kantienne entre la croyance et le savoir permet de relier le doute à la croyance : tandis que le doute se contente de mettre la croyance naïve en question, afin d'en assurer les fondements, le soupçon est la posture qui consiste à récuser a priori la confiance sous toutes ses formes, sous le prétexte que le sens exprimé diffère nécessairement du sens implicite. Interpréter, en revanche, c'est croire en la signification des signes, en leur valeur de vérité – ce qui n'invalide ni l'erreur ni le mensonge, mais les explique – enfin en l'existence d'un sens originaire excédant les significations qui en témoignent, en la parole *d'un autre* que soi ; ce qui fait passer la croyance au niveau de la foi en autrui et de la confiance en sa parole. Le soupçon, en revanche, sépare d'autrui : celui-ci n'est *a priori* plus crédible. Il sépare (sens patent et sens latent) ce que la confiance réunit (sens exprimé et sens implicite). Par le soupçon, la relation à l'autre s'autolyse : il ne peut y avoir en effet de rencontre et d'échange de paroles que si la croyance en une parole déploie l'espace de confiance nécessaire au dialogue. Mon discours ne peut s'énoncer que sur la conviction que mon interlocuteur (autrui) va le croire, me croire. L'interprétation d'une parole, d'un visage, se fait toujours sur le sol de la conviction qu'autrui, qui est ou qui parle, le fait sincèrement : en l'absence de cette conviction, aucune parole n'aurait de sens, aucun discours ne serait prononcé. La confiance peut errer – c'est l'émergence de l'illusion – mais cette trahison est seconde à ce qu'elle trahit, sinon elle ne serait plus trahison. Le soupçon lui-même s'exprime à l'aide des signes qu'il soupçonne, ce qui présuppose la confiance qu'il ne

peut pas ne pas accorder aux signes qu'il charge de transmettre un sens. Confiance qu'en dépit de l'illusion toujours possible, le signe désigne un au-delà de lui-même. En ce sens, le soupçon ne peut être premier, il ne peut s'exercer que secondairement à la confiance dont il porte la marque d'une ancienne trahison, il est le signe d'une défaite de la relation. L'interprétation, puisqu'elle est conjointe au doute, repose sur la confiance lucide et raisonnable en la parole d'autrui, et si pour cela elle ne peut se passer du doute, elle ne peut en revanche jamais s'arrêter au soupçon. Comment alors passer du soupçon au sens ? Faut-il aller, au-delà de Descartes doutant de tout à l'exception du doute, jusqu'à soupçonner le soupçon freudien ? La théorie et la clinique freudiennes tombent-elles sous leur propre couperet ?

Le symbole comme « puissance du double sens »¹ porte le sens sans l'enclorre, il le porte au langage, et permet à la parole de le déployer, de l'actualiser, sans le figer. Le sens « double » est en fait infini, puisqu'il signe l'ouverture de l'un du sens à la multiplicité des significations, dont témoigne le symbole. Comme puissance, il nécessite un acteur, un passeur de sens, un sujet endossant le sens des signes qu'il choisit dans un vivier linguistique, et qu'il adapte, en passant par la métaphore et la poésie, au sens qu'il cherche à transmettre. Cette adaptation d'une interprétation dans le réservoir des signes linguistiques met en jeu le vouloir (dire) qu'a le locuteur d'*en appeler* au sens : toute parole est une lutte contre l'absurde parce qu'elle affirme le primat et la transcendance du sens sur elle-même, alors, comme le dit Levinas, toute parole est prière, porteuse de transcendance ou plus précisément, portée par la transcendance du sens. « L'essence du discours est prière. Ce qui distingue la pensée visant un objet d'un lien avec une personne, c'est que dans celui-ci s'articule un vocatif : ce qui est nommé est, en même temps, ce qui est appelé »² ; ici Levinas reconnaît la valeur du vocatif. Avant même son adresse à autrui, la parole signifie l'espoir du locuteur qu'il y a du sens, et témoigne d'une confiance raisonnable mais *non rationalisable* en la transcendance de ce sens, le mutisme est le signe du soupçon sur le plan psychologique, et du désespoir sur le plan métaphysique. La confiance dépasse la croyance sur laquelle elle prend son élan. Si la raison est requise pour l'organisation des sémantèmes en phrases afin de constituer un discours sensé, son usage repose sur un préalable pré-rationnel, qui à la fois lui échappe, et à la fois l'institue : la confiance en l'existence d'un sens (pour des raisons de clarté, nous réserverons le terme de confiance pour désigner une relation entre un sujet et une institution, comme le langage..., et celui de foi pour la relation intersubjective : la foi est l'acte par lequel un sujet reconnaît la parole *d'autrui* comme témoin du sens qu'elle exprime). Comme toute confiance, celle-ci échappe à la causalité ; elle n'est donc pas démontrable car elle est la condition de possibilité de toute démonstration : l'existence même de la démonstration repose sur cette confiance en les mots, ou confiance en leur pouvoir-dire, qui précède le vouloir-dire. Confiance qui s'élève sur la fragilité des signes et sur la vulnérabilité du moi. « Le symbole donne à penser que le *Cogito* est à l'intérieur de l'être et non l'inverse » dit Ricœur³. Le sujet est dans le sens, qu'il n'englobe pas, ce qui fonde l'herméneutique d'un sujet tendu entre sa propre faillibilité (risque de mésinterprétation, d'erreur, voire de faute) et la confiance qu'il ne peut pas ne pas accorder à tout discours, le sien inclus.

¹ Ricœur, *Conflit des interprétations*, p. 32.

² Levinas, *Entre nous*, p. 19.

³ *Philosophie de la volonté*, tome 2, *Finitude et culpabilité*, p 487.

Toute prise de parole témoigne concrètement de cette confiance, c'est-à-dire en prouve l'existence. « La fonction symbolique repose sur la vision comme sur un sol, non que la vision en soit la cause, mais parce qu'elle est ce don de la nature que l'Esprit utilise au-delà de tout espoir, auquel il devait donner un sens radicalement neuf et dont cependant il avait besoin non seulement pour s'incarner, mais encore pour être » dit Merleau-Ponty¹. La parole ne prouve pas *l'existence* du sens, seulement *l'espoir* de cette existence. En ce sens, l'objet de la confiance (le sens) dont la parole est le témoin échappe également à l'emprise rationnelle, il est moins postulé qu'espéré : cet espoir et cette confiance en l'existence du sens ne reposent pas véritablement sur un postulat, car il serait ainsi récupéré dans un procédé discursif et rationnel par le fait même d'être ensuite posé comme support du discours. Alors, comme le soupçonne Levinas, le « symbole ramènerait encore le symbolisé au monde où il apparaît »². La confiance est antéprédicative autant que pré-rationnelle, sans être irrationnelle : si tous les signes du langage en portent la trace par leur essentielle polysémie, seul le symbole peut la rendre manifeste dans l'assomption de cette polysémie. Il est donc le témoin privilégié de la confiance donnée au sens comme préalable à toute prise de parole : sans cette confiance règnerait indéfiniment le mutisme, repli dans l'infra-langagier.

Le sens requiert donc un sujet porteur d'une intention de signifier, c'est-à-dire endossant la responsabilité de sa transmission, si maladroite et modeste soit-elle. Être sujet du sens de ses paroles n'est pas le maîtriser, mais comprendre la place que le symbole assigne au sujet : celle d'un passeur, d'un interprète au sens musical du terme. C'est donc *parce qu'il* est équivoque, et non seulement « quoiqu'il soit équivoque » comme le dit Ricœur³, que le discours peut être énoncé – tout discours est adresse.

γ - L'adresse à autrui

« Tout sens a finalement des dimensions intersubjectives ; toute "objectivité" est intersubjective, en tant que l'implicite est ce qu'un autre peut expliciter ». Ricœur, De l'interprétation, p. 406.

¹ *Phénoménologie de la perception*, p. 147.

² *Humanisme de l'autre homme*, p. 63.

³ *De l'interprétation*, p. 64.

Parallèlement, toute parole est ouverture à une autre parole : parce que le sens est toujours en excès, il n'y a jamais de dernier mot. La vérité dont témoigne le symbole est en excès sur toute compréhension. Cet excès ne se donne que par une révélation, car il se donne, de l'extérieur. Cette ouverture est celle de la foi, c'est-à-dire une disponibilité à autrui consistant en l'accueil d'une parole qui vient du dehors ; c'est en ce sens que la foi s'adresse à autrui. La foi en Autrui, en effet, n'existerait pas plus que la confiance en l'existence d'un sens, si elle ne prenait incessamment le risque d'être trahie. *Prendre* la parole – ou l'accueillir, ce que désigne d'ailleurs le verbe prendre : à la fois se saisir de la parole pour parler, mais à la fois prendre la parole qui m'est donnée par autrui – c'est affirmer la confiance faite au sens, et proclamer la foi originaire en autrui, au risque du mensonge ou de la trahison, sans lesquels la confiance et la foi n'existeraient pas. Reconnaître autrui c'est alors l'accueillir dans la confiance qu'un sens extérieur nous précède et fonde l'espace de la rencontre, et dans la foi en lui : ceci ne peut s'établir par la spontanéité naïve de la conscience égologique, d'une part, et facilement dupée, d'autre part, mais grâce au travail rationnel et raisonnable de la raison au service du sens transcendant et ordonné à autrui. La reconnaissance consiste à admettre l'existence toujours possible du mal – en moi-même et en autrui – ce qui donne toute sa valeur (surmonter ce risque) à la foi en lui : la prolifération des contrats d'assurances montre *a contrario* la montée de la méfiance et son institutionnalisation administrative. À l'inverse, la responsabilité envers autrui croît proportionnellement à la confiance en ce que l'on ne *sait* pas (l'existence d'un sens) et à la foi en celui qu'on ne *connaît* pas (l'autre homme) : c'est parce que la confiance s'infléchit en méfiance que l'assurance me déresponsabilise en cas d'erreur. La méfiance et la peur, comme le dit Levinas, sont jugulées par la confiance et la paix, dans l'espace relationnel d'une foi *lucide* en autrui. Cette confiance est en deçà du savoir, la foi en autrui est au-delà de la connaissance. Ces deux dispositions d'accueil, du sens et d'autrui, sont le corolaire d'un sens que je ne peux *savoir*, c'est-à-dire maîtriser : je ne peux qu'accorder foi en la parole d'un autre que moi, que je ne connaîtrai jamais parfaitement, et qui, différemment de moi, partant et parlant d'*ailleurs*, va chercher lui aussi à signifier quelque chose de ce sens : de cette rencontre jaillira l'interprétation.

La manifestation du sens témoigne de l'excès du sens sur la parole qui le porte : or la parole n'est dite qu'à autrui, le sens de toute parole réside dans le fait qu'elle est énoncée à... Ce qui manifeste le sens est donc, tout d'abord, une parole, puis, plus profondément, la finalité de toute parole, l'échange, ou plus exactement le don. Parler d'échange de paroles est une expression formelle, mais dont le contenu relève davantage du don, dans la mesure où il n'y a pas de réciprocité dans le dialogue : je ne te dis pas *ce que* tu viens de dire, nous ne nous répétons pas. Et ce qui fait sens dans le dialogue, c'est précisément la différence entre les paroles énoncées. Parler, c'est révéler un point de vue sur la vérité plus que s'approprier cette vérité : la pensée est dialogue avec autrui avant d'être dialogue avec elle-même. Chaque parole étant unique, le dialogue constitue le lieu du don de cette parole à autrui, et l'échange ne se fait que dans le passage, tour à tour, de la position de locuteur à celle d'auditeur, positions dont le rapport de l'une à l'autre ne prend sens que dans leur insubstituabilité.

Parler, c'est prendre le risque du sens. C'est assumer la transmission du sens pour que celui-ci reste sens, tout en sachant que nulle parole ne le transmettra rigoureusement, ce qui serait le signe du dernier mot. Si le sujet n'est pas sujet absolu du sens, ce n'est pas seulement parce que le sens s'enracine dans un inconscient qui lui échappe, mais aussi parce que le sens est toujours en excès de sens sur lui-même, c'est pourquoi le sens requiert une parole multiple, un dialogue. « Toute interprétation est révocable » dit Ricoeur¹, c'est-à-dire que le fait même de la parole comme appel ou évocation du sens implique un appel *autre*, un rappel, ou une révocation. Cet excès de sens dont, parmi tous les signes, le symbole est le témoin privilégié, interdit toute prise, toute préhension du sens par l'un *ou* l'autre sujet : seuls, l'un *et* l'autre peuvent, par leur effort de compréhension, déchiffrer le sens. Le symbole signe l'altérité constitutive du soi-même, « sans doute nous faut-il être écartés de nous-mêmes, délogés du centre pour savoir enfin ce que signifie : Je pense, je suis »². La conscience descellée d'elle-même par le sens rend témoignage de ce descellement par le symbole, récusant ainsi l'illusoire identité à soi spontanée du *je suis*.

Conclusion : L'accueil du sens

¹ *De l'interprétation*, p. 52.

² *Id.* p. 65.

« Quelqu'un échappa au thème. Le premier dire dépasse ses propres forces et sa propre raison. Le dire originel est délire [...]. La pensée cohérente force au discours cohérent. Mais par là-même elle comprend l'extravagance qu'elle combat et déjà reconnaît son énigme. Ce premier dire n'est certes qu'un mot. Mais c'est Dieu ». Levinas, *En découvrant l'existence*, p. 329 – 330.

Parler est mise en œuvre d'une raison, comme l'indique le terme *logos*. Mais, comme nous l'avons vu, la parole n'est pas réductible à la raison, celle-ci relève même bien plutôt de celle-là. En fait dit Heidegger, l'homme « est renvoyé à la parole lorsqu'il tente de dire ce qu'est la raison »¹ : pour parler de la raison, il faut parler. La seule légitimation d'un discours rationnel ne peut se faire que par la parole elle-même.

¹ *Acheminement vers la parole*, p. 15.

La raison est sollicitée pour la prise de parole, à plusieurs niveaux : tout d'abord en tant que rationalité, elle est requise pour que le sujet puisse faire le va et vient entre sa propre pensée, son interlocuteur, le monde dont il parle, et le système de signe de sa langue. Ce travail rationnel est lui-même soumis à la condition du sens qui lui fixe une finalité : le transmettre. Elle est également mobilisée pour équilibrer la naïveté, c'est-à-dire pour faire passer la foi non au crible du soupçon, mais du doute, afin qu'elle ne tombe pas dans ses propres pièges (croyance spontanée ou foi naïve, qui pourraient laisser se briser la relation par la violence du mensonge ou de la perversion). Il s'agit alors d'un usage raisonnable du doute par la raison qui consiste à prendre du recul dans la sphère d'accueil d'Autrui, c'est-à-dire au cœur même de la foi en l'autre. « Les sens ne s'épuisent pas dans l'interprétation »¹ dit Levinas : il semble même plus précis d'écrire ici le mot sens au singulier, pour faire saillir sa structure plurielle : le sens ne s'épuise pas dans ses interprétations – et en ce sens encore, le sens excède la raison – de cet excès de sens, chaque instant de la vie porte témoignage sans pouvoir le démontrer. L'expérience même de soi, du monde, d'autrui, avec les réserves que nous avons apportées à cette expression, est immersion dans un sens impalpable mais qui *donne* sens à la vie de l'homme, tendu vers la vie de l'autre². La concrétude de la vie « nous invite à chercher sous le sens explicite des définitions le sens latent des expériences »³. Le sens latent des expériences n'est plus le sens latent des rêves chez Freud, mais le sens à la fois transcendant (transcendance montrée par l'ek-stase) et immanent à la rencontre (latent). Il accèdera à l'état patent par la prise de parole des interlocuteurs, qui, ensemble, c'est-à-dire bien souvent par leur désaccord, pourront chercher le sens et le signifier, différemment. Ici, la parole devient le signe du sens, signe d'un inaccessible référent. Seul le dialogue comme parole offerte à l'autre peut rendre raison d'un sens qui excède tout discours. L'essence dialogale de la parole constitue la troisième déprise du sujet sur son propre discours : la parole n'a de sens, ou plutôt n'est sens, qu'adressée à l'autre, c'est-à-dire qu'en tant que je reconnais son existence par le fait même que je lui parle. En ce sens, toute parole émane d'un dialogue dans lequel elle s'insère, dont elle déroule un moment du sens, tout en laissant la parole à l'autre, alors *le sens du monde est profondément lié aux autres hommes*, comme le dit Levinas dans *La mort et le temps* : sans autrui, le monde serait insensé, aucune parole ne pourrait être adressée à, puisque le sens est ce lien qui relie de façon silencieuse et transcendante les hommes les uns aux autres. Le dialogue est sans fin.

¹ *Entretiens avec Le Monde*, p.146.

² « Sous toutes les acceptions du mot sens, nous retrouvons la même notion fondamentale d'un être orienté ou polarisé vers ce qu'il n'est pas, et nous sommes ainsi amenés à une conception du sujet comme ek-stase et à un rapport de transcendance active entre le sujet et le monde ». Merleau-Ponty, *Op. Cit.* p. 491.

³ *Id.* p.118.

Dire, c'est toujours *c'est-à-dire*, au sens où toute parole est interprétative, et requiert donc un effort infini de précision du sens, en vue de son intelligibilité. *C'est-à-dire* marque d'abord ce souci de précision à l'égard du sens ; cette précision est cherchée de l'intérieur du discours lui-même, au sens où tout ce qui est dit était à dire, sens porté à son intelligibilité par l'œuvre de la parole elle-même qui ne recouvre pas le sens qu'elle signifie ; et enfin, *c'est-à-dire* désigne le *dire à* : il n'y a de recherche de sens qu'avec autrui, le vis-à-vis, l'interlocuteur, celui sans qui je ne dirais rien. Le *c'est-à-dire* constitue le pôle ontologique du signe, dont le pôle éthique se manifeste par le *dire à*. Le sens est tension entre ces deux pôles du dire, dissymétriques, non superposables, du fait de l'infini du sens. Le sens du signe réside dans son partage, ou don non réciproque du sens dans la mutualité du dialogue.

2) La visée du sens : c'est-à-dire

«... à l'océan des Différences, il manquera toujours ce mot pour dire bleu, comme ce bleu de l'instant Surgit près du silence, le rideau de la nuit tissé sur les paupières... » Vincent Misser, « Haïti ».

Le deuxième sens de signifier consiste à montrer un chemin. Faire signe, c'est pointer du doigt vers une destination, qui peut être la fin, ou l'origine. Si la fonction du signe est de *faire* signe, vers quoi alors fait-il signe ? Le sens qu'il montre du doigt est-il compréhensible comme tel ? Quelle est sa nature ? Le fait de faire signe, finalement, ne consiste-t-il pas toujours à faire signe vers l'être, ou vers autrui ? Faire signe est bien passer outre, par la monstration du doigt qui indique, les apparences et les miroitements du paraître. Le signe a-t-il le pouvoir de faire signe vers l'être ? En quel sens fait-il ce chemin ?

a) La parole comme acheminement vers l'être

« Au bois il y a un oiseau, son chant vous arrête et vous fait rougir
Il y a une horloge qui ne sonne pas
Il y a une fondrière avec un nid de bêtes blanches
Il y a une cathédrale qui descend et un lac qui monte
Il y a une petite voiture abandonnée dans le taillis
Ou qui descend le sentier en courant, enrubannée
Il y a une troupe de petits comédiens en costumes
Aperçus sur la route à travers la lisière du bois
Il y a enfin, quand on a faim et soif,
Quelqu'un qui vous chasse »

Rimbaud, *Enfance III*.

En ce qu'elle fait signe vers le réel, la parole est lien avec le monde. Mais cette fonctionnalité de la parole ne dit rien d'elle. Tous ces commentaires sont *déjà* des paroles, et un aspect seulement de celle-ci : sa dimension logique ou fonctionnelle ; or la logique n'est qu'un mode de la parole, non originaire. L'être de la parole n'est ni efficacité, ni progrès, ni rentabilité. Son être excède sa fonction. L'être serait, *in fine*, le référent ultime de toute désignation. « Quoiqu'il en soit, la parole a sa place au plus près de l'être humain »¹ dit Heidegger ; il faut donc remonter plus haut, traverser cette couche logique indispensable mais insuffisante pour comprendre l'être, jusqu'à la source de la parole que Heidegger lit dans le Poème – parole nue, parole pour la parole, parole se célébrant elle-même et ainsi nous rassemblant dans le lyrisme de sa fête. De quelle manière parle alors le poème, cristal de toute parole ? De quoi le poème est-il célébration ? Qu'est-ce qui, dans la parole, sourd, éclatant dans le poème, et permet à l'homme parlant de comprendre son être ? De quelle proximité est-il question ? Va-t-elle jusqu'à la similitude, ou est-elle définitivement séparée de l'être ? « Et cependant nous demandons : dans quelle exacte mesure l'homme parle-t-il ? Nous demandons : qu'est-ce que parler ? »².

¹ *Acheminement vers la parole*, p.13.

² *Id.* p. 22.

La difficulté de parler sur la parole est patente : parler de la parole est déjà parler, tout discours sur la parole est tautologie. Que dire, en effet, de la parole, sinon qu'elle parle ? « La parole elle-même est : la parole – et rien en dehors de cela »¹. Que signifie cette tautologie ? Invalide-t-elle toute tentative pour *dire...à* ? Ou préalablement, pour dire *quelque chose* ? « Se borner à la répétition : la parole est parole, comment cela peut-il nous mener plus loin ? Mais il ne s'agit pas d'aller plus loin. Nous aimerions seulement tenter d'arriver une fois là même où déjà nous avons séjourné »². Pour parler, il faut parler : tout discours sur la parole est un méta-discours. C'est cette difficulté que contourne Heidegger dans *Acheminement* en abordant la parole non pas comme l'*objet* d'un discours, ou comme une visée pour la réflexion, mais comme ce vers quoi parler nous porte : « Situer la parole n'est pas tant la porter que nous porter nous-mêmes au site de son être. Cela signifie : mise en marche pour un recueil »³. Il s'agit pour comprendre le comprendre de la parole de partir de son énonciation et de remonter lentement jusqu'à son origine : se laisser immerger par la parole jusqu'à sa source. Y a-t-il dans ce déploiement de l'être qui se livre dans la parole une place pour la relation à autrui ? Quelle reconnaissance de l'autre peut-elle se trouver dans la parole qui nous achemine (ensemble ?) *vers* l'être ? Celui-ci peut-il être envisagé comme un être-ensemble, c'est-à-dire différer d'avec lui-même pour faire place à autrui ? Le sens est attente, ou confiance en la parole puisque « c'est à la parole que nous confions ce qu'est parler »⁴. La confiance est ici le préalable à toute parole plus qu'à toute compréhension. La parole demande, sans la fonder, la confiance. Mais alors, à qui s'adresse cette confiance ? « Que peut bien vouloir dire alors *parler* ? »⁵.

¹ *Id.* p. 14.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *Id.* p. 187.

Parler est laisser apparaître. Tout sens accompagne la parole comme son ombre – ou comme sa lumière. Parler non seulement désigne mais également donne l'être, le « mot seul confère l'être à la chose »¹. Le mot ainsi rassemble le divers, épars dans le monde, et le sens est ce rassemblement. Le mot va à la rencontre de l'être et l'amène jusqu'à son être même, il nomme. Le mot rassemble le monde en le portant à être ce qu'il est, c'est-à-dire étants : participes présents de l'être, ils participent de l'être en le rendant présent, lui permettant ainsi de venir en présence dans le mot qui les nomme. Le sens du mot fait signe vers un au-delà de sa définition, le « règne du mot fulgure comme mise en cause de la chose. Le mot commence à luire comme le rassemblement qui porte enfin à sa présence ce qui vient en présence »². Cette fulgurance est l'excès de sens sur le mot qui le porte, être. Le nom est l'écrin de l'être : l'être-nom, par le fait de nommer, devient être-verbe. Nommer est questionner l'étrange parenté de l'homme avec l'être. Nommer l'être est alors inviter à être, c'est-à-dire se tenir prêt à l'accueil de cet être. De nommer à ce qui est nommé, la parole mène et protège. Nommer est le premier pas sur le chemin de la compréhension de l'être ; le nom est le recel de la richesse de l'être qui va se disant. Comme toute richesse, elle excède ce qui la retient ou ce qui la contient.

¹ *Id.* p. 148.

² *Id.* p. 222.

Le chemin de la parole, par le mot, porte le rapport entre la chose et le mot. « Donc nous sommes avant tout dans la parole et auprès de la parole. Un chemin vers elle est inutile. Le chemin vers la parole est même impossible si tant est que nous sommes déjà là où il devrait mener »¹. Le chemin se présuppose lui-même. L'être est paysage où se déploie le sens qui oriente le chemin vers l'horizon d'où il provient, le cheminement est retour au Même. La source de l'être est là, et par là est infiniment lointaine, elle est l'horizon d'un cheminement infini. Il faut cheminer pour revenir à son point de départ sans y revenir jamais. « Cette mise en chemin est la proximité en tant qu'approche »². Ainsi l'infiniment lointain est-il le plus proche – et s'approcher est creuser cet éloignement. L'inchoativité de s'approcher ou de s'acheminer rend le *terme* inaccessible et l'horizon fuyant. La proximité se laisse approcher par le chemin et en même temps s'éloigne, mais approche et éloignement sont les deux moments indissociables d'une seule respiration de l'être. La parole est respiration de l'être. Comment ce déploiement met-il en chemin ? Comment permet-il la rencontre du sens en question et de l'homme en demande ? « Or cela, c'est la richesse de déploiement du mot – que dans le dire, c'est-à-dire dans le donner à voir, il porte la chose en tant que chose à l'éclat du paraître »³. Le dire est toujours à *dire*, sens s'explicitant – *c'est-à-dire* – au cœur même du dire.

¹ *Id.* p. 228.

² *Id.* p. 197.

³ *Id.* p. 221.

L'infinie proximité de la chose *dans le monde* et du monde où elle se situe est marquée par la différence. « À partir d'elle-même, la Dif-férence tient ouvert le milieu vers lequel et à travers lequel monde et choses sont réciproquement à l'unisson »¹. L'unisson du sens se fait harmonie. L'ouverture précède ce qu'elle ouvre. La Dif-férence porte et supporte l'unité ; elle porte l'être à lui-même, le chemin intérieur qui fait que l'être s'accomplit comme être. La parole est séparation. La Dif-férence permet ainsi au monde d'être monde, elle rend le monde à lui-même par le sens qu'elle offre comme abri au monde, à la chose même « la Dif-férence donne la paix en la ramenant au monde »². La Dif-férence n'est pas la paix mais don de la paix, pacification. Elle est le lieu originaire de toute entente, de toute compréhension, dans le cadre infini qui encadre et apaise. La Dif-férence à la fois rassemble, appelle ensemble (enjoint) et suscite l'altérité (disjoint), fait sens. « L'intimité où monde et chose sont l'un pour l'autre n'est pas une fusion où les deux se perdent. Il ne règne d'intimité que là où ce qui est à l'unisson, monde et chose, devient distinction pure et demeure distinct. Au milieu des deux, dans l'entre-deux où monde et chose diffèrent, dans leur *inter*, règne le *Dis-* de leur jonction »³. Faire confiance en la parole, c'est s'en remettre au signe pour s'acheminer vers l'être.

¹ *Id.* p. 27.

² *Id.* p. 32.

³ *Id.* p. 27.

Dire est déployer l'être de la chose dite, déplier l'être froissé dans le non-dit, ou plus exactement dans le à-dire. L'être en attente d'être se déploie dans la parole qui le délie. Le déploiement de la parole est le présent éternel de la durée, comme une rivière est rivière du temps de sa source jusqu'à sa jetée dans l'océan. La parole dans son déploiement est la durée même de l'être, ce qui, se déployant de l'être, se retrouve recueilli dans le mot qui le porte à lui-même. L'herméneutique est ce déploiement de la parole dans l'être, et non seulement ce qui fait signe vers l'être. En tant qu'elle est, la parole offre un présent éternel, aux deux sens du terme présent, don et temporalité. Suivre le sens de la parole n'est pas descendre la rivière, mais la remonter vers sa source¹. La parole alors est le site du sens, le signe fait signe vers l'être, il est le lieu du sens. Parler c'est avoir déjà parlé, c'est avoir pris la route du à-dire, c'est s'immerger dans la rivière ; on ne peut effectivement s'y baigner deux fois, ni même une seule, car on n'en sort jamais. La parole authentique est écoute de l'être, qui ne peut se faire que par la suspension du dire, la retenue du flot bruyant de la parole afin que la source soit présente dans cette retenue même – une retenue d'eau met la source au présent du présent. Retenir n'est pas empêcher mais accueillir, recueillir, cueillir le sens de l'être dans un présent d'éternité, joindre la source au torrent.

¹ « La parole est : parole. La parole est parlante. Si nous nous laissons aller dans l'abîme que nomme cette phrase, nous ne nous perdons pas dans le vide d'une chute. C'est vers le haut que nous sommes jetés, dont l'altitude seule peut ouvrir une profondeur. Cette hauteur, cette profondeur, toutes deux mesurent de part en part un site. Puisseons-nous nous y acclimater afin de trouver le séjour où se déploie l'être de l'homme ». *Id.* p. 16.

La parole appelle. Toute parole, en somme, est appel, dont la parole poétique est l'épure. Elle appelle ce qui est absent et l'invite à une présence qui consiste à emplir de sens une absence. Celui qu'appelle l'appel est là dans la parole, présent par son absence même. La parole est le lieu de cette présence absente, de cette étrange modalité de la présence qui se dérobe à elle-même. Le mot lui-même est ce don de l'être en ce qu'il est son appel invitant l'étant à la lointaine proximité avec l'être d'où provient l'appel. La parole est messenger de l'être, qui transmet à l'étant une invitation à demeurer auprès de l'être. L'être demeure. La compréhension est toujours posée d'avance, puisqu'elle est le mouvement de l'être vers lui-même, c'est-à-dire parole. La parole est invitation au recueillement en l'être pour porter les choses au regard de l'homme, à sa compréhension. Toute invitation est promesse d'accueil. Le mot appelle l'être à être accueilli. La parole ainsi invite le monde, dévoile l'être du monde en faisant signe vers l'être : être et monde sont invités ensemble à la même liesse du poème, *convoqués* : inviter contient répondre à l'invitation. Invitation chez soi, dans le chez-soi de l'être, « la parole est la maison de l'être »¹. Demeurer, c'est rester, mais surtout rester *chez...* La parole invite en elle l'être à demeurer. « C'est le site pour la venue des choses, présence logée au cœur de l'absence. C'est à une telle venue que l'appel qui les nomme dit aux choses de venir. Il le leur dit en une invite »². En la présence demeure l'absence : la parole dit ce qu'elle ne dit pas. La parole contourne l'absence et la circonscrit. Elle est apophatique, elle fait signe vers ce dont elle est la lointaine origine, ce qui de loin est auprès d'elle. Elle est témoin de cette confiance en l'être, elle est signe de l'accueil des choses dans l'être.

¹ *Id.* p. 150.

² *Id.* p. 23.

L'appel de l'être ne s'entend que par l'écoute, qui n'est pas la disposition volontaire d'un accueil, mais la prédisposition ontologique provoquant la parole, qui appelle la parole à être. « Ainsi donc parler ce n'est pas en même temps écouter ; parler est *avant* tout écouter »¹. Heidegger inverse ainsi le rapport entre parler et écouter en plaçant l'écoute comme précédant la parole. On ne peut parler qu'à celui qui écoute, mais parler c'est *avoir écouté* l'appel de l'être à parler. C'est la réponse qui fait surgir la parole. L'écoute est la coïncidence de l'être et de l'écouter : en écoutant, la parole de l'être se met en harmonie avec sa propre origine, accueille et laisse se déployer l'être. La parole est cet accord originel entre les choses et l'être dont elle témoigne et qu'elle accueille dans l'écoute. Le mot prend sens dans l'écoute du lien que tisse la parole entre chose et signe. Parler est écouter, porter le silence de la parole au milieu du mot, faire sens. L'homme ne parle qu'en silence, parler c'est faire silence pour qu'advienne un sens qui vient de l'être. « Toute vraie écoute retient son propre dire »² ; anticiper la parole accueillie, c'est proprement écouter. « L'homme parle pour autant qu'il répond à la parole. Répondre, c'est être à l'écoute. Il y a écoute dans la mesure où il y a appartenance à l'injonction du silence »³. L'obéissance heideggérienne se dit en termes d'appartenance, d'entente et d'intimité. Le sens provient de cette appartenance. Cette mise en demeure est à prendre aux deux sens de l'expression : injonction à répondre, et mise à l'abri chez soi. Faire signe vers l'origine, c'est rassembler dans le mot l'origine et la fin. La parole est réponse, elle fait écho à la parole originaire, la faisant résonner autour du silence qui l'habite en secret.

¹ *Id.* p. 241.

² *Id.* p. 36.

³ *Id.*

L'apparaître ainsi dit quelque chose de l'être, sans en révéler la teneur ; comme dans la caresse, l'approche révèle la distance. L'insuffisance du mot à dire l'être est ce qui fait jaillir le mot (c'est à *dire*). La force du mot réside dans sa faiblesse, dans son impuissance à désigner ce *vers* quoi il fait signe, toujours au-delà de la désignation. Le mot se brise sur l'être, et ainsi prend sens. Son essence n'est pas dire l'affairement du monde, mais le silence profond qui sourd dans la parole. Le silence est ce qui au cœur même de ce qui est dit échappe à ce qui est dit. En ce sens, la parole fait toujours signe vers ce qui lui échappe et la fonde, vers sa propre source. L'imparlé est « ressource » de ce qui est parlé, au sens d'une source qui se dirait elle-même. Toute parole parle d'elle-même, monologue : « elle parle uniquement et solitairement avec elle-même »¹. Cette originaire fracture (l'indicible) de la parole n'est pas tant ce qu'elle ne veut pas montrer que ce qu'elle ne peut pas dire (c'est à *dire*). En ce sens, la parole est toujours étrangère à elle-même. Elle ne révèle pas son secret, elle fait signe vers le secret qui la lance sur son propre chemin. Le silence est le gardien de l'être même de la parole, source de tout dire. Parler c'est avoir répondu à l'appel silencieux de l'être dont chaque parole garde le secret. « *La parole parle comme recueil où sonne le silence* »² ; dans la parole s'entend le silence de l'être. La parole est le déploiement de l'être où résonne le silence. Comment se fait le passage du silence à la parole ? Dans la réponse le silence s'infléchit en parole : toute parole est réponse à l'appel de l'être à *être*. Entre la parole et ce qu'elle dit réside toujours le silence, premier site du sens. Parler n'est pas exercer un pouvoir sur le mot, mais renoncer à ce pouvoir : la parole porte l'indicible. En ce sens, tout parler vrai est un parler silencieux. L'indicible est le lieu originaire de tout dire, aucune parole ne peut prétendre totaliser le sens, ni l'enclore. Le renoncement à la maîtrise sur le mot « est une métamorphose du dire, qu'il se tourne en écho presque inaudible – murmure à l'allure de chant – d'une Dite indicible »³. Le silence est témoin de la paix originelle de toute parole, l'expression même de cette paix originaire. Qu'abrite alors l'indicible ? De qui le silence se fait-il hospitalité ?

¹ *Id.* p. 227.

² *Id.* p. 34.

³ *Id.* p. 216.

La parole fait signe vers l'écart entre ce vers quoi elle fait signe et son propre faire-signer, trait d'union au cœur du c'est-à-dire. Creux qui recèle le mystère de l'être que va puiser la parole à sa source. « Ainsi, c'est bien le mot, et lui seul, qui tient le joyau en présence, qui même va le chercher pour l'y tenir, l'y amène et le prend là en garde »¹. Tout dire est toujours à dire, et dans le dire se creuse l'absence de ce vers quoi le signe fait signe. La parole est la demeure de l'être, hospitalité offerte à l'être, parler c'est reconnaître ce joyau qu'est le secret de toute parole. Le nom ne saisit pas la chose, il en dit l'indicible. « Comme l'hôte, le joyau se tient dans l'innommé »², la parole est ainsi toujours invitation à dire – non à dire plus ni à dire mieux, seulement à *dire* ce qu'elle ne peut simplement pas *dire*. La vérité s'abrite dans son propre secret. Plus la parole effleure l'être, plus elle ressent l'impossibilité de l'enserrer dans ses mots. Les mots sont lourds du secret de leur sens. Le poète dit cette impossibilité de dire. Le secret est dit comme secret, c'est-à-dire qu'il advient à lui-même par le fait d'être dit *dans* l'impossibilité même de dire ce dit. Le secret de l'être brise le mot. « *Un "est" se donne, là où le mot se brise* »³, la parole est l'expérience de l'indicible. La vérité qu'elle révèle n'est jamais dévoilée, seulement dévoilement. En ce sens la compréhension est moins préhension que direction vers. « Ce qui fait signe fait signe de manière multiple »⁴. La compréhension est interprétation des signes *vers* un sens que la parole dévoile sans l'enclorre. La compréhension est la communion à l'intime, intimité de l'être et du parlant. La Dif-férence est enjointe, appelée, *intimée*, c'est-à-dire à la fois exigée et *rejointe* dans l'intime : mais comme différence, elle reste sur le seuil, entre dehors et dedans. La parole dit son impuissance mais elle l'ignore – cette impuissance est source mais non pas ressource. La parole poétique découvre le sens qui lui échappe, et le poète est celui qui porte à la parole l'impuissance de la parole. La poésie dit ce renoncement au pouvoir sur le mot, nommer est à la fois dire quelque chose, mais dire autre chose : dire ce dont on parle, et dire, tout en même temps, que si on *en* parle, on ne peut *le* dire. On peut parler *de* l'indicible parce qu'on ne peut *le* dire. Parler est toujours parler autour. Le poète est celui qui porte jusqu'au bout de son sens cette résignation au ne pas pouvoir-dire. La parole est le chemin vers l'être, mais lorsqu'elle est poésie, elle s'arrête au seuil de l'être. L'être s'abrite dans le secret de la parole. La parole est dévoilement, aléthéia, « désabritement »⁵. Le signe alors laisse luire la vérité dans le rapport entre le réel et la parole qui le désigne. La vérité n'est plus une mise en rapport, mais fonde tout rapport entre sens et chose, entre signe et sens et entre signe et chose. La vérité est le milieu dans lequel le faire-signer prend son sens. L'horizon devient la visée qui donne sens aux

¹ *Id.* p. 212.

² *Id.* p. 168.

³ *Id.* p. 227.

⁴ *Id.* p. 188.

⁵ *Id.* p. 231.

signes et leur permet de faire signe. L'être est l'horizon du sens qui, dans la visée des signes, déploie le sens qui leur permet d'être signifiants ; il est chemin. Ainsi l'impossible chemin de l'être est-il confié aux signes. Par la parole s'accomplit le monde.

b) La parole comme chemin qui ne mène nulle part ?

« La philosophie de Heidegger ne s'occupe pas de l'homme pour lui-même. Elle s'intéresse initialement à l'être [...]. Or la question "qu'est-ce qu'être ?" a une condition : la possibilité même pour l'être de se révéler, de se dévoiler. Ce dévoilement originel de l'être condition de tout rapport avec lui est la vérité de l'être. La vérité n'est donc pas, pour Heidegger, quelque chose qui s'ajoute à l'être du dehors, du fait de l'homme, mais un événement de l'être ». Levinas, En découvrant l'existence, p. 132-133.

Y a-t-il place, dans ce déploiement de l'être, pour autrui ? Si la parole abrite l'être, est-elle une invitation à l'autre ? Si le mot est brisé, c'est sous le poids de l'être. Cette effraction peut-elle faire place à l'événement que décrit Derrida, à l'Autre dont parle Levinas ? L'événement pro-vient du dehors, extériorité. Chez Heidegger, l'ordre ne vient pas d'un dehors, mais de l'intérieur de l'être lui-même ; le seuil n'est pas franchi, l'être est sans ouverture. L'appel de la parole est originaire, simple, d'une pureté que seule la parole peut comprendre – et ce n'est plus si simple. « Finalement autrui, chez Heidegger, ne peut rien me donner fondamentalement, de même que, fondamentalement, je ne peux rien lui donner sauf – si cela peut être plus qu'un *flatus vocis* dans l'univers heideggérien – le "laisser être" » dit Kemp¹. L'ontologie heideggérienne n'est pas infléchie par l'autre, Kemp va jusqu'à qualifier sa pensée d'anti-éthique². Le déploiement de la parole en Dif-férence est toujours le déploiement de l'être : la parole est seule. L'être s'interprète lui-même dans un monologue sans extériorité. Monologue de l'être qui se dit jusque dans l'écoute : si l'écoute chez Heidegger précède l'appel, il n'y a entre les deux aucun espace, sinon celui que crée l'être lui-même. La réponse se fait écho³. Être solitaire, c'est se retrancher de la communauté, cela présuppose essentiellement être-avec. De quelle communauté s'agit-il ? Écouter n'est pas répondre, écouter est un existentiel, un mode d'être ontologique ; répondre, montre Levinas, marque la fracture sans retour de l'ontologie. « Langage – perce-muraille [...]. Le premier mot ne dit que le dire lui-même avant tout être et toute pensée où se mire et se réfléchit l'être »⁴. Le souci de l'être se penche sur lui-même, s'exprime par la parole s'adressant à elle-même par delà les rives entre lesquelles se déploie la Dif-férence. Elle ouvre l'être sur lui-même, comme le cours d'eau se déploie en séparant ses deux berges. Tout est être, la parole est l'épopée de l'être. « Le psychisme s'épuise-t-il à déployer l'"énergie" de l'essance, de la position des étants ? Énoncer une telle question [...] c'est se demander si le psychisme ne signifie pas *autrement* que par cette épopée de l'essance »⁵. L'autrement de Levinas interrompt cette présence à soi de l'être et fait surgir la parole d'un ailleurs absolu. Paradoxe de la parole heideggérienne qui, par son appel, laisse absent ce qu'elle rend présent, laisse toujours le sens sur le seuil. L'invitation n'est pas accueil de l'étranger puisqu'il s'agit toujours d'une invitation à être dans la demeure de l'être. « Le mot : ce qui donne. Donne quoi ?

¹ « Ricœur entre Heidegger et Levinas, *Op. Cit.* Greisch p. 252.

² *Id.*

³ « Mais la parole est Monologue. Cela veut dire à présent deux choses : La parole *seule* est cela qui, à proprement parler, parle. Et elle parle *solitairement*. Pourtant, ne peut être solitaire que ce qui n'est pas seul ; pas seul, c'est-à-dire pas séparé, isolé, sans aucun rapport. Or dans la solitude, c'est justement le défaut du commun qui règne en tant que le rapport le plus liant à la communauté ». Heidegger, *Op. Cit.* p. 254.

⁴ *En découvrant l'existence*, p. 329.

⁵ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 164.

[...] le mot donne : l'être »¹. Hospitalité ontologique. L'homme est bien le gardien de l'être au sens où il l'accueille, il monte la garde auprès de lui, et lui permet d'être la parole du silence profond des mots. Le silence garde le secret de l'être. C'est par la parole que l'être advient à lui-même, c'est-à-dire se déploie en son sens, et son advenue à lui-même passe par le chemin de la parole dans le paysage de l'être. L'être est le Même – sans extériorité.

¹ Heidegger, *Op. Cit.* p. 170.

Nommer rassemble le multiple dans l'unité de l'être en le faisant advenir à lui-même : le mot fait signe vers le sens, qui est lui-même tension entre le mot et l'être, tension interne à l'être ; Levinas parle de la révélation de l'être au Dasein sous la forme d'une « tension intérieure »¹. Cette tension se brise dans le mot sur l'indicibilité de l'être, et va jusqu'à briser l'être par la Dif-férence sans différance, voire sans différence. La scission de l'être en étants reste immanente à l'être lui-même, et le chemin qu'emprunte la parole est celui que trace la Dif-férence au cœur de l'être. Le déploiement ouvert par la Dif-férence permet la compréhension comme habitation de ce milieu du dépliement de l'être, sans exil. L'être au rythme de la parole découvre et s'ouvre sur l'étant qui l'abrite, comme l'océan découvre un espace puis le recouvre au rythme des marées. Être humain est être à l'avance appelé par l'être à comprendre son sens, être déjà invité à la compréhension de l'être, l'homme « existe de telle manière qu'il comprend l'être »². La découverte de l'être doit ainsi s'entendre selon les deux versants du terme : à la fois l'homme découvre l'être par la compréhension qu'il en a, le reconnaît comme être et prend conscience par la parole de cette présence qu'il découvre avec étonnement ; et à la fois l'homme par la compréhension qu'il a de l'être le découvre au sens où il ôte la voile qui le dissimule, la vérité est *aléthéia* (« *l'être en général* pour être accessible doit au préalable se dévoiler »³), lumière qui luit dans le mot, et dont le mystère ne révèle rien d'autre que sa propre inaccessibilité, l'absence de soi en soi. Comprendre l'être ne suppose pas d'extériorité : l'homme comprend l'être qui le fait être, et cette compréhension est elle-même totalement immergée dans l'être, intimité ; l'accès au sens est ontologique.

¹ *En découvrant l'existence*, p. 88.

² *Id.* p. 87.

³ *Id.* p. 85.

La parole comme appel est appel de l'être à être, ou de l'être à l'être. L'appel ne franchit pas d'espace, il déploie l'espace qu'il constitue. « L'appel appelle en lui-même, et ainsi toujours s'en va et s'en vient ; appel à venir dans la présence – appel à aller dans l'absence »¹. L'appel n'est pas adressé à l'autre mais au même, en ce sens, la parole est bien un monologue ontologique : l'invitation se fait mise en demeure. L'invitation de l'être, invitation à la compréhension, c'est-à-dire à être, n'est pas accueil de l'étranger mais hospitalité de l'être, repli en sa demeure où demeurer. L'écoute de la parole de l'être n'est pas un acte volontaire d'accueil, mais une disposition ontologique préalable. Écouter la parole est le mode d'être de l'être : entendre c'est entendre la parole de l'être, c'est-à-dire s'entendre avec l'être, aux deux sens du terme. Alors, répondre n'est pas répondre de l'autre, mais mettre l'être *en demeure*, aux deux sens du terme, injonction et mise à l'abri. L'être confie son être au Dasein en tant que le Dasein a pour être la compréhension de l'être, « être, pour le *Dasein*, c'est comprendre l'être »² note Levinas. L'être ne se heurte pas à l'autre ; plutôt que confiance, son intimité avec le Dasein est complicité. L'être confiant son être au Dasein *se fait* confiance, à la fois au sens où il devient confiance et au sens où il a confiance en lui-même. La compréhension du sens est chez Heidegger une herméneutique de l'immanence : le sens est confié aux mots. Le sens ne provient pas d'une transcendance qui s'offre mais provient de l'être qui dans la parole se découvre à lui-même : il ne garde que le secret de lui-même. La transcendance de la compréhension est immanente au tissu de l'être. L'indicible est le secret de l'être que *garde* l'être. Le poids du silence est mystère plus que secret, il ne témoigne pas d'autrui, la parole est lourde de ce qu'elle ne peut dire à : le sens est toujours un au-delà, la proximité se fait distance infinie, mais la distance se fait intimité ; le poids de la parole est un *à dire* plus qu'un *dire à*. « La parole se dit ne fût-ce que par le silence gardé et dont la pesanteur reconnaît cette évasion d'Autrui »³, dit Levinas, et en ce sens, la parole est bien mise en route infiniment vers l'être – elle ne rencontre rien d'autre. Le chemin est toujours celui du retour. Comme réponse, la compréhension reste incluse dans l'être, elle est réponse à la question de l'être, monologue. Sans la fêlure de l'autre, l'être est sans ailleurs ; le chemin ontologique va de l'être à l'être, et lui reste immanent. Le véritable silence se fait écart d'accueil, lieu de patience, la transcendance « se doit d'interrompre sa propre démonstration. Sa voix doit se taire dès qu'on en écoute le message »⁴. Le sens est ce vers quoi fait signe la parole, mais son infini est lui-même. Le seul événement est ontologique, il n'y a pas d'événement éthique au sens de surgissement de l'autre. La réponse est-elle immanente à la question ? L'être doit-il être l'alpha et l'oméga de toute parole ? « Être ou ne pas être, ce n'est probablement pas là

¹ Heidegger, *Op. Cit.* p. 22-23.

² *Op. Cit.* p. 95.

³ *Totalité et infini*, p. 212.

⁴ *Autrement qu'être*, p. 238.

la question par excellence »¹ répond Levinas. La question de l'être n'est pas la plus urgente, elle n'est même pas à proprement parler question. La question vient de l'autre ; entendre n'est plus écouter le silence de l'être mais la voix de l'autre.

c) La parole et la pro-venance : la voix

« Comme elle prolongeait sa prière devant Yahvé, Eli observait sa bouche. Anne parlait tout bas ; ses lèvres remuaient mais on n'entendait pas sa voix et Eli pensa qu'elle était ivre. Alors Eli lui dit : "Jusques à quand seras-tu dans l'ivresse ? Fais passer ton vin !" "Mais Anne répondit ainsi : "Non, Monseigneur, je ne suis qu'une femme affligée, je n'ai bu ni vin ni boisson fermentée, j'épanche mon âme devant Yahvé. Ne juge pas ta servante comme une vaurienne : c'est par excès de peine et de dépit que j'ai parlé jusqu'à maintenant. " Alors Eli lui répondit : "Va en paix et que le Dieu d'Israël t'accorde ce que tu lui as demandé. " Elle dit : "Puisse ta servante trouver grâce à tes yeux", et la femme alla son chemin ; elle rentra dans la chambre, elle mangea, et son visage ne fut plus le même ». Premier Livre de Samuel, 1 9-18.

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 265.

L'écoute de l'être par l'être est silencieux monologue, l'écoute de l'autre est accueil de la voix. La voix est silence, je me tais pour t'écouter. Mais silence où peut luire le sens, non seulement par le contenu de la parole mais par ce qui la porte à *autrui*, c'est-à-dire la voix. Celle-ci interrompt l'abstraction du visage et le silence de la distance. Le visage peut être le signe d'un ailleurs qu'il ne dévoile pas, au contraire sa présence voile son absence par l'impression de connaissance qu'il peut générer. Le visage, par la voix, se révèle, « le visage n'est pas un spectacle, dit Ricœur, c'est une voix »¹. Signifier est également faire signe, et en ce sens le visage peut faire signe vers ce qu'il retient. La voix échappe à l'emprise du sujet sur son corps, elle dit ce corps pétri de parole. Elle parle, chante, s'élève, raconte, se tait. Elle dit le soi parce qu'elle brise le mutisme pour signifier à *autrui*. Elle est l'incarnation du sens qui la traverse, la transit. Par la voix le sens se dit, la voix signifie, fait signe vers le sens. La voix peut s'assurer, mais sur cette assurance elle n'a pas le contrôle. À travers elle se dit le sens qui l'excède, elle porte paradoxalement ce que le sujet dit sans le vouloir ou veut dire sans toujours le pouvoir. La voix est le chemin d'un sens qui veut se dire malgré les obstacles et les fragilités : elle témoigne d'une signification dont elle est le passeur, le signe. L'abstraction se concrétise dans la voix, qui peut être entendue comme ce signe du visage adressé à *autrui*, dont le sens est donné et retenu tout à la fois, trouble et fragilité. Alors la voix dit le *c'est-à-dire* : ce qui, dans ce qui est dit, reste toujours à dire, que ce soit l'indicible, l'ineffable ou le secret (nous gardons la nuance que pose Jankélévitch entre ces termes²).

α - La voix et l'indicible

« Aussi ne faut-il en aucun cas laisser s'installer l'idée que nous voudrions rabaisser l'ébruitement vocal – phénomène corporel – en tant que ce qui est seulement sensible dans la parole, au profit de ce que l'on nomme la teneur en signification ou le sens, et que l'on honore comme étant le spirituel, l'esprit de la parole [...]. Que la parole rende un son, qu'elle ait un timbre et qu'elle tremble, qu'elle balance et qu'elle batte, cela lui est propre dans la même mesure que le fait que ce qui est parlé en elle ait un sens ». Heidegger, Acheminement vers la parole, p. 189-190.

¹ *Soi-même comme un autre*, p. 388.

² *La mort*, p. 83.

La parole s'écoute, la voix s'entend. La voix dit, en-deçà de la parole, la difficulté à dire *quelque chose*. Elle est l'incarnation du à dire. L'abstraction du visage prend chair dans la concrétude de la voix. La voix devient le signe d'un sens qui lui échappe mais dont elle témoigne, avec ses maladresses et ses fragilités. La voix n'est pas séparable de la parole qu'elle porte : le sens de la parole se donne dans la chair de la voix, en ce sens la voix dit bien souvent ce que la parole est impuissante à dire. Elle témoigne de cet indicible qui œuvre au cœur de chaque parole, et que Heidegger a si finement circonscrit – effleuré. En ce sens, la voix parle, elle est l'incarnation d'un sens transcendant toute parole. Toujours en-deçà de la parole, elle en exprime néanmoins l'au-delà, ce que Heidegger appelait le secret, mais qui serait encore de l'ordre du mystère ; elle dit l'indicible qui borde le dire, sans le révéler, en le suggérant : elle s'arrête au seuil du *dire*, reste accrochée au à. Elle fait de l'expression non seulement la manifestation d'un sens mais la manifestation de cette recherche de sens. L'incertitude de la compréhension constitue la vulnérabilité de la voix, et le fait qu'elle dise toujours autrement signifie ceci : elle dit qu'il y a de l'indicible, quelque chose qui se dit lorsqu'il n'y a encore ou déjà plus rien à dire, une vérité transcendant tous les signes qui font signe vers elle, créant ainsi le sens. La voix excède la raison puisqu'elle trahit la maîtrise sur le sens que la raison peut prétendre exercer. Elle signifie l'impuissance de la raison à circonscire le sens tout en renvoyant cette impuissance non pas au non-sens mais à un surcroît de sens. Le sens vibre dans la voix, par l'excès de sens que la parole ne peut circonscire. La voix tranche sur le silence qu'elle porte à la parole et dont elle offre le sens. Le silence est lézardé par la voix qui s'élève, et qui, par cette fissure, permet au sens d'apparaître dans le désir fragile que signifie la voix.

β - La voix et l'ineffable

« Dieu – nom propre et unique n'entrant dans aucune catégorie grammaticale – entre-t-il sans gêne – dans le vocatif ? et, ainsi, non thématizable et qui, ici-même, n'est thème que parce que, dans un Dit, tout se traduit devant nous, même l'ineffable ». Levinas, *Autrement qu'être*, p. 252.

La voix d'autrui est appel, ma voix est réponse, en deçà même du contenu de l'appel ou de la décision de répondre : la voix ne ferait pas le détour par le sens du dit, mais serait l'expression du Dire indicible. Toujours en-deçà de la parole, la voix dit la difficulté à se dire en disant quelque chose. Le tremblement de la voix est l'expression tragique de cette fragilité. Elle est le signe de ce qui l'excède, elle est signe que ce qui l'excède se donne dans cet excès lui-même, signifiante de la gloire, présence qui échappe à sa présentation, présence déjà retirée d'elle-même tout en se donnant à entendre. La voix est cela même où je reçois la parole d'autrui. « L'ordre qui m'ordonne à autrui ne se montre pas à moi, sinon par la trace de son anachorèse, comme visage du prochain ; par la trace d'une retraite qu'aucune actualité n'avait précédée et qui ne se fait présent que dans ma propre voix, déjà obéissante – dur présent de l'offrande et du son »¹ : pour Levinas, la voix est la trace d'un présent toujours déserté par les termes en présence, et qui ainsi ne sont plus à proprement parler *termes*. Elle est signifiante d'une transcendance qui ne s'immanentise pas ; se donnant, la voix est originellement brisée par cette présence en elle d'une faille originaire dont elle garde le secret tout en ne le dévoilant pas, en ne le connaissant pas, en ne le comprenant pas, aux deux sens du terme. Elle est recel innocent d'un infini qui ne se donne que comme trace et non pas comme signe. La voix n'est pas l'enveloppe physique d'un sens abstrait, mais la manifestation concrète de la fragilité du sens : elle est déjà signe, faisant signe involontairement et non seulement inconsciemment, vers un sens qui la transit et l'excède, en ce sens elle dit toujours plus, ou moins, que le discours qu'elle transmet. En ce sens elle récupère le *à* de c'est à-dire². Au-delà du symbole et de la métaphore, elle est de l'ordre du dire *autrement*, dire à partir du point aveugle de la conscience qui n'est pas l'inconscient freudien, dire la difficulté à dire, hésitation, pudeur. La voix dit autrement que la parole, elle dit ce que la parole n'ose pas énoncer par gêne, par tact ou par respect. Par la voix, le visage fait signe vers ce qu'il n'est pas, vers une trouée dans l'être désignant l'extériorité d'autrui. Alors la voix est le témoin de la fragilité de l'être parlant et de sa difficulté à parler à ; en ce sens, le visage est voix.

γ - La voix et le nom

¹ *Autrement qu'être*, p. 220.

² « C'est en cela que l'expression diffère de tout signe, de tout symbole, qui, dans les récits, annoncent par leur révélation le mystérieux et le caché. L'expression n'est pas moins directe que l'intuition, mais plus directe. C'est le rapport direct par excellence. C'est une véritable "phénoménologie" du noumène qui s'accomplit dans l'expression. La rencontre du visage n'est pas seulement un fait anthropologique. Elle est, absolument, un rapport avec ce qui est ». Levinas, *Liberté et commandement*, p. 51.

« Cette passivité de la passivité et cette dédicace à l'Autre, cette sincérité est le Dire. Non pas communication d'un Dit qui aussitôt recouvrirait et éteindrait ou absorberait le Dire, mais Dire tenant ouverte son ouverture, sans excuse, sans évasion ni alibi, se livrant sans rien dire de dit [...] ; énoncé du "me voici" ne s'identifiant à rien sinon à la voix même qui s'énonce et se livre, à la voix qui signifie ». Levinas, Autrement qu'être, p. 224.

La voix est la trace de l'appel de l'autre depuis l'ineffable et par-delà l'indicible. Elle dit le secret, non au sens où elle l'exhiberait, mais en ce qu'elle le cache, mal, et c'est de cette difficulté qu'elle rend témoignage. En ce sens, elle est la mise en *présence* du secret que recèle tout visage. En brisant le silence, la voix dit le sens qui sourd dans le silence. Elle est appel au sens partagé, elle éclate la clôture du mutisme en silence et fait jaillir le sens au cœur du silence par le fait même qu'elle le brise dans son appel au dialogue. La voix est elle-même le silence qu'elle intime pour être voix. Elle dit quelque chose non de l'être mais de l'autre, celui dont je reçois la voix ou à qui j'adresse ma parole. Elle fait signe vers le secret de chacun, innommable, ou plus précisément non nommable, ce qui échappe à la nomination en propre. La voix se reçoit, s'écoute plus qu'elle ne s'entend. Par-delà *ce que* dit la voix, elle fait signe *depuis* celui qui dit quelque chose à celui à qui elle est adressée. La voix exprimant l'en-deçà des mots et l'au-delà de l'apparence d'autrui, peut-elle ou doit-elle être interprétée ? Il est impossible d'accueillir la voix sans en chercher le sens sous-jacent. Comme signe, la voix exige une interprétation, prenant ainsi le risque de l'erreur. Mais l'interprétation porte sur la concrétude de la voix, qui renvoie toujours à un sens qui voudrait être retenu. Elle ne porte pas sur le fait même qu'une voix s'élève. La voix dit quelque chose d'un au-delà de toute interprétation, qui la fonde : elle dit la présence s'un sens ordonné à l'autre, d'un sens *à dire à* – et non plus seulement *à dire*. Elle dit un désir d'être ensemble mais en même temps elle exprime la difficulté qu'il y a à dire à autrui. Au-delà de la parole, la voix dit la difficulté à se dire à. Elle ne tremble pas dans le monologue. Une voix solitaire est toujours assurée. C'est pourquoi elle franchit sans l'abolir la distance qui me sépare d'autrui. La proximité est signifiée par la voix qui met en contact sonore l'infiniment autre. La voix dit toujours quelque chose de celui qui parle, sa pudeur, sa gêne, sa joie... mais en tant qu'elle le dit à celui qui l'écoute, *auprès de* qui elle est toujours demande de compréhension. En ce sens, elle est le contact du discours, le tact de la parole : c'est par elle que ceux-ci peuvent dire quelque chose à autrui. Comme tout contact la voix peut se faire caresse ou coup. Elle dit quelque chose de la proximité dont parle Levinas : elle est la manifestation par excellence du sens qu'elle ne maîtrise pas totalement, elle vibre du secret de toute parole qu'elle offre à autrui. Elle n'explique rien en dehors d'elle-même, diapason de l'être, elle se fait caresse. « Ce dire du contact ne dit et n'apprend que ce fait même de dire et d'apprendre, dit Levinas. Là encore, comme une caresse »¹. La vocation de la voix est caresse, elle est appelée à être caresse de l'autre par la parole qui se donne à lui. Elle effleure le secret sans le briser. Exprimer c'est dire quelque chose de soi à autrui : la voix porte la parole. Elle est la proximité de l'étranger. Elle pose le parlant en situation de dialogue, et fait signe vers la fragilité de toute parole en

¹En *découvrant l'existence*, p. 322-323.

dialogue. La signifiante se sépare de la signification, comme la trace du signe, et comme la voix de la parole. La relation à autrui est ainsi médiée par la voix : ma voix comme réponse à la voix d'autrui qui m'a appelé. La voix qui répond répond à celui dont la voix se fait appel, et qui par-delà l'impossibilité à dire énonce sa réponse en propre, en son nom. L'impossibilité de dire se fait ainsi nom *propre* : l'innommable doit être nommé dans la réponse à son appel pour que sa voix ne se perde pas dans les brumes de l'être anonyme¹. La fragilité de l'être se fait voix, et la réponse se fait nom propre. En s'adressant à, la voix nomme et soutient l'autre, lui permettant de ne pas basculer dans l'innommable. Parler, c'est toujours énoncer une généralité, par l'usage des signes, par les représentations culturelles d'autrui, par la langue qu'il parle... et parler en général : on ne saisit d'autrui que ce que l'on peut se représenter à l'aide des catégories linguistiques et culturelles. Seule la singularité peut être nommée, le singulier est indicible, ce n'est alors « plus possible de se pourvoir en représentations générales, note Heidegger, [...] en vue d'y caser la parole comme cas particulier de cette généralité »². C'est vers le singulier que fait signe la parole incarnée dans la voix qui nomme et ainsi rompt le mutisme du sujet ou le monologue de l'être. C'est pour cela qu'il faut parler : circonscrire en creux cette impossibilité à dire ou à accueillir le sens. La voix est nom propre. La voix qui ne peut se manifester porte son propre nom : le nom propre est la voix de ceux-là même qui sont sans voix. La voix, dit Ricœur³, est métaphore de l'appel, du cri, affectant verticalement l'appelé. Mais elle n'est pas que métaphore, elle est incarnation de la fragilité de la parole ; le mot peut manquer, la voix peut faiblir, la parole peut ne pas trouver son chemin, mais le nom propre reste le *signe* de l'impuissance à dire lorsque la voix se fait trop faible pour dire les mots, voix de celui qui ne peut pas parler, qui témoigne par l'épuisement de sa voix de l'universelle fragilité du langage. Le nom propre doit être dicible par delà son indicibilité pour témoigner d'une voix qui se fait silence. Le statut de la voix est celui d'un signe qui ne désigne pas mais qui fait signe vers un sens qui lui est extérieur, et c'est vers cette extériorité qu'elle fait signe. Il y aurait un excès de sens dont la voix fragile de l'homme serait le signe, la présence rendant présente non pas l'absence mais la reconnaissance – qui ne se reconnaît pas – de cette absence. La voix vibre, manifeste à son insu ce que le sujet veut dire même et surtout lorsqu'il ne peut pas le dire, lorsque la voix se fait gémissement, silence ou dernier souffle. Elle est l'humble et silencieux vouloir dire à de la signification.

¹ « Trop de signes en circulation, qui sont mal intégrés, mal intériorisés. Alors, là où il y a du pouvoir, il y a de la fragilité. Et là où il y a de la fragilité, il y a de la responsabilité. Moi, j'aurais même tendance à dire que l'objet de la responsabilité, c'est le fragile, le périssable qui nous requiert, parce que le fragile est, en quelque sorte, confié à notre garde, il est remis à notre soin ». Ricœur, *L'unique et le singulier* p. 48.

² *Acheminement vers la parole*, p.236.

³ *Soi-même comme un autre*, p. 394.

3) Vouloir dire : dire à

« S'il en est ainsi, la passivité de l'être-enjoint consiste dans la situation d'écoute dans laquelle le sujet éthique se trouve placé par rapport à la voix qui lui est adressée à la seconde personne ». Ricœur, Soi-même comme un autre, p. 406.

Dans le vouloir dire se disent le discours et la voix, la coïncidence et l'écart, la parole en tant qu'elle signifie le vouloir qui s'exprime dans le dire, et le dire en tant qu'il ne coïncide jamais avec le vouloir. La voix, en-deçà de la parole, ne prend sens qu'en tant qu'elle signifie un désir d'adresse, un signifier-pour. Signifier – vouloir dire – en ce sens exprime à la fois le dire d'un langage qu'aucun locuteur ne maîtrise et à la fois la volonté d'un sujet qui cherche, dans l'épaisseur de ce dire, un chemin pour se dire. Entre les deux termes se profile une échappée vers autrui : vouloir dire n'a de sens que parce que dire est toujours dire à.

a) De la signification à la signifiante : signifier au-delà du signe

« Existe-t-il une signifiante de signification qui n'équivaudrait pas à la transmutation de l'Autre en Même ? » Levinas, En découvrant l'existence, p. 265.

Signifier un sens n'est pas nécessairement l'englober, le circonscrire et le dévoiler à la compréhension. Signifier suppose un signe, certes, mais peut tracer un chemin infini, partant de ce signe non plus vers le retour à soi de l'être, mais un chemin d'exode vers l'autre. Levinas distingue entre la signification (le rapport d'un signe à ce qu'il signifie) et la signifiante, qui se noue dans l'absolution du rapport, dans une relation où chaque terme s'absout de la relation, bref, dans un non-rapport entre absolu(s). « Nous appelons éthique une relation entre des termes où l'un et l'autre ne sont unis ni par une synthèse de l'entendement ni par la relation de sujet à objet et où cependant l'un pèse ou importe ou est signifiant à l'autre, où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait ni épuiser ni démêler »¹. La signifiante fait éclater toute synthèse compréhensive de l'entendement, la porte au statut d'intrigue déjouant toute emprise, qu'elle soit savoir ou connaissance. Quel sens porte alors la signifiante ? Quel lien permet-elle de tisser avec autrui ?

α - Signifiante de la signification

« À la compréhension, à la signification saisies à partir de l'horizon, nous opposons la signifiante du visage. Les brèves indications par lesquelles nous avons introduit cette notion pourront-elles laisser entrevoir son rôle dans la compréhension elle-même et toutes ses conditions qui dessinent une sphère de relations à peine soupçonnées ? » Levinas, Entre nous, p. 22.

¹ *En découvrant l'existence*, p. 314.

Le signe, chez Levinas, ne signifie pas, il fait signe. Plus précisément le visage ne fait pas signe, il est signe. La signification pour signifier ce dont aucun signe ne peut rendre raison ne peut que jaillir de son propre échec, de cette inadéquation originelle entre signe et signifié ; signification toujours « inadéquate au thème où elle s'étale cependant pour se montrer »¹. Il y a un écart infini entre le signifiant et le signifié, Autrui. Le visage n'est pas une modalité d'être de l'altérité, mais il est celui dont le sens se dérobe à toute signification : le signe n'est jamais synchronique avec ce vers quoi il fait signe, il y a l'infini dans ce verbe *faire*. Dans le signe se manifeste « le signifié toujours à venir dans le signifiant »². À venir, jamais advenu, le signifié est toujours hors la temporalité de la synchronie et de la thématization, déjouant ainsi tout risque de clôture sur soi du langage, ou systématisation du logos. Le dit et le dédit sont les paroles défaisant la linéarité d'un sens pétrifié. Parole qui remonte le parcours du sens en sens inverse, le dédit met en échec la synchronie d'une intelligence du sens.

¹ *Autrement qu'être*, p. 221.

² *Totalité et infini*, p. 181.

Le mot, dans sa signification, n'échappe pas à la thématization. Il est signe *de* et non signe *vers*. Le signe est donc toujours à la fois le signe de ce qu'il désigne *et* de son acte de désigner, c'est-à-dire de son œuvre propre – de lui-même. Le signe qui signifie est ainsi dénoncé par Levinas comme une sorte de tautologie sémantique, d'auto-suffisance de l'être qui se reconnaît lui-même dans la signification. La signification est violence¹. La signifiante déchire la signification et interrompt la violence. Le sens du visage ne tire sa légitimité que de celui-ci, c'est-à-dire d'un infini qui signifie, dont le sens toujours échappe. Le visage est sa propre source de sens, hors contexte, hors nom, « auto-signifiante par excellence »². Le visage seul est sens, non comme signification close mais comme signifiante ouverte comme une plaie impossible à cicatriser. Inversement, la signification serait l'aboutissement du processus du signifier, un état offert à la compréhension grâce à l'interprétation des signes qui signifient, plaie suturée. La signification devient le point final, le produit achevé du signifier, le sens peut y être interprété correctement et compris. La signifiante du visage, en revanche, est infinie : elle est toujours à l'œuvre, jamais enclose en une signification figée qui pourrait toujours être classée dans les catégories rationnelles du discours, tandis qu'elle est l'acte infini de signifier ; avec le substantif signifiante le verbe signifier devient inchoatif. Signifier par la signifiante ne prend jamais fin, n'a jamais d'interruption – le visage ne cesse de signifier, infiniment, il est « naissance latente du sens »³. On ne peut pas circonscrire dans une signification ce qui n'en finit pas de faire signe.

¹ « La compréhension, en se rapportant à l'étant dans l'ouverture de l'être, lui trouve une signification à partir de l'être. Dans ce sens, elle ne l'invoque pas, mais le nomme seulement. Et ainsi elle accomplit à son égard une violence et une négation ». *Entre nous*, p. 20.

² *En découvrant l'existence*, p. 320.

³ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 253.

Parce qu'il est auto-signification (« Le prochain c'est précisément ce qui a un sens *immédiatement*, avant qu'on le lui prête »¹), le visage met en déroute toute projection de sens, fût-elle apophatique. L'apophasis risquerait, en circonscrivant autrui, de dévoiler, par cela même qu'il n'est pas, *quelque chose* de lui, ou de poser son absence comme présence c'est-à-dire d'en réduire l'altérité². Terme ou moyen, la négativité de la présence, c'est-à-dire l'absence, s'absorbe dans la présence. Elle ne peut être posée qu'à la fin de l'interprétation ; infléchissant celle-ci vers une reprise incessante de son voyage, elle invalide tout espoir de compréhension. La relation avec autrui n'indique pas, ne révèle pas, même apophatiquement, cet Absent : Levinas soupçonne l'approche en creux de se ramener à un dévoilement. Autrui est celui qui met la logique en échec et brise la volonté de comprendre d'une raison interprétative.

¹ *Id.* p. 319.

² « [...] la négation de la vérité n'est pas à même d'empêcher le retour réflexif de la pensée sur cette négation, retour réflexif qui saisit alors en elle l'énoncé d'une vérité qui s'installe à la place de la négation de la vérité : affirmation promise et permise à tout retour réflexif qui reconnaît de l'être jusque dans la signification du néant ». *Id.* p. 267.

Puisque comprendre est un havre impossible, interpréter consiste alors toujours à aller plus avant à l'aide de l'intelligibilité des signes, pour chercher indéfiniment la vérité vers laquelle ces signes ne cessent de faire signe sans repos. À la fois un terme doit être pour que l'interprétation prenne sens (« Nous ne pensons pas que le sensé puisse se passer de Dieu, ni que l'idée de l'être ou de l'être de l'étant puissent s'y substituer, pour conduire les significations vers l'unité de sens sans laquelle il n'y a pas de sens »¹), et à la fois le terme échappe sans cesse à la compréhension que je peux en avoir puisque le sens réside dans la recherche elle-même (« Je pense que Dieu n'a pas de sens en dehors de la recherche de Dieu »²) : le sens consiste dans le fait même que ces signes font signe vers l'inaccessible, et Levinas va ainsi jusqu'à réduire le sens ultime à sa recherche. Le sens est immanent à sa quête. L'interprétation est une sorte de boucle qui sans se fermer jamais rebondit toujours sur elle-même, et le sens est l'avancée de ce trajet. L'interprétation elle-même devient son propre but, puisque c'est dans la recherche de l'Autre que l'Autre prend sens. Elle n'est alors plus orientée vers un ailleurs qui l'aimerait, mais elle s'auto-désigne dans la recherche de la recherche en dehors de laquelle il n'y a pas de sens. L'interprétation est un chemin sans terme, ricochet sans fin à la surface de l'eau : non seulement elle cherche un sens qui excède tout signe, mais par l'effacement de la signification, elle ne peut parcourir une route qui irait ici ou là ; elle ne peut qu'aller vers... En faisant du sens la recherche de sens, Levinas supprime toute fin, au sens de terme et de finalité, à l'interprétation qui s'interprète alors elle-même. Le sens n'est pas une finalité puisqu'il fonctionne à partir de et vers lui-même, il ne fait pas passage de l'interprétation à la vérité. Loin de toutes les ratiocinations de la raison calculante, le visage est signifiante infinie et inaccessible à quelque interprétation et à quelque raison que ce soit. C'est dans le va-et-vient absolument dissymétrique entre le moi et le Tu que se déroule la signification comme donation d'un ordre auquel je ne peux me dérober. L'infini, en effet, ne signifie pas sa propre présence positivement dans un signe qui le désignerait, mais « signifie au sens où l'on dit *signifier un ordre ; il ordonne* »³. Dans la réponse que j'adresse à cet appel qui me précède et ainsi m'institue signifie l'illégitimité. L'écart se creuse entre le signe et la signification : l'infini fait signe en moi mais il ne fait signe que vers le fait qu'il fait signe, témoignant ainsi d'une signifiante plus que d'une signification.

¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 40.

² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 150.

³ *Id.* p. 124.

Ainsi, le temps de la relation est attente infinie d'un autre qu'elle ne rencontrera jamais, patience de la démesure dit Levinas, attente sans objet, c'est-à-dire attente pour rien, gratuité absolue de l'attente dont l'attendu n'advient jamais : messianisme sans messianicité, comme le dit Derrida, ou plutôt messianisme sans messie : désir sans havre, quête sans fin, rencontre impossible. Comment puis-je rencontrer celui dont le visage signifie d'au-delà de l'intelligible, au-delà même de la contemplation ? Celui qui efface toute trace de sa trace¹ ? En sauvant le visage par la signifiance, Levinas souffle sur l'étincelle du sens. Bien qu'il confie la signifiance du visage au dialogue (« cette façon de défaire la forme adéquate au Même pour se présenter comme Autre, c'est signifier ou avoir un sens. Se présenter en signifiant, c'est parler »²), celui-ci semble voué à l'échec dans la mesure où l'échange, ou partage de sens est bloqué par la signifiance. Si le nom, si tout discours même apophatique, n'aboutissent qu'à la thématization d'autrui, comment alors la relation peut-elle se faire parole ? Si l'échange est symétrie, comment dialoguer ? Le signe dans la signifiance ne dit rien d'autrui, il indique l'écart *entre* lui et moi. Mais cet écart ne peut pas fonder une relation, puisqu'il n'y a pas de rencontre possible. « L'extrinsécité des termes – l'extériorité radicale qui se montre dans la pure indication – la différence – ne remonte-t-elle pas à un régime de sens, à une intelligibilité, qui ne se réduit pas à la manifestation d'un "contenu en être" à une pensée ? »³ : l'intelligibilité vient de la transcendance qui excède toujours l'intentionnalité, la visée, le besoin de relation... Impossible intelligibilité, qui sauve l'autre et brise la relation.

¹ « Mouvement économique de la trace impliquant à la fois sa marque et son effacement – la marge de son impossibilité – selon un rapport qu'aucune dialectique spéculative du même et de l'autre ne pourrait maîtriser pour cela même qu'elle demeure une opération de maîtrise ». Derrida, *La dissémination*, p 11.

² *Totalité et infini*, p. 61.

³ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 182.

Le problème que pose le sens à la fois révèle de façon radicale la difficulté de la rencontre avec autrui, et à la fois montre qu'il faut en chercher le fondement et le terme. Pour être compris, le sens doit bien se donner, se révéler, se transmettre. C'est ce qui constitue la signification. Signifier c'est d'abord avoir un sens ou faire sens. Une phrase peut avoir un sens, sans pour autant faire sens. Comment penser la possibilité d'une rencontre sensée avec autrui, si le sens ne cesse de se signifier lui-même sans permettre de trouver l'autre ? Quel sens cela peut-il avoir de faire sens, si nul ne peut l'accueillir, de sorte que la rencontre puisse avoir lieu dans le milieu d'un sens commun ? Comment fonder une relation sensée sur un terme qui s'y dérobe ? Si autrui est totalement inaccessible, il devient impossible même de penser l'existence d'un sens, nous ignorerions même s'il est – Levinas pose lui-même la question. « Quelle peut, dès lors, être cette relation avec une absence radicalement soustraite au dévoilement et à la dissimulation et quelle est cette absence rendant la visitation possible, mais ne se réduisant pas à l'abscondité, puisque cette absence comporte une signifiante, signifiante par laquelle pourtant l'Autre ne se convertit pas en Même ? »¹. Le Je n'a pas la réponse à cette question, seul le il gisant au cœur du Tu peut la révéler.

β - Au-delà du tu : l'illéité

« Le profil que, par la trace, prend le passé irréversible, c'est le profil du "Il". L'au-delà dont vient le visage est à la troisième personne. Le pronom "Il" en exprime l'inexprimable irréversibilité, c'est-à-dire déjà échappée à toute révélation comme à toute dissimulation – et dans ce sens – absolument inenglobable ou absolue, transcendance dans un passé ab-solu. L'illéité de la troisième personne – est la condition de l'irréversibilité ». Levinas, Humanisme de l'autre homme, p. 65.

¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 63.

Les mots sont des signes, ils désignent le sens qu'un locuteur a l'intention d'offrir à l'interprétation afin que le sens soit, par elle, déchiffré. Les choses, quant à elles, produisent des effets qui peuvent être déchiffrés, voire décodés, et donc compris, comme signes de leur cause¹. Seule l'illéité peut laisser une trace comme transcendance de la transcendance, c'est-à-dire qu'elle s'absout de sa propre trace. L'illéité n'appartient pas au même monde que les signes qui pourraient la désigner. La trace fait signe par le « dérangement »² de l'ordre du même, ou de l'être, par l'exceptionnalité de la visitation du visage, ou de l'Autre. En cherchant le sens de la trace, le sujet est conduit vers le visage de l'autre, c'est-à-dire vers son absence. L'éthique est le lieu de la rencontre impossible avec l'Autre, qui enjoint d'aller vers les autres. Aller vers Dieu, « ce n'est pas suivre cette trace qui n'est pas un signe. C'est aller vers les Autres qui se tiennent dans la trace de l'illéité »³.

¹ « Ce qui dans chaque trace d'un passage empirique, par-delà le signe qu'il peut devenir, conserve la signifiante spécifique de la trace, n'est possible que par sa situation dans la trace de cette transcendance. Cette position dans la trace que nous avons appelée *illéité*, ne commence pas dans les choses, lesquelles, par elles-mêmes ne laissent pas de trace, mais produisent des effets, c'est-à-dire restent dans le monde ». *Id.* p. 68.

² *En découvrant l'existence*, p. 282.

³ *Humanisme de l'autre homme*, p. 69-70.

L'illéité échappe à toute rencontre, à toute connaissance. Son sens, source de toute signifiante, suscite recherche ou interprétation mais sans s'y soumettre. C'est pourquoi il n'y a d'interprétation que de l'interprétation, remontée indéfinie dans le chemin de la signifiante sans possibilité de circonscrire le sens, puisque l'approche apophatique elle-même est thématization. Le sens ne prend sens que dans l'illéité, mais l'origine de son sens est également le lieu de son évanescence. C'est pourquoi le sens ne peut être ni une visée (l'intention d'un sujet le ramenant dans sa sphère), ni une fin (il ne serait pas infini), ni un *telos* (il serait l'aboutissement de sa propre entéléchie), ni une finalité (il serait immanent à la recherche de sens). « C'est par cette illéité, située au-delà des calculs et des réciprocités de l'économie et du monde, que l'être a un sens. Sens qui n'est pas une finalité »¹. Le sens est d'ailleurs. Non pas d'un ailleurs qui ne serait que déictique relatif à mon ici mais d'un ailleurs absolu. Rencontrer, comprendre ou accéder au sens est impossible, puisque l'illéité se dérobe dans sa présentation, creusant ainsi un écart infini qui interdit toute synchronie, fût-elle celle d'un chemin. Tout effort de rencontre, qui supposerait la présence de deux sujets sur le même plan, est invalidé par l'inflexion que l'illéité inflige à l'espace, courbé par son infinitude. « Illéité infinie, glorieuse précisément dans l'intrigue humaine nouée en proximité, subversion de l'essence en substitution où je ne saurais me lever assez tôt pour arriver à temps, ni approcher sans que la distance à parcourir – extra-ordinaire – augmente devant tout effort de la rassembler en itinéraire »². La rencontre avec l'illéité tient son échec de l'impossible articulation entre ces deux temporalités, d'une part, de la courbure de l'espace de la rencontre qu'elle infléchit, d'autre part, et de sa nature d'inadéquation enfin : le lien de signifiante entre le signifiant et le signifié est irréductible à un rapport maintenant ses termes dans une relation de dépendance et de relativité mutuelle, ainsi qu'à une relation posée dans la lumière de la compréhension : « L'illéité extra-ordinaire, dans sa diachronie dont le présent est incapable, n'est pas une extra-polation du fini, n'est pas l'invisible supputé derrière le visible [...]. Le visage n'est pas une présence annonçant un "non-dit" qui, de derrière lui, se dira »³.

¹ *Id.* p.70.

² *Autrement qu'être*, p. 252.

³ *Id.* p. 240-241.

Ce décalage absolu entre la démarche et le sens qui l'oriente infléchit l'espace de la relation en une courbure infinie, qui constitue la trace. Il n'y a pas de retour possible. L'irréversibilité de la relation maintenue par l'illéité est le corolaire de la trace. Illéité absente, sans réversibilité : la présence de l'absence n'est pas dialectique, sous peine comme le montre Derrida d'être intériorisée par la présence et réduite à n'en être qu'un moment¹, mais trace de la visitation. L'illéité est en troisième personne, celle à qui je ne peux m'adresser, et dont, lorsque j'en parle, je ne parle pas. Celle vers laquelle fait signe la trace, mais que ne signifie aucun signe, situation *étrange* de l'illéité démesurée, énorme, échappant à toute norme mais fondement de toute norme. Ce hors-lieu, source de toute normativité, est le lieu où tout être humain doit se retirer afin de pouvoir porter un regard axiologique sur un discours, une coutume, et de les référer au principe de légitimité. Mais d'une part aucun sujet ne peut se mettre à la place de ce il, et ne peut ainsi énoncer une parole absolue ; d'autre part, ce lieu de l'absolu ne parle pas : bien qu'il soit Dire, il ne peut se dire, et se laisse seulement dire par le Dit qui, nécessairement, le trahit.

L'illéité n'est pas un mode personnel pour désigner l'impersonnel, le repli et l'évanescence de l'Autre absolu, elle est présente dans chaque Tu, « Il au fond du Tu »² dit Levinas, ce qui interdit au Tu de devenir un il. L'illéité est garante de l'impossibilité pour le Tu de basculer dans l'anonymat, le neutre, le il *dont on parle* puisqu'elle est celle à *qui* je réponds. Parole originaire³. Le sens prend sens en l'illéité et se manifeste dans le visage : en tant que tel, il ne peut être ni circonscrit dans un dit, ni compris dans une représentation adéquate : l'excédance de l'illéité sur toute rencontre constitue ce que Levinas appelle sa gloire.

γ - L'invisible et la gloire

« *Retournement à partir du visage d'autrui où, au sein même du phénomène dans sa lumière, signifie un surplus de signifiante qu'on pourrait désigner comme gloire* ». Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 264.

¹ *La dissémination*, p 12.

² Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 114.

³ « L'illéité de cet Il, n'est pas le cela de la chose qui est à notre disposition et à qui Buber et Gabriel Marcel ont eu raison de préférer le Toi pour décrire la rencontre humaine. Le mouvement de la rencontre ne s'ajoute pas au visage immobile. Il est dans ce visage même. Le visage est, par lui-même, visitation et transcendance. Mais le visage, tout ouvert, peut, à la fois, être en lui-même, parce qu'il est dans la trace de l'illéité ». *Humanisme de l'autre homme*, p. 69.

L'excès de sens sur toute compréhension est gloire. Gloire comme sens infini que l'interprétation manque indéfiniment. Par elle, Levinas exprime l'inexprimable, l'emphase de l'indicible : non qu'elle provienne d'un sens qui l'excèderait, mais elle est la manifestation de ce sens qui ne peut se manifester que dans l'excès puisqu'il se dérobe à toute manifestation. La gloire est la lumière de l'ombre : si la manifestation se fait lumière, la gloire fait signe vers l'au-delà de la manifestation, c'est-à-dire vers la part d'ombre, l'insaisissable du visage qu'elle met en lumière sans le révéler ; ce retournement d'ombre en lumière et dans le même mouvement de lumière en ombre, se fait dans la phénoménalité du visage : chaque visage est gloire éclatante, aux deux sens du terme, dont l'éclat fait éclater sa propre phénoménalité et toute prétention à en saisir le sens à partir de cette phénoménalité elle-même. Seul l'oxymore peut rendre compte de cet éclat de l'invisible. Il témoigne de l'impossibilité de dire, de la faiblesse des signes dans leur effort de signification : le sens ne peut être entr'aperçu que dans le heurt de l'impossible ; il est irréductible à la logique, dont la métaphore montre les limites. Pour dire vraiment, il faut dire autrement, au-delà même de la métaphore, et de surcroît dire l'impossible par l'expression impossible : le non-sens logique de l'oxymore révèle l'excès de sens que la raison ne peut maîtriser, le glissement du négatif dans l'affirmation d'un sens qui s'échappe indéfiniment hors de toutes les tentatives déployées par les discours pour en comprendre la signification. Mais l'oxymore relève encore d'une modalité du dit, et en ce sens, il risque de s'achever en synthèse entre l'absurde de son apparence et le sens qu'il vise : pour ne pas suturer la contradiction qu'il manifeste, l'oxymore ne doit pas être expliqué, ni même compris, seulement interprété infiniment. Il ouvre dans l'être la brèche de l'infini. La gloire est signe du secret, (non)manifestation de la signifiante, éclat de l'ombre. Elle est apparaître sans s'y réduire : elle n'apparaît pas. « Cette gloire ne saurait apparaître, car l'apparaître et la présence la démentiraient en la circonscrivant comme thème, en lui assignant un commencement dans le présent de la représentation alors que, infinition de l'infini, elle vient d'un passé plus lointain que celui qui, à la portée du souvenir, s'aligne sur le présent »¹. Décalage irrécupérable entre autrui et moi-même, qui assigne ma responsabilité à l'infini par l'éternel retard qu'elle essaye et manque à combler. La gloire n'est pas l'éclat d'un acte comme la fierté d'une victoire, ni l'auréole d'un mérite comme la prouesse de l'effort. Précédant tout acte, *et lui donnant ainsi son sens*, la gloire est l'envers de cette subjectivité conquérante, elle est passivité de la passivité. Du côté d'autrui elle est l'irradiation de la Hauteur, du côté de moi-même elle est « l'autre face de la passivité du sujet où se substituant à l'autre, responsabilité ordonnée au premier venu, responsabilité pour le prochain, inspirée par l'autre, le Même, je suis arraché à mon commencement en moi, à mon égalité à moi »². Elle est la trace

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 264.

² *Autrement qu'être*, p. 226.

de la dissymétrie infléchissant l'espace de la relation et m'ordonnant avant toute décision volontaire et tout repli frileux sur ma propre identité. « La gloire de l'Infini, c'est l'identité an-archique du sujet débusqué sans dérobade possible, moi amené à la sincérité, faisant signe à autrui – dont je suis responsable et devant qui je suis responsable – de cette donation même du signe, c'est-à-dire de cette responsabilité : "me voici". Dire d'avant tout dit, qui témoigne de la gloire »¹. La gloire d'autrui me pose comme *avoir été posé* à l'accusatif et au passif avant toute action au nominatif, passé infiniment antérieur à tout présent. Elle est excès de tout noème sur sa noèse, c'est-à-dire qu'elle inverse le processus signifiant développé par la phénoménologie. En inversant ce processus, elle crève l'être, invalide le connaître, déboute le comprendre, et condamne l'interprétation à l'errance indéfinie. Elle met tout rapport, et la correspondance de ses termes, en échec par la fuite indéfinie de ses termes, elle est la « distance qui s'élargit au fur et à mesure où la proximité se resserre – la gloire de l'infini – est l'inégalité entre le Même et l'Autre, la différence qui est aussi la non-indifférence du même pour l'autre » en même temps que la « non-égalité avec soi, un non-recouvrement de soi par soi, une dépossession de soi, une sortie de soi »².

Mais cet excès de sens est lui-même hors de portée de tout discours, puisqu'il relève d'un passé anarchique, anachronique, voire même uchronique. La gloire est « vie de l'Infini ou sa gloire ; mais vie en dehors de l'essence et du néant »³, c'est-à-dire au lieu d'un troisième terme excédant l'alternative de l'être et du néant, le lieu du sens irréductible à la fois au nihilisme et à l'ontologie, fût-elle négative. En ce sens, la gloire est l'en deçà de tout discours, elle fonde le discours dans l'éclatement qu'elle provoque de toute thématization discursive ou de tout discours thématissant. Elle est le traumatisme « extradant » le sujet hors de lui-même ; le fait même d'être hors-sujet est inclus dans le sujet, comme l'accueil est la trace en creux de l'autre auquel il s'adresse : le sujet, en soi, est déjà hors de soi ; dans la gloire d'autrui se profile la mise en question du sujet, toujours déjà expulsé hors de lui, étrangé, hors-sujet.

δ - Hors-sujet

¹ *Id.* p. 226.

² *Id.* p. 227.

³ *Id.* p. 223.

« Dénucéation du noyau substantiel du Moi qui se forme dans le même, fission du noyau "mystérieux" de l'"intériorité" du sujet par cette assignation à réponse, par cette assignation qui ne laisse aucun lieu de refuge, aucune chance à la dérobade et, ainsi, malgré le moi, ou, plus exactement, malgré moi, tout le contraire du non-sens, altération sans aliénation ou élection ». Levinas, *Autrement qu'être*, p. 221 – 222.

Rompant franchement avec une signification qui ferait système avec la perception égologique du monde, Levinas pose une signification d'un autre ordre, dans lequel « la signification ne consolerait pas une perception déçue, mais *rendrait seulement la perception possible* »¹. La signifiante, c'est-à-dire la révélation du sens par autrui, est la condition de possibilité du je, et de sa perception du monde. Le sens provient de l'illégitimité qui se retire dans la trace de sa signifiante.

¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 19.

Le problème se pose alors de l'intelligence du sens par celui qui est l'autre de cet Autre. La difficulté porte sur le je qui, pour un tu, est également visage : mais comment puis-je me reconnaître comme visage, moi qui suis le répondant d'autrui, toujours posé à un accusatif dont le nominatif est irrémédiablement passé, « comment je peux m'apparaître à moi-même comme visage ? »¹ demande Levinas. L'illéité est l'Autre qui pose l'autre – un visage autre ? – dans sa trace. Mais qui suis-je, moi qui réponds ? Il faut bien que je me tienne moi-même dans la trace de l'illéité, puisque je suis visage pour autrui. Mais comment puis-je percevoir ma propre identité si le sens irrémédiablement m'échappe ? Comment puis-je comprendre ce qui m'arrive, comment pourrais-je interpréter ces signes qui se donnent au-delà de la trace ? Place vide, la subjectivité ne peut être posée que dans son propre enlèvement. Être soi est donc *avant tout* être non-soi et non *ne pas être soi*, ce qui supposerait déjà une subjectivité active, appropriée jusque dans sa propre désappropriation. S'il n'y a rien d'antérieur à cette non-place du sujet, il faut pourtant que *j'aie compris* qu'autrui était autre pour répondre de lui, et dans le même mouvement, lui répondre. Il ne pourrait y avoir de responsabilité sans un sujet capable d'une synthèse aperceptive et noétique reliant la présence d'autrui à son altérité, ainsi qu'à son contexte, afin que la *signifiante* d'autrui soit reconnue dans les significations qui la révèlent en la trahissant dans chaque dit : cette trahison doit elle-même être reconnue dans l'interprétation des signes pour qu'une relation s'établisse, ce que constate Levinas puisque sans cesse « au langage il faut que le philosophe revienne pour traduire – ne fût-ce qu'en les trahissant – le pur et l'indicible »². La reconnaissance de la fragilité des signes, la contemplation de la gloire de l'illéité, le respect du visage, exigent un sujet capable d'une synthèse de sens, capable de comprendre suffisamment ce dont il est question pour répondre. La réponse elle-même ne peut être pure passivité sans perdre tout caractère de respect à l'égard de celui dont elle répond. Levinas pourtant considère l'identité en recul, dans l'impossibilité morale de s'affirmer : dans « sa non-intentionnalité, en deçà de tout vouloir, avant toute faute, dans son identification non-intentionnelle, l'identité recule devant son affirmation, devant ce que le retour à soi de l'identification, peut comporter d'insistance »³. Le sens provenant de l'illéité met le sujet hors de lui. L'impossibilité de la relation est sous-tendue par la non-reconnaissance et par la vertigineuse chute du sujet au cœur de l'autrement qu'être. L'autoréférence du visage constitue son sens, c'est-à-dire m'assigne plus qu'il ne me désigne, à l'accusatif : le visage se signifie et *me* désigne dans le même mouvement. L'engagement à la responsabilité exige l'affirmation de soi dans une parole, une promesse, un don, une prise en charge.... Mais cette courbure de l'espace qu'infléchit

¹ *Entre nous*, p. 22.

² *Humanisme de l'autre homme*, p. 106.

³ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 261.

l'illégitimité doit être épousée par celui à qui s'adresse l'injonction éthique. Sans aller jusqu'au parallélisme, les droites (la « droiture » d'autrui) doivent sinon se croiser dans une hypothétique rencontre, tout au moins cheminer côte à côte, ce qui n'est pas encore un face à face : encore faut-il en effet, dit Ricœur, que « l'irruption de l'autre, fracturant la clôture du même, rencontre la complicité de ce mouvement d'effacement par quoi le soi se rend disponible à l'autre que soi »¹. Sans la reprise du sens de la situation par un je capable d'aperception et de compréhension, aucune réponse pertinente ne saurait être posée. C'est donc à la fois du côté du je et du côté du sens que la difficulté à répondre de façon sensée, c'est-à-dire responsable, est exigée par le visage lui-même.

La signification du sens s'auto-désigne et m'assigne comme me, c'est-à-dire un je passif et vulnérable, moi écorché, toujours déjà accusé : le Moi actif, dit Levinas, « retourne à la passivité d'un soi, à l'accusatif du se qui ne dérive d'aucun nominatif, à l'accusation antérieure à toute faute. Comme si le dire avait un sens antérieurement à la vérité qu'il dévoile »². Le dire en effet dit mais alors ne se dit pas. Mais alors que dit-il ? Si la spontanéité doit justement être questionnée au niveau de sa légitimité, il semble paradoxal de poser l'existence d'un consentement pré-volontaire. L'acte d'accueil peut être affirmé comme un impératif éthique absolu, il ne peut être posé comme tel que par un sujet qui le pose, et qui en endosse la responsabilité. La critique de la spontanéité se fait elle-même d'une façon responsable, par cette responsabilité même est requis un répondant, c'est-à-dire un sujet susceptible de comprendre le sens de l'ordre qui lui est intimé, et dont l'acte du vouloir reste indispensable pour que cette réponse ait un sens. La défaite de la subjectivité se joue dans sa constitution même, c'est-à-dire par la passivité d'un sujet hors de lui-même. Le hors-sujet de l'assignation dérobe le sens.

¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 198.

² *Humanisme de l'autre homme*, p. 105-106.

Comment alors faire un lien sensé entre l'appel reçu et la réponse à cet appel ? L'antériorité que propose Levinas se justifie d'un point de vue éthique, mais pour être efficiente, elle requiert une autre lecture (qui n'est pas nécessairement une lecture autre) en parallèle, celle de l'interprétation de ce point de vue éthique en vue de la compréhension de l'ordre intimé : comme un arché instituant la légitimité d'un comportement, l'invocation est prière précédant toute réponse ; en ce sens, elle suppose que l'appel puisse être reçu, et suscite ainsi une posture d'accueil de la part du je. Mais cette posture préalable à la compréhension, que nous avons étudiée dans le cadre de la bienveillance, ne peut être réduite à une pure passivité, ou alors à une passivité active, malgré le paradoxe de l'expression, c'est-à-dire une volonté d'accueil, de réceptivité, à l'appel d'autrui. Il s'agit plus d'une réceptivité que d'une pure passivité. La réceptivité en effet présente deux faces : l'une, passive, qui consiste à recevoir l'invocation d'autrui ; l'autre, active, qui réside dans la volonté de se mettre en disposition de la recevoir. Au-delà du Moi levinassien, le sujet doit être pensé comme réceptivité plus que passivité : il est activement passif, ou mieux, volontairement accueillant, avant même tout choix moral. Il s'agit bien d'une disposition éthique précédant la morale, mais que le sujet constitue par sa volonté, et qui se scinde en deux moments : la passivité et la volonté. La passivité de la réceptivité est bien ce qui précède l'accueil, mais son versant volontaire constitue le présent de cet accueil – son acte. C'est cette ouverture qui fait place au sens qui se tisse entre deux sujets différents et qui, par la grâce de cette différence, s'ouvrent à l'accueil, établissant ainsi un lien nécessairement dissymétrique par la différence qui bée entre eux, dont la fragilité fait la richesse : le sens, qu'ils signifient par leur volonté d'accueil et de compréhension mutuelle.

Une autre voie s'offre alors comme dépassement de l'aporie levinassienne, si, comme le dit Ricœur, l'autre passe nécessairement par la *figuration* accomplie par le même. Cette impossibilité d'éviter la figuration ne dé-visage pas nécessairement autrui, dans la mesure où le sujet peut prendre conscience (ce qui pose la limite de l'intuition) de cette impossibilité. Il ne s'agit pas tant de renoncer à toute relation par peur d'aliéner autrui et de s'aliéner soi-même, entraînant autrui dans cette chute de soi, mais de reconnaître cette impossibilité même. Je ne peux prendre conscience du *droit* d'autrui à la différence d'avec moi-même que si je passe tout d'abord par le *fait* de cette rencontre avec lui, sous peine de basculer dans l'abstraction de l'altérité. Penser l'altérité souvent dispense de se confronter à l'autre. De l'inaccessible altérité, bien abstraite somme toute, je ne peux faire qu'une expérience tronquée, fragile, bref, *mon* expérience, mais au moins la relation peut-elle s'instaurer et ainsi être sauvée par le fait même qu'elle s'instaure ; d'autre part, c'est dans cette relation que le je peut prendre conscience d'être face à un tu, c'est-à-dire d'être un je : c'est là que le savoir peut être à nouveau mobilisé, comme savoir de la fragilité de soi, mise en jeu dans la relation.

L'absolu se manifeste dans la relation : à la question posée par Merleau-Ponty¹, il faut garantir à la fois l'absolu de chaque terme *et* celui de la relation qui les unit. Dans la relation, l'absolu se conforte dans son absoluité, de fait (par la possibilité ainsi offerte à l'autre de le reconnaître comme absolu) et de droit. Contre l'abstraction de l'Autre levinassien, la relation pose un Autre concret, dont la concrétude se confronte à l'altérité du je : la concrétude du visage isolé dans l'irrelation avec le il prend alors le risque paradoxal mais réel de basculer dans l'abstraction de l'impossible rencontre avec autrui. Il n'y a rien de plus concret que le sujet – autrui *et* moi-même – existant, et l'existence n'a pas de poids plus lourd que la rencontre avec cet autre concret. À l'irrelation absolue peut être opposée une relation nécessairement relative mais qui serait le lieu de la rencontre et de la reconnaissance de deux absolus. La relation pourrait garder son sens selon la dernière acception de signifier, qu'elle se substantialise dans la signifiante ou dans la signification : *vouloir dire* qui repose sur la motion *d'un sujet accueillant l'autre* ; en ce sens toute interprétation est tension vers la compréhension, c'est-à-dire accueil d'un sens qui se donne à travers la singularité d'un visage, tension non plus exclusivement passive comme chez Levinas, mais constituée d'un tissu à double maillage : une disposition (passivité) et un vouloir (le vouloir-dire).

¹ « Mais comment y aurait-il plusieurs absolus ? » *Phénoménologie de la perception*, p. 427.

b) De la signifiante au vouloir dire

Chez Levinas, « Parce que le Même signifie totalisation et séparation, l'extériorité de l'Autre ne peut plus désormais être exprimée dans le langage de la relation. L'Autre s'absout de la relation, du même mouvement que l'Infini se soustrait à la Totalité. Mais comment penser l'irrelation qu'implique une telle altérité dans son moment d'absolution ? » Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 388.

La tension entre le sujet et l'objet du vouloir est ouverte par le sens. Elle marque également une distance au cœur du sujet, entre le manque originaire que signifie l'acte de volition, et l'intention de suppléer à ce manque. Le vouloir est tendu vers le manque réel ou potentiel, dialectique entre absence et présence : vouloir « persévérer dans son être » est vouloir que le manque d'être ne s'immisce pas dans l'être, c'est-à-dire juguler d'avance ce manque toujours possible. Même en tant que persévérance dans l'être, le vouloir est marqué par l'extériorité, tendu vers ce qu'il n'est pas, ou pas encore. Il est ainsi tension interne entre extériorité et intériorité, extériorité *interne* à l'intériorité, sans être, comme le dénonçait Levinas, négation de l'extériorité par son inclusion dans l'intériorité, ni production dialectique de l'extériorité par l'intériorité. Le manque intérieur au sujet s'extériorise dans l'acte du vouloir, dans l'action qui l'accomplit. Le vouloir est lié à la décision libre d'agir en fonction d'une situation externe pour la subordonner à la décision incluse dans l'acte de vouloir ; il marque le mouvement de bascule interne d'une intériorité qui, pour s'accomplir, doit exprimer un pouvoir agir dans le réel : le moment où le manque, y compris le manque à être, va être récupéré dans l'action qui détermine et que commande le vouloir. Le vouloir se présente tout d'abord comme un *acte* volontaire, soumis à la décision rationnelle d'un sujet, c'est-à-dire qu'il sollicite une liberté. Le sens se présente comme un dispositif intersubjectif, lui-même constitué autour d'une dialectique entre un vouloir libre (la volonté pure) et un vouloir incarné dans ce qui lui échappe (un involontaire, qui finalement crée la tension du vouloir) : un vouloir qui ne s'élèverait pas sur l'involontaire ne serait plus vouloir (acte) mais simple état. L'involontaire désigne très largement ce que le vouloir doit traverser pour être effectif, nous n'en retiendrons ici que le domaine de définition linguistique : vouloir *dire*.

Le vouloir-dire suit-il ce mouvement du vouloir ? Que signifie cette association entre une décision subjective et libre, et le langage, qui est un milieu objectif ? Dans quelle mesure cette expression rend-elle compte du sens ? Comment peut-on *vouloir dire* la vérité à, et ainsi *dire* quelque chose de sensé ? « Comment dire à la fois à autrui : “Qui suis-je ?”, et : “Me voici !” ? »¹

α - Au nom du verbe

« Deux questions se posent à l’horizon de notre recherche : qu’est-ce qui, de la vie d’un sujet, passe dans la communication ? et qu’est-ce qui est fondamentalement incommunicable ? » Ricœur, « Discours et communication », Cahier de l’Herne Ricœur, tome 1, p. 127.

¹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 197.

Au cœur du vouloir dire s'opère la mutation du nom au verbe : le sujet ne fait pas que constater, révéler, transmettre, ou nommer le sens ; il y participe, ce qui ramène ce long cheminement à l'herméneutique. Il y participe au niveau même de sa prise de parole : parler, c'est re-configurer par le récit le lien entre le locuteur et ce dont il parle, et c'est envisager l'interlocuteur. Le vouloir dire contient une double dialectique. A l'intérieur même du sujet, le vouloir se présente comme l'élévation d'un acte s'opposant à un involontaire qui ne l'institue pas mais constitue son contenu matériel, la résistance à l'agir qui lui donne corps. L'involontaire dont il est ici question est le dire, non au sens levinassien du terme, mais le dire comme langage, et le langage en tant qu'il est verbe, le sens en tant qu'il se donne – c'est-à-dire disposition à une action, ou puissance au sens aristotélicien. Le langage lui-même n'est dire qu'en tant qu'un sujet peut, en lui, lui donner vie, c'est-à-dire faire basculer son statut de substantif en verbe (du langage au dire). Le dire est involontaire au sens où le langage échappe au pouvoir du sujet, il est même la condition de possibilité du vouloir : vouloir présuppose toujours un dire. Ce dire abstrait ne peut se concrétiser que par le vouloir d'un sujet qui le rend actuel, au sens aristotélicien toujours, soit verbe et présent ; il brise l'infinitif du verbe dire pour en faire un acte fini, temporel, mais concret : je dis. Tout dit est ainsi l'œuvre d'une dialectique interne au sujet lui-même qui découle d'un *je veux dire* implicite et immanent à toute prise de parole. Une phénoménologie du discours met en évidence l'intention du locuteur, mais cette intention, par la distinction ricœurienne entre le psychique, non communicable et non intentionnel, et le noétique, intentionnel et communicable, permet d'irradier le fond psychique du locuteur par le désir de transmettre un sens, c'est-à-dire qu'elle inclut en elle-même un procès herméneutique. Il y a, dans tout acte de parole, un versant noétique – j'ai l'intention de dire, je *veux* dire... – et un versant psychique – dans ce que je dis, je ne maîtrise pas tout ce que je dis, ce que je *veux dire*. Mais pour autant qu'il est impossible de faire abstraction du psychique, du langage, de l'inconscient... dans la parole, il est de même impossible d'abstraire la présence du noétique reposant sur la subjectivité du locuteur qui, dans la mesure où il s'adresse à un interlocuteur, veut dire quelque chose, mais veut également dire qu'il veut dire quelque chose, c'est-à-dire que toute parole est, par la nécessaire médiation du dire, demande de reconnaissance de mon vouloir. Décrire l'acte de la parole aboutit nécessairement à l'interprétation du sens inhérente au fait de désirer être reconnu dans cet acte. À la différence de la langue, et *a fortiori* du langage qui n'existe même pas dans les dictionnaires, le discours est bien la seule instance qui pose inconditionnellement le sujet de l'élocution. Si Lévi-Strauss, Deleuze ou Foucault ont pu soupçonner le sens du discours, c'est en travaillant au niveau de la langue ou du langage. Mais en ce qui concerne le discours, qu'il soit conscient ou largement ancré dans l'inconscient, il ne saurait être anonyme : même un

bavardage est celui du sujet qui le profère. « C'est en effet le propre de l'instance de discours, à la différence des unités de langue, de désigner son propre locuteur »¹ constate Ricœur. Une parole involontaire, remontant jusqu'au lapsus inconscient, reste *ma* parole, et en ce qu'elle surgit dans le cadre d'un dialogue, elle reste ma parole *adressée à autrui*. Le discours a donc plusieurs niveaux de sens : il désigne ce qu'il vise, son référent, le sens qu'il cherche à transmettre par le vouloir-dire, le sujet qui l'énonce et la présence de l'interlocuteur qui détermine le paysage du sens, ou plutôt qui infléchit l'espace du sens. En ce sens, tout discours a une fonction performative. Si la présence de la subjectivité se dit de façon latente dans la mise en récit, et patente dans l'usage des performatifs qui explicitent l'engagement et donc l'insubstituabilité du locuteur, elle se manifeste également en filigrane mais indéfectiblement au cœur de toute parole dans la mesure où celle-ci n'est jamais exportable. Si n'importe quel sujet peut accéder à une formule mathématique, c'est justement parce que c'est une formule : d'une part elle est destinée à être décontextualisée, et d'autre part elle est en rupture avec l'énonciateur ; en ce sens, elle est bien l'objet d'une pensée singulière ou d'une équipe de pensées cherchant à desceller la formule du terreau subjectif d'où elle provient. Mais la parole n'est pas formule, ou lorsqu'elle y tend dans le cas du bavardage, des clichés proférés sur autrui..., elle n'en reste pas moins le propos *énoncé* par tel ou tel sujet qui ne peut pas ne pas reprendre *à son compte* les stéréotypes qu'il énonce. La présence du sujet est donc immanente au discours.

¹ « *Discours et communication* », Cahier de l'Herne, Ricœur, tome 1 p.120.

Dès le niveau du récit, le sujet fait appel à l'autre. On ne dirait rien si l'on ne disait pas à... La fiction n'y échappe pas, « l'art de raconter est déjà l'art d'échanger des expériences »¹ dit Ricœur. On ne raconte jamais la même chose à deux personnes, ni à deux moments différents. Le discours est l'instance où se noue une intrigue entre le sujet et lui-même, le locuteur et son interlocuteur, le narrateur et son récit. En ce sens, montre Ricœur², l'identité narrative permet au sujet de tenir tout ensemble les deux extrémités de la chaîne : « la permanence dans le temps du caractère » (je suis celui dont le caractère s'exprime dans sa manière de configurer le récit) « et celle du maintien de soi » (c'est toujours dans la promesse, implicite, adressée à mon interlocuteur, que mon récit est véridique, que celui-ci peut être écouté). Tout discours est alors promesse, promesse de dire quelque chose de sensé à autrui, même si une grande part de sens échappe à l'emprise des mots, soit en-deçà au niveau inconscient, soit au-delà par la transcendance du sens. Une promesse – et toute parole n'est-elle pas, quelque part, promesse d'adresser un sens à quelqu'un ? – implique la reconnaissance de son sens par celui qui s'engage ainsi que par celui qui la reçoit : elle serait dénuée de sens en l'absence de reconnaissance *du fait même qu'elle est promesse*, soit, de son caractère performatif. Ricœur note ainsi le « caractère sui-référentiel »³ de la phrase chez Benveniste.

En fait, tout discours est verbe, il veut dire quelque chose – même un discours irrationnel, et c'est là que le sens excède la raison – en ce qu'il signifie le vouloir dire (qui n'est pas réductible à l'intention) du locuteur adressé à l'auditeur. Toute parole, par sa fonction performative implicite, par la promesse implicite qu'il y a du sens, qu'il peut être désigné, et que *je veux te le signifier*, est le lieu d'une reconnaissance qui excède le vouloir strict des interlocuteurs, je et tu, et qui fonde l'interprétation.

β - Entre je et tu

« La défection de l'identité, c'est un "pour l'autre", au sein même de l'identité, c'est l'inversion de l'être en signe, la subversion de l'essence se mettant à signifier avant d'être : désintéressement de l'essence. Le signe ne se pose pas pour lui-même, pas même dans la figure qui lui est propre, tel qu'il s'expose dans un thème. Dans la subjectivité – sujette à tout – le signe livre sa plasticité et sa fonction de signe à l'autre, répétant, toujours à nouveau, l'exposition à l'égard de ce que l'exposition peut dessiner comme essence – itération de l'exposition – expression – sincérité – Dire ». Levinas, Autrement qu'être, p. 239.

¹ *Soi-même comme un autre*, p.193.

² *Id.*

³ « *Discours et communication* », Cahier de l'Herne, Ricœur, tome 1 p. 120.

Une seconde dialectique s'opère, par le vouloir dire, à l'extérieur du sujet : celle-ci est la rencontre entre un *je veux dire* et la présence, interne à ce vouloir dire, d'un à... sans lequel je n'aurais rien à dire. Cette seconde dialectique se joue entre deux subjectivités plus qu'entre deux sujets ; l'intersubjectivité, comme l'a montré Levinas, ne peut être enserrée entre deux versants d'une dialectique : la dialectique du vouloir dire ne se développe pas entre deux sujets, mais au sein de la relation qu'établit leur subjectivité ; cette dialectique elle-même est ouverte par le à du vouloir dire qui désigne ainsi son propre sens : le passage d'un je à un tu.

Par la parole, le discours opère la mutation entre le sujet et l'intersubjectivité. Le sens même du Dire est constitué par cette transmission du sens. L'articulation entre la subjectivité du vouloir et l'objectivité du dire est ici déjetée à l'extérieur du sujet, au niveau de l'espace mutuel de la communication, soit l'intersubjectivité. Dire quelque chose, c'est toujours le dire à quelqu'un de sorte que ce quelqu'un reconnaisse non seulement *ce que* j'ai voulu lui dire (la plénitude de sens est impossible), mais *que je veux lui dire quelque chose* ; on retrouve ici la dimension de la prière évoquée par Levinas : la prière est la manifestation du poids de sens que portent les mots, lourds de leur propre sens vers la vérité ; le sens signifie l'autre, dont les mots portent la trace et dont le vouloir dire est le signe.

Parler, c'est donc toujours exprimer le désir d'une reconnaissance de soi par l'autre, ce qui réintroduit l'autre *dans* l'ordre du discours. En exprimant ce désir de reconnaissance, le discours est toujours ce qui place le locuteur en tant que sujet de cette intention, de ce désir, fût-il inconscient, sans lequel il n'y aurait pas de parole échangée ; mais également il prie autrui, c'est-à-dire aménage un espace où autrui peut se situer, ou plutôt doit se situer pour que mon discours prenne sens. Avoir un sens relève de la sémantique ; faire sens est prière, implique une reconnaissance. L'intention ne peut être, prendre sens, et se manifester que par rapport à un sens qui l'excède et une signification qui en procède. J'ai l'intention de comprendre parce que je sens qu'il y va du sens de la vie ; et ce sens ne peut provenir de mon intention sans s'invalider comme sens : il s'agit d'un lien, c'est-à-dire de la traversée d'un espace tracé par la différence. Signifier est bien ici *vouloir* dire, ce vouloir ne relevant pas du sujet seul qui veut, mais devenant tension entre le locuteur et son vis-à-vis. Dans le discours du sujet ainsi s'articulent l'intention et l'interprétation qui, de droit, y recouvre sa place. Tout discours est l'expression d'un sujet qui veut signifier quelque chose à quelqu'un, en même temps qu'il *demande* à son interlocuteur d'être *reconnu* comme visage, c'est-à-dire comme sujet digne de respect, unique et singulier : ici se retrouve l'idée levinassienne de prière, mais selon les deux versants du terme : la prière du demandeur sollicite l'écoute de son auditeur mais en tant qu'elle est prière, justement, elle sollicite également, sinon la compréhension, du moins l'effort de compréhension de sa part, effort qui constitue le sens, et dont la réponse sera le témoin. La reconnaissance par autrui de l'intention du locuteur « mérite proprement le nom d'intention de communicabilité dit Ricœur. Son concept représente la pointe la plus avancée de notre analyse du discours en tant que fondement de la reconnaissance. Elle désigne cette flèche du discours qui n'est plus tournée vers le sens ou la référence, vers ce qu'on dit ou vers ce de quoi on parle, mais vers celui à qui on parle »¹, ce qui fait jouer la déclinaison des pronoms entre l'accusatif levinassien, le nominatif ricœurien, tous deux médiatisés par le vocatif.

γ - De l'accusatif au nominatif : le vocatif

¹ « Discours et communication », Cahier de l'Herne, *Ricœur*, tome 1, p. 126.

« Inenglobable dans le présent, réfractaire à la thématization et à la représentation, l'altérité du prochain en appelle à la singularité irremplaçable qui gît en moi, en accusant ce moi, en le ramenant – dans l'accusatif – à soi [...]. Sous l'obsession de l'autre – accusatrice, persécutrice – l'unicité de soi est aussi la défection de l'identité s'identifiant dans le Même ». Levinas, *Autrement qu'être*, p. 239.

Il y a nécessairement un je et un tu dans tout discours ; le je, au nominatif, est indispensable à l'accueil du tu¹. Si le je, comme l'affirme Levinas, n'est pas immédiatement donné au nominatif, l'interdit originaire pourtant s'adresse à un Je : si Levinas pose le je de la réponse à l'accusatif, il a pourtant été appelé au vocatif. C'est par sa nomination par autrui qu'il devient un je, c'est-à-dire qu'il doit, pour devenir je, être préalablement offert à l'appel au vocatif. C'est le rôle de la voix d'autrui : elle consiste à m'adresser une parole, dont le sens, en-deçà du contenu de la parole, m'institue comme appelé-accueillant, dialectique de la passivité et de l'activité. Je ne suis accueillant que parce que je suis préalablement appelé, mais ne peux être appelé qu'en tant que je suis, par cet appel même, constitué comme accueillant l'appel. Le je est ainsi, entre l'accusatif levinassien et le nominatif ricœurien, constitué tout d'abord au vocatif ; et c'est dans sa réponse à l'appel, dans son vouloir dire, qu'il s'accomplit progressivement comme sujet au nominatif.

¹ « Autrement dit, ne faut-il pas que la voix de l'Autre qui me dit : "Tu ne tueras pas", soit faite mienne, au point de devenir ma conviction, cette conviction qui égale l'accusatif du : "Me voici !" avec le nominatif du "Ici je me tiens" ? [...] Bref, ne faut-il pas qu'une dialogique superpose la relation à la distance prétendument ab-solue entre le moi séparé et l'Autre enseignant ? » Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 391.

Avant le nominatif de Ricœur, le je est accueil de la voix d'autrui, appelé au vocatif ; avant l'accusatif de Levinas, le vocatif est le cas fondamental du sujet, et parce que l'appel n'a de sens que parce qu'il est entendu, le vocatif élève aussitôt le sujet au nominatif. Il n'y a pas à proprement parler de réciprocité : dans l'appel, l'appelant n'est pas l'appelé, le je n'est pas le tu, et cette différence originaire barre toute horizontalité entre les deux. En revanche, à l'inverse de la dissymétrie levinassienne, cette asymétrie est condition de possibilité de toute relation dans la mesure où il n'y a de relation qu'entre différents, mais dont la différence doit être *reconnue* pour initier la relation. La réciprocité ricœurienne infléchit l'asymétrie, tandis que la dissymétrie levinassienne dissout toute relation : le passage de la réciprocité à la mutualité permet de conserver l'asymétrie originaire et d'y instituer une relation soutenue par la différence entre le je et le tu qui ne les dissout pas ni ne les réduit l'un à l'autre, mutualité comme don de soi de chacun des deux sujets dans la différence de leur vouloir dire : *je veux te dire, et tu veux me dire* ; l'espace commun constitué par ces deux volontés subjectives médiées par le même milieu objectif (le dire) permet l'échange entre deux pronoms insubstituables et également (parce que différemment) indispensables à la constitution d'une relation, qui s'établit dans la recherche commune de sens, et le désir mutuel de compréhension – que celle-ci soit atteinte ou non n'importe pas ici. Le sens est alors compris comme ce milieu commun où les différences s'expriment dans un vouloir signifier de sorte à transmettre un sens à autrui : est sensée une relation où le vouloir dire à... inclut le à... dans son vouloir dire, c'est-à-dire respecte l'altérité de ce tu sans qui mon discours non seulement n'existerait pas, mais surtout n'aurait pas de sens. Le sens devient acheminement vers ce qui le fonde : préparer la donation de sens par l'écoute de l'appel d'autrui est le sens même de toute démarche de dialogue.

δ - Par une grammaire du sens

« Alors – et alors seulement – la communication devient problème, énigme, merveille ; car ce que la réflexion constitue d'abord, ce n'est pas l'idée de communication, mais bel et bien celle de l'incommunicabilité des monades. En retour, la communication devient, pour la réflexion, un paradoxe, paradoxe que l'expérience quotidienne et le langage ordinaire dissimulent, que la science des communications ne reconnaît pas ; le paradoxe, c'est que la communication est une transgression, au sens propre du franchissement d'une limite, ou mieux d'une distance en un sens infranchissable. » Ricœur, « Discours et communication », Cahier de l'Herne Ricœur, tome 1, p. 94.

Si la communication comme désir de reconnaissance suscite la parole, le problème qui reste ouvert est celui de sa possibilité de fait. L'extraordinaire n'est pas le vouloir, mais le fait que ce vouloir cherche à transmettre un sens qui l'excède : le « miracle » réside dans l'ouverture originaire du sujet sur son autre, l'invraisemblable éclatement de la monade sur autrui. Ainsi, toute parole est prière et tout discours est miracle, rupture extra-ordinaire de l'ordre égologique sur une altérité dont on ne peut jamais rien savoir avec certitude, et sur autrui dont la compréhension est à jamais inachevée. Aucune raison transcendante ne peut expliquer ce fait incroyable, qui pourtant a lieu : la rencontre avec autrui, le partage d'un sens, communion plus encore que communication, dialogue entre deux sujets en position définitivement asymétrique. « Si le discours est l'incommunicabilité surmontée, une théorie du discours [...] ne doit-elle pas, en dernier ressort, revenir sur la condition d'incommunicabilité qui rend le discours précaire et donc sur la condition monadique initiale qui instaure la distance ? Ce qui est donc à fonder, c'est bien le franchissement de ce qui, à bien des égards, demeure infranchissable »¹. Le franchissement de l'espace inter-monadique est rationnellement inexplicable, c'est un abîme logique dont les faits déjouent l'apparent non-sens : la raison est ici dépassée par le sens. La communication est un fait excédant l'explication et la compréhension rationnelles, qui dans son mystère signifie l'excès de sens au-delà de la simple raison. Tout discours est à la fois la parole d'un je (l'expression d'un je veux), la traversée d'un dire, un partage (un dire à), un je veux dire. Celui-ci n'est jamais vouloir rationnel seul mais toujours rationalité ouverte ; raison ouverte sur ce qui l'excède, en deçà : les besoins, et au-delà : le désir comme tension du discours vers son autre, c'est à dire à. Tout dit est un à *dire*, c'est-à-dire à la fois ce qui est dit et à la fois ce vers quoi la parole fait signe, et qui échappe toujours à tout discours (le secret du visage, la particularité de l'ineffable, l'universalité de l'indicible). Il y a, dans toute parole, un espace ouvert au sens qui la transcende et en fonde la signification. Au-delà de l'intention se profile l'espace du sens dont le vouloir dire rend mieux compte dans la triple tension qu'il institue : le sens, d'une part, le sujet et autrui, d'autre part.

¹ Ricœur, « Discours et communication », Cahier de l'Herne, *Ricœur*, tome 1, p. 96.

Vouloir dire est ainsi la subjectivation d'un sens par le détour des outils que propose le langage. Le vouloir dire implique un effort permanent du locuteur *en vue* de se faire comprendre par son interlocuteur, effort ponctué d'hésitations, de recherches, de maladresses ; l'accès au sens, d'une part du fait du caractère général des mots, d'autre part du fait de la subjectivité du vouloir qui se heurte à l'objectivité du dire, n'est jamais immédiat ni parfait. Il requiert la patience de l'écoute, de l'accueil, la tension de l'effort en vue de... : peut-être le sens réside-t-il dans cet effort, dans ce vouloir sans cesse empêché par l'involontaire (l'inconscient, le langage, la langue, les circonstances...) et cependant permanent ; et le non sens dans le refus de cet effort qui amène à la non-reconnaissance d'autrui comme sujet digne de mon effort en vue d'un sens partagé. Le désir vise ce pour quoi le vouloir est motion. En ce sens, le désir ne s'oppose pas à la volonté, comme dans la perspective strictement déontologique kantienne, mais ils s'offrent mutuellement à une relation dialectique dont la vérité est le terme. Ici peut-être se croisent la visée déontologique de la morale et la visée téléologique de l'éthique.

Cet effort est désir, il est tendu vers la vérité, cette tension est sens. L'interprétation n'existe qu'en tant que désir de vérité. Nulle interprétation ne serait tentée si ce n'est sur la toile de fond d'une vérité cherchée : cette recherche est désir de vérité, qui est le lieu du sens. Le désir est ce que le sens suscite, et incite à rechercher. Tout désir est désir de sens, et mise en mouvement, en deçà et au-delà du vouloir inclus dans le vouloir dire, vers la vérité : en ce sens, le désir signifie la présence du sens et l'espoir de la vérité.

Conclusion : Le désir de reconnaissance

« Le désir, c'est l'attente de ce qui n'attend pas ». Derrida, De l'hospitalité, p. 111.

Le désir parle de la transcendance, il porte la trace de l'autre. Il reste toutefois à chercher si cette trace ramène l'Autre au cœur du désir lui-même, ou si l'Autre peut déborder le désir dont il est, peut-être, le terme. Dans la joie, ou dans la satisfaction, le désir peut-il être réplétion ? Peut-il s'épuiser dans la jouissance de l'autre ? S'achève-t-il en lui-même, ou s'ouvre-t-il à l'Autre sans pouvoir le contenir ?

Le désir pour Levinas est métaphysique. Le je étant descellé de lui-même *dans* son désir ne peut s'enclorre dans la réplétion d'un je-désirant-satisfait. Cette impossibilité vient de l'hétérochtonie du désir. Parce que le sujet est d'ores et déjà étranger à soi, la satisfaction est impossible ; le mal du pays est la nostalgie d'un retour à soi, désir psychologique, non pas métaphysique. La faim des nourritures terrestres, pour essentielle qu'elle soit, n'est jamais désir d'autrui mais de soi-même. « Le Désir est désir de l'absolument Autre »¹. La transcendance du désir est extériorité. Il ne peut s'incarner sans perdre sa démesure, il serait alors encadré par les limites d'un corps susceptible de le contenir : le désir incarné devient pour Levinas une contradiction dans les termes dans la mesure précisément où « il laisse la trace de son impossible incarnation et de sa démesure [...] »². Il est ainsi la trace d'un infini qui ne fait que passer. La synchronie est le temps du besoin que le désir désarticule. « La recherche de l'Infini comme Désir, accède à Dieu, mais ne le saisit pas, ne le thématise pas comme une fin »³ ; le désir se nourrit alors de lui-même dans un temps brisé, qui ne connaît jamais la paix d'un présent réconcilié. Insomnie. Si le désir est désir d'infini, Levinas ne lui reconnaît de sens qu'au-delà de l'être (« L'infini, précisément, transcende au-delà de l'être »⁴) et cet au-delà est effraction, éclatement de l'être, accusation du sujet : aucun *sujet* ne peut porter le poids du Désir. Le sujet, par le désir qu'il éprouve, est vidé de sa propre substance, au sens ontologique du terme, vidé de lui-même : le désir « me vide de moi-même et ne cesse de me vider, en me découvrant ainsi des ressources toujours nouvelles »⁵. Le paradoxe auquel parvient cet évidemment du sujet est celui de son autolyse dans l'acte même de désirer ; le désir se nourrit de sa propre faim, c'est-à-dire d'un manque qui n'est pas originaire mais suscité par le désir, il se clôt sur lui-même. Non seulement le sujet n'est pas à l'origine de son désir, mais il est emporté par la vague de celui-ci, et disparaît dans un courant qui, pour ne pas se nourrir d'autrui, se condamne à un processus auto-alimenté. Ne peut-on penser un désir instituant le sujet qui l'éprouve et respectant l'autre qui le suscite ? Que devient le désir si l'être est lui-même multiplicité, non synthétisable en une unité originaire, parce qu'originellement duel ? Ne peut-on penser un désir vécu dans le corps, un désir qui ne serait pas satellisé dans une fuite indéfinie, mais éprouvé à sa mesure par un sujet susceptible de désirer l'infini ? La critique récurrente de Levinas à l'égard de Spinoza concerne le caractère d'apparence très égologique du conatus (« Le Désir est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire un effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être »⁶). Mais peut-être y a-t-il dans cette

¹ *Totalité et infini*, p. 23.

² *Autrement qu'être*, p. 252.

³ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 154.

⁴ *Id.* p. 88.

⁵ *En découvrant l'existence*, p. 270.

⁶ Spinoza, *Ethique*, proposition XVIII, *démonstration*, p. 235-236.

ontologie spinoziste du désir une ouverture éthique, peut-être cette insatiable ontologie dissimule-t-elle une lecture autre du conatus.

En tant qu'il est « effort », le désir est tension vers ce que l'on peut appeler très vaguement et provisoirement son objet. Le conatus spinoziste lui-même, dans son effort tendu pour être et persévérer dans son être, est reconnaissance d'un manque à être plus qu'un manque d'être. Le désir est une réalité à deux faces : une prédisposition passive, caractérisée par un manque, et un élan actif, source même de toute action, vers... Cette propension humaine à vivre et à éprouver le manque à être porte le manque au niveau ontologique ; mais le manque porte le désir au niveau de l'éthique. Si Levinas reproche si véhémentement à Spinoza le caractère égologique de son ontologie du désir, c'est probablement parce qu'il refuse lui-même de considérer le désir comme le signe d'un manque. Alors, sa lecture de Spinoza insiste préférentiellement sur l'idée de « persévérer dans son être ». Mais il reste possible de faire peser sur la balance du conatus le caractère d'« effort », qui signe le passage d'une passivité, l'épreuve du désir, à une activité, le vouloir dirigé par l'objet du désir. Effort comme tension vers le sens. Cet effort, constitutif du désir, manifeste la présence d'un sujet désirant en tant qu'il doit, pour vouloir dire quelque chose ou pour signifier par un acte quelconque, se tendre lui-même dans une démarche de sens : tout désir est désir de sens, tension vers une recherche de compréhension. C'est pourquoi en tant qu'effort en vue de la compréhension du sens, le désir est toujours herméneutique : la facilité serait de l'ordre de l'inclination, de la pente vers soi-même, monologue ; par sa dimension d'effort, il signifie le renoncement à l'immédiateté d'une inclination, au repli facile sur soi-même, à la clôture sur soi d'un sujet satisfait. Il prend alors à son compte la multiplicité des significations. L'autre versant de l'*effort* consiste à entrelacer la volonté, à l'œuvre dans l'effort, et la résistance à cet effort, qui réside, quant à elle, au niveau de la matérialité du corps. Le désir comme ouverture de soi à ce qui l'excède prend acte dans la corporéité, sa dimension d'effort suppose une dialectique entre involontaire et volontaire dont l'aboutissement est le *vouloir dire*.

Le besoin chez Vasse, comme chez Levinas, est réduction de l'Autre au Même. En revanche, l'Autre, chez Vasse, est cet insaisissable objet du désir, excédant toutes les catégories de la connaissance théorique ou de l'utilisation instrumentale, ainsi que toute représentation que je pourrais m'en faire, ce qui pourrait côtoyer la démarche levinassienne partant du désir comme inadéquation entre je et tu. Par le jeu des majuscules, le Désir de Levinas est le désir de l'Autre chez Vasse, tandis que le désir levinassien fait écho au désir de l'autre chez Vasse.

Pourtant les chemins divergent : le désir, absolument *séparé* du besoin et de sa satisfaction égologique chez Levinas, est chevillé au manque chez Vasse. Le corps est, pour Levinas, le lieu de l'épreuve subjective du besoin, il « est la possession même de soi par laquelle le moi, libéré du monde par le besoin, arrive à surmonter la misère même de cette libération »¹. Le corps est le lieu de la jouissance et de la séparation. Le désiré, puisque le désir est rupture du même, tension vers ce qui échappe absolument à toute forme sensible, ne peut donc s'incarner. Pourtant, le désir, pur de tout besoin, ne peut pas plus exister que le besoin pur de tout désir : le corps est le lieu de l'esprit. Le désir *doit* être corporel, et le désiré *peut* s'incarner, sa « chair devient signe de l'esprit »². Désir et besoin ont donc le manque pour origine. Mais si le besoin est satisfait par la consommation de son objet, le désir ne peut prendre son sens que dans le *renoncement* volontaire à cette consommation de l'autre qui, alors, est reconnu comme Autre *dans* le désir. Nourri par le besoin, le désir s'échappe du cercle de sa réplétion par un retrait volontaire qui laisse advenir le sujet non seulement, comme pour Levinas, en tant que sujet du besoin, mais également en tant que sujet du désir. Le renoncement arrache le désir à la passivité et le hausse au niveau d'une volonté, qui ne peut s'exercer que sur la passivité si bien décrite par Levinas, c'est-à-dire *dans* le corps lui-même. L'Autre ne peut plus être, comme le propose Levinas, « "l'Absolument non-incarnable", ce qui n'arrive pas à "prendre corps", inapte à l'hypostase, [...] l'infini éclipsant l'essence »³. Le désir est revirement *incarné* du manque à être en manque de l'autre, et du manque de l'autre en manque à l'autre. En tant que lieu de cette dialectique, le corps fini, limité par le besoin, s'ouvre à l'infini, à l'Autre qu'il peut désirer. Par le *renoncement* à la satisfaction immédiate du besoin, qui s'opère dans le corps désirant, celui-ci devient alors le lieu possible d'une subjectivité. « Le renoncement est le pivot du mouvement de conversion du besoin en désir »⁴, c'est-à-dire volonté, celle-là même qui œuvrait pour le sens dans le *vouloir dire*. Le désir est l'opération par laquelle le besoin humain devient transcendance et extériorité ; son détachement ne peut s'opérer qu'au cœur de l'attachement du besoin. Par le désir s'élève le sujet répondant de son renoncement à la jouissance d'Autrui et qui comme tel, le pose comme vis-à-vis. Le Désir peut alors devenir le lieu d'une intersubjectivité dont le manque constitue le fonds commun, et dont la double expression, par le désir et par le besoin, manifeste en l'homme un statut de sujet en *première* personne – qui est toujours *seconde*. Le moi est justement le je illusoire qui se perdrait, sans le tu, dans une réplétion indéfinie et une satiété impossible : le je ne se nourrit que de l'absence du tu, mais il est celui qui, par le renoncement à la violence, reconnaît l'altérité de sa propre origine. Le sujet est

¹ *Totalité et infini*, p. 120-121.

² Denis Vasse, *Le temps du désir*, p. 80.

³ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 183-184.

⁴ Denis Vasse, *Op. Cit.* p. 31.

susceptible de retenir sa respiration, de renoncer à son propre pouvoir, afin de laisser l'Autre être autre : le « renoncement est la marque du désir qui ne vise plus à se satisfaire de l'autre, mais à le poser dans l'existence »¹. Dans le renoncement, cet espace est offert à l'extériorité, *mis* à la *disposition* d'autrui, ouvert au dialogue : la *disposition* passive (faculté d'éprouver le désir) devient, par sa *mise au service* d'autrui, une disposition agissante, portant ainsi la trace de la subjectivité en première personne. C'est en ce sens que le renoncement est l'œuvre de la reconnaissance de l'autre par soi-même, posant les deux dans un vis-à-vis de reconnaissance mutuelle. Le repli du soi-même pour laisser advenir l'autre crée, par le désir, la mutualité d'un espace libéré, désencombré du moi hégémonique, et dès lors offert à la relation, c'est-à-dire offert à l'autre. Comme tension entre un je et un tu, le désir assigne le je à la subjectivité, mais il remet le noyau de cette subjectivité entre les mains du tu. « En son origine même, le processus qui pose l'homme en sujet est un *délogement*. Il lui faut quitter la place, toute la place, qu'il veut prendre »² : si le *renoncement* est l'acte d'un sujet désirant, il s'enracine sur un *décentrement* originaire, inscrit au plus profond de son être, inflexion rendant ainsi possible l'accueil de l'autre dès l'origine du sujet. L'éthique de la relation croît sur une ontologie de l'accueil.

¹ *Id.* p. 33.

² *Id.* p. 76.

Il n'y a plus de véritable opposition entre l'éthique et l'ontologie, si cette dernière est originellement le lieu du décentrement du sujet. Délogé de son propre centre, récapitulant cette originaire extériorité à soi-même dans son désir, le sujet est le lieu de la reconnaissance de son incomplétude : le désir témoigne du surcroît d'être dont tout homme est originairement obéré ; c'est dans la reconnaissance de ce manque originaire grevant son être même que l'homme endosse sa propre subjectivité. C'est par la relation que le désir humain prend chair : si le visage de l'autre n'apparaissait pas, le désir pourrait s'enclorre sur lui-même, se nourrir de sa propre faim, comme le dit Levinas, c'est-à-dire, *in fine*, se nourrir de lui-même et du manque qu'il suscite. Mais être corps, c'est se reconnaître soi-même comme se-tenant-d'un-autre ; alors, « en renonçant dans son corps à l'unité imaginaire d'où serait bannie toute différence, la vie de l'homme prend la saveur du *service* »¹. Le visage d'autrui *apparaissant* rompt le cercle narcissique de l'imaginaire. La loi est ce qui brise l'imaginaire en instituant originellement un clivage dans l'être par lequel s'ouvre le cercle égologique, et en laquelle s'origine le désir. Et l'interdit de la loi fonde une intersubjectivité dans l'articulation de l'irréductible différence entre les deux sujets, il « médiatise le désir de chacun, qui n'est celui de chacun que parce qu'il a à renoncer à réduire celui de l'autre »². Si autrui est la source du désir que j'éprouve pour lui, ce n'est plus de lui-même que se nourrit mon désir, mais de la révélation d'autrui dans le désir qu'il suscite en moi. Il est alors possible de penser une *ontologie* du désir, ou mieux, une *ontologie désirante* : l'être peut être posé en première personne *parce que* cette première personne est le lieu de la reconnaissance de sa secondarité, de son essence non substantielle, de son être-manque. La seule lecture ontologique ne rend pas compte du désir, puisqu'il est expression d'un manque-à-être, manque orienté vers autrui, et en ce sens, manque ordonné à l'Autre, manque-à-l'Autre. Le désir se présente ainsi comme la source de toute relation humaine, avouant à la fois l'altérité d'autrui dans sa mystérieuse présence, et à la fois l'avènement du sujet que le désir d'autrui empêche définitivement de se clore sur lui-même dans une satisfaction égologique.

¹ *Id.* p. 86.

² *Id.* p. 127.

Le désir est l'acte de reconnaissance de l'altérité qui ne se dissout pas dans la relation, mais lui donne son sens. Loin de se limiter à une lutte pour la reconnaissance, le désir en appelle à autrui pour se poser soi-même comme sujet. Mais peut-être est-ce *dans* la lutte pour la reconnaissance que le rapport de force immédiat avec autrui peut basculer en désir. La lutte pour la reconnaissance devient la conséquence d'une asymétrie sociale qu'elle tente de rééquilibrer en symétrie, synonyme de paix. Cette première approche de la reconnaissance comme lutte est caractérisée par l'instrumentalisation de l'altérité. La reconnaissance serait alors l'acte le plus intériorisé de la violence. Pourtant, comme le montre Honneth, la transgression de la loi montre l'ambiguïté de la reconnaissance : Hegel, dit Honneth, rapporte « l'apparition du crime à un défaut de reconnaissance »¹. La blessure narcissique liée au mépris se manifesterait par une transgression d'ordre non seulement juridique, mais éthique. La compensation de cette blessure par la transgression apparaît alors comme un appel à la reconnaissance d'autrui au cœur du mépris ressenti par le sujet. Si le mépris est source de violence, c'est alors parce qu'il témoigne d'une souffrance dont la dimension narcissique porte elle-même une exigence éthique. Le narcissisme, par son effet miroir, exige la réciprocité. Mais si c'est bien le cas, l'appel à la reconnaissance en revanche, montre par sa transgression, au plus profond de ce besoin de reconnaissance, un désir d'être reconnu par celui que je ne peux réduire à moi-même, sous peine de ne plus pouvoir *me* reconnaître. « Si l'individu socialement ignoré cherche à porter atteinte au bien d'autrui, ce n'est pas pour satisfaire des besoins physiques, mais pour exister à nouveau aux yeux de l'autre »². C'est paradoxalement dans la transgression que se manifeste en négatif l'essence éthique de la reconnaissance d'autrui : la transgression de l'interdit de violence signifie la détresse d'une conscience renvoyée à une solitude qui constitue en fait la première violence : celle d'un déni de reconnaissance (mépris). Si le désir de l'individu ne s'affronte qu'à la stricte rigueur du droit, seul le conflit (transgression) peut tenter de rétablir une reconnaissance mutuelle. C'est lorsque cet appel à reconnaissance n'est pas entendu dans les rapports sociaux que surgit la sanction du droit dans toute sa sècheresse : lorsque « ces attitudes d'attente normatives sont déçues par la société, cela provoque précisément le type d'expériences morales qui donnent à l'individu le sentiment d'être méprisé »³. Le besoin de reconnaissance porte la marque du désir d'autrui sur deux plans : dans le sentiment de révolte, d'une part, et dans le sens de cette révolte, d'autre part.

¹ *La lutte pour la reconnaissance*, p. 31.

² *Id.* p. 58.

³ *Id.* p. 195.

Le rapport conscience/droit doit être médiatisé par l'estime mutuelle, c'est-à-dire par la reconnaissance d'une dignité absolue, et non indexée sur le rapport que l'individu entretient avec le droit. La transgression apparaît alors bien comme l'appel blessé du sujet à autrui, appel qui peut être rendu inaudible par les conventions sociales, les stéréotypes culturels ou les représentations individuelles. Il y a donc bien une intersubjectivité du désir qui, même lorsqu'il est désir de reconnaissance *de soi*, est toujours désir de reconnaissance *par* autrui, c'est-à-dire *in fine* reconnaissance *d'autrui* comme celui dont j'attends la reconnaissance. La reconnaissance vient buter sur l'altérité qu'elle ne peut que respecter, à la fois pour que soit maintenue la différence où elle s'origine (versant égologique de la reconnaissance), et à la fois pour qu'autrui puisse être autre (versant éthique de la même reconnaissance), et maintenir ouverte la brèche où le désir prend racine. Le respect, au sens kantien d'un sentiment rationnel universel ordonné à la valeur *absolue* de la dignité, est ainsi à la fois la condition de possibilité de tout désir de reconnaissance, et ce que celui-ci actualise, sa teneur. Le désir d'autrui a pour essence le désir de reconnaissance, qui ne peut être fondé que sur le respect de *la* différence, quelle qu'elle soit – c'est-à-dire une différence absolue – une différence relative est d'ailleurs une contradiction dans les termes, dans la mesure où elle ramènerait la différence à une normativité extérieure à elle, susceptible de la définir ou de la mesurer, la réduisant à un simple écart par rapport au même. C'est selon l'ordre du désir que le sens est signifié : le désir est la signification du sens. Celui-ci n'est jamais plein mais toujours en tension. Le désir comme lien entre la parole et le sens est ce qui permet au sens de *faire* sens, c'est-à-dire de franchir symboliquement l'espace que tracent les contours de la différence. De cette tension intersubjective ouverte au désir de vérité peut surgir le sens dont les significations se déploient dans l'infinie multiplicité des visages. Le désir est l'incarnation d'un sens, désir de vérité. Le désir d'autrui, désir de rencontre, de relation, de dialogue, de communion... est de l'ordre de la reconnaissance d'une vérité qu'il désire sans pouvoir la contenir (savoir) ni la saisir (compréhension). L'espace relationnel ouvert par le chiasme entre deux désirs est le lieu où peut circuler le sens sous la modalité du multiple (significations), et où peut s'accueillir la vérité, dans la reconnaissance de son échappée infinie. « Pour que l'homme soit homme, il faut que la Vérité qui est sienne se donne à lui dans l'acte même qui l'en sépare »¹ ; c'est l'inaccessibilité même de la vérité qui fonde le sens, ainsi que le désir qui en est l'assomption par un sujet, le versant subjectif : appropriation par le je d'un manque dont il n'est pas l'origine, c'est-à-dire reconnaissance de l'incomplétude originaire du je à soi-même, reconnaissance de l'impossibilité du je à accueillir *seul* la vérité qui ne se révèle que par la multiplicité.

¹ Denis Vasse, Op. Cit. p. 164.

Contre le postulat levinassien, le désir est posé comme manque. Non comme manque à avoir, mais comme manque à être, fêlure éthique au cœur de l'ontologie, comme manque qui se manque lui-même. S'il est éprouvé ontologiquement, il est d'origine et de visée éthiques, ce qui fait qu'il manque toujours son propre être de manque : il est ontologiquement en manque de lui-même ; sa visée est vérité. Mais le désir étant l'épreuve du manque de ce qu'il vise, il ne peut qu'être l'éternelle mise en chemin vers la vérité, parcourant ainsi le chemin du sens. Il pose comme possible le chemin entre l'homme et la vérité. Il le trace en désirant. Alors toute parole est prière, demande à autrui et demande d'autrui, appel à la vérité, confiance en la possibilité d'une réponse. Le désir est constitution du sens de toute parole en ce qu'elle est toujours prière adressée à autrui, demande de recherche commune de sens, reconnaissance de la différence, « le désir, comme mode d'être auprès des êtres, n'est désir humain que si la visée est non seulement désir de l'autre, mais désir de l'autre désir, c'est-à-dire demande », dit Ricœur¹. Le sens est alors l'unité à jamais inachevée qui rassemble la multiplicité des significations, tout en les maintenant irréductiblement différentes : le désir comme désir de vérité repose sur la foi en cette vérité, et, provoqué par l'appel d'autrui, est reconnaissance de la nécessaire pluralité des significations recueillies dans l'unité du sens. « Pour le Désir, dit Levinas, cette altérité, inadéquante à l'idée, a un sens »², il devient accueil de la vérité dans ses donations multiples. C'est en tant qu'il est parole que le désir signifie³. Ainsi, non seulement tout désir est-il désir de vérité, mais encore désir de dire : non pas désir de dire la vérité, ce qui devient contradictoire, mais désir de dire *le sens*, à autrui, *en vérité*. La vérité est le *terme* du désir (et en cela il provoque le sens) dont autrui est l'origine. C'est pourquoi, comme le dit Levinas, « personne ne peut se sauver sans les autres »⁴ : le désir actualise la trouée éthique de l'être. Être, c'est être-avec, sous l'égide d'une vérité qui fonde les relations humaines sans s'y laisser enfermer. L'interprétation est ainsi le signe du désir d'autrui : tout désir donne sens à l'interprétation en se manifestant par son intermédiaire comme désir de vérité dont l'accès, barré à chaque niveau de son expression, la préserve de toute emprise.

¹ *De l'interprétation*, p. 407.

² *Totalité et infini*, p. 23.

³ « Si le désir est l'innommable, il est originellement tourné vers le langage ; il veut être dit ; il est en puissance de parole ; que le désir soit à la fois le non-dit et le vouloir-dire, l'innommable et la puissance de parler, voilà ce qui en fait le concept limite à la frontière de l'organique et du psychique ». Ricœur, *Op. Cit.* p. 478.

⁴ *Humanisme de l'autre homme*, p. 109.

Au-delà de l'interprétation, vers la vérité

« Cette implantation du problème herméneutique dans le mouvement de la réflexion nous permet de faire face aux objections en apparence dirimantes que l'on peut faire à une philosophie qui se présente comme herméneutique. Ces objections nous les avons ramenées plus haut à trois principales : la philosophie peut-elle enchaîner son universalité à des productions culturelles contingentes ? Peut-elle édifier sa rigueur sur des significations équivoques ? Peut-elle enfin suspendre son vœu de cohérence aux fluctuations d'un conflit indécis entre interprétations rivales ? » Ricœur, De l'interprétation, p. 57.

Il y a le mystère de l'être, origine inconnaissable de toute connaissance, source insaisissable de toute compréhension aux deux sens de ce terme, au-delà de toute explication rationnelle, excédant la simple logique ; ce mystère est l'indicible, l'au-delà du langage, la tache aveugle de l'être, sa « trouée » comme le dit Levinas. Cette trouée de l'être est l'origine du sens du langage. Elle n'est pas absence mais trace de la transcendance. Celle-ci ne peut pas plus être démontrée qu'invalidée par la raison : nulle explication n'en peut rendre raison. La seule relation qu'elle suscite est celle de la confiance en son existence, ou foi en autrui. La rupture de l'être s'opère non par un autre *de* l'être, mais par un autre *que* l'être, l'Autre. Pourtant nous avons vu que cette trouée ne pouvait pas se nourrir d'elle-même à l'infini, comme dans la signifiante, mais qu'elle devait partir d'un sujet, être destinée à autrui, et passer par le partage d'un sens, c'est-à-dire *vouloir dire*.

Le mystère de l'être se donne à interpréter dans les différentes langues au milieu des différentes cultures et constitue l'énigme que représente l'autre. En ce sens, l'interprétation constitue l'approche linguistique du sens comme envers multiple (les significations) de la vérité unique. Au cœur de chaque langue, l'énigme de sa particularité bloque l'immédiateté de la relation interculturelle, mais suscite celle-ci par l'entremise de la traduction. Chaque culture, par la particularité de son approche de la vérité fait sens, se place dans l'ouverture de l'être qui constitue la possibilité d'accueillir le sens, c'est-à-dire *un sens du sens*. Signifier est désirer entrer en relation. Sous le vouloir du vouloir-dire se profile un désirer dire, auquel le vouloir dire n'est pas réductible mais dont il ne peut faire l'économie dans le trajet qui le mène à autrui, trajet de la rencontre, de la reconnaissance de son sens. Reconnaître le sens suppose prendre le risque de le manquer : accepter le risque de la mécompréhension, prendre celui de la rencontre. La diversité linguistique, et plus largement culturelle, manifeste concrètement le schématisme du sens : si le sens singulier n'existe qu'au pluriel, la singularité d'une culture témoigne de l'unité du sens en même temps que celui-ci ne peut se révéler que par la multiplicité culturelle. Il n'y a pas le choix : l'accès au sens visé par le langage ne peut se faire que par la multiplicité des cultures et des langues, mettant en route l'immense chantier de la traduction et du dialogue interculturel. La permanence de la traduction provient du mystère que cèle chaque culture, quelque chose qui fait que chaque langue est à la fois indispensable au déchiffrement du monde et à la recherche de sens, et à la fois incapable de faire le tour du sens – ni du monde. Cette cécité partielle de chaque culture la place sur le chemin du sens, qui est un chemin vers le sens. Fêlure originelle que met en avant le mythe de Babel. Ce chantier (ouvrir un chemin de sens, interpréter une signification vers le sens) est infini du fait de la nature interprétative de la traduction et de l'essence herméneutique du dialogue. Ce vide au cœur du plein de la traduction, l'intraduisible, constitue l'énigme de chaque langue, invitant toutes les autres à sa rencontre. Celle-ci ne peut se faire que par la reconnaissance de la spécificité de chaque culture : accéder au sens ne peut se faire qu'en suivant les chemins infinis de la signification, c'est-à-dire en assumant la différence qu'institue le sens.

Il y a enfin le secret de l'homme. Ce qui se dérobe *dans* toute rencontre, se cache au fond du pli de chaque parole, et qui se met en jeu dans toute relation. Le point aveugle, non du je mais de la relation entre le je et le tu, le trait-d'union je – tu. Ce secret de la relation parle du secret de chacun sans le révéler, et constitue le non-lieu qui constitue le lieu du lien. L'entrelacs des fils constituant le tissu se noue autour d'un vide, aussi infime soi-il – infini. Ce vide signifiant le plein du sens interdit toute mainmise et toute hégémonie sur le sens, et inaugure l'interprétation. Le non-sens absolu est l'irrespect de la différence, puisqu'il n'y a de sens que par la différence. Alors, la relation à l'autre est nécessairement herméneutique, et toute rencontre n'est vraie qu'en tant qu'elle reconnaît son essence interprétative. Le discours est ainsi fondamentalement dialogue, le monologue lui-même avoue son essence dialogale, et la parole ne prend sens que dans la reconnaissance de l'autre à qui elle s'adresse. En même temps, les cheminements par les différentes voies sont congruents : ils visent tous la vérité, dont ils ne sauront jamais s'ils l'auront atteinte ; la démarche herméneutique se met en route à partir de la reconnaissance de cette inaccessibilité de la vérité, et à partir de l'espoir que le sens, lui, est accessible grâce aux différentes significations. L'espoir qu'il y a une vérité se vit comme désir de sens. Le désir est ainsi orienté vers l'au-delà de l'interprétation, il est désir d'unité du sens visée par la multiplicité des significations – nous garderons le terme *significations* pour désigner le versant multiple du *sens* un.

La signification se décline selon la raison, la monstration, la désignation, le vouloir dire. Seule, cette quatrième acception se dit, sous sa forme nominale, comme verbe : seule, elle en appelle à la présence d'un sujet rassemblant les signes et les interprétant comme signifiants, un sujet qui, seul, peut *vouloir* dire. Et ce vouloir dire lui-même ne prend sens que dans ce qu'il veut dire (la vérité) et dans son adresse de sens à. Le sens est donc ce mouvement porté par un signe, signifié par un sujet à l'adresse d'autrui, et tendu par les deux interlocuteurs vers la vérité ; celle-ci ne se dévoile pas, mais son unicité se révèle par les signes multiples offerts à l'interprétation, c'est-à-dire à la multiplicité des significations du sens.

Pour arrêter la fuite indéfinie du sens, comme chez Nietzsche ou chez Levinas, il faut une butée, celle que lui accorde Levinas et que lui refuse Nietzsche : la vérité. Or, si l'homme n'accède à la vérité que *par* le langage, celle-ci ne peut être contenue *dans* le langage. Il faut, pour qu'advienne le sens, passer par le langage : c'est ce que désigne la signification, soit le fait que le sens transisse de sens les signes du langage visant le réel comme référent, et la vérité comme visée. En ce sens, les signes sont toujours symboles : lorsqu'on parle, on vise toujours un référent, on parle de ceci ou de cela, mais en même temps, ce qui est toujours visé, même de façon négative dans le cas du mensonge ou de l'erreur, est la vérité. Cette recherche *commune* de sens, rendue indispensable par la polysémie des signes et par l'amphibologie des discours, constitue la seule *expérience* légitime d'autrui. La connaissance d'autrui est ainsi subordonnée à la compréhension, elle-même pétrie d'interprétation. La monstration à son tour ne résume pas le don du sens, mais montre un au-delà de chaque signification concrète : faire l'expérience d'autrui n'est pas revenir à une égologie ramenant elle-même à un double solipsisme, mais elle fait éclater cette égologie par l'effraction du sens. Elle montre ce qu'elle ne peut atteindre et qui, dans la reconnaissance de cette inaccessibilité, désigne la vérité.

Le sens désigne la vérité. C'est sur ce tremplin qu'ensuite, le sujet pourra vouloir dire, non la vérité, mais le vrai, c'est-à-dire parler *en* vérité, à l'abri de la vérité. La désignation se fait dans un rapport non dialectique entre le sens et le non-sens. Le sens repose sur la reconnaissance de la différence, le non-sens bascule dans la violence (aller à l'encontre du sens) et dans l'indifférence (ne pas répondre à l'appel du différent), qui ne sont pas symétriques. Le non-sens borde de part et d'autre le sens, comme deux failles à la lisière desquelles se faufile le sens. Non-sens comme violence, c'est-à-dire non reconnaissance de la différence, non respect de l'être-différent d'autrui : l'objurgation d'autrui (« Tu ne tueras point ») qui jalonne l'œuvre de Levinas est alors écoutée, mais non entendue, surdité de l'ego replié sur lui-même. Non-sens comme indifférence, c'est-à-dire reconnaissance de la différence, mais fuite de la responsabilité que celle-ci intime : l'appel d'autrui peut être entendu, mais non écouté, par distraction ou par négligence. Cette dissymétrie rend impossible une dialectique entre le sens et le non-sens : le second ne peut se concevoir qu'en négatif par rapport au premier ; une relation peut basculer dans le non-sens *parce qu'elle* pouvait avoir du sens. Le non-sens peut alors avoir du sens. Le sens est au service de la recherche commune de la vérité, garantie par son inaccessibilité ; celle-ci n'est pas l'inaccessibilité du visage comme chez Levinas, mais le fondement d'une herméneutique du visage, désignant un havre unique à la multiplicité des chemins qui y mènent. Chaque trajet vers la vérité suppose sans s'y réduire le vouloir-dire-vrai du voyageur qui l'emprunte, c'est-à-dire qui interprète, qui veut *dire vrai*.

Au départ d'une recherche de la vérité réside un vouloir y accéder. Mais pas plus que le marcheur ne maîtrise la destination de son chemin, le discours ne maîtrise la vérité qu'il cherche et qui le fonde. Le sens, pourtant, n'est pas réductible à la vérité, comme la destination ne fait pas le chemin : il l'oriente. Si la vérité, par l'entremise du désir, met le vouloir en route sur le trajet (le dire), le sens, lui, se crée par le lien qui s'établit entre le vouloir dire du sujet et la vérité qu'il vise. Le sens devient accueil par un vouloir d'une vérité qu'il espère mais ne possède pas, et dont il accueille les signes. La vérité en ce sens se révèle par les signes qu'elle nourrit de sens. C'est parce que la vérité se révèle que les significations s'interprètent.

Le langage lui-même calque ce retrait de la vérité toujours en-deçà de ce qui peut être dit d'autrui, et ainsi fait sens. La vérité de l'étant peut être découverte à travers la chose saisie comme signe : « la vérité (être-découvert) doit toujours d'abord être arrachée à l'étant. L'étant est arraché au retrait. À chaque fois, la découverte factice est pour ainsi dire un *rapt* », dit Heidegger¹. La vérité ne peut pas seulement être *aléthéia*, au sens où ce sont les signes qui dévoileraient le caché, l'oublié, au fond du repli du langage : le langage serait l'instance qui révélerait la vérité, le mystère de l'être disparaîtrait sous l'empilement des mots : toute parole deviendrait bavardage. Si, à l'inverse, le bavardage lui-même, comme nous l'avons montré plus haut, recèle un sens qui échappe au locuteur, c'est que nul discours ne peut dévoiler la vérité. Ce dévoilement peut dérober la vérité dans la lumière de sa révélation reflétée par l'étant, mais le visage n'est pas un étant comme les autres. Il ne reflète pas la vérité, il la révèle. Cette distinction fonde le respect : la vérité se révèle mais ne peut être dévoilée que par violence (« rapt »), irrespect. La révélation non profanée de la vérité ne peut alors se faire que par l'entremise de l'interprétation. La vérité n'est pas à la pointe des signes linguistiques ou, plus généralement, culturels : elle est retrait, mais pas seulement. Si elle n'était que retrait, nous ne pourrions même pas la désirer. Le désir, et le sens qui l'habite, reposent sur la confiance en une vérité que les signes ne *visent* pas, mais qui se révèle à *travers* les signes. L'ancrage du vouloir dire dans le désir-renoncement marque le retrait du vouloir hégémonique sur la vérité. Comme renoncement à la plénitude, à la totalisation, le désir se retire pour laisser l'espace ouvert à la révélation de la vérité.

Si la vérité échappe à la connaissance, le sens devient une union *sans synthèse* de toutes les significations ; alors, la vérité se révèle à la compréhension, sans s'y laisser enclorre : comprendre, c'est comprendre le sens *en* vérité. La vérité devient le milieu où le langage prend sens : elle est abri de la parole, le lieu où celle-ci peut prendre sens et ainsi, *comprendre*. Le sens est appel à la vérité, ce que nous avons nommé *désir*, auquel répondent les significations. La vérité doit être absolue sous peine de disparaître comme telle dans un relativisme gnoséologique et une indifférence éthique. C'est cet absolu lui-même qui, comme une autre face de la même réalité, se signifie comme sens un, c'est-à-dire comme significations multiples.

¹ *Être et temps*, § 44, traduction Martineau p. 179.

Le sens se donne, il est l'acte de se donner de la vérité. On ne peut donc connaître la vérité (autrui) mais on peut reconnaître autrui en vérité dans la relation avec lui. Le sens singulier en ce qu'il est la face donnée, révélée, de la vérité, pluriel en ce qu'il se signifie par les significations, est la source logique et la légitimation éthique de l'interprétation. L'interprétation se déploie sur le fond du sens. Il s'agit toujours de chercher, de retrouver un sens, soit de reconnaître quelque chose de signifiant dans le visage. L'interprétation part de la reconnaissance de cette impossibilité de circonscrire le sens et en fait le fondement même de sa démarche et de son être. Si l'être se dit de plusieurs façons, il n'y a pas de discours absolu ni de vérité exclusive. Le contrepoint de cette démarche est le renoncement à la totalité : en ce sens, l'interprétation est toujours incomplète, nécessairement finie, résolument parcellaire. « L'interprétation reste toujours partielle, elle n'emporte que des lambeaux »... note Olivier Boulnois¹. Il s'agit là de l'exigence absolue d'humilité que requiert l'interprétation : toujours partielle, parfois partielle, jamais assurée, elle ne peut avancer que pas à pas ; non pas à reculons, comme le sujet levinassien.

Le passage du signe au symbole montre l'excès de sens sur les significations, ce qui pose le problème du critère de jugement entre l'interprétation et la mésinterprétation : ce critère ne peut être qu'extérieur aux significations et à leur interprétation. Est vraie une interprétation qui dit quelque chose en vérité, c'est-à-dire qui se meut dans l'espace mutuel, disponible pour d'autres interprétations elles-mêmes respectueuses du même espace. Une interprétation est mensongère lorsqu'elle prétend *détenir* la vérité de façon monosémique, c'est-à-dire qu'elle se soustrait au dialogue avec autrui, et en ce sens d'ailleurs s'autolyse comme interprétation. La parole est par essence interprétative ; par son rapport sensé à la vérité, elle renonce à toute mainmise sur la vérité. « À la parole magique et efficace, celle qui réalise ce qu'elle dit, fait place la parole dialoguée et contestée [...]. La parole perd son statut de substance pleine, de puissance efficace [...]. À l'*aléthéia* proférée par une bouche consacrée, s'oppose la *doxa*, qui est d'abord le savoir approprié à une situation donnée et accessible à chacun »² dit Hénaff ; si la vérité n'est plus *aléthéia* mais révélation, se donnant elle-même dans ses signes, alors ce ne sont plus tant les discours qui visent la vérité, que la vérité qui se donne aux hommes et se dit par le visage. Le visage est porte-parole de la vérité, au sens littéral comme au sens métaphorique. La vérité devient ce qui leste les mots de sens, le dialogue est le mode d'habitation du milieu ouvert par la vérité, « l'être dont les mots portent le poids »³. C'est parce qu'ils sont ordonnés au vrai que les mots sont lourds de sens.

¹ « L'histoire, le corps, l'architecte », in J. Greisch, *Comprendre et interpréter*, p. 86.

² *Le prix de la vérité*, p. 17.

³ *Id.* p. 69.

L'unité de la vérité a pour contrepoint la multiplicité des significations : si la vérité doit être pensée comme *un* absolu, le sens en revanche est l'arc tendu entre l'humain et la vérité, arc qui ne peut se déployer que dans le milieu langagier. Levinas à la fois demande et refuse ce point de lumière invisible, mais source de toute vision et de toute visibilité. « Ce qui manque, c'est le sens des sens, la Rome où mènent tous les chemins, la symphonie où tous les sens deviennent chantants, le cantique des cantiques. L'absurdité tient à la multiplicité dans l'indifférence pure »¹.

Le sens est relatif à la fois, du côté objectif, à la vérité, et du côté subjectif, aux significations. Cette double polarité, ou plutôt cet arc n'est pas un cercle fermé, mais une tension toujours en train de se tisser entre ses deux pôles. La vérité, pôle objectif du sens, est l'élément *extérieur* à tout système de pensée, à toute généralité culturelle ou linguistique... offrant ainsi un milieu non idéologique, proprement universel, à la pensée : mais cet élément, par son extériorité même, est inaccessible, ce qui renvoie l'humain à une posture très humble. En ce sens, chaque interprétation est ordonnée au sens, sans pour autant détenir la vérité, c'est d'ailleurs « parce qu'il y a une multiplicité d'hommes que le texte peut avoir tous ces sens. S'il en manque un, le sens est perdu »² dit Levinas. C'est ainsi *parce que* la vérité est unique que le sens est ouvert à la multiplicité des significations. Son universalité n'est pas abstraite, mais revêt la concrétude de chaque discours, de chaque parole, médiatisée par les langues et les différentes cultures, bref de chaque visage.

¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 40.

² *Entretiens avec le Monde*, p. 147.

En tant que vouloir dire, le sens implique le sujet, il se fait schème : à la fois unique en tant qu'il signifie la vérité, et sur l'autre versant multiple, en tant qu'il se manifeste par des significations différentes, c'est-à-dire qu'il signifie aux hommes, aux cultures, à la pluralité ; signifier est toujours faire sens *pour...* Interface dont le terme français *sens* rend heureusement compte, mot pluriel et singulier tout à la fois – la grammaire ici se fait métaphysique. Il devient possible de dire qu'il n'y a de sens qu'intersubjectif, c'est-à-dire ouvert à l'interprétation. La vérité, parce qu'elle est, constitue le critère absolu de (non) vérité de tout discours, mais parce qu'elle n'est pas accessible, laisse ouvert le champ à une infinité de discours ; il n'y aura jamais de dernier mot. Par sa double polarité, un et multiple tout à la fois, le sens garantit la possibilité de dire *vrai* (ou faux) sans réduire autrui au silence : seul peut prétendre à la vérité un discours qui admet d'autres discours *en* vérité. Ce lieu à la fois inaccessible et occupé par la vérité (en ce sens, il n'est pas vide, ce qui priverait tout jugement de pertinence ou de légitimité) constitue à la fois la finalité, l'ultime référence et le fondement de tout discours. La vérité doit être hors de portée du langage pour fonder le sens, sans quoi il ne serait même plus besoin d'invoquer celui-ci ; en revanche il doit être accessible et compréhensible comme sens *vers* la vérité. Il faut en connaître les signes pour en comprendre la signification afin d'être dans le sens et parler en vérité. Le sens des sens, dans la perspective de ce schématisme du sens, constitue la vérité, la Rome inaccessible où cependant mènent tous les chemins du sens qui, par leur différence, constituent l'harmonie parfois dissonante.

Nous pouvons ainsi reprendre une architectonique du parcours herméneutique : l'explication se déroule sur le plan des signes par lesquels s'énonce un discours, s'exprime un visage, se déroule un événement, bref, par lesquels se manifestent les significations ; ce patient travail d'explication est lui-même orienté vers une visée extérieure à lui, il permet la confrontation des interprétations de ces significations, elle-même ordonnée à la compréhension du sens ; et le sens lui-même ne reçoit son sens que de la vérité. Celle-ci échappe à la fois à la compréhension, à l'explication et à l'interprétation ; c'est par la confiance en l'existence de la vérité *et* par la *reconnaissance* de cet échappement lui-même que la vérité permet à ces trois moments herméneutiques de se situer, grâce à leurs différences elles-mêmes, *en vérité*. L'herméneutique n'est pas une technique visant la validation des différentes interprétations, mais la façon dont chaque locuteur s'engage lui-même dans son discours adressé à autrui, et dont il confie au sens sa confiance en la vérité. Le cercle herméneutique est brisé par l'herméneutique elle-même dans la mesure où celle-ci n'a de sens que dans le dialogue, passant par le conflit des interprétations. Elle est le lieu de la révélation polyphonique de la vérité. Le sens, ou écoute de cette polyphonie, est donc essentiellement voué à l'autre, il est fondamentalement éthique, tessiture de l'être qui à la fois présuppose son existence, et à la fois en fonde le sens. Mais si toutes les interprétations ne se valent pas, comme le dit Ricoeur, l'herméneutique requiert une extériorité d'où peut être pensée la valeur d'une interprétation. D'où vient alors le sens qui rassemble les significations ? Quelle est l'origine du sens, qui fonde l'herméneutique et (dé)légitime les interprétations ? Il faut un au-delà de l'herméneutique pour que celle-ci prenne sens.

3^{ème} partie. Au-delà de l'herméneutique : la reconnaissance comme gratitude, le datif.

« Que la pensée éveillée à Dieu se croie aller au-delà du monde ou écouter une voix plus intime que l'intimité, l'herméneutique qui interprète cette vie ou ce psychisme religieux ne saurait l'assimiler à une expérience que cette pensée pense précisément dépasser. Cette pensée prétend à un au-delà, à un plus profond que soi – à une transcendance différente du hors-de-soi qu'ouvre et traverse la conscience intentionnelle. Que signifie ce dépasser ? Que signifie cette différence ? Sans prendre aucune décision de caractère métaphysique [...], on voudrait ici seulement demander en quoi, dans sa structure noétique, cette transcendance rompt avec le hors-de-soi de l'intentionnalité ». Levinas, De Dieu qui vient à l'idée, p. 158, « Herméneutique et au-delà ». – Cf. Entre nous p. 75.

Au-delà de l'explication, de la compréhension et de l'interprétation : la vérité fonde ces trois démarches et les rend pertinentes par le fait même qu'elle les excède. Son extériorité permet de poser un lieu auquel nul ne peut accéder mais dont chacun peut penser l'existence et comprendre le sens, c'est-à-dire comprendre certaines significations qui mènent au sens, sans l'épuiser dans cette démarche ; cette compréhension est intelligence du sens sans emprise, puisqu'il se dérobe par le versant qui le lie à la vérité. Le seul accès à la vérité consiste à en comprendre le sens, c'est à dire reconnaître qu'on ne peut la posséder. Le sens est en quelque sorte le témoin de la vérité, au sens où le prophète est le témoin d'un espoir possible dans l'avenir, et où le témoin est le prophète d'un sens déposé dans le passé, interprète d'un palimpseste. Le sens est un présent constitué d'une superposition de signes du passé, mais qui continuent de faire signe dans le présent pour l'avenir. Le sens est à la fois un en ce qu'il est signifié par la vérité, et multiple en ce qu'il signifie les diverses significations, ce que nous avons appelé le schématisme du sens ; à la fois présent en ce qu'il est permanent de la vérité, et échappant au présent puisqu'il ne se laisse jamais enfermer par une compréhension quelconque : toute compréhension est alors le lieu d'un conflit d'interprétations ; on ne peut comprendre au sens d'une *préhension* du sens, fût-ce avec autrui, et Levinas met tout au long de son œuvre en garde contre ce risque ; on ne peut comprendre qu'au sens où l'on contemplerait ensemble l'océan du vrai.

La démarche herméneutique elle-même est fondée sur ce trinôme expliquer/comprendre/interpréter ; dans l'acte herméneutique se joue la relation entre l'interprète et ce qu'il interprète, c'est-à-dire l'expression d'un désir de rencontre qui trace le chemin du sens. Mais il reste le problème que pose Levinas de la justification elle-même de l'herméneutique : en quel sens la vérité peut-elle fonder l'herméneutique sans être récupérée par cette démarche ? Peut-on alors penser herméneutiquement un au-delà de l'herméneutique sans que cet au-delà ne soit récupéré dans la pensée herméneutique elle-même ? Y a-t-il dans la révélation de la vérité par elle-même un don véritablement gratuit, qui poserait alors autrui comme vis-à-vis absolument irréductible à un intérêt, voire un intéressement comme le dénonce Levinas, égoïque ? Le chapitre de *De Dieu qui vient à l'idée* intitulé « Herméneutique et au-delà » est encore une critique adressée à la phénoménologie de Husserl et de Brentano. La question de l'au-delà de l'herméneutique surgit à partir de la notion de désir excédant l'intentionnalité : « Il serait opportun cependant de demander ici s'il s'agit d'une transcendance à Dieu ou d'une transcendance à partir de laquelle un mot tel que Dieu révèle seulement son sens. Que cette transcendance se soit produite à partir de la relation (horizontale ?) avec autrui ne signifie ni que l'autre homme soit Dieu, ni que Dieu soit un grand Autrui »¹. Se pose alors la pertinence de la question portant sur un au-delà de l'herméneutique ; il n'est d'ailleurs pas sûr que celle-ci puisse être dépassée.

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 170.

La révélation est donc ce qui fait la vérité d'elle-même. Tout ce qui par sa phénoménalité se donne à voir se révèle. En ce don se révèle ce qui excède la révélation, le secret du visage, l'énigme d'une expression, le mystère de l'être. Non au sens où le contenu en serait montré, ce qui réduirait la vérité à un dévoilement, mais au sens où dans le don est donné à voir que quelque chose échappe au don. Ce donner se retrouve dans tout acte de don : tout don est en effet recherche d'une relation, désir de rentrer en communion avec autrui autour du présent. Le don est à la fois la trace de l'altérité puisqu'on ne donne qu'à autrui, ce que Levinas désigne sous le terme de « séparation », mais en même temps il franchit l'espace de cette séparation : qu'en fait-il, lorsqu'il la franchit ? Le don permet-il la reconnaissance de l'autre, ou seulement la reconnaissance de cette séparation ? Ne risque-t-on pas, si l'on radicalise la séparation, à la fois d'interdire la relation, et à la fois de réduire l'Autre à son statut d'être séparé, c'est-à-dire au concept de séparation ? Dans l'absolu de la séparation, quelle relation (relative ?) peut-on instituer ? Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, cite et commente ainsi Levinas : « "dans la séparation le moi ignore Autrui". Pour un tel moi, incapable de l'Autre, l'épiphanie du visage (thème encore phénoménologique) signifie une extériorité absolue, c'est-à-dire non relative »¹. Le don permet-il de revisiter le lien entre l'absolu et la relation de sorte que puisse se faire celle-ci sans altérer celui-là ? Peut-on penser une relation qui ne rendrait pas *relatifs* entre eux les termes qu'elle met en présence ? Le don comme rencontre pourrait être alors le lieu par excellence où se manifesterait la vérité de la relation humaine ; mais rien ne dit que cet espoir de rencontre soit réel, légitime, ou simplement possible. Il nous faut donc analyser le don de la vérité afin de déterminer s'il est pensable, et si oui, s'il constitue le lieu d'une rencontre non illusoire avec autrui, puis s'il permet de fonder une relation authentique (non réductrice) avec le visage. Le don est placé dans un au-delà de l'herméneutique, non parce qu'il se soustrait à l'interprétation et à la recherche de sens, mais parce que cette recherche elle-même suppose que déjà soit *donné* le sens, c'est-à-dire que déjà se révèle la vérité. Une vérité non révélée ne laisserait aucun sens manifester sa présence, fût-ce de manière apophasique, rendant vaine toute recherche herméneutique de sens. Et il faut bien que se donne le sens, pour que signifie la parole. Le sens des échanges de paroles est ainsi suspendu au don du sens, lui-même référé à la donation de la vérité.

I. Du désir à la gratitude : le don

¹ *Totalité et infini*, p. 34.

« Formule étrange, parce que dans le cas où je dis que je donne "tout", en fait, la plupart du temps, je ne donne rien (rien de réel, aucune chose – premier paradoxe) et cela même me permet de donner tout ce que je peux, à savoir de me donner moi-même (presque) sans réserve, ni retenue (second paradoxe). Mais que signifie ce don où je ne donne rien pour me donner – précisément pas comme une chose, ce don irréel, total et pourtant répétable ? D'emblée, nous nous trouvons sans délai dans l'aporie ». Marion, « La raison du don », *Philosophie* n° 78, p. 3.

Le don se présente comme réponse au désir. Le désir – que nous avons contrairement à Levinas introduit comme manque, c'est-à-dire comme absence d'ordre éthique dans l'épaisseur même de l'être, ce qui nous permet de le qualifier de façon paradoxale comme étant le manque éthique de l'ontologie – en appelle à l'autre, dont la réponse est don. Une réponse se *donne* plus qu'elle ne se *fait*, et en ce sens le désir est lui-même don. Levinas pose ainsi la réponse, prise en charge dans l'inconditionnelle responsabilité à l'égard d'autrui, comme rupture avec toute circularité entre le don et la dette, don absolu, sans espoir de retour, de reconnaissance : tout ce « qu'on donne, ce qu'on prend, se réduit au phénomène, découvert et offert à la prise, trainant une existence qui se suspend dans la possession. Par contre, la présentation du visage me met en relation avec l'être »¹. Il faut donc essayer de chercher si le don peut satisfaire à l'injonction unilatérale du visage, ou si la circularité qu'a décrite Mauss le condamne impitoyablement à l'échec, rendant alors caduque toute relation véritablement désintéressée avec autrui, ce qui invaliderait le visage comme appel à la gratuité, au dés-intér-essement.

¹ *Totalité et infini*, p. 233.

Le don implique la mise en relation entre deux sujets. Il s'oppose structurellement à l'échange. Le premier est caractérisé par le désintéressement du geste qu'il inaugure, tandis que le second est motivé par l'intérêt, de quelque nature que ce soit. Le don est ordonné à la gratuité, tandis que l'échange est classé dans l'ordre marchand. L'échange est donc bilatéral, tandis que le don est unilatéral : celui-ci crée ainsi un vecteur relationnel à sens unique, comme un arc tendu entre le donateur et le donataire, alors que celui-là établit une relation croisée, faisant du donateur un donataire second, et du donataire un débiteur, et donc un futur donateur. Si l'échange est réglé par les normes d'une équité immanente pour ne pas tomber dans la violence (vol, échange de coups...), le don semble au-delà de toute justice dans la mesure où il crée un ordre extra-juridique, sans commune mesure : on peut tout donner sans espoir de retour, comme sa propre vie dans le cas du martyr ou du sacrifice. L'objet échangé doit être mesuré à la dette qu'il crée selon un rapport de proportionnalité, tandis que le cadeau offert est censé n'appeler aucun contre-don sous peine de s'inverser en échange.

Mais le don ne peut se résumer à cette opposition franche à l'égard de l'échange, avec lequel il entretient des relations complexes mettant en fragilité sa possibilité, voire même son essence. Le fait de donner peut susciter sinon une dette réelle obligeant à un contre-don matériel, du moins une dette symbolique : celle-ci n'obligerait-elle pas davantage, et de façon plus subreptice, que la dette matérielle reconnue par le donataire ? Le don semble ainsi condamné à une aporie : soit il est reconnu comme tel, et peut aller jusqu'à disparaître par l'effet du contre-don que représenteraient le cadeau fait en retour, ou à défaut, le sentiment de dette dont il semblerait impossible de s'affranchir, pouvant aller jusqu'à ce sentiment de « culpabilité de survivant » évoqué par Levinas. En ce cas, c'est la pratique du don qui semble vouée à l'échec. Soit il n'est pas reconnu comme don et atteint à ce moment-là l'acmé de l'altruisme, mais n'est reconnu par personne, ni par le donataire, ni par des témoins, ni même par le donateur, comme le suggère Derrida ; c'est alors son être même qui semble pris en défaut : que *serait* un don qu'aucun humain ne reconnaîtrait comme tel ? *Pour qui* serait-il encore don ? Quel sujet est-il encore présent dans cette relation qui s'efface devant sa propre reconnaissance ? Existe-t-il une relation qui ne pourrait que se soustraire à sa nomination ?

Par ailleurs, l'opposition entre Mauss d'une part, et Levinas et Derrida d'autre part, pose à nouveaux frais le problème du lien entre reconnaissance et identification : la dette *suscitée par* le don – le don précédant la dette – ne se résout pas dans l'échange marchand, mais instaure au cœur du don une réciprocité dans l'ordre de la reconnaissance, ainsi que l'abolition de la dette par le contre-don. Le don reconnu et voulu par le donateur lui permet de se reconnaître comme tel, appelant un contre-don qui permet au donateur à son tour de se reconnaître comme donateur puis comme donataire, d'où l'affranchissement de la dette ; la circularité don/contre-don permettrait ainsi aux partenaires du don une identification réciproque de l'autre comme semblable : le donateur est un donataire en puissance, le donataire et un donateur second, il y a une reconnaissance de l'autre comme semblable à moi par sa capacité à recevoir et à donner. Pourtant cette reconnaissance n'est pas nécessairement réciproque, comme il y paraît au premier abord, et c'est au cœur du décalage institué par le présent dans le déroulement chronologique du don que l'on pourra chercher une issue à cette aporie du don, qui semble ne pouvoir se désengluier de l'échange.

En réponse à cette reconnaissance de soi des partenaires du don réciproque, dont la réciprocité est articulée à la reconnaissance de dette, Levinas pose une autre forme de don, instituant un don que *précèderait* la dette : dette d'avant tout don, d'une origine absolument non identifiable comme telle (le visage), infinie, incommensurable à tout contre-don, de sorte qu'elle institue une réponse dans laquelle le répondant ne se reconnaît pas lui-même, où aucun des deux partenaires ne peut identifier l'autre. Cette dette originaire en appelle au don comme réponse, c'est-à-dire comme responsabilité infinie, sans limite, dont le caractère illimité interdit tout retour à l'ordre marchand. L'absoluité de ce don de soi hors de l'être par la substitution invalide toute reconnaissance par une asymétrie originaire et indépassable. La dette précédant le don ne crée aucun espace de mutualité : le don en retour n'est jamais suffisant pour neutraliser la dette, ce qui fait de la responsabilité un poids infini ; nulle reconnaissance, nulle gratitude, ne peut effacer la dette. Seule, la reconnaissance de la dette originaire dans l'asymétrie d'une relation duelle, qui implique la reconnaissance de l'autre comme autre, permet au sujet d'advenir à lui-même. L'extrême du don, second à la dette, sans limite chez Levinas et sans reconnaissance chez Derrida pose le problème concret de sa possibilité effective, ainsi que la question théorique de son essence : que serait un don qui ne pourrait s'effectuer ? Le don enfin signerait le passage du niveau commercial à l'ordre éthique, caractérisé par sa gratuité. Il commencerait là ou s'achèverait l'échange marchand, lui-même caractérisé par sa symétrie, l'équivalence des biens échangés ; le don serait donc dissymétrique, unilatéral et désintéressé. Ce qui n'est pas sans poser deux problèmes : l'un d'ordre pratique : existe-t-il une condition, une situation, où un tel don serait possible ? La gratuité du don peut elle-même constituer une raison suffisante de donner, et en ce sens s'invalider comme gratuité, obérer toute relation désintéressée à autrui ; la gratuité repose sur l'absence d'intérêt (le « dés-intér-essement » levinassien), ou de raison : donner c'est toujours donner pour rien ; mais donner pour rien, ou donner pour donner est déjà une raison suffisante de donner, ce qui soumet le don à une raison extérieure à lui (le *rien*), et invalide son apparente gratuité. Finalement, l'épure du concept de don ne rend-elle pas impossible la concrétisation du donner ? Si le don est réciproque, alors il ne peut être compris « que comme un mouvement qui va vers l'autre pour revenir à soi, ce qui revient à manquer l'altérité d'autrui. Mais, à l'opposé, reporter toute l'initiative du côté d'autrui, faire du Soi son obligé inconditionnel relève d'un sublime de l'abnégation mais c'est alors la réciprocité qui est exclue » montre Hénaff¹. Si l'on se maintient dans l'ordre de la réciprocité, l'échec du don est patent ; si l'on en sort, il est irréalisable.

¹ « Remarques sur la Règle d'Or. Ricœur et la question de la réciprocité », Cahier de l'Herne *Ricœur*, tome 2, p. 306.

Pourtant, on donne. La dialectique de la dette et du don, que nous avons envisagée sous ses deux premières modalités (primauté chronologique du don sur la dette, avec affranchissement de celle-ci dans le contre-don, puis antériorité métaphysique de la dette sur le don, avec impossibilité de s'affranchir de la dette) pourrait être réorientée selon une troisième voie : ne peut-on envisager un don qui précéderait la dette, allégeant alors celle-ci du poids infini dont la chargent Levinas et Derrida au risque de l'impossibilité de fait et de droit de donner, sans pour autant créer une dette matérielle ? N'y aurait-il pas alors place pour un troisième niveau de reconnaissance – la gratitude ? C'est cette dialectique entre la dette et le don qu'il faut aborder, dont l'issue se fera non par un moment de sursomption, mais par un mouvement de sortie de la dette par la grâce, don sans dette, ne suscitant aucun retour socialement ou moralement exigible, mais auquel *peut* répondre un *autre* don, non matériel mais symbolique et ainsi irréductible au contre-don : la gratitude, ou reconnaissance d'avoir été gratifié.

A. Le don comme reconnaissance du semblable

« Il fallait en effet reconsidérer dans leur complexité – et parfois leur étrangeté – les pratiques de réciprocité les plus communes, les plus anciennes aussi, particulièrement celles du don cérémoniel, pour comprendre que l'obligation de donner, de recevoir et de rendre n'a rien à voir avec un calcul intéressé ni avec une attitude de simple bienfaisance mais suppose la pleine affirmation de soi dans le moment de la reconnaissance inconditionnelle d'autrui, et cela, de part et d'autre, non selon une équivalence commutative mais au contraire selon une dissymétrie alternée, qui maintient le risque du refus aussi bien dans l'offre que dans la réponse ». Hénaff, « Remarques sur la Règle d'Or. Ricœur et la question de la réciprocité ». Cahier de l'Herne Ricœur, tome 2, p. 305.

Le don, de prime abord, semble s'imposer sociologiquement comme précédant la dette : il n'y a dette qu'à l'égard d'un don préalablement accordé. Le sentiment de dette lui-même se présente comme la reconnaissance d'avoir été gratifié par autrui ; la dette représente le poids, voire la surcharge, de cette gratification qui pèse sur la conscience du donataire au point de susciter en lui le besoin de s'en affranchir, et ainsi d'entrer dans la logique du contre-don. De ce point de vue-là, le don s'invertit en son opposé et se dissout dans l'échange marchand, intéressé.

1) De l'immanence de la dette...

« Mais alors la question se pose : qu'en est-il désormais de la dette ? Aurait-elle disparu avec les conditions rituelles de son expression ? Se serait-elle transformée entièrement en dette morale ou sublimée dans le sentiment de culpabilité ? Ou bien, plus empiriquement, se serait-elle déplacée vers les biens échangeables, convertie en simple dette financière ? À la sagesse de Socrate rapportée à son "dieu" s'opposerait avec succès le savoir des Sophistes, savoir maîtrisable et offert à qui peut payer. À la dette symbolique toujours ouverte répondrait maintenant la dette finie, quantifiable, que peut délimiter un contrat, qui peut se débiter sur un compte ». Hénaff, Le prix de la vérité, p. 271.

Le don tel que le décrit Mauss se décline selon trois modalités échelonnées dans le temps, trois scènes, mais dont le rassemblement en un seul acte constitue le don : donner, recevoir, rendre, « trois obligations » comme le dit Lévi-Strauss¹.

¹ Introduction à l'œuvre de M. Mauss, *Essai sur le don*, p XXXVIII.

Donner, c'est toujours créer chez le donataire un manque, qui semble ne pouvoir se combler ou s'estomper que par le paiement, c'est-à-dire l'annulation de la dette. L'œuvre de Mauss circonscrit ce processus qu'il définit, lorsqu'il parle du *cercle kula*, selon l'expression ambiguë de *don-échange*. La circularité du don semble faire de lui une modalité particulière de l'échange qui, paradoxalement, obèrerait la relation plus qu'elle ne la garantirait : à propos du *kula* toujours, Mauss parle de « don qui verrouille »¹. Le don cérémoniel serait ainsi finalisé par l'honneur, la gloire, le prestige, et non pas par le simple fait de donner, ce qui annulerait sa gratuité. Il ne serait pas isolable de la dette, c'est-à-dire de la prise de conscience du fait que je suis redevable à autrui du présent qu'il me fait. À défaut de cette prise de conscience chez le donataire, le donateur pourrait se payer lui-même par une bonne conscience, dans laquelle Levinas et Derrida voient la dissolution du don, par « le contentement de soi-même » comme le dit Marion, que ce processus se fasse directement ou par l'intermédiaire des témoins du don s'il y en a². Donner en revient alors à offrir un présent grevé d'avenir (*tu dois rendre*), c'est-à-dire à charger le cadeau d'une dette. « Soit ensuite le donataire. En recevant, il ne reçoit pas seulement un bien, mais surtout une dette ; il devient donc l'obligé de son bienfaiteur, donc se retrouve obligé à rendre »³ : l'ambiguïté du terme obligé alimente cette circularité du don. Le don serait en fait un échange, dissimulé sous le masque de l'altruisme se réduisant alors à un pur égoïsme, ou de la générosité qui ne serait plus que calcul. La dette fait basculer le don en échange, ce que souligne l'expression *reconnaissance de dette* : si le donataire se libère de sa dette en rendant un bien, « il sera désormais quitte, mais précisément parce qu'il aura annulé sa dette en substituant un échange au don, donc en annulant le don, qui disparaît »⁴. Le don semble alors voué à l'échec par la dette qui ne le quitte pas – si elle n'est pas réelle, exigée purement et simplement par le donateur ou par le rite social, elle n'en est pas moins symbolique – auquel cas « l'obligation de recevoir ne contraint pas moins »⁵ : le don ne saurait échapper à la logique de l'échange, dont il se démarque pourtant. La gratuité du don semble impossible, il est « dans toute société possible, de la nature du don d'obliger à terme »⁶. C'est la présence du donateur dans le cadeau qui oblige le donataire à rendre : le don est implacablement placé par Mauss dans une logique à trois termes, dont le déroulement se fait selon un processus immanent, échappant à la volonté des

¹ Cité par Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 158.

² « En fait, il (le donateur) ne donne jamais sans recevoir en retour autant qu'il a donné. S'il donne en étant reconnu comme donateur, il reçoit, même si son don ne lui est jamais rendu, au moins la reconnaissance du donataire ; même si ce dernier manque de reconnaissance, le donateur recevra encore l'estime des témoins de son don. S'il donne d'aventure sans que personne ne le reconnaisse comme donateur [...], le donateur recevra encore de lui-même une estime de soi (pour avoir fait le généreux, avoir dispensé gratuitement) », *La raison du don*, p 4.

³ Marion, *Id.*

⁴ Marion *Id.*

⁵ Mauss, *Op. Cit.* p. 210.

⁶ *Id.* p. 199.

partenaires du don. Le don serait toujours inclus dans une logique d'échange, fût-ce de bons procédés ou de bons sentiments, que celle-ci soit réelle ou symbolique. Ce qui invalide toute gratuité du don atténue le mérite du donateur : soit celui-ci donne ce qui lui est indispensable, auquel cas il ne peut manquer de se féliciter et ainsi de se payer lui-même, soit il donne de son superflu, ce qui fait basculer le don dans la stricte exigence de justice c'est-à-dire une exigence d'équité, qui s'établit selon une logique d'équivalence. « Le donateur ne donne pas gratuitement, parce que, nous l'avons vu, il se rembourse toujours soit réellement, soit symboliquement »¹ : en fait, l'échange serait le cœur du don qui de ce fait disparaît en tant que tel. Que ce soit par la dette sociale qui contraint le donataire à rendre, ou par le sentiment intime de la dette, le don semble échapper à toute gratuité, et retombe implacablement dans la logique de l'échange. C'est à l'intérieur de lui-même que le don se délite ; il n'existe qu'en tant qu'il n'existe pas, sa contradiction interne nous fait «voir le don s'abolir en son contraire, *l'échange* »². Finalement, le don paraît un poids pour le donataire qui tend à s'en débarrasser, ainsi que de la dette qui lui est inhérente, afin de s'affranchir de toute obligation d'ordre moral. Le don charge la conscience d'un double poids : celui de la dette (psychologique plus que morale), et celui de la dépendance originaire entre les êtres humains. Les rites sacrificiels auraient pour fonction d'abolir cette dette originaire envers les dieux.

Le don est-il voué à disparaître, dès lors qu'ont disparu les rites, et que règne l'ordre marchand ? S'il semble caractérisé par le désintéressement et la gratuité, il est d'un point de vue pratique, de plus en plus difficile à repérer sous l'amoncèlement publicitaire – c'est-à-dire l'injonction économique – obéissant à l'ordre de la rentabilité ; d'un point de vue théorique, le désintéressement doit se démarquer du désintérêt, ce qui n'est pas toujours aisé, d'une part, et d'autre part, la relation fondée sur le don peut paraître ambiguë : si donner c'est gratifier, la dette qui adhère au don paraît enfermer le donataire dans une injonction à rendre d'autant plus subreptice qu'elle se dissimule sous la forme d'un cadeau, plus qu'elle ne semble le libérer. Le lien instauré par l'échange crée une symétrie dont, par principe, le don s'extrait. C'est pourquoi Mauss fait du don « la forme archaïque de l'échange »³. Cet archaïsme rend-il obsolète l'usage du don, comme semblent le montrer les caricatures commerciales du don (récupérées par l'injonction économique *tu dois donner*), ce qui donnerait raison à Mauss ?

2)... à la marchandisation du don

¹ Marion, *Op. Cit.* p. 10.

² *Id.* p. 4.

³ Mauss, *Op. Cit.* p 227.

« *Que nous devons-nous les uns aux autres ? Comment naît et s'éteint une dette ? Entre une dette symbolique et une dette financière, y a-t-il le moindre rapport ?* » Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 33.

Le don paraît ne pas pouvoir émerger de l'inflation de l'échange marchand, de la marchandisation à outrance et de ses caricatures que la société de consommation nous impose (tu dois donner, non par amour, mais parce que c'est la saison, par conformité à l'injonction sociale...). L'intériorisation et la subjectivation de la dette ont effacé le rituel sacrificiel, créant un vide que remplissent les biens de consommation. La dimension festive du don est elle-même recouverte par le délitement de l'ordre symbolique : les "anniversaires" de supermarchés sont les occasions de dons parfaitement immanents à l'ordre marchand, où aucune reconnaissance (gratitude) n'est suscitée par le "don" commercial, puisque personne n'est en réalité gratifié par ce don totalement anonyme et concurrentiel (le donataire – supermarché – et le donateur – client – ne se connaissent pas et ne peuvent donc se reconnaître en tant que sujets mis en relation par le don). Non seulement anonymes, les "cadeaux" distribués à l'occasion d'un anniversaire à but lucratif sont de surcroît "gagnés" par les acheteurs, les premiers arrivés, ou les plus chanceux : le hasard et la concurrence guident l'obtention du pseudo-cadeau, qui n'en est qu'un simulacre. À l'origine de cette distribution aveugle de cadeaux, aucun lien affectif, seule une concurrence commerciale.

Mais cette caricature du don, renvoyant chacun des partenaires à la solitude de son anonymat, montre *a contrario* l'importance de la reconnaissance dans le geste authentique de don, adressé à quelqu'un au nom d'un lien que l'on tient à symboliser et à représenter par un cadeau : donner est l'acte par lequel le donateur signifie au donataire son désir de relation, et par lequel en retour le donataire reconnaît le donateur et lui témoigne de la gratitude. C'est lorsque ces deux mouvements croisés de reconnaissance (identification et reconnaissance de l'autre comme autre) sont piétinés par les pseudo-dons que leur absence révèle son non-sens. Le don n'aurait donc de sens que par le double trajet de la reconnaissance qu'il suscite. C'est en négatif que la caricature du don révèle le sens immanent à celui-ci : s'il s'agit de simulacre mercantile, c'est qu'il faut aller chercher l'essence et le sens du don hors des allées marchandes.

En réalité, ces procédés consuméristes fondés sur l'attribution de "cadeaux" à l'occasion "d'anniversaires" d'entreprises sont à la fois une caricature du don et une caricature de l'échange marchand, qui lui-même tient sa dignité de la justice à laquelle il se soumet, ainsi qu'à la relation qu'il instaure, qui n'est précisément pas celle du don et qui n'en est pas moins parfaitement respectable, parce que respectueuse de l'humain dont elle prend en charge les besoins. C'est ainsi en brouillant les limites entre la gratuité supposée du don et la rentabilité cachée derrière les "cadeaux d'entreprise" que ces pseudo-cadeaux révèlent non seulement le désir humain d'être personnellement gratifié par un cadeau, mais également la dignité de l'échange marchand authentique.

Le don commercial se soumet à la logique de la rentabilité, ce qui fait de cette expression un oxymore, mais non le présent : si le "cadeau" commercial échoue en tant que don, c'est parce qu'il n'est qu'une rentabilité déguisée, revêtant l'apparence du don pour séduire, c'est-à-dire pour manipuler la naïveté de l'homme, qui elle-même témoigne d'un infini désir originel (natif) d'être reconnu et gratifié par un don ; désir dont la puissance prête le flan à la manipulation, c'est-à-dire dont la force révèle en fait la fragilité humaine : le don est alors le lieu de tous les espoirs d'être reconnu, espoirs toujours déçus et ainsi toujours renaissants. Ce procédé montre en négatif la richesse de la relation commerciale authentique et l'infini du désir humain de reconnaissance : le don, contrairement à l'échange qui s'achève dans la réciprocité, inaugure une relation qui demande à être éternelle. « Le rapport de don ne vise pas à conclure, mais à sans cesse recommencer » dit Hénaff¹. L'échange marchand a le mérite d'annuler la dette par le fait que celle-ci étant payée, il clôt la relation par sa réciprocité même, alors que le don, même suivi d'un contre-don, n'est jamais réciproque, puisqu'il échappe au calcul marchand, au juste prix, à l'égalité que le commerce doit viser pour être juste : on n'offre pas en retour le même cadeau. C'est donc ce semblant de gratuité qui invalide la démarche des caricatures commerciales du don, tant du côté de la grandeur du don véritable, que du côté de la respectabilité de l'échange authentique. La caricature du don opère ainsi un détournement de la dette : le don commercial ne crée pas de sentiment de gratitude. En amont déjà, il n'y a aucune reconnaissance mutuelle (il est anonyme et "gagné"), et en aval, il est impossible d'éprouver de la gratitude envers un distributeur de cadeaux qui ne se fonde sur aucune fidélité que commerciale : la dette est payée avant d'être contractée, puisque l'heureux bénéficiaire du cadeau a déjà consommé dans le magasin. C'est paradoxalement la disparition de la dette qui invalide le don. Il y aurait donc bien un lien essentiel entre la dette et le don, lien qui s'abolirait dans la disparition de la dette à l'occasion d'un don.

¹ *Le prix de la vérité*, p. 277.

Ce qui apparaît en négatif est ainsi le besoin humain que doit prendre précisément en charge l'échange marchand, et le désir de reconnaissance : désir d'être reconnu comme humain, comme semblable, désir symbolisé par le don. Le désir de reconnaissance affleurant dans tout don, avant d'être un désir d'être gratifié est un désir d'être identifié comme humain, comme semblable à (c'est-à-dire différent de) celui à qui l'on donne. Paradoxalement, l'évacuation de la dette dans la caricature du don montre son importance dans la reconnaissance de l'autre *et* de soi-même. Ce n'est peut-être pas tant la dette que son déni qui pose problème dans la relation de don.

C'est donc en respectant les limites entre échange et don que chacun de ces gestes humains peut garder son sens, dans la reconnaissance des besoins (par l'échange commercial) et du désir (par le don) des hommes. Il est possible de ne pas aligner le don sur l'échange marchand ; les deux ordres sont également indispensables à l'humanité, et respectueux de celle-ci dans la prise en charge de sa double fragilité : celle qui se manifeste par le besoin, auquel répond l'ordre marchand, et celle dont témoigne le désir, que symbolise le cadeau. Le don n'est pas nécessairement le passé archaïque de la relation commerciale qui en serait la forme moderne : il y a entre le commerce et le don une rupture de continuité, dont témoignent a contrario les caricatures contemporaines du don qui « n'est ni l'ancêtre du commerce (les deux existent en même temps), ni une alternative à lui (ils ne remplissent pas la même fonction). Les deux pratiques sont parfaitement compatibles »¹. Chercher le sens du don, c'est reconnaître son altérité à l'égard de l'échange : la reconnaissance de la différence entre ces deux formes de prises en charge de l'incomplétude humaine est bien le lieu d'émergence de leurs sens respectifs. Il faut prendre acte de « la différence totale de logique entre les rapports de don et l'échange intéressé »². C'est leur différence en laquelle s'origine leur sens, et qui rend possibles de fait leurs pratiques.

¹ *Id.* p. 153.

² *Id.* p. 411.

Si le don n'est pas une forme archaïque de l'échange, l'échange pourrait être celle du don, ce qui soulève un nouveau paradoxe, car en sauvant le don de sa réduction au commerce, on pourrait bien faire du don un dérivé de l'échange, ce qui invaliderait à nouveaux frais la spécificité du don. Pourtant, avant d'échanger, il faut bien avoir reçu : que ce soit d'un échange préalable, ou d'un don antérieur, les échangeurs doivent bien avoir été les donataires d'un geste inaugural. « Avant l'échange entre les humains, il y a quelque chose de reçu qui rend tout échange possible »¹, et c'est ce *quelque chose* qu'il faut chercher dans le présent pour comprendre le sens du don. S'il y a quelque chose de reçu avant tout échange et tout don, c'est à une dette antérieure que répondent à la fois l'échange et le don.

B. Le don comme reconnaissance de l'autre

« *Y aurait-il une dette inaugurale ?* » Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 500.

¹ *Id.* p. 319.

L'antériorité de la dette sur le don peut se déployer sur les plans ontologique, métaphysique, éthique. Les exemples analysés par Hénaff montrent chez les Brahmanes l'existence d'une dette originaire, sans faute ni culpabilité, sans offense préalable : dette liée à l'incomplétude et à la dépendance originaires de l'homme à l'égard des dieux, qui fait de la naissance l'assomption de la dette. « Naître, c'est être en dette »¹, le don consiste à rétablir un équilibre dans l'ordre du monde, rompu par les désordres humains. D'une façon moins cosmologique, mais d'un point de vue ontologique, le Dasein chez Heidegger est toujours déjà en dette, dette ontologique, inscrite dans son être même ; la dette est anonyme, elle est le lien que l'être entretient avec lui-même au cœur du Dasein. « L'être en dette ne résulte donc pas de l'endettement [...] – mais l'inverse », dit Ricoeur² ; la dette peut enfin être de nature éthique : le don doit alors être absolu, c'est-à-dire sans retour d'aucune sorte, qui créerait une circularité brisant l'unilatéralité du don. Contrairement à l'échange réglé par les normes de l'équité afin que nul dans ce procédé ne soit volé, le don est sans limite. Je peux tout donner, c'est-à-dire que je peux ne rien donner comme donner tout ce que j'ai, voire tout ce que je suis (don de soi dans le sacrifice, comme le dit d'une façon si lapidaire l'expression *donner sa vie pour...*). Levinas va jusqu'au bout du don, par la substitution à l'autre qu'il décrit comme « donation sans réserve »³ : le paradoxe du don absolu – seul don authentique – mène à la substitution du sujet (donateur), qui s'abolit dans son acte et ne peut plus alors être donateur. « Passivité hyperbolique du donner, antérieure à tout vouloir et à toute thématization »⁴, passivité originaire déchargeant le donateur du poids de son propre désir de donner. Il s'absout alors du don dont il est le donateur, ce qui prive le don de la puissance de *créer* un espace de relation (espace d'échange entre donner et remercier). La gratification du donateur par la reconnaissance du donataire crée une sorte de symétrie dissymétrique, bloquant ainsi l'asymétrie du don absolu. « Le "se donner" [...] est à l'échelle de la pensée pensante, lui promet, à travers sa "transcendance" une possession et une jouissance, une satisfaction »⁵. Le retour sur soi (par la gratitude) du donateur brise la gratuité, et ainsi détruit le don. Alors, le don, parce qu'il n'appelle aucun remboursement, aucune reconnaissance, est proprement impayable, incommensurable à quelque dette que ce soit. « Autrui qui s'exprime m'est confié (et il n'y a pas de dette à l'égard d'autrui – car le dû est impayable : on n'est jamais quitte) »⁶. Le don doit assumer son incommensurabilité, son infinité, jusqu'à la culpabilité qui, seule, peut bloquer le processus d'auto-satisfaction du donateur ou la

¹ *Id.* p. 281.

² *Soi-même comme un autre*, p. 402- 403.

³ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 123.

⁴ *Id.* p. 122.

⁵ *Id.* p. 213.

⁶ Levinas, *La mort et le temps*, p. 14.

reconnaissance du donataire : Levinas parle de la responsabilité comme « gratuité pure envers l'altérité »¹. Alors la responsabilité est assomption d'un don purement altruiste de soi envers autrui, dont le caractère infini peut inclure le sacrifice ou la substitution ou, à défaut, se convertir en culpabilité. « Être Moi, signifie, dès lors, ne pas pouvoir se dérober à la responsabilité, comme si tout l'édifice de la création reposait sur mes épaules [...]. L'unicité du Moi, c'est le fait que personne ne peut répondre à ma place »², le Moi est celui à qui est faite l'injonction de donner avant que ne soit éprouvé le désir du don ; celui qui est originairement placé dans l'immensité d'une dette océanique qu'il n'assècherait jamais par quelque don que ce soit, fût-ce de lui-même. Sans retour, soit sans contre-don, certes, mais également don sans reconnaissance, à tous les sens du terme. « Vouloir être remarqué, c'est vouloir de la reconnaissance et être payé d'un salaire calculable, d'un remerciement ou d'une récompense. Or, il faut au contraire donner, par exemple, l'aumône, sans savoir ou du moins en donnant d'une main sans que l'autre main le sache, c'est-à-dire sans le faire savoir devant les hommes, en secret, sans escompter une reconnaissance, une récompense, un salaire. Sans même se le faire savoir » dit Derrida³. La reconnaissance (gratitude) du donataire à l'égard du donateur suffit, selon Derrida à invalider le don ; quant à la reconnaissance (identification) du donateur par le donataire, elle subit le même sort : le don véritable devrait alors être absolument anonyme, non connu du donataire ni de quiconque. La reconnaissance de soi comme prise de conscience du donateur, enfin, n'a pas plus de place dans la *logique* du don ; le fait de se considérer soi-même comme donateur, c'est-à-dire comme étant celui par qui le bien advient, suffit à invalider le don, la « simple conscience du don se renvoie aussitôt l'image gratifiante de la bonté et de la générosité, de l'être-donnant qui, se sachant tel, se reconnaît circulairement, spéculairement, dans une sorte d'autoreconnaissance, d'approbation de soi-même et de gratitude narcissique »⁴. Le don chez Derrida est sans réciprocité, sans retour et sans dette, il précède l'échange et le contrat, non au sens chronologique de cette antécédence décrite par Mauss, mais au sens axiologique, voire métaphysique, du terme.

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 249.

² *Humanisme de l'autre homme*, p. 53.

³ *Donner la mort*, Paris, Galilée, p. 145, cité par Marion, *La raison du don*, p. 29.

⁴ Derrida, *Donner le temps*, I, Paris, Galilée, 1991 p. 25, cité par Fred Poché p. 30.

L'antériorité de la dette chez Levinas croise ici la réflexion derridienne : nul don ne peut juguler la dette infinie à l'égard de l'autre, aucune réponse n'est à la hauteur de cette dette uchronique, puisque la réponse justement se situe dans les limites de ma subjectivité, c'est-à-dire dans un acte enclos dans l'espace et le temps, dans une synchronie à laquelle renvoie le terme *présent* ; seule peut l'assumer, sans l'épuiser, la responsabilité, c'est pourquoi la responsabilité est infinie. La préséance de la dette sur le don, qui n'est donc jamais que réponse, brise le cercle de la reconnaissance, amputant celle-ci de la gratitude et de l'identification d'autrui : la dette infinie renvoie à l'infini de la dette.

L'analyse de Levinas et de Derrida en matière de don n'a rien d'excessif en soi, elle n'est que l'aboutissement du clivage originel entre l'échange et le don : si la substitution levinassienne ou le don non conscient derridien semblent incommensurables au don ordinaire, ils ne le sont que de degrés. L'antériorité de la dette sur le don fait de celui-ci une réponse partielle, subjective, voire égologique, et marque l'irréductibilité du présent en retour à la dette originaire. Si donner, c'est donner sans retour – sans *espoir* de retour – le don ne peut qu'être absolu sous peine de n'être pas. En ce sens, il n'y a de don que total.

1) De l'équilibre de l'échange...

« Il serait insupportable que tout bien échangé soit compris comme une demande de reconnaissance, il serait invivable qu'aucun ne le soit. La part de l'échange utile doit être acceptée : elle relève des rapports d'équité dans la communauté. Cependant, si l'on a toujours opposé la relation de don à la relation marchande, ce n'est pas sans une juste intuition que la première concerne le hors-de-prix, ou plutôt l'incommensurable. On a bien compris aussi que cette transcendance ne concerne pas tant la chose donnée que ce dont elle est le symbole : la reconnaissance accordée, l'honneur rendu, le respect partagé. Au-delà des procédures cérémonielles et des communautés localement constituées, il n'y a pas d'autre justification à ces exigences que l'appel dont témoigne l'énigme du visage ; son absolue dignité ». Hénaff, Le prix de la vérité, p. 518.

La justice de l'échange repose sur la logique de l'équivalence des biens échangés. La justice en tant qu'instance extérieure régule l'échange, ce qui n'invalide pas la liberté, comme en témoignent des pratiques telles que le marchandage. Le don, en revanche, semble indépendant de toute régulation extérieure : il n'est pas plus injuste de donner qu'il n'est juste de ne pas donner. C'est cette place de la justice que Levinas a eu tant de peine à introduire au cœur de la relation duelle désintéressée, place qu'il assigne au « Tiers ».

La logique de l'échange est donc originairement l'inverse de celle du don, qui suppose un abandon de soi, sans calcul, sans raison et sans mesure, ce qui le pousserait hors des frontières de la justice. La justice est d'équivalence, instituant la symétrie de l'équité ; le don est extra-juridique par son caractère totalement gratuit et ainsi fondamentalement asymétrique. Pourtant, la frontière entre les deux logiques, ou entre une logique et ce qui l'excède, se brouille rapidement dans la mesure où il semble que par le détour de la dette ou de la reconnaissance, le don bascule dès qu'il existe dans l'échange, et aussitôt s'annule comme don. « Sitôt donné, le don disparaît comme don donné pour se solidifier dans sa valeur d'objet d'un échange désormais possible, donc presque inévitable »¹.

On peut, tout en suivant le raisonnement de Levinas, placer le don sous l'égide de la justice : le don (caritatif, humanitaire...) ne serait finalement qu'un dû implicite, dont la fin consisterait à rétablir une justice préalablement déséquilibrée par une injustice (victimes de guerres, réfugiés, pauvreté...) ou une inégalité (lors de catastrophes naturelles...) préalables. Le don serait alors implicitement exigé par la solidarité, sorte de dette immanente à l'exigence de justice lorsque celle-ci n'est pas respectée, qui pallie les vicissitudes. En ce sens, le don restaurerait un ordre équitable, ne suscitant aucune dette dans la mesure où celle-ci recréerait l'injustice ou l'inégalité initiale. La dette ne serait paradoxalement plus consécutive au don, mais préalable à celui-ci : c'est le donateur qui serait en dette vis-à-vis du donataire.

¹ Marion, « La raison du don », p. 5.

On peut d'ailleurs annuler le mérite du donateur en arguant qu'il n'a donné que ce qu'il pouvait donner ; donc qu'il a donné de son superflu ; or ce superflu, par définition, il pouvait s'en dispenser ; donc il ne lui appartenait pas vraiment ; en le donnant, il n'a fait que redistribuer un excès de biens qu'il confisquait injustement ; le devoir de justice obligeait en droit le donateur à distribuer ce qui, en vertu de l'équité, ne lui revenait pas : en prétendant donner, il n'a fait que remplir son devoir de justice. Le *devoir* de justice (l'égalité exigée par la justice vient équilibrer l'inégalité du don, la symétrie du calcul neutralise la dissymétrie du don) place le don hors du domaine de la gratuité, puisqu'il s'agit justement d'un devoir. Il semble même que la dette, parce qu'elle exige le don afin de rétablir un équilibre injustement et originellement rompu, maintient une réciprocité qui *ne serait que* justice. L'abolition de la dette ne serait donc pas garante de la justice visée par le don.

2) ... au poids de la gratuité

« Enfin, comment ne pas soupçonner que la si dure pureté ainsi exigée du don impliquerait jusqu'à son indépendance absolue envers tout autrui possible ? Elle conduirait finalement à une autarcie parfaite, interdisant non seulement l'échange et le don, mais l'altérité en général. Comment aussi ne pas pressentir qu'une telle gratuité mettrait en cause, avec l'altérité de l'autre du don, l'ipséité même de l'ego, que j'y mets en jeu comme donateur ou donataire ? Ne faudrait-il pas, à la fin, annuler nos ipséités ou, au contraire, se prétendre un dieu pour donner en pleine gratuité, "sans envie" ? À moins que cette prétendue gratuité ne se réduise à une pure et simple indifférence, qui, les yeux fermés, ne donnerait rien à personne et ne recevrait rien de personne ? » Marion, « La raison du don », p. 6-7.

Un don absolu, sans reconnaissance (identification et gratitude), ne trouverait sa valeur que dans l'austérité d'une non-reconnaissance, allant jusqu'à l'ingratitude du donataire envers son donateur. La gratuité de la bonté ne se satisfait pas d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle ne saurait jouir de sa reconnaissance par autrui : elle exige « une générosité radicale du mouvement qui dans le Même va vers l'Autre. Elle exige, par conséquent, une *ingratitude* de l'Autre. La gratitude serait précisément le retour du mouvement à son origine »¹, ce que Levinas appelle « liturgie ». Il va jusqu'au bout de la gratuité du don, qui ne peut être que total ou néant, mais toujours insuffisant dans sa totalité même.²

¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 44- 45.

² « Ce parcours ne reste pas simplement asymptote du prochain ; par-delà le mauvais infini [...], il s'accroît infiniment – infini vivant – obligation de plus en plus stricte au fur et à mesure de l'obéissance, et la distance à parcourir infranchissable, au fur et à mesure de l'approche, au point que le *donner* s'y montre parcimonie, l'exposition, réserve et la sainteté, coupable ». *Autrement qu'être*, p. 223.

³ Marion, « La raison du don », p. 7.

Mais il faut questionner la légitimité de la gratuité. Il y a un paradoxe, qui n'est guère remis en question, sous-jacent à la gratuité absolue du don : « Mais pourquoi la gratuité s'excepte-t-elle de l'économie ? À cette question, il faut en ajouter une autre : pourquoi, s'il satisfait à la gratuité, le don doit-il aussitôt disparaître, comme si s'excepter de l'économie équivalait à s'exclure aussi de l'expérience en général ? »¹ Celle-ci nous amènerait à une sorte d'égoïe, d'autarcie, d'indépendance à l'égard d'autrui ; dans le don idéalement gratuit, nulle reconnaissance, nulle gratitude, nulle bonne conscience ne sont admises. Mais cette absoluité du don levinassien ou derridien aboutit d'une part à un don désincarné, involontaire, bref, à un don abstrait ; et d'autre part, ce don serait celui d'un être finalement souverain, sans dépendance à l'égard d'autrui (indépendance que d'ailleurs récuse Levinas dans l'idée d'une hétéronomie du sujet) puisqu'il s'agirait pour le je de donner sans éprouver le moindre manque ou le moindre désir de donner. L'accusatif originaire du Moi l'ouvre à la persécution sans défense, la dette absolue à l'égard d'autrui est culpabilité infinie : dette exorbitante, écrasante, hors du temps, dont seule la substitution peut témoigner sans l'annuler. Il n'est pas sûr qu'une gratuité absolue respecte autrui : la gratuité consistant en l'effacement de toute dette, le donataire ne se trouverait-il pas plus endetté encore que si, seule, la dette à l'égard du don l'obligeait ? Le « don sans réserve »² de Levinas évide le donateur dans une sorte de mise à nu ; sans réserve, c'est-à-dire sans retenue, sans rien retenir, sans rien garder pour soi ou de soi, sans secret. C'est-à-dire disparaître en tant que sujet, dans une exposition absolue de soi-même au visage. Or ceci peut constituer une charge écrasante pour le donataire portant le poids de sa propre reconnaissance non reconnue, ainsi que celui de la culpabilité, sans faute préalable, du donateur. La gratuité absolue du donateur n'est-elle pas intenable pour lui et insupportable pour le donataire ? N'est-il pas plus lourd d'être grevé par une absence totale de reconnaissance que d'orienter cette reconnaissance vers le donateur et ainsi, s'affranchir de la dette ? Finalement, ne vaut-il pas mieux se sentir en dette *de quelque chose* plutôt qu'en dette infinie envers un donateur absolument anonyme et désintéressé, ou plutôt que de se retrouver sans lien aucun avec autrui – ce à quoi aboutirait la suppression de toute dette ? La dette symbolique instituée par le don (dette de reconnaissance) ne serait-elle pas somme toute plus libératrice que son abolition ? La reconnaissance comme gratitude est une façon de décharger l'autre de l'infini de la dette que susciterait le don s'il ne s'éprouvait dans la gratitude. La gratuité peut elle-même devenir une prétention exorbitante à l'égard d'autrui. Il n'est pas sûr qu'elle soit un gage de respect : elle peut revêtir le caractère d'une affirmation du pur soi-même, d'une dangereuse pureté. Affirmer la nécessaire gratuité absolue du don c'est, d'une part condamner de fait le don à une inexistence

¹⁴ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 123.

désespérante, ou d'autre part subordonner de droit autrui (le donataire) à cette exigence de gratuité de la part du donateur, ce qui ferait de la gratuité l'inverse de ce qu'elle est et la ferait parvenir à l'opposé de ce qu'elle vise. Il est des cas où « la gratuité me ferait injure et injustice » dit Marion¹ : notamment lorsque le don vient combler un besoin vital et, dans ce cas-là, ne consiste en rien qu'une exigence de justice. La recherche de gratuité de la part du donateur serait alors insolence, et la gratuité du don insulte au donataire.

¹ « La raison du don », p. 11.

La gratuité véritable ne réside pas tant dans un clivage absolu entre la main droite et la main gauche que dans leur conciliation, c'est-à-dire dans la reconnaissance de notre propre dépendance à l'égard d'autrui, qui se manifeste dans l'humble désir de reconnaissance. Le présent devient le mode *symbolique* de la présence d'autrui qui, par le don qu'il me fait, m'honore ou me gratifie, et dont je peux me représenter l'acte dans la reconnaissance que j'en ai, et que j'éprouve à son égard¹. Dans le don véritablement (c'est-à-dire concrètement et humainement) gratuit nous éprouvons à la fois la gratuité de l'acte du donner, tout en reconnaissant (au premier sens de la reconnaissance) notre incapacité à ne pas dépendre de la reconnaissance (au second sens du terme) d'autrui à notre égard. L'impossible gratuité du don ordinaire est en fait le signe de l'humilité du donner : se reconnaître *en attente* de reconnaissance, c'est-à-dire en *désir* d'autrui. Le désir de reconnaissance n'est donc pas le signe de la faillite du don, mais de la redondance de celui-ci : si j'attends de la reconnaissance de la part de mon donataire, c'est le signe que je ne m'auto-suffis pas, que le *je* a besoin du *tu* pour se connaître, et de sa reconnaissance comme gratitude pour se reconnaître lui-même comme sujet du don. Pourquoi ne pourrions-nous pas penser un don en vue du bonheur du donataire, et en quoi ce bonheur serait-il nécessairement incompatible avec celui du donateur, qui consisterait simplement en l'acte de donner lui-même ? « Nous pouvons parfaitement nous (re)trouver heureux d'avoir donné ou reçu, sans pour autant avoir donné ou reçu pour devenir heureux et uniquement dans cette visée »². Il est possible d'aller encore plus loin, et d'affirmer que l'on peut donner *pour* être heureux de donner, c'est-à-dire *pour* rendre heureux le donataire : si le bonheur consiste en un don de bonheur, il n'y a aucune contradiction entre bonheur et gratuité. Le signe de cette non-contradiction consiste dans le fait que si la finalité du don est le bonheur du donateur, passant par celui du donataire, cela signifie non pas la non-gratuité du don, mais la gratuité du bonheur dont le signe n'est pas la jouissance de l'objet, mais la joie du partage. Le don ne s'oppose à l'échange que pour le décentrer : ce qui compte dans le don, ce n'est pas l'équivalence des biens échangés, mais l'échange de biens de natures différentes : c'est, *in fine*, dans la différence de nature des biens "échangés" dans le don (le présent/la gratitude) que réside l'humilité du don. La différence de nature entre l'échange et le don ne se réduit pas à la non-réciprocité mais inaugure une réciprocité dissymétrique, c'est-à-dire la reconnaissance de l'impossibilité d'un don humain absolu. Car il est impossible

¹ « Le *visage* qui appelle ne peut être séparé de la *main* qui donne et de la *chose* qui atteste. La chose donnée est précieuse non comme un bien à consommer ou à troquer mais comme ce qui témoigne de la confiance accordée : elle est symbole – littéralement *sym-bolon*, ce qui est mis ou qui met ensemble ; elle est ce qui porte le donneur vers le donataire ; elle est auprès de l'autre son *gage*, son *substitut* : elle est le sacrement du Soi ». Hénaff, « Remarques sur la règle d'or », Cahier de l'Herne *Ricœur* tome 2, p. 323-324.

² Marion, « La raison du don », p. 6.

de donner sans raison : l'absence de raison en constitue une, peut-être la plus trouble de toutes.

Le présent porte l'absence du donateur à la présence : en ce sens, il représente. Comme toute représentation il est riche de sens ; c'est peut-être la raison d'être du don : offrir un présent, c'est initier une relation mutuelle de sens, ou plus précisément demander au donataire de répondre à cet appel. Le don est appel, le présent fait signe vers l'inaccessibilité d'autrui à qui il se donne. Par delà toutes les représentations, dont le caractère égologique a largement été étudié par Levinas, le cadeau représente ce qui ne peut se présenter, par pudeur, par respect, c'est-à-dire *in fine* par l'irréductibilité d'autrui à toute représentation que je m'en fais. C'est cette irréductibilité qui est présentée, offerte à celui-là même dont je reconnais l'inaccessibilité en droit. Offrir un cadeau est donc bien reconnaître autrui sans l'identifier, c'est même lui offrir cette impossibilité de l'identifier dans un présent qui se trouve alors être le tenant-lieu de cette identification. Donner c'est donc reconnaître qu'on ne connaîtra jamais celui à qui l'on demande d'agréer cette reconnaissance à travers le présent qui lui est fait. La reconnaissance (identificatoire) d'autrui par le présent est reconnaissance qu'on ne peut l'identifier – c'est ce qui est honoré par le présent. La gratitude suscitée par le don est alors elle-même la reconnaissance de l'honneur qui a été fait au donataire ; témoigner de sa reconnaissance consiste à se faire témoin de la relation inaugurée par le présent, à laquelle on donne suite par la gratitude. Hénaff, à propos du don cérémoniel, souligne ce caractère fondamentalement relationnel du don¹. On peut alors penser aux multiples formes du don (le cadeau, le rituel du don, le festif, la présence de la communauté ou, à l'opposé, le don caché, secret) qui, peut-être, révéleraient cette complexité du don et permettraient d'en manifester le sens profond, de l'ordre de l'exceptionnel, voire de l'excès de sens que le don ne saurait enfermer, et dont il serait le support symbolique ; ce qui revient à analyser, dans le présent, les différents niveaux de don du sens. La relation instituée par le don signifierait l'indicible, l'excès de sens par rapport aux signes (don, cadeau, donation, legs, présent, etc.), comme le mentionne Hénaff : le don nous met en relation avec « cet Autrui que les rapports de don posaient d'emblée dans une altérité telle que seuls d'exigeants rituels pouvaient en apprivoiser la distance et en indiquer l'énigme »². En ce sens d'exceptionnalité, le don nous met en chemin vers la dimension de la grâce.

¹ « Ce n'est donc pas la chose donnée comme telle qui importe mais la relation qui est créée à travers elle [...]. Si la valeur de l'objet n'est pas indifférente, c'est dans la mesure où il s'agit d'une valeur symbolique, ce qui veut dire d'une valeur qui témoigne de l'importance de la relation, donc du désir d'honorer le destinataire ». *Le prix de la vérité*, p. 193.

² Hénaff, « Remarques sur la règle d'or », Cahier de l'Herne *Ricœur* tome 2, p. 314.

Entre le don comme échange de présents et la grâce, le passage doit s'opérer par le symbolisme de la dette : le cadeau en effet peut, parce qu'il représente le donateur et signifie au-delà de sa matérialité, susciter le sentiment de reconnaissance au-delà de tout contre-don.

C. La symbolisation de la dette : la reconnaissance comme gratitude

« Enfin, la gratitude, dernière forme de la reconnaissance recensée dans cet ouvrage, reçoit de la dialectique entre dissymétrie et mutualité un surcroît de sens. Nous avons vu dans le recevoir le terme charnière entre le donner et le rendre ; dans le recevoir, lieu de la gratitude, la dissymétrie entre le donateur et le donataire est deux fois affirmée ; autre est celui qui donne et celui qui reçoit ; autre celui qui reçoit et celui qui rend. C'est dans l'acte de recevoir et dans la gratitude qu'il suscite que cette double altérité est préservée ».
Ricœur, Parcours de la reconnaissance, p. 377.

Donner peut revêtir des formes socialement obligatoires (il faut donner à Noël, il convient d'offrir un présent lorsque l'on est accueilli...). Les normes sociales varient largement en fonction des cultures, mais par-delà la variation des formes qu'elles peuvent revêtir et des contextes où elles s'exercent, elles sont universelles. Il y aurait donc une contrainte extérieure, ou intériorisée sous forme d'obligation, à donner en certaines circonstances. En ce qui concerne le donataire, l'accueil du don semble également forcer sa liberté. Pour que le don ait un sens, il faut qu'il soit accepté comme tel. Lorsqu'il y a don, il semble donc que le donataire n'ait pas le choix d'un refus – à moins d'offenser le donateur – ce qui alourdit encore le poids du don. Il y aurait une force immanente au don, ce qu'a montré Mauss du point de vue anthropologique, obérant la liberté du donateur comme celle du donataire, forçant la liberté de l'un à donner (intérêt, gloire, pression sociale, désir de reconnaissance...) et l'autre à accueillir le présent, puis à le rendre (gratitude, contre-don, sentiment de dette...), sous peine de détruire le sens du don, c'est-à-dire d'en faire l'occasion d'une défiance, et de dégénérer en violence. Les trois moments du don sont donc grevés, chez Mauss, par une force immanente qui écarte la liberté des partenaires. Le don porterait en lui-même une exigence de rendre : on peut éprouver une sorte de dédain à l'égard du cadeau offert, ce qui signifie le non-désir de maintenir la relation. Il est même possible de refuser un présent offert, ce qui constitue un acte d'hostilité ; ces attitudes témoignent-elles alors d'une force immanente à la socialité, contraignant les sujets à donner, accepter, puis rendre un présent ? Cette force immanente invaliderait la gratuité du don, c'est-à-dire le don lui-même, ainsi que la liberté des partenaires. Mais donner sans raison, est-ce encore donner ? Recevoir sans savoir de qui est le présent offert, n'est-ce pas nier le donateur et son désir de relation ? Refuser d'accueillir le cadeau sans éprouver le désir de répondre à la demande implicite dont il témoigne, n'est-ce pas condamner au non-sens le sens originel du don ? Le don est ainsi écartelé entre le risque de sa dissolution et celui de son non-sens. La liberté des sujets en présence se questionne donc à chaque moment du don identifié par Mauss, dont l'articulation se déploie dans la synchronie du *présent* : liberté de donner, de recevoir, de rendre.

1) La liberté de donner : la gratuité

« Bref, dans l'espèce humaine, intervient de manière décisive un facteur de choix et de volonté qui, dans le geste du don, associe de manière indiscernable la nécessité et la liberté. Il ne s'agit pas en effet de reconnaître l'autre au sens purement naturel de pouvoir l'identifier, de le percevoir comme un semblable dans l'espèce, il s'agit de le reconnaître au sens de lui accorder du respect, d'admettre sa valeur, son importance : bref, son existence égale à la mienne, ailleurs, autrement ». Hénaff, Le prix de la vérité, p. 186.

Le don chez Levinas doit échapper à l'ordre de la reconnaissance, puisqu'il est « antérieur à tout vouloir » : le donateur ne peut *se présenter en personne* dans son cadeau, il ne peut que se soustraire à l'acte de donation. Sa présence, réelle ou symbolique, figerait le don en présent. L'intention, le vouloir, le désir de donner, sont autant d'entraves au don véritable, comme une adhérence au cadeau offert qui susciteraient la reconnaissance du donataire, c'est-à-dire l'abolition du don. Le don se soustrait à la synchronie du présent puisqu'il est antérieur à toute décision du donateur. Pourtant, le don non seulement repose sur la présence d'un donateur, mais fait appel à l'intention de celui-ci. Seul le donateur connaît le sens de sa démarche, et semble ainsi indispensable au donner. Un don anonyme reste le don de quelqu'un, et c'est en ce sens que le cadeau est un *présent* dans la mesure où « présenter quelque chose à quelqu'un c'est présenter quelque chose de soi »¹. Il reste toutefois à préciser ce qui constitue cette présence, ce qu'elle recèle. S'agit-il de la présence, symbolisée par le présent, du donateur ? Dans quelle mesure le présent représente-t-il le donateur, ou n'est-il que l'aboutissement d'une injonction sociale ?

¹ Mauss, *Op. Cit.* p.161.

Le soupçon porté sur le don en tant qu'acte (ne serait-il pas une simple exigence sociale ? ne dissimulerait-il pas un intérêt caché ?) pose le paradoxe de la liberté de donner du côté du donateur et, comme nous le verrons, celle de recevoir du côté du donataire. Le don ne signifie-t-il que la puissance, caractéristique de l'humain, de donner ? Cette puissance ne puise-t-elle pas elle-même son origine dans ce qu'il faudrait appeler l'être ? Le réel dans lequel se déploie le don n'est-il pas lui-même déjà un *donné* ? Nous ne sommes pas à l'origine de l'être, ni par voie de conséquence de l'étant. Le présent replacerait ainsi nécessairement le don dans l'ordre ontologique, ce que récuse précisément Levinas (chez Husserl, dit-il, « la présence, la production de l'être, la manifestation est *donnée*, une façon d'être donné. Husserl la décrit comme remplissement d'un vide, comme satisfaction »¹). Mais s'il est maintenu dans l'ordre ontologique, le don perd son sens fondamentalement éthique : donner, c'est franchir, à l'aide d'un présent, l'espace qui me sépare toujours d'autrui. Alors, si « présent indique, outre l'étant qui s'impose muettement, le mouvement même de se présenter, donc de se donner comme un présent, il faut comprendre l'étant lui-même à partir de ce don ; ce qui ne devient possible qu'en entendant d'abord dans "Il y a (un donné)", l'advenue donatrice »². Le cadeau en tant que présent est ce qui représente le donateur, et le désir de relation qui l'anime. Le présent est alors la représentation du donateur, il reçoit son sens de l'acte de donner à, c'est-à-dire d'ouvrir le désir du donateur sur l'autre : en ce sens, le donateur advient à son propre désir *dans* son acte, et offrir un présent est toujours se donner soi-même.

Par ailleurs, si l'on ne peut donner que sans raison, quel est le sens du don ? Car donner *pour donner*, n'est-ce pas donner *pour rien* ? Le paradoxe redouble alors : donner pour rien ne reviendrait-il pas au vertige d'une liberté enivrée de sa propre puissance ? Donner pour rien met en péril à la fois le sens du don et le statut de la liberté. La soi-disant gratuité du don serait alors réduite à l'auto-affirmation d'une liberté centrée sur elle-même et manifestant sa toute-puissance dans un acte de don, quel qu'il soit, absolument désintéressé, jouxtant l'absurde. Et donner pour rien est déjà donner pour quelque chose : le rien a ici valeur de mobile, sinon de motif, du don. La gratuité du don porte en elle le germe d'une liberté démesurée, d'un non-sens absolu.

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 235.

² Marion, *L'idole et la distance*, p. 284.

Donner n'engage pas la seule liberté, dans la mesure où, comme l'a parfaitement montré Mauss, le don est organisé, ritualisé ou déritualisé par ses caricatures marchandes, orchestré par la société ; en ce sens, on ne peut pas ne pas donner, d'une part, et d'autre part, on ne peut pas donner n'importe comment. Il semble qu'effectivement le don, sur le plan formel comme en ce qui concerne son contenu sémantique, subisse une pression sociale dans laquelle se dissout l'injonction levinassienne du visage. Donner est donc une reprise des déterminismes sociaux et se soumet au symbolisme – ou à la désymbolisation. Pourtant, au travers de ces déterminismes sociaux la liberté se fraie un chemin ; le choix du présent repose sur la liberté du donateur, ainsi que, *in fine*, le choix d'offrir ou non un présent, quitte à, librement, offenser le donataire. Ces actes de refus (de donner) ou de choix (du cadeau) reposent sur la liberté du donateur. Donner consiste davantage dans le fait de reprendre à son compte l'injonction sociale quelles qu'en soient les formes, que de s'y soumettre, ce qui serait déjà un acte sinon volontaire, du moins libre. "Je ne peux pas ne pas lui offrir un cadeau" est l'affirmation d'une liberté se soumettant bon gré mal gré aux coutumes locales. Le fait même que cette idée parvienne à la conscience montre qu'en deçà de cette prise de conscience la question s'est posée. Si même elle ne se pose pas, et que l'on donne sans y réfléchir parce que la société impose son mode de relation, le donner échappe au vouloir à proprement parler, mais révèle tout de même quelque chose du désir que nous avons décrit comme le terreau du vouloir. Ne pas se préoccuper du sens du don, ni des formes que celui-ci revêt dans ma culture, relève déjà de ma liberté : c'est l'acceptation tacite d'un ordre de valeurs telles que, si on ne les agrée pas, on ne les condamne pas non plus. Alors se manifeste, en-deçà du vouloir (puisqu'on n'est pas toujours conscient d'être pris dans une injonction de donner), un désir de reconnaissance non seulement au sens psychologique du terme (être reconnu soi-même comme sujet ou comme destinataire du don), mais déjà d'ordre éthique : donner c'est reconnaître l'altérité de celui à qui je donne, à travers l'identité que déploie la société dans sa mise en forme du don. Si nous donnons tous aux mêmes moments (dons cérémoniels au cours d'un pacte matrimonial, par exemple, ou fêtes de fin d'année...), c'est qu'à la fois nous acceptons le sens de ces valeurs sociales, qu'elles soient symboliques ou marchandes, mais qu'à la fois, à travers elles – grâce à elles – nous élisons parmi tous, par la singularité du présent, celui auquel nous l'adressons. La singularité du cadeau, choisi en fonction du donataire, signifie ce désir de lui adresser, au travers des coutumes, un sens propre : c'est à *toi* que je donne *ceci* et pas autre chose : à travers ce présent, je te reconnais comme appartenant à la même humanité, c'est-à-dire comme différant de moi : le cadeau devient le lien, le *symbole*, lancé entre deux personnes dont les rôles sont insubstituables ; le donataire ne sera jamais le

donateur et inversement, même lorsqu'il y a "échange de cadeaux" : ce ne seront jamais les mêmes présents offerts, parce que le fait de les offrir désigne la singularité du donateur comme étant celui qui a choisi, c'est-à-dire qui a projeté dans son choix ses représentations du donataire, et le donateur reçoit le cadeau comme étant celui de telle personne et non d'une autre, ce qui changerait complètement le sens du présent. C'est pourquoi le cadeau sépare avant que de réunir, ménageant un espace totalement dissymétrique entre donataire et donateur, dont la rencontre se fait autour du désir mutuel de lien, c'est-à-dire de reconnaissance d'autrui comme autre : celui dont je concrétise ce qu'il représente pour moi par un présent. Le don n'a lui-même de sens que s'il est une reprise volontaire de la contrainte sociale, ce qui peut faire de lui une obligation : parce que j'éprouve du respect, de l'admiration, de la gratitude, de l'amour... à l'égard d'autrui, je peux vouloir le lui signifier par un présent. Le don peut ainsi, par la traversée qu'opère la liberté dans l'épaisseur des contraintes sociales, devenir une obligation à laquelle je puis, toujours librement, ne pas me soumettre, et ce choix n'est pas un non-sens : le don alors « est une libre obligation parce qu'il est une obligation d'être libres » dit Hénaff¹. En ce sens, c'est bien le don qui serait à l'origine d'une relation, qui serait même la concrétisation d'une vérité se révélant, c'est-à-dire création de sens : il « est l'instauration d'une nouvelle création »² dit Ricœur. C'est en ce sens que le don peut *créer* un espace nouveau de relation, infléchir le sens d'une relation ancienne ou susciter une relation nouvelle. Il devient symbole d'une création, dont on ne peut parler que de manière métaphorique par le recours aux mythes, ou de manière symbolique par la médiation des cadeaux. Ceci met en exergue la nature éminemment symbolique du don, et en ce sens, une étude sur le don participe d'une recherche de sens beaucoup plus générale encore. Le don offre un présent, mais surtout un *geste*, un acte, le donateur lui-même. « La chose ainsi transmise est, en effet, toute chargée de l'individualité du donateur » dit Mauss³. C'est pourquoi le don engage, il crée un espace relationnel où les sujets, donateur et donataire, se retrouvent liés par le sens qui excède le présent lui-même ; le caractère immanent ou transcendant de ce sens reste à déterminer.

¹ *Le prix de la vérité*, p. 188.

² *Philosophie de la volonté*, tome 2 *Finitude et culpabilité*, p. 410.

³ *Op. Cit.* p. 254.

Si l'on admet, contre Levinas, l'impossibilité d'un donateur disparaissant dans le don, c'est que celui-ci participe d'un désir, dont nous avons analysé le mouvement de recul du sujet sur lui-même : ainsi, don et abandon sont bien un seul et même mouvement incarnant la présence de deux êtres libres de donner, c'est-à-dire, pour donner, abandonner quelque chose de soi *pour autrui*. Contrairement à l'idée derridienne selon laquelle le donateur ne doit pas être présent dans le don pour ne pas l'abolir comme don, le don ne peut exclure le donateur, pas davantage que le donataire : comment se donner soi-même dans le présent sans vouloir donner, c'est-à-dire sans désirer instaurer un espace de relation ? La contradiction est patente entre se donner soi-même sans réserve et l'ignorance de soi-même comme donateur¹. Le don ne peut s'opérer sans la conscience du donateur (liberté de donner) ni sans celle du donataire (liberté d'accepter le don, que suit la conscience d'avoir été gratifié, fût-ce d'un don anonyme) : le sens du don réside dans l'accueil par le donataire de la demande du donateur. En ce sens, c'est le donateur qui est en dette à l'égard du donataire : peut-être n'y a-t-il pas de don sans dette, ou sans dettes, croisées, non symétriques.

¹ « Car, si nous donnons vraiment sans cesse ni mesure, comment pourrions-nous ne pas en prendre à la fin conscience ? Réciproquement, si nous donnons sans en prendre conscience, comment saurons-nous encore que nous donnons sans cesse ni mesure ? Ou plus exactement, comment nous assurons-nous que ce "sans cesse ni mesure" qualifie notre don comme véritable, si nous n'en avons aucune conscience ? Bref, comment donner sans compter, si l'on donne sans s'en rendre compte ? » Marion, « La raison du don », p. 4.

2) La liberté de recevoir : l'accueil

« Ainsi serait fait droit à la notion de dette que Heidegger a trop vite ontologisée aux dépens de la dimension éthique de l'endettement ». Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 405.

Le cadeau, ou présent, ne le devient véritablement que lorsqu'il est reçu, et accepté comme tel : dans le cas inverse, le don est annulé, il bascule en offense ; le donataire est donc requis dans la constitution du don – la liberté du seul donateur n'est pas suffisante pour l'établir. C'est cette liberté dépendante qui caractérise le lien du don : donner, c'est se reconnaître en attente d'autrui ; accueillir le présent, c'est reconnaître cette demande et la poser au niveau du don.

Donner n'est pas forcer à rendre (il n'y a pas dans le cadeau de force immanente qui obligerait le donataire à devenir donateur à son tour ; le potlatch peut toujours être interrompu, la circularité du don et du contre-don se brise sur la liberté), mais donner à autrui la liberté d'être différent ; c'est le sens même du don que de reconnaître la différence d'autrui à qui je donne le signe qui porte cette différence et qui, par la reconnaissance de celle-ci, fait sens. Donner c'est offrir d'être libre, de "rendre" ou non le présent, de l'interpréter, de l'aimer ou pas... Donner c'est toujours offrir la liberté. Recevoir, c'est accueillir cette liberté comme *m'étant donnée*, à un moi à la fois libre et fini : je suis celui qui accueille le présent qu'autrui lui fait, et en l'accueil de ce présent consiste ma liberté. Ce qui du point de vue ontologique engage une orientation éthique : être libre de donner, ou de rendre un présent, c'est se reconnaître soi-même comme un être libre donné à lui-même, non par l'être en l'être, ce qui ferait du don une immanence ontologique, mais par Autrui. Si donner, c'est toujours donner la liberté, alors la liberté n'existe que comme étant donnée. En ce sens, nous retrouvons, de biais, l'analyse levinassienne du don. « La merveille de la création ne consiste pas seulement à être création *ex nihilo*, mais à aboutir à un être capable de recevoir une révélation, d'apprendre qu'il est créé et à se mettre en question »¹. Le don est création d'un être libre dont la liberté consiste précisément en la capacité de *recevoir une révélation* : liberté donnée à elle-même par autrui, don comme présent offert ; don d'une ouverture à l'autre, don d'une possibilité de donner. Hénaff, à propos du don cérémoniel, montre que le premier don « ne crée pas une dette mais lance un appel ; il suscite chez le bénéficiaire l'exigence de répondre »². C'est-à-dire que le don consiste à transmettre au donataire à la fois le présent, et à la fois le sens de ce présent : la reconnaissance de lui-même comme autre, comme être libre de répondre à cette demande. En ce sens, le don cérémoniel est une exigence, que n'est pas le don en général. Mais il est toujours possible à une liberté de se dérober à ses exigences. C'est donc jusqu'au don de cette exigence que celui-ci crée une liberté, qui ne serait pas si elle n'avait pas été donnée à elle-même dans le présent ; le sens du présent réside précisément dans la création de cette liberté, différente de celle du donateur, sollicitée, reconnue et *appelée* comme différente.

¹ *Totalité et infini*, p. 88.

² *Le prix de la vérité*, p.187.

Être libre n'est précisément pas un choix mais un donné. C'est en ce sens que nous n'avons pas à proprement parler le choix d'être libres. Notre liberté ne nous anime qu'en tant qu'elle nous a été donnée – le problème du donateur ne nous concerne pas ici. L'important est que le don marque à la fois l'exigence de la liberté, la donation et l'accueil de celle-ci, ce qui, au cœur d'une ontologie de l'homme libre, crée un espace éthique : l'espace du don. Alors le don est création ; il crée la liberté de la réponse (ce que mentionne Levinas : l'« expression ne consiste pas à nous *donner* l'intériorité d'autrui. Autrui qui s'exprime ne se *donne* précisément pas et, par conséquent, conserve la liberté de mentir »¹), et ce faisant il crée l'espace de la relation, que ce soit pour y laisser advenir la liberté ou pour l'obturer par le mensonge : là précisément réside la liberté. Le don, créateur d'espace relationnel dissymétrique, institue un ordre entre le je et le tu, ordre auquel seules peuvent répondre les libertés créées par cet ordre. Le don revêt là son caractère le plus paradoxal, et en même temps le plus radical : donner, c'est toujours créer un espace relationnel nouveau, c'est-à-dire offrir à autrui un lieu où peut s'exercer sa liberté, et ce faisant, il institue un être à la fois fini (il n'est pas à l'origine de son être) et infini (il est libre, et en ce sens, peut accepter ou refuser ce qui lui a été donné). Le don ainsi est don de l'être-capable-de-recevoir, l'être-donné est donné à lui-même, marqué du sceau du manque, ordonné lui-même à la liberté, non comme puissance infinie mais en tant que liberté reçue, c'est-à-dire liberté déjà orientée vers autrui : liberté sensée. Liberté donc d'interpréter les significations qui se donnent à elle, reçues du sens d'une vérité révélée dans le don lui-même. Le don de la liberté (être l'origine de ses propres actes et interprétations) est ainsi l'envers de la révélation de la vérité (se recevoir de ce don de la vérité). Le lien entre l'être et la vérité est alors un lien unique et par conséquent *nécessairement* multiple, ce qui légitime la multiplicité des interprétations au cœur d'une vérité unique : le lien entre la vérité Une et les donataires multiples de cette vérité est lui-même multiple du fait qu'il est chaque fois unique. L'ontologie du don est originairement brisée par cet ailleurs d'où surgit l'être qui m'est donné par l'autre, qui par son désir de relation fait que je puis être celui que je suis. L'ontologie est ainsi, par le don, tissée autour de l'éthique, espace chargé de sens, que l'on ne peut inverser entre donateur et donataire : insubstituabilité de chacun, liberté reçue, dont l'accueil constitue le point aveugle dans son regard sur autrui. L'insubstituabilité du sujet donné à lui-même par autrui rejoint la dignité kantienne, tout en se dérochant à la substitution levinassienne : s'il s'agit d'une insubstituabilité de ma responsabilité à l'égard d'autrui (je réponds, en étant, au don de l'être qu'il m'a fait), à celle-ci se joint une insubstituabilité du côté de la liberté, et donc du sujet lui-même. La liberté comme don, c'est-à-dire comme présent, enjoint le sujet à être présent à lui-

¹ Levinas, *Op. Cit.* p. 221.

même en même temps que pour autrui dans le don qu'il lui fait ou qu'il reçoit de lui. La liberté s'incarne dans le désir de chercher ensemble un sens symbolisé par l'accueil du présent.

Parce que le don est institution d'un lien de reconnaissance mutuelle – il crée cet espace où chaque partenaire peut être reconnu et gratifié – il peut être désintéressé. Le désintéressement implique en fait la reconnaissance comme identification qui consiste à vouloir l'autre pour ce qu'il est, faisant suite à la reconnaissance comme gratitude envers le donateur qui, du fait de sa liberté, aurait toujours pu ne pas donner. La gratuité serait non pas l'acte gratuit d'un être libre, mais l'acte libre d'un être susceptible de donner gratuitement. Le fait même de pouvoir donner ne peut se poser comme source de soi-même, et en ce sens, le don donné est toujours second au don reçu, la gratitude est le fruit de la gratification. Je ne peux éprouver de reconnaissance à l'égard d'autrui que parce que j'ai moi-même reçu cette capacité à me reconnaître comme un être reconnaissant. C'est parce que le don est un échange dissymétrique que le refus d'un présent constitue une offense, voire une blessure, narcissique, certes, mais également éthique. Refuser un présent, c'est refuser l'échange symbolique de ce qui en constitue l'essence et l'excède comme présent, à savoir l'amitié, l'affection, l'amour, le respect...

Levinas, en dénonçant toute relation de présence (synchronie) avec le visage, déroute la reconnaissance. Pourtant, la présence du donateur, réelle, ou symbolisée par le cadeau, est indispensable à la constitution du don ; il faut bien, pour qu'il y ait *présent*, rassembler le passé dans l'intention de donner, et le futur dans le désir de maintenir un lien entre donateur et donataire, en une essentielle synchronie dans laquelle peut se manifester l'acte de donner. Et cet acte de don prend son *sens* lorsqu'il est reçu. Mais le *donné* ne donne-t-il que ce qui se récupère dans l'accueil de ce don ? N'y a-t-il pas un excédent, un excès, dans le don, excès qui pourrait signifier le sens de la vérité se révélant ? La révélation de la vérité peut signifier cet excès sur sa manifestation ; dans l'écart entre manifestation phénoménologique et sa révélation herméneutique pourrait surgir le sens d'un présent irréductible à une présence, présent symbolique. Le présent de l'ontologie serait ainsi originellement grevé d'un don comme abandon de soi à l'autre, abandon comme verso d'un recto que serait le don : abandon et don sont bien « les deux mouvements de l'unique distance »¹. Le présent pourrait alors signifier ces deux moments, l'abandon de quelque chose de soi du côté du donateur, et l'accueil de ce présent par le donataire : le présent serait alors paradoxalement le lieu de la distance, rendant possible une relation présente et dissymétrique entre donateur et donataire, relation dont nous étudierons le contenu plus loin. Bien plus que dans le refus de reconnaissance, la gratuité réside en fait dans l'humilité d'un don heureux c'est-à-dire reçu dans la gratitude.

¹ Marion, *L'idole et la distance*, p.141.

Le donateur est représenté par le présent : il n'est pas nécessairement présent, mais le présent témoigne de la présence de son désir. En ce sens, le don peut échapper à la bonne conscience du donateur, parce qu'il en fait don, précisément ; et la réciprocité dans le don, que ce soit sous forme d' "échange de cadeaux" ou de la gratitude dont témoigne le donataire, n'est pas une réciprocité simple mais croisée : le contre-don n'est jamais l'envers du don mais se décale dans les présents et dans leurs significations, l'intention des donateurs. Il y a donc bien dans le présent la trace de cette position tour à tour de donataire puis de donateur, mais du fait de l'accueil du présent, l'échange des places n'est jamais continu, les places elles-mêmes ne sont pas superposables. Le don suppose la présence de deux sujets, chacun des deux s'affirmant pleinement dans le don en tant que donateur, ou dans la gratitude dans le cas du donataire.

Le don implique donc une reconnaissance, celle d'être soi-même donateur, et celle d'avoir été gratifié en tant que donataire, c'est-à-dire d'être capable d'éprouver de la gratitude à l'égard d'autrui.

3) La liberté de rendre : la gratitude

« Pourtant, nous le savons, au moins obscurément, quelque chose résiste. Nous savons que le marché, quelles que soient ses prétentions à assigner un prix à l'inestimable, ne pourra jamais en dire la valeur ni en étreindre l'infinité. Nous savons qu'aucune équation marchande ne pourra exprimer le prix de la vie, celui de l'amitié, de l'amour ou de la souffrance ; ou celui des biens de la mémoire commune. Ou celui de la vérité. Nous savons, sans l'avoir appris, que seul un rapport de générosité inconditionnelle peut approcher de ce domaine du hors-de-prix ». Hénaff, Le prix de la vérité, p. 30.

L'obligation de rendre telle que l'a décrite Mauss reste un acte de liberté. *Parce qu'il y a des conventions sociales structurant l'ordre du don et non seulement en dépit d'elles, le donataire reste fondamentalement libre de donner à son tour. Si le don en restait au niveau d'une simple contrainte, il n'y aurait justement plus don mais simulacre de don. Répondre, par un autre cadeau, ou par de la gratitude, n'est jamais rendre, mais dire autrement que la relation importe, qu'elle est signifiante parce qu'elle se déploie dans les deux sens, et ainsi fait sens du fait même que ces deux directions, qu'empruntent les deux présents, ne sont absolument pas superposables ; c'est, par le don second qui ne se réduit pas au contre-don, signifier que l'on reconnaît son sens au don non réciproque. « Répondre au don, c'est d'abord affirmer [...] que l'on désire maintenir ou renforcer la relation, et non pas que l'on veut se débarrasser d'une dette (lorsque cela devient le cas, c'est précisément le signe que le jeu des échanges de dons est devenu artificiel) »¹ ; il ne s'agit pas de rendre ou de s'inscrire dans la circularité d'un contre-don, mais de reprendre à son compte le don présenté dans le cadeau, en devenant donateur à son tour. Accepter de créer un espace mutuel de sens donné, reçu et partagé plus que rendu, « d'où l'importance de la réponse. Laquelle n'est pas tant de rendre que de donner à son tour ; non pas de restituer mais de reprendre l'initiative du don ; ce qui est une revendication d'autonomie et de liberté »². La gratitude n'est donc pas une charge suscitée par le présent, puisque celui-ci crée la liberté du donataire, mais une demande, dont la réponse consiste en une reconnaissance de lien. C'est dans l'excès du donné, c'est-à-dire du sens du présent, par rapport au cadeau-objet offert que s'établit l'espace où peut s'enraciner la gratitude.*

¹ Hénaff, *Op. Cit.* p 277.

² *Id.* p. 186.

La spécificité du don par rapport à l'ordre marchand est l'irréductibilité d'un trajet (donateur -> donataire), parcouru par le présent, à l'autre (donataire -> donateur), que franchit la gratitude, quelle que soit la forme qu'elle revêt. Les deux flèches ne se superposent jamais, puisque les *objets* échangés ne sont pas de même nature ou de même sens ; la reconnaissance n'est donc jamais un *retour* (celui d'Ulysse à Ithaque) mais un deuxième départ : les deux trajets ne font pas cercle autour du désir du donataire, puisque par son présent, celui-ci signifie sa requête d'être à son tour gratifié par son donateur sur un mode, ou par un présent différent. Le cadeau offert pour témoigner la gratitude du donataire n'est jamais le même (contrairement à certains dons cérémoniels, dont le sens excède le cadre d'une étude plus générale sur le don) que le premier présent offert par le donateur ; il s'agirait alors d'une offense grave. C'est dans la différence entre ces deux dons que va se glisser la liberté de choix, quant à la forme (répondre ou non au don) et quant au contenu (quelle modalité de réponse choisir ? Si le choix se porte sur un autre cadeau, lequel ? Si la gratitude se dit par des mots, lesquels ?).

Il y a dans l'échange une dette immanente, dont la non-reconnaissance constitue un vol brisant ainsi l'échange, qu'il n'y a pas dans le don mutuel : chacun reste libre de donner même s'il est pris dans un réseau social de significations suscitant l'ordre du don, d'une part ; d'autre part, donner un présent c'est donner de soi-même, ce qui échappe à l'échange marchand. L'objet acheté peut être riche du travail de son fabricant, il n'en reste pas moins anonymisé par le marché et destiné à la vente ou à l'échange marchand en vue de la satisfaction des besoins : la logique marchande tourne autour du même, ce qui n'est pas le cas du don, qui n'a de sens que par rapport au donataire. Le rapport don/échange/sens est ainsi décalé par nature : le sens de l'échange marchand est la satisfaction des besoins, fût-ce celui de donner, donc une rentabilité sans laquelle il ne pourrait y avoir de marché ; tandis que le sens du don est la gratuité, ce qui ne veut pas dire que le don n'existe qu'à sens unique. Au contraire, la gratitude montre que le don est un phénomène à deux temps, mais dont le second n'est pas symétrique au premier. Il n'y a même de don que *reconnu* par le donataire, à la fois dans son acceptation du présent et dans la gratitude qu'il éprouve à l'égard du donateur. Le don est ainsi un acte libre (celui du donateur), instituant une liberté (celle du donataire), en l'appelant à répondre librement (par une reconnaissance). En dehors de ces libertés instituées par le don, ce dernier n'aurait plus de sens et se réduirait alors bel et bien à l'échange. C'est bien pour cela que Mauss a pu écrire un essai sur le don, pris dans la circularité de ce qui semble être un échange de présents rendu immanent au présent lui-même (potlatch, kula...) ; mais c'est aussi pour cela qu'il n'a pas véritablement cerné l'essence du don, puisqu'il en est resté à la circularité immanente de la dette incluse dans le don. Le don, s'il existe, est sans contrepartie *réglée* par l'identité ou l'équivalence des biens donnés. Mais la contrepartie existe, qui donne son sens au don.

Le don est ce qui fait basculer l'économie comprise comme échange de biens équivalents et soumis aux lois du marché, à l'échange gratuit, si ce terme peut garder sens, c'est-à-dire à la reconnaissance que le don s'accompagne *toujours* d'un contre-don implicite (gratitude ou auto-satisfaction...) qui, loin d'en dénaturer l'essence, le constitue dans sa plus grande finesse : celle qui consiste à poser le donataire comme débiteur, et le donateur lui-même dans la posture d'un donataire-en-second, d'un bénéficiaire du don, ce qui force le sujet à considérer sa propre dépendance. En ce sens, c'est bien du don que parle Mauss, sous l'angle particulier du don cérémoniel. Finalement, la gratuité ne résiderait pas là où nous la cherchons d'habitude, dans le détachement total du don par rapport au donateur, soit dans la contradiction entre une *logique* de l'échange et une *non-logique* du don ; il y a une logique du don, une logique *extra-ordinaire*, puisqu'il y a toujours échange dans le don mais un échange qui échappe au calcul d'équivalence. C'est ce caractère de mutualité que nous appelons partage, qui permet au don, dans son asymétrie (je ne rends pas *ce que* j'ai reçu sous forme de don, mais autre chose, un bien autre, reconnaissance, gratitude...), d'exister comme don. Il ne s'agit plus d'asymétrie radicale, définitive, qui exilerait le don du côté de l'orgueil ou de l'autarcie, mais d'un partage beaucoup plus humble, qui réside dans la reconnaissance que je ne me tiens pas de moi seul, et que je si donne, c'est parce que d'une part le besoin d'être reconnu par autrui me pose dans l'existence (reconnaissance comme identification) et, d'autre part qu'il m'a été donné de pouvoir donner (reconnaissance comme gratitude). Le don est toujours un échange, mais un échange d'une *autre nature* que celle de l'échange marchand fondé sur l'équivalence, c'est un échange symbolique (ce qui n'exclut pas la présence, et n'invalide pas la valeur affective de l'objet), créant ainsi un espace de relation – espace que nous avons mis sous l'égide du partage. Partage inégal, parce que partage de biens incommensurables (un présent/la gratitude). Levinas décèle au cœur du sujet « une interruption de l'essence », « un non-lieu », « ouvert par le désintéressement »¹. Ce non-lieu peut fonder le don comme gratitude, dans la mesure où il est habité par les sujets se reconnaissant dans le don, chacun pouvant révéler quelque chose de lui-même dans le désintéressement, c'est-à-dire dans la gratuité du don, à condition que ce désintéressement soit reconnu, c'est-à-dire identifié par la gratification. La reconnaissance comme gratification précède ainsi la reconnaissance comme identification. Ce n'est plus le don qui dérive de l'échange, mais l'échange qui est fondé sur le don. C'est bien la reconnaissance d'autrui qui m'institue comme libre sujet de la reconnaissance : alors, le besoin de reconnaissance est toujours déjà désir de reconnaissance. Si la reconnaissance comme identification permet aux partenaires du don de s'accepter mutuellement comme appartenant à la même

¹ *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 21.

humanité, celle au cœur de laquelle s'établit la circularité de l'échange, la reconnaissance comme gratitude leur permet de se reconnaître mutuellement comme autres (celui qui, par le don qu'il m'octroie, n'occupera jamais la place que j'occupe par la gratitude que j'éprouve). « Peut-être l'impératif de donner tient-il tout entier dans ce fait qui est aussi le paradoxe de l'espèce humaine : tous radicalement autres et radicalement mêmes »¹ dit Hénaff. Alors, la gratitude permettrait de bloquer le processus égologique de l'identification présent en toute reconnaissance, en ouvrant la relation de don sur l'altérité reconnue : comprendre le sens du don, reconnaître le donateur sans le connaître.

Conclusion : Une liberté donnée

« [...] quelle sorte d'être est le soi ? » Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 345.

¹ *Op. Cit.* p. 175.

Une liberté absolue à l'œuvre dans le don le ferait basculer dans le non-sens, et la contrainte immanente au don le réduirait à un échange. Mais une troisième voie est possible : celle d'une liberté donnée. Si l'on ne peut faire n'importe quoi en matière de don, s'il faut offrir des cadeaux en fin d'année, s'il faut recevoir le présent sous peine d'offense, et donner "en retour" pour ne pas basculer dans la violence, c'est que le donataire comme le donateur reconnaissent mutuellement leur interdépendance. La liberté n'est pas infinie, mais demande humblement le support d'un présent pour se signifier : présent donné, accueilli, ou donné encore. Le don est le lieu de l'humilité de l'homme : donner, recevoir, rendre, c'est reconnaître la finitude au cœur de laquelle s'incarne la liberté du sujet. Parce que le don repose sur la liberté d'accueillir ou de rendre, il est toujours don de liberté. Le présent est ainsi la représentation d'un désir de relation de la part du donateur, mais il ne devient véritablement don que lorsque le donataire l'agrée, le reconnaît comme tel, et, à travers l'identification du présent, y reconnaît la trace du donataire, et lui témoigne sa gratitude. Tout comme la parole que le sujet fait advenir à partir d'une langue reçue et non choisie, le don est le lieu de la reconnaissance de la finitude de ma liberté, et de son origine : la reconnaissance que je puis éprouver à l'égard de celui qui en m'offrant un présent, m'institue comme liberté.

Ainsi, le don n'est pas le rapt de libertés prises dans les rets d'une normativité sociale mais l'expression, qui peut certes lui être inféodée mais ne saurait s'y réduire, d'un acte témoignant d'un libre désir d'établir avec autrui une relation sensée dont le caractère exceptionnel rend difficile la traduction par des mots. Le présent est alors la symbolisation de ce désir excédant les mots, quelle qu'en soit la raison (force du sentiment à exprimer, puissance du désir de relation, pudeur, discrétion...), et témoignant par là d'un *excès de sens* : le présent dit toujours *autrement* ce qui ne saurait être résumé à la banalité d'une parole, et en ce sens, les poèmes sont l'épure du don ; il est symbole de cette demande d'établir une relation sensée avec autrui, qui présuppose toujours l'espoir que le sens, non seulement existe, comme nous l'avons vu plus haut, mais *se donne*. Aux deux sens de l'expression : à la fois qu'il se donne comme peut se donner un cadeau, qu'il se donne *dans* et *par* le cadeau, et à la fois qu'il se donne lui-même en amont, en soi : il faut qu'il y ait don de sens pour que le don ait un sens.

Alors la liberté de donner devient une liberté donnée. La gratitude renvoie à l'excès du don sur la reconnaissance, c'est-à-dire à l'impossible clôture d'autrui dans quelque connaissance que ce soit. En ce sens, éprouver de la gratitude signifie la présence, en amont de tout don, de la grâce ; don originaire de liberté, de capacité-à-donner, en laquelle tout don puise ; à celle-ci, aucune gratitude ne peut correspondre ni répondre : la gratitude ne saurait correspondre à la grâce, mais tout au plus peut-elle en témoigner, ne serait-ce que sémantiquement. Si la gratitude est reconnaissance au sens de remerciement, elle signifie un au-delà de cette reconnaissance, c'est-à-dire l'au-delà de la dette et du don qu'est la grâce.

Du don au pardon.

« Faut-il aller jusqu'à dire "oublier la dette", cette figure de la perte ? [...] Un subtil travail de déliement et de liement est à poursuivre au cœur même de la dette : d'un côté déliement de la faute, de l'autre liement d'un débiteur à jamais insolvable. La dette sans la faute. La dette mise à nu ». Ricœur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, p 653.

Reconnaissance de notre incomplétude, le don est demande, appel, prière, il crée une situation dissymétrique dont aucune place ne peut être échangée. S'il peut, dans les limites que nous avons croisées, montrer l'altruisme ou la bonté de l'homme, l'humilité du don est l'autre versant de la liberté de donner, de recevoir et de rendre : sa liberté n'est pas toute-puissante, le don peut s'infléchir en violence (don de coups...), bref, la bonté de l'homme est bien fragile ; cette fragilité du je s'éprouve selon les deux versants du même sujet, à la fois par le don dans la reconnaissance de son incomplétude, ainsi que dans l'extrême pointe du mal, qui se présente comme le *négatif* du don. Si le don permet la reconnaissance de notre vulnérabilité, c'est dans l'offense que celle-ci revêt son caractère négatif : être vulnérable est non seulement dépendre de la reconnaissance d'autrui, mais, étymologiquement déjà, pouvoir être blessé. Le paroxysme de cette dissymétrie pointe dans cette forme particulière du don que revêt le pardon ; parole demandée, invoquée, désertée : le pardon est tentative de franchir le désert du non-sens. Peut-il atteindre son but – restaurer une relation – ou doit-il rester à jamais une terre promise ? Le mal est l'abîme où la vulnérabilité humaine se révèle crûment, il est la chute que le don cherche à prévenir en instituant une relation non agonistique dont l'échec est offense, violence. Pardonner peut s'offrir comme le seul lieu possible de la restauration d'un sens brisé, comme le don d'une deuxième chance. Mais pardonner peut également lisser la relation et neutraliser l'altérité. Enfin, le pardon peut se déployer comme l'acte d'une liberté s'arrogeant l'exorbitant pouvoir de pardonner autrui. Alors se pose la question du sens du pardon. Si le don est partage non symétrique, le pardon peut-il restaurer la blessure du sens par une symétrie seconde ? Le pardon, comme son étymologie semble le dire, est-il un cas particulier du don, ou en est-il précisément l'inverse ? Jusqu'où peut-on accorder son pardon sans banaliser le mal ?

II. Au-delà de la compréhension : le pardon

« *L'être n'a pas plus de pourquoi que la rose – mais seul un pardon peut lui donner qu'on ne lui impute pas comme une faute cette absence* ». Marion, *L'idole et la distance*, p. 302.

Comprendre n'a de sens que si sens il y a. Rien ne dit qu'être ait du sens, comme le suggère Angelus Silesius¹. Expliquer n'est pas comprendre. La compréhension, excédant l'explication, laisse deux espaces ouverts : l'en-deçà de l'explication s'offre à l'intuition, et l'au-delà de l'explication rend possible la question du pardon. L'inexplicable trace un contour par devers l'explication : mais cet espace-ci excède la compréhension tout autant que l'explication. Il y a de l'incompréhensible, avons-nous dit plus haut. Cet incompréhensible peut avoir trois origines : un sens inaccessible à autrui (l'intimité de chacun, le secret), un sens inaccessible à soi-même (l'inconscient), et enfin l'absence de sens, que peut peut-être tenter de signifier le pardon.

¹ Johannes Scheffler, 1624-1677.

Cette absence de sens pose le problème de la relation à autrui dans la mesure où il semble invraisemblable de communiquer sur le fond d'un non-sens. Il faut donc penser cet espace de non-sens, d'ordre ontologique ou axiologique, dans la perspective d'une restauration de sens, d'ordre éthique, possible ou impossible. Ce sera l'objet d'une démarche de pardon. Le pardon ne peut se donner qu'à l'incompréhensible et à l'explicable. L'explicable ressortit à un enchaînement de raisons dont je ne suis pas le maître, y compris dans l'acte que j'ai commis (une maladresse...), auquel cas sont requis des regrets. Le compréhensible s'offre aux excuses : je peux *m'excuser* de ce que j'ai compris, trop tard, comme acte blessant. En revanche, au-delà du compréhensible, et de l'explicable qui pourrait en rendre raison, s'ouvre l'immense espace du non-sens (le mal) que ne sauvent ni les regrets ni les excuses. Espace où peut être demandé le pardon. Rien ne dit qu'il soit accordé, ni même accordable. Jusqu'où le pardon est-il possible ? Qu'est-ce qui se découvre dans le pardon ? Le pardon peut-il avoir un sens éthique au-delà de l'apaisement psychologique qu'il procure ? Y a-t-il un sens à pardonner l'insensé ? Le pardon permet-il de comprendre l'incompréhensible ? Dans le pardon s'avère l'impuissance non seulement de l'explication, mais également de la compréhension ; celle-ci se heurte-t-elle, dans le pardon, à ses propres limites, ou permet-elle à la relation éthique de les franchir ?

A. L'équivoque du pardon

« Il y a le pardon comme il y a la joie, comme il y a la sagesse, la folie, l'amour. L'amour, précisément. Le pardon est de la même famille ». Ricœur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, p. 604-605.

Il y a incontestablement une dimension psychologique d'apaisement procurée par le pardon. Le sujet offensé, blessé dans son intégrité physique, psychique ou sociale, ne peut qu'éprouver un besoin de vengeance, que le Droit se charge de convertir en Justice. Mais la Justice n'est pas le pardon : il n'est pas sûr qu'un performatif juridique ni qu'une application des peines vident l'abcès de la rancune ou de la haine. Le pardon, par le vide qu'il opère dans le ressentiment, semble plus libérateur : qui libère-t-il, le pardonnant ou le pardonné ? Cette libération se fait-elle sans reste, ou crée-t-elle en contrepartie une dépendance ? Si c'est le cas, envers qui le pardon se fait-il aliénation ? Et s'il n'est accordé que pour être libéré (de la faute ou de la souffrance), est-ce encore un pardon ? Quelle liberté, quel sens sont-ils possibles pour le pardon ?

1) Le désir du pardonné

« Tout ton univers ne suffira pas à me donner tort ». Sartre, Les Mouches, p. 232.

Le pardon peut se lire comme le pouvoir qu'exerce le sujet pardonnant sur le sujet pardonné, dont la conscience ne sera restaurée que par le (bon) vouloir du pardonnant, ce qui peut se présenter comme une toute-puissance, d'une part, arbitraire qui plus est. Le paradoxe du pardon réside en ce qu'il doit être demandé – aveu de son propre manquement au bien – et octroyé – soumission à l'arbitraire d'autrui. Tu ne me pardonneras pas malgré moi... C'est en ce sens que l'Oreste de Sartre peut protester contre la clémence de Jupiter à l'égard de son double crime ; tout son être est tendu contre le pardon offert par Dieu, qu'Oreste refuse au nom de sa liberté (« Je suis ma liberté ! À peine m'as-tu créé que j'ai cessé de t'appartenir »¹). Mauvaise conscience, remords, désespoir et pardon sont pour Sartre la forme que prend la liberté de l'homme pour se dissimuler à elle-même sa propre faiblesse, incarnée par Electre se réfugiant dans la grâce offerte par Jupiter.

Si « la vie humaine commence de l'autre côté du désespoir »², c'est que le pardon recouvre et masque l'indigence de la liberté incapable de s'assumer, de porter seule le poids de son acte ou de son désespoir. Le pardon, par la dissymétrie qu'il crée, pose le pardonné en situation d'infériorité par rapport au pardonnant et lui subtilise subrepticement sa liberté. Dépendant de mon bon vouloir, c'est-à-dire de mon arbitraire, le pardonné voit le sens de son acte passé subverti par ma décision présente de (non) pardon. Ainsi la liberté d'autrui est-elle suspendue à mon libre-arbitre ; c'est en ce sens que l'on peut, avec Sartre, dénoncer l'aliénation inhérente au fait même de demander le pardon ou de pouvoir pardonner. Elle est également suspendue à elle-même : la demande de pardon permet à l'offenseur d'éviter la sanction, infligée par l'offensé ou par la mauvaise conscience de l'offenseur lui-même. Le pardonnant à son tour se repose, dans son pardon donné, d'un risque de mauvaise conscience, celle du refus de pardonner : il est parfois plus facile de pardonner que d'essayer de comprendre qu'il y a de l'incompréhensible, et de porter le poids d'une blessure que seul, le pardon pourrait cicatriser.

2) La bonne conscience du pardonnant

«Rien ne nous est plus aisé que d'être sages, patients, supérieurs. Nous ruisselons de l'onction de l'indulgence et de la sympathie, nous sommes justes jusqu'à l'absurde, nous pardonnons tout ». Nietzsche, Crépuscule des idoles, p. 82.

¹ *Les Mouches*, p. 233.

² *Id.* p. 236.

Le pardon peut révéler le deuxième versant de son caractère égologique dissimulé par la visibilité de sa bienveillance ; le lien avec la conscience est patent et concret lorsque l'on pardonne par mauvaise conscience de ne pas pardonner, afin de s'en libérer et d'accéder ainsi à une bonne conscience à peu de frais : un mot suffit, qui permet de faire l'économie du poids de la haine ou du ressentiment. Le pardon serait alors un détour par la morale afin de restaurer une moralité dont le signe serait la bonne conscience éprouvée aussitôt. « Les "impersonnels" prennent la parole »¹ ; les impersonnels, c'est-à-dire les personnes généreuses, bonnes et altruistes, celles qui ne peuvent agir qu'en *vertu* d'elles-mêmes, soupçonne Nietzsche. Le pardon est délogé, au même titre que la mauvaise conscience dont il est l'antidote le plus moral possible, de l'éthique, du désintéressement, de la grâce, du don. Il est don circulaire, c'est-à-dire don à soi-même, d'autant plus dangereux qu'il agit sous couvert de magnanimité. Du côté du demandeur, ce pardon est moins adressé à l'autre qu'à soi-même : l'offensé peut alors ne plus demander pardon que pour s'affranchir de sa dette dans le seul but de restaurer par simple calcul d'intérêt une relation, à lui-même ou à l'offensé, brisée ou abimée par son acte, et non pour que l'*autre* lui pardonne. L'offensé lui-même peut accorder son pardon pour s'éviter la culpabilité d'une sanction qu'il devrait infliger à l'offenseur. Ici encore le pardon manque son but, mais à deux niveaux, et non plus seulement en ce qui concerne la personne pardonnée, comme nous l'avons vu chez Sartre : le pardonné *et* le pardonnant sont dévorés à leur insu par le pardon, pris dans l'infamale spirale de la mauvaise conscience qui les fait agir à leur insu et leur extorque la demande, pour l'un, et l'octroi, pour l'autre, de pardon. Le pardon semble voué à l'échec d'une conscience prise dans ses propres filets, avouant ainsi l'inefficace d'un don qui excèderait la compréhension. L'incompréhensible, faute d'être repris par le pardon, se perd dans le non-sens. L'objet implicite de cet ersatz de pardon est la restauration d'une existence insouciante, d'une relation *comme si* l'offense n'avait pas été faite, bref, d'une réconciliation à moindres frais, qui ferait l'économie de la faute et de sa punition.

B. Le pardon, entre punition et expiation

¹ Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, p 82.

« *Le OUI réconciliateur, dans lequel les deux Je se démettent de leur existence opposée, est l'existence du Je dilaté jusqu'à la dualité, qui au sein même de celle-ci demeure identique à soi, et a dans sa parfaite aliénation et son parfait contraire la certitude de soi-même – il est le Dieu qui apparaît au milieu de ces Je qui se savent comme le pur savoir* ». Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 44.

Le pardon est doublement performatif : d'une part il abolit le mal commis en permettant de re-nouer une relation *comme avant*, avec des nuances que nous verrons plus loin. D'autre part, il jugule le déroulement immanent à l'offense induisant la vengeance dont nous avons déjà vu le caractère aberrant, tant du point de vue logique ou psychologique que du point de vue éthique. Entre le mal et le pardon se situe l'institution visant à placer la faute dans le cadre de la justice – c'est-à-dire d'un point de vue social – avant que de laisser à la victime et à l'agresseur le soin de porter (ou non) la faute sur le plan intersubjectif, moral, voire éthique. La justice ne vise pas tant la réconciliation que la sanction ; celle-ci peut être le préalable de toute réconciliation juste, ou l'obstacle infranchissable en vue du pardon. La réconciliation est-elle alors simplement l'aboutissement d'un procès, aux deux sens temporel et juridique du terme, ou relève-t-elle d'une décision morale ? La faute, avant de se placer dans la sphère morale, passe par l'institution judiciaire, où elle se confronte à elle-même dans la punition : comment celle-ci s'articule-t-elle au pardon ? Qu'est-ce qui, du pardon, relève à proprement parler du Droit, qu'est-ce qui lui échappe ? La réconciliation peut-elle offrir cet espace mutuel de reconnaissance qu'évoque Hegel ?

1) En-deçà du pardon: la dissymétrie de la punition

« *Le pardon qu'elle (la conscience universelle) accorde à la première conscience est le renoncement à soi, à son essence ineffective, à laquelle elle identifie cette autre essence, qui était l'activité effective, et qu'elle reconnaît comme bonne, elle qui était nommée Mauvaise par la détermination que l'agissement recevait dans la pensée, ou plus exactement, laisse tomber cette différence de la pensée déterminée et son jugement déterminant qui est pour soi, de la même façon que l'autre laisse partir la détermination pour soi de l'action* ». Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 441.

La punition requise au niveau du Droit en appelle au point de vue en surplomb qu'adopte institutionnellement, au nom de la société, la conscience jugeante. Pour apaisante qu'elle soit, d'un point de vue social pour la victime, et sur le plan psychologique à l'égard du coupable, la réparation par la punition n'accède pas pour autant à un statut proprement éthique. Lorsque la faute est reconnue par le coupable, la conscience y tient un conciliabule austère et rigoureux avec elle-même, sans aucune complaisance, mais ce conciliabule reste un dialogue avec la loi : c'est le premier moment, indispensable, du dialogue silencieux du coupable avec lui-même, qui permet à la conscience jugeante subjective de se reconnaître elle-même dans la faute imputée à la conscience jugée. Mais ce conciliabule ne connaît pas de terme tant qu'il est tête-à-tête du coupable avec lui-même : la loi ne peut que lui renvoyer en miroir l'image d'un soi coupable, dont la culpabilité est elle-même posée par la loi : c'est là que s'impose la sanction comme premier moment d'une extériorité sociale renvoyant le coupable à ce miroir infernal de la culpabilité juridique. Le cercle vicieux de la culpabilité est, dans un premier temps, interrompu par la sanction.

Le Droit doit statuer sur l'incompréhensibilité de l'action mauvaise, mais paradoxalement sous l'angle de sa compréhensibilité, par la médiation de l'explication se déroulant dans l'instruction, les plaidoiries.... Le procès est alors le déploiement d'une parole sociale ; la sphère de la moralité n'y est pas étrangère, mais sur elle, le Droit n'a pas de prise. Le jugement du tribunal n'est pas tant moral que social, et en ce sens, il représente l'effort pour restaurer un tissu social déchiré par le mal, afin que puisse être rétablie une relation réciproque entre les sujets. C'est le rôle joué par la sanction pénale : reconnaissance du droit lésé de la victime, et de la possibilité pour le coupable de se libérer de sa faute, non d'un point de vue moral mais seulement d'un point de vue légal. Le sens de la sanction relève de cette libération psychologique du mal du côté du coupable, et de la restauration de la réciprocité de la loi, brisée par l'effraction, en ce qui concerne la victime. C'est donc une symétrie, celle-là même qu'avait brisée l'infraction, que visent à restaurer la sanction pénale et le Droit. La référence doit rester la loi *identique pour chacun*, garantie par la réciprocité de sa valence, dont la transgression demande réparation. La réciprocité abolit le don dans le pardon, tout excès du pardon par rapport à la compréhension impossible. La justice a à juger ce qui, dans le mystère de l'acte mauvais, excède l'explication : le mal ne se réduit jamais à l'explication que l'on en donne, ni à la compréhension que l'on en a. Pourtant, la Justice ne peut tenir un procès qu'autour de ce qui, de l'acte commis, ressortit à l'explicable : l'inexplicable est estimé par le juge « en son âme et conscience », mais ne peut être évalué par la loi, qui n'a pas le pouvoir de s'élever au-dessus d'elle-même – ce en quoi consiste précisément la démarche du pardon. La sanction se situe dans l'ordre d'une *économie* de la loi, elle doit être proportionnée à l'acte, tout comme l'échange doit être régulé par l'équivalence des biens échangés. Pour un mal commis, pour autant que la justice soit toujours appelée à statuer, il n'en reste pas moins que ce qui, du mal, excède l'entendement et l'intuition, ne tombe pas sous la juridiction du Droit mais de la morale, et ainsi s'offre au pardon. Le Droit est davantage la restitution d'une symétrie sociale que l'institution d'une dissymétrie, que seul peut reconnaître le pardon.

Le second moment de la punition, contemporain du premier, consiste en l'ouverture de ce conciliabule entre le Droit transgressé et le coupable par la victime elle-même. S'il y a un procureur général pour représenter la déchirure du lien social, il faut un avocat de la victime. La faute est posée comme telle par le performatif juridique de culpabilité, du point de vue d'une société dont le ciment, c'est-à-dire la loi, s'est délité ; mais la loi protège le visage (Tu ne tueras pas) : derrière la dimension générale de l'infraction se profile la singularité d'un sujet blessé dans son intégrité psychique ou physique. La punition peut-elle réparer ce mal *vécu en personne* par la victime ? Elle peut apaiser le sentiment d'injustice, et en ce sens, restaurer une image de soi brisée par l'agression ; certains crimes pourtant ne permettent jamais cette restauration, cette réconciliation de la victime avec elle-même. Son efficacité psychologique est patente mais limitée. Le pardon permet-il alors de restaurer ce lien brisé ? La sanction, par son efficace psychologique précisément, peut obturer le chemin de la réconciliation : pour la victime, l'agresseur sera toujours le coupable qu'il est devenu par la reconnaissance juridique de sa faute. En ce sens, la sanction peut revêtir le caractère paradoxal d'un substitut de la vengeance, et nourrir ainsi un ressentiment qui replacerait alors la victime dans le tête-à-tête avec elle-même qu'avait précisément interrompu la sanction en ce qui concernait le coupable. La punition alors déplace le diallèle de la culpabilité de l'agresseur vers le ressentiment de l'agressé.

Ces deux versants de la punition se ferment chacun sur un cercle vicieux, infernal tête-à-tête des deux protagonistes de la faute ; ces tête-à-tête ne sont pas superposables, leur dissymétrie est rendue irréductible par la faute commise ; et ils ne se rencontrent guère : ils requièrent tous les deux une ouverture sur le plan moral par le dépassement de la punition, qui rehausse la faute au plan moral par la réconciliation, ou au niveau éthique par le pardon. C'est cet au-delà de la symétrie faute-punition que Levinas désigne sous le terme d'expiation.

2) Au-delà du pardon : l'asymétrie de l'expiation

« Dans l'expiation, responsabilité pour les autres, le rapport avec le non-moi précède tout rapport du Moi avec lui-même ». Levinas, Autrement qu'être, p. 189.

Si la punition permet bien une compréhension de soi (de sa faute, de ses limites, du besoin de paix...) par la conscience, cette compréhension se heurte néanmoins à l'incompréhensibilité de l'acte mauvais, qui est, à proprement parler, le lieu du pardon, par là nécessairement asymétrique.

Si le Droit a pour fin de restituer une socialité préalablement brisée par l'infraction, c'est par la symétrie de la loi qu'il y parvient. Celle-ci ne peut traiter que ce que le Droit *comprend*, aux deux sens du terme. Ce qui échappe à cette compréhension relève du pardon. Un pardon réciproque ne pourrait qu'égaliser les sujets en présence dans sa « puissance d'effacer, de délier, de défaire l'histoire » dit Levinas¹. Le pardon lisse les aspérités, efface la faute surgie *dans* l'histoire individuelle, infléchit *a posteriori* le sens des événements passés en leur *redonnant* un sens. Pourtant, si dans *Autrement qu'être* le pardon est submergé par une culpabilité originaire, que nul pardon ne peut juguler puisqu'elle est en amont de toute décision, de tout vouloir, fût-ce celui de pardonner, *Totalité et infini* laissait place à un pardon possible, malgré son caractère éminemment paradoxal. Le premier paradoxe du pardon est souligné par Levinas tout d'abord du point de vue temporel : le pardon n'est possible que par l'entremise d'une lecture rétroactive de l'histoire, c'est-à-dire une remontée du temps à contre-courant, « le paradoxe du pardon tient à la rétroaction et, du point de vue du temps vulgaire, il représente une inversion de l'ordre naturel des choses, la réversibilité du temps »². En ce sens, le pardon refait l'histoire, et s'il ne change pas les événements (la faute commise), gravés dans le marbre, il en subvertit *le sens*. Le pardon est une sorte de passé réitéré, bien que non aboli. « Le paradoxe du pardon de la faute, renvoie au pardon comme constituant le temps lui-même »³ ; pourtant le temps de la faute n'est pas le temps du pardon. Le second paradoxe du pardon que met en avant Levinas tient à son caractère illusoire, ou plus précisément allégé du poids de la faute – qui pourtant a bien eu lieu. Le sujet pardonné peut faire *comme si*. Mais dans ce paradoxe du comme si, Levinas trouve de quoi sauver le pardon dans le fait que le pardon n'oublie pas, il *n'est pas* l'oubli. À l'inverse de l'oubli qui gomme tout ce qui, compris ou non, semblait de moindre importance, le pardon conserve, dans sa relecture du passé, la trace non effaçable de ce passé blessé sans lequel il n'y aurait pas eu de pardon. Allègement de la faute, purification dit Levinas, le pardon laisse toutefois la marque de la faute pardonnée, l'innocence est irrémédiablement perdue. Dès la fin de l'ouvrage, pourtant, il dénonce la dérive toujours possible d'une conscience qui, finalement, se trouverait toujours pardonnable, se réconcilierait toujours à l'avance avec elle-même grâce à l'amour dont elle se sait irriguée, basculant ainsi en bonne conscience, se fiant à l'amour plus qu'à la Justice ; pour pallier ce risque, il confie à l'institution le soin du jugement, et dès lors « le rapport personnel est dans la rigueur de la justice qui me juge et non pas dans l'amour qui m'excuse »⁴. Le pardon pointe déjà, à la fin de *Totalité et infini*, le risque de la saveur

¹ *Totalité et infini*, p. 257.

² *Id.* p. 315.

³ *Id.* p. 316.

⁴ *Id.* p. 340.

d'un pardon escompté, presque dû, par l'amour. L'amour devient l'alibi d'un pardon trop facile.

La situation (ou l'in-situation) d'otage, dans *Autrement qu'être*, substitue au pardon l'expiation précédant tout être-soi, en qui serait susceptible de s'enraciner la demande ou l'accueil du pardon. Levinas aborde l'expiation juste après avoir exposé la substitution. L'expiation n'est pas pardon, elle est en-deçà de tout pardon et rend celui-ci caduque dans la mesure où il échoue à redonner sens au passé : le passé entaché par la faute est, dans *Autrement qu'être*, immémorial, an-archique, avant tout passé que le pardon pouvait encore, dans *Totalité et infini*, relire et re-signifier. L'expiation est infinie, principielle et non factuelle, comme l'est le pardon limité à un acte accompli, et ne relie les sujets que par leur incondition originelle d'otages, ce qu'ils ne peuvent ni partager ni donner ni, bien sûr, échanger, du fait même de cette incondition du moi-otage : la substitution est insubstituable. Le pardon n'intervient plus chez Levinas, tout au moins à partir d'*Autrement qu'être*, qu'au titre de la liberté individuelle, mais il ne bénéficie pas d'un statut proprement éthique, dans la mesure où il n'est pas en *mon pouvoir* de pardonner : le pardon exigeant un sujet blessé et pardonnant, c'est-à-dire susceptible de *ne pas vouloir* pardonner, il serait le germe d'un pouvoir sur autrui et sur moi-même, et la trace d'une liberté comme *autonomie* de la part du sujet pardonnant. Parce qu'il est un performatif, le pardon exige un sujet que Levinas vient de déloger par la substitution, dont nous avons relevé plus haut les violentes apories. L'expiation est le seul lieu éthique possible, lieu sans lieu, non-lieu puisque le sujet n'est plus en lui-même, et infini par l'indéfinie réitération du mal sur terre. Uchronique, l'expiation est au-delà du pardon puisqu'elle n'opère plus le clivage entre le mal accompli par l'un ou l'autre, non plus qu'entre le tu coupable et le je innocent. Mais alors, quel soulagement le coupable peut-il espérer d'une expiation par sa victime, qui le met lui-même hors faute ? Comment répondra-t-il de lui-même si un autre expie pour lui le mal qu'il doit pourtant reconnaître pour accéder à sa propre conscience ? Quelle éthique peut-elle surgir de l'expiation pour le mal commis par autrui, jusqu'à celui dont je suis la victime ? L'expiation relève non d'un choix, certes, mais d'une posture préalable à toute faute subie, et en ce sens reste une abstraction. Cet au-delà du pardon ne se perd-il pas dans les brumes de l'indiscernable ? N'y a-t-il pas de l'impardonnable, que l'expiation ne saurait reconnaître ? Le pardon semble créer une dissymétrie à la faveur du sujet pardonnant, et ainsi bouleverser la relation entre deux sujets : ne faut-il pas le réhabiliter comme moment médian, ce qui ne veut pas dire neutre, entre la punition légale et l'expiation finalement égologique de celui qui, pour ne plus occuper sa propre place, par l'« incondition du sujet-otage », déloge l'autre par le même mouvement d'expiation ?

3) La mutualité du pardon : la réconciliation

« L'être pardonné n'est pas l'être innocent. La différence ne permet pas de placer l'innocence au-dessus du pardon, elle permet de distinguer dans le pardon un surplus de bonheur, le bonheur étrange de la réconciliation, la felix culpa, donnée d'une expérience courante dont on ne s'étonne plus ». Levinas, Totalité et infini, p. 315-316.

Le pardon peut être tenu comme le fil fragile tendu entre la punition à la fois indispensable et insuffisante, et l'expiation anonyme et abstraite ; non qu'il s'y substitue, ce qui serait pour le moins paradoxal, mais parce qu'il peut se révéler le lieu d'une reconnaissance de soi et d'autrui qui peut se placer dans l'horizon possible, ou impossible d'ailleurs, de réconciliation. « *Le mot de la réconciliation est l'esprit existant qui contemple le pur savoir de soi-même comme essence universelle dans son contraire, dans le pur savoir de soi-même comme singularité qui est absolument en elle-même : reconnaissance mutuelle qui est l'esprit absolu* » dit Hegel¹. La réconciliation n'est pas un moment abstrait, comme peut l'être la punition infligée par un Droit désincarné, ou l'expiation universelle principielle par un sujet-otage. Elle porte le poids d'un pardon sans hauteur, pardon humble et pourtant non réciproque. La non-réciprocité du pardon lui est essentielle dans la mesure où dans la réciprocité le pardon s'abolirait dans un échange de bons sentiments, ou pire, dans une spirale perverse : je te pardonne le mal que tu m'as fait en me révélant le mal que je t'avais fait... bref, je ne te pardonne que le mal que je t'ai fait. Le pardon est par nature non réciproque. Mais Hegel lui assigne une place beaucoup plus nuancée, celle de la mutualité : le pardon en effet suppose un espace de confiance qui le rend possible ; espace intersubjectif, réglé par la reconnaissance de la dignité absolue de chacun, quels que soient ses crimes, ainsi qu'une reconnaissance de cet espace, c'est-à-dire la reconnaissance de la dignité des interlocuteurs. Le pardon demande précisément que soit déblayé de chaque moi un espace ainsi rendu libre pour une réconciliation lucide, fondée sur la reconnaissance de la faute, entre une victime et un agresseur de part et d'autre de cette faute. C'est l'espace absolument dissymétrique de la faute qui peut se métamorphoser en espace mutuel ouvert au pardon dans l'horizon d'une réconciliation – les deux ne sont pas liés nécessairement, mais la réconciliation authentique ne peut passer que par la lucide sincérité du pardon. La situation de pardon est elle-même irréductible à une symétrie de quelque ordre que ce soit, chronologique ou moral ; si le pardon est restauration d'un ordre ancien, *précédant la faute*, il semble permettre de rétablir une relation, grevée par le mal, et en ce sens, il ouvrirait à la restauration d'une symétrie, celle que récuse justement Levinas dans l'expiation, plus qu'il ne puiserait son sens dans une asymétrie originaire. La relation originairement symétrique (il s'agit plus d'une abstraction théorique que d'une réalité), rendue dissymétrique par le mal (un agresseur/une victime), est restaurée dans une symétrie duelle où chaque liberté peut de nouveau s'exprimer sans être entachée, engluée, dans la mauvaise conscience. Mais cette symétrie est toute théorique, elle est symétrie *de la relation* mais non *des sujets* en relation : grâce à cette symétrie de situation restaurée, chaque sujet peut en effet exprimer à nouveau librement

¹ Op. Cit. p. 441-442.

son être-différent, c'est-à-dire restaurer une relation toujours dissymétrique. Paradoxalement, la symétrie restaurée permet, en tant que cadre de la relation, l'expression d'une dissymétrie originaire, celle-là même qui avait été niée dans l'acte mauvais. Certes le pardon ne redressera pas l'acte ; si cela était, il serait vain : aussitôt pardonné, l'acte disparaîtrait, ne requérant plus de pardon, celui-ci basculerait dans l'absurde. Mais l'acte et son souvenir restent. Ce qui s'infléchit dans le pardon, c'est le sens présent de l'acte passé. Le pardon semble alors la seule force donnée à l'homme de pouvoir reconfigurer le passé, sans pour autant le changer, ce que manquent l'oubli ainsi que la distorsion du sens par la mauvaise foi. Le pardon ne modifie pas l'acte ni le sens qu'il avait, mais la façon que j'ai aujourd'hui d'envisager ma relation à autrui d'une façon nouvelle. En ce sens, le pardon est le performatif le plus étonnant : contrairement aux autres performatifs, il ne porte pas seulement sur l'avenir ("désormais...") mais sur un avenir dont le sens repose exclusivement sur le passé, qu'il requiert absolument sous peine de ne pas exister comme pardon. Le pardon n'annule pas le passé, mais le réaffirme. Il n'abolit pas le passé sans lequel il n'aurait, en tant que pardon, aucun sens, il ne peut infléchir l'avenir qu'en réaffirmant le passé. Le pardon ainsi opère un retour sur le passé, mais jamais à l'identique. L'innocence n'est définitivement plus, l'avenir ne sera jamais celui qui aurait eu lieu si la faute n'avait pas été commise ; parfois même, comme le dit Levinas, il peut être plus joyeux : il peut alors devenir le lieu de la reconnaissance. C'est par le pardon que s'interrompt la dialectique infernale de la conscience de soi s'opposant frontalement à la conscience autre, illustrée par Antigone et Créon. Cette confrontation entre la victime et le coupable ne peut être brisée que par le pardon, et l'on peut voir, de loin, l'insuffisance de ce conflit psychologique, lorsque la conscience enfin apaisée dans la réconciliation mutuelle a rehaussé le conflit des simples niveaux psychologique et juridique au stade de la moralité. De ce point de vue-là, le pardon hausse l'infraction au niveau de la moralité, c'est-à-dire, *in fine*, du sujet moral : la conscience, divisée d'avec elle-même, doit s'élever à l'universalité en transcendant le clivage qui la déchire, sous la forme du pardon qui est le chemin de cette conscience aliénée vers la réconciliation. Le pardon hégélien est le lieu de la reconnaissance *mutuelle* et non symétrique, dans le parcours moral qui consiste justement à échapper au non-lieu du conflit incessant de la conscience avec elle-même, sous la forme de la conscience jugeante et de la conscience jugée.

La moralité devient alors le lieu de la paix retrouvée de la conscience *en elle-même*, par le pardon, et la réconciliation qu'il induit. Sa dimension morale est ouverte sur l'éthique dans le fait même qu'il fait l'objet d'une demande, et d'un octroi, passant ainsi par le dialogue. Chez Hegel, dit Ricœur, « le "pardon", issu de la reconnaissance l'un par l'autre des deux antagonistes confessant la limite de leurs points de vue et renonçant à leur partialité, désigne le phénomène authentique de la conscience »¹. C'est dans le pardon, offert ou demandé, que se déploie la conscience de soi la plus fine, celle d'un sujet capable de reconnaître la blessure infligée à autrui c'est-à-dire ses propres limites, ou celle d'un sujet susceptible de redéployer un espace de sens par-delà l'offense subie. Le sens de cet espace est la réconciliation, renoncement à soi de part et d'autre de cet espace : le moi fautif obturant le respect de l'autre qu'il a blessé, obnubilation par la faute ; ou le moi blessé, envahi par son statut, *sans appel*, de victime. La réconciliation n'est pas conciliation dans l'exacte mesure où, comme le dit Levinas, l'être pardonné n'est pas l'être innocent. Elle est précisément le lieu de la reconnaissance de cette irréductibilité, qui par-delà celle-ci ré-affirme la possibilité d'une mutualité de sens : celle-ci ne peut se dessiner que par le retrait de soi de chacun des deux partenaires liés par la faute, dans une volonté (parfois impossible, voire scandaleuse, nous le verrons plus loin) de laisser être l'autre et ses propres faiblesses.

Le pardon témoigne d'une reconnaissance mutuelle et dissymétrique, dont le sens réside dans l'espoir d'un vivre ensemble *toujours* possible, « *en dépit de...* » : il s'agit cette fois-ci de conserver le mot ricœurien, et non de le dépasser par l'expression *grâce à*, qui pourrait basculer dans l'hypocrisie, ou signifier un deuxième outrage à l'égard de la victime, dont la souffrance serait instrumentalisée au profit d'un *happy end* idyllique et mièvre. Le pardon est l'inverse d'une pente facile et douçâtre – il peut être une pente, mais toujours à monter, en ce sens il relève parfaitement de l'ipse ricœurien – ici, malgré l'insurmontable, je me tiens. Il provient du plus profond du sujet, d'une puissance de don qui excède les cadres ou la mise en scène sur lesquels parfois il s'appuie, qu'il s'agisse de la demande ou de l'octroi du pardon ; en ce sens il est absolument non-institutionnalisable, il reflète une situation chaque fois unique, une exceptionnalité dont seul l'excès de sens sur l'équité d'une décision judiciaire peut témoigner, sans en rendre jamais raison. Le sens du pardon est irréductible à quelque lecture, juridique, sociale, psychologique, voire même morale, que l'on puisse en faire. Seule sa dimension éthique peut témoigner de son sens.

¹ *Soi-même comme un autre*, p. 395.

C. Par la reconnaissance : le sens du pardon

« Le mot de la réconciliation est l'esprit existant qui contemple le pur savoir de soi-même comme essence universelle sans son contraire, dans le pur savoir de soi-même comme singularité qui est absolument en elle-même : reconnaissance mutuelle qui est l'esprit absolu ». Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 442.

Comprendre n'est pas pardonner. C'est là que le pardon peut s'échapper des critiques auxquelles il se soumet, mais ne succombe pas. S'il revêt toujours un caractère égologique, il lui est toutefois irréductible dans la mesure où il est toujours *pardon*, c'est-à-dire donné, offert à autrui, dans un don excédant la visée au sens husserlien, ou le tissu compréhensif de l'être heideggérien. Le simple fait de demander un pardon au nom de sa mauvaise conscience suggère que celle-ci fait mal, et en ce sens, elle est reconnaissance d'un mal commis, d'une part. Or, reconnaître que l'on a fait mal, c'est, à travers cette prise de conscience, reconnaître l'irréductibilité de l'autre à ce que j'en ai fait ; il y a bien ici quelque chose de l'ordre d'une éthique de la reconnaissance, excédant la compréhension : je comprends que je ne comprends pas l'acte que j'ai commis ; cette incompréhension de moi-même m'est révélée par autrui, qui m'a révélé sa souffrance. En ce sens, comme le dit Ricœur, « le "pardon", issu de la reconnaissance l'un par l'autre des deux antagonistes confessant la limite de leurs points de vue et renonçant à leur partialité, désigne le phénomène authentique de la conscience. C'est sur le chemin de cette reconnaissance que prend place la critique de la vision morale du monde »¹. La demande de pardon excède ainsi doublement la compréhension : du point de vue de soi-même ("comment ai-je pu... ?") ainsi que du point de vue d'autrui ("je ne savais pas..."). D'autre part, la demande de pardon est assomption de ce mal, qui, parce qu'il est vécu également par celui qui l'a accompli, montre l'excès du mal sur son acteur : sa demande de pardon signe l'universalité du mal ; le mal commis excède son acteur et sa victime, dès lors que ceux-ci se placent dans une perspective non-égologique.

¹ *Soi-même comme un autre*, p. 395.

Il y a une dimension éthique dans le pardon, qui repose sur la reconnaissance d'un mal agi et non voulu (ou du moins, *a posteriori* regretté, ce qui suppose que l'on pourrait vouloir ne pas avoir désiré l'accomplir dans le passé). En ce sens, le pardon est non seulement éthique, mais également ontologique : il signe l'irrécusable présence d'autrui, celui qui, par sa parole, pose l'acte du pardon ; mais également d'un sujet, le moi, celui qui, *au nom de sa culpabilité, c'est-à-dire en son nom*, demande le pardon. Le pardon signe l'irréductibilité du sujet à l'acte mauvais qu'il a accompli : s'il s'y réduisait, il n'aurait en lui aucune extériorité d'où demander le pardon. Celui-ci pose alors le sujet comme *sujet* fautif, au sens passif du terme : assujetti à sa faillibilité, d'une part ; mais également actif : *ayant* accompli l'acte mauvais, et s'excédant lui-même par l'assomption de cette faillibilité qu'il fait sienne par son *acte* de demande de pardon. Mais sa faute n'est pas *lui*, d'où la distinction ricœurienne entre le *moi* et le *soi*, qui ne recouvre pas celle de Levinas. Le sujet à la fois se pose et se dépasse dans le pardon : le pardon trace la passivité d'un ayant commis, l'activité d'une assomption, et le dépassement de la première par la seconde lors de la demande de pardon. L'assomption de la faute, en tant qu'elle a été commise à l'égard d'autrui, révèle dans la demande de pardon l'irréductibilité du sujet à ses actes – contrairement à la théorie sartrienne récusant le pardon *parce qu'elle* pose l'homme comme somme de ses actes. Le pardon est, en tant qu'il est au moins *possible*, ce qui surgit justement de la valeur absolue de l'homme, celle qu'a établie Kant de façon indépassable : à tout homme, quelle que soit sa culpabilité, est dû le respect ; et dans la marge entre l'acte commis et la dignité de celui qui est son auteur prend sens la *possibilité* (sans aucune garantie) du pardon. *In fine*, le sens originel du pardon réside dans la sobre expression de Ricœur : « tu vaux mieux que tes actes »¹. Alors, le pardon garde sa pertinence, par laquelle la relation peut retrouver un sens – autre.

¹ *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 642.

Par le pardon, un futur est encore possible qui ne l'eut pas été sans lui. Ainsi le pardon se saisit-il d'un acte incompréhensible, à contre-sens, et lui confère-t-il un sens autre. Ce sens n'est possible qu'*au-delà de* la compréhension, qui n'a pas le premier mot, mais dont la limite est à la fois reconnue et transcendée par le pardon. Le pardon exige la reconnaissance de l'acte. Cette reconnaissance reconnaît qu'il y a de l'incompréhensible dans l'agir humain, et le reprend sous forme d'un don de sens. Le pardon relève bien du don et restaure une distance, que nous avons provisoirement appelée, avec Ricœur¹, symétrie. À cette symétrie, nous avons préféré la mutualité évoquée par Hegel : plus qu'une symétrie, le don, dans et par le pardon, restaure une asymétrie réconciliée, une distance dilatant l'espace de la rencontre ; entre passé et présent, d'une part, puisque je ne peux pardonner un acte passé qu'au présent ; entre présent et avenir, d'autre part, puisque je ne peux pardonner au présent que dans l'espoir d'un avenir non entaché par le mal ; entre autrui et moi-même, enfin, par la reconnaissance que, par autrui, s'est manifesté quelque chose de l'ordre de l'incompréhensible, ce qui signe l'irréductibilité d'autrui à la seule compréhension que j'ai de lui. Le pardon restaure un sens différent du sens qu'aurait pris un passé au cours duquel la faute n'aurait pas été commise, précisément là où il avait été pris à contre-courant, à contre-sens. Le pardon restaure le sens exactement là où il avait été entravé, blessé. Pardon d'un contre-sens, il reste à voir si l'on peut pardonner le non-sens.

¹ *Autrement*, p. 25-26.

Le pardon, partant d'une faute – contre-sens – peut éviter à l'existence de basculer dans l'absurde : le mal ne peut être éradiqué, la vie n'est pas un conte de fées. Le contre-sens du mal excède la compréhension, je n'ai pas à pardonner ce que je comprends mais, précisément, ce que je ne pourrai jamais comprendre. C'est par le pardon seulement que l'avenir peut retrouver un sens que le passé s'était employé à lui dérober. Il y a dans le pardon le signe d'un appel antérieur *de* l'autre, non entendu, non reçu ou non écouté par le moi qui a commis le mal, et qui constitue ainsi l'incompréhensible : celui-ci peut se muer, se murer, en violence, dont la vengeance est l'une des formes ; ou bien être récupéré par un pardon d'ordre éthique, franchissant le terrain vague du non-sens pour essayer de restaurer la relation blessée, de recouvrer ou de *redonner* un sens. L'entente, ou compréhension de l'être chez Heidegger, est ici déchirée par un appel qui vient d'au-delà de l'être ; le pardon pose à nouveaux frais la question du rapport entre l'être et l'autre : l'analyse heideggérienne, de part en part ontologique, laisse une large place à la mauvaise conscience, dont nous avons vu qu'elle était elle-même ontologique. Or le pardon, demandé ou non, offert et reçu, crève littéralement cette toile ontologique par l'excès qu'il suppose sur la compréhension, d'une part, et par l'origine résolument éthique sur laquelle il repose, d'autre part, tout en exigeant la présence d'un sujet à la fois irréductible à l'assujettissement à la faute et absolument insubstituable. Le pardon est ainsi reconnaissance d'une altérité par un sujet reconnaissance qui ne *pose* pas autrui comme sujet, mais qui simplement le *reconnaît*. Il est reconnaissance de ce que l'on ne peut pas comprendre. Alors, le sujet est celui qui est capable de renoncer à comprendre autrui ; comprendre que l'on est celui qui est capable de franchir l'incompréhensibilité d'autrui devient la charge du pardon : il s'agit de permettre à autrui de retrouver un sens que la faute lui avait dérobé ; en ce sens, le pardon est un acte toujours unique, il est toujours reconnaissance de l'autre unique par un moi insubstituable, je suis le seul à pouvoir demander ou accorder le pardon à autrui. Le pardon me permet de comprendre qu'il y a de l'incompréhensible et que, peut-être, je peux le transcender par le pardon reçu ou accordé : en ce sens, le pardon témoigne d'un sens excédant toute compréhension. Il n'a de sens qu'entre les deux sujets liés par la faute, et les pose en les déliant, l'un de la rancune et l'autre de la culpabilité, chacun à *sa place* dans l'existence. La compréhension n'a pas le dernier mot, parce qu'il y a toujours quelque chose à pardonner.

Conclusion : L'impardonnable

« Que l'horreur de crimes immenses empêche d'étendre cette considération à leurs auteurs, cela reste la marque de notre incapacité à aimer absolument ». Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 614.

Qu'en est-il alors du pardon non demandé, de la faute non reconnue, de l'impardonnable ? Si l'erreur commise à l'égard d'autrui peut se satisfaire d'excuses, la faute en revanche se place dans la démarche du pardon. Mais peut-on pardonner à celui qui ne demande rien ? Peut-on pardonner au-delà de toute reconnaissance de culpabilité ? Derrida va jusqu'à dire que le seul pardon authentique, pur, serait le pardon donné sans demande, sans raison, pardon d'une faute non reconnue comme telle, ce qui invalide toute démarche de pardon *reposant sur* ou *répondant* à la demande de pardon. Pourtant, dans la démarche d'appropriation de l'acte que suppose le pardon, ne peut-on voir un décalage au cœur même de la demande de pardon ? Celle-ci peut signifier que l'acteur du mal se reconnaît coupable sans pour autant prétendre au statut de pardonné : ce statut ne vient pas de lui, mais de celui qu'il a offensé, et à qui il demande *son* pardon. Demander pardon est toujours prendre le risque d'un refus qui doublerait la culpabilité morale d'une image narcissique, psychologique, blessée. Par ailleurs, la demande de pardon ne signifie pas que l'offenseur n'est plus l'acteur du mal qu'il a commis, ce qui invaliderait le pardon reçu ; le pardon n'est pas en réalité adressé à la face de la personne qui a commis l'acte mauvais, mais à celle qui, s'étant reconnue comme coupable, demande le pardon. Outre le fait que ces deux moments sont ceux de la vie de la *même* personne, au sens de l'*ipse* ricœurien, la demande de pardon n'est pas exaucée *d'avance* ; l'offensé peut toujours refuser son pardon, « demander pardon, en effet, c'est aussi se tenir prêt à recevoir une réponse négative : non, je ne peux pas, je ne peux pas pardonner »¹. L'offenseur n'est donc pas celui qui exige le pardon, et en ce sens, prétendrait *de droit* le mériter, mais celui qui sait que la réponse à sa demande n'est nullement indexable sur sa propre culpabilité : il doit ici laisser place à l'autre, celui qu'il a offensé ; ainsi, demander pardon n'est pas se reconnaître pardonnable, mais *impardonnable en droit* (sinon, à quoi bon le pardon serait-il *demandé* ?), et *pardonnable en fait*, ce qui suscite la demande.

¹ Ricœur, *Op. Cit.* p. 626.

Mais l'impardonnable peut l'être en droit *et* en fait. Il existe de l'impardonnable absolu. Le pardon signifie le contre-sens de la faute : que peut-il face au non-sens du crime ? Le pardon peut-il s'affronter à l'imprescriptible ? Peut-on – et faut-il – pardonner l'impardonnable ? Peut-être, comme le dit Derrida, ne peut-on pardonner *que* l'impardonnable. Pourtant, pardonner l'impardonnable choque par la restauration de sens que crée le pardon. D'une part, certaines victimes ne sont plus là pour accorder leur pardon, et nul ne peut se substituer à elles pour pardonner sans leur faire l'offense de prendre leur place une seconde fois. Par ailleurs, contre Derrida, pardonner l'impardonnable risque de réduire l'impardonnable au pardonnable, et paradoxalement de banaliser non le mal, mais la souffrance endurée par les victimes de l'impardonnable. Il n'est pas sûr que l'impardonnable puisse être pardonné, il est encore moins sûr qu'il le doive. Pardonner l'impardonnable de droit le ramènerait dans le giron du pardonnable de fait et, ce faisant, indexerait l'impardonnable sur les degrés du pardonnable ; le respect de la victime lui-même passe parfois par la reconnaissance qu'il y a de l'impardonnable. Le pardon impossible est peut-être l'ultime rempart contre l'horreur, et la seule reconnaissance possible de la souffrance infligée dont rien ne peut mesurer le degré, pas même le pardon.

Sans doute reste-t-il un au-delà du pardon, au-delà même de l'incompréhensible. La compréhension peut se faire compréhensive et non seulement comprenante, jusqu'au pardon, admettant ainsi ses propres limites sans les recouvrir, mais en les ouvrant à la demande et à l'octroi de pardon. Mais cette compréhensivité peut elle-même avoir des limites, qu'ouvre l'infini de l'impardonnable. Si le pardon doit s'appuyer sur la liberté du pardonnant et du pardonné, nul ne peut fixer les limites du pardonnable. C'est en ce point que l'incompréhension ne peut qu'abdiquer face à elle-même, ou plutôt face à l'impossibilité d'admettre un espace libre pour le pardon, c'est-à-dire face à l'altérité d'autrui. Le pardon en ce sens revêt deux versants : l'un, logique, fût-il au-delà d'une simple logique d'équivalence, qui se tient face au pardonnable ; un autre versant, face à l'impardonnable, et qui ne peut être que d'ordre métaphysique – tout condamné peut demander sa grâce. C'est cet espace au-delà du sens dont ni l'expiation levinassienne ni le pardon ne peuvent rendre compte, et dont peut-être, seule, la grâce pourrait se charger.

III. Grâce à...

« *Seule la distance qui donne pour rien, sinon pour le plaisir d'une grâce, pardonne à l'Être son inanité, et lui donne de s'abandonner à un jeu sans raison* ». Marion, *L'idole et la distance*, p. 302.

L'impardonnable reste comme un incompressible matelas d'humanité auquel le respect des victimes et la reconnaissance du mal interdisent toute subsumption par le pardon. Il semble être l'échec absolu du pardon, son irrémédiable limite : et s'il y a de l'impardonnable, à quoi bon pardonner le pardonnable (la question de Derrida, dont la réponse a été débattue, garde toute sa pertinence) ? Le pardon ici se retire devant le don qu'il porte comme son double. Lorsque le don d'un pardon devient impossible en droit, lorsque l'imprescriptible se dresse comme seul protecteur des victimes, quel sens peut encore prendre le pardon ? Pardonner l'impardonnable n'est-il pas se faire complice du bourreau ? De même que face à la clôture d'un procès, seule reste la fragile demande de *grâce*, la réponse à ces questions échappe au pardon et rejoint le problème plus général du don. Mais parce que de l'impardonnable nul ne peut parler sans faire violence aux victimes, comme devant la souffrance seuls écoute et silence sont décence, le pardon s'effacera devant le don, et si l'impardonnable ne peut se situer qu'à l'abri de la grâce, ce n'est pas depuis l'impardonnable que nous aborderons celle-ci : le même silence qui se tient devant la souffrance naturelle est requis devant la souffrance infligée à l'homme par l'homme. C'est donc sous l'égide du don seul que nous tracerons le chemin de la grâce.

Nous avons vu que le don ne se constitue comme don que s'il se déploie selon la liberté, engagée par les deux partenaires, à chacun des trois moments qui constituent, comme l'a décrit Mauss, son déroulement. Mais il est apparu que le don se distinguait de l'échange marchand ainsi que du don cérémoniel qui en relève partiellement, par la liberté inscrite, précisément, dans ces trois moments. Contre l'idée levinassienne qui voit dans la non reconnaissance du donataire, allant jusqu'à l'ingratitude, le sens absolu du don, nous avons vu qu'offrir n'a de sens que si le cadeau est *reçu* ; et l'accueil du présent n'a de sens que s'il est *reconnu* comme appel à relation du donateur par le donataire, reconnaissance dont l'expression la plus achevée consiste non seulement en une identification du donateur, mais en la gratitude que lui témoigne le donataire. Le don a été analysé comme une trilogie (offre, accueil, gratitude), dont chaque moment révélait en écho le sens du moment précédant. La reconnaissance a donc quelque chose à voir avec la liberté du don, en ce qu'elle en exprime le sens profond.

Cette liberté nous est apparue elle-même comme donnée, ce qui pose le problème du don premier, celui d'une liberté non donnée à elle-même et pourtant susceptible de donner. Si le don ordinaire consiste à reconnaître, dans l'acte de donner, une faculté d'offrir préalablement donnée, d'où vient-elle ? Existe-t-il un don inaugural, précédant toute dette, et sans attente de reconnaissance ? « Il nous importe en effet de formuler un doute : le rapport de don comporte-t-il vraiment une relation de dette ? » demande Hénaff¹. Ce don inaugural ne peut être qu'unilatéral, puisqu'il suppose chez le donateur une puissance innée de donner, sous peine d'une régression à l'infini. Le don peut-il être offert absolument sans contrepartie ? Peut-on donner sans espoir de retour ? Et si cela est possible, comment articuler les trois moments du don, si l'excès de sens de l'acte de donner sur ce qui est donné rend inefficace toute gratitude ? La question de l'impardonnable court en filigrane, et doit être reprise du point de vue de la grâce, celle justement que l'on peut demander en dernier recours, celle qui peut être donnée absolument (ou non). Comment, alors, peut-on articuler l'ouverture à autrui avec l'ontologie, dans ce champ ouvert par le don premier ? C'est ce mouvement d'un don, incluant le pardon, absolument gratuit que nous approcherons sous le terme de grâce.

A. L'unilatéralité de la grâce

¹ *Le prix de la vérité*, p. 275.

« Je ne fais jamais un avec moi-même. Tel est le sort d'un être qui est né, c'est-à-dire qui, une fois et pout toujours, a été donné à lui-même comme quelque chose à comprendre ». Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 399.

La grâce est un don par essence unilatéral, « le régime de la grâce, c'est aussi celui du don unilatéral » dit Hénaff¹, ce qui ne l'empêche pas de susciter un contre-don, non pas dans un système de contrepartie, mais dans la reprise par le donataire d'une intention de donner : donner devient alors un acte singulier, qui, s'inscrivant dans l'espace du désir de relation, peut ou non susciter chez le donataire un désir de répondre au donateur. Le don n'est pas demande de contredon, mais signe du désir. En tant que tel, il crée par son unilatéralité un espace où s'inscrit la *demande de relation*. Le cadeau n'est rien d'autre que la matérialisation de cette demande de la part du donateur, qui signifie ainsi le désir de s'inscrire dans une relation durable. Symbole de cette demande, le présent à la fois est ce qu'il est – un objet – et ce qu'il n'est pas, mais signifie un appel, un désir. Le sens excède donc largement le présent offert, et n'enferme pas la liberté du donataire dans la mesure où le don n'exige aucune contrepartie.

La fécondité chez Levinas et la paternité chez Marion sont convoquées comme emblèmes du don sans réciprocité, don au-delà du don.

¹ Op. Cit. p. 319.

La fécondité, chez Levinas, traduit l'exceptionnalité de ce don de soi malgré soi¹. Don du pouvoir de donner : ainsi se tisse le lien diachronique d'un sujet qui s'échappe à lui-même en s'offrant dans la transcendance de l'enfant. « Dans la fécondité le moi transcende le monde de la lumière. Non pas pour se dissoudre dans l'anonymat de l'*il y a*, mais pour aller plus loin que la lumière, pour aller *ailleurs* »². La filialité est un au-delà du don, qui donne à l'autre (ici l'enfant) la liberté d'être autre, « liberté créée » dit Levinas³ : à la fois moi et autre que moi, l'enfant ouvre l'ontologie de l'un en dualité. « La fécondité doit s'ériger en catégorie ontologique »⁴ ; don sans réciprocité, don de la capacité de donner, don d'une liberté qui peut ne pas reconnaître ce don qui l'a fait être, la filiation donne à la fois sans mesure puisque l'enfant échappe à mon savoir et à mon pouvoir, comme le dit Levinas, et à la fois unilatéralement puisqu'aucun contredon ne peut équilibrer ce don. L'affection filiale, dans un sens ascendant, ou la reconnaissance du père par l'enfant, dans un sens descendant, ne sont pas contredons : aucun retour ne peut s'accomplir sur cette chaîne du temps que la filiation inscrit comme don de soi, de plus que soi : don de l'autre à lui-même. Le temps biologique entraîne le don de soi dans la filiation sur le terrain d'une ontologie qui s'échappe à elle-même puisque mon être est, avant de pouvoir donner, reçu, grâce de la vie donnée.

L'analyse levinassienne de la filiation trouve écho dans la paternité chez Marion. Le fait même de donner à l'enfant ce qu'il est, c'est-à-dire ce que je ne suis pas, montre emblématiquement le surcroît du donné sur le don ; donner à l'enfant d'être lui-même un autre que moi, témoigne de la grâce d'un don unilatéral⁵. La gratification de ce don de soi dans la filiation se thématise, comme le dit Levinas, mais dans le même geste se symbolise dans la formulation institutionnelle de cette filiation, la reconnaissance de paternité. Paradoxalement, elle inscrit le père dans une performativité administrative : reconnaître son enfant, c'est à la fois l'identifier comme tel, et l'identifier comme autre, envers lequel peut se lire aussi la gratitude : à celui que je donne à lui-même j'adresse ma reconnaissance ; grâce de ce don où le donateur se retrouve lui-même dans la reconnaissance qu'il éprouve envers son donataire. La reconnaissance comme gratitude n'est pas attendue, dans la paternité, chez le donataire (l'enfant), mais elle accompagne sémantiquement le geste de reconnaissance comme identification du donateur (le père) lui-même.

¹ « La transcendance – le pour autrui – la bonté corrélative du visage, fonde une relation plus profonde : la bonté de la bonté. La fécondité engendrant la fécondité accomplit la bonté : par-delà le sacrifice qui impose un don, le don du pouvoir du don, la conception de l'enfant ». *Totalité et infini*, p. 302.

² *Id.* p. 301.

La grâce consiste en ceci que le donateur éprouve lui-même de la gratitude envers son donataire, gratitude qui caractérise le surcroît du don unilatéral : il devient impossible de rendre un contredon à qui éprouve déjà la joie d'avoir donné. Comme nous le verrons, la joie n'est pas rendue mais partagée dans la dissymétrie de la relation qu'elle crée. Donner peut alors consister à donner plus que ce que l'on donne – grâce. L'excès marque le dépassement du même par l'autre dans l'acte du don lui-même. Ce don unilatéral subvertit le principe d'identité, comme le dit Marion : une chose peut donner plus qu'elle-même, un être donne un autre être, l'« adonné », à lui-même sans perte, mais avec un gain infini ; en ce sens, le don unilatéral fait éclater le principe logique d'identité, qui « suppose que rien ne peut être, au même moment et sous le même rapport, autre que soi »¹. Hors raison, le don s'auto-justifie, ne s'appuie sur aucun principe d'équivalence : l'enfant n'est pas le père, et le père ignore tout de l'enfant qu'il a donné à lui-même. Donner sans savoir ce que l'on donne, donner en éprouvant de la reconnaissance envers celui à qui l'on donne, fait éclater la logique par une ontologie de la donation ; le don en ce sens trouve sa raison de donner en lui-même. « Raison se suffisant à elle-même, le don se donne raison en se donnant »². L'essence du don est cet excès, ce surcroît de reconnaissance exprimé par le donateur. L'essence du don est grâce.

La grâce dont témoignent le pardon et le don invite à la reprise du donner. Recevoir ce que l'on est, c'est se recevoir soi-même comme être susceptible de donner, c'est-à-dire se recevoir comme déjà donné à soi-même. « Recevoir et donner s'achèvent dans le même acte »³. Le don ne prend son sens que dans ce qui le suit ; le sens du don échappe alors à la seule intentionnalité, ce qui résout l'aporie du *système* formé par l'intention, le don, et la reconnaissance : si chacun de ces constituants du don ne reçoit son sens que de celui qu'il précède, l'intention d'être gratifié ne caractérise pas l'essence du don mais l'un de ses attributs, ce qui laisse la place pour un don véritablement unilatéral, la grâce, qui ne constitue pas l'une des modalités possibles du don, mais son essence.

³ *Id.* p. 310

⁴ *Id.*

⁵ « Que le donné non seulement se donne, mais donne un autre donné que soi, cela implique en effet l'ouverture d'un surcroît, d'un accroissement et d'une négentropie incontrôlables, que ni la misère, ni la mort, ni la peur ne suffisent à anéantir (bien au contraire). Simplement, le donné ici donne toujours et nécessairement un autre que lui-même, donc plus que lui-même ». Marion, *La raison du don*, p. 18.

¹ *Id.* p. 23.

² *Id.* p. 32.

³ Marion, *L'idole et la distance*, p. 205.

Les phénomènes saturés « désignent à chaque fois ce que l'ego ne peut pas constituer comme son objet, par suite de l'excès dans ces phénomènes de l'intuition donatrice sur toute signification intentionnelle antérieure, sur tout sens ou noème déjà disponible »¹. La grâce est ainsi au-delà de la dichotomie du recevoir et du donner, elle est l'excès que signifie tout désir de donner ou de pardonner sur l'acte même de donner.

B. Excès du donné sur le donner

« Nous venons de dire que le "contenu" du don ne constitue rien en soi, séparé de l'acte de donner et du donateur gratifié qui en assure la redondance. Ici, le moyen de transmission (la redondance) l'emporte infiniment sur l'objet transmis ("contenu"). La transmission ne transmet aucun objet, quoiqu'elle transmette infiniment plus [...]. Chacun devient l'interprète [...] du don, le transmet à la mesure où il l'accueille, et l'accueille à la mesure où il se fait lui-même don ». Marion, L'idole et la distance, p. 206.

¹ Marion, *De Surcroît*, p. 121.

Si dans le don, le donner excède le donné (on se donne soi-même dans le présent), par la grâce, le donné excède l'acte de donner : est donné à autrui le fait qu'il soit autre, ce qui échappe infiniment au donateur qui ne sait rien de l'altérité qu'il donne à autrui. L'intention spécifique du donateur ne contient pas le don, au sens où il est lui-même donation. Il y a, dans la grâce, un donné qui donne sens au donner. Tandis que dans le don, le présent représente ce qui l'excède c'est-à-dire le donataire lui-même, la grâce est don qui se donne absolument dans son acte : alors, le donné est toujours en excès sur l'acte de donner ; si le sens du don se révèle par donation de sens en retour sur chaque étape précédente, comme nous l'avons montré, le sens du donné dans la grâce n'est pas donné par l'acte du don mais se caractérise par ce qui est donné, c'est-à-dire soi-même. Si le donateur se présente par sa représentation dans le présent, si, comme le dit Hénaff « donner, c'est donner quelque chose de soi, ou plus exactement c'est se donner soi-même dans la chose offerte », alors donner c'est toujours offrir bien plus qu'un seul cadeau ; c'est, à partir du donné, ouvrir le don sur le donner et le donner sur le donné, *rendre présence*, comme on *rend grâce*, au donateur se retirant dans le retrait même de son geste ; le donateur dans sa plénitude se donne dans la grâce. La grâce déborde toute capacité à donner, peut-être aussi à pardonner, et à recevoir – surcroît. La grâce est la trace de l'excès du donné sur le donner : l'invisible présence de celui qui se donne dans le présent sans y être présent, c'est-à-dire dans la trace du présent.

C'est parce que recevoir n'est jamais se combler que le don suscite le désir de donner *en retour*, par gratitude. Le désir se retire de sa propre satisfaction, il est alors toujours manque, incomplétude ; d'où l'humilité de la reconnaissance : il se manifeste par le don, faisant du présent le symbole du don absolu, c'est-à-dire de la grâce. C'est le « combien plus » qu'évoque Ricœur¹ après Paul. La grâce fait passer le don à un autre niveau ontologique ; à la grâce aucune gratitude ne peut répondre adéquatement, seul l'amour est à la mesure de la grâce, il n'y a « de devoir et de dette qu'envers les étrangers : pour ses proches on n'a qu'affection et tendresse » dit Buber². Ainsi, c'est sous le regard de la proximité affectueuse que le chemin vers la connaissance impossible se déploie, proximité qui se mesure par la distance que trace le renoncement à soi-même. Seul peut-être, en effet, l'amour est-il à la mesure de la démesure d'autrui inconnaissable, et pourtant infiniment signifiant, dont l'infinité des significations déjoue précisément la connaissance. Sûrement faut-il *la patience de l'amour* qu'évoque Levinas, pour porter le poids du désir, le renoncement.

À la transcendance levinassienne de l'absence, Marion oppose l'excès phénoménologique – présence d'autrui dans sa phénoménalité – présence toujours excédant sa propre phénoménalité, phénoménologie paradoxale du phénomène saturé. Sa paradoxalité provient de ses caractères contradictoires et pourtant coexistant : le visage à la fois apparaît, il « fait irruption dans le visible »³ et à la fois est irregardable. L'intuition n'a plus son sens husserlien, la noèse husserlienne est encore dépassée par son noème. L'opposition que creuse Marion entre le phénomène et son concept se développe à partir du couple kantien intuition/concept : le phénomène saturé en général, le visage d'autrui en particulier, font éclater l'harmonie entre le concept et l'intuition⁴. Le concept est débordé, inondé par l'intuition qui vient au-delà de ce que l'entendement (en tant que faculté des concepts chez Kant) peut comprendre, et au-delà de ce dont ma conscience (comme intentionnalité chez Husserl) peut apprécier. Dans l'accueil du phénomène saturé, la donation excède toute intention, toute prévision. C'est donc par un excès de présence phénoménale qu'autrui échappe à la compréhension que je pourrais en avoir, et non par le retrait levinassien en-deçà du concept. Le visage d'autrui est ainsi le concept icônique par excellence.

¹ *Philosophie de la volonté*, tome 2, *Finitude et culpabilité*, p. 410.

² *Je et Tu*, p. 157.

³ *De surcroît*, p. 139.

⁴ « [...] l'intention (le concept ou la signification) peut ne jamais accéder à l'adéquation avec l'intuition (le remplissement), non point parce que celle-ci fait défaut, mais parce qu'elle outrepassé ce que le concept peut recevoir, exposer et comprendre ». *Id.* p. 191.

Mais tandis que Marion marque le don du phénomène saturé comme une démesure du donner sur le don, ce qui reste vrai pour le don, l'excès de manifestation, de présence, de donation, se révèle dans la grâce par le surcroît du donné sur le donner ; la vérité éblouit plus par sa lumière qu'elle n'aveugle par son obscurité. La surabondance de la donation ne peut donner qu'en excès, c'est-à-dire qu'elle révèle un sens déjà éclaté en une infinité de significations, initiant ainsi une « herméneutique sans fin »¹. À l'infini de la donation ne peut répondre qu'une herméneutique infinie. Comprendre la vérité n'est donc pas l'enserrer dans un concept ou un mot, fût-ce un nom propre, mais interpréter sans fin la multiplicité des significations jaillissant de la révélation. La compréhension « y rencontre une donation intuitive telle qu'elle ne peut lui conférer en retour un sens univoque ; elle doit se laisser alors déborder par plusieurs significations ou une infinité de sens également légitimes et rigoureux, sans parvenir ni à les unifier, ni à les organiser »². Le visage est ainsi sauvé par ce qui le trahit : l'herméneutique, dans son incessant effort de compréhension, est renvoyée à la limite des concepts qu'elle mobilise, non par mécompréhension, mais par excès de sens sur toute compréhension possible. Ce qui fonde l'herméneutique, c'est-à-dire le sens et sa recherche, invalide *ipso facto* la réussite de sa démarche. L'herméneutique est à la fois le seul moyen d'accéder au sens et le plus sûr moyen que le sens lui échappe, par excès et non par défaut, « l'impossibilité d'atteindre une connaissance d'objet, une compréhension au sens strict, ne provient pas de la défaillance de l'intuition donatrice, mais de son *surcroît*, qu'aucun concept, ni signification, ni intention ne peut prévoir, organiser ou contenir »³. Dans la grâce se donne la vérité dont le sens témoigne par son infinité suscitant, par son irréductibilité au concept de la compréhension immédiate, l'interprétation infinie. « L'offre précède l'exigence de contrepartie »⁴. En ce sens la grâce est à la fois unilatérale, gratuité, excès du donné sur le donner suscitant dans sa trace une gratitude qui ne peut, par son excès sur le reçu, se dire, mais seulement se symboliser.

C. Excès du reçu sur le recevoir

¹ *De surcroît*, p. 135.

² *Id.*

³ *Id.* p. 192.

⁴ Hénaff, *Op. Cit.* p. 335.

« Cette enquête permettra d'éclairer ce que les religions prophétiques et les éthiques universalistes ont désigné comme don pur, c'est-à-dire comme don unilatéral et souverain dont la forme théologique la plus élaborée est celle de la grâce. On verra qu'il s'agit d'une relation entre une source transcendante donatrice et un destinataire qui ne peut que recevoir ou, si l'on préfère, ne peut offrir en retour que sa gratitude – asymétrie radicale qui fut précisément celle de la vérité comme révélation ». Hénaff, *Le prix de la vérité*, p. 146.

Aucune commune mesure entre la grâce – l'unilatéralité du don – et la reconnaissance : l'impossibilité de connaître le visage comme phénomène le met hors de prix (la dignité). Mais ce hors prix, s'il ne peut se concrétiser dans un don en retour, au risque de se dissoudre dans l'échange, peut se symboliser. Comme la présence infinie d'autrui se symbolise dans son cadeau, la réponse au don unilatéral se symbolise dans la gratitude, sentiment d'avoir été honoré par le don d'autrui. Mais la gratitude n'est plus l'amorce d'une dissolution du don, comme le craignait Levinas, puisque dans la révélation, autrui est présent dans l'excès de sa présence. Si je ne peux le comprendre, ni le connaître, du moins puis-je le gratifier par un remerciement qui n'abolit pas le don, dont nous avons posé le caractère unilatéral dans la grâce : la gratitude est alors la reconnaissance de ce surcroît de sens offert ; c'est alors *grâce* à son altérité qu'autrui se révèle et excède tout accueil. La grâce est la reconnaissance de cette altérité, qui se révèle et qui, dans sa révélation, donne *de surcroît* une reconnaissance, une gratitude à celui qui l'accueille. C'est en ce sens que l'accueil est toujours en-deçà de celui qu'il accueille.

La grâce consiste alors à donner absolument, c'est-à-dire à se situer en un lieu du sens où ce qui fait sens est la reconnaissance de l'impossibilité de reconnaissance. Face à l'excès du don reçu, la seule réponse possible est la gratitude, témoignage rendu à la grâce, reconnaissance très humble qu'aucune réponse ne peut être à *la mesure* du don¹. Par l'intermédiaire du don, le sujet peut rester sujet sans être submergé par ce qu'il donne (comme le sujet levinassien) et ainsi ouvrir la reconnaissance, qui déjà sémantiquement porte en elle la trace de cette ouverture, non à l'altérité mais à autrui : reconnaissance en terme de gratitude. La gratitude est sollicitée lorsqu'est réalisé l'excès sur soi-même que comprend le don, excès que signifie la grâce ; en ce sens, la gratitude consiste à *rendre grâce* : on ne rend que ce que l'on a *déjà* reçu.

¹ Le don divin de Yahweh à son peuple est l'élection, qui « affirme le caractère constant, inconditionnel, du don divin. La réponse du bénéficiaire ne peut être qu'une réponse fondée sur la certitude de l'impossibilité de rendre le don reçu. Reconnaître cette impossibilité est la bonne réponse, la seule possible ». Hénaff, *Op. Cit.* p. 333.

La grâce n'appelle aucune contrepartie, n'argue d'aucune raison, ne s'appuie sur aucun mérite, et en ce sens excède toute explication et toute reconnaissance, « il s'agit d'un geste de pure générosité divine, rien ne l'explique dans les mérites de l'être aimé »¹. C'est en cela que consiste la grâce, et en cela qu'elle ouvre à la reconnaissance de son être-donné sans raison, c'est-à-dire sans mesure, sans contrepartie possible. Il s'agit bien de la reconnaissance d'un Autre dont je ne peux rien saisir conceptuellement ni rien expliquer rationnellement, « tout ce que je percevrai d'autrui en fait de significations et d'intentions restera toujours et par définition en retrait et en déficit par rapport à son visage, phénomène saturé »², mais qui par son être-Autre, me donne d'être moi-même celui à qui il est donné d'être ce qu'il est. Par la grâce, le don échappe à toute logique, à toute possibilité de réciprocité, à toute reconnaissance, il est donation pure : la grâce reste là même où la reconnaissance n'apparaît pas.

D. Pour une phénoménologie de la donation

« Non point l'anodin d'une relation formelle, mais toute la gravité du corps extirpé de son conatus essendi dans la possibilité du donner. L'identité du sujet s'accuse ici, non pas par un repos sur soi, mais par une inquiétude qui me pourchasse hors le noyau de ma substantialité ». Levinas, Autrement qu'être, p. 222.

¹ *Id.* p. 335.

² Marion, *Op. Cit.* p. 152.

L'ontologie pour Levinas est irrémédiablement une ontologie du Même. C'est pourquoi elle ne peut qu'être déchirée, avant même que de surgir sur la scène de la pensée du monde, par l'Autre qui ne lui laisse pas de repos. Si le tu est sauvé, le je est « accusé » ; la position de l'un exclut celle de l'autre. L'inquiétude est la trace de l'éthique bloquant irrécusablement l'ontologie, assignant le je à la place ontologiquement inquiétante de sans-abri. C'est pourquoi Levinas soupçonne le don de retour à soi : donner, c'est abriter, c'est-à-dire accueillir *chez soi*. L'énucléation du sujet par Autrui déloge le je, le jette dans la solitude d'un sujet sans havre et sans rencontre. Ni l'énucléation ni la substitution ne sont une mise en relation ; elles frappent celle-ci du sceau du soupçon du retour à soi. La solitude est double, et doublement assumée par Levinas : solitude du soi pourchassé hors de lui-même, et solitude du je à qui se dérobe infiniment le tu. L'absence irrécusable d'autrui invalide toute rencontre avec le je (le « moi ») : la phénoménologie levinassienne se caractérise par la disparition du je au fur et à mesure que se manifeste le tu par l'objurgation qu'il m'adresse. Le sujet est seul : qu'il s'agisse de la séparation dans la jouissance avant l'irruption d'Autrui, ou de l'incondition du sujet-otage, voire même d'Autrui toujours s'absentant de sa trace, le vis-à-vis est impossible. Levinas soupçonne le don d'un retour toujours possible au même par l'auto-satisfaction ou par la reconnaissance du donataire. Pourtant il semble que la grâce, comme essence du don, peut à la fois ménager le non-retour, comme le demande Levinas, et exiger la présence du sujet permettant ainsi une ontologie du don : par la grâce pourrait s'opérer l'inflexion de la solitude levinassienne en la sollicitude ricœurienne.

Peut-on envisager alors une phénoménologie de la présence ? Une ontologie de l'Autre peut-elle apparaître à l'horizon de l'éthique ? Ne peut-on penser une ontologie qui serait elle-même éthique de part en part, sans aller jusqu'à l'« énucléation » du sujet ?

1) Le phénomène et la présence

« Parvenus à ce point, nous pouvons poser la question d'une hypothèse strictement inverse : à la possibilité bornée de la phénoménalité, ne doit-on pas – dans certains cas encore à définir – opposer une phénoménalité enfin absolument possible [...] ? Au phénomène que caractérisent le plus souvent un défaut d'intuition, donc une déception de la visée d'intention et, exceptionnellement, l'égalité entre intuition et intention, pourquoi ne répondrait pas la possibilité d'un phénomène où l'intuition donnerait plus, voire démesurément plus, que l'intention n'aurait jamais visé, ni prévu ? » Marion, « Le Phénomène saturé », p. 102.

La phénoménologie levinassienne est apophatique dans la mesure où le sujet qui donne s'efface infiniment dans le don de lui-même. Disparu dans l'offrande, il laisse place à autrui qui lui-même s'échappe sans donner signe : trace sans trace. Dans cette mesure exactement s'interdit toute relation, qui ne peut se fonder que sur la présence. Au prix de l'irrelation est respectée l'altérité d'Autrui. L'incapacité du je à recevoir le sens du tu est liée à l'absoluité du don de soi pour Autrui, d'une part, et à l'impossible adéquation entre noèse et noème d'autre part, comme le montre sans cesse Levinas. Par son asymétrie, cette inadéquation est originaire et apophatique : Autrui s'absente de, par et dans sa présence.

La présence des sujets pourtant peut être maintenue sans réduire le tu à l'appréhension du je, non par la trace, mais par la fonction icônique du phénomène saturé : l'adéquation noèse/noème n'éclate plus par le manque, mais par l'excès ; l'excès chez Marion n'est pas d'absence comme chez Levinas, mais de présence. Autrui, comme phénomène saturé, se donne absolument, sans reste, dans sa phénoménalité : en ce sens, il est le plus perceptible de tous les phénomènes. Une phénoménologie est donc possible. En revanche, nul regard ne peut soutenir cette lumière aveuglante, et en ce sens il est soustrait à la prise, qu'il s'agisse de l'intuition husserlienne ou de la compréhension heideggerienne ; le phénomène saturé, « bien qu'exemplairement visible, [...] ne peut pourtant pas se regarder »¹. Se regarder, au sens de re-garder, dit Marion, garder un œil, surveiller du coin de l'œil, avoir à l'œil... Alors, vis-à-vis de ce phénomène, le regardant n'est plus voyeur, et c'est ce que souhaitait Levinas ; en revanche, il y a phénomène présent. Présence inobjectivable, inassignable, incompréhensible ; expérience impossible de ce présent trop présent pour être réduit à la compréhension que j'en ai, il ne peut apparaître qu'en se révélant, c'est-à-dire « en imposant une expérience impossible (sinon, déjà, une expérience de l'impossible). Du phénomène saturé, il n'y a qu'une contre expérience »². La révélation excède la compréhension, l'intuition reçoit infiniment plus que ce qu'attendait l'intention, le présent de la révélation révèle un surcroît de sens au passé de la visée. L'inadéquation noèse/noème que réclame Levinas se déroule cette fois-ci au sein même de la phénoménologie, elle est même constitutive du phénomène saturé. On peut regarder sans garder, voir sans viser. « Que voit alors cet œil sans regard ? Il voit la surabondance de la donation intuitive [...] »³, il voit le don lui-même, ainsi que sa propre déficience face à ce don : non une déficience d'accueil, mais l'accueil de son incapacité à viser Autrui et à l'enfermer dans ses propres catégories : transcendance d'autrui à l'égard de toute mise en spectacle. « L'œil ne voit pas tant un autre spectacle, que son impuissance nue à constituer quoi que ce soit »⁴, il mesure sa propre impuissance devant la démesure, « l'offuscation de sa finitude. Il reçoit par la vue une pure donation, justement parce qu'il n'y discerne plus aucun donné objectivable »⁵. Double défaite, celle de la visée phénoménologique, et celle de l'adéquation entre l'accueil et l'accueilli. Mais elle signe l'infini de la grâce, et se retire devant sa présence. C'est par un excès de présence que le phénomène saturé fonde, et en même temps invalide, toute prétention à l'expérience d'autrui. « Le phénomène saturé refuse de se laisser regarder comme un objet, précisément parce qu'il apparaît avec un excès multiple et indescriptible qui

¹ « Le phénomène saturé », p. 120.

² *Id.* p. 121.

³ *Id.* p. 121.

⁴ *Id.* p. 121.

⁵ *Id.* p. 121.

suspend tout effort de constitution »¹. Il y a une expérience d'autrui qui se révèle et se *présente*, mais cette expérience est irréductible à toute analogie finalement toujours égologique. Le phénomène saturé est « absolu selon la relation, c'est-à-dire qu'il se déroberait à toute analogie de l'expérience »². Son caractère absolu lui interdit toute reproductibilité, toute réduction à ce qu'un Je pourrait en dire ou en comprendre ; il prend « désormais le caractère et la dignité d'événement. Événement, ou phénomène non prévisible (à partir du passé), non exhaustivement compréhensible (à partir du présent), non reproductible (à partir du futur), bref, absolu, unique, advenant. On dira aussi : événement pur »³. Événement unique, non référable à une grille de lecture, non inféodé à une généralisation quelconque, et en ce sens non compréhensible. La compréhension immédiate par la conscience ou par l'intuition est rendue caduque par l'excès même de présence que le phénomène saturé phénoménalise : son « intelligibilité exclut la compréhension et demande de passer à l'herméneutique »⁴, herméneutique d'une présence irréductible à l'appréhension, herméneutique comme réponse à l'infini des significations présentes dans la phénoménalisation, herméneutique très humble devant sa propre incompréhension. La présence ainsi permet une phénoménologie, mais une phénoménologie ouverte sur le surplus de présence qui s'offre à l'herméneutique. C'est ce surplus qui met la raison en déroute, non pour l'invalider, mais en tant qu'il l'excède, la précède et ainsi, la fonde.

2) La raison et la grâce

« Que le don réduit à la donation et, à partir de lui, le phénomène comme donné pur ne proviennent d'aucune cause ni raison autres, mais seulement d'eux-mêmes, cela n'implique aucunement qu'ils manquent de rationalité ou qu'ils défontent du concept. Car rien ne prouve que l'exigence de rendre raison de sa phénoménalité à une autre instance que soi définisse la plus haute rationalité d'un phénomène ». Marion, « La raison du don », p. 29-30).

¹ *Id.* p. 120.

² *Id.* p. 112.

³ *Id.* p. 113.

⁴ *Id.* p. 127.

La pensée de la grâce ne peut être désolidarisée elle-même de sa possibilité sans tomber dans l'irrationalité d'un rêve, ou dans la mesure statistique de sa possibilité, c'est-à-dire dans les pièges d'une raison qui n'aurait d'extériorité que dans l'irrationnel et ainsi, n'aurait pas de véritable extériorité, l'irrationnel étant défini par le rationnel. Si sa possibilité ne peut être démontrée, ce n'est pas parce qu'elle est irrationnelle, mais parce qu'elle est hors du champ de la raison. La grâce peut être (ou ne pas être) sans basculer dans la raison calculante ni dans l'échange. Si elle est, ce ne peut-être que *là*, c'est-à-dire hors de toute logique de contre-don. Si tout don exige un contre-don, incluant la reconnaissance, pour être reconnu en tant que don, il faut bien également questionner l'origine de cette puissance de donner : c'est précisément le fait que le don n'existe pas sans contre-don qui exige de trouver une réponse à la question de l'origine du don, question à laquelle seule peut répondre une puissance originaire de donner sans retour : la grâce. Il faut donc, pour rendre raison du don, dépasser la raison de donner, et envisager la possibilité indémontrable par la raison, puisqu'elle est au-delà, de la grâce. C'est l'hypothèse que pose Marion : « il faut établir qu'un phénomène inconditionné et irréductible, sans horizon de délimitation ni *Je* constituant, offre une vraie possibilité et ne revient pas simplement à "raconter des histoires" »¹. La possibilité d'un phénomène saturé excédant le concept et l'intention ne peut sans contradiction se réfugier du côté d'un rêve : le sens n'est pas réductible à la raison, il la fonde et en constitue ainsi l'extériorité, l'instance de légitimité. Le sens est donc supra-rationnel, il est alors possible de considérer la grâce au-delà de la dichotomie entre rationnel et irrationnel : elle subvertit le principe de causalité, l'explication, et fait vaciller la compréhension, du fait de sa simple gratuité. Si l'expression *donner pour rien* devait être questionnée dans l'ordre du don, elle prend tout son sens dans celui de la grâce dont l'essence est gratuité. Le rien ne peut plus être retourné formellement, comme il l'était dans le don, en *quelque chose qui serait le rien*. La grâce excède la dialectique entre l'être et le néant et, en ce sens, répond à l'objection de Levinas portant sur l'alternative exclusive entre être ou ne pas être : là n'est effectivement pas la question première. Le rien signifie ici la donation originaire que rien ne précède, dont l'essence est la gratuité. La gratuité n'a de raisons à rendre ni à la raison ni à la déraison.

¹ *Id.* p. 89-90.

Dès lors, il n'est pas inenvisageable que ce soit l'économie qui repose sur le don et non l'inverse. La raison n'a pas raison de tout, et, dans la grâce, le don peut sans déraisonner échapper au principe logique d'identité, sans compromettre la raison. Si la grâce excède le pouvoir explicatif de la raison, ce n'est pas pour basculer dans le non-sens logique, mais pour témoigner du fait que le sens témoigne de la vérité par le fait même qu'il se donne par le dialogue, c'est-à-dire le partage et la relation. La grâce n'a rien d'irrationnel (il n'est pas incohérent de donner sa vie *pour...*), elle se situe au-delà de la dichotomie entre le rationnel et l'irrationnel. C'est pourquoi elle excède toute raison : la raison de donner consiste en cela même que l'on donne sans raison : au-delà de l'aporie du raisonnement la grâce se donne, et par elle se révèle la vérité. Véritablement gratuite, simplement don, sans arrière-pensée ni culpabilité originaire, au-delà de la logique, qu'elle soit marchande ou calculante. Quel que soit le recours à l'analyse rationnelle qu'il peut faire pour expliquer le don absolu de la grâce, le sujet devient témoin, *ouvrier* de la vérité dit Marion : œuvre à accomplir, accueil de la présence absolue, tâche impossible à achever mais indispensable à accomplir pour que la vérité puisse se donner sans retour, pour que le sens reste sens. L'infini de la vérité présente dans la grâce en appelle à la pluralité des interprétations et, par là, à la raison herméneutique¹. Le travail de la raison est à la fois indispensable et insuffisant. Insuffisant étant donné l'excès du donné sur le donner, contre le principe de raison suffisante, la grâce se donne sans raison ; indispensable pour interpréter les significations que transmet la vérité. L'herméneutique est, chez Marion, obturée par la présence, tandis qu'elle se perd dans l'infini de l'interprétation chez Levinas. Mais si l'interprétation ne s'achève jamais, la vérité ne cesse d'en appeler à la raison humaine à partir de là où, justement, elle doit rendre grâce.

¹ « Excès aussi de l'intuition sur toute signification et concept : le visage [...] suscite une multiplicité sans fin de significations, parce qu'il ne cesse lui-même de signifier de façon infinie – de la naissance à la mort. Aucun concept, aucune intuition, n'en peut faire le tour. D'une part parce que les significations révélées par le phénomène-visage sont infinies, d'autre part parce que le travail herméneutique consistant dans un effort permanent pour rendre raison de ce qu'il interprète, il est voué à l'échec par le phénomène saturé : [...] l'énigme du visage d'autrui va s'obscurcir à la mesure exacte où les herméneutiques prétendent en rendre enfin accessible la signification supposée unitaire et connaissable ». Marion, *De surcroît*, p. 149.

La grâce est ouverture : l'espace qu'elle libère fait jaillir le sens de la séparation qu'elle institue entre donateur et donataire, en même temps qu'elle témoigne d'une vérité *présente en personne* dans le don. La grâce offre au don l'espace possible d'une rencontre entre deux personnes, que le don sépare organiquement, et que la grâce rassemble originellement. Reconnaissance non de la différence (elle est un fait) mais de ce qui lui permet de se maintenir, de maintenir la distance entre différents. De cette différence il est possible de répondre en l'accueillant : l'accueil de la grâce, par le surcroît de présence qu'elle offre, sollicite la conscience de l'impossibilité de cet accueil lui-même – finitude.

3) La finitude et la réponse : du face à face au vis-à-vis

« Déterminer le phénomène saturé comme irregardable revient à envisager la possibilité où un phénomène s'imposerait avec un tel surcroît d'intuition, qu'il ne pourrait ni se réduire aux conditions de l'expérience, donc au Je qui les fixe, ni pourtant se dispenser d'apparaître. Sous quelle figure apparaît-il donc ? » Marion, « Le phénomène saturé », p. 120.

L'accueil de la grâce est accueil de la démesure de la présence, de l'excès de sens, que le je ne peut contenir : la différence s'éprouve comme ce qui excède l'identité à soi, qui ne se révèle à soi-même que par le négatif de la finitude. Le négatif est alors le symbole de la positivité d'une présence débordant l'accueil du présent. La subjectivité appelée par la grâce à accueillir le don d'elle-même se révèle en négatif, en creux : l'apophase ne désigne plus, comme chez Levinas, l'absence d'autrui, mais l'accueil impossible d'une présence absolument offerte. « La subjectivité du sujet, c'est la vulnérabilité, exposition à l'affection, sensibilité, passivité plus passive que toute passivité, temps irrécupérable, dia-chronie in-assemblable de la patience, exposition toujours à exposer, exposition à exprimer et, ainsi à Dire, et ainsi à Donner ¹» dit Levinas. Ce n'est plus le visage qui se révèle en négatif par sa fuite indéfinie, mais le je sollicité par le tu : je toujours en-deçà de la grâce qu'il reçoit, je fragilisé par la merveille même de ce qui lui a été donné. C'est ce surcroît de don qui nous fait éprouver notre finitude². La conscience de soi est une conscience apophasique, le je se laisse constituer par l'autre, et ici Marion croise Levinas : « Le Je perd son antériorité et se découvre pour ainsi dire destitué de la charge de la constitution, et donc lui-même constitué : un *moi* plutôt qu'un *Je* »³. Le moi de Marion n'est pourtant pas le moi de Levinas, bien que leur secondarité par rapport au Tu soit posée. Entre les deux s'est glissée la *présence* d'Autrui. Le trajet de l'accusatif levinassien au nominatif ricœurrien est infléchi par une césure : du vocatif (l'être appelé à donner) au datif (je suis donné à moi-même par autrui, comme sujet susceptible de donner à son tour à autrui). Le vocatif s'arque-boute au datif, il n'a de sens que par rapport à lui : c'est en tant que je suis appelé à donner qu'il m'est donné d'entendre cet appel qui sourd dans le vis-à-vis.

¹ *Autrement qu'être*, p. 85.

² « La finitude s'éprouve (et se prouve) non pas tant par la pénurie du donné devant notre regard, que surtout parce que ce regard parfois ne mesure plus l'ampleur de la donation. Ou plutôt, se mesurant à elle, il l'éprouve, parfois dans la souffrance d'une passivité essentielle, comme sans mesure avec lui. La finitude s'éprouve autant, voire plus, par le surcroît que par le manque ». Marion, « Le phénomène saturé », p. 111.

³ *Id.* p. 121.

Le face à face levinassien s'infléchit en vis-à-vis. Sans doute pour préserver le visage, celui-ci ne peut se révéler chez Levinas que sous la forme d'un face à face, la face étant l'envers du visage ; Levinas n'affronte pas le vis-à-vis. Mais si l'échappée d'Autrui de toute emprise égologique se manifeste par un excès de présence, et non plus d'absence, alors le face à face peut s'infléchir en vis-à-vis dans la *présence* de deux visages. Le visage n'est plus ce qui offre sa fuite, mais ce qui s'offre pleinement à l'*autre visage*. L'accueil est alors un phénomène actif, une volonté qui prend racine sur une passivité originaire : le fait d'être donné à soi-même comme celui qui peut donner, accueillir, recevoir. La *passivité plus passive que toute passivité* ne rend pas compte de l'accueil, ni, *in fine*, de la responsabilité. La séparation du Même, qui a pour face à face l'extériorité d'Autrui, ne permet ni rencontre, ni même réponse : comment répondre à celui qui s'éclipse dans sa révélation ? Et du côté du je, que reste-t-il de celui-ci pour accueillir l'Autre – même si cet accueil est impossible – lorsqu'il disparaît dans la substitution ? Comment un accusatif peut-il porter secours et prendre sa responsabilité de sa réponse ¹ ? La volonté est à l'œuvre dans le vouloir-dire de la signification. À l'œuvre, c'est-à-dire toujours en-deçà de ce qu'elle envisage, dépassée par son œuvre elle-même. L'accueil d'autrui est toujours en-deçà d'Autrui, mais il est toujours accueil. La volonté est déjà donnée, déjà passivité, mais passivité toujours reprise par le sujet, assomption. C'est cette passivité inscrite au cœur de la volonté qu'analyse Ricœur². Dialectique du Même et de l'Autre portée dans la chair du Même (*ipse*). Alors le « Me voici » abrahamique peut se dire « Je suis là » : le nominatif n'est pas premier, mais l'accusatif non plus. Le *Me voici* est donné à lui-même par la grâce d'un don premier, inaugural ; non par culpabilité mais par grâce, datif et non accusatif. La subjectivité est alors passive formellement (elle est donnée à elle-même), mais non en ce qui concerne son contenu : c'est *moi*, l'appelé, qui réponds *je*. La réponse n'est d'ailleurs possible que par ce caractère double d'accueil de la parole d'autrui, et d'assomption de cet accueil par le je. La réponse surgit du manque à être, du désir comme incarnation de l'appel, présence de l'absence. Réponse d'un être fini, qui assume sa finitude dans la réponse.

¹ « Si, en effet, l'intériorité n'était déterminée que par la seule volonté de repli et de clôture, comment entendrait-elle jamais une parole qui lui serait si étrangère qu'elle serait comme rien pour une existence insulaire ? demande Ricœur. Il faut bien accorder au soi une capacité d'accueil qui résulte d'une structure réflexive, mieux définie par son pouvoir de reprise sur des objectivations préalables que par une séparation initiale ». *Soi-même comme un autre*, p. 391.

² « La seconde signification que revêt la méta-catégorie d'altérité – l'altérité d'autrui – est étroitement soudée aux modalités de *passivité* que l'herméneutique phénoménologique du soi a croisées tout au long des études précédentes quant au rapport du soi à l'autre que soi. Une nouvelle dialectique du Même et de l'Autre est suscitée par cette herméneutique qui, de multiples façons, atteste qu'ici l'Autre n'est pas seulement la contrepartie du Même, mais appartient à la constitution intime de son sens ». *Id.* p 380.

Vouloir dire, c'est vouloir donner, voire déjà donner. Le vouloir dire, le verbe du sens, en est le don par excellence, qui présuppose déjà l'accueil de la vérité et qui conditionne sa recherche par l'interprétation infinie des significations infinies données par le sens.

4) Vers une ontologie du visage

« Peut-on légitimement écarter la possibilité qu'un phénomène s'impose à la perception, sans qu'on puisse pour autant lui assigner ni une substance où demeurer comme un accident, ni une cause d'où il résulte comme un effet, ni encore moins un commercium interactif où se relativiser ? » Marion, « Le phénomène saturé », p. 113.

Au-delà de la dette suscitée par le don, et au-delà du devoir social, moral ou éthique de donner, la grâce met en lien le sujet avec l'autre qui l'excède, et dont le don de soi se présente comme débordant infiniment toute capacité à recevoir ; le visage chez Levinas dit quelque chose de cet infini *offert*, excédant tout accueil et invalidant toute compréhension. En ce sens, le visage est toujours en surcroît par rapport à toute connaissance et à toute phénoménologie possible. Quelque chose, dans le phénomène du visage, dit ce qui l'excède, ou plutôt dit ce qui ne peut se dire : il y a dans le visage une retenue, une absence qu'aucune présence ne peut révéler. Mais cette absence fondamentale, qui s'échappe de toute relation, peut se manifester comme présence, ou comme donné, ouvrant ainsi la possibilité à une rencontre avec autrui. N'y a-t-il pas, au-delà du visage, une présence de cette absence, autorisant un discours qui ne serait pas voué à l'échec avant même d'exister ? Ne peut-on imaginer un espace de rencontre, qui serait ouvert par cela même qui se donne ? L'absolu du visage ne peut être contenu dans un horizon dont Husserl a largement montré le caractère égologique. Alors, n'existe-t-il pas un rapport de don dans lequel l'autre ne serait pas réduit au même, mais reçu comme autre ? Ou encore, comme le demande Marion, « qu'advierait-il, en fait de phénoménalité, si s'accomplissait une donation intuitive absolument inconditionnée (sans les limites d'un horizon) et absolument irréductible (à un *Je* constituant) ? Ne peut-on envisager un type de phénomène qui inverserait la condition d'un horizon (en le

débordant, au lieu de s'y inscrire) et inverserait la réduction (en reconduisant à soi le *Je*, au lieu de s'y réduire) ? »¹ – débordement, dans lequel puisera la joie.

¹ « Le phénomène saturé », p. 89.

La phénoménologie de Marion pense la possibilité de phénomènes tels qu'aucun concept ne serait à la mesure de leur compréhension : le phénomène saturé se caractérise par cet excès de l'intuition sur le concept. Le rapport entre la noèse et son noème est originairement et définitivement décalé, comme chez Levinas, mais pour la raison inverse. Ce n'est pas par l'absence qu'autrui est inaccessible, mais par un surcroît de présence, par une donation telle que je ne suis plus celui qui regarde autrui, mais celui qu'il envisage. Je ne suis plus celui dont le regard est adéquation entre noèse et noème, mais celui qui, par la donation infinie d'autrui, est « interloqué », le terme en appelle au langage et à la séparation tout en même temps. Le phénomène saturé fait du je qui le reçoit non plus un je constituant, transcendantal, « mais le témoin, constitué par ce qui lui advient »¹. Le je chez Marion est second, il est celui à qui il est donné plus qu'il ne peut recevoir, comme chez Levinas il est celui qui répond à l'appel avant l'appel, mais ce décentrement se fait dans la présence de la phénoménalité, phénoménologie de la présence et de l'excès. Le sans commune mesure chez Marion se fait dans la phénoménologie, tandis que Levinas l'exile hors ontologie. Le phénomène saturé se révèle, et se faisant, maintient une phénoménologie dont l'impossibilité est interne : si l'accueil de la grâce est toujours inadéquat, c'est du fait de ce don absolu ; la phénoménologie du visage est possible formellement au prix d'une impossibilité *interne à la phénoménologie* de comprendre cette révélation. Impossibilité de fait et non de droit, ce qui légitime la démarche phénoménologique dans sa visée de compréhension, tout en l'invalidant au niveau de cette visée même (visée toujours dépassée par ce qu'elle vise, et qui en ce sens n'est plus *visée* au sens husserlien). Chez Marion, le phénomène commun et le phénomène saturé sont deux pôles de la phénoménalité, ce qui fait du phénomène saturé le *plus phénomène* de tous les phénomènes : sa phénoménalité se *révèle*. Il y a là une jonction entre une herméneutique de la révélation et une phénoménologie du visage désormais possible dans son impossibilité même, une sorte d'ancrage commun dans la grâce, phénoménologie paradoxale. L'impossibilité de circonscrire le sens du visage ne vient plus d'une absence, mais d'un surcroît de présence d'autrui, surcroît que nous désignons par le terme grâce, c'est-à-dire un don absolument gratuit, un présent lourd de présence impossible à contenir dans l'accueil, une offrande sans attente de gratitude. La présence d'autrui n'est plus réductible à la trace, mais se donne en excès dans la phénoménalité même du visage. En ce sens, le visage serait symbole d'un invisible qui se donnerait à voir, d'un inouï qui se donnerait à entendre, d'un surplus dont la présence se phénoménaliserait sans pour autant être aspirée par l'égologie husserlienne (ce que dénonçait Levinas). La connaissance est alors une approche pauvre de ce phénomène, frôlant la méconnaissance, puisqu'elle

¹ *De Surcroît*, p. 136.

s'inscrit dans un horizon. Seule, la reconnaissance ouvre la voie traversant l'horizon vers le dépassement de la connaissance. L'horizon n'est plus barré, dans la phénoménalisation de l'être-autre, par la connaissance, l'intention ou la compréhension adéquate. « Ainsi, en se donnant absolument, le phénomène saturé se donne aussi comme absolu – libre de toute analogie avec l'expérience déjà vue, objectivée, comprise. Il s'en libère parce qu'il ne dépend d'aucun horizon »¹. Tandis que le phénomène ordinaire coïncide avec sa condition et avec l'intention, le phénomène saturé excède tout horizon de compréhension. Le phénomène peut se révéler ; la vérité est révélation du phénomène qui, dans le don de soi, révèle non pas en-deçà du phénomène, mais au-delà de lui. L'inouï est inaudible, l'invu est invisible par excès de présence. Cette présence au-delà du visible peut alors témoigner d'une ontologie possible, d'une présence qui ne s'évanouirait pas dans l'infini de son retrait, mais qui s'affirmerait dans l'excès du don de soi par la grâce ; alors, la rencontre avec autrui reste possible, et la relation envisageable. La présence d'autrui dans et par son absence peut laisser un espace disponible pour une ontologie, éthique de part en part. Le décalage, en excès, cette fois-ci, entre la vérité et sa manifestation est l'origine du sens et des significations. Le phénomène du visage n'est pas soumis à la définition ordinaire du phénomène. La présence d'autrui, par son excès de donation sur la réception, serait l'extra-ordinaire absolu, ce qui échappe à toute prévision, à toute remémoration, à toute compréhension, à toute interprétation. L'objet de l'interprétation ne peut se donner qu'au-delà de la limite de l'interprétation, suscitant un étonnement, source de l'herméneutique.

¹ « Le phénomène saturé », p. 118.

C'est cet excès qui constitue l'éthique, au cœur même de la phénoménologie du visage, ontologie originellement débordée par le phénomène qu'elle ne peut circonscrire, point aveugle du sens – aveuglement par excès de sens – débordant les significations qu'il révèle. La reconnaissance est le signe de la fragilité de la connaissance, reconnue, c'est-à-dire identifiée comme telle, et témoin de la gratitude que déborde la grâce ; cet échec marque en négatif la positivité du don absolu, de la grâce, dans la mesure précisément où cette « défaite de la connaissance provient ici explicitement du surcroît, non pas du manque »¹. L'excès du don sur la reconnaissance, la grâce, est alors le lieu même du basculement de l'ontologie en éthique, ou plus précisément, lieu où se révèle l'essence éthique de l'ontologie. Le sujet est institué par la grâce, il est originellement donné à lui-même, infiniment. La grâce peut alors questionner l'être : pourrait-elle le constituer comme être-donné ? Peut-elle offrir une issue à la circularité ontologique entre le don et le contre-don, que Levinas brise par l'éthique au prix de l'ontologie elle-même ? Pour pouvoir recevoir, il faut être, comme le montre Gabriel Marcel ², mais pour être il faut bien être *déjà* quelque chose ou quelqu'un. L'antériorité de l'être ou du recevoir peut-elle se résoudre dans la grâce ?

Si la grâce est l'essence du don, elle est au-delà de tout contre-don, fût-ce sous forme de gratitude. L'invisibilité du phénomène qui se révèle selon la grâce suscite un accueil en aveugle, c'est-à-dire caractérisé par le renoncement à comprendre ou à expliquer ce qui est accueilli, et par la conscience que nulle gratitude ne peut être à la hauteur de ce don. La seule réponse adéquate à la grâce est l'accueil toujours en deçà, et accepté comme tel – ou pensée à l'autre.

¹ Marion, *De Surcroît*, p. 192.

² *Op. Cit.* p. 203.

Nous trouvons ici une échappée au duel ouvert par Levinas entre une pensée *de* l'autre, c'est-à-dire une pensée au nominatif comme retour à soi du penseur, et une pensée *pour* l'autre, c'est-à-dire une pensée d'emblée à l'accusatif qui se perd dans l'infini de ce qu'elle donne non seulement sans retour, mais également sans présence. Ou plutôt sans retour possible *parce que* sans présence¹. Si l'ontologie du visage reste impensable depuis Levinas, on peut interroger le lien entre les deux sous la forme du visage que prendrait l'ontologie. La pensée de l'autre au nominatif, que descelle Levinas, contient en elle-même une sortie d'elle-même : le génitif de la *pensée de l'autre* désigne à la fois une pensée qui vise l'autre, mais également une pensée qui vient d'autrui – génitifs objectif et subjectif se joignent en autrui – et qui fonde le sujet au datif. La pensée à fait du génitif un datif, et l'ouvre sur un sujet qui ne peut se dérober ni à l'appel d'autrui ni à sa propre réponse. La grâce permet cette pensée qui n'est que don, mais qui par là-même, en appelle à un sujet pour l'accueillir et la transmettre à son tour. La pensée n'est plus première au sens où elle ne puise pas en elle-même sa propre source, ni dernière au sens où elle ne s'échoue pas sur elle-même, mais une pensée qui tout à la fois répond d'elle-même, ce que nous avons vu dans l'assomption, et tout à la fois répond à l'autre, parce qu'elle se reçoit *de* lui, signant par là même sa non-originaireté. Pensée originairement ouverte (pensée *à*), originairement orientée, c'est-à-dire ouverte *vers* et *par* le sens, par celui auquel elle pense mais marquant l'inflexion d'un sujet insubstituable dans cette inflexion même vers ce qui le fait penser *à*. Le sujet n'est plus immédiatement au nominatif, il ne le deviendra que dans sa réponse, comme le dit Levinas, mais il échappe au statut auto-destructeur de l'accusatif. Sujet-datif, c'est-à-dire sujet advenu par le don et donc par essence ordonné au don : on peut lire la trace de ce datif dans le pour-l'autre, comme le fait Levinas (« Récurrence du réveil que l'on peut décrire comme le frisson de l'incarnation par laquelle le *donner* prend un sens – datif originel du *pour l'autre* où le sujet se fait cœur et sensibilité et mains qui donnent »²). Mais sujet absolument, car il n'y aurait pas de don sans donataire *et* sans donateur. Nous sommes sujets parce qu'il nous a été donné de l'être : le datif est peut-être ce surplus, ou l'envers que Levinas réclamait par rapport au vocatif. Avant d'être, ou pour être, nous sommes donnés à nous-mêmes, ce qui puisque le don est sans retour, ne nous *oblige* pas, mais en manifestant au centre de notre identité un être-donné qui nous vient d'autrui nous *invite* à la reconnaissance, aux deux sens de moi-même et envers autrui, du terme. Recevoir un présent – jusqu'à la présence de la grâce – requiert une réceptivité, c'est-à-dire une subjectivité marquée du sceau de la donation, pré-affectée par sa propre origine, et pré-ordonnée à répondre. Recevoir n'est pas se remplir, comme

¹ « Subir *par* autrui, n'est patience absolue que si ce "par autrui" est déjà "pour autrui" ». *Autrement qu'être*, p. 175.

² *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 120.

c'est le cas pour un phénomène ordinaire par l'adéquation entre intention et intuition, mais accueillir l'autre au cœur même de l'acte du don, qui institue un espace mutuel de sens, parfaitement dissymétrique. « Recevoir n'est point du tout combler un vide avec une présence étrangère, mais faire participer l'autre à une certaine plénitude »¹ dit Marcel. Cette plénitude consiste en l'espace mutuel de relation. Le terme recevoir recèle d'ailleurs une ambiguïté : recevoir quelque chose, qu'il s'agisse d'une parole, d'une agression, d'un cadeau..., place le donataire dans une posture de passivité, tandis que recevoir un hôte fait émerger l'acte de l'accueil. C'est cette dichotomie qu'excède la grâce. Celle-ci, lorsqu'elle est accueillie, ne peut être que rendue : la gratitude alors rend grâce. Nous sommes invités par autrui à demeurer.

Donner n'est pas seulement donner, c'est aussi recevoir, d'un accueil qui ne peut être adéquat du fait même que celui qui accueille un présent ne reçoit jamais *ce qui* lui est donné. C'est pourquoi l'accueil du présent donne sens au geste du don lui-même. Accueillir un présent, c'est, avant d'éprouver de la reconnaissance à l'égard du donateur, ou parce que l'on éprouve cette reconnaissance, se reconnaître soi-même comme incomplet, comme susceptible de recevoir. Il s'agit d'« accepter d'accepter »², comme le dit Marion. L'accueil est abandon de sa souveraineté de sujet au nominatif premier, comme abandon de son autarcie, de son indépendance, aveu d'un manque symbolique infini : « personne ne peut affirmer son identité *pour lui seul* » constate Habermas³. L'identité se construit *par* les autres et *pour* les autres.

Peut-on parler sans incohérence d'une ontologie du visage ? Peut-on penser le *visage de l'ontologie* ? L'ontologie peut en effet n'être pas refermée sur le Même. Le sujet peut être appelé à être lui-même par le don de cet être par l'Autre. La révélation de la vérité n'a de sens que dans l'acte du don, reconnu comme tel par celui qui, seul, peut rendre grâce pour la gratuité reçue, dans l'espace créé par la grâce, « [...] un espace où simplement l'on vient éprouver ensemble l'honneur d'exister »⁴.

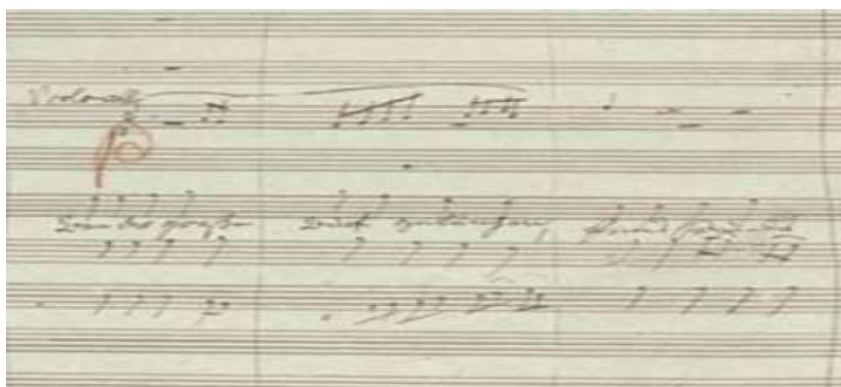
Conclusion : La grâce reconnue, la joie

¹ Op. Cit. p. 46.

² « La raison du don », p. 27.

³ Op. Cit. p. 20.

⁴ Hénaff, *Op. Cit.* p. 519.



Beethoven

Le lien entre la gratitude et la reconnaissance est déjà étymologique, comme le rappelle Hénaff : *gratus* signifie l'« état de reconnaissance de qui a reçu un bienfait [...]». *Gratia*, c'est d'abord le service ou le bienfait sans contrepartie¹. La grâce est bien à la fois liée à la reconnaissance, sous forme d'état, de passivité de la part de celui qui en est le bénéficiaire, et à la gratuité, don sans contre-don. Son exceptionnalité n'invalide pas son existence, mais au contraire en témoigne : elle est excès du don sur la reconnaissance que l'on peut en éprouver. La même grâce est étymologiquement liée à la joie : *kharis* (la grâce) vient du verbe *kharein* qui veut dire se réjouir². La grâce ne serait donc pas privation, peine, souffrance, culpabilité, mais don de la joie.

¹ *Id.* p. 322-323.

² *Id.* p. 322.

L'imprévisibilité du phénomène saturé, son incommensurabilité, suscitent l'étonnement dans lequel « l'intensité de l'intuition réelle outrepassé toutes les anticipations de la perception »¹. Le décalage entre la grâce et son accueil provient de l'éblouissement, aux sens physique et psychologique du terme. Au-delà de la compréhension, l'éblouissement descelle le sujet de son adhérence à lui-même par l'étonnement ; la joie est la reconnaissance de cet étonnement, du simple fait qu'il ne vient pas de moi. Le don de la grâce suscite la joie comme *partage* de l'étonnement devant la disproportion du don dans la grâce². La rencontre ne se paye pas de peine, mais le surcroît qui s'y révèle est, dans son excès, son exceptionnalité, l'espace où peut surgir la joie. L'éblouissement est la perception de l'imperceptible, le point aveugle par excès de lumière, dont l'excès, justement, ne peut être perçu que dans la joie d'une reconnaissance à la fois dissymétrique et mutuelle, témoin de la dignité absolue d'autrui ressentie dans son propre corps, « c'est en même temps que renaissent un sentiment d'honneur, le sens d'une civilité presque cérémonielle, le plaisir d'être ensemble, et la certitude que, cette dignité ressentie, c'est la reconnaissance que l'on s'accorde les uns aux autres ; que cela est la vie même, qu'elle est donnée et reste hors de prix »³. Mouvement, non pas état, la joie est portance, avènement. Ou passage : la joie « est le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection », tandis que « La Tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande à une moindre perfection [...]. Je dis passage. Car la Joie n'est pas la perfection elle-même. Si en effet l'homme naissait avec la perfection à laquelle il passe, il la posséderait sans affection de Joie »⁴. Si la perfection consiste à ne manquer de rien, alors la joie, comme le dit Spinoza, est le signe de l'imperfection humaine et de son désir de perfection. La joie signifie. De quoi est-elle le signe ?

¹ Marion, « Le phénomène saturé », p. 109.

² « L'éblouissement caractérise ce que le regard ne peut supporter ». C'est un phénomène visible, mais d'une visibilité « que notre regard ne peut soutenir ; ce visible s'éprouve insoutenable au regard, parce qu'il pèse trop lourd sur lui ; la gloire du visible pèse et pèse trop. Ce qui pèse ici, ce n'est ni le malheur, ni la peine, ni le manque, mais bien la gloire, la joie, l'excès ». *Id.* p. 109.

³ Hénaff, *Op. Cit.* p. 52.

⁴ Spinoza, *Éthique*, p.197.

Si Levinas la place du côté de la spontanéité du sujet jouissant du monde, la joie est précisément ce que l'existence d'autrui vient interrompre. « La présence d'autrui équivaut à cette mise en question de ma joyeuse possession du monde »¹ ; avant (chronologiquement parlant) toute mise à l'accusatif, elle est effectivement légèreté, simple jouissance du je embrassant naïvement le monde, elle procure « le frisson même du moi »². Frisson comme appel et réponse du moi envers le moi, sympathie originaire du moi pour lui-même, amour spontané de la vie, insouciance, conatus. La jouissance se satisfait d'elle-même, s'abreuve d'elle-même, elle « est faite du souvenir de sa soif, elle est étanchement »³, bref, elle est séparation. Dans la jouissance, l'altérité du monde n'est que matérielle, elle est surmontée par l'effort qui précède la jouissance de posséder. L'autre de la jouissance, le monde, nourrit la jouissance par la consommation, le « non-moi alimente la jouissance et le moi a besoin du monde qui l'exalte »⁴. Exaltation : la jouissance est nourriture du même où pointe la satisfaction. Elle côtoie déjà la gratuité, le pur pour-soi-même, sans autre finalité que le plaisir, comme le jeu de l'enfant. La joie comme jouissance devient ainsi le signe de soi-même, qui peut aller, comme le montre Nietzsche, jusqu'à l'auto-contradiction : la joie est un oui sans réserve à la vie, « par-dessus la terreur et la pitié, pour *être soi-même* l'éternelle joie du devenir, joie qui comprend même en elle la *joie de la destruction...* »⁵ : si la joie n'a qu'elle-même pour référence, elle s'autolyse.

¹ *Totalité et infini*, p. 73.

² *Id.* p. 116.

³ *Id.*

⁴ *Id.* p.153.

⁵ *Crépuscule des idoles*, p.119.

Mais la joie n'est pas jouissance, retour à soi. La jouissance est immédiate, la joie est toujours en rebond, reçue : elle ne se réalise, aux sens objectif et subjectif du terme, que dans son partage, dans le fait qu'elle donne ce qu'elle a reçu, parce qu'elle a toujours reçu de surcroît, pour rien. Témoin du débordement du don sur sa réception, elle est originairement le signe d'un surplus, c'est-à-dire d'une différence originaire ; surplus de présence et non d'absence. En ce sens, elle est affection joyeuse et non tristesse. La présence d'autrui met en question ma jouissance du monde et non ma joie, qui me vient précisément d'autrui. Si la jouissance est la satisfaction immédiate et individuelle d'un plaisir¹, la joie s'élève lorsque le renoncement à la jouissance solitaire s'ouvre sur le partage de ce surcroît qu'aucun don ni aucune intention ne peut enfermer. La visée d'un acte n'est pas superposable à l'effet que celui-ci produit. Je peux désirer le Bien-pour-autrui sans en attendre de retour – effet de la bonté – et éprouver ce bonheur non attendu sous la forme d'une joie immanente à l'acte de bonté lui-même. La joie reste ce que l'on peut donner lorsque l'on n'a plus rien : donner sans retour, puisqu'elle déroute la logique de l'échange ; elle se nourrit de son partage. La joie signe l'impossible retour à soi : il n'y a pas totalité, seulement partage.

¹ « Vivre, c'est jouer en dépit de la finalité et de la tension de l'instinct ; vivre de quelque chose sans que ce quelque chose ait le sens d'un but ou d'un moyen ontologique, simple jeu ou jouissance de la vie. Insouciance à l'endroit de l'existence qui a un sens positif. Mais la gratuité de la jouissance n'est pas gratuite : elle se nourrit de ce qu'elle n'est pas, et ne reconnaît comme autre que ce qui l'alimente : elle consiste à mordre à pleines dents aux nourritures du monde ». Levinas, *Op. Cit.* p. 141.

La joie, contrairement à la souffrance, ne peut qu'être partagée, et en ce sens ne peut se réduire à la jouissance non plus qu'à l'effet sur celle-ci d'une mauvaise conscience ; au non-sens de la souffrance ressentie dans la peine se présente la joie comme témoignage d'un sens ordinaire. La peine d'autrui ne peut être partagée sans être trahie, subsumée sous la pauvreté des concepts et par là dé-singularisée ; la joie en revanche ne puise son essence que dans la circulation du sens dont elle est le témoin, dans le partage de l'émotion qu'elle constitue, dans la révélation de la vérité qu'elle proclame. Elle peut, contrairement à la peine, donner sens à l'insuffisance des concepts : elle est dans l'excès de présence que signifie l'exubérance des mots. C'est en elle que le silence et le bavardage se rejoignent, elle est au-delà des mots : signes de l'impuissance à exprimer ce surcroît de sens, impuissance qui peut se dire en ne disant rien (silence), ou en disant de petits riens (bavardage). La joie est la caresse des mots, simple signe d'une rencontre. Ce qui n'exclut pas une dialectique parfois douloureuse entre la peine et la joie ; c'est bien souvent dans la peine que s'affirme la joie, et peut-être est-ce là son humble victoire. « L'homme, c'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini » dit Ricœur¹. Éprouver la joie dans les deux sens du terme : ressentir, dans l'épreuve. Ressentir l'infini dans l'épreuve de sa propre finitude. La grâce porte la trace d'un surplus, éprouvé par la joie. Dans la joie éprouvée se manifeste l'excès de présence de la vérité révélée dans la grâce, dont rien ne peut rendre raison, mais que la joie révèle. Contrairement à la jouissance, la joie a quelque chose à voir avec le désir, comme renoncement à l'auto-suffisance du sujet : l'homme « ne connaît point de repos définitif. C'est aux haltes de la tristesse et de la joie que s'arme le désir »². C'est parce qu'elle est reconnaissance d'une présence qui l'excède que la joie surgit du manque ; non du manque d'autrui, infiniment présent, mais du manque de moi-même, de mon inaptitude à recevoir ce don de l'infini, comme l'infini chez Descartes excède l'idée que j'en ai. Reconnaissance de l'insuffisance de toute reconnaissance en termes de gratitude, comme en termes d'identification : autrui, par sa présence, est non-identifiable, dans l'aveuglement qu'elle suscite, la vérité se révèle par l'éblouissement de sa lumière. Jouissance et joie n'ont pourtant qu'un seul verbe pour s'exprimer, témoignant déjà au niveau sémantique de l'indigence des concepts. « Nous jouissons ainsi de cela même à quoi nous renonçons. »³ : la joie est façon de sentir le bonheur du retrait de soi-même pour laisser advenir l'autre. C'est-à-dire comme accueil. Mais accueil indigent : lumière de la révélation, obscurité de sa réception - personne n'est à *la hauteur* d'autrui. Non par le repli d'autrui dans sa Hauteur, mais par le débordement de sa présence face à mon accueil fragile.

¹ *Philosophie de la volonté*, tome 2, *Finitude et culpabilité*, p. 156.

² Ricœur, *Philosophie de la volonté*, tome 1, *Le volontaire et l'involontaire*, p. 247.

³ Vasse, *Le temps du désir*, p. 87.

La joie est du côté de l'être, mais de l'être en rupture avec lui-même. Je *suis* ma joie, mais ne le suis que par le partage de cet être avec l'autre. La joie heideggérienne est coïncidence avec soi, elle est réponse de l'être à sa propre fragilité : « L'angoisse dégrisée (sobre » traduit Veizin¹) qui transporte devant le pouvoir-être-isolé, s'accorde la joie vigoureuse de cette possibilité »² (« joie d'être à la mesure de cette possibilité » dit Veizin³) ; non pas repli mais dépli, la joie excède le lien de l'être à lui-même, elle le fait sortir de cette « mesure » de soi-même dont parle Heidegger.

Ni fermée sur elle-même en jouissance ontologique, ni mauvaise conscience venant perturber la tranquille consommation des biens de ce monde dans la naïve jouissance immanente que décrit Levinas, la joie excède l'identité de l'Être et l'identité du moi.

Elle est accueil de ce que personne ne peut accueillir, reconnaissance immanente de cette fracture entre le don absolu de la vérité par la grâce et l'accueil insuffisant, excès de la révélation sur ce qui la symbolise. C'es là que l'accueil est irréductible à la réception : recevoir (un présent, un hôte...) c'est emplir un manque, fût-ce celui du devoir d'hospitalité. Mais accueillir n'est pas emplir, c'est excéder : reconnaître que celui que j'accueille excède infiniment mes capacités d'accueil. Être émerveillé par l'hôte, et témoigner de la reconnaissance à son égard, lors même que c'est lui qui est accueilli, par la joie : le joyau, comme le dit Heidegger, présent offert à l'invité pour l'honorer ; la reconnaissance ne vient pas de l'accueilli, mais de l'accueillant, reconnaissance dont l'inadéquation au don de la présence se symbolise dans le joyau, le signe concret d'une présence é-norme, qui par le présent instaure un espace de joie. La joie est reconnaissance de ce qui m'excède et que je ne saurais comprendre, mais dont je comprends que je l'ai accueilli. En ce sens elle excède la gratitude, « car savoir rendre grâce, en tant que gratitude, reçoit son ton de la joie »⁴ : dans la reconnaissance que la gratitude est toujours en-deçà de celui qu'elle gratifie réside la joie. Spinoza inverse le rapport entre la joie et la connaissance, faisant de celle-ci l'effet et non l'origine de celle-là : plus l'Âme s'épanouit dans la joie, plus elle connaît⁵. La joie est le milieu de la compréhension comprenant qu'elle se tient de cet autre qui la rend à la fois indispensable et fragile ; présence incompréhensible de l'infini dans le fini. Joie de la contemplation d'autrui, joie à l'idée de son existence.

¹ Heidegger, *Être et temps*, § 62, traduction Veizin, p. 369.

² *Id.* traduction Martineau, p. 241.

³ *Id.* traduction Veizin, p. 370.

⁴ Heidegger, *Acheminement vers la parole*, p. 219.

⁵ Spinoza, *Éthique*, Vème partie, Proposition 42, démonstration, p. 340.

La joie est le signe non de la compréhension mais de l'accueil de la grâce. Au-delà du compréhensible et de l'explicable, la joie témoigne d'une démarche sensée c'est-à-dire partagée, ouverture à la vérité. Non que le don soit réciproque, c'est en ce sens que la joie signifie la grâce avant même de s'articuler au don : elle se partage dans la non-réciprocité d'une émotion qui ne prend de sens que dans le don d'elle-même, c'est-à-dire dans le partage nécessairement asymétrique. « Qu'est-ce donc qu'un bienfait ? Un acte de bienveillance qui procure de la joie et qui, par ce fait, s'accompagne de joie » dit Sénèque¹. La joie est le surcroît du don, le signe de la bienveillance absolue, qui excède le don et le contre-don dans le fait tout simple qu'elle est éprouvée autant par le donateur que par le donataire, de façon différente, ce qui maintient l'effectivité d'un partage non symétrique. Don sans motif (la grâce est originaire) ni conséquence (elle est gratuite), simple témoin à la manière d'un témoin lumineux, la « joie du don ne le motive pas plus qu'elle ne le précède, mais elle s'y ajoute, à chaque fois, comme une grâce inattendue, imprévisible et, en un sens imméritée. Et donc elle ne l'abolit pas »². Au-delà de tout calcul, de toute intuition et de toute motivation, au-delà des mots qu'elle appelle, la joie témoigne de ce surplus du donné sur le reçu. Épreuve subjective d'une intersubjectivité partagée, témoin d'un don reçu et reconnu comme tel, c'est-à-dire comme excès du donné sur le reconnu. La grâce dont la joie est le témoin dépasse l'intuition, comme elle signe l'aveu de l'impossible compréhension d'autrui – échec magnifique de l'intelligence humaine. Espace intérieur originairement ouvert par ce dont la présence reste absolument extérieure, dont le partage crée un espace entre les visages (pluriel sans addition). Espace intérieur toujours extérieur, donc, instaurant un espace mutuel où elle se fait partage, la joie signe l'indigence dont le sens se signifie par l'accueil. Il n'y a de sens que partagé.

Dans le lieu du partage que crée la joie peut se reconfigurer le monde : il s'agit de lui donner ensemble une figure, par la reconnaissance d'un visage dont la présence excède tout accueil. Alors nous pouvons éprouver « la joie d'habiter ensemble un monde dont la réalité est garantie à chacun par la présence de tous »³.

¹ *De Beneficiis* I, IV, 2, cité par Hénaff, *Le prix de la vérité*, p.338.

² Marion, « La raison du don » p. 6.

³ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 311.

Conclusion générale : À la grâce du visage

« *L'ontologie est-elle fondamentale ?* » Levinas, *Entre nous*, p. 12.

L'accusatif levinassien préserve le visage de toute emprise que ce soit. Il bloque le chemin de l'explication et de la compréhension, et renvoie l'interprétation à une errance sans terme. Absolu, signifiante, présence s'évanouissant dans sa propre trace, le Visage est sens mais s'absente de toute signification. L'irrelation entre visages les condamne à une solitude infranchissable. La phénoménologie de Levinas est rendue aporétique par l'absence du phénomène qu'elle cherche inlassablement à approcher. Cet accusatif plonge le je dans une passivité d'accueil dont nous avons montré les difficultés, le je disparaît dans la substitution, le sujet est délogé par son incondition d'otage. Pour que soit Autrui, la séparation originelle que décrit Levinas dans *Totalité et infini* ne peut que subir son effraction, posant le je à l'accusatif. Pourtant, il n'y a de séparation qu'entre des êtres-ensembles : la communauté humaine précède et institue la séparation elle-même. Être séparé, c'est-à-dire être infiniment proche et lointain tout à la fois, met en scène un espace et un temps originellement communs où peuvent s'échanger la parole et se poser le regard. En ce sens, voir ou regarder un visage, c'est toujours seulement l'apercevoir, et ce clin d'œil (qui n'est pas coup d'œil) est à la fois accueil de ce qui l'excède et reconnaissance de cet excès. Le paradoxe d'une subjectivité sans sujet fait tâche d'huile et se répand sur l'Autre, celui-là même dont la Hauteur semblait le préserver de toute égologie : l'intersubjectivité requiert les sujets appelés par la présence d'autrui et y répondant.

La relation ne peut s'établir que sur le socle d'une reconnaissance dont nous avons décliné les différentes acceptions, s'entrelaçant au fil de la rencontre. Pour qu'autrui soit Autre, il doit être reconnu comme tel, ce qui m'invite au nominatif. Le nominatif est cas le plus manifeste de la reconnaissance : non pas reconnaître l'altérité, mais reconnaître l'Autre dans son échappée. Abraham dans sa réponse assumait son choix : le « Me voici » est déjà posé sur l'implicite « *je te dis "Me voici" – je suis là* ». La phénoménologie du visage, sans invalider l'accusatif, exige simplement que celui-ci soit porté, énoncé, proclamé. Cette proclamation est nominatif. Si « le visage, c'est le fait pour un être de nous affecter, non pas à l'indicatif, mais à l'impératif, et d'être ainsi extérieur à toute catégorie »¹, l'impératif est adressé, parce qu'il peut toujours être transgressé. Il est adresse, reconnaissance de celui auquel il s'adresse – parce qu'il est fragile, l'impératif est le mode de la prière.

Le nominatif pourtant n'est pas premier, toute la philosophie post-nietzschéenne a à voir avec ce constat : nul ne dit je tout seul. Le je n'est pas auto-proclamé, il est appelé à se dire autour d'une extériorité à la fois intime (le corps, l'inconscient, la vie elle-même constituent autant d'obstacles originaires, énigmes dont aucun chemin ne fait l'économie puisque ce sont eux qui le tracent) et lointaine : l'origine du je n'est pas qu'obstacle, il est également sollicité (nous croisons brièvement ici le concept de sollicitude évoqué par Ricoeur) par Autrui ; je ne dis je qu'à un tu. Je suis sollicité au vocatif à prendre en charge au nominatif l'appel qui m'a été donné au datif. Buber montre le pilier du langage que constitue le couple Je-Tu ; la linguistique, la psychanalyse et la psychosociologie démontrent le face à face *constitutif* de l'humain. Le cogito est blessé, le nominatif est brisé : dire je, c'est avoir été reconnu comme Tu et non se poser souverainement comme Je. En ce sens, le nominatif est second au vocatif, cas de l'appel, de l'entente, de l'écoute ou du rejet. Ne pas écouter l'appel est déjà *avoir été* appelé. Le nominatif de l'accueil ou de son rejet est toujours déjà appelé. Le sujet est au vocatif avant que de se poser dans l'assomption de sa réponse au nominatif – l'immense analyse de la responsabilité chez Levinas s'arrête à l'accusatif. Le premier cas de la subjectivité se déplace alors vers l'appel, venu d'autrui, reçu par le je.

¹ Levinas, *Liberté et commandement*, p. 52.

Mais cet appel reçu au vocatif lui-même ne prend sens qu'en tant qu'il m'est adressé : encore faut-il que je sois capable de le recevoir, c'est-à-dire au plan le plus éloigné de l'autarcie souveraine d'un sujet auto-suffisant. Recevoir c'est reconnaître que l'on pouvait accueillir, reconnaître dans un mouvement de retour qui précède celui de l'aller, que l'on est susceptible d'être gratifié, c'est-à-dire accueillir notre statut d'êtres-en-manque. Ce manque, dont Levinas montre le besoin que nous avons de le combler par la jouissance, ne peut provenir que d'un sujet originellement ouvert plus que séparé – dont l'ouverture constitue la séparation. Si le désir est irréductible aux besoins organiques ou psychiques, c'est qu'il y a en l'homme une béance d'être, un manque à être, dont la jouissance et l'autarcie ne peuvent rendre raison. Ce défaut d'être est reçu, puisque je ne me donne pas à moi-même ce que je suis. Reçu, offert, donné. Le don, irradiant jusqu'à la grâce, précède l'accueil et fait du je un être offert à lui-même, datif. Le datif est donc le cas originaire du sujet, se manifeste par le vocatif et se construit dans le nominatif d'où, parfois, il peut s'infléchir en accusatif par l'assomption de sa *propre* faute. L'accusatif reste celui d'un *sujet*, accusé d'un mal que seul, il a commis. L'ascription d'un acte à son auteur précède la prise en charge d'une faute : l'accusatif n'est plus originaire, il reste un accident toujours possible, souvent commis, mais requis pour une faute précise, c'est-à-dire commise par un sujet unique.

Ce long trajet du datif au nominatif ne se déploie pas à la façon d'une dialectique, dont les moments opposés verraient leur opposition sursumée dans le moment suivant : il s'agit d'un trajet artificiellement déployé dans le temps, mais dont la nature est métaphysique ; en ce sens, une lecture herméneutique se greffe sur la description phénoménologique. Être sujet c'est s'offrir au vocatif, se reconnaître au datif, se dire au nominatif, assumer l'accusatif. Ces quatre moments sont moins des étapes qu'un déploiement de sens dont l'enchevêtrement s'offre à l'interprétation permanente, séparés méthodologiquement mais non ontologiquement ; leur lien constitue l'être lui-même immergé dans l'éthique (au sens levinassien du terme), coextensive à l'ontologie de l'Autre et du Soi : ontologie de la relation. Chacun de ces moments est le lieu de la rencontre effective entre l'autre et le soi. La phénoménologie d'Autrui nous a conduits jusqu'à l'herméneutique du soi, pour y retrouver un visage offert à la relation, un vis-à-vis, terme qu'évite soigneusement Levinas, à de rares exceptions près¹. Si elle n'est pas l'origine du sens du visage, la relation est le lieu où il se déploie. Dans cette relation où se déroule l'infinie diachronie d'un don originaire, les termes je et tu sont posés comme relatifs. Non certes au sens où ils n'auraient qu'une *valeur* relative, ce qu'a invalidé une fois pour toutes l'indépassable analyse kantienne de la dignité, mais au sens où la beauté même de la relation consiste à *confier au tu l'absoluité du je* : preuve extrême de confiance en autrui et d'humilité du je, le tu a la garde du je. Au sujet est confiée la charge de la sollicitude. Étonnante relation, qui désamorce la relativisation de ses termes que redoutait Levinas, grâce à la confiance en l'autre qui consiste à lui offrir mon absoluité et à recevoir la sienne, sans aucune symétrie du fait de notre constitutive différence, sans laquelle il n'y aurait pas relation. Nous avons, à chaque étape de ce parcours, rencontré un espace vide, une place offerte à la relation, dont nous avons circonscrit la présence en creux ainsi que la nécessaire mutualité dissymétrique : c'est la confiance qui occupe cet espace. La confiance mutuelle est le seul milieu où la relation peut avoir lieu entre absolus. Cette mutualité est illustrée par l'échange incessant des pronoms, tandis que la non-réciprocité est maintenue par le nom propre.

¹ *Totalité et infini*, p 79.

La confiance est le temps de l'autre, temps du soi-offert-à-l'autre. Non pas du *moi*, temps de la séparation que seul pouvait briser le Visage de Levinas, précipitant le sujet à l'accusatif. Le soi n'est pas le moi. Le soi est originairement donné à lui-même, c'est-à-dire offert par autrui, datif. Seule la confiance permet d'aller à la rencontre d'autrui et de permettre universellement une approche absolument singulière, irréductible aux généralités contre lesquelles Levinas ne cesse de mettre en garde. La relation passe par trois obstacles qui la fondent tout en circonscrivant ses limites : le mystère de l'être tout d'abord : dans le langage, le sens excède les signes ; nous parlons, attirés par ce mystère insondable. L'énigme des langues, ensuite, qui met en chantier les traductions sans cesse nouvelles, approches impressionnistes du sens. Le secret de chacun, enfin, présent dans chaque parole et qu'aucune parole ne peut révéler.

La reconnaissance de cette triple limite est à la fois préservation et invitation. Invitation à chercher ensemble le sens (ce qui devient un pléonasme), renoncement à maîtriser la vérité. Préservation d'autrui et de toutes les formes que revêt l'altérité (les cultures, l'histoire, les rites...), et appel à chercher, de part et d'autre de – et grâce à – nos différences, le sens qui s'est donné selon des significations multiples comme en témoigne l'infinité des signes. Invitation à l'interprétation, herméneutique de l'autre qui patiemment se croise avec l'herméneutique du soi. Autrui n'est pas un cas particulier, mais une *originelle exception à l'ordre* : ordre reçu (depuis le « tu ne tueras pas » jusqu'à tout système moral ou juridique en passant par la Règle d'Or, dans ses versants interdictif et prescriptif), impératif du respect, que mettent en ordre les différentes cultures selon leurs traditions. En même temps que se posent le fait et la nécessité du dialogue surgit sa difficulté : quelles valeurs communes peuvent-elles garantir le dialogue et, plus largement le vivre-ensemble ? Comment juger l'impardonnable ? Qu'est-ce qui peut être universellement reconnu ? Non pas la particularité, contextuelle, datée, généralisable, mais la singularité : parce qu'elle est toujours unique (et non bien qu'elle le soit), elle atteint chaque autre singularité dans le fait même qu'elle est singulière, et constitue ainsi le milieu universel de la rencontre effective. La rencontre authentique permet de croiser le singulier : aller jusqu'au bout de cette singularité débouche sur une universalité concrète, celle que constituent précisément toutes ces singularités, que nous avons rassemblées sous le terme d'humanité. Alors la rencontre ne se fait plus sous l'égide du désert (Sinaï) mais entre présents. La donation absolue de la grâce permet à la fois le respect du secret d'autrui et sa présence extra-ordinaire.

L'extra-ordinarité d'autrui, « présence exceptionnelle » dit Levinas¹, est l'unique principe universalisable susceptible de constituer la condition de possibilité formelle de l'universel, dont le seul contenu concrètement universel est la *présence* "en chair et en os" d'autrui, le différent, le non-moi : ce terme n'est pas centré sur le *moi*, annexant alors autrui à l'égo, mais centré sur le trait d'union ; celui que je ne peux, pour le respecter, que reconnaître dans son irréductible altérité à moi-même, dans la différence séparant le moi du non-moi, et que symbolise la relation. Le respect kantien est ici requis avec toute sa force, mais déplacé du face à face avec la loi au vis-à-vis d'autrui. Respect de la singularité d'autrui qui n'est pas moi-même. Alors la confiance est le lieu du partage de sens. Non pas enclos dans une explication, toujours nécessaire et toujours insuffisante, ni dans une connaissance, à la fois indispensable et partielle, mais travaillé, œuvré, dans son incessante reprise par l'interprétation. Le sens est le pont jeté entre une vérité inobjectivable et l'incontournable objectivation d'un discours, qu'il soit prononcé *sur* autrui ou adressé à autrui. Parce que le sens *provient* de la vérité, il n'est pas exhibé, enfermé, enclos ; il est donation de l'infini, kénose de la vérité. Mais en tant qu'œuvre (poiésis), il est offert, et c'est ce don qui le constitue comme sens. Donation originaire, multiple et unique, chaque fois unique l'orée du monde : le second versant du sens est déployé selon l'infini des significations qui s'offrent à l'interprétation. Infini, mais non sans fin : si les interprétations sont infinies, c'est parce que le visage est unique. Mais elles ne peuvent être sensées que dans la reconnaissance de leur finalité – la vérité. L'unique n'est que sous l'égide du don de l'un au multiple. L'un ne subsume pas le multiple mais l'offre à lui-même, le lance dans son être-soi, sa vie. Chaque *prise* de parole signifie une *déprise* de la vérité, dont la recherche est le motif (aux deux sens du terme) de toute vie, c'est-à-dire de tout vivre-ensemble – communauté. Une communauté sensée est recherche de vérité. Un discours sensé est reconnaissance de cette finalité impossible à enclore dans l'explication ni dans la compréhension, mais dont l'interprétation permet la recherche fondée sur la confiance qu'elle existe. Parler à autrui, c'est faire confiance à la vérité, affirmer son existence alors même qu'on ne la possèdera pas. La grâce de la vérité réside en cette kénose dont l'unité fonde la multiplicité. Le sens vient du don que chaque visage fait aux autres de pouvoir créer du sens ensemble, lieu de la joie. C'est la distinction que nous avons faite entre une naïve explication *de* la vérité, médiatisée par une compréhension mutuelle *en* vérité, dont la gravité apparaît avec la reconnaissance de l'essence interprétative de l'explication et de la compréhension sous le regard de la vérité. Cette compréhension aboutit elle-même à comprendre l'inaccessibilité de la vérité, non par son absence mais par l'excès même de sa présence, ce qui amène à l'humilité d'une interprétation du sens, seul chemin pro-venant de et a-venant vers la

¹ *Totalité et infini*, p 86.

vérité. La confiance en son existence donne seule le courage de parler en vérité, c'est-à-dire de renoncer à l'emprise sur la vérité afin de pouvoir viser le vrai. Seule une relation en vérité est véritablement relation, et non double solipsisme qui s'ignore : écho. Le sens est accessible dans la reconnaissance de son versant multiple : seul ce qui fait sens est ordonné au vrai. Le vrai est la face multiple, apparente, de la vérité aveuglante par sa présence. Le critère du sens est alors ce qui dans *le* sens garantit *les* sens, c'est-à-dire les significations : le discours authentique est celui qui laisse possible tout discours autre dans les limites du respect d'autrui.

Le problème du jugement qu'écartaient l'accusatif levinassien et l'accueil derridien trouvent une issue, et c'est là qu'apparaît *in fine* le nominatif du discernement : s'il y a de l'impardonnable, cet impardonnable demande à être reconnu comme tel, ne serait-ce, en-deçà même de l'éthique, qu'au nom de la justice ; que l'on puisse ou non le pardonner ne nous concerne pas ici. S'il n'y a pas de lieu en surplomb qui permettrait de juger l'inacceptable, il faut pourtant interdire le mal, le juger, afin de justifier l'exergue de Levinas dans Autrement qu'être. « Tu ne tueras pas » n'a pas été prononcé au nom d'une culture ou de l'arbitraire d'une subjectivité. Juger autrui de mon point de vue à moi est certainement un procédé vain : au nom de mes valeurs, je peux toujours condamner celles d'autrui dans un interminable dialogue de sourds. Y a-t-il une valeur universelle ? Une Rome, orient de tous les chemins ? D'où viendrait alors son universalité rejoignant l'universalisation de la maxime kantienne, et tendue par l'impératif du respect ? Si le respect mutuel est exigible universellement, c'est parce qu'il ne s'enracine pas dans une culture ou une époque, ni n'est prononcé au nom d'une morale ou d'une politique particulières. Si seule la différence permet le partage et le don, le seul élément commun à l'humanité est le fait de l'altérité, non seulement celle d'autrui, comme le proclame le Visage de Levinas, mais également la mienne, vis-à-vis d'autrui. Le seul lieu de fondation d'une éthique universelle est celui de l'être-autre : il n'y a finalement rien de plus universel que le *fait* d'être autre. Le visage alors devient le lieu non seulement d'une éthique universelle, mais d'une ontologie éthique : être, c'est être autrement. « Si c'est là le fondamental, il faut, je crois, aller jusqu'à dire que l'éthique, comme gardienne de la véracité, est le fondement et la justification de l'ontologie concernant les sens multiples de l'Être » dit Kemp¹. Seul le respect de ce *fait* peut permettre de fonder un *droit* universel, celui d'être autre. Les limites de ce droit lui sont constitutives : tout est recevable dans la mesure où la parole, l'acte, l'intention, sont marqués du sceau du respect d'autrui. Il y a, de droit, de l'impardonnable, et cela ne dépend pas des cultures ni des sujets : est impardonnable toute violation de l'altérité c'est-à-dire du droit d'autrui à être autre ; il s'agit bien d'une absurdité logique autant que d'une violence éthique. Si les modalités (culturelles, historiques, sociétales...) varient, le principe est universel, à la façon dont le sens est un et multiple tout à la fois. Le critère du sens n'est plus la seule raison récupérant l'irrationnel qu'elle délimite elle-même, mais ce qui, dans le sens, respecte les interprétations. Tout est recevable dans l'espace du respect d'autrui et de moi-même ; l'irrespect de la différence s'invalide lui-même, d'un point de vue logique comme du point de vue éthique. Il y a alors une ontologie possible, une ontologie du respect de la différence, qui peut délimiter l'inhumain dans l'ontologie elle-même.

¹ Art. cit. In Jean Greisch, *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, p. 259.

L'ontologie en posant autrui en vis-à-vis du soi protège l'un et l'autre ; l'ontologie se fait éthique, l'éthique est l'essence même de l'ontologie de l'être-autre mutuel.

Ce long trajet mené d'une phénoménologie impossible du Visage à une difficile herméneutique du visage propose une reprise herméneutique de la phénoménologie. Aux premiers pas accomplis par la phénoménologie hors d'une philosophie de la conscience close sur elle-même, l'ouvrant ainsi sur le monde, l'herméneutique ajoute une ouverture sur son autre : interpréter c'est reconnaître l'indigence de la recherche de sens en solitaire, se laisser soi-même traverser par l'objet de sa recherche. En ce sens, si l'herméneutique se met à l'école de la phénoménologie, c'est en la fécondant en retour selon le fonctionnement même de l'herméneutique qui se laisse enseigner par ce qu'elle enseigne : la phénoménologie est elle-même de part en part herméneutique, décrire un phénomène, quelle que soit l'épochè qui y préside, est toujours en chercher le sens ; l'échec du rêve husserlien d'une phénoménologie scientifique est le plus beau signe de la réussite de sa pensée. L'herméneutique se place alors comme le milieu de l'accueil de la phénoménologie, où celle-ci peut puiser son sens dans l'impossibilité même de sa visée d'autrui. L'herméneutique est questionnement sur le sens, elle ouvre ainsi plusieurs pistes : l'herméneute n'est jamais neutre, ce que décrit le cercle herméneutique. Mais ce cercle n'est pas vicieux dans la mesure où l'herméneutique se prend elle-même comme question : herméneutique au carré, en somme, qui ouvre sur l'infini du sens, cet au-delà qui, par le recueil en vérité, lui donne sens. Loin d'être une simple méthode d'interprétation, l'herméneutique soutient une compréhension du tu et du je, bref une anthropologie éthique. Comprendre le monde partagé n'est pas un acte en retrait, aucune position de surplomb n'est possible : l'herméneutique prend en charge cet impossible, et l'assume ; comprendre le monde c'est y exister, chercher à comprendre autrui c'est exister ensemble. En ce sens, l'herméneutique est une ontologie de l'être-avec, elle constitue le lien entre éthique et ontologie. L'herméneutique prenant en charge le sujet dans son rapport à l'interprétation et dans son dialogue avec autrui (source intarissable d'interprétations différentes) pose une ontologie de part en part éthique.

Un passage peut ainsi s'opérer entre les morales aux contenus variables selon les cultures ou les idéologies, dont le formalisme kantien permet l'universalisation à l'égard de la loi ; mais dans la mesure « où l'éthique est comprise comme un savoir de l'universel, comme le dit Gadamer, elle est mise en question moralement en même temps que le concept de loi universelle »¹. Alors l'éthique, simplement comprise comme respect d'autrui, est à la fois universelle et singulièrement concrète : rien n'est plus concret que le visage. Une visée universelle de l'éthique est possible, là où s'achève celle de la morale. En ce sens l'éthique affirme une ontologie de la présence, là où Levinas sauvait autrui par l'éclatement de l'ontologie, et où Kant garantissait l'universalisme des valeurs face à la loi. Il y a un au-delà de la loi : le fondement des valeurs est Visage, sens éthique (expression recouvrant désormais un pléonasme). Si la loi est première, aucune extériorité ne peut en fonder la légitimité : le terme « valeur, ici promu au rôle de clé de voûte, doit empêcher que l'on se restreigne au concept d'obligation, c'est-à-dire aux seuls buts que l'on cherche à atteindre et aux normes du devoir »². Seule extériorité absolue, être-autre est la source de toute valeur, dont l'application est assurée par le respect. Une ontologie de l'être qui se dit de multiples façons ne peut être qu'éthique ou s'autolyser : elle consiste en la recherche herméneutique du sens grâce aux multiples interprétations cherchées en vérité. Une ontologie absolue, ou pensée de l'être sans ouverture, n'a pas plus de sens qu'une philosophie centrée sur le sujet solitaire. Kemp montre « qu'une ontologie qui prétend exprimer la vérité de l'être de tout être humain et celle du monde pour tout le monde sans impliquer une éthique aboutit à une impasse »³. L'éthique n'est pas une option.

Et l'ontologie n'est pas un acquis : non qu'elle doive être récusée, elle est même requise par l'éthique ; mais ce dont témoigne l'herméneutique, c'est cette incessante remise en question (qui n'est pas mise à la question), bouleversement de soi par autrui ; en ce sens, l'ontologie est moins le sol natal de l'éthique qu'elle n'en est, selon la métaphore de Ricœur, la Terre promise.

¹ « Une éthique philosophique », *Archives de philosophie*, tome 34, p. 396.

² *Id.* p. 400.

³ *Art. Cit.* Greisch, *Op. Cit.* p. 253.

BIBLIOGRAPHIE

Articles de périodiques :

FRUCHON Pierre

- La figure et la présence de l'étranger selon TOTALITÉ ET INFINI d'Emmanuel Levinas (article non publié).

GADAMER Hans-Georg

- Sur la possibilité d'une éthique philosophique (traduction de Pierre FRUCHON), Archives de Philosophies tome 34, cahier 3, juillet-septembre 1971, p 393-408.

MARION Jean-Luc

- La raison du don, Philosophie n° 78, 1^{er} juin 2003, n° 78, Éditions de Minuit, p. 3 à 32.

RICHARD Gildas

- Don humain et don divin. L'enseignement philosophique, septembre-octobre 1999, 50^{ème} année, n° 1.

Ouvrages :

ABEL Olivier

- Paul Ricœur, *La promesse et la règle*. Paris, Michalon, 1996, 122 p. (Le bien commun)

APPEL Karl-Otto

- *Éthique de la discussion*, traduction de Mark Hunyadi, Paris, Éd. du Cerf, 1994, 119 p. (Humanités)

ARENDT Hannah

- *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy 1983, 406 p.

ARISTOTE

- *Éthique de Nicomaque*, Garnier-Flammarion 1965, 310 p.

BERGSON Henri

- *La pensée et le mouvant*, Paris : PUF 1999, 291 p. (Quadrige)

BRUAIRE Claude

- *Une éthique pour la médecine*, Fayard, Paris 1978.

BUBER Martin

- *Je et Tu*, Paris, Aubier 1969, 172 p. (Bibliothèque philosophique)

CARON Maxence

- *Introduction à Heidegger*, Paris, Ellipses 2005, 94 p.

DEKENS Olivier

- *Politique de l'autre homme. Lévinas et la fonction politique de philosophie*. Paris : Ellipses 2003, 96 p.

DERRIDA Jacques

- *De l'hospitalité*, Paris : Calmann-Lévy 1997, 137 p.

- *Foi et savoir*, suivi de *Le Siècle et le Pardon*, Paris : Seuil 2000 (Essais), 133 p.

- *La dissémination*, Paris : Seuil sept. 1993, 446 p.

DE SAINT CHERON Michaël

- *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1992-1994*, suivi de *Levinas entre philosophie et pensée juive*, Paris : Le livre de Poche 2006, 187 p.

DUMONT Jean-Paul (Édition établie par)

- *Les écoles présocratiques*, Folio Essais Gallimard, 1991, 951 p.

FINKIELKRAUT Alain

- *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, 1984, 200 p.

FOUCAULT Michel

- *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard, 1972, 557 p.

- *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Paris : NRF Gallimard, 1976, 211 p.

- *Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs*, Paris : Gallimard, (Bibliothèque des histoires) 1984, 339 p.

- *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*, Paris : Gallimard 1984, 332 p.

- *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard, juillet 2010, 400 p.
- *Naissance de la clinique*, Paris : PUF Quadrige, 2003.
- *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris : Gallimard Seuil (Hautes Études) 2008, 382 p.

FREUD Sigmund

- *Le malaise dans la civilisation*, Traduction de Bernard Lortholary, Paris : Points (Essais), janv. 2010, 184 p.
- *Cinq leçons sur la psychanalyse*, suivi de *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, Paris : Éditions Payot, 1966, 149 p.
- *L'Homme Moïse et a religion monothéiste*, Paris : NRF Gallimard (Connaissance de l'inconscient), 1986, 256 p.
- *L'avenir d'une illusion*, Paris : Éditions Points (Essais), mars 2011, 225 p.
- *Sur le rêve*, Paris : Gallimard (Folio essais), 1988, 147 p.
- *Totem et tabou*, Paris : Payot, 1965, 241 p.
- *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF (Bibliothèque de psychanalyse), 2004, 422 p.
- *L'interprétation des rêves*, chapitre VI, sections 1 à 3, Paris, Bréal (La philothèque), 2001.
- *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Payot, 1967, 317 p.

GADAMER Hans-Georg

- *L'art de comprendre, Herméneutique et tradition philosophique*, Traduction de Marianna Simon, Introduction de Pierre FRUCHON, Paris : Aubier Montaigne (Bibliothèque philosophique), 1982, 295 p.

GO Nicolas

- *L'art de la joie, Essai sur la sagesse*. Paris : Buchet-Chastel, 2004, 297 p.

GREISCH Jean

- *Le Cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris : Vrin, 2000, 248 p.

HABERMAS Jürgen

- *De l'éthique de la discussion*, traduction de Mark Hunyadi, Paris : Flammarion, janv.1992, 202 p.

HEGEL Friedrich

- *Principe de la philosophie du droit*, Traduction de André KAAN, Préface de Jean Hyppolite, Paris : Gallimard 2006, 344 p.
- *Phénoménologie de l'esprit*, Traduction de J.-P. LEFEBVRE, Aubier, 1991 (Bibliothèque philosophique), 565 p.

HEIDEGGER Martin

- *Être et Temps*, Traduction d'Emmanuel Martineau (édition numérique), Avril 2005, 355 p. Disponible sur le site : <http://www.rialland.org/heidegger/>.
- Traduction de François Vezin, Paris : Gallimard NRF, juillet 1986, 590 p.
- *Acheminement vers la parole*, Traduction de Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris : NRF Gallimard (Bibliothèque de philosophie), 3^{ème} trimestre 1976, 257p.
- *Lettre sur l'Humanisme*, 3^{ème} édition, Paris : Aubier-Montaigne, 1983, 184 p.
- *Chemins qui ne mènent nulle part*, Traduction de Wolfgang Brokmeier, Paris : Gallimard, fév. 2011, 461 p.
- *Introduction à la métaphysique*, Traduction de Gilbert Kahn, Paris : Gallimard, mars 1980, 226 p.

HENAFF Marcel

- *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris, Seuil (La couleur des idées), Fév. 2002, 551 p.

HENRY Michel

- *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF (Épiméthée), sept. 2003, 398 p.
- *Autodotation*, Paris : Beauchesne 2004.
- *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF (Épiméthée), octobre 1990, 59 p.

HONNETH Axel

- *La lutte pour la reconnaissance*, Paris : Cerf 2008, 170 p.

HOTTOIS Gilbert

- *Le signe et la technique*, Paris : Aubier 1984, 219 p.

HUSSERL Edmund

- *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, Paris : Vrin 2001, Trad. de Peiffer et Levinas, 256 p.

- *La terre ne se meut pas*, Paris, Éditions de Minuit, Trad. de J.-F. Lavigne, 1989, 94 p.
- *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Trad. De N. Depraz, Paris : Hatier 1992.

JANKELEVITCH Vladimir

- *La mort*, Paris : Flammarion 1977, 474 p.

JONAS Hans

- *Le Principe Responsabilité*, Paris : Le Cerf 1990.
- *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Rivages-Poche 1994, 72 p.

KANT Emmanuel

- *Critique de la raison pure*, Traduction de Jules Barni et P. Archambault, Garnier-Flammarion 1976, 720 p.
- *Critique de la raison pratique*, Traduction de J.P. Fussler, Paris : Garnier-Flammarion 2003, 473 p.
- *Métaphysique des mœurs*, tome I, traduction d'Alain RENAUT, Garnier-Flammarion 1994, 203 p.
- *Métaphysique des mœurs*, tome II, Traduction de Alain RENAUT, Garnier-Flammarion 1994, 405 p.

KEMP Peter

- *Théorie de l'engagement*, Paris, Seuil 1973, tome 1 (*Pathétique de l'engagement*).
- *Théorie de l'engagement*, Paris, Seuil 1973, tome 2 (*Poétique de l'engagement*).

LACOSTE Jean

- *La philosophie au XXème siècle*, Paris : Hatier, septembre 1988, 203 p.

LEVINAS Emmanuel

- *De l'évasion*, Saint-Clément, Fata Morgana (Biblio essais), 1982, 158 p.
- *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin (Problèmes et controverses), 1982, 270 p.
- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 2001, 330 p.
- *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Mechelen : Kluwer Academic (Biblio essais), 1990, 443 p.
- *Noms propres*, Saint-Clément, Fata Morgana (Biblio essais), 1976, 154 p.
- *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset (Biblio essais), 1991, 252 p.

- *Difficile liberté*, Paris : Albin Michel (Biblio essais) 1976, 412 p.
- *Les imprévus de l'histoire*, Saint-Clément : Fata Morgana (Biblio essais), 1994, 187 p.
- *Hors sujet*, Saint-Clément : Fata Morgana (Biblio essais), 1987, 220 p.
- *Liberté et commandement*, Préface de Pierre Hayat, Paris, Fata Morgana (Biblio essais), 1994, 123 p.
- *De l'existence à l'existant*, 8^{ème} édition, Paris : Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1990, 174 p.
- *Éthique comme philosophie première*, Éditions Payot et Rivages, 1998, 119 p.
- *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Rivages poche, 1997, 103 p.
- *La mort et le temps*, Paris, Editions de l'Herne (Biblio essais), 1991, 151 p.
- *Éthique et infini*, Paris : Fayard 1982, 121 p.
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Mechelen : Kluwer Academic (Biblio essais), 1990, 284 p.
- *L'humanisme de l'autre homme*, Saint-Clément, Fata Morgana (Biblio essais), 1972, 123 p.
- *Altérité et transcendance*, Préface de P. Hayat, Saint-Clément : Fata Morgana 1995, 183 p.

LÉVI-STRAUSS Claude

- *Anthropologie structurale*, Paris : Plon (Agora), 2010, 478 p.
- *Anthropologie structurale deux*, Paris : Plon (Agora), décembre 2009, 446 p.
- *La pensée sauvage*, Paris : Plon (Agora), avril 2010, 347 p.
- *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris : EHESS, 2002, 591 p.

MARCEL Gabriel

- *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard 1999, 359 p.

MARION Jean-Luc

- *L'idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1977, 309 p.
- *De Surcroît*, Paris : Presses Universitaires de France (Perspectives critiques), janvier 2001, 205 p.

MAUSS Marcel

- *Sociologie et anthropologie (Esquisse d'une théorie générale de la magie, suivi de* -
- *Essai sur le don – Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques)*, Préface de Claude Lévi-Strauss, Paris : PUF (Quadrige), 11^{ème} édition, oct. 2004. 482 p.

MERLEAU-PONTY Maurice

- *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, novembre 2003, 531 p.
- *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard (Folio essais), mai 2004, nb vol, 93 p.

NIETZSCHE Friedrich

- *Par-delà bien et mal*, Paris : Gallimard (Folio essais), septembre 2004, 248 p.
- *Crépuscule des idoles*, Paris : Hatier, 2007, 120 p.
- *La généalogie de la morale*, Paris, Flammarion, 2002, 278 p.
- *La vision dionysiaque du monde*, Trad. Lionel Duvoy, Paris : Editions Allia, 5e édition, septembre 2010, 78p.
- *La naissance de la tragédie*, Gonthier 1986, mars 1986, 307 p.

PLATON

- *Le Banquet*, Paris : Garnier-Flammarion, 1967.
- *Théétète*, Paris : Garnier-Flammarion, 1967.

POCHÉ Fred

- *Penser avec Jacques Derrida, Comprendre la déconstruction*, Lyon : Edition Chronique sociale, octobre 2007, 112 p.
- *Penser avec Arendt et Lévinas, Du mal politique au respect de l'autre*, 2^{ème} édition. Lyon : Édition Chronique Sociale, septembre 2003, 126 p.

PROUST Marcel

- *À la recherche du temps perdu*, Paris: Gallimard, 1949, 296 p.

RICHARD Gildas

- *Nature et formes du don*, Paris : Édition l'Harmattan, col. « Ouverture philosophique », 2000.

RICŒUR Paul

- *La Critique et la conviction*, Paris : Hachette (Pluriel), 1995, 288 p.
- *Soi-même comme un autre*. Paris : Point Seuil 1990, 425 p.
- *Parcours de la reconnaissance*, Paris : Éditions Stock, 2004, 377 p.
- *De l'interprétation, Essai sur Freud*. Paris : Point Seuil 1965, 575 p.
- *Autrement, Lecture d'Autrement qu'être au au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. P.U.F. (Collège International de Philosophie), Octobre 1997, 39 p.
- *Amour et Justice*, Paris : Edition Points, octobre 2008, 110 p.

- *Lectures 1, Autour du politique*, Paris : Point Seuil, 1991, 408 p.
- *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Paris : Seuil, 1992 (La couleur des idées), 498 p.
- *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris : Point Seuil 1994, 370 p.
- *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève : Labor et fides, 2004, 65 p.
- *L'unique et le singulier*, Éditions Alice (Noms de Dieux), Bruxelles 1999, 88 p.
- *Philosophie de la volonté*, t. 1, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris : Aubier (Philosophie), 1988, 464 p.
- *Philosophie de la volonté*, t. 2, *Finitude et Culpabilité*, Paris : Aubier (Philosophie), 1988, 464 p.
- *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Seuil (L'ordre philosophique), septembre 2000, 676 p.
- *Réflexion faite*, Paris : Éditions Esprit (collection Philosophie), 1995, 115 p.
- *La métaphore vive*, Paris, Seuil (L'ordre philosophique), 1975, 399 p.
- *Écrits et Conférences 2, Herméneutique*, Paris : Seuil (La couleur des idées), 2010, 307 p.
- *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique 2*, Paris, Seuil 1986.
- *Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique*. Paris : Seuil (L'ordre philosophique), 1969, 501 p.
- *Histoire et Vérité*, Paris : Seuil, 1967, 408 p.

SARTRE Jean-Paul

- *L'être et le néant*, Paris : Gallimard, 1981, nombre de volumes, 692 p.
- *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris : Nagel (Pensées), octobre 1970, 141 p.
- *Les mouches*, Paris : Gallimard (Folio), mai 1979, 245 p.

SPINOZA Baruch

- *Éthique*, Traduction par Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion 1965, 378 p.

VASSE Denis

- *Le Temps du désir, essai sur le corps et la parole*, Paris : Éditions du Seuil, 1969, 168 p.
- *Le Poids du réel, la souffrance*. Paris : Éditions du Seuil, 1983, 191 p.

VLASTOS Gregory

- *Socrate. Ironie et philosophie morale*. Paris : Aubier (Philosophie), 1991, 455 p.

WITTGENSTEIN Ludwig

- *Tractatus logico-philosophicus*, Paris : Gallimard 1993, 112 pages.

ZIELINSKI Agatha

- *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*, 1^{ère} édition, Paris : Presses Universitaires de France, septembre 2004, 151 p.

Ouvrages collectifs :

ABEL Oliver et PORÉE Jérôme,

- *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris, Ellipse, 2009, 143 p.

CALIN Rodolphe et SEBBAH F.D.

- *Le vocabulaire de Lévinas*, Paris, Ellipses 2002, 61 p.

CHALIER Catherine et ABENSOUR Miguel (sous la direction de)

- *Emmanuel Levinas*, Paris : Edition de l'Herne, 1991, 627 p.

CHRÉTIEN Jean-Louis, HENRY Michel, MARION Jean-Luc, RICŒUR Paul,

- *Phénoménologie et Théologie*, Présentation de Jean-François Courtine, Paris : Critérior, 1992, 160 p.

GREISCH Jean (sous la direction de)

- *Paul Ricœur : l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris, Édition Beauchesne, 1995.

- *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Institut Catholique de Paris, Éditions Beauchesne, 1993, 433 p.

GREISCH Jean et KEARNEY Richard

- *Paul Ricœur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris : Editions du Cerf, août 1988.

REVAULT D'ALLONES Myriam et AZOUVI François (sous la direction de)

- *Paul Ricœur*, Paris : Editions de l'Herne (Essais), 2 volumes, 2004, 387 et 375 p.

RICŒUR Paul et CHANGEUX Jean-Pierre

- *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris : Odile Jacob (Poches), août 2000, 336 p.

- Revue *La pensée Ricœur*, Paris : Esprit, Mars/avril 2006, 380 p.

- Revue *Quel corps ?* Editions de la Passion, Paris, 1986, 222 p.

Conférence :

L'ÉVÉNEMENT (2009 ; UFR de Philosophie, EA 4201 LNS, Université de Bordeaux 3).
L'événement chez Derrida, Conférence de Charles RAMOND.

Ouvrages électroniques :

RICHARD Gildas

- *La phénoménologie de la donation et ses limites (étude sur la pensée de Jean-Luc Marion)*. <http://philo.pourtous.free.fr>

- *Le don de l'être. Aperçu de la pensée de Claude Bruaire*. <https://philo.pourtous.free.fr>.

Ouvrages généraux :

- *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, sous la direction d'André Lalande, Paris : PUF 1983.

- *Dictionnaire de la philosophie*, Encyclopedia Universalis, Préface d'André Comte-Sponville, Paris : Albin Michel, 2005.

- *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris : Éditions du CNRS, Larousse, 2007.

INDEX DES NOMS PROPRES

- Abraham 13, 19, 288, 499, 743, 770, 773
Anaxagore.....221
Angelius Silesius.....686
Arendt.....505, 758
Aristote.....13, 122, 166, 192
Artaud.....469
Barrès.....76, 77
Bergson....252, 255, 256, 259, 260, 296, 297
Boulnois.....626
Brentano.....631
Bruaire.....147
Buber. .91, 169, 176, 225, 226, 227, 228, 234, 283, 592, 715, 743
D. Denett.....143
d'Écho.....107
d'ordre.....346
Daniel Denett.....143
Deleuze.....397, 429, 436, 602
Derrida. .13, 19, 233, 446, 497, 507, 508, 509, 510, 512, 515, 516, 529, 570, 588, 610, 634, 635, 636, 637, 639, 647, 648, 706, 707, 708, 758, 770, 773
Descartes....85, 164, 252, 253, 254, 262, 275, 319, 323, 405, 551, 739
Dilthey.....113, 242, 244, 251
Diotime.....419
Dosse.....397
Dreyfus.....76, 77
Foucault.....409, 410, 602
Freud 338, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 350, 359, 362, 366, 367, 375, 410, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 541, 544, 546, 557, 758
Gadamer 18, 19, 243, 398, 419, 425, 772
Greisch.....227, 228, 229, 231, 245, 262, 325, 327, 333, 334, 337, 351, 374, 375, 376, 382, 383, 387, 426, 513, 570, 626, 749, 751
Habermas.....286, 297, 404
Hegel. 303, 617, 691, 699, 701, 702, 704
Heidegger...14, 30, 85, 87, 92, 112, 114, 127, 133, 142, 147, 149, 161, 168, 170, 183, 185, 187, 188, 189, 192, 196, 199, 205, 206, 217, 224, 266, 313, 325, 326, 330, 331, 335, 337, 338, 340, 342, 347, 348, 350, 351, 370, 382, 384, 386, 394, 397, 405, 417, 440, 473, 495, 513, 514, 519, 521, 522, 526, 528, 559, 560, 566, 569, 570, 571, 573, 575, 576, 646, 668, 705, 740, 753, 756
Henaff.....35, 60, 61, 240, 657
Hénaff. 60, 636, 638, 639, 641, 643, 645, 646, 649, 655, 657, 661, 665, 669, 674, 675, 680, 716, 717, 734, 735, 736, 741
Honneth.....75, 86, 238, 239, 240, 617
Hottois.....416
Husserl 14, 16, 17, 30, 32, 34, 35, 36, 65, 82, 85, 87, 92, 127, 133, 161, 168, 170, 172, 173, 175, 176, 178, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 200, 201, 203, 204, 206, 217, 221, 224, 228, 229, 230, 231, 249, 252, 255, 265, 275, 319, 322, 323, 382, 408, 429, 503, 504, 631, 663, 715, 728, 756, 771, 772
J.L. Marion.....47
Jacques Dewitte.....156
Jaspers.....56, 57
Kant.....12, 66, 140, 170, 197, 274, 275, 282, 288, 305, 310, 362, 429, 455, 484, 703, 715, 751, 770
Kemp 37, 51, 61, 63, 134, 144, 150, 382, 397, 513, 530, 570, 751
Kolbe.....294
Ladrière.....390, 393
Lévi-Strauss.....242, 410, 455, 457, 459, 461, 462, 471, 489, 540, 602, 638
Levinas. 2, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 29, 34, 42, 43, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 59, 61, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 72, 73, 76, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 101, 102, 103, 104, 106, 114, 115, 118, 123, 126, 127, 128, 130, 132, 133, 137, 138, 140, 142, 143, 147, 148, 149, 150, 151, 156, 157, 161, 163, 164, 166, 168, 169, 170, 178, 179, 182, 183, 185, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 216, 217, 218, 221, 222, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 237, 244, 246, 248, 249, 251, 252, 255, 257, 259, 262, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 290, 292, 294, 295, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 318,

319, 320, 321, 323, 325, 326, 331, 332,	
335, 337, 338, 340, 347, 348, 351, 352,	
353, 355, 356, 357, 358, 359, 361, 362,	
366, 367, 369, 370, 372, 373, 374, 375,	
376, 378, 382, 384, 392, 394, 396, 398,	
399, 400, 401, 406, 407, 408, 412, 413,	
414, 415, 417, 418, 419, 420, 422, 427,	
428, 429, 430, 431, 433, 436, 437, 438,	
441, 442, 443, 444, 445, 446, 449, 450,	
454, 457, 464, 466, 475, 476, 477, 479,	
482, 483, 484, 487, 489, 490, 491, 493,	
494, 495, 496, 497, 499, 502, 504, 505,	
509, 512, 513, 514, 515, 517, 528, 537,	
538, 546, 550, 552, 553, 554, 556, 569,	
570, 572, 573, 574, 577, 578, 579, 580,	
582, 583, 584, 585, 587, 588, 589, 592,	
593, 595, 596, 598, 599, 600, 604, 605,	
607, 608, 612, 613, 614, 616, 619, 620,	
623, 624, 627, 630, 631, 632, 633, 634,	
635, 636, 637, 639, 646, 648, 649, 650,	
652, 653, 657, 662, 663, 666, 670, 672,	
679, 694, 696, 697, 698, 699, 701, 703,	
710, 711, 715, 717, 718, 719, 720, 721,	
724, 726, 727, 728, 730, 732, 733, 737,	
738, 740, 742, 743, 744, 745, 746, 749,	
751, 752, 753, 755, 758, 760, 770, 771,	
772, 773	
Levinas.....	442
Levy-Strauss.....	466
Malebranche.....	195
Marcel...36, 55, 56, 57, 59, 60, 339, 592,	
732, 755	
Marion.78, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103,	
104, 106, 107, 132, 141, 164, 231, 252,	
314, 488, 633, 639, 640, 647, 650, 652,	
654, 655, 663, 666, 672, 685, 708, 710,	
711, 712, 713, 715, 716, 718, 720, 721,	
722, 723, 724, 725, 726, 728, 730, 732,	
734, 736, 741, 761	
Martineau....30, 168, 224, 267, 326, 328,	
329, 330, 331, 334, 335, 336, 337, 341,	
342, 343, 394, 397, 625, 740, 755	
Mauss.....540, 633, 635, 638, 639, 640,	
647, 660, 662, 664, 665, 675, 677, 679,	
709	
Merleau Ponty.....	118
Merleau-Ponty....46, 69, 71, 79, 80, 115,	
126, 134, 135, 136, 144, 145, 163, 164,	
182, 189, 208, 220, 221, 319, 397, 401,	
438, 514, 533, 538, 557, 599, 710	
Michel Henry.....	162, 164
Misser.....	558
Narcisse.....	107
Nietzsche. .172, 300, 305, 350, 351, 352,	
353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 363,	
367, 375, 385, 425, 426, 427, 430, 436,	
496, 623, 689, 690, 737	
Pascal.....	169, 352
Paul.....	368
Platon180, 302, 310, 398, 400, 413, 414,	
419, 420, 421, 422, 436, 441, 480	
Proust.....	13, 62, 63, 80
Ricœur 17, 19, 36, 49, 50, 52, 57, 68, 96,	
102, 108, 110, 124, 128, 145, 147, 149,	
153, 154, 155, 156, 159, 160, 162, 203,	
204, 211, 212, 215, 216, 217, 221, 231,	
232, 235, 236, 240, 241, 242, 246, 247,	
251, 255, 273, 277, 284, 285, 286, 290,	
293, 294, 309, 310, 313, 315, 337, 345,	
347, 348, 350, 358, 361, 362, 363, 364,	
365, 368, 369, 370, 372, 374, 375, 378,	
380, 382, 388, 390, 393, 397, 403, 404,	
408, 421, 422, 436, 437, 438, 446, 449,	
455, 456, 457, 458, 463, 465, 467, 468,	
469, 472, 474, 490, 491, 492, 493, 494,	
498, 499, 505, 511, 512, 513, 517, 518,	
529, 532, 534, 535, 538, 539, 540, 541,	
542, 543, 545, 546, 548, 552, 553, 555,	
570, 575, 581, 582, 597, 599, 600, 601,	
604, 608, 609, 619, 620, 629, 632, 636,	
638, 646, 655, 657, 665, 668, 680, 688,	
701, 703, 704, 706, 715, 727, 739, 743,	
751, 752, 760, 761, 773	
Rimbaud.....	559
Romains.....	273
Samuel.....	574
Sartre. .38, 39, 42, 73, 74, 75, 78, 82, 83,	
85, 86, 87, 89, 94, 292, 293, 688, 689,	
690	
Saussure.....	462
Sénèque.....	741
Socrate....122, 180, 421, 422, 474, 638,	
759	
Spinoza.....	275, 612, 613, 736, 740
Tahar Ben Jelloun.....	46
Tezuka.....	519, 521, 522, 524, 526
Vasse.....	613, 614, 618, 739
Veizin.325, 328, 329, 334, 335, 342, 740	
Wittgenstein.....	399, 423, 424, 436
Zola.....	77

TITRE :

Le visage, entre accusatif et nominatif.

De la phénoménologie à l'herméneutique de la relation.

TITLE:

The *visage*, between accusative and
nominative case.

From the phenomenology to the hermeneutics of the relation.

*« ...trahison créative de l'original, appropriation également créatrice par la langue
d'accueil ; construction du comparable ... » (Paul Ricœur).*

RÉSUMÉ :

Le visage, tel que le pense Levinas, échappe à tout pouvoir, à toute explication, à toute compréhension. Hors de la visée husserlienne que Levinas interprète comme réduction de l'autre au même (égologie), le visage se dérobe à son apparence physique et se fait commandement : « Tu ne tueras pas ». À cette injonction ne peut répondre un sujet qu'à l'accusatif (le « Me voici » abrahamique), laissant en suspend toute relation. Si le visage disparaît dans sa Hauteur, instituant le je comme répondant à l'accusatif, la rencontre entre deux visages ne peut se faire : Autrui est sauvé par sa non-reconnaissance. Le prix à payer pour sauver l'altérité est celui de la relation : le je n'est pas visage.

Le problème ouvert par Levinas est double ; un problème ontologique, d'une part : comment peut-on penser un sujet répondant à (et d') autrui *au nominatif*, afin de fonder en droit la possibilité d'une relation intersubjective? Peut-on imaginer Abraham répondant « Je suis là » ? Ce problème ontologique croise un second problème d'ordre méthodologique : la position du visage comme phénomène est un défi lancé par Levinas à toute phénoménologie, tâche qu'il entreprend cependant. Comment faire la phénoménologie d'un non-phénomène ? C'est le point de relève d'une herméneutique du visage. Si celui-ci échappe *de jure* à toute description phénoménologique, c'est par le surcroît de sens dont il témoigne, et que seule une herméneutique peut chercher, et désigner. Au-delà d'une explication réductrice et d'une impossible connaissance du visage, y a-t-il place pour une reconnaissance de celui-ci ? La reconnaissance doit être ici envisagée en ses diverses acceptions : identification (par la nomination), dont le sens ultime se révélerait, malgré le soupçon que pose Derrida, par la reconnaissance-gratitude.

C'est donc à l'herméneutique, c'est-à-dire au « conflit des interprétations », selon le mot de Ricœur, que serait confiée la double charge de tracer un espace intersubjectif, ouvert à l'altérité *et* au sujet, espace accueillant le sens dans la multiplicité de ses significations (singulières, culturelles, universelles), d'une part, et d'en chercher les différentes modalités relationnelles non aliénantes, d'autre part, afin de garantir une rencontre entre un je et un tu respectueuse des *deux* visages.

ABSTRACT:

The *visage*, such as Levinas means it, escapes all power, all explanation, all understanding. Out of reach of Husserl's meaning which Levinas understands as a reduction of the Other to the Same (egology), the *visage* evades its physical appearance –and becomes a commandment ("You shall not kill"). To that admonition, only an accusative-case subject can answer (Abraham's answer "Here is me"), therefore discarding all relationship.

If the *visage* disappears in its Height, establishing the I as an answer to the accusative-case, the meeting between two *visages* cannot happen. –The Other is saved because he is not recognized. The price to pay in order to save Otherness is that of relationship.

Levinas opens a double problem. An ontological problem first: how can we conceive a subject answering to (and for) others in the nominative case in order to base legitimately the possibility of an inter-subjective relationship? Can we imagine Abraham answering "I am here"?

The ontological problem meets another one, a methodological problem: the *visage* as a phenomenon is a challenge thrown by Levinas to phenomenology – a task he takes on nevertheless. How can one draw the phenomenology of a non-phenomenon? That's where the hermeneutics of the *visage* starts. If the *visage* escapes de jure all phenomenological description, it is because of the excess of meaning it stands for, which only hermeneutics can look for and define. Beyond a reductive explanation and an impossible knowledge of the *visage*, is there room for the acknowledgement of it?

The acknowledgement here must be accepted in all its meanings: identification (through the naming the ultimate meaning of which would be revealed, despite Derrida's suspicion, by the acknowledgement-gratitude.

Therefore, it would be given to hermeneutics – the "conflict between interpretations," according to Ricoeur - the double task of defining an inter-subjective space, open to Otherness and to the subject, a space open to the diversity of all the meanings** (personal, cultural, universal, etc.), on the one hand, and, on the other hand, of looking for the various non-alienating relational modalities, in order to guarantee a meeting between a I and a You that would respect both *visages*.

INDEX DES NOMS COMMUNS :

Français :

Absence. Accueil. Accusatif. Altérité. Appel. Assomption. Asymétrie. Attestation. Autre. Autrui.

Compréhension. Confiance. Connaître. Conscience. Corps.

Datif. Désir. Désintéressement. Dialogue. Différence. Dire. Distance. Don. Dissymétrie.

Écologie. Être. Éthique. Étranger. Expliquer. Extériorité.

Face à face.

Grâce. Gratuité.

Hauteur. Herméneutique.

Intentionnalité. Intériorité. Interprétation. Intersubjectivité. Intuition.

Joie.

Méconnaissance. Métaphore. Métaphysique. Mutualité.

Nommer. Nominatif.

Ontologie.

Pardon. Parole. Phénomène. Phénoménologie. Présence.

Raison. Réciprocité. Reconnaissance. Regard. Relation. Rencontre. Répondre. Savoir.

Sens. Séparation. Seuil. Signifier. Subjectivité. Substitution. Symbole. Symétrie.

Témoignage. Trace. Transcendance. Traduire.

Visage. Vis-à-vis. Vocatif. Voir. Voix.

Anglais :

Absence, Acceptance, Accusative, Answer, Appeal, Apprehend, Assumption, Asymmetry.

Being, Body.

Call, Certificate, Confidence, Consciousness.

Dative, Desire, Dialogue, Difference, Dissymmetry, Distance.

Egology, Ethics, Explain, Exteriority.

Face, face to face, Foreigner, Forgiveness.

Gift, Grace, Gratuitousness.

Height, Hermeneutics.

Intentionality. Interiority, Interpretation, Intersubjectivity, Intuition.

Joy.

Know, Knowledge.

Look.

Mean. Meaning, Meeting. Metaphor, Metaphysics, Misunderstanding, Mutuality.

Nominative.

Ontology, Other, Otherness, Others.

Phenomenology, Phenomenon, Presence.

Reason, Reception, Reciprocity, Recognition, Relationship, Reply, Respond.

Say, See, Separation, Subjectivity, Substitution, Symbol, Symmetry.

Testimony, To be, To name, Trace, Track, Transcendence, Translate, Treshold.

Understanding, Unselfishness.

Visage. Vocative, Voice.

Welcome, Word.

RÉSUMÉ DESTINÉ À LA PUBLICITÉ DE LA SOUTENANCE :

Le visage tel que le dessine Levinas résiste à la violence comprise comme réduction de l'autre au même. Levinas sauve ainsi la singularité absolue de chaque être humain, côtoyant de ce fait la route de Kant : ces deux chemins se croisent au point d'intersection qu'est le respect. Mais chez Kant, la référence ultime reste déontologique ; le respect chez Levinas, pour autant qu'il m'est ordonné par une loi universelle, se manifeste dans l'irréductible singularité du visage (en ce sens, il n'y a de visage qu'au singulier) qui est injonction : « Tu ne tueras pas ». La loi est portée par le visage qui est alors seuil entre une intériorité infinie et non conceptualisable, et une extériorité (celle qui, en m'apparaissant m'échappe aussitôt) qui parle, témoigne. Transcendance absolue, le visage traverse en l'irradiant l'immanence de la chair. L'ontologie s'efface devant l'éthique. Révélation plus que manifestation, le visage pourtant absolument concret crève toute forme plastique, se déroband à toute approche catégorielle ou gnoséologique, que Levinas désigne sous le terme totalité.

Il y a là un échec définitif dans la démarche de connaissance d'autrui. Le je est sauvé en tant que singularité, mais non en tant que sujet. Le moi se présente en effet originellement à l'accusatif (« Me voici » d'Abraham). C'est sa réponse qui le constitue comme sujet. Le respect de l'absolue différence d'autrui, sans aucune commune mesure, exclut ainsi tout rapport de réciprocité : Derrida dénonce dans la réciprocité le risque d'une reconnaissance comme connaissance ; autrui, pris dans une relation de reconnaissance, serait celui qui me permet de me décharger d'une dette originelle et infinie – que ce soit dans le pardon, la gratitude – ou la reconnaissance de l'autre *comme tel*, ce qui manifeste déjà un risque d'identification. Le *comme tel* phénoménologique devient menace. C'est cette égologie que bloque le visage, inconnaissable. Mais si l'échec de la connaissance de l'autre chez Levinas se double de l'échec de la reconnaissance chez Derrida, comment puis-je rencontrer autrui ? Dans toute relation, il y a un risque de réduction de l'autre au même : quelle relation est-elle encore possible ? L'amitié, la réciprocité, le visage même sont remis en question. L'accueil, passivité originelle du moi, est lui-même fragilisé par l'irréductible dissymétrie de l'altérité.

Or c'est le visage lui-même qui questionne l'impossibilité de relation : l'appel se donne dans le regard de l'autre, à la fois injonction de non-violence, mais à la fois requête de partage, de dialogue. Est-il alors possible d'accueillir l'autre sans le dévisager ? Une relation absolument respectueuse des deux sujets est-elle envisageable ? Ne faut-il pas qu'il y ait relation avec l'absolument autre *afin que lui-même soit autre* ? L'éthique première de Levinas questionne la démarche phénoménologique : que *dire* d'autrui, si tout discours est thématization ? Quelle

phénoménologie est-elle possible pour ce non-phénomène? Peut-on penser phénoménologiquement le visage sans que sa phénoménalité ne l'abolisse comme visage ?

De la phénoménologie...

En tant qu'il appartient au monde, autrui s'offre à ma perception, et ainsi constitue l'objet de mon expérience. C'est cette approche d'autrui par l'ego qu'analyse Husserl. En tant que corps, autrui se présente à la lecture que peut en faire une conscience autre. Cette lecture est tout d'abord identification, puis déchiffrement en vue de la découverte ou de l'appropriation du sens, compréhension. C'est la légitimité de cette démarche qu'interroge le visage.

La phénoménologie de la conscience fait émerger sous forme de problème le cas particulier de l'expérience d'autrui. Le parcours phénoménologique qu'en fait Levinas montre à chaque étape la difficulté de décrire phénoménologiquement le visage. Tâche impossible : le visage échappe à toute représentation, le dit est trahison d'un Dire qui se dérobe même dans ce qui le révèle. L'approche qu'en fait Levinas ne peut donc s'opérer qu'en creux (apophasis dont lui-même se méfie), dans un contournement, une délimitation de ce qui n'a pas de limite, infini. Toute compréhension, toute connaissance de l'autre est ainsi désamorcée ; il est impossible de franchir cette distance, ou de subsumer les autres sous le concept d'autre. Celui-ci n'est donc pas un concept, puisque le seul lieu commun qui pourrait les rassembler est justement ce qui les sépare, leur différence. Il n'y a pas de plus petit commun dénominateur entre les Hommes. Levinas insiste à la fois sur la dimension concrète du visage, l'opposant par sa « Hauteur » à l'abstraction de la loi kantienne, et à la fois sur son inaccessibilité. Mais alors, comment tenir à la fois la matérialité du visage attestant de sa concrétude, et à la fois son échappement à toute perception réductrice ? Faut-il ici distinguer entre regard et vision posés sur l'autre ? Peut-on faire l'expérience du visage ? Peut-on parler sans contradiction dans les termes eux-mêmes d'une phénoménalité du visage ? Le statut du visage comme phénomène est alors à interroger. Levinas pose rigoureusement les limites de la perception du visage ; rencontrer n'est pas décrire, regarder n'est pas voir. La compréhension d'autrui est alors l'offrande d'elle-même : jusqu'où peut aller cette offrande ? Qu'est-ce que comprendre, si je ne comprends pas celui à qui je ne peux qu'offrir cette impuissance ; et qu'est-ce qu'offrir ? Quel sens peut alors prendre la rencontre ? Le visage peut-il être sens sans relation ? La rencontre ne peut avoir lieu sans expérience dans la mesure où elle est elle-même expérience. On peut alors se demander si elle est rencontre de l'autre, ou simplement rencontre de l'altérité. La rencontre avec la concrétude du visage à la fois requiert la perception en tant qu'elle est

expérience, et à la fois la met en échec en tant qu'elle tente d'approcher ce qui échappe à toute expérience. En partant du je, Husserl rend compte de l'ego ; en partant du tu, Levinas sauve l'autre : mais dans les deux cas, la rencontre entre un je et un tu est impossible. Phénomène irréductible à sa phénoménalité, le visage questionne le statut même de la phénoménologie. L'herméneutique pourrait-elle alors venir au secours de la phénoménologie, comme approche polyphonique de ce qui ne saurait se réduire à aucune expérience ni à aucune raison ? Peut-on, dans la multiplicité des interprétations, sauver la phénoménalité d'autrui ? L'éthique comme philosophie première se fait alors herméneutique.

... à l'herméneutique...

Si aucune compréhension n'était possible, il n'y aurait pas de rencontre à proprement parler. Pour comprendre, il faut expliquer le lien entre le visage et son contexte, ainsi qu'avec le contexte singulier de la rencontre. Deux problèmes apparaissent alors. Est-il souhaitable, est-il même possible, de faire abstraction de mon intention afin de faire l'expérience pure de l'altérité ? Il semble qu'il ne serait alors même plus question d'expérience. Celle-ci suppose la matérialité d'un corps et d'une histoire. Pourtant ce corps et cette histoire sont autant d'obstacles à la rencontre authentique avec le visage, dont Levinas précise la dimension hors contexte (préjugés, présupposés, habitudes, conventions sociales... opacifient la rencontre). Il faut donc extraire le visage de tout contexte. Mais, une fois ce mur écroulé, que reste-t-il du sujet ? Quel est donc le prix à payer pour constituer l'espace de la rencontre ? Qu'y a-t-il à détruire préalablement pour construire cette relation ? Faire abstraction de soi ne rend-il pas vaine toute possibilité de rencontre ? S'ils font abstraction de ce qui les constitue comme tels, les sujets se perdent dans l'anonymat. Le visage étant le lieu où s'inscrit, dans la matière, ce qui le constitue dans sa singularité, l'abstraction menace alors la réalité concrète de la rencontre.

Quand bien même il s'avèrerait possible que deux sujets fassent abstraction de ce qui les constitue, ne doit-on pas poser, pour que rencontre il y ait, un pré-requis commun – les règles du langage, un sens partagé ? Gadamer pose le langage comme milieu universel de toute compréhension, qui fonde l'universalité de l'herméneutique. Le visage ne peut s'abstraire de ce contexte hors duquel la rencontre ne peut s'effectuer, par lequel seul son sens ne peut circuler. Se pose alors le problème de l'origine du sens et des conditions d'accès à son intelligibilité : y a-t-il une herméneutique possible du visage ? Jusqu'où peut-on décontextualiser le visage ? Lorsque le contexte se fait culture, ou langue, dans quelle mesure la décontextualisation du visage permet-elle, sinon de le comprendre, du moins de répondre adéquatement à sa demande, prière

comme le dit Levinas ? Si cela est possible, comment son sens est-il accessible, et à qui ? Comment ne pas se perdre dans l'écart maintenu entre le dire et le dit ? L'interprétation est-elle trahison du visage ou garantie de l'authenticité de la rencontre ?

L'herméneutique diacritique de Ricœur tente de franchir, sans le réduire, l'espace créé par l'herméneutique radicale de Levinas et Derrida, espace constitué par l'extrême tension entre je et tu. De le franchir, ou du moins de le symboliser. Une relation non aliénante est-elle alors possible entre je et tu, où ni l'un ni l'autre ne perdrait sa singularité, mais où l'espace même qui les sépare deviendrait un lieu non pas commun mais partagé (le lieu tiers), signifié par la relation elle-même ? Une relation "sans perte" est-elle possible entre les sujets ? L'interprétation permet-elle de comprendre autrui sans le prendre ? L'attestation de soi suppose un je qui ne se dissoudra pas dans un me, un je nommé par un autre (appelé) et capable de nommer (de répondre) l'autre. L'émergence d'un nominatif déplace l'accusatif premier de Levinas. On peut peut-être imaginer Abraham répondant « je suis là », ce qui rétablit à la fois un je, susceptible de réponse et de fidélité, une ontologie du soi, et un espace signifié par le dialogue. Mais ce je est lui-même nommé (« tu » ; ou par son prénom – « Abraham ! ») par un autre : ce n'est qu'en vertu de cet appel que le je peut répondre "je suis là". Le vocatif semble alors la voie incontournable pour s'acheminer de l'accusatif du sujet levinassien au nominatif. Le visage est-il assigné à la place de l'accusatif, ou peut-il être rencontré au nominatif ? Peut-on dépasser cette alternative ? Y a-t-il, comme le propose lui-même Levinas à la fin de *Totalité et infini*, un « au-delà du visage » ? Une ontologie est-elle encore possible ?

...Et au-delà ?

Le vocatif lui-même désignera sa propre limite, celle de son origine, et en appellera au datif, don, accueil. C'est cette dialectique entre l'accueil de la parole d'autrui et la réponse qui sera abordée, pour questionner ce que dit le visage dans son impuissance même à le dire. Méthodologiquement, la question de l'origine interroge le sens du sens offert à l'interprétation. L'herméneutique ne peut s'accomplir que dans le dialogue entre les différentes interprétations. Mais ce dialogue, pour ne pas se perdre dans l'indéfini du sens rebondissant sur lui-même, doit retrouver son origine ; l'herméneutique, pour ne pas perdre son sens, doit viser une vérité extérieure à elle. C'est ce parcours en retour qui sera accompli, partant de l'accusatif levinassien pour en chercher en retrait le(s) support(s) implicite(s), ce qui le fera remonter vers l'origine du sens – vérité, qui ne pourra être que signifiée. L'éthique sera donc posée au cœur même du travail interprétatif référé à une vérité extérieure, ce qui mènera la réflexion au seuil d'un au-delà de l'herméneutique.

