



**HAL**  
open science

# Soi éthique : le soi autour des éthiques d'Emmanuel Levinas et de Charles Taylor

Heonjoong Kim

► **To cite this version:**

Heonjoong Kim. Soi éthique : le soi autour des éthiques d'Emmanuel Levinas et de Charles Taylor. Philosophie. Université de Nanterre - Paris X, 2021. Français. NNT : 2021PA100059 . tel-03522555

**HAL Id: tel-03522555**

**<https://theses.hal.science/tel-03522555>**

Submitted on 12 Jan 2022

**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.

Membre de l'université Paris Lumières

# Heonjoong KIM

## Soi éthique

*Le soi autour des éthiques d'Emmanuel Levinas et de Charles Taylor*

Thèse présentée et soutenue publiquement le 18/05/2021  
en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie de l'Université Paris Nanterre  
sous la direction de M. Jean-Michel SALANSKIS (Université Paris Nanterre)

**Jury** \* :

Membre du jury :	M. Christian BERNER	Professeur, Université Paris Nanterre
Membre du jury - Rapporteuse :	Mme. Sophie NORDMANN	Professeure agrégée, École Pratique des Hautes Études (PSL)
Membre du jury :	M. Jean-Michel SALANSKIS	Professeur émérite, Université Paris Nanterre
Membre du jury - Rapporteuse :	Mme. Isabelle THOMAS- FOGIEL	Professeure, University of Ottawa



Université Paris Nanterre  
École Doctorale Connaissance, Langage, Modélisation (CLM) - ED 139  
Institut de recherches philosophiques (IRePh)

Thèse de Doctorat en Philosophie

**Titre :**

Soi éthique

Soi autour des éthiques d'Emmanuel Levinas et de Charles Taylor

présentée par

Heonjoong KIM

soutenue publiquement le

18 Mai 2021

sous la direction de

Jean-Michel SALANSKIS

Membres du jury :

M. Christian BERNER (Professeur, Université Paris Nanterre)

Mme. Sophie NORDMANN (Professeure agrégée, École Pratique des Hautes Études)

M. Jean-Michel SALANSKIS (Professeur émérite, Université Paris Nanterre)

Mme. Isabelle THOMAS-FOGIEL (Professeure, University of Ottawa)



## Remerciement

D'abord, j'adresse mes plus vifs remerciements à Monsieur Jean-Michel Salanskis, mon directeur de thèse. Sans sa direction ni ses encouragements chaleureux ni ses conseils détaillés et précis, je n'aurais pu parvenir à écrire cette thèse. Grâce aux aides de mon directeur de thèse, ma pensée pouvait être élargie. Ils m'ont permis de mener à bien ce travail et de soutenir ma thèse.

J'exprime ma gratitude aux membres du jury, Monsieur Christian Berner, Madame Sophie Nordmann et Madame Isabelle Thomas-Fogiel de m'avoir fait l'honneur de participer à la soutenance de thèse.

Je remercie Céline Savin, chère amie, qui a relu et corrigé ma thèse. Sa relecture précise m'a aidé à accomplir la correction de ma thèse.

En fin de compte, je voudrais avouer que j'aime ma famille, qui me soutient toujours. Je pense que j'ai beaucoup de chance parce que j'ai rencontré mes parents et mon frère. De ma famille, j'ai reçu beaucoup de choses. Je l'aime.



## Introduction : esquisse de l’histoire de la philosophie du soi

Comment envisager le soi ? Cette question est le fil conducteur de cette thèse qui se développera, évoluera et parfois se dédira. Pourquoi ? Parce que, même si l’on a l’intention de circonscrire la pensée du soi à la philosophie du soi, les sens donnés au soi sont divers et multiples : chaque philosophe répond différemment à la question. Pour cette raison, dans cette thèse, il serait impossible de prendre en compte tous les travaux philosophiques sur ce sujet.

Ainsi, pour répondre à la question du soi, cette thèse s’appuiera sur les travaux philosophiques d’Emmanuel Levinas et de Charles Taylor.

Pour ce faire, dans cette introduction, il sera indispensable de rendre compte de l’histoire de la philosophie du soi. Toutefois, la concision de cette introduction ne permettra que d’aborder une ébauche de la philosophie du soi. Cette esquisse déterminera sensiblement la direction de cette thèse qui vise à considérer le soi à partir de l’éthique.

Dualisme : « je » cartésien

Dans le cadre de cette ébauche de l’histoire de la philosophie du soi, on ne peut dépasser la formule célèbre de Descartes : *cogito ergo sum* : je pense, donc je suis, même si j’en reparlerai dans le cadre de la pensée taylorienne, dans la première partie de la thèse. Le *cogito* cartésien se révèle révolutionnaire par rapport à la philosophie médiévale et antique ; le *cogito* relève de la question de la subjectivité plutôt que de l’homme. Cette question est inédite, tant il est difficile de retrouver son traitement dans les philosophies antérieures au cartésianisme : Descartes, pour la première fois dans l’histoire de la philosophie, se pose la question de la subjectivité du moi, du « je », de la première personne.<sup>1</sup> Mais comment se

---

<sup>1</sup> Cf., Carraud, Vincent, *L’invention du moi*, PUF, 2010, p. 61 : « Avec la première occurrence philosophique en français de l’expression « ce moi », Descartes, soumettant le pronom personnel au déictique mais sans le référer



représenter ce « je » ? Descartes, tout d'abord, affirme que ce sujet « je » pense. Ici, le *cogito* ne relie pas logiquement l'être et la pensée par l'entremise du sujet « je ». Mais la pensée rend manifeste l'être du « je ». Le « je », chez Descartes, est le sujet de la pensée. Dans ce cadre, la pensée n'est pas prise au sens nominal du terme, mais cette pensée est action ou acte ; la pensée rend manifeste le « je »<sup>2</sup>. Or cette action de la pensée est spécifique. Elle appartient à l'âme. Selon Descartes, le corps n'est pas susceptible de penser, seule l'âme en est capable. À cet égard, le « je » pensant s'identifie à l'âme et non au corps. Ici, par pensée, on peut entendre que Descartes distingue radicalement l'âme et le corps, voire le spirituel et le matériel. L'âme est épurée du corps, donc, de toute matérialité : l'intériorité est distincte du monde extérieur, voire de toute extériorité, constituée par des matières physiques.<sup>3</sup> À partir de là, on peut formuler que le « je » cartésien est défini comme intériorité pure. Cette définition, à vrai dire, est inédite. De là, Descartes propose une théorie de la subjectivité tout à fait moderne : l'essence de la subjectivité du *je* cartésien réside dans la pensée, dans son intériorité. Le *je* est tenu pour « substance pensante » ou « chose pensante ». Autrement dit, le *je* cartésien est machine capable de penser. Ainsi le moi cartésien est-il défini à partir de la pensée intérieure.

### Self lockéen

Locke radicalise et pousse jusqu'au bout le moi cartésien, en insistant sur le fait que l'essence du soi réside dans la conscience. Cette conscience, chez Locke, n'est pas identique à la conscience phénoménologique, dans la mesure où celle-ci est conscience intentionnelle comme conscience de quelque chose. Cela revient à dire que la conscience lockéenne est absolue, qu'elle est par-delà le monde. De cette manière, la conscience lockéenne détermine

---

à un nom propre et par là signifier une personne, réussissait dans le *Discours* à isoler un concept de moi [...] ».

<sup>2</sup> Cf., Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, « Points », Seuil, 1996, p. 18 : « Il est vrai que cette tendance qu'on peut dire épistémologisante (renforcée par le développement fameux de la *Seconde Méditation* connu sous le nom du « morceau de cire ») est tempérée par une tendance « phénoménologisante », exprimée dans l'énumération qui préserve la réelle variété intime de l'acte de penser ».

<sup>3</sup> Cf., *Ibid.*, p. 18 : « La subjectivité qui se pose elle-même par réflexion sur son propre doute, doute radicalisé par la fable du grand trompeur, est une subjectivité désancrée, que Descartes, conservant le vocabulaire substantialiste des philosophies avec lesquelles il croit avoir rompu, peut encore appeler une *âme*. »

absolument l'identité du soi, ce qui veut dire que le soi lockéen ne dépend ni du monde ni du contexte. Le soi n'a rien à voir avec le temps. À cet égard, le soi est atemporel. L'identité du soi lockéen dépasse également la spatialité. Le soi, selon Locke, se dégage de toute situation. Il n'est nulle part, il est sujet neutre.<sup>4</sup>

Le soi lockéen comme absolu est dégage ou « libéré » de toute situation. Je préciserai ce point dans la première partie de la thèse, mais ici, il suffit à dire que Descartes et Locke, axant leurs travaux sur l'idée du « désengagement », se proposent de réfléchir sur le moi ou le soi : le *je* cartésien se dégage de toute matérialité, constitutive du monde extérieure ; le soi lockéen se détache de toute situation voire du monde. Mais au stade actuel, il convient d'affirmer que Descartes et Locke insistent sur le fait que la subjectivité est désengagée ou pour parler comme Ricœur « désancrée<sup>5</sup> ».

#### Connaissance et conscience de soi kantienne

Toutefois, tous les philosophes n'adhèrent pas aux pensées de Descartes et de Locke qui mettent en relief la séparation radicale du soi et du monde.

Kant, en un sens, se pose comme le successeur de Descartes et s'oppose au cartésianisme : influencé par la philosophie cartésienne, il met en doute le dualisme cartésien. Pour en parler, il faut commencer par envisager la transcendance kantienne. L'introduction de *Critique de la raison pure* confère une nouvelle signification au terme « transcendance » : « Je nomme *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible *a priori*. Un système de tels concepts s'appellerait *philosophie transcendantale*.<sup>6</sup> » Kant déploie sa propre philosophie, dans la mesure où la transcendance kantienne, distinguée de la transcendance

---

<sup>4</sup> Cf., Locke, John, *Essai sur l'entendement humain*, traduit de l'anglais par Pierre Coste, « Classiques de la philosophie », Livre de Poche, 2013, p. 524, Original, Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, 1979, p. 336, II, 27, § 10, et Cf., Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, 1987, p. 205-208

<sup>5</sup> Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, « Points », Seuil, 1996, p. 16 : « Certes, ce sujet de doute est radicalement désancré, dès lors que le corps propre est entraîné dans le désastre du corps. »

<sup>6</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, traduit et présenté par Alain Renaut, GF Flammarion, 2012, p. 110

hellénique et médiévale, se rapporte de prime abord à la connaissance et non à Dieu. Kant décrit une nouvelle transcendance. Or ce qui est intéressant, c'est que la conscience de soi kantienne repose sur la transcendance de ce genre, étroitement liée au mode de la connaissance, c'est-à-dire de ce qui la rend possible ; chez Kant, la synthèse est la condition de la connaissance ; on reçoit d'abord des objets extérieurs comme phénomènes. Par cette réception, on dispose de la représentation ou de l'expérience de ces phénomènes. Mais, pour Kant, la représentation n'est pas encore connaissance. Pour que cette expérience devienne connaissance, il faut qu'elle soit synthétisée : la synthèse joue un rôle essentiel dans le fondement de la connaissance. Cette synthèse est rendue possible par « l'apperception pure » ou « l'apperception originare », qui se réfère exactement à la conscience de soi. Autrement dit, l'acquisition de connaissances exige la transcendance du soi : « l'unité transcendantale de la conscience de soi [...] [désigne] la possibilité de la connaissance *a priori* qui en procède. Car les diverses représentations qui sont données dans une certaine intuition ne constitueraient pas toutes ensemble *mes* représentations si elles n'appartenaient pas toutes à une conscience de soi.<sup>7</sup> » Ainsi le philosophe propose-t-il une nouvelle manière de penser le soi, inscrit dans la conscience de soi. Du moins, le Kant de *Critique de la raison pure* envisage le soi dans le cadre de la transcendance, mais celle-ci est transcendance, transcendance qui ne se rapporte qu'à la possibilité de l'acquisition de la connaissance, transcendance qui n'a rien à voir avec la transcendance médiévale. Kant ne se conforme pas au dualisme cartésien ni à la thèse lockéenne selon laquelle la conscience de soi est par-delà le monde. Kant parle de l'unité de la conscience de soi, qui est dans le monde et propose le critère du soi comme unité, unité totalitaire.

### *Ego* husserlien

L'unité et la totalité, que Kant propose comme critères du soi, deviennent critères cruciaux pour que l'on puisse considérer le soi. Husserl et Heidegger sont des figures représentatives dont les travaux insistent sur l'unité et la totalité du soi, en mettant en relief la persistance ou

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 199

le « maintien de soi », et ce, bien que Husserl critique Kant en s'approchant du cartésianisme, et que Heidegger ne soit pas en accord avec Kant.

Husserl se propose d'interpréter le *cogito* cartésien d'une nouvelle manière : l'« *ego cogito* » est lu à partir de l'intentionnalité. Le « je », l'*ego* ou le moi pense quelque chose, dans le sens où il prend conscience de quelque chose. La pensée cartésienne est marquée par l'intentionnalité. Husserl y met l'accent. À cet égard, il propose une nouvelle interprétation du moi. Pour Husserl, le moi cartésien ne s'écarte d'aucun contexte : « Le monde perçu [...] est, en un certain sens, toujours là pour moi<sup>8</sup> ». « Par conséquent, en fait, l'existence naturelle du monde [...] présuppose, comme une existence en soi antérieure, celle de l'*ego* pur et de ses *cogitationes*. Le domaine d'existence naturelle n'a donc qu'une autorité de second ordre et présuppose toujours le domaine transcendantal.<sup>9</sup> » Le moi husserlien se transcende, dans la mesure où la transcendance est prise au sens strict du terme, dans la mesure où il se rapporte au monde. Mais le moi n'est pas corrélatif du monde, c'est-à-dire que le moi se constitue lui-même : « L'*ego* existe *pour lui-même* ; il *est* pour lui-même avec une évidence continue et, par conséquent, il se *constitue continuellement lui-même comme existant*.<sup>10</sup> » Mais cette constitution accorde au moi de la « permanence » et de la persistance : « Tout en se constituant comme soi-même, comme *substrat identique de ses propriétés permanentes*, le moi se constitue ultérieurement comme un *moi-personne permanente*<sup>11</sup> ». Avec cette permanence, impliquée dans la constitution du soi, Husserl entrevoit l'unité totalitaire de l'*ego* qui se transcende.

## Dasein heideggérien

Néanmoins, Husserl, avec la théorie du moi, concentre sa réflexion sur l'épistémologie, sur « l'évidence » de la connaissance. Son disciple, Heidegger, en questionnant la priorité de l'épistémologie dans la philosophie dans son œuvre majeure, *Sein und Zeit*, propose

---

<sup>8</sup> Husserl, *Méditations cartésiennes*, traduit par G. Peiffer et E. Levinas, VRIN, 2008, p. 44

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 47

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 114

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 117

l'« ontologie fondamentale », où il met en relief la priorité de l'ontologie, prend en compte l'être, être du Dasein et de là, parle du soi, de l'ipséité du Dasein. C'est là la réponse à la question de savoir, non pas ce qu'est le Dasein mais qui est le Dasein.<sup>12</sup> Bien entendu, Heidegger y répond à la base de l'ontologie, de l'être du Dasein. Comment envisager cet être ? Heidegger propose des modalités ontologiques. Parmi elles, l'être-pour-la-mort joue un rôle essentiel dans la compréhension du « qui » du Dasein. La mort, chez Heidegger, est interprétée comme fin du Dasein. Le Dasein n'est pas infini, mais tient à sa finitude. Mais que veut dire cette finitude ? En substance, la fin du Dasein est l'impossibilité de la possibilité. Pour Heidegger, le Dasein n'est pas seulement réel, mais a ses propres possibilités, il est ces possibilités, y compris l'impossibilité. De cette manière, la mort, pour le Dasein, devient sa propre possibilité : la mort est l'impossibilité ou l'impossibilisation des propres possibilités du Dasein, mais, en dépit de cela, le Dasein accepte cette impossibilisation comme sa propre possibilité ultime, donc, le Dasein accepte la mort comme sa propre mort. À cet égard, la mort est caractérisée par la mienneté. Là, il s'agit de l'attitude ou du comportement spécifique et consistant du Dasein à l'égard de la mort : c'est parce que la mort est la fin du Dasein que celui-ci, se projetant vers sa propre fin, « se maintient » comme soi authentique. Heidegger pense qu'il est possible de répondre à la question du *qui* du soi du Dasein, car, selon Heidegger, le *qui* du Dasein dépend du « maintien de soi ». Dans le comportement du Dasein à l'égard de la mort, Heidegger découvre son maintien de soi, à partir duquel l'ipséité est possible.<sup>13</sup>

On peut dire que la leçon de Heidegger sur la pensée du soi réside dans la constance de soi, à partir de laquelle on dit du soi qu'il est tel ou tel. La constance comme maintien de soi est un critère crucial dans la prise en considération du soi.<sup>14</sup>

## Moi éthique

---

<sup>12</sup> Cf., Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, « Points », Seuil, 1996, p. 148-149

<sup>13</sup> Cf., Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, 2006, § 64, p. 316-323, et Cf., Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, « Epiméthée », Puf, 2003, p. 313-317

<sup>14</sup> Cf., Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, « Points », Seuil, 1996, p. 148-149

De toute évidence, en appréhendant le soi, il convient de reconnaître la thèse du soi, selon laquelle le maintien de soi joue un rôle crucial. Heidegger le souligne. Mais Heidegger n'est pas le premier philosophe qui met l'accent sur le maintien de soi. On retrouve des éléments de cette pensée dans la philosophie pascalienne. On ne peut ignorer Pascal, dans la mesure où il faut traiter du soi.

En un sens, il semble que Pascal soit le successeur de Descartes : Pascal définit l'homme comme « roseau pensant » : « L'homme n'est qu'un roseau le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant.<sup>15</sup> » C'est la pensée qui distingue l'homme des autres espèces : « Toute notre dignité consiste donc en la pensée.<sup>16</sup> » Par pensée, Pascal entend que l'homme est au-delà de la nature. La faculté spéculative, la pensée, distincte de la nature ou de l'instinct, est donnée aux hommes. Grâce à cette faculté, les hommes sont « nobles ». De ce point de vue, il semble que la philosophie anthropologique de Pascal ne soit pas loin de celle de Descartes.

Pourtant, la philosophie de Pascal est tentée de s'éloigner de la philosophie cartésienne en parlant du moi. Ce moi ou le « je », pour Descartes, ne consiste qu'à penser. En revanche, en parlant du moi, Pascal définit le moi autrement : « si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on ? *moi* ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ?<sup>17</sup> » En effet, pour Pascal, la pensée n'est pas le critère qui détermine le moi. Donc, l'âme, chez Pascal, ne peut le déterminer. L'impossibilité de la détermination du moi par la pensée, par l'âme et/ou par le corps signifie que la philosophie pascalienne critique la philosophie cartésienne où Descartes croit que le « je » pensant est défini par l'immatérialité de l'âme, car, le corps, purement matériel, aux yeux de Descartes, ne peut penser. Mais la thèse pascalienne, selon laquelle le moi ne peut être déterminé ni par l'âme ni par le corps, se refuse à celle de Descartes.

Ici, il s'agit de répondre à la question déjà posée par Pascal : « Où est ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? » Relativement à Descartes, en déclarant que « Le moi est haïssable. », Pascal est tenté de définir le moi en termes éthiques : la moralité fait écho à

---

<sup>15</sup> Pascal, Blaise, *Pensées*, « Points », Seuil, 1978, § 200, p. 109-110

<sup>16</sup> *Ibid.*, § 200, p. 110

<sup>17</sup> *Ibid.*, § 688, p. 286

l'essence du moi : « En un mot le moi a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout. Il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres.<sup>18</sup> » Pascal avertit que le moi a tendance d'être injuste, car ce moi se fait centre de tout, du monde ; il est égoïste. Autrement dit, le moi s'aime tout d'abord, car il n'aime aucun autre que lui-même.

Ce qui importe chez Pascal, c'est que le *s'aimer*, donc l'amour de soi, l'amour égologique détermine le moi. Mais le moi n'est pas seulement caractérisé par l'amour de soi. À partir de cet amour, Pascal se propose de définir le moi vrai et véritable : il affirme que l'objet de l'amour ne peut être le moi, donc, qu'« Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi.<sup>19</sup> » Ici, Pascal insiste sur l'amour de Dieu. L'amour vrai et véritable, avant d'être amour de soi, est amour de Dieu. Or ce qui est remarquable, c'est que cet amour de Dieu n'est que la haine de soi. Ici, la haine de soi n'est pas psychologiquement ou psychanalytiquement entendue. Elle n'a pas à être négativement appréhendée : la haine de soi, chez Pascal, vise à l'au-delà de l'amour de soi, qu'est l'amour de Dieu.

Ainsi le moi pascalien est-il défini par la haine de soi. Cette dernière, en tant qu'elle est l'amour de Dieu, est une sorte de transcendance religieuse, transcendance non-phénoménologique, qui est proche de la transcendance médiévale ou antique. En un sens, Pascal reprend l'idée médiévale de Dieu et l'élargit à la recherche du moi : « Nulle autre religion n'a proposé de se haïr, nulle autre religion ne peut donc plaire à ceux qui se haïssent et qui cherchent un être véritablement aimable.<sup>20</sup> » En effet, le moi, pour Pascal, n'est définissable qu'en termes chrétiens : en termes de haine de soi et d'amour de Dieu, donc, de la transcendance, enseignés par le Christ.

Mais il faut se souvenir que le moi se distingue de l'homme. Le moi n'est pas simplement roseau pensant. Le moi, *in fine*, est défini en termes moraux. L'amour de Dieu, inscrit dans la haine de soi, est déontologique. « Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi. » Or ce qui compte, c'est que la haine de soi est considérée comme vertu : « La vraie et unique vertu est

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, § 597, p. 267

<sup>19</sup> *Ibid.*, § 373, p. 160

<sup>20</sup> *Ibid.*, § 220, p. 115

donc de se haïr<sup>21</sup> ». Autrement dit, Pascal essaie de définir éthiquement ou/et moralement le moi : comprendre le moi à partir de la haine de soi, c'est le comprendre éthiquement et moralement.

Ainsi Pascal propose-t-il une nouvelle approche philosophique de la pensée du moi. Dans la philosophie pascalienne du moi, on peut percevoir l'importance de l'éthique ou de la morale. Pascal semble insister sur le fait que, sans éthique ni morale, le moi ne serait pas pensable et que ce n'est que dans l'éthique et la morale que le moi, en se maintenant, se transcende lui-même. À cet égard, la philosophie pascalienne implique que l'éthique joue un rôle essentiel dans le maintien de soi, dans la mesure où le moi pascalien, dans sa haine de soi et son amour pour Dieu, se maintient lui-même.

## Éthiques du soi

Dans cette introduction, j'ai esquissé l'histoire de la philosophie du soi. Sans nul doute, les figures, que j'ai énumérées, n'en constituent pas un corps exhaustif. Toutefois, la thèse n'ayant pas pour fin d'en présenter toute la richesse, il apparaît nécessaire d'en achever le déroule.

Ce préalable m'amène à l'hypothèse, selon laquelle le soi n'est compris qu'éthiquement : le maintien de soi et l'unicité du soi ne peuvent être saisies qu'à partir de l'éthique. Pour cette raison, pour légitimer la réponse à la question de savoir comment envisager le soi, il convient de recourir à l'éthique : la philosophie pascalienne est le point de départ de cette thèse, qui, en un sens, a pour but de rendre justice à la thèse pascalienne, selon laquelle le soi n'est entendu qu'en termes moraux ou éthiques.

Certes, les significations associées au terme « éthique » sont multiples et variées. À cet égard, la compréhension du soi l'est également. Parmi la variété des modèles de compréhension du soi éthiques, la pensée du soi chez Levinas et Taylor sera l'objet du

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, § 564, p. 258



développement de cette thèse.

Ce choix motivé découle d'une raison première : Levinas et Taylor sont globalement et implicitement en accord avec la thèse du soi pascalienne ; Levinas insiste sur le fait que le soi n'est pas ontologique, mais éthique, tandis que Taylor met l'accent sur l'éthique, à partir de laquelle on peut définir la vie comme telle, comme espace de manifestation du soi. Autrement dit, Levinas et Taylor sont, par excellence, des philosophes qui relient le soi et la moralité. Leurs éthiques se déroulent à la base de la question de savoir comment envisager le soi.

À mes yeux, ces deux penseurs, Levinas et Taylor, s'accordent l'un l'autre, quoique Levinas ne connaisse pas Taylor et qu'il soit malaisé de trouver des traces de la pensée levinassienne dans toutes les œuvres tayloriennes. Cela ne revient pas à dire que l'éthique levinassienne s'apparente entièrement à l'éthique taylorienne. Au cours du développement de la thèse, les éléments distinguant les philosophies levinassienne et taylorienne seront observés.

Cette introduction n'ayant pas pour objet de les détailler (ils le seront dans le déroulé de la thèse), je mentionnerai simplement différents points contextuels entre les deux philosophes. D'abord, Levinas est un philosophe continental, alors que Taylor, quoiqu'il critique la philosophie analytique, appartient à la tradition anglo-américaine. Ensuite, Levinas est juif et croyant, alors que Taylor est canadien et catholique. En outre, Levinas ne s'engage pas politiquement, cependant que Taylor a l'expérience de participer aux élections fédérales canadiennes. Par ailleurs, au moment de la rédaction de cette thèse, Levinas est déjà mort, et Taylor est encore vivant, etc. Il existe un décalage temporel entre Levinas et Taylor. Cette énumération aide plus ou moins à comprendre pourquoi la philosophie levinassienne diffère de la philosophie taylorienne.

Néanmoins, Levinas comme Taylor parle du soi en traversant l'éthique. Ainsi, bien que ma thèse porte sur des points discordants entre les pensées de Levinas et Taylor, il s'agira aussi de lever les voiles sur ceux communs. Je souhaite, du moins, que cette thèse, en fin de compte, s'ouvre sur une nouvelle éthique hybride pour le soi, issue de la réflexion sur la philosophie du soi chez Levinas et Taylor.

## Plan de la thèse

Pour ce faire, ma thèse sera constituée de trois parties, chacune s'articulant en chapitres. Dans la première partie, qui comprendra trois chapitres (chapitres 1, 2 et 3), je traiterai de la relation du soi à l'impersonnalité. Dans le premier, je parlerai de l'impersonnalité de l'*il y a* levinassien et de la neutralité épistémologique taylorienne (chapitre 1). Dans le second, je montrerai comment le soi est pensable à partir de l'*il y a* et de la neutralité épistémologique du désengagement de la raison (chapitre 2). Dans le troisième, j'insisterai sur le fait que, sans éthique, le soi véritable et vrai est impossible (chapitre 3).

La deuxième partie, constituée de quatre chapitres (chapitre 4, 5, 6 et 7) portera sur le soi et l'éthique. Premièrement, je parlerai de la transition de l'impersonnalité à l'éthique pour parler du soi (chapitre 4). Deuxièmement, j'interrogerai la notion de désir chez Levinas et Taylor, désir qui, avant d'être psychologique ou psychanalytique, se rapporte à l'éthique : le désir de l'infini comme désir d'autrui, chez Levinas, est déjà éthique et que le désir du désir, chez Taylor, est évaluation forte éthique. Or ce qui compte, c'est que le désir, tant chez Levinas que chez Taylor, révèle le soi (chapitre 5). Troisièmement, je parlerai de la vie. En un certain sens, la vie, se rapportant au désir, dans lequel est inscrit le bien, est étroitement liée au soi (chapitre 6) ; quatrièmement, sur la base de ces trois chapitres, j'affirmerai que le soi, dirigé vers le bien, se transcende. Ici, je traiterai de la transcendance vraie et véritable. Pour cela, je concentrerai ma réflexion sur la mort chez Levinas et l'authenticité chez Taylor (chapitre 7).

La troisième partie de ma thèse traitera du langage, indissociable de l'éthique et du soi. Le langage, chez Levinas et chez Taylor, n'est pas un instrument, il est profondément enraciné dans l'éthique. Cette troisième partie comprendra cinq chapitres (chapitre 8, 9, 10, 11 et 12). D'abord, je traiterai de l'épiphanie, inscrite dans le langage. L'épiphanie levinassienne est épiphanie du visage, alors que l'épiphanie taylorienne doit à l'épiphanie artistique. Néanmoins, ces deux épiphanies se réfèrent au dialogue : Levinas et Taylor pensent que le langage est de prime abord dialogique (chapitre 8). Ensuite, j'aborderai la distinction entre langage éthique et langage non-éthique : dire et dit chez Levinas et langage constitutif et désignatif chez Taylor. Prenant en considération cette distinction, j'affirmerai que le langage

comme éthique révèle le soi comme tel (chapitre 9). Le chapitre 10 portera sur le soi, pensé à partir du langage. Je renouvellerai et concrétiserai l'idée du soi, déjà éclairée dans l'éthique (chapitre 10) ; le chapitre 11, en poursuivant la pensée du soi mis en lumière dans le chapitre précédent, portera sur le sens, qui joue un rôle primordial dans la compréhension du soi levinassien et taylorien (chapitre 11). Enfin, le dernier chapitre examinera la socialité. Le langage, en tant que dialogique, s'y réfère. Avec la socialité, à certains égards, je montrerai que les philosophies levinassienne et taylorienne, même si leurs différences ont été mises en avant, se rapprochent l'une de l'autre (chapitre 12).

Première partie  
Impersonnalité et soi



## Chapitre 1

### Impersonnalité : entre ontologie et épistémologie

Avant de considérer le soi, il faut prendre en compte l'impersonnalité. Celle-ci, tant pour Levinas que pour Taylor, est un point de départ pour la réflexion sur le soi. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire de commencer par penser à l'impersonnalité : à l'*il y a* levinassien et à la raison désengagée.

#### 1. *Il y a*

##### (1) Ontologie levinassienne

Levinas, insistant sur l'importance de l'éthique comme « philosophie première », commence par s'attacher à l'ontologie, considérée comme philosophie fondamentale et non comme « philosophie première ».

L'ontologie joue un rôle crucial dans la philosophie levinassienne, bien que l'éthique soit première. C'est la raison pour laquelle avant et afin de penser à l'éthique levinassienne, il est nécessaire de réfléchir sur l'être.

Dans *De l'existence à l'existant*, Levinas recherche l'ontologie. Cette ontologie levinassienne est influencée par l'ontologie fondamentale heideggérienne de *Sein und Zeit*, selon laquelle l'être, de prime abord, est considéré comme l'être du Dasein. À cet égard, Levinas, à la base de la phénoménologie heideggérienne, écrit : « Il [l'existant] assume précisément cette existence en existant déjà.<sup>22</sup> »

Mais le point de vue levinassien à l'égard de l'ontologie fondamentale est critique ; l'existant se met en rapport indissoluble avec l'existence en raison de « La difficulté de

---

<sup>22</sup> Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, VRIN, 2013, p. 24

séparer être et « étant »<sup>23</sup> » : « L'« étant » a déjà fait contrat avec l'être ; on ne peut l'isoler. Il est, c'est-à-dire qu'il exerce déjà sur l'être la domination même que le sujet exerce sur l'attribut. Il l'exerce dans l'instant qui, à l'analyse phénoménologique, est indécomposable.<sup>24</sup> »

Mettant en question la différence heideggérienne entre l'étant et l'être, Levinas fait un pas de plus par rapport à Heidegger et il parle de ce que l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit* laisse de côté : de l'être en général. La philosophie levinassienne interroge cet être en général.

Levinas dit : « Imaginons le retour au néant de tous les êtres : choses et personnes. Il est impossible de placer ce retour au néant en dehors de tout événement. Mais ce néant lui-même ? Quelque chose se passe, fût-ce la nuit et le silence du néant. L'indétermination de ce « quelque chose se passe », n'est pas l'indétermination du sujet, ne se réfère pas à un substantif. Elle désigne comme le pronom de la troisième personne dans la forme impersonnelle du verbe, non point un auteur mal connu de l'action, mais le caractère de cette action elle-même qui, en quelque matière, n'a pas d'auteur, qui est anonyme. Cette « consommation » impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l'être, celle qui murmure au fond du néant lui-même, nous la fixons par le terme d'*il y a*. *L'il y a*, dans son refus de prendre une forme personnelle, est l'« être en général ».<sup>25</sup> » Ici, Levinas dit qu'il faut imaginer *l'il y a*. L'imagination est contraire à la réalité. De ce point de vue, *l'il y a* ne serait possible que dans l'imagination : il est irréel. À cet égard, Levinas met l'accent sur le surgissement nécessaire ou inévitable du moi, opposé à l'être anonyme, impersonnel, voire neutre. J'en parlerai, mais, à ce stade, il me faut concentrer ma réflexion sur *l'il y a*.

Comment envisager *l'il y a* ? Levinas écrit encore sur cet être en général : « Nous n'en empruntons pas la notion à un « étant » quelconque – choses extérieures ou monde intérieur. *L'il y a* transcende en effet l'intériorité comme l'extériorité dont il ne rend même pas possible la distinction. Le courant anonyme de l'être envahit submerge tout sujet, personne ou chose. La distinction sujet-objet à travers laquelle nous abordons les existants n'est pas le point de

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 15

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 81

départ d'une méditation qui aborde l'être en général.<sup>26</sup> » Ici, l'intentionnalité de la conscience glisse sur la pente de *l'il y a* ; la conscience est déjà étant ; *l'il y a* n'a rien à voir avec l'étant. Tous les étants disparaissent dans *l'il y a* ; ni sujet ni objet n'y apparaissent, car aucune conscience objectivante ne s'y manifeste. C'est-à-dire qu'il est impossible de prendre conscience d'un objet. Ainsi la subjectivité serait-elle loin de se manifester dans *l'il y a*. Donc, en abordant *l'il y a*, on ne peut recourir ni à la conscience, ni à la subjectivité, ni à l'objectivité.

## (2) Nuit et *il y a*

Ainsi Levinas, sans égard pour la distinction entre la subjectivité et l'objectivité, prend en compte *l'il y a* : « la nuit est l'expérience même de *l'il y a*.<sup>27</sup> ». Le philosophe l'entend par la « nuit ». Mais quelle nuit ?

Dans la nuit, on ne peut parler ni de la subjectivité ni de l'objectivité, issues de l'étant, de l'intentionnalité de la conscience : la nuit « envahit » la conscience. Cette absence est présente : « Lorsque les formes des choses sont dissoutes dans la nuit, l'obscurité de la nuit, qui n'est pas un objet ni la qualité d'un objet, envahit comme une présence.<sup>28</sup> »

Ainsi, dans la nuit, tout disparaît-il. Avec l'obscurité de la nuit, on ne peut rien voir, on ne peut voir personne ; dans la nuit pleine d'obscurité, aucune lumière n'intervient. Mais là où tout disparaît, la nuit apparaît. Elle apparaît comme absence. En un sens, elle est à la fois absente et présente. Telle est l'apparition de la nuit. Cette apparition n'est pas égale au « se manifester » de l'objet ou du sujet ; la nuit est considérée comme « atmosphère<sup>29</sup> » qui enveloppe tout. Dans la nuit, il ne reste que cette atmosphère, où tout sombre, où tout

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 81

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 82

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 82

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 89-90 : « L'obscurité où plonge la conscience ayant éteint toute lueur dans l'être, est également comprise comme contenu. Le fait que c'est un contenu obtenu par négation de tout contenu, reste sans considération. Or, c'est là toute l'originalité de la situation. L'obscurité, - en tant que présence de l'absence, n'est pas un contenu purement présent. Il ne s'agit pas d'un « quelque chose » qui reste, mais de l'atmosphère même de présence, qui peut apparaître certes après coup comme un contenu, mais qui, originellement, est l'événement impersonnel, a-substantif de la nuit et de *l'il y a*. C'est comme une densité du vide, comme un murmure du silence. »



disparaît, où la nuit apparaîtrait comme ce « tout disparaît<sup>30</sup> », donc où aucune « perspective » ou aucun point de vue ne s'attache.

Dans la mesure où il ne reste que la nuit dans cette nuit elle-même, la nuit ne donne aucune sécurité. « Elle devient insécurité.<sup>31</sup> » Mais, selon Levinas, la nuit est insécurité, non seulement parce que tout échappe à toute prévision, mais aussi parce que « L'insécurité ne vient pas des choses du monde diurne que la nuit recèle, elle tient précisément au fait que rien n'approche, que rien ne vient, que rien ne menace : ce silence, cette tranquillité, ce néant de sensations constituent une sourde menace indéterminée, absolument. L'indétermination en fait l'acuité. Il n'y a pas d'être déterminé, n'importe quoi vaut pour n'importe quoi. Dans cette équivoque se profile la menace de la présence pure et simple, de l'*il y a*.<sup>32</sup> » L'insécurité dépend de ce « rien », de ce néant indéterminé. Donc, l'essence de la nuit ou de l'*il y a* réside dans cette indétermination : on ne peut nommer ce « rien ». D'où l'anonymat de la nuit.

Les « ténèbres » déconstruisent les « contours » des choses et des objets. La forme, précisément et exactement déterminée et limitée par ces contours, est dissolue dans la nuit elle-même. Là, il est fortement question de l'indétermination. Or ce qui est important, c'est que la nuit comme indétermination est encore insécurisante. L'« insécurité » de la nuit vient de son indétermination. Ici, cette insécurité ne provient pas de l'absence de la sécurité à la lumière et au jour, elle découle de l'indétermination du néant, du « *rien* », donc de l'*il y a*.

### (3) Horreur

Avec l'insécurité, on peut parler de l'« horreur », distincte de la peur, dans la mesure où la peur est intentionnelle, où elle prend un objet dans son contour. La structure de la peur est la suivante : *avoir peur de...* ; on a peur de quelque chose. L'horreur, elle, n'est pas intentionnelle : elle est horreur de rien ou du rien. La nuit est horrifique, puisque rien ne devient proche, comme le dit Levinas : la nuit n'est, en aucune façon, caractérisée par l'intentionnalité.

---

<sup>30</sup> Cf., *Ibid.*, p. 90 : « Présence de l'absence, l'*il y a* est au-dessus de la contradiction : il embrasse et domine sa contradictoire. »

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 83

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 83

Levinas, pour préciser l'horreur, la distingue également de l'angoisse heideggérienne. En un sens, l'angoisse heideggérienne est l'angoisse du rien ou du néant, si la mort heideggérienne comme fin du Dasein, est considérée comme possibilité de l'impossibilité d'être, comme possibilité de l'anéantissement. Cependant, l'angoisse heideggérienne comme disposition affective fondamentale est ce à partir de quoi l'ipséité du Dasein, comme je l'ai déjà mentionné dans l'introduction, se révèle dans son « maintien de soi ». Autrement dit, l'angoisse heideggérienne est la subjectivation du Dasein. Pourtant l'horreur n'a rien à voir avec la subjectivation, dans la mesure où cette horreur est horreur de la nuit, de l'*il y a*, dans lesquels ni sujet ni objet n'apparaissent : la nuit ou l'*il y a*, inscrit dans l'horreur, est « une monotone présence qui nous étouffe dans l'insomnie<sup>33</sup> ». Cette monotone présence ne peut engendrer aucune subjectivité ; « Le frôlement de l'*il y a*, c'est l'horreur.<sup>34</sup> », qui n'est pas caractérisée par l'intentionnalité, à partir de laquelle on entend la subjectivité du sujet.

De la même manière, la conscience tranche sur l'*il y a*, dès lors que le surgissement de la conscience est celui de la subjectivité du sujet. La conscience intentionnelle est subjective, elle est conscience de soi. De ce point de vue, l'horreur s'oppose radicalement à la conscience : « L'horreur est, en quelque sorte, un mouvement qui va dépouiller la conscience de sa « subjectivité » même. Non pas en l'apaisant dans l'inconscient, mais en la précipitant dans une *vigilance impersonnelle*, dans une *participation*<sup>35</sup> », « participation à l'*il y a*.<sup>36</sup> » Ici, la participation comme vigilance impersonnelle n'a rien à voir avec l'attention de la conscience. La directionnalité de la conscience, qui apporte attention à quelque chose, n'apparaît pas sous l'égide de l'*il y a*.

Dans l'*il y a*, ni sujet ni objet n'apparaissent. Autrement dit, aucun existant n'arrive à l'*il y a*. Ici, Levinas souligne que l'horreur n'est pas l'angoisse heideggérienne. Celle-ci enseigne que le Dasein est pensable à partir de sa propre mort, de sa finitude nécessaire et inévitable. À savoir que le Dasein, un jour, mourra nécessairement et fatalement, que, pour avoir contact avec son ipséité, le Dasein doit faire face à sa propre mort à venir, à cet anéantissement.<sup>37</sup> Mais l'horreur n'admet pas cette possibilité ultime ; l'horreur « est la participation à l'*il y a*, à

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 84

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 84

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 85

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 86

<sup>37</sup> Cf., Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, 2006, § 64, p. 316-323

*l'il y a* qui retourne au sein de toute négation, à *l'il y a* « sans issue ». C'est, si l'on peut dire, l'impossibilité de la mort, l'universalité de l'existence jusque dans son anéantissement.<sup>38</sup> »

L'exister sans existant comme être en général s'empare de la nuit à laquelle on ne peut se dérober. *L'il y a* ne permet aucune échappatoire.

#### (4) Spectre ou fantôme

Pour préciser l'impossibilité de sortir de l'être, Levinas parle du « fantôme » ou du « spectre », postérieur à la mort. On peut croire ou imaginer que, après la survenue de la mort, il reste quelque chose. Il est remarquable de dire qu'il reste « quelque chose », parce qu'il est impossible de remarquer la forme et le contenu de ce quelque chose, du fantôme ou/et du spectre. Pourtant, ici, on peut soulever une question : ceux-ci sont-ils ou ne sont-ils pas ? On ne peut y répondre simplement. Ils sont à la fois présents et absents.

Pour réfléchir sur cette présence absente ou absence présente, Levinas se propose de parcourir deux œuvres shakespeariennes : *Hamlet* et *Macbeth*.<sup>39</sup> Les héros de ces deux œuvres littéraires, *Hamlet* et *Macbeth*, sont possédés par ce qui est à la fois présent et absent. Ces deux œuvres montrent l'impossibilité du néant au sein de l'être en général ou la coïncidence de l'être au néant. Tout événement, où est engagé Hamlet, provient de son contact avec son père déjà mort, le roi Hamlet. Grâce à ce contact, Hamlet sait pourquoi et comment son père est mort. Le prince de Danemark connaît le fait et la vérité, dissimulés derrière la mort de son père : à cause du désir inadmissible de son oncle et du déficit moral de sa mère, son père est mort. Ici, il faut noter que, dans *Hamlet*, le roi Hamlet est mort, donc, absent, mais il est encore présent. À la fois absent et présent, le roi Hamlet influence Hamlet, prince du Danemark. Ce roi, tué par son frère, est fantôme comme *il y a*.

*Macbeth*, comme *Hamlet*, est possédé par un spectre. *Macbeth*, croyant en la prédiction de trois sorcières, tue le roi Duncan, pour s'asseoir sur le trône. Encore, après avoir reconnu la réalisation de la prédiction des trois sorcières, il se rappelle leur prédiction à propos de son ami, Banco ou Banquo, selon laquelle les descendants de Banquo deviennent rois. En ayant

---

<sup>38</sup> Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, VRIN, 2013, p. 86

<sup>39</sup> Cf., *Ibid.*, p. 87-88

peur, Macbeth tue également son ami. Mais ce dernier n'est pas annihilé, il revient au sein du banquet où Macbeth éprouve de la joie. Ce nouveau roi voit son ami mort s'asseoir sur son trône. Tant Macbeth que Hamlet ne peuvent échapper au spectre ou fantôme.

Ainsi *l'il y a* est-il compris comme fantôme ou spectre.<sup>40</sup> Cela signifie que, comme j'y ai fait allusion, *l'il y a*, comme être en général, ne se réduit pas à l'être du Dasein heideggérien. L'exister de l'existant n'est pas déductible de l'être en général. L'être nié est toujours être, alors l'anéantissement est encore ontologique. C'est la raison pour laquelle tout est ontologique, *l'il y a* montre l'impossibilité de la dérobaie en dehors de l'être. À ce titre, l'être nié en tant qu'il est ontologique ne tranche pas sur l'être. Pour envisager ce point, l'ontologie levinassienne a recours à *L'évolution créatrice*, où l'être nié est compris comme « être biffé ». *L'il y a* ressemble à cet être biffé, dans la mesure où « la négation totale serait donc impossible, penser le néant – une illusion.<sup>41</sup> » Ici, on peut dire que *l'il y a* retourne à lui-même. Sa négation n'est que sa modalité : « Présence de l'absence, *l'il y a* est au-dessus de la contradiction ; il embrasse et domine sa contradictoire. Dans ce sens, l'être n'a pas de portes de sortie.<sup>42</sup> »

Or ce qui compte, c'est que Levinas entrevoit dans l'impossibilité de la négation totale de l'être le surgissement de l'existant. Par *l'il y a*, Levinas entend l'exister de l'existant, qui tranche sur *l'il y a*. La subjectivité s'oppose à l'être anonyme.

## 2. Raison désengagée

### (1) La primauté de l'épistémologie dans la philosophie moderne

La réflexion sur l'impersonnalité taylorienne se déploie différemment de celle de Levinas ; Chez Taylor, elle part non pas de l'ontologie, mais de l'épistémologie, qui, selon Taylor,

---

<sup>40</sup> Cf. Ferrario, Edoardo, « *L'heure où Pénélope commence à défaire sa toile : La littérature et l'« il y a »* », in *Emmanuel Levinas, Europe*, revue littéraire mensuelle, novembre-décembre 2011, p.89 : « *L'il y a*, c'est ce revenir de la présence ou de son atmosphère – fantomatique et inquiétante – derrière l'anéantissement de toute chose présente. »

<sup>41</sup> Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, VRIN, 2013, p. 89

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 90

domine la scène de la philosophie moderne et contemporaine. Taylor a pour but d'être contre cette domination : « L'épistémologie, en tant qu'elle était jadis l'orgueil de la philosophie moderne, semble poursuivre un mauvais chemin en ce moment.<sup>43</sup> » Ici, laissant de côté les critiques tayloriennes à l'égard de l'épistémologie moderne, il faut noter que l'épistémologie, selon Taylor, est philosophie première aux époques moderne et contemporaine. Cela revient à dire que l'épistémologie s'empare non seulement de la philosophie de la connaissance elle-même, mais aussi de l'ontologie, de l'éthique, voire de la vie ordinaire. Taylor, citant la phrase de Wittgenstein dans *Philosophical Investigations*, l'affirme : « *Ein Bild hielt uns gefangen* ». « Un tableau nous saisit.<sup>44</sup> » Ici, le terme « tableau » ne signifie pas la théorie, mais quelque chose de plus profond que la théorie. Ce tableau, dans la philosophie moderne et contemporaine, d'après Taylor, est épistémologie.

Donc, il est important de se poser une question : quelle épistémologie nous saisit ? En quoi consiste cette épistémologie ? Pour répondre à ces questions, Taylor commence par parler de la philosophie cartésienne. Avec Hubert Dreyfus, Taylor affirme que Descartes est le premier philosophe qui propose une épistémologie moderne.<sup>45</sup>

Selon Taylor, l'épistémologie cartésienne se réduit à ce qu'il appelle avec Dreyfus « épistémologie médiationnelle<sup>46</sup> » ou « médiationnalisme ». Ce dernier signifie que, pour connaître quelque chose, il faut un média : ce n'est que « par l'entremise » de quelque chose que l'on peut obtenir des connaissances. Mais, ici, il faut souligner que l'épistémologie de Descartes présuppose un dualisme ontologique : l'être de l'intérieur est radicalement distinct de celui de l'extérieur. L'intérieur ne peut communiquer avec l'extérieur qu'à travers un média qui les relie l'un à l'autre.

Ce médiationnalisme ne nous est pas étranger, parce que ceux qui mettent l'accent sur la représentation sont médiationnalistes. La représentation n'est rien d'autre que le média, par

---

<sup>43</sup> Taylor, Charles, « *Overcoming epistemology* », in *Philosophical Argument*, Harvard, 1997, p. 1 : « Epistemology, once the pride of the modern philosophy, seems in a bad way these days. »

<sup>44</sup> Taylor, Charles & Dreyfus, Hubert, *Retrieving Realism*, Harvard, 2015, p. 3 : « **"A PICTURE HELD US CAPTIVE"** (*Ein Bild hielt uns gefangen*). »

<sup>45</sup> Cf., *Ibid.*, p. 5

<sup>46</sup> Cf., *Ibid.*, p. 10 : « This dualist theory of representation of knowledge as the inner depiction of outer reality, which we see crystallizing in the seventeenth century with Descartes and Locke, is the origin of what we're calling the tradition of mediational epistemology. »

l'entremise de quoi l'intérieur reçoit l'extérieur. Bien entendu, cette réception est la base de la connaissance. D'après Taylor, c'est Descartes qui invente ce médiationnalisme, qui domine le monde moderne.

## (2) Le médiationnalisme dans la philosophie contemporaine

Toutefois, des philosophes contemporains ne réfutent-ils pas l'épistémologie cartésienne, qui présuppose la distinction radicale, dualiste entre la matérialité et la spiritualité ? Certes, selon Taylor, ils contestent fermement ce dualisme, par lequel on entend l'incommunicabilité immédiate du corps avec l'âme ou l'esprit. Mais aux yeux de Taylor, l'épistémologie contemporaine repose encore sur la présupposition de l'épistémologie cartésienne.

Taylor, pour préciser ce point, prend en considération trois tournants : « tournant linguistique », « tournant matérialiste », « tournant critique ».

Le tournant linguistique, symbole de la philosophie contemporaine, n'échappe pas au médiationnalisme. Un ou des média sont présents. Le mot ou la langue ou le langage jouent le rôle du média, des idées ou les représentations dans l'épistémologie moderne, inventée par Descartes. Dans ce tournant linguistique, les mots remplacent les idées ou les représentations, en ce sens, il est encore médiationnaliste.<sup>47</sup>

La situation du tournant matérialiste n'est pas différente de celle du tournant linguistique. Ce tournant matérialiste soutient une sorte de dualisme. Le média n'est plus idée ni représentation, mais matière. On peut prendre l'exemple du « cerveau dans une cuve<sup>48</sup> ». Bien entendu, cette expérience imaginée repose sur le scepticisme cartésien, c'est-à-dire sur le dualisme cartésien : sur le média. Dans cette expérience imaginée, les idées ou les représentations sont remplacées par les stimuli électroniques, donnés par des scientifiques « fous<sup>49</sup> ».

---

<sup>47</sup> Cf., *Ibid.*, p. 3

<sup>48</sup> Cf., *Ibid.*, p. 4 : « Similarly, we see the Cartesian structure repeated in various conjectures about a brain in a vat, which might be fooled into thinking that it was really in an embodied agent in a world, as long as a fiendish scientist was giving it the right input. »

<sup>49</sup> Cf., *Ibid.*, p. 3-4

Le tournant critique s'appuie, lui aussi, sur la tradition cartésienne. Kant, bien que sa philosophie dépasse à certains égards le cartésianisme, a recours au média qui présuppose le dualisme. L'intuition, aux yeux de Taylor, joue le rôle du média. Car, par cette intuition, chez Kant, donne accès aux événements phénoménaux. Sans intuition, on ne pourrait accéder à l'extérieur.<sup>50</sup>

Considérant donc ces trois tournants contemporains, il convient de souligner que, tant dans la tradition cartésienne que dans les épistémologies moderne et contemporaine, la connaissance n'est acquise que par le média. C'est là le médiationnalisme. En d'autres termes, la connaissance, selon le médiationnalisme, n'est que la description de l'extérieur à l'intérieur, accomplie par l'entremise de quelque chose. Le « tableau » de la modernité n'est que l'épistémologie médiationnaliste.

### (3) Quatre caractéristiques du médiationnalisme

Comment caractériser le médiationnalisme ? Taylor énumère quatre caractéristiques du médiationnalisme.

Premièrement, le médiationnalisme confère une signification importante au média, sans lequel il serait impossible d'accéder à la réalité extérieure. En d'autres termes, le médiationnalisme soutient la « only through structure ». La connaissance n'est acquise que par le média, avec lequel on a accès à l'extérieur. Ce média, comme je l'ai déjà mentionné dans quelques types d'épistémologies, peut être représentation, idée, mot ou stimulus électronique, etc. Or ce qui est important, c'est que la structure de l'« uniquement à travers » survit et persiste dans la plupart des épistémologies modernes et contemporaines.<sup>51</sup>

La deuxième caractéristique est suivante : si la connaissance est claire ou clarifiée, cette connaissance est analysée en éléments simples ou basiques. Ceux-ci, selon le médiationnalisme, sont constitutifs de la connaissance. Par exemple, pour Descartes et Locke, la connaissance est constituée par des idées ou des représentations. Les idées et représentations sont considérées comme éléments atomiques, constitutifs de la connaissance.

---

<sup>50</sup> Cf., *Ibid.*, p. 4-5

<sup>51</sup> Cf., *Ibid.*, p. 10-11

On prend un autre exemple : le cas de Hume. Pour Hume, toute connaissance est analysable en impressions de base. Encore un autre cas : dans le tournant linguistique, la phrase (sentence) est un élément de base, sur lequel la connaissance se fonde.<sup>52</sup>

La troisième caractéristique concerne la vérité. Comment sait-on si une connaissance est vraie ou fausse ? À cette question, les médiationnalistes répondent que le lien entre les éléments de base fait savoir si une telle connaissance est vraie ou fausse. À savoir que pour vérifier la vérité ou la fausseté de la connaissance, il n'est pas besoin de recourir à la transcendance.<sup>53</sup>

La quatrième caractéristique, comme je l'ai déjà remarqué, est la distinction dualiste entre le physique et le psychique. Ce qui compte, ici, ce n'est pas que cette distinction, selon les médiationnalistes, est constitutive de la réalité, ni que les médiationnalistes croient en ce dualisme, mais que, conceptuellement, le dualisme se place au sein du médiationnalisme.<sup>54</sup>

Peut-être, à ce titre, les matérialistes, que j'ai déjà évoqués, insisteraient-ils sur le fait qu'ils ne sont pas dualistes, car ils soutiennent, dans leur théorie, une thèse matérialiste, qui présuppose l'existence unique du monde matériel et non celle du monde psychique. Pour eux, le psychique n'est que modalité physique. Mais, aux yeux de Taylor et de Dreyfus, les matérialistes suivent implicitement le dualisme. D'un côté, la matérialité, sur laquelle ces matérialistes mettent l'accent, trouve son origine dans le dualisme cartésien. D'un autre côté, la matérialité, chez eux, tranche sur la mentalité. C'est-à-dire que, même s'ils n'admettent pas le dualisme, leur théorie présuppose conceptuellement le dualisme cartésien, y compris le monde psychique. Ainsi le concept de mentalité existe-t-il dans le matérialisme : « Le mental a à rester une catégorie pour eux [matérialistes], au point que le matérialisme est un programme plutôt qu'une théorie ; ils ont encore à montrer que la pensée, l'émotion, la connaissance – tous les phénomènes dans le domaine de l'esprit ou l'intelligence – peuvent être expliqués en termes purement matériels. Mais pour expliquer quelque chose, il faut d'abord le sélectionner ; et les matérialistes, en fait, le sélectionnent en termes basiques du tri dualiste, le « mental » comme domaine de l'apparence innée, où être, c'est être éprouvé.

---

<sup>52</sup> Cf., *Ibid.*, p. 11

<sup>53</sup> Cf., *Ibid.*, p. 11

<sup>54</sup> Cf., *Ibid.*, p. 11



Donc, la focalisation sur la sensation et les émotions crues et les « qualia » dans l'entreprise réductive entière, qui a pour but de nous convaincre que, en fin de compte, ceux-ci sont « seulement » l'état du cerveau.<sup>55</sup> »

L'épistémologie moderne et contemporaine repose sur le dualisme, selon lequel la matérialité ou l'« étendue » est radicalement distinguée de la mentalité ou de la « non-étendue ». L'enjeu de la distinction dualiste, selon Taylor, subsiste dans le courant de la philosophie contemporaine.

#### (4) Monde désenchanté

Cependant, ce dualisme va-t-il de soi ? Il est vraiment difficile d'y répondre positivement. Taylor, en questionnant ce dualisme, insiste sur le fait que la distinction dualiste entre la matérialité et la mentalité ne va pas de soi, si l'on rend compte de l'époque antique et médiévale. Si l'on pense au dualisme platonicien, on constate que celui-ci est loin du dualisme cartésien.<sup>56</sup> Le dualisme platonicien, en effet, présuppose le transcendant<sup>57</sup> : l'idée platonicienne est transcendante par rapport au monde, caractérisé par la phénoménalité. Cela revient à dire que le dualisme platonicien signifie la distinction entre le transcendant et le phénoménal et non celle entre la mentalité et la matérialité.

Pour préciser ce point, Taylor, inspiré par Max Weber, invente un terme<sup>58</sup> : Taylor définit le monde antique et médiéval comme « monde enchanté »<sup>59</sup>. Le monde enchanté est un monde

---

<sup>55</sup> *Ibid.* p. 11, : « the “mental“ has to remain a category for them [materialists], in that materialism is more a program than a theory; they have still to show that thinking, feeling, knowledge, action – all the phenomena in the range of mind or intelligence – can be explained in purely material terms. But to explain something you first have to pick it out; and they in fact pick it out in the basic terms of the dualist sorting, the “mental“ as the realm of inner appearance, where to be is to be experienced. Hence the focus on sensation and raw feels and “qualia” in the whole reductive enterprise, which aims to convince us that in the end, these are “only” brain state. »

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.*, p. 13 : « Modern post-Cartesian dualism is not like Platonic dualism. »

<sup>57</sup> Cf. Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p.166-168, Original, Taylor, Charles, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 122-124

<sup>58</sup> Cf., *Ibid.*, p.32 : « Ce que Weber a appelé le « désenchantement », la disparition de notre sentiment du cosmos en tant qu'ordre signifiant, a ruiné les horizons à l'intérieur desquels les gens vivaient auparavant leur vie spirituelle. », Original, *Ibid.*, p. 17 : « What Weber called ‘disenchantment’, the dissipation of our sense of the cosmos as a meaningful order, has allegedly destroyed the horizons in which people previously lived their spiritual lives. »

<sup>59</sup> Cf., Taylor, Charles, *L'âge séculier*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, « Les livres du nouveau monde »,

où le « sacré » comme transcendant, opposé au « profane », s'enracine dans le phénoménal.<sup>60</sup> Autrement dit, ce monde est un monde où quelque chose de transcendant comme magie joue un rôle crucial. Se manifestant dans le monde, le transcendant en est essentiellement constitutif.

Par exemple, dans ce monde enchanté, on croit en l'effectivité de la « potion d'amour » (love potion), et en un sens cette effectivité est vraie et réelle. Taylor, prenant en considération le monde enchanté, prend également un autre exemple : la « relique »<sup>61</sup>. La relique, par essence, est différente du médicament : celui-ci est effectif sur une maladie spécifique. Les médicaments contre le cancer, par principe, sont des médicaments effectifs sur le cancer et non sur d'autres maladies. Mais la relique est effective sur toutes les maladies, même si son effectivité ne peut être prouvée par et dans la science.

Pourquoi la relique ne saurait-elle être considérée comme médicament ? La réponse à cette question réside dans la différence entre les mondes enchanté et désenchanté. Pour envisager cette différence, Taylor sonde également la mélancolie, aussi appelée « bile noire (black bile) ». Dans le monde moderne et contemporain, monde désenchanté, la bile noire n'est que synonyme de la mélancolie. La science et la médecine modernes et contemporaines l'expliquent à partir d'effets chimiques. En revanche, la bile noire, dans le monde enchanté, est identifiée à la mélancolie. La bile noire en tant que telle, pour ceux qui vivent dans le monde enchanté, est plus que le synonyme de la mélancolie. La bile noire a une effectivité

---

Seuil, 2011, p. 66-67, Original, Taylor, Charles, *A Secular Age*, « Belknap », Harvard, 2007, p. 32-33, et Cf., Taylor, Charles & Dreyfus, Hubert, *Retrieving Realism*, Harvard, 2015, p. 12-13 : « For Plato and Aristotle, for instance, the things around us are shaped by Ideas, or Forms. Their models were partly living things, and partly artifacts. Purpose was everywhere. But this was also true of the implicit ontologies of everyday life in premodern times, where people lived in what we can call, building on Weber's expression, an enchanted world. There one found things, like love potions for instance, which had causal powers which were defined in meaning terms. »

<sup>60</sup> Cf. Taylor, Charles, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard, 2003, P. 65 : « In an enchanted world, there is a strong contrast between sacred and profane. By the sacred, I mean certain places, like churches; certain times, like high feasts; certain actions, like saying the Mass, in which the divine or the holy is present. As against these, other places, times, actions count as profane. »

<sup>61</sup> Cf., Taylor, Charles, *L'âge séculier*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, « Les livres du nouveau monde », Seuil, 2011, p. 70 : « Ils [Les objets « chargés »] détiennent ce que l'on appelle communément des pouvoirs « magiques ». Les objets bénis comme les reliques des saints, l'hostie ou les cierges sont chargés de la puissance de Dieu et peuvent accomplir certaines des bonnes choses relevant de son pouvoir, comme guérir des maladies ou repousser les catastrophes. ». Original., Taylor, Charles, *A Secular Age*, « Belknap », Harvard, 2007, p. 35 : « They ["charged" objects] have what we usually call "magic" powers. Blessed objects, e.g., relics of saints, the Host, candles, are full of God-power, and can do some of the good things which God's power does, like heal diseases, and fight off disasters. »

réelle ou plus précisément ontologique : elle est le lieu où la mélancolie se manifeste.<sup>62</sup>

Il est nécessaire de se focaliser sur l'explication de la mélancolie dans et par la science et médecine modernes et contemporaines. Cette explication, comme je l'ai plus haut mentionné, est chimique. Cette explication ne vise qu'au monde matériel, désenchanté. Autrement dit, cette explication suppose le mécanisme ; la matière, pure de toute spiritualité, est de l'ordre de la machine : toute matérialité est caractérisée par le mécanisme. Or ce qui est remarquable, c'est que le mécanisme présuppose la séparation du physique et du psychique : la distinction radicale entre la matérialité et la mentalité vire au désenchantement du monde, voire, au « désengagement » radical. Le mental se désengage du matériel : le matériel n'est plus locus où se manifeste le transcendant, mais vide de toute spiritualité. En ce sens, le matériel est neutre. On ne retrouve pas ce désengagement dans le monde enchanté. C'est là l'essence du dualisme cartésien et de ce que Taylor et Dreyfus appelle « médiationnalisme<sup>63</sup> ».

#### (5) Du désenchantement au désengagement

Pour cette raison, les philosophies antiques et médiévales ne visent aucun désengagement cartésien. Ce désengagement est le propre de la philosophie moderne et contemporaine. Pour y réfléchir, on peut rendre compte de la philosophie platonicienne. Platon distingue l'Idée comme transcendante d'une part et le monde comme phénoménal d'autre part. Mais l'Idée, transcendante, n'est pas au même rang que le phénomène. L'Idée est qualitativement distincte du phénomène, à savoir que, selon Platon, l'Idée est supérieure au phénomène et le phénomène est inférieur à l'Idée. C'est la raison pour laquelle la transcendance ou le détachement, pour Platon, est important ; il faut se détacher du monde phénoménal pour participer à l'Idée : il faut contempler l'Idée pour partir du monde phénoménal. Si l'on peut appeler « contemplation » platonicienne « désengagement », celui-ci est différent du désengagement cartésien ; ce dernier ne présuppose pas la supériorité du transcendant.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Cf., *Ibid.*, p. 75-76, Original, *Ibid.*, p. 37-38

<sup>63</sup> Cf., Taylor, Charles & Dreyfus, Hubert, *Retrieving Realism*, Harvard, 2015, p. 13-14

<sup>64</sup> Cf., *Ibid.*, p. 13 : « [...] for Plato, the lower is expressive of the higher. So we disengage from the lower by loving the higher through it. This is the movement of Eros, as described in the *Symposium*. But Descartes disengages from the bodily through objectifying it, seeing it as just dead, unexpressive stuff. »

En quoi le désengagement moderne est-il distinct du désengagement platonicien ? Pour donner réponse à cette question, il convient de prendre en considération la réflexion sur le concept de vérité, renouvelé par la philosophie moderne. Ce concept de vérité moderne prend appui sur l'objectivation. Cette objectivation concerne le mouvement du mécanisme ; la matière n'est objectivée que dans la mesure où cette matière est désengagée de toute spiritualité ou neutralisée : la vérité, dans cette tendance dualiste, n'est évidente que si cette vérité s'appuie sur l'objectivation : l'analyse des connaissances en éléments, par excellence, prend appui sur l'objectivité ! La connaissance, vraie et certaine, est objective !

Avec cette objectivation qu'est le « désengagement à partir de la stance incorporée<sup>65</sup> », les médiationnalistes sont tentés d'expliquer tous les phénomènes en termes physiques et matériels. Or ce qui est remarquable, c'est que la mentalité n'est que « dans la catégorie appauvrie du « mental » comme apparence interne<sup>66</sup> ».

Or ce qui est important, c'est que, avec la pauvreté de la mentalité, la raison moderne n'est plus identifiée au *logos* grec. Pour Platon, le *logos* se rapporte à l'Idée transcendante. Le *logos* est, avant que l'homme le porte en lui, le *logos* du cosmos, où l'Idée se tient. Mais des philosophes comme Descartes, dans la mesure où ils objectivent le monde cosmique comme monde matériel désengagé de toute spiritualité, pensent que le monde ne possède plus le *logos*. Le *logos*, au nom de la raison, est possédé par l'homme. Cette raison est désengagée de tout transcendant, de toute situation, en se transformant en pouvoir de pensée.<sup>67</sup>

Cette raison, en tant qu'elle est désengagée, prend une position neutre. Taylor l'appelle raison désengagée, qui est le synonyme de la raison instrumentale. Dans le monde moderne et contemporain, cette raison domine tous les domaines, y compris l'épistémologie : « On pourrait l [un autre phénomène important et inquiétant de l'époque moderne] 'appeler la primauté de la raison instrumentale. Par « raison instrumentale » j'entends cette rationalité que nous utilisons lorsque nous évaluons les moyens les plus simples de parvenir à une fin donnée. L'efficacité maximale, la plus grande productivité mesurent sa réussite.<sup>68</sup> »

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 14 : « disengagement from the embodied stance »

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 15 : « the impoverished category of the "mental" as inner appearance ».

<sup>67</sup> Cf., *Ibid.*, p. 13-14

<sup>68</sup> Taylor, Charles, *Le malaise de la modernité*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « Humanités », Cerf,

La raison désengagée et instrumentale, distincte du *logos* grec, constitue l'intériorité humaine, parce que cette raison est la capacité de la pensée ! En un sens, par médiationnalisme, Taylor insiste sur le fait que le tableau de l'épistémologie, issue du cartésianisme, où le désengagement de la raison est primaire, saisit le monde moderne.

Mais ici est soulevée une question cruciale : Descartes ne définit-il pas le « je » comme sujet de la pensée ? Donc, la raison désengagée ne s'accompagne-t-elle pas de la question du « je », de la subjectivité, donc du soi ?

---

2010, p. 12, Original, *The Ethics of Authenticity*, Harvard, 1991, p. 5 : « We might call this [another massively important phenomenon of the modern age] the primacy of instrumental reason. By “instrumental reason” I mean the kind of rationality we draw on when we calculate the most economical application of means to a given end. Maximum efficiency, the best cost-output ratio, is its measure of success. »

## Chapitre 2

### Impersonnalité et subjectivité

L'enjeu de l'impersonnalité de l'*il y a* et de la raison désengagée conduit à une nouvelle question : à partir de l'impersonnalité, peut-on parler de la subjectivité ? À cette question, il convient de répondre positivement. L'impersonnalité concerne la subjectivité du sujet. Mais, puisque l'ontologie levinassienne ne vise pas la même impersonnalité que la philosophie taylorienne, l'étude de la subjectivité à partir de l'*il y a* n'est pas équivalente à celle à partir de la raison désengagée.

#### 1. *Il y a* et subjectivité

##### (1) Insomnie

Pour Levinas, l'étude de l'*il y a* est la réponse à la question du sens de l'être en général. Ce dernier, que Heidegger ne parvient pas à mettre en lumière dans *Sein und Zeit*, est l'*il y a* impersonnel et neutre. Dans cet *il y a*, ni objectivité, ni subjectivité ne sont possibles, car, dans l'*il y a*, personne, ni rien n'apparaît. Dans la nuit comme *il y a*, tout objet disparaît. Pour cette raison, tout sujet ne se manifeste pas dans la nuit. Car la subjectivité, pour Levinas, du moins, pour le Levinas de *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*, dépend de la conscience subjective, c'est-à-dire de la conscience intentionnelle, « conscience de quelque chose », même si Levinas met en doute cette subjectivité. Donc, sans aucun objet, il n'y aurait aucune subjectivité. En un mot, là où la nuit comme *il y a* où aucun objet n'est, aucune subjectivité ne parvient.

Dans ce cas, est-il légitime de parler de la subjectivité dans ou à partir de l'*il y a* ? Celui-ci ne fait-il pas obstacle à l'apparition de la subjectivité ? Comment penser au rapport entre l'*il y a* et la subjectivité ?

Pour répondre à ces questions, il faut réaffirmer que l'*il y a* est considéré à partir de la

compréhension de la métaphore de la nuit, où, comme je l'ai déjà remarqué, ni objet ni sujet ne surgissent, donc, où tout objet et tout sujet disparaissent. Mais, dans cette nuit, cette disparition n'apparaît-elle pas ? Cette disparition renvoie à Maurice Blanchot ; celui-ci dit dans *L'espace littéraire* que « quand tout a disparu dans la nuit, « tout a disparu » apparaît. C'est l'autre nuit. La nuit est apparition du « tout a disparu ». <sup>69</sup> » ? Si *l'il y a* comme nuit est compréhensible à partir de la nuit telle que Blanchot la décrit, *l'il y a*, vidé de tout objet et de tout sujet, est encore rempli de l'apparition de l'être, qui n'est pas distinct du néant impersonnel, de la même manière que la nuit est pleine d'ombre : aucune lumière ne fait irruption. <sup>70</sup>

Il existe, dans *l'il y a* à la fois vide d'un côté et plein d'autre côté, une expérience spécifique, expérience de l'impersonnalité. Bien entendu, chez Levinas, l'impersonnalité est irréductible à l'objectivité, puisque Levinas, inspiré par la phénoménologie, croit que l'objectivité ne se passe pas de la subjectivité, donc, de l'intentionnalité de la conscience. Dans ce cas, comment parler de l'expérience de la neutralité et de l'impersonnalité de *l'il y a* à la fois vide et plein, s'il est impossible de prendre conscience de quelque chose dans *l'il y a*, donc s'il est également impossible de faire « attention » à quelque chose dans la nuit ?

L'expérience de la nuit, chez Levinas, vire à l'expérience de l'insomnie. Pour Levinas, l'insomnie n'est pas seulement et simplement l'expérience de l'absence du sommeil, de l'évasion du sommeil, mais, par excellence, l'expérience de la nuit en tant que telle. Celui à qui aucun sommeil ne vient, « veille » dans la nuit où tout disparaît. Aucune subjectivité n'y surgit pas, parce qu'aucune objectivité n'arrive à la nuit. Autrement dit, l'attention de la conscience, qui vise un objet, ne fonctionne pas. La visée de la conscience intentionnelle glisse sans toucher à la nuit, à *l'il y a*. C'est là ce que Levinas appelle « vigilance », différente et distincte de l'attention de la conscience. <sup>71</sup>

La vigilance est l'expérience de la nuit et de *l'il y a*, distincte de la journée diurne, où tout

---

<sup>69</sup> Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire*, « folio essais », Gallimard, 2007, p. 213

<sup>70</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, 1975, p. 15 : « Blanchot montre comment l'impersonnalité de l'œuvre est celle du silence qui suit le départ des dieux, inextinguible comme un murmure, celle du temps où sombre le temps historique que nous pouvons nier en fils de l'histoire ; celle de la nuit où surgit la négation du Jour que nous nions encore en fils du Jour. »

<sup>71</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, VRIN, 2013, p. 96-98

est illuminé comme objet détectable ; la vigilance est inscrite dans l'insomnie. Cette vigilance est absence ou impossibilité de sommeil.

Cependant, il faut s'interroger : qui est celui qui veille ? Qui est celui qui est vigilant dans la nuit, où tout disparaît, y compris tout objet et tout sujet ? D'abord, à ces questions, on ne saurait répondre qu'un tel sujet veille, car dans la nuit l'apparition du sujet est impossible : la conscience subjective, caractérisée par l'intentionnalité, ne peut y viser aucun objet. C'est-à-dire que le « qui » de la veille n'est ni le « je » ni le « tu », etc. Donc, il faut dire que « Ça veille.<sup>72</sup> » Ce « ça » apprend que la nuit comme *il y a* est impersonnelle. Donc, « la veille est anonyme. Il n'y a pas *ma* vigilance à la nuit, dans l'insomnie, c'est la nuit elle-même qui veille.<sup>73</sup> » D'un point de vue ontologique, l'*il y a* vidé était plein d'absence ou de disparition. La veille de l'*il y a* est « anonyme ».

L'impersonnalité de l'*il y a* supprime la subjectivité du sujet. Mais il faut se rappeler que l'on peut « imaginer » l'*il y a* à côté de la nuit. Pour cette raison, Levinas écrit : « Nous introduisons ainsi dans l'événement impersonnel de l'*il y a* non point la notion de conscience, mais la veille à laquelle la conscience participe tout en s'affirmant comme conscience [...]. La conscience est une partie de la veille, c'est-à-dire : elle l'a déjà déchirée.<sup>74</sup> » Qu'est-ce que cela signifie ? L'expérience de l'*il y a* impersonnel et anonyme ne présuppose-t-elle pas le surgissement de la subjectivité, opposée à l'*il y a* où tout disparaît et où la disparition apparaît ? Pour y apporter une réponse, il convient de savoir si l'« expérience » de la nuit suppose ou présuppose déjà le surgissement de la subjectivité du sujet. Pour autant que l'expérience soit considérée à partir de la conscience intentionnelle, on peut affirmer que l'expérience de la nuit comme telle éradique la domination de l'*il y a* en faisant apparaître la subjectivité du sujet.

Ainsi la participation de la conscience brise-t-elle déjà la vigilance de la nuit. « Certes, je fais du moins l'expérience d'être objet, je prends conscience dans un mouvement par lequel le moi s'est déjà détaché de l'anonymat et où la situation limite de l'impersonnelle vigilance

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 96-97

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 96-97

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 96



se reflète dans le reflux d'une conscience qui l'abandonne.<sup>75</sup> » L'insomnie, donc le « ça veille », annonce plus ou moins indirectement l'apparaître du sujet.

En écrivant que « L'insomnie nous met donc dans une situation où la rupture avec la catégorie du substantif n'est pas seulement la disparition de tout objet, mais l'extinction du sujet. », Levinas se demande : « En quoi consiste, dès lors, l'avènement du sujet ?<sup>76</sup> » À cette question, Levinas est tenté de répondre en prenant compte le brisement de *l'il y a*. Cependant, il faut être attentif au fait que cette réponse n'est pas la réponse ultime à la question de la subjectivité du sujet. Comme on le verra, pour répondre à la question de la subjectivité du soi, il est nécessaire de prendre en considération l'éthique pour autrui.

## (2) Inconscient et sommeil

Pour parler du surgissement de la subjectivité du sujet, dans sa mise en rapport avec *l'il y a*, on peut partir de l'expérience de la nuit. Quelle est cette expérience ? L'insomnie. Avec l'insomnie, on peut appréhender la subjectivité. Comment ? En partant du sommeil, radicalement opposé à l'insomnie, qui signifie la vigilance où la nuit veille, où ça veille. Pour envisager le sommeil, il convient de prime abord de s'interroger sur ce qu'est le sommeil ?

Pour répondre à cette question, il convient dans un premier temps d'évoquer l'« inconscient ». Car, comme le disent des psychanalystes comme Freud, l'inconscient, est étroitement lié au rêve, au sommeil. Parler du sommeil, pour des psychanalystes comme Freud et Lacan, c'est parler de l'inconscient. Il est donc naturel que, pour traiter du sommeil, Levinas prenne en compte l'inconscient.

Toutefois, Levinas s'attache à décrire l'inconscient différemment des psychanalystes. Certes, la réflexion sur l'inconscient levinassienne est, à certains égards, en accord avec celle des psychanalystes, dans la mesure où l'inconscient est intimement et étroitement lié au sommeil. Cependant, pour Levinas, l'inconscient n'est pas seulement et simplement opposé à la conscience. On ne peut pas seulement et simplement prendre l'inconscient à partir de la confrontation entre la conscience et l'inconscient, mais il y a « voisinage » entre la

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 97

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 98

conscience et l'inconscient : la conscience est à côté de l'inconscient : « Ce n'est pas en deux temps que se fait ce recul de la conscience vers l'inconscient ou cette sortie de la conscience du fond de l'inconscient. Dans l'activité même de la pensée, bourdonne l'arrière-pensée. C'est le clin d'œil fait de regard et de non-regard.<sup>77</sup> » Levinas insiste sur le fait que la conscience et l'inconscient vont de pair.<sup>78</sup>

Ainsi, « La conscience, écrit Levinas, a paru trancher sur l'*il y a* par sa possibilité de l'oublier et de le suspendre – par sa possibilité de dormir.<sup>79</sup> » L'inconscient n'est pas la perte de la conscience. Mais cet inconscient comme conscience tranche sur l'*il y a*. De cette manière, il est juste de partir du sommeil pour rendre compte de la subjectivité.

### (3) Position

Pour réfléchir sur la subjectivité dans l'ontologie, il est incontournable de penser au sommeil. Qu'est-ce que le sommeil, reposant tant sur la conscience que sur l'inconscient ? Suffit-il à dire que le sommeil est la situation où on se dérobe à la conscience pour tomber dans l'inconscient, pour rêver, pour songer ? Suffit-il à affirmer que le sommeil est absence de conscience pour qu'il y ait repos, détachement de la réalité ? Levinas trouve une fonction ontologique dans le sommeil : ce dernier est déjà pris en compte à partir de l'ontologie, mais pas de l'*il y a* : « En quoi consiste, en effet, le sommeil ? Dormir, c'est suspendre l'activité psychique et physique. Mais à l'être abstrait, planant dans l'air, manque une *condition* essentielle de cette suspension : le lieu. L'appel du sommeil se fait dans l'acte de se coucher. Se coucher, c'est précisément borner l'existence au lieu, à la position.<sup>80</sup> » Levinas trouve le lieu, la position ou l'*ici* dans le sommeil. L'exister de l'existant est étroitement lié à cette position.

Quelle est la position ? Avant d'y répondre, il faut affirmer que la position n'est pas d'abord géométrique, si la géométrie comme d'autres sciences réduit la position à un point « indifférent », anonyme ou impersonnel. En d'autres termes, la position, de prime abord, n'a

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 100

<sup>78</sup> Cf., *Ibid.*, p. 99-100

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 99

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 102

rien à voir avec *l'il y a* neutre et impersonnel : « Le lieu n'est pas un « quelque part » indifférent, mais une base, une *condition*. » Levinas continue : « Seules alors les déterminations concrètes du milieu, du décor, les attachements de l'habitude et de l'histoire prêtent un caractère individuel au lieu devenu le *chez-soi*, la ville natale, la patrie, le monde.<sup>81</sup> »

Ici, on peut parler du sommeil comme de la relation avec la position, donc de la prise de position : « Le sommeil rétablit la relation avec le lieu comme base. En nous couchant, en nous blottissant dans un coin pour dormir, nous nous abandonnons à un lieu – il devient notre refuge en tant que base. [...] Cet abandon à la base qui offre en même temps un refuge constitue le sommeil par lequel l'être, sans se détruire, demeure suspendu.<sup>82</sup> » Il faut se souvenir que la conscience tranche sur la nuit, sur *l'il y a*. De la même manière, l'inconscient comme sommeil tranche également sur la nuit. Le sommeil n'est pas une veille, qui signifie que « ça veille » ou la nuit veille, parce que la nuit ne peut dormir, que « ça » ne peut non plus dormir. Le sommeil, parvenant à la nuit, la brise. Car *l'il y a* impersonnel et neutre comme source de l'insomnie, envahissant la conscience comme telle, est, en un sens, abandonné. Celui qui dort abandonne *l'il y a* pour s'abandonner à un lieu, pour se borner à une position qui lui est réservée. Cette réservation comme prise de position, inscrite dans le sommeil, est le brisement de *l'il y a*.

Autrement dit, on peut comprendre la position, le lieu, l'ici, la « localisation » comme « la subjectivation du sujet<sup>83</sup> ». Le « chez-soi » est base ou condition. Avant d'intervenir dans l'espace commun plein de points indifférents et neutres, la position prise constitue la subjectivité du sujet. Dans la position, donc dans le sommeil, Levinas trouve la condition du sujet. En un mot, la prise de position est toujours subjectivation.

En d'autres termes, l'inconscient montre sa position prise, identifiée à la prise de position de la conscience. L'inconscient n'est pas seulement et simplement opposé à la conscience, mais l'inconscient et la conscience vont de pair. Or on doit accorder une attention particulière à la conscience. Ici, la conscience n'est pas, de prime abord, caractérisée par l'intentionnalité.

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 102

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 102-3

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 101

Avant d'être conscience de quelque chose, la conscience prend une position. L'intentionnalité de la conscience présuppose sa localisation comme prise de position : « C'est à partir du repos, à partir de la position, à partir de cette relation unique avec le lieu, que vient la conscience. La position ne s'ajoute pas à la conscience comme un acte qu'elle décide, c'est à partir de la position, d'une immobilité, qu'elle vient à elle-même. Elle est un engagement dans l'être qui consiste à se tenir précisément dans le non-engagement du sommeil. Elle « a » une base, elle « a » un lieu. Le seul avoir qui ne soit pas encombrant, mais qui est la *condition* : la conscience, *est* ici. Que la conscience soit ici n'est pas à son tour un fait de conscience, ni une pensée, ni un sentiment, ni une volition, mais la position de la conscience.<sup>84</sup> » Levinas découvre dans la conscience intentionnelle ce qui y est antérieur, à savoir, la position de la conscience. Ce qui compte, c'est que la position de la conscience n'est pas identique à la conscience de la position. L'intentionnalité de la conscience est postérieure à sa position ! Autrement dit, Levinas entrevoit comme subjectivation ce qui rend possible l'intentionnalité de la conscience, par laquelle on entend souvent que la conscience est conscience de quelque chose et à partir de laquelle des phénoménologues comme Husserl et Heidegger parlent de la subjectivité. Pourtant, chez Levinas, la subjectivité ou la subjectivation du sujet est à la base de la conscience intentionnelle. La subjectivité ne consiste pas en manifestation ou en apparaître, mais en ce qui rend possible la manifestation ou l'apparaître.

Avec l'affirmation selon laquelle la position rend possible la manifestation, l'intentionnalité de la conscience, Levinas réfléchit sur le corps. La corporéité, par excellence, est position.<sup>85</sup> Le corps est la prise de position de la conscience. « Par là, le corps est l'avènement même de la conscience.<sup>86</sup> » Donc, pour Levinas, le corps n'est pas matière simple, en laquelle la conscience ou l'âme est déposée, mais le corps est le lieu auquel est identifiée la position de la conscience. Pour cette raison, l'idée du corps levinassienne s'oppose radicalement au dualisme comme rupture infranchissable entre la spiritualité et la matérialité. Le corps ne

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 103

<sup>85</sup> Cf., Novotny, Karel, « *Corps et affectivité dans* Autrement qu'être », in *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Textes réunis et présentés par Danielle Cohen-Levinas et Alexander Schnell, Vrin, 2016, p. 124 : « L'événement de la position est un moment positif et peut-être le plus primitif et originaire de la matérialité de mon corps dans un lieu où je dors, où je suis debout ou assis et qui est une condition de possibilité primitive, mais nécessaire, factice pour que je puisse tout simplement avoir des vécus. »

<sup>86</sup> Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, VRIN, 2013, p. 105

saurait se détacher de toute spiritualité ou de la conscience. Mais le corps, selon Levinas, est « événement » ontologique : « Dira-t-on que la cénesthésie est plus qu'une connaissance, que, dans la sensibilité interne, il y a une intimité allant jusqu'à l'identification ; que je suis ma douleur, ma respiration, mes organes, que je n'*ai* pas seulement un corps, mais que je *suis* un corps ? Mais, là encore, le corps est un être, un substantif, à la rigueur un moyen de localisation, et non pas la manière dont l'homme s'engage dans l'existence, dont il se pose. Le saisir comme événement, c'est dire qu'il n'est pas l'instrument ou le symbole, ou le symptôme de la position, mais la position même, qu'en lui s'accomplit la mue même d'événement en être.<sup>87</sup> » Le corps comme position est la base ou la condition de la conscience intentionnelle. Pour cette raison, le corps comme événement ontologique enveloppe la conscience. Ce n'est que par cet événement ontologique que l'intériorité de la conscience est rendue possible. Donc, la conscience n'est pas identifiable à la subjectivité ; la position, plus précisément la prise de position comme corps est subjectivation. Dans ce corps, la conscience est étroitement liée à l'inconscient, au sommeil, dans la mesure où le sommeil est abandon à une position.

#### (4) Présent

Il faut noter que la position comme prise de position n'est pas seulement *ici*, mais aussi présent : « Par la position, la conscience participe au sommeil. La possibilité de reposer, de s'envelopper en soi, c'est la possibilité de s'abandonner à la base, de se coucher. Elle est contenue dans la conscience en tant que la conscience est localisée. Le sommeil, repli dans le plein, s'accomplit dans la conscience comme position. Mais la position est l'événement même de l'instant.<sup>88</sup> » Donc, la position n'est pas seulement un lieu, mais aussi rapport avec l'instant comme présent. Plus précisément, prendre une position, c'est assumer un instant comme présent.

Comment comprendre le présent ? Levinas pense le présent à partir de « l'évanescence ». Tel un clin d'œil, le présent comme instant disparaît sans cesse immédiatement après être

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 105

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 106

apparu : « En lui [l'instant], l'infini du temps ou de l'éternité est interrompu et recommence.<sup>89</sup> » À cet égard, Levinas résiste au concept de temps, montré par Aristote dans sa *Physique*. L'instant n'est pas saisi dans le cours de temps, cet instant n'est pas un point indifférent ou neutre, mais l'instant est « rupture » de ce cours temporel, continu et « recommencement ».

Séparant l'instant et le cours du temps sans cesse continu, Levinas se demande encore si l'évanescence du présent n'est pas pulsion ontologique ; si l'instant comme position, avant de s'insérer dans le cours du temps où un instant comme point temporel n'est pas distingué d'autres instants, où un instant suit un autre, n'est pas lié à l'être. Y répondant, Levinas insiste sur le fait que l'instant est indépendant. Que cela signifie-t-il ? « Être à partir de lui-même.<sup>90</sup> » L'instant part de lui-même, donc il part de soi. Partir de soi, c'est l'être de l'instant. Et Levinas continue : « Cette façon pour l'instant d'être, c'est être présent.<sup>91</sup> » C'est là l'indépendance de l'instant, puisqu'il part de soi.

Le *partir de soi* est un acte, l'instant comme rupture avec le cours du temps éternel et continu, est caractérisé par l'acte : « L'instant, avant d'être en relation avec les instants qui le précèdent ou le suivent, recèle un acte par lequel s'acquiert l'existence.<sup>92</sup> » L'indépendance de l'instant consiste en existence ou en exister. Ici, l'existence ou l'exister n'est pas identique à *il y a*, mais est le brisement de l'être anonyme et impersonnel. Comment briser cet être ? Comme je l'ai souligné plus haut, le sommeil comme abandon à un lieu tranche sur *il y a* neutre. C'est-à-dire que la conscience et l'inconscient brisent l'anonymat de l'être en général. Autrement dit, la prise de position comme subjectivation du sujet brise la neutralité de l'être. De la même manière, l'instant comme prise de position mue toujours l'être en l'existence de l'existant. Donc, le présent est le surgissement de l'existant qu'est le sujet.

Or, avant de considérer le sujet, il faut se demander pourquoi Levinas emploie le terme « acte » pour analyser le présent et l'instant. L'acte peut-il être compris au sens du terme quotidien ? Toutefois l'acte, marqué par l'instant et le présent, n'est pas un acte simple. Cet acte de l'instant et du présent n'est rien d'autre que l'acte de l'acte, parce que cet acte

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 107

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 107

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 107

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 111

fondamental rend possible tout acte.

Quel est l'acte de l'acte ? L'instant, pour être instant lui-même dans son évanescence, doit être assumé : l'assomption de l'instant est nécessaire ! Cette assomption est acte de l'acte. Pour agir, il faut assumer l'instant ! Cette assomption est première par rapport à tout acte : elle est l'origine de tout acte humain.

Dans la mesure où cette assomption est acte de l'acte, elle rend possible tout acte. Là on parle de l'initiative : comme je l'ai déjà remarqué, l'instant ne part pas d'autres que soi. L'assomption de l'instant est initiative, commencement, naissance : « En tant que commencement et naissance, l'instant est une relation *sui generis*, une relation avec l'être.<sup>93</sup> » L'assomption de l'instant est relation avec l'être et dans cette assomption, l'être comme instant indifférent devient l'existence de l'existant, ou pour parler comme Heidegger, l'être du Dasein. L'assomption est commencement de l'exister de l'existant et non de *l'il y a* comme être en général.

Ici, Levinas parle du « paradoxe » de l'instant. L'instant, dans la mesure où il est assumé, part de soi. Cependant, l'instant revient à soi, avant de toucher à d'autres instants, antérieurs et postérieurs : « Ce qui commence à être n'existe pas avant d'avoir commencé et c'est cependant ce qui n'existe pas qui doit par son commencement naître à soi-même, venir à soi, sans partir de nulle part [...] Le commencement ne part pas de l'instant qui précède le commencement : son point de départ est contenu dans le point d'arrivée comme un choc en retour.<sup>94</sup> » L'instant, assumé, part de soi et revient à soi. D'où l'aller-retour de l'instant, qu'est la suffisance de soi.

À partir de cette suffisance de soi, Levinas pense le présent comme assomption de l'instant. Le présent, avant d'intervenir dans le temps, se suffit à lui-même, parce qu'il est à la fois initiative et fin de l'être. De cette manière, l'être se suffit à lui-même, pour autant que le présent se suffise à lui-même. C'est là l'indépendance de l'être.

Or ce qui compte, c'est que par le présent qui se suffit à lui-même, Levinas entend le surgissement de la subjectivité du sujet, du moi ou de l'existant, opposé à *l'il y a*. Autrement

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 111

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 111-2

dit, le présent, avant d'être tenu pour temporel, est le surgissement du sujet. Pour préciser ce point, Levinas prend en compte le *cogito* cartésien, du « je pense, donc je suis ». Bien entendu, la relation entre la pensée et l'être n'est pas logique, elle est phénoménologique : la pensée n'est autre que la manifestation de l'être, être du *je* pensant. Cependant, il faut faire attention : Descartes ne dit pas que j'ai pensé, donc j'étais ni que je penserai, donc, je serai. Cela revient à dire que le *cogito* est dans le présent. L'être, rendu manifeste par la pensée, l'être du *je* pensant, est toujours présent dans le *cogito* cartésien. « Le *cogito* cartésien, écrit Levinas, avec sa certitude d'existence pour le « je » repose sur l'accomplissement absolu de l'être par le présent. Le *cogito*, d'après Descartes, ne prouve pas l'existence nécessaire de la pensée, mais son existence indubitable. [...] la certitude exceptionnelle du *cogito*, à quoi tient-elle ? Au présent.<sup>95</sup> » Le présent, avant de devenir modalité temporelle, est déjà la relation entre sujet et être. En fin de compte, avec Descartes, Levinas affirme : « « Présent », « je », « instant » -moments d'un événement unique.<sup>96</sup> » Bien entendu, cet événement unique est la prise de position, inscrite dans la conscience. Par conséquent, la prise de position est le présent où le moi, assumant l'être, surgit. À partir de cette prise de position, l'intentionnalité de la conscience comme transcendance phénoménologique est possible.

#### (5) Hypostase

Par le présent comme assomption de l'instant, qu'est la prise de position, il faut entendre un rapport spécifique avec l'être, qui brise le bruissement de l'*il y a* impersonnel et anonyme. La suffisance de soi à soi du présent définit ce rapport ontologique, qu'est le surgissement de la subjectivité. Ce rapport spécifique, Levinas l'appelle « hypostase ». Il faut dire que le présent comme prise de position, inscrit dans la conscience intentionnelle, par excellence, est un événement unique, l'hypostase.

Quelle est l'hypostase ? « C'est dire que la conscience est une rupture de la vigilance anonyme de l'*il y a*, qu'elle est déjà hypostase, qu'elle se réfère à une situation où un existant se met en rapport avec son exister.<sup>97</sup> » Encore, « L'hypostase, l'apparition du substantif, n'est

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 116

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 117

<sup>97</sup> Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, « Quadrige », Puf, 2011, p. 31



pas seulement l'apparition d'une catégorie grammaticale nouvelle ; elle signifie la suspension de *l'il y a* anonyme, l'apparition d'un domaine privé, d'un nom.<sup>98</sup> » Levinas regroupe sous les variétés de l'hypostase tout ce qu'il dit à propos du brisement de *l'il y a*. « Conscience, position, présent, « je » [...] sont des événements par lesquels le verbe innommable d'*être* se mue en substantif. Ils sont l'hypostase.<sup>99</sup> » Par hypostase, on peut comprendre le surgissement de la subjectivité du moi.

Qu'est-ce que ce moi ? Comment appréhender la subjectivité du moi ? Dans l'hypostase, qu'est l'assomption de l'instant comme présent, mais aussi la prise de position au sein de *l'il y a*, Levinas distingue l'identification : l'identité du moi réside dans l'identification, dans la mesure où, pour que le sujet comme existant surgisse, il doit occuper une place, une position, un présent. D'emblée, le moi identifie cette position ou s'y identifie aisément. Le moi consiste en l'identification : « Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l'identité par excellence, l'œuvre originelle de l'identification.<sup>100</sup> »

Que l'identité du moi soit identification, signifie que le moi change continûment, que le moi d'hier n'est pas égal au moi d'aujourd'hui. Toutefois, on peut dire « je ». Pourquoi ? Parce que, par l'identification, Levinas précise que « Le Moi est identique jusque dans ses altérations.<sup>101</sup> » : « Le « je » reste là pour relier l'un à l'autre les fils multicolores de notre existence.<sup>102</sup> » La multiplicité du moi est soumise à l'identification de ce moi, qui est *l'un*. Tout ce qui est divers ramène à l'identité du moi.

Or ce qui compte, c'est que l'identification comme identité du moi repose sur la liberté. L'hypostase permet d'insister sur la liberté du moi : d'abord, le moi est libéré de *l'il y a* anonyme et impersonnel, car la prise de position brise *l'il y a* ; ensuite, l'instant est toujours initiative. L'initiative est libre, parce que le commencement fait rupture avec ce qui précède ; finalement, le moi, dans le présent, est libéré du passé et de l'avenir, dans la mesure où le présent est ontologique avant d'entretenir un rapport avec d'autres instants qui précèdent et

---

<sup>98</sup> Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, VRIN, 2013, p. 120

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 120

<sup>100</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 25

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>102</sup> Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, VRIN, 2013, p. 125

qui suivent. L'hypostase consiste en la liberté du moi. L'identification comme assomption de l'être est liberté à l'égard de tout ce qui entoure le moi. En un sens, la liberté est la condition de l'hypostase, voire de l'identification, en laquelle consiste l'identité du moi.

Récapitulons. La subjectivité, telle que Levinas la comprend, tranche radicalement sur l'*il y a* impersonnel, anonyme et neutre. Le surgissement de la subjectivité comme subjectivation du sujet brise l'*il y a*. Levinas traite le surgissement du sujet de multiples manières, en considérant la conscience, la position, le présent et le moi qui sont des événements où l'existant se met en rapport avec l'exister. Se référant à ces événements, Levinas emploie le terme « hypostase ». L'hypostase est le rapport entre l'existant et l'exister. Dans cette hypostase, Levinas entrevoit le moi dont l'identité est identification, d'où la liberté du moi.

## 2. Raison désengagée et *Soi ponctuel*<sup>103</sup>

### (1) Raison et *je*

Pour expliciter ce qu'est le soi, notamment, le soi moderne, Taylor commence par se référer à la philosophie cartésienne, puisque Descartes inaugure la philosophie moderne et contemporaine et par là la culture moderne en général. Cependant, cela ne signifie pas que Descartes est en rupture avec ces prédécesseurs comme Platon ou Saint Augustin. Taylor, dans son chef-d'œuvre *Sources of the Self*, découvre dans la philosophie cartésienne des héritages platoniciens et augustinien.<sup>104</sup> Malgré cela, Taylor affirme que la philosophie cartésienne, radicalement séparée des précédentes, soulève une nouvelle question et par là propose un point de vue novateur. Selon Taylor, la philosophie cartésienne suggère fortement l'internalisation de la source morale ou des sources morales : « Descartes situe les sources

---

<sup>103</sup> Dans *les sources du moi*, traduit par Charlotte Melançon, elle traduit le « punctual self » comme « moi ponctuel ». Cette traduction a raison au point que, dans le livre de Charles Taylor, ce philosophe canadien emploie le *self* pris au sens de la première personne. Néanmoins, on ne peut dénier qu'il y ait différence entre soi et moi comme Paul Ricœur le dit dans la préface du *Soi-même comme un autre*. Pour cette raison, dans cette thèse, je me propose de considérer le « self » dont parle Taylor comme « soi » plutôt que comme « moi ».

<sup>104</sup> Cf., Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p.193-194, Original, Taylor, Charles, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 143

morales en nous.<sup>105</sup> »

Bien entendu, d'après Taylor, cette idée, selon laquelle les sources morales se situent à l'intérieur de l'homme, ne trouve pas son origine dans le cartésianisme, mais dans la philosophie augustinienne. D'après Taylor, Saint Augustin est le premier penseur qui considère l'intériorisation des sources morales ou de la seule source morale, à savoir Dieu lui-même, ce que ce philosophe canadien appelle « intériorité » (*inwardness*). La philosophie augustinienne pose l'intériorité humaine, où Dieu réside, c'est-à-dire que Dieu est inné à l'homme. Dieu est en humanité.<sup>106</sup> L'internalisation de la source morale cartésienne, d'après Taylor, est inspirée par cette intériorisation de Dieu : l'idée de la « perfection » ou de l'infini trouve son origine dans l'intériorisation augustinienne.

Quoique Descartes soit influencé par la pensée médiévale telle celle de Saint Augustin, l'intériorisation cartésienne ne se déploie pas au même plan que l'internalisation augustinienne. En effet, le monde moderne, que Descartes regarde, n'équivaut pas au monde précédent, caractérisé selon Taylor par l'« enchantement ». Inspiré par l'idée du « désenchantement » de Max Weber, Taylor formule que le monde antérieur au monde moderne, est enchanté, autrement dit, peuplé d'esprits ou d'âmes. En d'autres termes, « dans le monde prémoderne, le sens ne résidait pas uniquement dans l'esprit, mais gisait également dans les choses, ou dans de nombreux sujets extra-humains, mais de sujets intra-cosmiques.<sup>107</sup> » Par exemple, des esprits transcendants, proches de Dieu, comme les anges, sont présents à ce monde où tous les hommes vivent leur propre vie et ces esprits influent directement et immédiatement sur les hommes. Schématiquement, Platon et Saint Augustin vivent dans ce monde enchanté, qui ne correspond pas au monde de Descartes ; le monde, visé par le cartésianisme, est le monde vide ou vidé de sens transcendants, monde désenchanté, monde purement matériel.

Le monde désenchanté, pour Descartes, joue un rôle crucial ; l'intériorisation de la source

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.193, Original, *Ibid.*, p. 143 : « Descartes situates the moral sources within us. »

<sup>106</sup> Cf., *Ibid.*, p.181-182, Original, *Ibid.*, p. 134

<sup>107</sup> Taylor, Charles, *L'âge séculier*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, « Les livres du nouveau monde », Seuil, 2011, p. 67, Original, Taylor, Charles, *A Secular Age*, « Belknap », Harvard, 2007, p. 33 : « in the pre-modern world, meanings are not only in minds, but can reside in things, or in various kinds of extra-human but intra-cosmic subjects. »

morale, dans la philosophie cartésienne, repose sur le désenchantement du monde. Ainsi le dualisme cartésien est-il pensable à partir de ce désenchantement. Or, il est vrai de dire que le dualisme cartésien est distinct de celui des philosophes qui vivent leur vie plongée dans l'enchantement : s'il est possible de parler du dualisme tant chez Platon que chez Saint Augustin, leur dualisme est le dualisme entre le phénomène et le transcendant. La transcendance n'est évidemment pas prise au sens phénoménologique du terme, dans la mesure où la transcendance phénoménologique se borne à la conscience, donc au monde. La transcendance, rendue importante dans et par le monde enchanté, vise un étant ou un être transcendant, c'est-à-dire l'au-delà du monde comme Idée platonicienne ou comme Dieu. Or le monde moderne se détache nettement des sens et significations transcendants.<sup>108</sup>

Le monde, dégagé de tout sens transcendant, devient matérialisé. Le monde n'est considéré que du point de vue matérialiste ou physique. Le monde moderne est réduit au monde physique, où aucun transcendant n'est touché. En d'autres termes, le monde moderne n'est que l'objet de la science, à savoir, de la connaissance, reposant sur la certitude et l'évidence des vérités. Les vérités, désormais, sont vérités scientifiques, donc objectives.

Le dualisme cartésien se fonde sur la séparation infranchissable et indépassable entre le monde intérieur comme âme d'une part et le monde extérieur, physique et matériel d'autre part. Ce qui est intéressant, ici, c'est que le corps, selon le dualisme cartésien, appartient au monde. Le corps est considéré comme étendue pure. De quoi le corps est-il épuré ? Comme j'y ai fait allusion précédemment, le corps est pur de l'esprit ou de l'âme. Le corps, à côté du monde, est réduit au corps purement matériel et physique.<sup>109</sup>

Descartes pense le corps comme purement physique, déchargé du psychisme, puisqu'il distingue radicalement le monde matériel comme extériorité d'une part et l'esprit ou l'âme comme intériorité d'autre part. L'extériorité, chez Descartes, ne se réfère plus au ciel où Dieu existe ni à l'Idée platonicienne. L'extériorité ou l'externalité, pour Descartes, est synonyme de matérialité. Le dualisme cartésien montre bien comment le monde moderne désenchanté détruit ou déconstruit le monde enchanté ou l'ontologie traditionnelle, ce que Taylor appelle

---

<sup>108</sup> Cf., Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p.194-197, Original, Taylor, Charles, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 144-146

<sup>109</sup> Cf., Taylor, Charles & Dreyfus, Hubert, *Retrieving Realism*, Harvard, 2015, p. 11-16

souvent « *logos* ontique » (ontic logos), et d'après laquelle une chose est à la fois matérielle et spirituelle, et la matière est le locus de la manifestation de la spiritualité.

Il faut avouer que la déconstruction du monde enchanté ou du *logos* ontique provient de la raison spécifique : raison désengagée (disengaged reason) ou neutre. Elle neutralise le monde. Ici, la neutralisation du monde est presque le synonyme de son objectivation. Le monde est l'objet de la science, ce qui signifie que le monde, avant d'être vécu ou, pour parler comme des phénoménologues, d'être là où on vit, est analysé et étudié. Autrement dit, la neutralisation et l'objectivation du monde font référence à une observation neutre.

Or ce qui est remarquable, c'est que cette observation exige ou suppose une stance spécifique ou une distance, distance entre le sujet observant ou « représentant » d'une part et l'objet observé ou « représenté » d'autre part. Cette distance signifie que le sujet, observateur, se détache de l'objet de l'observation ou de la représentation. C'est-à-dire que le sujet se désengage de l'objet. Ce désengagement est distance à l'égard de l'objet.

Le sujet se désengage ou, en un sens, se libère de tout. Ce désengagement est issu de la raison. Cette dernière, du point de vue moderne, se distingue de la raison antique ou médiévale : elle n'est pas équivalente au *logos* ontique. La raison, pour des Grecs comme Platon, touche à l'Idée transcendante. C'est-à-dire que la raison est définie comme ce qui contemple le transcendant. Cette raison est encore liée à l'Idée transcendante. Par ailleurs, la raison médiévale, notamment chez Saint Augustin, est le chemin qui dirige l'homme vers Dieu, Dieu transcendant. Donc, la raison antérieure à la raison moderne vise le transcendant comme tel. En revanche, la raison moderne, ici, cartésienne, n'a rien à voir avec le transcendant. Descartes la définit comme faculté de penser, donc comme faculté spéculative. Celle-ci, pour Descartes, n'est innée qu'à l'homme. La faculté de spéculation n'est que la capacité de l'esprit, de l'âme et non du corps.

Ainsi la raison montre-t-elle la puissance et le pouvoir de l'intériorité. La raison désengagée, par excellence, est l'intériorisation de la faculté de la pensée : le *cogito* cartésien est le symbole de cette intériorisation. Pensant, le moi cartésien, par principe, se sépare de l'extériorité du monde physique. La pensée, au sens du terme cartésien, est pure de toute matérialité externe. C'est là le sens de la raison désengagée : le dualisme entre la matière et la

mentalité aboutit au désengagement de la raison.<sup>110</sup>

C'est la raison désengagée qui constitue l'idéologie ou la doctrine forte de la culture moderne, qui régit le monde moderne. Comme je l'ai souligné plus haut, le monde moderne est différent du monde d'avant, où le transcendant est enraciné. La raison désengagée s'accompagne du monde fini. Le monde est fini pour la raison désengagée, parce que le monde, auprès de cette raison désengagée, est physique, sans égard pour les esprits et les âmes, sans égard pour la présence de Dieu qui est infini et parfait, bien que Descartes croie en Dieu et que, selon Levinas, Descartes développe l'idée de l'infini ou de la perfection, sur laquelle je reviendrai, pour prouver l'existence de Dieu.

Or ce qui est intéressant, c'est le statut de Dieu chez Descartes. Dieu a un double sens : d'un côté, Dieu est encore effectif, dans la mesure où l'épistémologie cartésienne se fonde sur l'existence de Dieu. L'existence de l'absolu n'est pas une simple existence, mais ce qui garantit l'objectivité, la certitude et l'évidence des vérités scientifiques. L'adéquation entre la chose réelle et l'objet pensé est juste grâce à l'existence de Dieu. La raison est un cadeau offert par Dieu au « je » pensant<sup>111</sup>. D'un autre côté, Dieu se retire du monde. Le monde est désenchanté, c'est la raison pour laquelle aucun autre lieu que l'Église n'est réservé au suprasensible. En d'autres termes, Dieu se distance du monde sans le concerner, d'où le déisme moderne. La philosophie cartésienne est le germe du déisme moderne !

La liberté, chez Descartes, est fortement liée au retrait de Dieu., qui, même s'il garantit la certitude et l'évidence de la vérité, se retire du monde, ce qui signifie nécessairement que l'homme et plus précisément, le « je » pensant, est libre : ce *je* pensant se libère du monde suprasensible et se borne au monde sensible fini. D'une part, cela revient à dire que le moi est le sujet de l'objectivation du monde. Dans le monde enchanté, il est impossible d'objectiver le monde, car le monde est le lieu de l'incarnation des esprits suprasensibles et que ceux-ci ne sauraient être objectivés, de la même manière que Dieu n'est pas au même rang que les autres

---

<sup>110</sup> Cf., Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 198, Original, Taylor, Charles, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 147

<sup>111</sup> Cf., Descartes, « *Quatrième Méditation* », in *Méditations métaphysiques*, Livre de Poche, 2012, p. 169 : « Je vois pourtant que Dieu aurait pu faire aisément que, tout en demeurant libre et d'une connaissance finie, je ne fisse jamais d'erreur ».

objets. D'autre part, la philosophie cartésienne, portant sur la libération et la liberté de ce genre, ouvre une nouvelle voie. Cette voie consiste en gouvernance ou « maîtrise ». L'homme a le droit de « contrôler » le monde physique, dont Dieu se retire entièrement : l'homme est le maître du monde et de la nature. Cette maîtrise est rendue possible par la raison désengagée.<sup>112</sup>

Ainsi la raison, telle que Descartes la comprend, a-t-elle un autre sens que la raison, souvent traduite à travers le terme *logos*. La raison grecque, notamment chez Platon, consiste en la contemplation du transcendant. Or ce qui est important, c'est que la contemplation du transcendant n'équivaut jamais à l'observation de l'objet ; d'une part, parce que le transcendant n'est pas objet : d'autre part, parce que la contemplation est déjà participation et non retrait. La contemplation comme engagement est déjà transcendance vers le transcendant. Le monde est pour cette transcendance. Au contraire, la raison cartésienne, bornée au monde dégagé de tout transcendant, vise l'observation ou la représentation, représentation pure de tout acte transcendant. La représentation est un acte purement inné. Taylor n'entrevoit pas la transcendance dans la raison désengagée, mais dit que la raison désengagée, même neutre, ne se rapporte à aucune transcendance, qu'elle est « procédurale »<sup>113</sup>.

Du fait de la raison procédurale, comme je l'ai déjà mentionné, l'homme comme *je* pensant devient le maître et l'hôte du monde, dont Dieu se retire, même s'il crée le monde, même si son intention constitue le monde. Dieu n'est plus engagé dans le monde, ce qui signifie que l'homme comme sujet maîtrise le monde pour le contrôler. Autrement dit, le *je* pensant est si puissant qu'il arrive à tout contrôler, ou implicitement, la philosophie moderne a confiance en la rationalité procédurale.

Par ailleurs, il faut s'attarder sur le retrait de Dieu du monde moderne. Dieu n'est pas seulement l'existant le plus haut, mais il donne aussi au monde un ordre divin. Cela revient à dire que Dieu est le principe du monde précédent comparé au monde moderne, vide de ce principe. Même si la Bible a une valeur importante, elle ne peut plus diriger le monde

---

<sup>112</sup> Cf., Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 198, Original, Taylor, Charles, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 150

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 215 : « la conception de la raison demeure procédurale. », Original, *Ibid.*, p. 156 : « the conception of reason remains procedural. ».

moderne. Le monde est dépourvu de l'ordre venant du transcendant. Le monde moderne est d'un autre ordre que celui de l'Idée du Bien et de Dieu. Cet ordre, qui oriente ce monde moderne, est celui donné par la raison désengagée de la pensée intérieure.

À cet égard, il faut souligner que la raison désengagée n'est pas seulement et simplement une vue ou une optique, à partir de laquelle on observe ou on perçoit le monde comme tel, mais cette raison neutre et procédurale construit un nouvel ordre, qui caractérise la modernité. Selon cet ordre, la raison désengagée contrôle tout, y compris le monde. Cela signifie que, comme je l'ai déjà dit, le monde ou le monde naturel n'est que l'objet du contrôle et de la maîtrise. La raison désengagée construit le monde. Ici, on parle du « constructivisme », car cette raison procédurale construit un ordre auquel obéit le monde.

Avec la construction du monde par la raison désengagée, il faut s'entretenir d'une autre morale que la morale médiévale et antique. Le monde moderne n'attend plus la loi comme la morale, de la même manière que Moïse attend la loi ou les lois de Dieu, qui caractérisent l'humanité par la moralité. La morale, reposant sur la raison désengagée, est distincte de toute morale précédente.

Qu'est-ce que la morale issue de la raison procédurale ? Celle-ci consiste en une maîtrise, notamment en la maîtrise de soi (self-mastery), et ce, même si Descartes n'est pas le premier philosophe à insister sur la maîtrise de soi. D'après Taylor, Platon, premièrement, avance l'importance de la maîtrise de soi. La maîtrise de soi platonicienne est étroitement liée à l'Idée du Bien, elle est la contemplation de cette Idée. Chez Platon, la maîtrise de soi est transcendance. Chez Descartes, en revanche, la maîtrise de soi se rapporte à la raison désengagée, car celle-ci, comme je l'ai précédemment remarqué, est la source et le fondement du contrôle.<sup>114</sup>

Pour considérer la morale reposant sur le désengagement de la raison, il convient de prendre en compte la maîtrise de soi par la raison désengagée. Pour ce faire, il importe de se rappeler que le contrôle de la raison désengagée vise le monde et la nature. Et que la maîtrise de soi est liée au contrôle de la nature intérieure. Comme l'affirme Taylor en citant les

---

<sup>114</sup> Cf., Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 200, Original, Taylor, Charles, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 149



*Correspondances* de Descartes, la maîtrise de soi n'est autre que la maîtrise des passions par la volonté : « [...] le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que, par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder.<sup>115</sup> » En citant ce passage portant sur le libre arbitre, Taylor fait référence à un autre passage : « Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés.<sup>116</sup> » Taylor affirme que pour Descartes, le libre arbitre ou la volonté humaine sont importants, même s'ils sont donnés par Dieu.

La volonté se rattache à la maîtrise de soi. La volonté est la faculté de se maîtriser en maîtrisant des émotions, des sentiments, que Descartes appelle « passions ». Cependant, ce qui est remarquable, c'est que les passions ne sont pas les ennemis de la raison. Descartes les trouve utiles, tout en mettant l'accent sur « Un remède général contre les passions ». Il parle de « remède », parce que des passions excessives provoquent toujours du mal. Ainsi, Descartes met en avant ce remède qui n'est pas la suppression de toute passion : il importe que les passions soient soumises au contrôle de la raison. Ce contrôle, bien entendu, appartient à ce que Taylor appelle « l'hégémonie de la raison<sup>117</sup> ».

Cette hégémonie évoque le monde désengagé de toute spiritualité. Autrement dit, le monde moderne est « démythifié » et mécanisé. Le monde, y compris le corps, est considéré comme une machine, vide de tout esprit, une machine purement matérielle.

Le corps est entendu comme machine par Descartes, ce corps n'est que l'objet du contrôle, à savoir, de la maîtrise. De la même manière, les passions, aux yeux de Descartes, sont les objets de la maîtrise.

Le contrôle des passions n'est rien d'autre que la maîtrise de soi. Pour cette raison, le soi,

---

<sup>115</sup> Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, GF-Flammarion, 2011, p. 272-3

<sup>116</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*, VRIN, 2010, Article. 152, p. 211

<sup>117</sup> Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 200, Original, Taylor, Charles, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 149

chez Descartes, se manifeste dans cette maîtrise de soi. Pour préciser ce point, il faut introduire l'idée de la générosité. Cette dernière, chez Descartes, est la passion la plus importante, passion dans laquelle le soi se manifeste comme tel. Descartes écrit : « Ainsi je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne, que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doit être loué ou blâmé, sinon pour ce qu'il en use bien ou mal ; et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté, pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement vertu.<sup>118</sup> » Dans cette citation, Taylor souligne deux points importants : d'abord, la générosité, chez Descartes, n'est pas identique à la générosité marquée dans ce que Taylor appelle « éthique d'honneur » (honour ethics), ni à la générosité telle qu'elle est comprise dans le cadre du stoïcisme. Car la générosité cartésienne repose sur le désengagement de la raison. Par celle-là, on peut entendre que la raison contrôle les passions par la passion suprême, la générosité. Celle-ci prouve l'hégémonie de la raison, la maîtrise de soi rationnelle. En outre, la générosité cartésienne montre ce qu'est le soi cartésien. Celui qui est généreux est caractérisé par le « s'estimer », et celui-ci rend possible la dignité du soi.<sup>119</sup> En un sens, le monde moderne, notamment, le monde politique moderne, où la dignité de l'homme subjectif est une valeur essentielle, se fonde sur la philosophie cartésienne.

Ici, ce qui est remarquable, c'est que la générosité est passion, c'est-à-dire qu'elle constitue l'intériorité de l'homme, d'un homme bon, d'où l'internalisation des sources morales, que Taylor trouve primordiales dans la définition et la détermination du moi cartésien, voire moderne. C'est là une révolution moderne dans la notion du soi.

---

<sup>118</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*, VRIN, 2010, Article. 152, p. 211

<sup>119</sup> Cf., Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 206, Original, Taylor, Charles, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 155

## (2) Soi ponctuel<sup>120</sup>

Locke continue à recueillir le fruit du concept de moi cartésien et le pousse à l'extrême. Ce faisant, Locke emploie le terme « soi ». Locke se propose de penser le soi.

Ce soi lockéen, Taylor l'appelle « soi ponctuel ». Ce soi ponctuel est le résultat du désengagement radical et extrême. Il n'a rien à voir avec ce que Taylor appelle *logos ontique*<sup>121</sup>, car, désengagé, il est dans le monde moderne, vide de toute spiritualité transcendante, c'est-à-dire, désenchanté. Donc, le transcendant n'oriente pas le monde ni les hommes. L'homme, selon Descartes, est maître et hôte du monde et de la nature. Comment ? Par la raison désengagée, raison implantée par Dieu en l'homme qui n'est que le « je » pensant. Il est naturel que l'homme moderne se pense légitime à contrôler le monde et la nature. La raison désengagée, distincte du *logos* inscrit dans le monde enchanté, est le pouvoir qui rend possible ce contrôle. D'ailleurs, ce contrôle s'empare du moi pensant existant : chez Descartes, la raison désengagée est centrale dans la pensée du soi.

Locke est en grande partie en accord avec Descartes, mais il radicalise la thèse cartésienne selon laquelle la raison désengagée comme pouvoir pour le contrôle est inné au « je » pensant. C'est là qu'est le soi ponctuel.

Pour parler du soi lockéen, la pensée taylorienne commence par porter sur la « position de détachement<sup>122</sup> ». Comme on le sait, la raison désengagée est détachée de tout contexte et du monde. Elle est distanciée de toute chose. On entend par là que le moi, ayant pour but d'acquiescer des vérités certaines et évidentes, donc objectives, s'écarte de toute subjectivité. Or, c'est cet écart qui est notable. Cet écart comme distance est détachement ou retrait : je me retire de moi-même, de soi ou de mon soi pour l'objectivité des vérités<sup>123</sup>, de la même manière que l'âme, chez Descartes, est dépouillée du corps. Ce retrait joue un rôle crucial,

---

<sup>120</sup> Ici, je concentre ma réflexion sur le soi ponctuel comme soi extrêmement désengagé. Mais Taylor, par exemple, dans *A secular age*, parle du « soi isolé » (buffered self). Bien entendu, le soi isolé est identique au soi désengagé, voire au soi ponctuel. Cependant ce terme « soi isolé » fait référence à la sécularité : au contexte du retrait de la religion. C'est la raison pour laquelle, ici, pour se borner à la philosophie ou à l'histoire de la philosophie, je choisis le terme « soi ponctuel » au lieu du terme « soi isolé ».

<sup>121</sup> Cf., Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 212-213, Original, Taylor, Charles, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 160-161

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 215, Original, *Ibid.*, p. 163 : « withdrawn stance ».

<sup>123</sup> Cf., *Ibid.*, p. 215-216, Original, *Ibid.*, p. 162-163

dans la mesure où l'objectivité, telle qu'elle est comprise par des philosophes comme Descartes et Locke, n'a rien à voir avec la subjectivité, où, plutôt, la subjectivité fait obstacle à l'objectivité.

Dans ce cas, il est question de supprimer ou bien de *neutraliser* la subjectivité du *je*, de la première personne. Comment cette neutralisation est-elle possible ? Pour des penseurs comme Locke, cette neutralisation n'est que la « transposition [...] de l'expérience subjective en un mode impersonnel, objectivé<sup>124</sup> ». Cela revient à dire que la subjectivité du *je* pensant est comprise à partir de l'objectivité. Avant d'être sujet, je suis observé par moi-même. Représentant quelque chose, je me représente tout d'abord. Je suis d'abord considéré comme troisième personne comme « il », comme « il » de l'« il faut », comme sujet impersonnel.

Bien entendu, comme Taylor l'indique, cette transposition est étrangère à « la vie quotidienne ». Dans cette vie, la personne qui dit « je » a des expériences subjectives. L'expérience que j'ai est *mon* expérience, qu'il est malaisé de comprendre à partir de l'expérience de quelqu'un de neutre. Par exemple, la tristesse dont je souffre, liée à l'absence de ma mère est irréductible à celle d'un autre, notamment d'un sujet impersonnel.

Pourquoi, malgré cela, la transposition de la première personne à la troisième personne, plutôt à la personne désengagée est-elle puissante dans la philosophie moderne, notamment lockéenne ? Pour répondre à cette question, il faut préciser que Locke doute de la « coutume<sup>125</sup> ». Locke insiste sur le fait que la coutume est la cause de toute erreur. La coutume est déjà valide sans vraiment être validée. Cela revient à dire que l'on accepte involontairement et inconsciemment la coutume comme contenant des vérités certaines. Mais, avec le développement de l'épistémologie moderne, des philosophes comme Locke considèrent que la coutume est susceptible de produire des erreurs dans la pensée des hommes ; Locke envisage la coutume comme ce qui implante aux hommes des stéréotypes qui ne sont pas encore examinés comme vérités. Pour que les hommes se dérobent aux erreurs, Locke met l'accent sur la nécessité de la transposition de la première personne à la troisième personne, pour se relâcher de la coutume provoquant chez les hommes des erreurs.

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 216, Original, *Ibid.*, p. 163 : « transposition of first-person experience into an objectified, impersonal mode ».

<sup>125</sup> Cf., *Ibid.*, p. 219-222, Original, *Ibid.*, p. 166-168

L'important, pour Locke, est de ne pas penser la première personne comme telle, mais à partir de la troisième personne qu'est le sujet neutre et anonyme. Sans cela, aucune acquisition des vérités n'est possible, car la première personne reçoit toute erreur de la coutume, dans laquelle elle est plongée. C'est pourquoi la transposition de la première personne à la troisième personne est une tâche cruciale dans la philosophie moderne, notamment, lockéenne.

Or Locke élargit cette transposition jusqu'à la morale : là, il s'agit non seulement de l'épistémologie, mais aussi de la morale, de la même manière que chez Descartes, la raison désengagée comme pouvoir de contrôle se rapporte aux passions sur lesquelles cette raison exerce du pouvoir, aux passions qu'il faut contrôler.

La philosophie morale lockéenne s'intéresse également aux passions. Avec elles, Locke pense le bien. Mais ce qui est intéressant, c'est que Locke ne pense pas que la « motivation morale » soit un plaisir, mais que, au contraire, cette motivation repose sur l'« inquiétude » (uneasiness). À cet égard, le manque de bien déclenche chez les hommes une certaine inquiétude, de sorte que ceux-ci agissent en vue de combler ce manque. Autrement dit, on est plus sensible au manque de bien qu'à la plénitude de bien. C'est en premier lieu ce manque qui fait que l'homme se meut. Le désir, désir du bien, découle de ce manque.

La morale lockéenne, en conférant de l'importance à l'inquiétude, questionne une passion spécifique nommée « bonheur » (relish). Le bonheur, pour Locke, n'est pas une joie simple, mais un lien entre l'inquiétude et le désir du bien. Pour Taylor, ce bonheur ressemble à ce que les psychologues, au vingtième siècle, appellent « habitude » (habit). Mais cette dernière se construit dans la coutume. De ce point de vue, le bonheur, chez Locke, repose sur des stéréotypes ou des erreurs. À cet égard, Locke conteste le bonheur comme relation entre inquiétude et désir du bien. Il faut examiner un « bonheur existant » (existing relish) : se poser la question de savoir si ce bonheur existant n'est pas une relation erronée et stéréotypée, s'il n'est pas irréfléchi. Selon Locke, il faut se retirer de ce bonheur déjà existant<sup>126</sup>.

À ce titre, la réflexion occupe une place importante dans la morale lockéenne. Réfléchir, ce n'est pas seulement objectiver quelque chose, mais se réfléchir, se désengager, s'objectiver

---

<sup>126</sup> Cf., *Ibid.*, p. 224-225, Original, *Ibid.*, p. 170

soi-même, à savoir, « se changer soi-même » (self-remaking) ou *se reconstruire*. Ce *se reconstruire*, issu de l'écart entre soi et bonheur, prend appui sur la volonté. Mais la volonté, chez Locke, n'est pas opposée aux passions. Cette volonté est déterminée par l'inquiétude, par le désir du bien, inscrit dans le manque de bien. Pourtant, la coutume ou le bonheur irréfléchi déjà existant fait obstacle à la volonté. Pour cette raison, il faut se détacher tant de cette coutume que de ce bonheur.<sup>127</sup>

Pour cela, la raison désengagée ne joue pas seulement un rôle crucial dans l'épistémologie. Dans la morale lockéenne, la position impersonnelle et neutre de la raison désengagée comme transposition de la première personne à la troisième personne est importante. Sinon, la volonté ne pourrait vaincre ni la coutume, ni le bonheur existant, ni l'habitude mal formulée. Le désengagement, aux yeux de Locke, est nécessaire dans une pratique morale qui porte sur la primordialité de la volonté. Par volonté, Locke entend la distanciation du moi ou du soi à l'égard des erreurs produites par la coutume.

Mais la philosophie lockéenne, qu'elle soit épistémologique ou morale, ne porte pas seulement et simplement sur le désengagement de la raison. Cette philosophie, comme je l'ai déjà anticipé, a pour but de refaire ou reconstruire le tout, y compris le soi, à la base du désengagement de la raison. Le désengagement s'empare du moi associé au soi. Donc, par le désengagement de la raison, il faut entendre que le moi se dépouille de son soi déjà formulé par et dans la coutume et que ce dépouillement est la condition de la reconstruction du soi. En un sens, l'ambition de la philosophie lockéenne, voire moderne, réside dans cette reconstruction du soi, qui détruit ou déconstruit le soi déjà existant.

Toutefois, cette reconstruction ne nie pas l'existence de Dieu, puisque Locke met en relief le rôle de Dieu, embrasse Dieu. Or, ce qui est important dans la philosophie lockéenne, c'est que Dieu, dans le monde moderne, ne joue pas le même rôle que le Dieu du Moyen-Âge.

À cet égard, Locke engage la « Loi Naturelle » (Natural Law), donnée aux hommes par Dieu. La Loi Naturelle, même si elle est donnée par Dieu, même si, en un sens, elle remplace Dieu, montre la modernité du monde moderne. Cette Loi Naturelle, par excellence, laisse des traces dans la morale lockéenne. Ce qui compte dans cette morale, ce n'est pas la relation

---

<sup>127</sup> Cf., *Ibid.*, p. 223-226, Original, *Ibid.*, p. 169-171

directe et immédiate des hommes à Dieu, mais la Loi Naturelle, à partir de laquelle Dieu est pensable et à travers laquelle les hommes se rapportent *volontairement* à Dieu, plus précisément à la compensation et à la punition de Dieu.

De ce point de vue, on peut avoir l'impression que Locke met en relief, par rapport à Dieu, la volonté à partir de laquelle le soi est envisagé. Or, il est besoin de souligner que cette volonté, dans la philosophie lockéenne, n'est pas subjective, mais s'appuie sur le désengagement de la raison. Cela revient à dire que le soi, inscrit dans la volonté qui le dirige vers l'intention de Dieu, se détache de toute habitude, formée dans la coutume pleine d'erreurs. Par son contrôle rationnel, le soi se reconstruit sans erreurs. Taylor le pointe : « Le désengagement à la fois des activités de la pensée et de nos désirs et goûts irréfléchis, permet de nous considérer comme objets d'une réforme qui porte à conséquence. La maîtrise rationnelle peut s'étendre jusqu'à la refonte de nos habitudes, et donc de nous-mêmes.<sup>128</sup> » Dans la philosophie lockéenne, l'importance est prêtée au contrôle rationnel, à la volonté plutôt qu'à Dieu, et ce, même si Locke est croyant.

Dans la reconstruction de soi, issu du désengagement de la raison, on parle du soi ponctuel : « Le sujet qui peut adopter envers soi ce type de position radicale de désengagement dans le but de changer sa conduite est ce que j'appelle le moi « ponctuel ». Adopter cette position, c'est s'identifier au pouvoir d'objectiver et de refaire et, ainsi, prendre du recul par rapport à tous les traits particuliers qui sont objets de changement potentiel.<sup>129</sup> » Pour cette raison, « le vrai « moi » est « sans étendue » ; il n'est nulle part sinon dans le pouvoir de fixer les choses comme objets<sup>130</sup> », ce qui signifie le désengagement<sup>130</sup> du soi, sa position impersonnelle et neutre.

Pour préciser ce point, il convient de se référer à l'identité personnelle lockéenne. Celle-ci, selon Locke, est comprise à partir de la conscience. L'identité personnelle, telle qu'elle figure

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 226, Original, *Ibid.*, p. 171 : « The disengagement both from the activities of thought and from our unreflecting desires and tastes allows us to see ourselves as objects of far-reaching reformation. Rational control can extend to the re-creation of our habits, and hence of ourselves. »

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 226-7, Original, *Ibid.*, p. 171 : « The subject who can take this kind of radical disengagement to himself with a view to remaking, is what I want to call the 'punctual' self. To take this stance is to identify oneself with the power to objectify and remake, and by this act to distance oneself from all the particular features which are objects of potential change. »

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 227, Original, *Ibid.*, p. 172 : « the real self is "extensionless"; it is nowhere but in this power to fix things as objects »

dans *An Essay Concerning Human Understanding*, n'est pas équivalente à la substantialité de la substance, mais à la conscience. Cette conscience n'est pas relative, mais absolue, dans la mesure où elle détermine le soi comme identique à soi : « En effet, tant qu'un être intelligent peut répéter en soi-même l'idée d'une action passée avec la même *con-science* qu'il en avait eue premièrement, et avec la même qu'il a d'une action présente jusque-là il est le *même soi*. Car c'est par la *con-science* qu'il a en lui-même de ses pensées et de ses actions présentes qu'il est dans ce moment *le même* à lui-même ; et par la même raison il sera le même *soi*, aussi longtemps que cette *con-science* peut s'étendre aux actions passées ou à venir [...]. Cette même *con-science* réunit dans la même personne ces actions qui ont existé en différents temps<sup>131</sup> ». Il est étonnant de dire que la conscience qui détermine le soi comme identique à soi, chez Locke, est en dehors de toute circonstance, du temps, de l'espace : qu'elle se désengage totalement et parfaitement.

Ici, il faut faire attention au détachement de la conscience telle que Locke la comprend : la conscience se détache de toute circonstance, du temps, de l'espace, voire du corps percé par la temporalité et la spatialité. Donc, l'identité personnelle du soi, soi ponctuel, ne dépend que de la mêmeté de la conscience. Bien entendu, cette théorie influence sur la théorie du soi de Derek Parfit<sup>132</sup> et des romans de science-fiction,<sup>133</sup> qui, par exemple, traitent du greffe du cerveau, dans lequel la conscience réside et qui, par là, montre que l'identité dépend de la conscience et non du corps.

En un mot, la conscience, pour Locke, montre que l'identité personnelle du soi est étroitement et intimement liée au désengagement radical de la raison, donc au désengagement du soi. C'est là l'identité du soi ponctuel. Par soi ponctuel, il faut entendre que Locke, radicalisant le cartésianisme, se pose premièrement la question du soi au sens moderne du terme.

---

<sup>131</sup> Locke, John, *Essai sur l'entendement humain*, traduit de l'anglais par Pierre Coste, « Classiques de la philosophie », Livre de Poche, 2013, p. 524, Original, Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, 1979, p. 336, II, 27, § 10 : « For as far as any intelligent Being can repeat the *Idea* of any past Action with the same consciousness it had of it at first, and with the same consciousness it has of any present Action; so far it is the same *personal self*. For it is by the consciousness it has of its present Thoughts and Actions, that it is *self* to it *self* now, and so will be the same *self* as far as the same consciousness can extend to Actions past or to come [...] The same consciousness uniting those distant Actions into the same *Person*. »

<sup>132</sup> Cf., Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, 1987, p. 205-208

<sup>133</sup> Cf., Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, « Points », Seuil, 1996, p. 177-180





## Chapitre 3

### Liberté et soi : est-il légitime de penser la subjectivité à partir de l'impersonnalité ?

Dans le chapitre précédent, j'ai appréhendé l'identité ou la subjectivité à partir de l'impersonnalité : chez Levinas, la naissance de la subjectivité comme du moi brise l'*il y a* ; Taylor note comment, chez Descartes et Locke, la raison désengagée engendre la subjectivité. Mais la subjectivité, rapportée à l'impersonnalité, est-elle légitime ? Cette question, dans la philosophie de Levinas et de Taylor, est une question centrale, qui les dirige vers leur accès au soi vrai et véritable.

#### 1. Solitude

L'hypostase, par laquelle Levinas entend que l'existant maîtrise l'exister en le transformant en son être, caractérisé par la mienneté, est au cœur de la réflexion. Elle doit être comprise ontologiquement, mais ne peut l'être d'une manière phénoménologique, ce qui signifie que l'hypostase n'a rien à voir avec l'intentionnalité. Il est impossible de considérer l'hypostase, de l'existence de l'existant à partir de la conscience intentionnelle, postérieure à l'hypostase.

La conscience, selon la phénoménologie, est conscience de quelque chose. Pour Levinas, cette conscience fait référence à des verbes « transitifs » : on voit quelque chose, on sent quelque chose, on touche quelque chose, on goute quelque chose, etc. En revanche, le verbe « être », pour le Levinas de *De l'existence à l'existant* et de *Le temps et l'autre*, n'est pas ainsi compris. Le verbe « être » est « intransitif ». Bien entendu, l'être intransitif tranche sur l'être transitif, tel que *Sein und Zeit* le décrit par l'être-au-monde, l'être-pour-la-mort.

Or une question se pose : que signifie l'intransitivité de l'être ? Levinas écrit : « je ne suis pas l'Autre. Je suis tout seul. C'est donc l'être en moi, le fait que j'existe, mon *exister* qui constitue l'élément absolument intransitif, quelque chose sans intentionnalité, sans rapport.

On peut tout échanger entre êtres sauf l'exister. Je suis monade en tant que je suis. C'est par l'exister que je suis sans portes ni fenêtres, et non pas par un contenu quelconque qui serait en moi incommunicable. S'il est incommunicable, c'est qu'il est enraciné dans mon être qui est ce qu'il y a de plus privé en moi.<sup>134</sup> » D'où la solitude de l'exister, de l'être : « L'exister se refuse à tout rapport, à toute multiplicité. Il ne regarde personne d'autre que l'existant. La solitude n'apparaît donc pas comme un isolement de fait d'un Robinson, ni comme l'incommunicabilité d'un contenu de conscience, mais comme l'unité indissoluble entre l'existant et son œuvre d'exister. Aborder l'exister dans l'existant, c'est l'enfermer dans l'unité [...]. La solitude est dans le fait même qu'il y a des existants.<sup>135</sup> » Ainsi la solitude est-elle ontologique, hypostatique. Cette solitude est celle de l'hypostase.

L'hypostase, comme je l'ai noté dans le chapitre précédent, est le surgissement du moi, du présent, de *l'ici*, de la position. Le moi, le présent, *l'ici*, la position sont d'abord dans la solitude. Or ce qui est remarquable, c'est que la solitude, selon Levinas, est étroitement et intimement liée à la liberté : « Présent, « je » - l'hypostase est liberté.<sup>136</sup> » Mais cette liberté n'est pas équivalente à la liberté politique ni à la liberté du choix. Cette liberté, « Première liberté », est liberté du commencement ou de l'initiative : « Première liberté, Ce n'est pas encore la liberté du libre arbitre, mais la liberté du commencement. C'est à partir de quelque chose maintenant qu'il y a existence. Liberté incluse dans tout sujet, dans le fait même qu'il y a sujet, qu'il y a étant. Liberté de l'emprise même de l'existant sur l'exister.<sup>137</sup> » L'hypostase est encore liberté de l'initiative. Elle est ontologique.

Levinas insiste sur le fait que, dans l'hypostase, la liberté se noue à la solitude : « La solitude est l'unité même de l'existant, le fait qu'il y a quelque chose dans l'exister à partir de quoi se fait l'existence. Le sujet est seul, parce qu'il est un. Il faut une solitude pour qu'il y ait liberté du commencement, maîtrise de l'existant sur l'exister, c'est-à-dire, en somme, pour qu'il y ait existant.<sup>138</sup> »

La solitude est déjà liberté de l'initiative, ce qui signifie que le moi peut librement

---

<sup>134</sup> Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, « Quadrige », Puf, 2011, p. 21

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 22

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 34

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 34

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 35

commencer. Pour commencer, il n'a besoin de rien d'autre que lui-même. Ainsi, le commencement consiste en le « départ de soi ». Or le commencement présuppose la fin et cette fin, pour le moi, n'est que le « retournement à soi ». Pour cette raison, la solitude est à la fois le départ de soi et le retournement à soi du moi. L'hypostase n'est pas inerte, elle est la pulsion de soi à soi. Autrement dit, la liberté marquée par l'hypostase se suffit, c'est en ce sens que « L'existant s'occupe de soi.<sup>139</sup> » Cette occupation de soi par le moi existant, Levinas l'appelle « matérialité ». La matérialité, par excellence, est la relation du moi au soi. Cette relation décrit une responsabilité, distincte de la responsabilité éthique, sur laquelle il faudra revenir. Dans la liberté, le moi n'est responsable que de lui-même : c'est là la responsabilité de soi ou la suffisance de soi. Cette dernière n'est que l'autre face de la liberté ou de la solitude.

Il est possible de concevoir cette liberté dans une dimension temporelle, car cette liberté se réfère exactement au présent, lui-même déchargé de tout passé et de tout avenir. La liberté du moi est liberté ou libération à l'égard du passé et de l'avenir. Ainsi le moi est-il dépouillé de toute histoire. Pour le moi, il n'y a que l'instant assumé, le maintenant, l'aujourd'hui, ce qui signifie que le moi ne s'empare que du soi, plus précisément de son soi : « que le *je* est déjà rivé à soi, que la liberté du *je* n'est pas légère comme la grâce, mais déjà pesanteur, que le moi est irrémisiblement soi.<sup>140</sup> » De cette manière, la solitude, la liberté et la matérialité de l'exister décrivent la subjectivité : « Elle [la matérialité] accompagne – nécessairement – le surgissement du sujet, dans sa liberté d'existant. Comprendre ainsi le corps à partir de la matérialité – événement concret de la relation entre Moi et Soi – c'est le ramener à un événement ontologique.<sup>141</sup> »

Avec Levinas, on peut récapituler : « La première liberté qui tient au fait que dans l'exister anonyme surgit un existant, comporte comme une rançon : le définitif même du *je* rivé à soi-même. Ce définitif de l'existant qui constitue le tragique de la solitude, c'est la matérialité. La solitude n'est pas tragique parce qu'elle est privation de l'autre, mais parce qu'elle est enfermée dans la captivité de son identité, parce qu'elle est matière. Briser l'enchaînement de la matière, c'est briser le définitif de l'hypostase. C'est être dans le temps. La solitude est une

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 36

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 37

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 37

absence de temps.<sup>142</sup> »

Certes, tant pour Heidegger que pour Levinas, la temporalité joue un rôle important dans la description du soi, parce que, en tant que présent, le moi, chez Levinas, est exposé au temps. Mais la temporalité levinassienne n'est pas réduite à la temporalité heideggérienne. Pour Heidegger, la temporalité est ontologique, puisque le sens de l'être est temps ou temporalité. Levinas, lui, ne comprend pas la temporalité à partir de l'être, dont la solitude est toujours problématique.

Pour préciser ce point, il faut appréhender l'avenir. Pour le Heidegger de *Sein und Zeit*, l'avenir, authentique, est considéré à partir du projet. Le Dasein se projette vers sa propre fin qui est sa possibilité ultime, possibilité de l'impossibilité. Mais pour Levinas, notamment le Levinas de *De l'existence à l'existant*, l'avenir est compris à partir de l'espoir. Celui-ci échappe à la portée de l'ontologie, l'espoir n'a rien à voir avec le temps ontologique, le « temps économique ». L'espoir est espoir envers le « Messie » ou le « salut » : « L'objet véritable de l'espoir, c'est le Messie ou le salut.<sup>143</sup> » Le Messie et le salut ne peuvent être définis en termes ontologiques, car ils sont vraiment transcendants, car ils ne sont pas de l'ordre de la solitude où le départ de soi est identifié au retour à soi.

Ce qui compte, c'est que l'espoir relie le présent et l'avenir. Grâce à l'espoir, le présent, solitaire, s'insère dans le temps : « elle [la caresse du consolateur] a traité à l'instant même de la douleur qui alors n'est plus condamné à lui-même, qui entraîné « ailleurs » par le mouvement de la caresse, se libère de l'étau du « soi-même », se trouve de « l'air frais », une dimension et un avenir. Ou, plutôt, elle annonce plus qu'un simple avenir, elle annonce un avenir où le présent bénéficiera d'un rappel.<sup>144</sup> » Le présent, même s'il est solitaire, même s'il se suffit à lui-même, se met en rapport avec l'avenir et même avec le passé dans l'espoir : « Espérer [...] c'est donc espérer pour le présent.<sup>145</sup> »

On peut dire avec Levinas : « La relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent semble encore s'accomplir dans le face-à-face avec autrui. La situation de face-à-face

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 38

<sup>143</sup> Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, VRIN, 2013, p. 132

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 132

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 133

serait l'accomplissement même du temps.<sup>146</sup> » Parce que le Messie, qui salue le moi, est autrui. Pour cette raison, la temporalité montre l'impossibilité ou l'insuffisance du surgissement de la subjectivité à partir de l'hypostase, de la solitude ; « l'empiétement du présent sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective.<sup>147</sup> »

C'est la raison pour laquelle, pour penser le soi, on ne peut tenir à l'ontologie où le soi est solitaire : l'hypostase, même si elle montre la solitude et la liberté, donc, même si elle est suffisance de soi à soi, est insuffisante pour que l'on envisage le soi vrai et véritable.

## 2. Atomisme

Il faut continuer à réfléchir sur le soi ponctuel désengagé de toute situation. Vraiment de toute situation ! Cela veut dire que le soi ponctuel est neutre, que le soi n'est pas dans le contexte : ce contexte est temporel, donc historique et mondain. Le soi ponctuel, dans la mesure où sa conscience, atemporelle, détermine son identité, ne se rapporte à aucune situation. On peut dire que ce soi ponctuel se suffit à soi. Par principe, ce soi n'entretient aucun rapport. Ce soi est solitaire, il est « atome » solitaire.

D'où ce que Taylor appelle « atomisme ». En se dépossédant de toute situation, en un sens, en prenant une position neutre, le soi est considéré comme individu ou, pour parler comme Taylor, comme atome. Mais ce qui compte, c'est que l'atome, ici, n'est qu'identifié au soi ponctuel.<sup>148</sup>

Cependant, en réalité, il y a une société où un atome individuel est mis en rapport avec d'autres atomes, de la même manière qu'un atome, pris au sens scientifique du terme, en lien avec d'autres atomes, constitue une molécule : ainsi, il est naturel de soulever la question de

---

<sup>146</sup> Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, « Quadrige », puf, 2011, p. 68-69

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 69

<sup>148</sup> Cf., Taylor, Charles, « Atomism », in *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, 1985, p. 187 : « The term 'atomism' is used loosely to characterize the doctrines of social contract theory which arose in the seventeenth century and also successor doctrines which may not have made use of the notion of social contract but which inherited a vision of society as in some sense constituted by individuals for the fulfilment of ends which were primarily individual. »

la société. Cette question, je serai tenté d'y répondre dans la troisième partie de la thèse. Mais, ici, j'aborde cette question en me bornant à la prise en considération de l'atomisme. Avec ou à partir de l'atomisme, peut-on parler de la société ou socialité ?

Il faut, dans un premier temps, envisager le contractualisme social ou le contrat social, selon Taylor, comme base de la construction de la société occidentale. Ce contrat est signé par des individus libres, avant qu'ils soient d'accord. Sans ce contrat, il n'y aurait pas de société occidentale.

Ce qui est important, c'est que ce contrat social, en tant qu'il est contrat entre individus libres, à la fois présuppose l'atomisme, tel que Taylor le comprend et affirme l'atomisme sur lequel il repose. Comment le contractualisme social l'affirme-t-il ? Par l'affirmation de « la primauté des droits » : les théories comme le contractualisme social « affirment la primauté des droits<sup>149</sup> ». Ceux qui y mettent l'accent attribuent à un individu atomique tous les droits. L'atome individuel est important, parce qu'il possède en lui tous les droits et que cette possession est la base de cette société, que le contractualisme social met en relief.

Parmi les droits réservés à l'atome humain, significative est la liberté (freedom). Celle-ci consiste en acte de choisir : « il y a des points de vue de l'humanité propre qui confèrent absolument une importance centrale à la liberté de choisir son propre mode de vie<sup>150</sup> ».

La liberté, ainsi comprise, s'approche du point de vue « ultra-libéraliste ». Or ce qui est remarquable, c'est que, puisque l'ultra-libéralisme se focalise sur l'extension possible de la liberté, il s'oppose radicalement à la soumission à toute obligation. Sous le « prétexte » que la liberté est bornée, par principe, aucune obligation n'est admise dans la théorie des ultra-libéralistes

Ce qui domine dans cette théorie, c'est que la liberté est liberté du choix et que tous les choix sont égaux, s'ils sont vraiment des choix. L'égalité entre les choix, dans la théorie de la primauté des droits, est le fondement de cette théorie, car les choix proviennent de la liberté indéniable. Cela revient à dire que, concernant les choix, on ne peut parler de différence

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 188 : « assert the primacy of rights »

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 196 : « there are some views of the properly human which give absolutely central importance to the freedom to choose one's own mode of life ».

qualitative, notion sur laquelle je reviendrai en abordant l'« évaluation forte » (strong evaluation).

Un choix n'est pas supérieur à un autre. Tous les choix sont qualitativement égaux, donc neutres. Cependant, dans ce sens, l'égalité entre les choix se dépouille de la morale ou de l'éthique ; par celles-ci, Taylor entend que tout rend manifeste sa valeur (worth) en tant que telle. En définitive, l'obligation, à laquelle l'ultra-libéralisme se refuse, contient en elle une telle valeur, valeur morale et éthique. À cet égard, l'ultra-libéralisme met en doute toute morale et éthique, qui touchent profondément à la problématique de la valeur : « L'ultra-libéralisme peut seulement apparaître non-connecté avec l'affirmation de la valeur et donc l'obligation de l'épanouissement de soi<sup>151</sup> ».

Ce qui est important, c'est que, se refusant à l'affirmation de la valeur, l'ultra-libéralisme rejette l'idée de l'épanouissement de soi comme valeur ou comme bien valorisé. Or cet épanouissement de soi ne dépend pas d'un individu, mais ne peut s'accomplir que dans une communauté ou société. L'ultra-libéralisme conteste cet épanouissement de soi. Cela revient à dire que l'atome, selon cet ultra-libéralisme, se suffit à lui-même. L'atome est caractérisé par la « suffisance de soi<sup>152</sup> » (self-sufficiency).

Mais dans cette suffisance de soi, comme j'y ai fait déjà allusion, il manque une éthicité ou moralité. Taylor met en doute cette suffisance de soi, parce que Taylor croit que la moralité n'est pas détachable de la valeur qualitative, de la qualification des valeurs à partir du bien, et que la moralité est le fondement de la réflexion sur le soi. Donc, la liberté, soutenue pour le libéralisme, est questionnée par Taylor.

Ce philosophe canadien indique que la suffisance de soi dans l'idée libéraliste de la liberté n'a de sens que lorsque le choix est au niveau bas. Par exemple, pour le dîner, je choisis entre nouilles et steak. Si je parviens à décider de manger du steak, je peux choisir encore entre bière et vin, etc. Autrement dit, la liberté comme suffisance de soi ne se suffit que dans l'« évaluation faible » (weak evaluation) que j'évoquerai en faisant état de l'évaluation forte.

---

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 197 : « Ultra-liberalism can only appear unconnected with any affirmation of worth and hence obligation of self-fulfilment ».

<sup>152</sup> Cf., *Ibid.*, p. 199-201



C'est la raison pour laquelle Taylor insiste sur le fait que le choix de l'évaluation faible n'est pas le seul choix ni le choix prioritaire, de la même manière que la Bible dit que « L'homme ne vivra pas de pain seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » (Matthieu 4:4) Pour Taylor, l'homme ne vit pas seulement de choix faibles, mais des choix éthiques, supérieurs. L'éthique joue un rôle important dans la mesure où l'homme vit.

Or, il est à noter que l'éthique n'est pas indépendante de la société. À cet égard, Taylor se demande si la liberté comme suffisance de soi n'est pas éthique ou morale. La liberté, pour le libéralisme, est une valeur importante, donc supérieure, dont la réalisation est une tâche nécessaire, en un sens, *obligatoire*. Déjà la liberté comme suffisance de soi suppose la valorisation, donc, l'éthique, à laquelle le libéralisme se refuse. C'est là l'absurdité de ce libéralisme.

Si Taylor a raison, avec l'éthique, il faut continuer à réfléchir sur ce point : l'éthique, jouant un rôle essentiel dans la réflexion sur le soi, ne présuppose-t-elle pas la socialité, distincte de la socialité inscrite dans le contrat social, dans l'atomisme ?<sup>153</sup> Par exemple, Taylor se demande si la liberté ne peut être engendrée au sein d'une famille singulière. Bien entendu, la famille est un foyer où on apprend bien des choses éthiques : respect pour l'autre, harmonisation avec d'autres, politesse, etc. Mais Taylor conclut qu'il est insuffisant de faire naître l'idée de la liberté à partir de la famille. Donc, pour que la liberté saute aux yeux, il faut une société. Aucun individu seul ne peut forger l'idée de la liberté. Aucune seule famille ne peut faire apparaître cette idée de la liberté. Autrement dit, l'autonomie comme liberté n'est pas identifiée à la suffisance de soi, à la liberté prise au sens étroit du terme. L'autonomie n'a de sens que dans la société.<sup>154</sup>

D'ailleurs, ce qui est important, pour ce qui est du soi, ce n'est pas seulement que la société est le foyer de la liberté, mais aussi qu'elle est là où l'identité du soi se constitue. Sans société, il n'y aurait pas d'identités ni d'ipsités. Sans la socialité, on ne pourrait répondre à la question de savoir qui je suis. Du moins, l'identité du soi, pour Taylor, n'est pensable qu'en

---

<sup>153</sup> Cf., Kerr, Fergus, « *The Self and the Good: Taylor's Moral Ontology* », in *Charles Taylor*, edited by Ruth Abbey, Cambridge, 2004, p. 88 : « Atomistic views thus see society as composed disconnected individuals, each with inalienable and privileged rights, which it is the society's sole function to protect. »

<sup>154</sup> Cf., Taylor, Charles, « *Atomism* », in *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, 1985, p. 204-207

termes éthiques et moraux, donc sociaux ! L'identité du soi, selon Taylor, est le produit de l'histoire, de la culture, de la civilisation, où s'enracine la société à laquelle ce soi appartient : « L'individu libre ou l'agent moral peut seulement accomplir son identité dans un type de culture<sup>155</sup> ».

Si Taylor a raison de penser le soi à partir de la moralité et de la socialité, l'atomisme, qui s'appuie sur le soi ponctuel, n'est pas un point de départ à partir duquel on parle de l'identité du soi. La suffisance de soi ne suffit pas à prendre en compte l'identité du soi : « ce qui est crucial, c'est que, étant donné que l'individu libre ne peut maintenir son identité qu'à l'intérieur d'une société ou culture d'un certain genre, il se rapporte à la forme de cette société/culture comme un tout. Il ne peut [...] purement se préoccuper de ses choix individuels et des associations formées à partir de tels choix<sup>156</sup> ». C'est la raison pour laquelle, se suffisant à soi, le soi ponctuel, formé à partir du désengagement de la raison, n'est pas identifié au soi vrai et véritable, tel que Taylor le comprend dans le cadre de l'éthique et de la socialité.

Ici, on peut conclure que tant chez Levinas que chez Taylor, l'impersonnalité est insuffisante s'il faut parler du soi : pour Levinas, pour envisager le soi, il est indispensable d'introduire un rapport à autrui ; pour Taylor, pour parler du soi, il est besoin de prendre en compte la société, la culture. D'ailleurs, les deux philosophes apprennent que, pour l'étude du soi, il est nécessaire de se rapprocher de l'éthique.

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 205 : « the free individual or autonomous moral agent can only achieve and maintain his identity in a certain type of culture »

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 207 : « The crucial point here is this: since the free individual can only maintain his identity within a society/culture of a certain kind, he has to be concerned the shape of this society/culture as a whole. He cannot [...] be concerned purely with his individual choices and the associations formed from such choices ».



## Deuxième partie

### Ethique et soi



## Chapitre 4

### Vers l'éthique

La recherche des impersonnalités levinassienne et taylorienne apprend l'impossibilité du soi, si celui-ci se fonde sur cette impersonnalité : dans l'ontologie levinassienne, l'existant comme moi surgit de l'être en général, être neutre, en le brisant. L'existant assume cet être pour le rendre sien. Ainsi, l'existence est-elle toujours l'exister de l'existant. L'existant comme moi ou comme conscience rompt l'être anonyme et impersonnel en prenant une position. Cette position, avant d'être tenue pour un espace quelconque et géométrique, est la position du moi, à partir de laquelle tout acte est possible. C'est là l'être du moi. Or cet être n'est pas ouvert : l'être, dit Levinas, n'a pas de sorties ni de portes. Ainsi Levinas entend-il la solitude de l'être. Par essence, l'être est solitaire. Dans l'être, il n'y a que l'être. Le non-être n'est que la modalité de l'être : le non-être est subordonné à l'être.

Ainsi le moi est-il solitaire. La solitude de l'être s'empare du moi, si le moi assume l'être. L'assomption de l'être par le moi est à la fois le droit et le devoir de l'existant. Mais, dans cette assomption, le moi ne s'intéresse qu'à son existence. À cet égard, le moi est captif de son être. Ici, la solitude de l'être, liée à la solitude du moi, se noue à la suffisance de soi du moi.

Chez Taylor, la neutralité est toujours issue de la raison désengagée, que l'épistémologie moderne invite au monde moderne. Dans ce monde désenchanté, la raison désengagée est prioritaire. Cette raison désengagée, elle, influe sur le soi. Le nouveau soi, nœud de la pensée moderne, naît en se distinguant du soi ancien et médiéval. Celui-ci est défini en termes de contemplation de l'ordre transcendant. En revanche, le soi moderne repose sur le désengagement de la raison. C'est-à-dire que le soi, aussi, est désengagé. Cela veut dire que le soi se désengage de toute situation ou de tout contexte. De ce fait, Taylor considère le soi lockéen, qu'il nomme « soi ponctuel » et qui n'entretient aucun rapport avec l'autre, d'où l'atomisme du soi individuel, sur lequel repose le contractualisme et où est prioritaire la liberté individuelle ou atomique, liberté du choix. Aux yeux de Taylor, l'identité du soi est impossible dans l'accent mis sur cette liberté, car, celle-ci ne vise aucune valeur qualitative,

pas même la liberté voire la socialité.

Il est primordial d'observer que la solitude de l'être et l'atomisme convergent sur un point : sur la suffisance de soi (self-sufficiency).

J'ai mentionné l'impossibilité de l'explication du surgissement du soi à partir de la suffisance de soi, dans la première partie de la thèse. La suffisance de soi aboutit à l'impossibilité de l'éthique, sans laquelle le soi ne pourrait être défini. De ce point de vue, La réflexion sur le moi qui assume l'être et le soi ponctuel conduit à l'explication et la description du soi véritable, dans la mesure où celui-ci est éthique.

En d'autres termes, pour prendre en considération soi, c'est un mauvais point de départ que de faire appel à l'impersonnalité. Celle-ci ne peut rien dire du soi. Donc, pour avoir accès au soi, il faut rejeter l'impersonnalité. La suffisance de soi, qu'elle soit ontologique ou atomiste, est un mode déficient ou dérivé. Pour parler du soi, il faut recourir à un autre domaine : l'éthique.

### 1. *Philosophie première*

Levinas insiste sur le refus de l'impersonnalité de l'être. Cette dernière, même si elle contribue à l'élargissement et au développement de la connaissance, n'est pas appropriée à la recherche du soi ; chez Levinas, la connaissance, prenant appui sur le regard neutre ou pour parler comme Taylor, sur le désengagement de la raison, se noue à l'être dans *Éthique comme philosophie première*. La connaissance est indifférente à l'éthique. En ce sens, Levinas prend pour point de départ la conscience ; la conscience est enracinée à la fois dans l'être et dans la connaissance : la conscience est le repli de l'être et de la connaissance.

Cette conscience, aux yeux de Levinas, n'est pas seulement un enjeu moderne épistémologique. Elle trouve sa source dans l'histoire de la philosophie occidentale. Pour Levinas, l'histoire de la philosophie n'est que l'histoire de « la compréhension de l'être ».

Cette compréhension est tenue pour « philosophie première<sup>157</sup> ». C'est là la tendance de la philosophie occidentale, portant sur l'intelligibilité. L'intelligibilité n'est pas seulement le problème de la connaissance, mais elle est engagée dans l'ontologie.

L'intelligibilité ramène à un questionnement philosophique qui a cours depuis l'ère de Socrate jusqu'à l'époque contemporaine : à celui de la vérité. Cette dernière ne repose que sur la compréhension de l'être.<sup>158</sup> Or, l'être n'est pas la pensée : l'être est de prime abord l'autre de la pensée ; dans la compréhension, l'être est *pris* ou com-pris pour le corrélatif de la pensée. C'est-à-dire que, lorsque l'on pense à quelque chose, quelque chose se mue dans la pensée en l'autre de ce quelque chose : « Dans la vérité l'*être*, comme l'*autre* de la pensée, se fait le *propre* de la *pensée-savoir*.<sup>159</sup> » La vérité comme adéquation entre pensée et objet ne se réfère qu'à l'action de la pensée. Dans cette action, la « différence » est « *affranchie* », abolie ou ignorée.<sup>160</sup> Par ce processus, l'être, autre de la pensée, devient corrélatif de la pensée. La compréhension de l'être s'identifie à cet être lui-même. En pensant à l'histoire de l'être, Levinas affirme le triomphe de la compréhension sur l'être. L'être est dans la compréhension de cet être, comme Heidegger, dans *Sein und Zeit*, insiste sur le fait que l'être se manifeste dans la compréhension, même provisoire, du Dasein.

Or, comprendre, c'est toujours com-prendre, c'est-à-dire prendre. Autrement dit, la compréhension, pour Levinas, est un « certain saisir<sup>161</sup> ». La compréhension comme saisissement ne signifie pas que la connaissance est d'emblée l'auto-inscription passive de l'être dans la pensée, mais que la pensée, « mainmise », est de prime abord une activité, un « effort », ou un « travail ». Ainsi faut-il entendre le monde. L'activité n'est pas seulement la relation du connaissant au connu, mais elle ne s'opère qu'au plan du monde ; la

---

<sup>157</sup> Levinas, Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, Rivages « Poche », 1998, p. 67 : « La compréhension de l'être – la sémantique de ce verbe – serait ainsi la possibilité ou la chance même de la sagesse et des sages et, à ce titre, *philosophie première*. »

<sup>158</sup> Cf., Derrida, Jacques, « *Violence et métaphysique* », in *L'écriture et la différence*, « Points », Seuil, 2014, p. 206 : « Ainsi la pensée, ou la pré-compréhension de l'être ne signifie rien moins qu'un com-prendre conceptuel et totalitaire. »

<sup>159</sup> Levinas, Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, Rivages « Poche », 1998, p. 68

<sup>160</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, « Temps moderne », Vrin, 2001, p. 133 : « *C'est dans cette présence de la conscience devant les objets, que consiste le phénomène de la vérité*. Ce qu'on appelle l'« adéquation de la pensée et de la chose », n'est compréhensible, et possible, que sur la base de ce phénomène premier. L'adéquation consiste, nous l'avons montré, dans la correspondance de l'objet, tel que le pensait l'acte de la signification, avec l'objet, tel qu'on le voit intuitivement. L'objet est le même dans les deux actes, et ne se trouve pas sur deux plans différents de l'être. »

<sup>161</sup> Levinas, Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, Rivages « Poche », 1998, p. 69



compréhension comme saisissement présuppose déjà le monde donné, dans lequel le connaissant peut faire l'acquisition de connaissances sur l'objet, qui, sans monde donné, ne peut se rendre manifeste : pour que la relation entre le sujet connaissant et l'objet connu soit possible, le monde est nécessairement donné. De la même manière, le travail ou l'effort n'est possible que dans le monde. La vérité comme effort est inhérente au monde.

La vérité, en se fondant dans la compréhension en tant que relation entre le connaissant et le connu, est un certain saisissement ; dans le monde, ce saisissement comme mainmise s'effectue. Cette mainmise vise à l'appropriation, dans la mesure où le comprendre est le prendre ; dans et par cette mainmise, sont marquées certaines modifications. Pour que quelque chose convienne à la main, il faut que la main modifie ce quelque chose. L'identification, inscrite dans la vérité, vise à cette appropriation.<sup>162</sup> L'être comme autre de la pensée, se fait le propre de la pensée dans la pensée à cet être, d'où la satisfaction.<sup>163</sup> On parle de satisfaction, parce qu'un objet, par la pensée, vire au propre de la pensée, à ce qui convient à cette pensée. Le saisissement comme compréhension vise à cette satisfaction.

La satisfaction de la connaissance montre comment l'être devient corrélatif de la pensée. Si l'on saisit un objet, on connaît immédiatement la présence de cet objet. Mais cette présence brute et crue ne vire pas immédiatement et spontanément à la pensée. Pour devenir le propre de la pensée, l'objet doit être re-présenté ou représenté. La représentation n'est pas une présence ou une présentation simple de l'objet à la pensée, ni une seconde présentation ; la représentation tend toujours à la modification ; si l'on représente un objet, cet objet en tant que propre de la pensée se laisse adéquat à la pensée. L'adéquation comme vérité est l'affranchissement de la différence entre l'objet et la pensée. Tel est le concept de vérité qui se déroule dans l'histoire de la pensée occidentale.

Avec ce concept de vérité, on peut parler de la liberté, issue de la solitude, solitude de l'être. La solitude de l'être, comme Levinas le dit dans *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*, est la solitude de l'existant, existant qui ne s'occupe que de son existence. Dans cette idée, l'existant est libre ; cet existant, selon l'ontologie levinassienne, ne s'inquiète que pour

---

<sup>162</sup> Cf., *Ibid.*, p. 73 : « Ce qui marquera dès lors la modernité, c'est de pousser l'identification et l'appropriation de l'être par le savoir, jusqu'à l'identification de l'être *et* du savoir. [...] Identité de l'identique et du non-identique. »

<sup>163</sup> Cf., *Ibid.*, p. 78-79

son soi. Si l'on peut fonder la vérité de l'objet, c'est parce que l'on est enfermé dans la solitude, que l'on est solitaire, donc que l'on est libre. L'acte de la vérité est un acte libre ; pour que l'être d'un objet devienne le propre de la pensée, il faut avoir une certaine liberté ; pour que cette liberté soit pleinement accomplie, il faut être solitaire. Ainsi la liberté du moi est-elle la condition de l'affranchissement de la différence entre l'objet et la pensée en s'appropriant cet objet. En un mot, pour fonder la vérité, il faut librement s'approprier l'être de l'objet. Ce faisant, on possède l'objet et la vérité de cet objet. Tel est le travail de la vérité, dans la mesure où la vérité est un acte comme mainmise.

La possession de l'objet et de la vérité est caractérisée par la mienneté. Ce qui est caractérisé par la mienneté perd toute altérité ; dans la compréhension de l'être, la mienneté est absolue. La perte de l'altérité de l'être dans la pensée fait partie de la pensée, de l'identification, pour que l'être corresponde au corrélatif de la pensée. Tout ce qui est pensé, en fin de compte, est caractérisé par la mienneté, voire tout devient corrélatif de la pensée, en l'occurrence, du moi, moi solitaire. Par là, le moi est « maître de lui-même comme de l'univers et capable d'éclairer tous les coins sombres où sa maîtrise serait contestée.<sup>164</sup> »

Le travail et l'effort d'être, tels que Levinas les pense, ne visent qu'à cette solitude, qui se noue à la mienneté. Le travail est mondain, cela revient à dire que, par ce travail, il faut entendre la perte de l'altérité, de la possession et de la mienneté ; dans le monde, se trouve ce qui n'est pas caractérisé par la mienneté. Le travail comme activité attribue une caractéristique de la mienneté à ce qui garde l'altérité. De là, le moi surgit. Le moi, avant d'être une substance, est défini comme activité d'être. Dans le monde où la compréhension de l'être et le travail d'être sont prioritaires, il n'y a que le moi et ce qui appartient à ce moi.

Récapitulons. D'abord, la solitude est nécessaire à la liberté. Le travail comme mainmise repose sur la liberté. À condition que l'on soit libre, le travail est possible. Saisir, c'est toujours saisir librement et s'approprier quelque chose. Pour cette raison, la solitude est fondamentale. Cette solitude, on peut l'appeler moi ; en outre, après l'appropriation, l'identification, il n'y a que le moi. Tout ce qui est étranger, pour le moi, n'est pas, c'est-à-dire qu'après l'acte, l'activité d'être, tout est familier pour le moi. La solitude ne s'arrête pas

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 79

là où le travail commence. Après le travail, il reste la solitude. Donc, avant le moi comme après le moi, il n'y a que le moi.

En reprenant l'histoire de la philosophie occidentale, on peut dire que Levinas met encore l'accent sur la solitude. Aux yeux de Levinas, depuis Platon, fondateur de la philosophie occidentale, une même structure se maintient : la contemplation de l'ordre cosmique, de l'Idée absolue, sur laquelle porte la philosophie platonicienne, n'est que l'acte de vérité comme identification, d'où la solitude vient. La contemplation de la vérité éternelle en tant que rationalité hellénique n'est qu'un grand projet platonicien, selon lequel tout phénomène mondain, trouvant sa source dans l'Idée, doit être en harmonie avec cette Idée. Après l'harmonisation, il ne reste que l'Idée. Dans la mesure où toute philosophie occidentale prend son origine dans la philosophie platonicienne, l'histoire de la philosophie occidentale est l'histoire de la solitude.<sup>165</sup>

La conscience phénoménologique n'est pas une exception. Bien que Levinas reçoive de Husserl l'idée de l'intentionnalité de la conscience, la conscience est par excellence, pour Levinas, l'origine de la solitude de l'exister de l'existant. Pour Levinas, Husserl, en donnant un sens significatif à l'intentionnalité de la conscience, insiste sur le fait que la théorie est primaire par rapport à tout domaine. Or la théorie n'est pas seulement issue de la vie intérieure ni d'un rapport à un objet. Elle prend appui sur le rapport entre le sujet et l'objet, entre la pensée et la chose ; la conscience est toujours conscience de quelque chose. C'est-à-dire que cette conscience est conscience dans la mesure où elle vise un objet. La conscience n'est pas simplement un acte intérieur. La conscience vise son extérieur. Mais cette conscience ne séjourne pas à l'extérieur, elle retourne à soi, dans la mesure où la primauté de la conscience intentionnelle, chez Husserl, consiste à se représenter.

La représentation n'est pas simplement là où une chose est dépeinte. Husserl, pour fonder la théorie, affirme l'importance du « remplissement ». L'être, dans la conscience, n'est pas tel qu'il se montre dans le monde. La conscience remplit cet être, à savoir qu'elle constitue cet être. L'être est en train d'être constitué par la conscience. La représentation, à cet égard, n'est pas une présentation simple, mais une constitution. Par celle-ci, on doit entendre pourquoi

---

<sup>165</sup> Cf., *Ibid.*, p. 67-68

Levinas dit que la pensée remporte une victoire contre l'être comme autre de la pensée. Cet autre comme être est constitué par la conscience. La conscience détermine l'être comme constitué. L'être par la conscience s'approprie le propre de la pensée : l'être satisfait la pensée. De ce point de vue, Levinas mentionne la « satisfaction d'une aspiration à l'être-objet, donné et pris en original ou *présent* dans une représentation.<sup>166</sup> » La représentation, à la fin, aboutit à la victoire de la conscience sur l'être, dans la mesure où la conscience intentionnelle, conscience de quelque chose, représente ce quelque chose à l'intérieur.

En ce sens, Levinas constate que, dans la phénoménologie, la conscience n'est pas vraiment une transcendance. Peut-être cette transcendance de la conscience intentionnelle est-elle une transcendance, prise au sens étroit ou limité du terme, car la conscience, au lieu de garder l'altérité de l'être, le rend corrélatif de cette conscience. De là, l'être se mue en propre de la pensée. Or cet être peut-il être cet être lui-même ? Dans sa corrélation à la pensée, l'être ne se perd-il pas ? La réduction phénoménologique n'est-elle pas le processus, par lequel l'autre ne peut plus être cet autre lui-même ? Dans la conscience, l'altérité de l'être n'est-elle qu'identifiée à la pensée représentative, à la pensée du moi ?

À partir de la conscience, on peut rendre compte du moi. Le moi comme conscience, avant d'être une substance, est l'identification de l'être à sa pensée, à son corrélatif. Le moi prend conscience d'un objet. Le moi ne peut être défini en termes d'intériorité pure, mais de son rapport avec l'objet. Mais devant le moi, cet objet n'est plus l'autre, mais corrélatif de la conscience intentionnelle du moi. En effet, il ne reste que le moi, après la conscience comme identification. Peut-on rendre justice à la description et l'explication du moi à partir de la conscience intentionnelle ?

Levinas dit de la conscience intentionnelle qu'elle est « conscience réduite<sup>167</sup> ». À cet égard, la conscience, qui vise un objet, n'est pas une conscience entière ; la visée intentionnelle de la conscience provient de la volonté. En tant que la représentation est un acte, la conscience intentionnelle est occupée par la volonté. Or la conscience ne peut-elle être expliquée qu'en termes de volonté ? La volonté ne révèle-t-elle qu'un des aspects de la conscience ? Levinas, en se souciant de la conscience, déclare que la conscience réductrice est réduite. Cela veut

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 78-79

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 80

dire qu'au fond de la conscience, il advient ce qui n'est pas issu de la volonté, il advient un événement passif. Autrement dit, la conscience intentionnelle, conscience d'un objet, voire conscience objectivante, n'est ni conscience entière, ni conscience primaire à partir de laquelle le moi ne peut être dit.

Pour cette raison, Levinas s'attarde sur la conscience passive, à laquelle l'intentionnalité ne s'attache pas. Pour ce faire, Levinas consacre sa réflexion à la temporalité. Si la temporalité de la conscience intentionnelle repose sur la protention et la rétention,<sup>168</sup> Levinas se demande si la temporalité comme rétention et protention ne suppose pas une autre temporalité : « durée soustraite à toute volonté du moi, absolument hors de l'activité, tout comme le vieillissement<sup>169</sup> ». Cette durée n'est prise ni pour la rétention ni pour la protention. C'est-à-dire que la conscience ne peut viser la durée comme vieillissement. Comment se souvenir du vieillissement ? Comment prévenir le vieillissement ? De ce point de vue, la durée comme vieillissement ne fait pas l'objet de la conscience intentionnelle. Ainsi la conscience passive n'est-elle nullement prise en compte par la conscience intentionnelle.

La passivité, marquée dans la conscience d'un objet, n'est pas la passivité, prise à l'opposé de l'activité : cette passivité n'est pas expliquée en termes de réception. Cette passivité est plus profonde que l'opposition de l'activité à la réception. En ce sens, Levinas appelle la conscience passive, la « conscience pré-réflexive<sup>170</sup> ».

Or, cette conscience pré-réflexive n'est pas équivalente à la *Geworfenheit*, telle que Heidegger la décrit dans *Sein und Zeit*. L'être-jeté heideggérien est au Dasein, l'être-jeté en tant qu'être du Dasein est au monde ; l'être-jeté, malgré une sorte de passivité, est ontologique. Mais la conscience passive, telle qu'elle figure dans la philosophie levinassienne, « ne saurait revenir à une prise de conscience de cette passivité<sup>171</sup> ». À savoir que la passivité n'a rien à voir avec l'être. La conscience intentionnelle, réflexive, ne vise pas à cette passivité pré-réflexive. Le préfixe « pré- » de la pré-réflexivité ne signifie pas seulement l'antériorité,

---

<sup>168</sup> Cf., Husserl, Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit par Henri Dussort, « Épipiméthée », PUF, 2013

<sup>169</sup> Levinas, Emmanuel, *Éthique comme philosophie première*, Rivages « Poche », 1998, p. 86

<sup>170</sup> Cf., *Ibid.*, p. 82-83 : « que se passe-t-il donc dans cette conscience non réflexive que l'on prend seulement pour pré-réflexive et qui, implicite, accompagne la conscience intentionnelle, laquelle, dans la réflexion, vise intentionnellement le soi-même pensant, comme si le moi-pensant apparaissait au monde et y appartenant ? »

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 89

mais aussi la profondeur.

Si la conscience préreflexive se réfère à une telle profondeur, on peut s'interroger sur la position, décrite dans *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*. Levinas dit que la position, réfractaire à l'*il y a*, est réservée à l'exister de l'existant. Pour être intentionnel, il faut auparavant que la conscience prenne position. L'intentionnalité est rendue possible par la position. La prise de position est une activité, mais cette activité est distincte d'autres activités. L'activité, par principe, est une transcendance. Mais la prise de position n'est pas une transcendance caractérisée par l'intentionnalité. En ce sens, Levinas affirme que la prise de position est l'acte de l'acte, qui rend possible tout acte. Au fond de l'acte intentionnel, il y a une prise de position.

Or cette prise de position, dont j'ai parlé plus haut, ne correspond pas à la conscience préreflexive telle qu'elle figure dans *Éthique comme philosophie première* ; la prise de position est encore un acte : elle est corrélative de la conscience intentionnelle, à savoir que la position est expliquée en termes ontologiques. La pré-réflexivité de la conscience est plus profonde que l'acte de prise de position. Cette pré-réflexivité, l'ontologie n'y touche nullement.

Plutôt, la conscience préreflexive met en question la position, voire l'être : « dans la passivité du non-intentionnel – dans le mode de sa spontanéité et avant toute formulation d'idées métaphysiques *a priori* à ce sujet – se met en question la justice même de la position dans l'être, qui s'affirme avec la pensée intentionnelle, savoir et emprise du maintenant<sup>172</sup> ». La mise en question de la position, voire de la conscience comme telle est impossible dans l'ontologie et l'épistémologie, si celles-ci sont premières par rapport à l'éthique. Pour cette raison, Levinas abandonne la thèse, inscrite dans la philosophie occidentale, selon laquelle l'ontologie, avec l'épistémologie, est philosophie première. Levinas insiste sur le bouleversement de l'ontologie. L'éthique est première ; l'éthique met en question la position et la conscience, donc elle vise l'ontologie. En le déclarant, Levinas doute de la primauté de l'épistémologie, de l'ontologie, voire de l'épistémologico-ontologie ou de l'ontologico-épistémologie. En résumé, dans la mise en question de la position, il n'est pas seulement

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, 1998, p. 90

question de l'être comme prise de position qui rend possible la conscience intentionnelle, mais aussi du moi. Dans l'éthique, il est question du moi.

Le moi est absolu, car, dans la pensée, ce moi absolu peut identifier tout, y compris l'autre, autrui, objet, etc. ; l'être équivaut d'emblée à cet acte d'identification ; le moi absolu consiste à s'identifier ou à identifier. Ce moi absolu, selon Levinas, règne sur la scène de la philosophie occidentale ; chez Locke, l'identité du moi est indifférente au temps et à l'espace, parce que le moi s'identifie volontiers par la conscience absolue à lui-même ; chez Husserl, la conscience intentionnelle et représentative est un acte d'identification, qui peut tout théoriser. En effet, l'éthique est réfractaire à la tentative de tout identifier. C'est la raison pour laquelle Levinas sépare du moi l'absoluité. Le moi n'est pas absolu, dans la mesure où la conscience préreflexive, sur laquelle le moi s'appuie, interroge le moi, l'absolu du moi.<sup>173</sup>

La mise en question du moi absolu, chez Levinas, signifie que toute philosophie, accordant une place prioritaire au moi absolu, ne peut être appliquée à la recherche du moi, voire du soi. L'épistémologie et l'ontologie ne peuvent porter sur la conscience préreflexive, présente au fond de la conscience intentionnelle et par là sur le soi, dans la mesure où cette conscience préreflexive détermine le moi, car le moi ne peut être dépouillé de cette conscience préreflexive, ignorée dans l'histoire de la philosophie occidentale. Pour avoir accès à cette conscience antérieure à l'être et à la connaissance, Levinas se propose de commencer par l'éthique et non par l'ontologie et l'épistémologie. On ne peut accéder au soi que par l'éthique ; l'éthique est une voie d'accès par laquelle on prend en considération la conscience entière et non réduite, la passivité irréductible.

## 2. Morale ou éthique ?

Taylor conteste la primauté de l'épistémologie, fondée dans le désengagement de la raison.

---

<sup>173</sup> Cf., Kovac, Edvard, « *L'intrigue éthique* », in *Emmanuel Levinas : L'éthique comme philosophie première*, sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland, « La nuit surveillée », Cerf, 1993, p. 184 : « Ce qui est au commencement du commencement, c'est « l'intrigue » du visage d'Autrui qui me pousse à sortir de moi-même, qui réveille en moi ce qui est en état d'insomnie. »

Ce faisant, ce philosophe met en évidence l'importance de l'éthique.

Dans son article intitulé « *Iris Murdoch and Moral Philosophy*<sup>174</sup> », Taylor rend compte de cette importance de l'éthique. Pour ce faire, Taylor commence par une réflexion sur la philosophie morale occidentale, notamment sur la philosophie morale anglo-américaine ; celle-ci amène la question de l'obligation, mais pas celle du bien. En ce sens, la morale, aux yeux de Taylor, est prise au sens étroit du terme. Autrement dit, la morale, au lieu de tirer son sens du bien, se focalise sur l'obligation, c'est-à-dire sur ce qui est juste (what is right).

La morale anglo-américaine ne traite pas vraiment du bien. Cette morale anglo-américaine est une morale réduite à la somme des obligations. Taylor indique que la tendance à la réduction de la morale aux obligations, dans la philosophie anglo-américaine, est influencée par deux courants fondamentaux : kantien et utilitariste. Peut-être cette morale anglo-américaine est-elle constituée par un grand débat entre kantisme et utilitarisme. Selon Taylor, la philosophie de John Rawls, inspiré de Kant, porte sur ce débat ; la philosophie rawlsienne, en marginalisant la question du bien, intensifie, d'une manière procédurale, la tendance selon laquelle la morale ne s'occupe que de la question de savoir ce qui est juste et ce qui est obligatoire.<sup>175</sup>

Or cette tendance n'occulte pas le « contremouvement ». Ce contremouvement se pose contre la réduction de la morale à la somme des obligations. Ce contremouvement est inspiré du travail de Nietzsche. Ou bien, quelques philosophes anglo-américains, pour critiquer la morale réduite, a recours à Aristote.

Dans le courant de ce contremouvement, d'après Taylor, l'éthique d'Iris Murdoch est spécifique. L'éthique de la philosophe n'est ni aristotélicienne ni néo-nietzschéenne. Taylor se concentre sur l'éthique de Murdoch, en y rendant hommage.

Murdoch, en insistant sur l'éthique et sur l'importance de la question du bien, se refuse à la morale étroite, limitée au débat entre Kant et les utilitaristes. Mais elle ne se refuse pas seulement à la morale réduite. Selon Taylor, la philosophie de Murdoch est au-delà de la question simple du bien, question de savoir ce qu'est le bien. Cette philosophie s'attache

---

<sup>174</sup> Taylor, Charles, « *Iris Murdoch and Moral Philosophy* », in *Dilemmas and Connections*, Harvard, 2011

<sup>175</sup> Cf., *Ibid.*, p. 6-7



encore à la question de la bonne vie ou du bien-être<sup>176</sup>.

Mais Murdoch ne s'arrête pas là où se pose la question de la bonne vie et du bien-être. La philosophie de Murdoch ne résonne pas seulement dans cette question. Elle vise à l'au-delà de la question de la bonne vie et du bien-être, elle mène à la question de savoir « ce qui peut commander notre amour le plus plein.<sup>177</sup> », c'est-à-dire la question de ce qui commande le bien, la bonne vie et le bien-être. Murdoch propose la nécessité du développement de la question du commandement, en nous invitant à la région ou à la « forêt ».

Avant et afin de parler de la forêt, il faut revenir sur la transition de la morale à l'éthique, il faut s'interroger sur le règne de la morale étroite. Pourquoi la morale, au lieu de l'éthique, s'empare-t-elle de la scène de la philosophie moderne, surtout, anglo-américaine ? Taylor affirme que l'étroitesse de la morale est issue à la fois de l'histoire de la philosophie morale et de l'épistémologie.

D'abord, une problématique s'inscrit dans l'histoire de la morale. Taylor trace l'histoire de la philosophie pour prendre en compte cette problématique. À l'époque hellénique où Platon et Aristote ont inauguré la philosophie avec leurs disciples, le bien était toujours en question. Comment pouvoir acquérir ce bien ? Cette question résidait au cœur de la philosophie hellénique. Le bien n'était pas mondain, ni terrestre. Ce bien venait toujours de l'ordre cosmique, de l'au-delà du monde : l'Idée du Bien comme au-delà constituait le bien en tant que tel.

La structure du bien, reposant sur l'au-delà, ne s'arrêtait pas là où la philosophie grecque a fini. Le christianisme, acceptant cette structure, identifiait à la substance immortelle et éternelle la source du bien : Dieu est le bien suprême. Dans la philosophie antique ou médiévale, le bien était considéré comme transcendant ou « plus haut<sup>178</sup> » (higher).

Cependant, le monde moderne est aussi sécularisé que neutralisé. La sécularisation n'est pas simplement équivalente à l'absence ou à la mort de Dieu. Selon Taylor, le sens de la

---

<sup>176</sup> Cf., *Ibid.*, p. 4

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 5 : « what can command our fullest love. »

<sup>178</sup> Cf., *Ibid.*, p. 15-16

sécularité est pluriel.<sup>179</sup> Mais ici la sécularisation, avec la morale, est spécifique. Selon Taylor, la sécularisation, à travers laquelle il explique la modernité, consiste en la suppression de l'au-delà. Cette suppression ne conduit pas le bien à se mettre en rapport intime avec l'au-delà. En ce sens, dans le monde moderne, le bien, sur lequel se fondent les morales antiques et médiévales, n'existe plus.

Par ailleurs, la sécularisation, qui tranche sur le bien transcendant, homogénéise le monde. L'abolition de l'au-delà, par essence, se noue à l'homogénéisation du monde moderne : le monde, dans lequel Dieu est absent, est monotone et aplati, voire « désenchanté ». Cela revient à dire que le monde est démuné de toute chose surnaturelle. Par là, le monde est dégagé du sens attribué à ce monde par l'ordre transcendant. L'époque moderne n'est ouverte qu'à l'humanité : ce que Taylor appelle « humanisme exclusif<sup>180</sup> » (exclusive humanism) commence. À cet égard, moins le bien transcendant règne, plus l'humanité s'épanouit. Autrement dit, le bonheur n'est plus défini comme bonheur issu de la correspondance entre l'humanité et l'ordre transcendant, mais comme bonheur humain. La sécularité du monde moderne apparaît avec l'accent mis sur ce bonheur qui n'est réservée qu'à l'humanité.

Autrement dit, avec la sécularisation, arrive ce que Taylor appelle « l'affirmation de la vie ordinaire<sup>181</sup> ». La vie moderne n'est pas dépeinte en termes transcendants, mais en termes terrestres ; la suppression du domaine de l'au-delà rend le monde désenchanté, plat et homogène. C'est-à-dire que le monde n'est pas le monde partagé par l'humanité et par la surnaturalité, mais le monde qui n'est caractérisé que par l'humanité. Le monde humain est indifférent à la surnaturalité. Ce monde ne s'intéresse qu'à l'humanité, au bonheur humain, voire à la vie ordinaire, y compris le mariage, la famille, la production, la consommation, etc. ; la philosophie morale, au sens étroit du terme, est centrée sur cette vie ordinaire, sur la prospérité de cette vie ; dans cette philosophie, la morale, notamment utilitariste, contribue à l'augmentation du bonheur issu de la vie ordinaire et à la diminution de la souffrance qui ne mène pas à la réalisation de cette vie ordinaire.

L'accentuation du bonheur humain et de la vie ordinaire, dans la morale étroite, empêche la

---

<sup>179</sup> Cf., Taylor, Charles, *L'âge séculier*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, « Les livres du nouveau monde », Seuil, 2011, p. 11-49, Original, Taylor, Charles, *A Secular Age*, Belknap, Harvard, 2007, p. 1-22

<sup>180</sup> Cf., *Ibid.*, p. 57-58, Original, *Ibid.*, p. 19-20

<sup>181</sup> Cf., *Ibid.*, p. 147-150, Original, *Ibid.*, p. 79-80

question du bien, formulée dans la philosophie antique et médiévale. Le bien n'est plus défini en harmonie avec l'ordre cosmique, la vie n'est plus déterminée comme contemplation de cet ordre. Ainsi, le bien est-il expliqué en termes humains.

Par ailleurs, la sécularisation du monde l'amène à l'homogénéité. Cette homogénéité est la suppression de l'au-delà, donc de la verticalité. Cela ne revient pas seulement à dire que le monde se mue en monde plat, mais on peut être porté à penser que le monde est horizontal, c'est-à-dire égalitaire. Selon Taylor, dans le monde moderne, le surgissement de l'égalité s'opère, au fur et à mesure de la sécularisation du monde, voire de l'annulation de la verticalité.

Cette égalité tranche sur l'accès au bien transcendant. Penser au bien transcendant, selon Taylor, est un travail réservé à certaines élites, donc à certains groupes sociaux. Car, pour penser à ce bien, une intellectualité suffisante et/ou une pratique religieuse sont nécessaires et leur accès est difficile pour ceux qui mènent une vie ordinaire. À cet égard, cette pensée transgresse le principe de l'égalité qui règne dans le monde moderne. C'est la raison pour laquelle le bien de l'au-delà y est aboli. La vie ordinaire semble indifférente au bien transcendant, et par là à tous les biens. Avec l'affirmation de la vie ordinaire, la question du bien transcendant s'éclipse.

En outre, l'épistémologie est tentée de rompre le bien transcendant. L'épistémologie moderne, comme je l'ai déjà remarqué avec Taylor, repose sur la raison désengagée. L'objectivité de l'objet est cruciale, pour autant que cette objectivité détermine la connaissance, et par là la vérité. Cette objectivité vient du désengagement, de l'abstraction faite de toute situation. Il faut un désengagement radical, lorsque le sujet regarde l'objet en son objectivité<sup>182</sup>.

Cette raison désengagée tranche sur la raison antique et médiévale ; la raison moderne n'est plus définie en termes substantiels, mais cette raison désengagée est d'emblée procédurale. La raison désengagée est égale à la procédure de la pensée. Et la raison désengagée et procédurale est encore instrumentale, parce que cette raison, eu égard à l'objectivité de

---

<sup>182</sup> Cf., Taylor, Charles, « *Iris Murdoch and Moral Philosophy* », in *Dilemmas and Connections*, Harvard, 2011, p. 5-6

l'objet, l'instrumentalise en le calculant. C'est pour cela que la raison moderne est désengagée, procédurale, instrumentale et calculeuse. Cette raison prime dans le monde moderne. En ce sens, Taylor définit la modernité comme « la primauté de la raison instrumentale<sup>183</sup> ».

La raison, prise au sens étroit du terme, interdit de se poser la question du bien transcendant.<sup>184</sup> Car le bien transcendant prend appui sur la rationalité expliquée en termes substantiels. La contemplation de l'ordre cosmique, à l'époque antique, ou de l'ordre providentiel, au Moyen Âge, n'est pas équivalente au regard neutre de l'objet par le sujet de la raison désengagée. Cette contemplation est auparavant une participation, ou un engagement dans l'Idée du Bien. La rationalité, substantiellement déterminée, vise à cet engagement. Autrement dit, la raison antique et médiévale s'engage dans un ordre transcendant et depuis cet engagement, le bien transcendant est rendu possible. La rationalité, au sens grec du terme, est un mode de transcendance. En revanche, la raison désengagée s'ouvre sur l'humanité, déchargée de la transcendance.

Le modernisme est captif de cette raison. Le désengagement de la raison, inaugurée dans le domaine de l'épistémologie pour la connaissance s'ouvrant à la vérité, devient le projet de l'époque moderne. Cela veut dire que ce désengagement fonctionne comme idéologie ; le désengagement de la raison s'applique à tout domaine, bien sûr y compris l'éthique devenue morale : le désengagement influence le concept de bien. Dans le monde moderne, le bien n'est plus transcendant. Le raisonnement procédural pétrifie le bien ou les biens.

De ce point de vue, Taylor diagnostique le « succès immense de la *Théorie de la justice* de Rawls » ; une « Partie du succès immense de la *Théorie de la justice* de Rawls quand celle-ci a été pour la première fois publiée venait de ce fait que, après tout, elle a montré que les modes rigoureux de raisonnement (par exemple, game theory) pouvaient être utiles dans l'éthique.<sup>185</sup> » Ce raisonnement, bien sûr, vient du désengagement.

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p.6 : « the primacy of instrumental reason »

<sup>184</sup> Cf., Smith, Nicholas H., *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Polity, 2002, p. 150 : « It is important, then, that the procedures themselves do not reflect or express a particular conception of the good. »

<sup>185</sup> Taylor, Charles, « *Iris Murdoch and Moral Philosophy* », in *Dilemmas and Connections*, Harvard, 2011, p. 6 : « Part of the immense success of Rawls' *Theory of Justice* when it was first published came from this sense that after all it showed that rigorous modes of reasoning (e.g., game theory) can be of use in ethics. »

Donc l'éthique devenue morale trouve son origine, d'une part dans la puissance de la raison désengagée, dont la modernité est captive, et d'autre part dans l'histoire. Cette morale est réduite à la somme des obligations, sans égard pour le bien. Cette morale n'occupe que la question de ce qui est juste et non de la question de ce qui est bon. La question de ce qui est juste est le seul thème de la morale moderne et contemporaine dans la philosophie anglo-saxonne. Cette question rend possible ce que Taylor appelle les « moralités de critère singulier<sup>186</sup> ».

Dans ces moralités, ce qui est juste, donc la justice, est prioritaire par rapport au bien ; les philosophes pratiquant cette morale, ne rendent guère compte du bien, car la justice est radicalement distinguée du bien. Elle n'est plus influencée par le bien. Les obligations reposent sur la justice procédurale, c'est-à-dire que la justice est définie en termes procéduraux, sans prendre appui sur le bien.

Or Taylor met en question la morale réduite en prenant au sérieux le soi ou « l'agent moral » (moral agent). Cet agent moral est doué de sens : « Pour parler comme Heidegger, l'agent a des sens moraux dans son monde.<sup>187</sup> » L'introduction du sens moral conduit à l'agent doué de sens moraux, en mettant en question la morale réduite : le sens peut-il se réduire à la somme des obligations ? Est-il possible de dévoiler le sens à partir de la morale étroite, dans laquelle l'obligation est distincte du bien ? Sans égard pour le bien, peut-on découvrir le sens moral ? Suffit-il à dire que le sens moral est pris en compte à partir de l'obligation ?

Qu'est-ce que cette obligation ? Qu'est-on est obligé à faire ? Par exemple, l'interdiction du meurtre est une obligation universelle, dans le monde entier, dans le monde transculturel. On peut s'interroger sur la raison de cette interdiction : pourquoi un agent moral est-il interdit de tuer autrui ? On peut simplement répondre à cette question en soulignant que la vie humaine est une valeur ou vertu suprême qu'il faut protéger.

Mais cette réponse simple ne contient-elle pas quelque chose hors de l'obligation pure ? L'interdiction du meurtre et la protection de la vie ne montrent-elles pas que la vie n'est pas

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 7 : « Single-criterion moralities »

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 9 : « To speak a dialect of Heideggerese, the agent has moral meanings in his or her world. »

seulement la vie biologique, mais une valeur ou vertu, donc un bien ? Ainsi, en parlant de l'obligation, ne pense-t-on pas au bien ? Le bien ne se noue-t-il pas à l'obligation ?

La morale étroite, aux yeux de Taylor, est insatisfaisante pour que l'on prenne en considération le sens moral, voire de l'agent moral. La morale a besoin de s'élargir, de ne pas rester morale réduite. En ce sens, Taylor se tourne vers l'éthique : « l'éthique comporte en elle plus que ce qu'on est obligé à faire.<sup>188</sup> » Cela revient à dire que, dans l'éthique, distincte de la morale réduite, il est question du bien. Or ce bien oblige le soi à faire quelque chose. À cet égard, Taylor dit : « L'obligation de faire et le bien de l'être sont les deux facettes [...] du même sens<sup>189</sup> ». C'est parce que l'on trouve la source et le sens de l'obligation dans le bien que la morale, prise au sens entier du terme, est l'éthique. L'obligation sans bien n'a aucun sens. De cette manière, le bien, qui n'est pas obligeant, n'a également aucun sens. Le bien doit être un commandement.

La morale, à laquelle la philosophie taylorienne se refuse, est la morale étroite. Pour éviter les confusions, Taylor préfère le terme « éthique » au terme « morale », même si Taylor parle du soi « moral » ; bien entendu, ce terme « moral » fait référence à la morale, prise au sens large du terme, donc, à l'éthique.

Pour cette raison, le soi moral ou l'agent moral implique déjà que le soi n'est pas pris en considération à partir de la morale réduite ; le soi moral ne serait pas sans le bien. Pour éclairer l'agent moral, l'éthique est nécessaire. C'est la raison pour laquelle Taylor rend hommage à Iris Murdoch, car son éthique inspire celle de Taylor. La philosophie de Murdoch porte sur l'au-delà de la morale moderne.

Il est temps de revenir sur la « forêt » de Murdoch. Murdoch, par l'image de la forêt, met en doute la modernité occidentale. Dans cette modernité, cette forêt n'occupe aucune place ; la forêt vise quelque chose qui est hors de la modernité.

Qu'est-ce que cette forêt ? La forêt montre que la vie n'est pas tout : comme je l'ai déjà mis en évidence dans ce que Taylor appelle « l'affirmation de la vie ordinaire », la vie ordinaire ne s'intéresse qu'à l'humanité. Cette vie est centrée sur le mariage, la famille, le travail, etc.

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 9 : « ethics involves more than what we are obligated to do. »

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 9 : « The obligation to do and the goodness in being are two facets [...] of the same sense. »

Bien entendu, la forêt ne conteste pas ce qui est marqué dans la vie ordinaire, mais remet en question l'affirmation de la vie ordinaire ; on peut dire que, dans cette affirmation de la vie ordinaire, la vie est réduite de la même manière que la morale est réduite sous l'égide de la raison désengagée. « L'entrée dans la forêt » (Entering the forest) signifie que la vie n'est pas identique à la vie ordinaire, voire étroite et réduite.<sup>190</sup>

La forêt, pour Murdoch, n'est pas un espace simple où des arbres se rassemblent, elle est caractérisée par l'au-delà de la sécularité, sur laquelle se fonde la vie ordinaire moderne. La forêt est connectée à l'au-delà. Donc, la vie, dans l'entrée dans la forêt, est plus largement déterminée que la vie dans l'affirmation de la vie ordinaire. À cet égard, cette entrée dans la forêt mène à l'« au-delà de la vie » (beyond life). Par cet au-delà de la vie, il faut entendre que la vie ne s'oriente pas vers ce qui est inhérent à la vie, mais qu'elle est orientée vers ce qui est hors de la vie. La vie est transcendance.

Il importe ici de dire que cette vie détermine l'identité du soi : « l'entrée dans la forêt signifie l'appel au changement d'identité.<sup>191</sup> » En fait, l'identité du soi est impossible à déterminer dans la morale réduite, dans l'affirmation de la vie ordinaire : cette affirmation ne détermine l'identité de l'agent moral que partiellement ou partialement. À cet égard, l'au-delà de la vie joue un rôle crucial dans la détermination de l'identité du soi.

Pour autant que l'au-delà soit crucial dans l'éthique, le bien est aussi important. L'au-delà se noue au bien ; le bien, tel qu'il traverse les œuvres de Taylor, est un bien transcendant, mais il n'est pas identifié au bien antique et médiéval. Ce bien, tel que Taylor l'entend, vit une vie verticale, c'est-à-dire que ce bien est qualifié de hauteur ou de « plus haut » (higher). L'au-delà de la vie vise au bien. Le bien oriente la vie vers ce qui est hors de cette vie elle-même. L'identité du soi, elle aussi, n'a de sens que si elle vise à l'au-delà de la vie, au bien. De cette manière, le soi comme agent moral s'avère être éthique.

En un mot, le soi, dans la philosophie de Levinas et de Taylor, n'a de sens que dans l'éthique. Et cette éthique ne vise qu'à l'au-delà : dans la philosophie levinassienne, le soi est

---

<sup>190</sup> Cf., *Ibid.*, p. 15-17

<sup>191</sup> *Ibid.*, p.17 : « entering the forest means being called to a change of identity. »

hors de l'être. L'ontologie ne peut décider le soi. En dehors de l'être, le soi révèle son sens ; dans la pensée taylorienne, le soi comme agent moral est hors de la morale réduite, de la vie réduite marquée dans l'affirmation de la vie ordinaire. Ainsi, le soi vise-t-il à l'au-delà de la vie, qui peut être dévoilé dans l'éthique. À cet égard, les éthiques levinassienne et taylorienne convergent sur un point : l'au-delà, bien que ce à quoi l'éthique levinassienne vise soit différent et distinct de ce sur quoi l'éthique taylorienne porte. C'est la raison pour laquelle il faut parler de l'éthique en prenant en vue l'au-delà. Or cet au-delà n'est pas déduit de l'au-delà grec comme Idée platonicienne ou comme Dieu médiéval.





## Chapitre 5

### Le soi, le désir et l'éthique

#### 1. Le désir métaphysique ou l'idée de l'infini

##### (1) Totalité

L'éthique, du moins dans la philosophie de Levinas comme dans celle de Taylor, est envisagée en rapport avec l'au-delà. Levinas le précise au début de *Totalité et infini* : « « La vraie vie est absente. » Mais nous sommes au monde. La métaphysique surgit et se maintient dans cet alibi. Elle est tournée vers l'« ailleurs », et l'« autrement », et l'« autre ». Sous la forme la plus générale qu'elle a revêtue dans l'histoire de la pensée, elle apparaît, en effet, comme un mouvement partant d'un monde qui nous est familier – quelles que soient les terres encore inconnues qui le bordent ou qu'il cache – d'un « chez soi » que nous habitons, vers un hors-de-soi étranger, vers un là-bas.<sup>192</sup> » La métaphysique, telle qu'elle apparaît dans cette œuvre, ne se réfère pas à la métaphysique telle que l'on la comprend depuis Aristote. La métaphysique, quand elle rencontre Levinas, prend un sens nouveau. Cette métaphysique, Levinas y réfléchit du côté de l'éthique, sur laquelle tous les thèmes dont le philosophe parle sont centralisés.

Cette métaphysique se dirige vers l'« autre » du monde. Peut-être l'explication de la métaphysique, dans *Totalité et infini*, est-elle tautologique ; dans la mesure où la métaphysique peut être lue comme « méta-physique », comme au-delà de la physique, le monde est un monde physique et non métaphysique ; la méta-physique, comme le montre le terme, vise à l'au-delà du monde, l'ailleurs que ce monde, l'autre du monde.

Mais pour aller à l'autre du monde, de quel monde faut-il partir ? Levinas répond à cette question dans *De l'existence à l'existant*. Ce monde, « donné », est forcément attaché à la lumière. La lumière remplit le monde entier. Le monde, en tant que tel, est un monde diurne, monde de la lumière.

---

<sup>192</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 21

La lumière joue un rôle important dans le monde. Ou plutôt la lumière est identifiée au monde. Cette lumière, de prime abord, rend possible la vision. Dans l'histoire de la philosophie, la lumière, assumant un rôle essentiel, confère une priorité immense à la vision : celle-ci n'est pas parmi d'autres sens ou sensations, mais elle est considérée comme sensation des sensations. Le voir est central dans toute sensation.<sup>193</sup>

Or la vision est loin d'être une vision simple, définie en termes physiques. La vision, issue de la lumière qui remplit le monde, présuppose ou suppose l'intentionnalité de la conscience. La vision n'est pas une sensation qui ne traverse qu'un espace intérieur ou psychique. La vision est la vision d'un objet, objet se situant dans le monde, au sein de la lumière pleine, de la même manière que la conscience intentionnelle est conscience de quelque chose ; ou bien, cette vision est une modalité de conscience. Pour cette raison, la lumière que Levinas examine n'est pas la lumière physique. La lumière ou le monde de la lumière, rend possible toute vision, toute intentionnalité, voire la vérité comme corrélatrice de la conscience à l'objet ; l'accent mis sur la lumière fait savoir pourquoi le modèle de la vérité, depuis le commencement de la philosophie occidentale, donc grecque, repose sur la contemplation, en l'occurrence, sur le voir.

Si, dans l'histoire de la philosophie occidentale, la vérité repose sur le voir, cela ne se réfère qu'à la compréhension. Il ne faut pas entendre la compréhension comme pure intellection, radicalement distincte du monde externe. La lumière ouvre la compréhension comme telle. La compréhension est compréhension de l'objet. Or ici, l'accent est mis sur la compréhension et non sur l'objet. L'attitude ou le comportement vis-à-vis de l'objet détermine la compréhension par rapport à l'objet. En termes phénoménologiques, le « sens » de l'objet est marqué par la manière dont on se permet de comprendre cet objet, par cette compréhension. À cet égard, la lumière réalise le sens dans la compréhension, qui s'appuie sur l'intentionnalité de la conscience : celle-ci « est l'origine du « sens ». Le sens, c'est ce par quoi un extérieur est déjà ajusté et se réfère à l'intérieur.<sup>194</sup> ». Donc, le sens est en lien avec la lumière.

En tant que Levinas reçoit de la phénoménologie des idées principales, le sens, dévoilé par

---

<sup>193</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, VRIN, 2013, p.63-70

<sup>194</sup> *Ibid.*, p.65

et dans la lumière, fait référence au sens de l'être. De ce point de vue, dans l'exacte mesure où la lumière rend possible le sens, elle fait apparaître l'être. Ce n'est que sous la lumière que l'être est compris. L'être est un jeu de compréhension dans la mesure où « la lumière, depuis Platon, conditionne tout être.<sup>195</sup> » jusqu'à l'ontologie fondamentale de Heidegger. Dans *Sein und Zeit*, le Dasein n'est pas simplement un homme, l'être est inscrit dans la compréhension de l'être du Dasein, même provisoire. Cette compréhension n'est pas une appréhension simple, elle est un projet. À cet égard, la compréhension heideggérienne n'est pas une connaissance, mais, par cette compréhension, le Dasein se dirige vers son être, et par là vers l'être en général : le Dasein s'attache à l'être par le comprendre. Donc, on peut dire que jusqu'à la philosophie contemporaine, la philosophie occidentale est la philosophie de la lumière, de l'être. La lumière est l'être lui-même ; le monde, l'être et la lumière vont de pair. De cette manière, partir du monde, dans *Totalité et infini*, c'est partir de l'être.

Comment entendre cet être, dont il faut partir ? Dans *De l'existence à l'existant*, comme j'ai déjà souligné, l'être en général est entendu comme « *il y a* » et l'être assumé comme « exister de l'existant ». L'*il y a* sans existant et sans objet est comme la nuit ; l'espace nocturne sans lumière est là où toute intentionnalité est impossible. Dans cet espace nocturne, à la fois le sujet et l'objet disparaissent ou n'apparaissent pas. L'expérience de cet espace nocturne est l'insomnie, vigilance distincte de l'attention ; la nuit se réveille. Mais la subjectivité de l'existant est réfractaire à l'*il y a*. L'existant assume l'*il y a* en le muant en son exister. L'existant maîtrise l'existence. Cette maîtrise est ce que Levinas appelle « hypostase ». Celle-ci se révèle comme position, présent et conscience. En d'autres termes, l'intentionnalité de la conscience brise l'*il y a* ; l'espace nocturne se mue en monde. La lumière commence avec l'hypostase où l'existant a contact avec l'existence. La subjectivité est décrite sous l'égide de la lumière, sous la dominance de l'être.

Mais il est nécessaire de s'interroger sur cet être : l'être est-il ultime ? L'ontologie est-elle une philosophie première et ultime ? Si la métaphysique, à laquelle se réfèrent les œuvres levinassiennes, est la philosophie de l'autre, l'ontologie peut-elle assumer ce rôle joué par la métaphysique ?

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p.65

Pour le Levinas de *Totalité et infini*, l'être n'est que « totalité ». La totalité de l'être dépasse la neutralité de *l'il y a* en l'incluant ; la totalité de l'être, chez Levinas, est envisagée comme « guerre » : « La lucidité – ouverture de l'esprit sur le vrai – ne consiste-t-elle pas à entrevoir la possibilité permanente de la guerre ? » ; ou plus loin : « l'être se révèle comme guerre<sup>196</sup> ». L'être se manifeste comme une guerre violente, comme dans la chanson d'Abba, « The winner takes it all ». Les gagnants peuvent posséder tout ce qui appartient aux perdants, y compris la vie de ces perdants. À cet égard, les perdants sous la domination des gagnants, ne sont plus autres : « La guerre n'est pas le choc de deux substances, elle n'est pas le choc de deux intentions, mais la tentative faite par l'une pour maîtriser l'autre, par surprise, par embuscade. La guerre, c'est l'embuscade.<sup>197</sup> » Telle est la guerre ou la totalité de l'être.

Lorsque Levinas parle de l'être comme de la guerre totalitaire où l'altérité de l'autre est supprimée, il ne pointe pas seulement la guerre réelle, mais plutôt l'attitude et le comportement du moi : « la description *initiale* de l'être par Levinas se fait dans les termes du *conatus essendi*.<sup>198</sup> » Ainsi, Levinas décrit le moi en se basant sur le terme « *conatus essendi* ». Pour Levinas, ce *conatus essendi* fait référence au comportement du moi, par lequel il faut entendre que le moi par essence n'admet aucun autre de ce moi lui-même dans sa préservation dans l'être. Levinas l'interprète comme une identification, après laquelle il ne reste que le moi, moi solitaire.

Par là, il faut entendre l'hypostase où l'existant assumant l'existence ne se réfère pas à la subjectivité ultime. Si par hypostase le moi comme position, présent, ou/et conscience est enraciné dans l'être, alors le moi néglige l'altérité de l'autre. L'autre aboutit au piège du moi conscient de cet autre. L'autre, au lieu d'être l'autre du moi, est corrélatif du moi. Si la conscience du moi vise l'autre, si le moi comprend l'autre, l'autre comme objet de cette compréhension ne peut être l'autre en tant que tel ; dans la mesure où la compréhension par rapport à l'autre est importante, l'autre ne se révèle pas dans son altérité, mais dans la pensée du moi. Ainsi l'autre devient-il corrélatif du moi.

---

<sup>196</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 5

<sup>197</sup> Levinas, Emmanuel, *Liberté et commandement*, Préface de Pierre Hayat, « Biblio essai », Livre de Poche, 2008, p. 45

<sup>198</sup> Sebbah, François-David, « Décrire l'être comme guerre », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, sous la direction de Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, « Epiméthée », Puf, 2007, p.143

En ce sens, la pétrification de l'altérité de l'autre amène à réfléchir sur l'essence du moi comme totalité de ce moi, cette dernière ne désigne nullement la substantialité du moi qui se fixe au cours du temps. Cette totalité comme identification est néanmoins un processus où l'altérité de l'autre ne peut être protégée. Ainsi la totalité du moi se réfère-t-elle à la totalisation de l'être. La totalité de l'être est prise au sens de cette totalisation. Le moi comme pôle de l'identification, de la catégorie du « même », est envisagé comme procédé ou acte de totalisation, par laquelle le moi comme identification se permet d'abolir toute altérité ; « Être moi, c'est, par-delà toute individuation qu'on peut tenir d'un système de références, avoir l'identité comme contenu. Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l'identité par excellence, l'œuvre originelle de l'identification.<sup>199</sup>. »

Si Levinas pense à l'être du moi comme totalisation, l'ontologie ne peut être qu'une philosophie pour la totalité et non pour l'autre. Dans la tendance de l'ontologie qui, selon Levinas, est privilégiée au sein de l'histoire de la philosophie occidentale, l'autre est sacrifié pour supporter le même, la totalité, ou le système « arrangés<sup>200</sup> » ; le système agresse ou transgresse l'autre pour que cet autre s'y soumette. L'ontologie est par excellence un système ; l'histoire de la philosophie occidentale, aux yeux de Levinas, est un système où l'altérité de l'autre n'est pas acceptée et où cette altérité est réduite à l'identité ou la même du moi.

À cet égard, le parcours de la philosophie occidentale, voire de l'ontologie ne coïncide jamais avec la métaphysique ; la métaphysique part du monde où l'ontologie séjourne. Si Levinas a raison, l'ontologie a, depuis la naissance de la philosophie, couvert et recouvert sans cesse la métaphysique ; dans la philosophie occidentale, la métaphysique tombe dans le monde où le moi s'identifie et identifie quelque chose d'autre. De ce point de vue, il importe de dire que l'ontologie prétend à la métaphysique, mais qu'elle ne s'y attache pas ; l'ontologie, même fondamentale, n'est pas vraiment une philosophie première ou ultime.

Ainsi Levinas se refuse-t-il à la primauté de l'être, inscrite dans la philosophie occidentale. Levinas poursuit la métaphysique comme philosophie vraie et véritable. C'est la raison pour

---

<sup>199</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 25

<sup>200</sup> Cf., Sebbah, François-David, « Décrire l'être comme guerre », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, sous la direction de Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, « Epiméthée », puf, 2007, p.148 : « Chez Levinas, la violence est d'abord « arrangement », et l'éthique « dérangement ». »

laquelle le philosophe insiste sur le fait qu'il faut partir du monde, de la totalité. D'où « rupture de la totalité », plus précisément de la totalisation. Mais où faut-il aller ? En d'autres termes, où commencer pour la métaphysique, philosophie pour et de l'autre ?

## (2) Désir de l'invisible

Dans *Totalité et infini*, Levinas se propose de commencer par le « désir métaphysique », désir de l'« absolument autre », d'autrui : de « l'infini ». Comme le titre *Totalité et infini* le montre, le « et » n'est pas une conjonction simple, mais elle montre l'opposition de la totalité à l'infini : la totalité, chez Levinas, tranche sur l'infini ; la totalité est prise au sens de la totalisation, de l'identification, et l'infini se refuse à la totalisation : par principe, l'infini n'est pas totalisable. À cet égard, l'infini coïncide d'emblée avec l'autre de la totalité.

Il importe de parler de l'infini. Pour ce faire, Levinas commence par rendre compte du désir métaphysique, désir de l'infini. Qu'en est-il de ce désir ? Le désir n'est-il pas un dynamisme ontologique, dans le sens où ce que le moi désire se mue en corrélatif de ce moi par le jeu ontologique ? Le désir ne pourrait-il être entendu à partir de la conscience, voire de l'être ? Le désir ne tire-t-il pas son sens de la psychanalyse de Freud ou de Lacan ? Donc, le désir ne vise-t-il qu'au moi qui s'organise dans la mer de l'être ?

Le désir, tel que l'on le prend au sens quotidien, psychanalytique, voire phénoménologique, est le désir d'un objet désiré. Cet objet est examiné, pour satisfaire le désirant, lui-même déterminé par le désir de cet objet. L'objet, en tant qu'il est l'objet du désir du désirant, est destiné à combler. Le comblement est toujours en question dans le désir, de la même manière que l'objet de la conscience est ou non en accord avec la conscience de l'objet ; l'objet du désir peut ou non être satisfaisant. L'insatisfaction est envisagée à partir de la satisfaction, parce que dans l'insatisfaction manque la satisfaction. Autrement dit, l'insatisfaction, dans le désir, est comprise à partir de la satisfaction ; le désir, tenu pour tel, est la modalité de la satisfaction du désirant. En ce sens, le désir, en général, est envisagé en termes de totalité ou ontologiques ; l'objet du désir se mue en corrélatif du désirant.

Or le désir métaphysique, dont Levinas parle dans *Totalité et infini*, ne peut jamais être

ontologique. Le désirant du désir métaphysique est toujours insatisfait. Mais cela ne revient pas à dire que l'insatisfaction du désir métaphysique est égale à celle du désir en général ; d'abord, contrairement au désir d'un objet l'insatisfaction du désir métaphysique ne peut se réduire à la modalité de la satisfaction. Le désirant du désir métaphysique est toujours insatisfait du désiré ou « Désiré » du désir métaphysique ; pour autant, l'insatisfaction n'est pas purement négative<sup>201</sup>, elle est reformulée positivement ; « Le désir métaphysique, écrit Levinas, tend vers *tout autre chose*, vers *l'absolument autre*<sup>202</sup> », voire vers l'infini. Le désir métaphysique n'est que le désir de l'autre, autre qui est irréductible à l'objet.

L'irréductibilité de l'autre à l'objet, de l'infini à la totalité, dans le désir métaphysique, vient de la distance que le désirant prend à l'égard de l'autre. Le désirant du désir en général est distancié de l'objet désiré ; dans la satisfaction, cette distance entre le sujet désirant et l'objet désiré peut être disparue. Car, si l'objet désiré est captif du désir du désirant, cet objet devient corrélatif du désirant : l'altérité de l'objet est supprimée, c'est-à-dire que le désiré est possédé par le désirant. Le désir en général diminue cette distance jusqu'à ce que le désirant soit en possession de cet objet. En revanche, dans le désir métaphysique, la distance entre le désirant et l'autre, ne peut être réduite. L'insatisfaction du désir métaphysique découle de cette distance qui ne peut être traversée ni parcourue. D'où l'impossibilité de l'approchement du désir métaphysique : « Le désir métaphysique a une autre intention – il désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas, mais le creuse.<sup>203</sup> » Cela veut dire que la distance, dans le désir métaphysique, est impossible à diminuer, tandis que, dans le désir en général, le désirant peut ou non directement et immédiatement toucher au désiré.

En d'autres termes, la distance, marquée dans le désir en général, est par principe un « rapprochement » : on s'approche ou non du désiré. Ce rapprochement détermine la satisfaction. Par contre, dans le désir métaphysique, la distance s'avère être creusement. La distance entre le désirant et le Désiré s'allonge au fur et à mesure que le désirant désire le Désiré. À cet égard, en se protégeant contre toute tentative de totalisation, le Désiré, en tant qu'il est absolument autre, n'est pas captif du désirant.

---

<sup>201</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 22-23

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 21

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 22



Il est nécessaire de s'interroger sur cette distance accrue, inscrite dans le désir métaphysique : pourquoi cette distance est-elle creusée ? Pour apporter une réponse à cette question, il convient de préciser en quoi le désir en général diffère du désir métaphysique. Le désir en général est compris à partir de l'être, plus précisément de l'être de l'étant désirant. Considéré à partir de l'intentionnalité, le désir en général est, comme Levinas le dit dans *Éthique comme philosophie première*, un acte de « mainmise ». En prenant en main l'objet du désir, le sujet du désir devient absolu ; il a le droit de s'approprier l'objet. Au contraire, le désir métaphysique n'appartient pas au désirant. Il est indifférent à la satisfaction du désirant. Cette indifférence est une insatisfaction. Cependant, cette insatisfaction, comme je l'ai souligné précédemment, ne vient pas de la corrélation de la satisfaction et de l'insatisfaction, elle vient du désir métaphysique lui-même ; le désir métaphysique, contrairement au désir en général, est absolu. Le désir de l'absolument autre accorde du poids à l'absolument autre. L'autre, dans le désir métaphysique, ne peut se réduire à l'objet du désir. En ce sens, si l'on parle du désir métaphysique comme du désir absolu, ce n'est pas parce que le désirant joue le rôle du sujet absolu, mais c'est parce que l'autre est absolument autre.

Cet absolument autre ne suit aucun ordre ontologique, cela revient à dire que le désir métaphysique n'est pas compris à partir de la conscience. Or cette conscience repose toujours sur la contemplation, à savoir, sur la vision. La vision n'est pas une sensation simple, mais c'est sur elle que prend appui le modèle de la vérité ; si le monde s'accoutume à l'ordre de l'être et si cet être joue le rôle de la lumière dans le monde, alors la vision n'est pas un simple mode de sensation, mais une modalité fondamentale qui fait accéder à la vérité : à partir du voir, tout mode de la conscience intentionnelle est pensable. La lumière, venant de l'être, est le fondement de l'identification ou de l'adéquation entre la pensée du sujet et l'objet de la pensée. La vision, rendue possible par la lumière, n'est que cette adéquation ; dans cette adéquation ou identification, ce qui est central, c'est toujours le sujet de la pensée. À cet égard, l'altérité de l'autre s'efface pour correspondre à la pensée et à l'attitude du sujet pensant ou conscient. La lumière du monde, être de la vérité, privilégie la pensée ou la conscience dont l'objet n'est que corrélatif. Mais dans le désir métaphysique, le Désiré n'est pas de l'ordre de la lumière. Ce Désiré est absolument autre ; le Désiré refuse d'être corrélatif du désirant ou du désir. En d'autres termes, l'altérité de l'absolument autre est protégée, dans le désir métaphysique, contre la lumière de l'être. Pourquoi ? Parce que l'absolument autre

est « invisible » : « Le désir est absolu, si l'être désirant est mortel et le Désiré, invisible.<sup>204</sup> »

L'invisible comme absolument autre n'est pas à l'opposé du visible. Si l'invisibilité de l'autre était comparable avec la visibilité, l'invisibilité ne pourrait être qu'une modalité de vision : l'invisibilité serait entendue comme absence de vision ou de lumière. Elle ne peut cependant être envisagée à partir de l'opposition du visible à l'invisible. Si l'insatisfaction du désir métaphysique n'est pas comprise à partir de la satisfaction<sup>205</sup>, l'invisibilité de l'absolument autre n'est pas non plus comprise à partir de la vision. C'est au-delà de la vision, voire de la relation contrastée de la visibilité à l'invisibilité que l'absolument autre se place : c'est en dehors de la lumière que le désir métaphysique s'accomplit.

Le terme « au-delà » et « en dehors de » montrent pourquoi *Totalité et infini* est un « *Essai sur l'extériorité* ». Cette œuvre philosophique a pour objectif de passer de la philosophie de la lumière, voire de l'intériorité à la philosophie de l'extériorité, philosophie de l'autre, de l'invisible.

En ce sens, l'invisible, loin d'être défini par opposition au visible, est déterminé comme l'au-delà. Cela signifie que la philosophie de l'autre revendique un nouveau terme ou une nouvelle dimension, ou peut-être une dimension oubliée : l'invisible comme au-delà est le « Très-Haut ». Le désir métaphysique en tant que désir de l'absolument autre est désir de ce Très-Haut. « La dimension même de la hauteur est ouverte par le Désir métaphysique<sup>206</sup>. » Hauteur, parce que l'absolument autre est au-delà du monde ou en dehors de la dualité opposée de la satisfaction et de l'insatisfaction, ou de la visibilité et de l'invisibilité. Ainsi, l'invisible comme hauteur est-il compris, il coïncide avec cette hauteur. « Que cette hauteur ne soit plus le ciel, mais l'Invisible, est l'élévation même de la hauteur et sa noblesse.<sup>207</sup> » La métaphysique, au sens véritable et vrai du terme, introduit l'invisible comme hauteur très haute.

Que la métaphysique introduise la dimension de la hauteur dans la philosophie, cela signifie que la métaphysique est la philosophie pour l'autre, donc pour la transcendance. La

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 22

<sup>205</sup> Cf., *Ibid.*, p. 22 : « Le désir métaphysique ne repose sur aucune parenté préalable. »

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 23

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 23

philosophie de Levinas a pour objectif de rétablir la transcendance, transcendance qui perd son vrai sens et qui est modifiée. Ici, on peut s'interroger : la phénoménologie, telle que Husserl et Heidegger la présentent, ne parle-t-elle pas de la transcendance ? Si la conscience est conscience de quelque chose, la conscience n'est-elle pas transcendance vers le monde ? Bien entendu, Levinas est un des héritiers de la phénoménologie, mais il met en question l'intentionnalité. Pour Levinas, il est évident que cette intentionnalité, tenue pour la transcendance phénoménologique, n'est pas une transcendance véritable et vraie. L'intentionnalité ne vise qu'au monde : par exemple, le *Lebenswelt* husserlien et l'*In-der-Welt-sein* heideggérien font référence à ce monde, qui, chez Levinas, relève de l'être, donc, de la totalité et de la totalisation. De la même manière, la conscience joue un jeu ontologique. Donc, si la métaphysique part de l'être, la transcendance ne peut être entendue à partir de la conscience qui va de pair avec l'être et le monde. En ce sens, ce que l'on appelle transcendance dans la phénoménologie, est une transcendance réduite.

La transcendance levinassienne s'approche de la transcendance telle que les philosophies antique et médiévale la traitent, plutôt que de la transcendance équivalente à l'intentionnalité de la conscience phénoménologique. À cet égard, la transcendance est transcendance tournée vers le transcendant, vers l'extériorité, de la même manière que l'Idée du Bien, chez Platon, est transcendance vers l'au-delà plus haut que le monde. Néanmoins, on peut dire que, chez Levinas, la transcendance, opposée à la conscience, à la totalité et à la totalisation, est par-delà du monde. On ose dire que *Totalité et infini* a pour but principal de montrer que la transcendance n'est réductible à aucune intentionnalité.<sup>208</sup>

L'au-delà du monde, inscrit dans la transcendance, n'est pas seulement opposé à la totalité, mais cet au-delà met en question la totalité elle-même ; l'au-delà soulève une question : est-il possible de rendre justice à l'être ? Si la transcendance est au-delà du monde, ce n'est pas que la transcendance est indifférente au monde. L'au-delà n'est possible que si cet au-delà, autre du monde, questionne le monde comme tel.

Or l'intentionnalité de la conscience révèle que la mise en question du monde par l'au-delà, est étroitement liée à la mise en question du moi ; que la conscience soit conscience de

---

<sup>208</sup> Cf., *Ibid.*, p. 41 : « *La différence entre objectivité et transcendance va servir d'indication générale à toutes les analyses de ce travail.* »

quelque chose revient à dire que le monde, fondement de la transcendance réduite, n'est que corrélatif de la conscience.<sup>209</sup> La conscience comme conscience de quelque chose est inséparable du monde. À cet égard, le monde n'est que corrélatif du moi qui prend conscience de ce quelque chose. Parler du monde, c'est toujours parler du moi. Pour la philosophie première, le moi est un point de départ.

### (3) Moi et monde

Avant de réfléchir sur le moi, il faut noter que l'autre, au-delà, n'a de sens que si l'autre se met en rapport avec le monde, donc avec le même. Levinas le précise : « L'altérité, l'hétérogénéité radicale de l'Autre, n'est possible que si l'Autre est autre par rapport à un terme dont l'essence est de demeurer au point de départ, de servir d'*entrée* dans la relation, d'être le Même non pas relativement, mais absolument<sup>210</sup>. » L'altérité de l'autre ne serait pas sans identité du même. À partir de là, on peut prendre en considération le moi ; le moi comme conscience, à côté de l'être, de l'identité, est en rapport avec l'autre.

Le moi, pour Levinas, n'est pas considéré comme un nom, il est d'emblée un verbe, le verbe de l'identification ; pour Levinas, l'identité du moi n'est pas l'identité de l'individu. L'identité du moi est d'emblée l'identification. L'être du moi « consiste à s'identifier<sup>211</sup> ». Si l'au-delà met en question le moi, c'est que l'identification du moi est mise en question.

L'essence de l'identité du moi réside dans l'identification. L'identité du moi comme identification ne signifie pas que le moi ne change pas, que le moi est invariable, mais que, même si le moi change, il identifie toute différence issue du changement et s'y identifie. L'identité est faite du processus de l'identification du moi. Ici, il faut se poser une question : le moi, dont l'identité est l'identification, peut-il protéger l'altérité de l'au-delà ou de l'autre, « non pas relativement, mais absolument » ?

L'identification est un acte fondamental où le moi reste ce moi lui-même. Mais il s'agit de

---

<sup>209</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, « Temps modernes », Vrin, 2001, p. 73 : « L'intérêt de la conception husserlienne consiste à avoir mis au cœur même de l'être de la conscience, le contact avec le monde. »

<sup>210</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 25

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 25

savoir si cette identification ne protège pas l'altérité de l'autre, la différence. Si le moi comme identification n'était que totalitaire à côté de l'être, l'altérité de l'autre ne virerait qu'au même du moi. Comme j'y ai fait allusion, la solitude n'est que le résultat de l'identification. L'identification extrême du moi supprime toute différence, toute altérité de l'autre. L'autre, devant la tendance totalitaire du moi, n'est que corrélatif de ce moi : l'autre n'est pas l'absolument autre devant le moi, dans la mesure où celui-ci en prend conscience, où celui-ci a tendance à tout identifier.

Par cette identification du moi, on peut entendre la relation entre le moi et le monde. Le monde, par essence, est l'autre du moi : le changement du moi trouve sa source dans le monde comme tel : « Celui-ci, étranger et hostile, devrait, en bonne logique, altérer le moi.<sup>212</sup> » L'autre du moi comme monde est aboli ; le moi, par excellence, est identification. Le monde vire au monde du moi, à son « chez-soi<sup>213</sup> ». Dans l'identification, le monde n'est pas l'autre du moi. Plutôt, le monde, par l'identification du moi, devient son monde. Pour parler comme Heidegger, le monde est caractérisé par la mienneté.

Le monde du moi, que Levinas appelle « chez soi », montre que le monde n'est pas d'abord la source de la transcendance vraie et véritable. Si le monde, comme Levinas le dit, se manifeste comme chez soi, c'est que la transcendance, dans le monde, est telle qu'elle figure dans la phénoménologie. Car, dans le monde où cette transcendance s'accomplit, la transcendance comme conscience intentionnelle ou comme être-au-monde n'est que mouvement vers le même. Le « hors-de-soi », à vrai dire, est impossible dans le monde. Il faut se rappeler que la métaphysique levinassienne part du monde ; dans le monde, le hors-de-soi véritable est impossible ; le monde est identifié par le moi, à partir de son *ici*, de son « milieu » : « tout est ici, tout m'appartient ; tout est com-pris<sup>214</sup>. » Et cette transcendance réduite n'est que « le concret de l'égoïsme », qui est le germe de la guerre.

Si le moi est ainsi décrit, faut-il que le moi soit exclu de la philosophie de l'autre ? Mais comme Levinas dit que « L'altérité n'est possible qu'à partir de *moi*<sup>215</sup> », la transcendance, prise au sens de Levinas, n'est possible qu'à partir du moi. Cependant, comment le moi se

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 26

<sup>213</sup> Cf., *Ibid.*, p. 26-27

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 27

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 29

transcende-t-il vers l'autre, s'il est le pôle de l'être ? Pour répondre à cette question, il faut envisager le désir métaphysique comme idée de l'infini.

#### (4) Idée de l'infini

Le désir métaphysique, désir de et pour l'absolument autre, coïncide avec ce que Descartes appelle *idée de l'infini*.<sup>216</sup> En ce sens, on peut savoir pourquoi Levinas distingue le désir métaphysique et les autres désirs. Le désir de l'absolument autre, dans lequel la distance entre le désirant et le Désiré est augmentée, est une idée, mais cette idée, elle aussi, est distincte d'autres idées. Car le contenu de l'idée ou son « *ideatum* » est l'infini : comme *Totalité et infini* le montre, l'infini s'oppose à la totalité et il est réfractaire à la totalisation, l'infini est par-delà la totalité de l'être. Comment l'idée de l'infini est-elle possible, si l'idée est corrélative de la conscience et que l'idée est totalitaire ?

Ce qui est en jeu dans l'idée de l'infini, c'est que le contenu de l'idée la déborde. Il est impossible pour l'idée de contenir ou d'englober l'infini comme contenu. De cette manière, il est difficile que l'infini soit égal au contenu de l'idée, parce que l'infini dépasse toujours son idée. Le dépassement ou le débordement est le propre de l'idée de l'infini. L'idée ne peut combler l'infini. Cependant, l'impossibilité de l'englobement de l'infini par l'idée n'est pas purement et simplement négative ; « La distance qui sépare *ideatum* et idée, constitue ici le contenu de l'*ideatum* même.<sup>217</sup> », ce que signifie la transcendance. Interprétant l'idée de l'infini cartésienne, Levinas devine la transcendance véritable et vraie vers l'absolument autre, vers l'infini. L'infini est transcendant dans l'idée finie, en l'occurrence, dans le moi.

À cet égard, l'idée de l'infini semble coïncider avec l'idée du Bien platonicienne, puisque ces deux idées se révèlent comme transcendances vers l'au-delà. Mais il y a des différences entre ces deux idées ; d'un côté, l'idée de l'infini, chez Levinas, est antérieure à la connaissance. Comme on le sait, dans la philosophie antique comme celle de Platon, il n'y a aucune distinction entre l'épistémologie et l'éthique.<sup>218</sup> Donc, pour Platon, la contemplation

---

<sup>216</sup> Cf., Descartes, « *Troisième Méditation* », in *Méditations métaphysiques*, Livre de Poche, 2012, p. 119 : « Et je ne dois pas encore que je ne perçois pas l'infini par une véritable idée ».

<sup>217</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 41

<sup>218</sup> Cf., Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par

de l'Idée du Bien transcendante s'avère être la liaison entre l'éthique et l'épistémologie ; à la fois la connaissance et la moralité, chez Platon, s'enracinent dans l'Idée du Bien. L'éthique, pour le fondateur de la philosophie, est la synthèse de la connaissance et de l'ontologie. Pour cette raison, ce que Levinas appelle le désir métaphysique ou l'idée de l'infini n'est pas le même que l'Idée du Bien platonicienne. L'éthique, pour Levinas, est distincte de l'épistémologie et première par rapport à l'épistémologie. D'un autre côté, l'idée de l'infini n'est pas extérieure au moi ; chez Platon, l'idée ne fait pas partie du monde phénoménal, mais du monde de l'au-delà. L'idée en tant que telle, dans la philosophie platonicienne, n'est pas en moi, puisque le moi appartient au monde phénoménal. En revanche, l'idée de l'infini est inhérente au moi, tout en débordant ce moi.

L'idée de l'infini comme désir métaphysique ne contient pas en elle l'infini comme objet. Si l'objet est tenu pour l'objet de la conscience intentionnelle, l'infini ne peut être ni objet ni chose. L'infini dépasse son idée, c'est-à-dire qu'il est impossible pour le moi d'intérioriser l'infini ; l'infini déborde l'intériorité du moi. Donc, l'infini que le moi ne peut contenir dans aucune idée, et par conséquent que ce moi ne peut conceptualiser, se réfère à « l'extériorité absolue de l'être extérieur<sup>219</sup> ». L'extériorité, s'opposant à l'intériorité, résiste à la totalité.

Le moi, qui a en lui l'idée de l'infini, fait face à l'être extérieur. Cela revient à dire que le moi, mis en question par l'idée de l'infini, se brise, plus précisément que la totalité du moi, qui constitue l'intériorité du moi pure de toute extériorité, se brise par l'idée de l'infini. Dans la mesure où l'idée de l'infini est dans le moi, le moi ne peut être défini et déterminé en termes de totalité, d'identité. Et même, le moi, ayant l'idée de l'infini, est enraciné dans l'infini. Il est vrai que « L'altérité n'est possible qu'à partir de *moi*.<sup>220</sup> » Pour autant que l'idée de l'infini cartésienne, chez Levinas, soit interprétée comme désir métaphysique, le moi se transcende : le moi est transcendance vers l'absolument autre. Autrement dit, l'essence du moi ne réside pas dans la solitude, dans le fait que le moi comme existant ne contacte que son existence, mais le moi n'est possible qu'à partir de l'infini, donc, de l'altérité de cet infini, de l'absolument autre. Le moi, par essence, s'ouvre sur l'extériorité. Cette ouverture, distincte

---

Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 165-167, Original, Taylor, Charles, *Sources of the self: The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 121-123

<sup>219</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 42

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 29

de l'ouverture du Dasein, est la transcendance vers l'infini.

L'ouverture, dans *Totalité et infini*, se révèle comme ouverture à l'autre, comme « accueil », « accueil d'Autrui ». À cet égard, à partir du désir métaphysique, de l'idée de l'infini comme absolument autre, la pensée de Levinas parvient à porter sur autrui ; *grosso modo*, il y a équivalence entre trois termes, l'infini, l'absolument autre et autrui : « L'absolument Autre, c'est Autrui.<sup>221</sup> » ; « l'infini est l'absolument autre.<sup>222</sup> » Cette équivalence ne vient pas de la relation synonymique entre ces trois termes, mais ceux-ci, l'infini, l'absolument autre et autrui, convergent sur un point : sur l'extériorité. De cette manière, l'accueil d'autrui signifie que le moi n'est pas sans extériorité de l'extérieur qui déborde le moi dans le désir métaphysique et que, lorsque l'on rencontre l'autre, il ne faut pas l'identifier, ni le totaliser, mais s'ouvrir à lui, l'accueillir. Au plus, l'idée de l'infini vise le moi qui accueille autrui.

Ainsi le moi est-il déterminé par l'idée de l'infini comme par le désir métaphysique. Le moi comme intériorité fondamentale repose sur l'extériorité pré-fondamentale de l'extérieur, de l'infini, de l'absolument autre ou d'autrui.

En d'autres termes, l'éthique est première dans la mise au jour du moi véritable et du soi. Avec le désir métaphysique levinassien, il faut souligner que la transcendance vise l'au-delà. Le désir métaphysique, distingué des autres désirs, se transcende vers l'infini, autre du monde. C'est là l'éthique levinassienne.

## 2. Le désir du désir comme évaluation forte

### (1) Evaluations faible et forte

Taylor, lui aussi, met l'accent sur l'au-delà du désir, plus précisément sur le désir du désir. Pour lui, l'identité, comme ipséité du moi ou du soi, est éclairée à partir de ce désir du désir. C'est-à-dire que pour se tourner vers la mise en évidence du soi, il faut prendre en considération le désir.

---

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 28

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 41



Bien entendu, tout soi humain a des désirs. Mais ces désirs n'appartiennent pas seulement et uniquement à l'humanité, mais aussi à l'animalité. Taylor, dans son essai « *What is human agency ?*<sup>223</sup> », en pensant à l'essai intitulé *Freedom of the will and the concept of a person* de H. Frankfurt, affirme qu'il y a des désirs partagés avec l'animal par l'homme : comment le désir, issu de l'« avoir faim » ou l'« avoir soif », révèle-t-il ce qui appartient uniquement et exclusivement à l'humanité ? Ce désir dévoile plutôt la nature de l'animal, dans la catégorie duquel l'homme est compris. Mais pour élucider le soi humain, aux yeux de Taylor, il faut commencer par réfléchir sur ce qui fait uniquement partie de l'humanité. Donc, le désir, partagé par l'homme et l'animal, que Taylor, en empruntant le terme à H. Frankfurt, appelle « désir de premier ordre<sup>224</sup> » (first-order desire), n'est pas applicable à la recherche du soi humain.

Pour cette raison, en empruntant un terme significatif à H. Frankfurt, Taylor envisage le « désir de second ordre<sup>225</sup> » (second-order desire) comme appartenant proprement à l'humanité, ce qui signifie que le désir de second ordre distingue l'humanité et l'animalité. Si les sciences humaines, à partir de la différence et non de la similitude entre l'animal et l'humain, ont pour objectif de donner une réponse précise et rigoureuse à la question de savoir ce qu'est l'humanité, la philosophie de Taylor prend pour point de départ le désir de second ordre.

Qu'est-ce que ce désir de second ordre ? Ce désir pourrait engendrer des malentendus, parce que le mot « second » semble signifier que le désir de second ordre est subordonné au désir de premier ordre. Mais, ici, le mot « second » ne fait référence qu'à la différence entre le premier ordre et le second ordre : le désir de second ordre n'est jamais secondaire ; et même, le désir de second ordre est plus fondamental que le désir de premier ordre ; d'une part, comme j'ai mentionné plus haut, le désir de second ordre distingue l'humanité et l'animalité ; d'autre part, le désir de second ordre est le désir réflexif : le désir du désir. En d'autres termes, par le désir de second ordre, on doit entendre l'évaluation du désir : « ce qui est distinctivement humain est le pouvoir d'évaluer nos désirs, d'éclairer quelques désirs comme

---

<sup>223</sup> Taylor, Charles, « *What is human agency?* », in *Philosophical Papers 1 : Human Agency and Language*, Cambridge, 1985

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 15

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 16

désirables et d'autres comme indésirables.<sup>226</sup> »

Le pouvoir ou la « capacité » d'évaluer des ou les désirs assume un rôle crucial, dès lors que l'on choisit un ou des désirs, puisque l'on ne peut les choisir tous. Le choix est nécessaire, lorsque l'on désire quelque chose. Mais comment peut-on choisir un désir ? Pour ce faire, il faut évaluer un désir comme tel. Cela revient à dire qu'il faut déclarer un désir comme plus désirable que d'autres, d'où la désirabilité. À cet égard, l'évaluation du désir vise exactement la désirabilité du désir, qui est la « valeur » (worth) de ce désir ou l'être de ce désir.

L'évaluation du désir est l'au-delà du désir. L'au-delà du désir signifie que le désir ne peut être pris en compte à partir de la nature animale de l'homme. Le désir est plutôt lié au soi humain, distinct de l'animalité : de la même manière que le désir métaphysique, chez Levinas, en mettant en question le moi, donne accès au soi, l'évaluation de la désirabilité est au-delà de tout désir et s'attache à l'évaluation du soi, en jugeant un désir bon ou mauvais, et désirable ou indésirable. Mais dans la mise en question du moi par le désir métaphysique, la totalité ou la totalisation du moi sont absolument jugées mauvaises, alors que l'évaluation de la désirabilité compare ou contraste un désir avec l'autre ou d'autres, afin que l'on en choisisse un désirable par rapport à d'autres.

Pour prendre cette évaluation en considération, il convient de préciser que Taylor distingue deux évaluations : l'« évaluation faible » (weak evaluation) et l'« évaluation forte » (strong evaluation). Ce qui est essentiel dans la pensée de Taylor sur le soi et sur la modernité, c'est cette dernière évaluation. Mais afin de prendre en considération l'évaluation forte, il est insigne d'observer l'évaluation faible.

Taylor précise qu'il ne faut pas penser que, « intuitivement », l'évaluation faible confère de la priorité au « résultat » (outcome) : et par conséquent, que l'évaluation forte ne se noue étroitement qu'à la « motivation ». Cela revient à dire que si l'évaluation forte et faible étaient ainsi décrites, on ne pourrait parvenir à retenir l'essence de l'évaluation forte, « Car ce qui est important, c'est que l'évaluation forte concerne la *valeur* qualitative de désirs

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 15-16 : « what is distinctively human is the power to *evaluate* our desires, to regard some as desirable and others as undesirable. »

différents.<sup>227</sup> »

Pour préciser ce point, Taylor propose deux situations exemplaires : d'une part, une situation, où on doit choisir des vacances au sud ou au nord ; d'autre part, une situation où on se demande si l'on déjeune maintenant ou plus tard. Dans ces deux situations, bien entendu, il manque ce qui caractérise l'évaluation forte. En d'autres termes, dans ces situations, la distinction qualitative de la valeur innée au désir manque. À cet égard, ces deux exemples sont ceux de l'évaluation faible. Pourtant, il est difficile de dire que ces choix, dans ces deux situations, ne peuvent être expliqués qu'en termes de résultat du désir. Naturellement, dans ces choix, on peut remarquer différentes motivations. Donc, il est impossible d'expliquer la distinction entre les évaluations faible et forte en termes de contraste simple entre le résultat et la motivation ; on ne peut rendre *homogènes* toutes les motivations inscrites dans l'évaluation faible, pour ensuite envisager la différence entre les évaluations faible et forte.<sup>228</sup>

La distinction entre le résultat et la motivation ne correspond pas à celle entre les évaluations faible et forte. D'où un autre malentendu qu'il faut, selon Taylor, éviter : la distinction simple entre la quantité et la qualité n'est pas le critère qui distingue les évaluations faible et forte. Si l'on continue à prendre l'exemple des vacances, on peut assurer que la distinction entre la qualité et la quantité n'est pas adéquate avec la distinction entre les évaluations faible et forte : le choix d'un séjour au sud ou au nord pendant les vacances n'est pas simplement un choix issu d'un résultat. Une motivation profonde concerne ce choix de partir en vacances au nord ou au sud : habitant Paris, on peut décider d'aller en Norvège pour jouir d'un panorama gigantesque, par exemple, de la vue fantastique de fjords ; ou, on peut prendre la décision d'aller à Barcelone, parce que l'on veut contempler les œuvres magnifiques de Gaudi. La différence entre les vacances en Norvège et à Barcelone n'est pas simplement issue de la prise en compte de résultats prévisibles, mais cette différence vient de la différence entre les motivations. Or, en parlant des motivations, de la différence entre les motivations, on comprend que la distinction entre la qualité et la quantité est éloigné de celle entre les évaluations forte et faible ; la motivation reste encore qualitative, bien que le choix des vacances soit pris en compte dans le cadre de l'évaluation faible.

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, 1985, p. 16 : « For what is important is that strong evaluation is concerned with the qualitative *worth* of different desires. »

<sup>228</sup> Cf., *Ibid.*, 1985, p. 19-20

Récapitulons. Ni la distinction entre résultat et motivation, ni la distinction entre quantité et qualité ne sont équivalentes à la distinction entre les évaluations faible et forte. Mais cette récapitulation est insuffisante pour que l'on pense l'évaluation forte. Il convient de revenir sur la question de savoir quelles sont les évaluations forte et faible.

Afin de donner une réponse à cette question, Taylor propose deux critères ou conditions de l'évaluation faible : d'un côté, « dans l'évaluation faible, écrit Taylor, pour que quelque chose soit jugé bon, il est suffisant que ce quelque chose soit désiré, alors que, dans l'évaluation forte, il y a un usage de « bien » ou de quelque autre terme évaluatif auquel l'être désiré ne suffit pas ; certes, quelques désirs ou consumations désirées peuvent être jugées mauvaises, basses, ignobles, triviales, superficielles, indignes, etc.<sup>229</sup> » ; d'un autre côté, il s'ensuit que « quand dans l'évaluation faible une alternative désirée est laissée de côté, ce n'est que pour des raisons de son incompatibilité contingente avec une alternative plus désirée.<sup>230</sup> » Donc, si dans l'évaluation forte, un désir est incompatible avec un autre, ce n'est pas à cause de l'incompatibilité contingente ; plutôt l'incompatibilité de l'un avec l'autre, dans l'évaluation forte, est « non-contingente » ou nécessaire.

Pour préciser ce point, il est utile d'envisager l'exemple des vacances : bien entendu, le séjour au nord, en Norvège, est incompatible avec le séjour à Barcelone. Mais cette incompatibilité est-elle nécessaire ? Il peut y avoir une autre situation où on doit choisir entre les vacances en Norvège et en Egypte. Dans ce cas, l'incompatibilité des vacances en Norvège avec celles à Barcelone est supprimée : ces premières ne sont plus incompatibles avec ces dernières. Cet exemple montre que l'incompatibilité, dans l'évaluation faible, est contingente.<sup>231</sup>

En revanche, dans le cas de l'évaluation forte, l'incompatibilité des désirs n'est pas contingente. Taylor donne un exemple : supposons que l'on valorise le courage comme valeur et motivation, que l'on désire être courageux face à des périls ou dangers. En d'autres termes,

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 18 : « In weak evaluation, for something to be judged good it is sufficient that it be desired, whereas in strong evaluation there is also a use of 'good' or some other evaluative term for which being desired is not sufficient; indeed some desires or desired consumations can be judged as bad, base, ignoble, trivial, superficial, unworthy, and so on. »

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 18-19 : « when in weak evaluation one desired alternative is set aside, it is only on grounds of its contingent incompatibility with a more desired alternative. »

<sup>231</sup> Cf., *Ibid.*, p. 19-20 et p. 23-24

on dévalorise la peur, parce que la peur est incompatible avec le courage. Mais, ici, il convient de s'interroger sur cette incompatibilité ; celle-ci est-elle contingente ? Autrement dit, le courage peut-il être incompatible avec d'autres choses que la peur ? À proprement parler, le courage n'est incompatible qu'avec la peur : d'autres sentiments ou émotions que la peur ne sont pas incompatibles avec le courage : par exemple, on peut être à la fois courageux et heureux ou on peut être en même temps courageux et sensible ; pourtant, on ne peut à la fois être courageux et peureux. Donc, l'incompatibilité du courage avec la peur est non-contingente et nécessaire. Aussi Taylor affirme-t-il que, « dans l'évaluation forte, nous pouvons caractériser les alternatives d'une façon contrastive<sup>232</sup> ».

Cette désirabilité est définie par la caractérisation contrastive entre un désir et l'autre. Pour comprendre ce point, continuons à faire état de l'exemple donné plus haut où on prête priorité au courage en s'écartant de la peur. Ici, on désire être courageux, ce qui signifie que le courage est désirable. Ici, la désirabilité détermine le courage. Ce qui est désirable, c'est le courage. Donc, la peur est saisie à partir de la désirabilité du courage : la peur est indésirable. Donc, le contraste non-contingent de l'évaluation forte discerne la désirabilité du désir.

La désirabilité, ainsi décrite, ne peut se trouver dans l'évaluation faible : dans le cas du choix entre les vacances en Norvège ou à Barcelone, la désirabilité n'est pas décrite comme dans l'évaluation forte. Comment les vacances à Barcelone sont-elles indésirables, même si les vacances en Norvège sont désirables ? Dans l'évaluation faible, la désirabilité d'un désir n'est pas *nécessairement* compatible avec la désirabilité d'un autre. Autrement dit, les alternatives ne sont pas expliquées en termes de contraste nécessaire.<sup>233</sup>

On pourrait soulever une objection : en décrivant l'évaluation forte à la base du non-contraste. Taylor prend un exemple où on doit prendre une décision entre la vie et le courage, où, en cas de présence du danger, on sent un conflit inné entre le désir de la préservation de la vie et le désir du courage pour l'honneur : si le courage est essentiellement et nécessairement incompatible avec la peur, il ne l'est pas avec la vie. Donc, il semble que cette objection réussisse à éviter de décrire l'évaluation forte à la base du contraste non-contingent. Mais pour Taylor, cette description, en fin de compte, est réduite à la description de l'évaluation

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 19 : « in strong evaluation, we can characterize the alternatives contrastively ».

<sup>233</sup> Cf., *Ibid.*, 1985, p. 20-21

forte reposant sur le contraste non-contingent. Il faut se rappeler que Taylor introduit la désirabilité dans l'évaluation forte. C'est-à-dire qu'entre deux alternatives, l'une est désirable et l'autre est indésirable. Par exemple, dans le cas où on trouverait désirable le courage, la vie serait est indésirable ou du moins, moins désirable. C'est la raison pour laquelle le choix entre la vie et le courage vire au choix entre vie indésirable et courage désirable. À cet égard, l'évaluation forte est impensable sans prendre appui sur le contraste non-contingent tel que Taylor le décrit.<sup>234</sup>

Autrement dit, dans l'évaluation faible, le contraste contingent montre que toutes les alternatives sont également désirables. Bien que, dans l'évaluation faible, la désirabilité d'un désir soit différenciée de celle d'autres, tout est par principe désirable. Comment peut-on dire que le désir des vacances en Norvège est désirable par rapport au désir des vacances à Barcelone ? Comment les vacances à Barcelone sont-elles indésirables dès lors que l'on prend une décision finale d'aller en vacances en Norvège ? Tout désir est par principe égal, c'est-à-dire que tout désir se situe dans un espace plat, homogène et horizontal, à savoir, non-hiérarchisé.

En revanche, les alternatives ou les motivations, dans l'évaluation forte, ne sont pas homogènes ; le contraste non-contingent le signifie : tout n'est pas désirable, tout n'est pas égal dans l'évaluation forte. Cela revient à dire que tous les désirs ne se placent pas dans un espace homogène et horizontal. Mais si un désir occupe une place supérieure, d'autres occupent une place inférieure, autrement dit, l'évaluation forte revendique une dimension verticale, dimension où le bas ne peut toucher à la hauteur. En ce sens, l'évaluation forte est profonde.<sup>235</sup>

## (2) Évaluateurs faible et fort

L'évaluation forte conduit au problème du soi. Selon Taylor, le soi se manifeste dans

---

<sup>234</sup> Cf., *Ibid.*, 1985, p. 20 : « [...] the alternatives in strong evaluation must be contrastively described. For in strong evaluation, where we deploy a language of evaluative distinctions, the rejected desire is not so rejected because of some mere contingent or circumstantial conflict with another goal. Being cowardly does not compete with other goods by taking up the time or energy I need to pursue them, and it may not alter my circumstances in such a way as to prevent my pursuing them. The conflict is deeper; it is not contingent. »

<sup>235</sup> Cf., *Ibid.*, 1985, p. 26 : « It [strong evaluation] is in this sense deeper. »

l'évaluation forte.<sup>236</sup>

Pour comprendre le soi révélé dans l'évaluation forte, il convient de comparer l'évaluateur faible, qui est ce que Taylor appelle un « peseur simple d'alternatives » (simple weigher of alternatives) d'une part et l'« évaluateur fort » (strong evaluator) d'autre part.<sup>237</sup>

Pour le peseur simple d'alternatives, il manque de la profondeur, inhérente à l'évaluation forte. Cette profondeur, pour se déployer, exige un langage « plus riche », langage de distinctions évaluatives, sur lequel je reviendrai en détail dans la partie suivante. Mais il faut préciser que ce langage de distinctions évaluatives est plus profond que le langage de l'évaluation faible. Cela revient à dire que ce langage profond et riche garde l'ordre vertical : celui de « plus haut », de « plus bas », de « plus noble », etc. En d'autres termes, l'évaluation forte n'est pas simplement un calcul. En un sens, pour l'évaluateur fort, la désirabilité est absolument définie.

L'évaluation forte, requérant le langage de distinctions qualitativement et verticalement évaluatives, revendique un autre point important, sur lequel Taylor centre sa réflexion : la manifestation ou pour parler comme Taylor, l'« articulation » qui se traduit dans *Les sources du moi* comme « formulation ».

Il faut s'interroger sur cette articulation ? De quoi s'agit-il ? Si Taylor parle de l'articulation liée à l'évaluation forte, alors dans l'évaluation faible n'y a-t-il aucune articulation ?

Taylor réserve le terme « articulation » à l'articulation du « plus haut<sup>238</sup> » ; bien entendu, le peseur simple exprime *simplement* quelque chose. Pour expliquer ce point, Taylor rend compte de deux exemples : premièrement, dans une pâtisserie, quand on choisit un éclair au lieu d'un mille-feuille, le peseur simple exprime l'attraction exercée par cet éclair par rapport au mille-feuille ; deuxièmement, on choisit entre les vacances au nord ou au sud. Pour cet exemple, on revient sur le choix entre les vacances en Norvège et à Barcelone. Dans le cadre du choix de vacances en Norvège, la décision peut être motivée par la raison que les fjords

---

<sup>236</sup> Cf., *Ibid.*, 1985, p. 25 : « Motivations or desires do not only count in virtue of the attraction of the consummations but also in virtue of the kind of life and kind of subject that these desires properly belong to. »

<sup>237</sup> Cf., *Ibid.*, 1985, p. 23

<sup>238</sup> Cf., Braman, Brian J., *Meaning and Authenticity: Bernard Lonergan & Charles Taylor on the Drama of Authentic Human Existence*, University of Toronto, 2015, p. 41 : « Articulation is an attempt to formulate what is most important to us; what is most important moves us to be faithful to something that transcends the self. »

sont plus attractifs que les œuvres architecturales de Gaudi. Bien entendu, l'évaluation faible rend manifeste une faveur ou une préférence, mais elle n'articule aucune « supériorité ». On ne peut, en effet, dire que le désir d'un éclair ou d'aller en Norvège est plus haut ou supérieur au désir d'un mille-feuille ou de partir à Barcelone : aucune supériorité, dans l'évaluation faible, n'est et ne peut être articulée ; pour Taylor, l'articulation, de prime abord, est réservée à l'expression ou à la manifestation du *plus haut*, de la supériorité.

Le peseur simple, en comparant les alternatives, ne prend nullement appui sur l'articulation de la supériorité ; toutes les alternatives sont identifiées dans la même catégorie. Si le peseur simple choisit une alternative, ce n'est pas parce que celle-ci est supérieure ou plus haute. Au contraire, l'évaluateur fort, choisissant un désir, articule la supériorité de ce désir. Donc, dans la mesure où l'articulation, telle que Taylor la comprend, est l'articulation de la supériorité, l'évaluation forte est la condition de l'articulation : « L'évaluateur fort peut articuler la supériorité seulement parce qu'il possède un langage de caractérisation contrastive.<sup>239</sup> ». Laissons de côté ce langage, sur lequel la troisième partie de la thèse portera. Ici, il suffit à dire que l'articulation n'est possible que par l'évaluation forte.

L'articulation distingue l'évaluation faible et l'évaluation forte, et, donc, le peseur simple et l'évaluateur fort. Et cette distinction renvoie à la profondeur (depth). L'évaluateur fort est plus profond que le peseur simple : « Un évaluateur fort, par lequel on entend un sujet qui évalue fortement des désirs, est plus profond, parce qu'il caractérise sa motivation en plus grande profondeur<sup>240</sup>. »

Pour Taylor, la profondeur, la supériorité ou le *plus haut* ne qualifient pas seulement les motivations ou les désirs, mais cette profondeur fait aussi référence à la « qualité de vie » (quality of life). Cette qualité de vie ne s'articule jamais dans l'évaluation faible. Comment le choix d'un éclair articule-t-il la qualité de vie du désirant ? Comment la décision d'aller en vacances en Norvège est-elle liée à la qualité de vie ? Dans le cas de l'évaluation faible, le peseur simple, au lieu d'articuler sa qualité de vie, rend manifeste sa préférence ou

---

<sup>239</sup> Taylor, Charles, « *What is human agency?* », in *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*, Cambridge, 1985, p. 24 : « The strong evaluator can articulate superiority just because he has a language of contrastive characterization. »

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 25 : « A strong evaluator, by which we mean a subject who strongly evaluates desires, goes deeper, because he characterizes his motivation at greater depth. »



l'attraction d'un désir par rapport à d'autres, qui ne sont pas liées à la qualité de vie.

En revanche, l'évaluateur fort, en évaluant les alternatives, articule sa qualité de vie. Si l'on continue à considérer l'exemple pris plus haut, on peut affirmer que l'articulation de la supériorité d'un désir est l'articulation de la qualité de vie : si l'on accorde une importance immense au courage, si ce courage est, d'une manière contrastive, incompatible et incommensurable avec la peur, le courage n'est pas seulement une valeur plus haute et supérieure, on a aussi pour but d'être courageux et de vivre avec courage : dans l'évaluation forte du courage, on désire être courageux. Or le désir de vivre avec courage n'est pas équivalent au désir d'un éclair, car ce premier désir détermine l'orientation de la vie, dont je parlerai dans le prochain chapitre : dans la mesure où on désire être courageux, on se tourne vers une vie pleine de courage. La qualité de vie, telle qu'elle est décrite dans la pensée de Taylor, se noue à l'orientation de la vie. Cette orientation n'est articulée que dans l'évaluation forte. À cet égard, l'évaluation forte oriente la vie vers quelque chose de plus haut et de supérieur : la vie n'est expliquée qu'en termes de téléologie.<sup>241</sup>

Cette orientation ou cette direction de la vie vers quelque chose de supérieur n'est pas seulement la qualité de vie, mais cette orientation détermine aussi la subjectivité ou le soi. La vie, ici, n'est pas prise au sens biologique du terme, mais elle est tenue pour la vie du soi, déterminant l'identité ou l'ipséité du soi. En d'autres termes, l'évaluation forte est nécessaire pour la subjectivité du soi, parce que le soi s'oriente vers le soi désiré, digne de porter en lui des qualités hautes de vie. Donc, l'évaluation forte n'est pas simplement un calcul comme procédure raisonnable, prise au sens étroit du terme « raison » ou du terme « raison désengagée ». Plutôt, la réflexion, innée à l'évaluation forte, est à la fois une raison spéculative et pratique. À cet égard, dans la mesure où l'évaluateur fort évalue les alternatives, il s'oriente déjà vers une vie idéale qu'il désire réaliser et par rapport à laquelle son soi est défini. Cela revient à dire que le soi comme évaluateur fort n'est pas un sujet désengagé de toute situation, mais que le soi participe à une situation dans laquelle il agit, qu'il est un agent.

L'évaluation forte se réfère à la subjectivité du soi. En ce sens, elle est profonde, alors que

---

<sup>241</sup> Cf., Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Routledge, 1980. Dans cet ouvrage, Taylor, critiquant radicalement la thèse des réductionnistes, met en évidence la valeur de l'explication des actions humaines téléologiques. Mais, ici, cette explication ne parvient pas à relier l'action humaine et la moralité.

l'évaluation faible est superficielle ; le peseur simple ne pense pas et ne se demande pas ce qui est important pour lui et pour sa vie. Donc, il est difficile de se pencher sur le soi du peseur simple, si le soi est défini comme orienté vers quelque chose de supérieur. Le peseur n'articule que ses préférences, que ce qui est trivial. À partir de là, il est difficile de considérer le soi.

En un mot, dans l'évaluation forte, l'articulation est d'abord l'articulation de la supériorité, de la profondeur ou de la hauteur ; et, cette articulation est aussi l'articulation de l'orientation de la vie, donc, l'articulation du soi. L'évaluateur fort est un soi comme agent humain qui évalue fortement toutes les alternatives et qui agit avec cette évaluation. De là, on peut entendre la subjectivité éthique de l'agent humain comme soi.

### (3) Pluralité des visions morales

Toutefois, Taylor ne propose aucun bien superlatif ni « strong value » spécifique. Taylor avance plutôt que le maître de la vie choisit un bien suprême dans l'évaluation forte. En d'autres termes, l'évaluateur fort s'ouvre sur la pluralité des vies.<sup>242</sup> L'évaluation forte n'homogénéise pas la direction de la vie, mais elle permet la pluralité des orientations de la vie. À cet égard, « Avec l'évaluation forte [...] il peut y avoir et il y a souvent une pluralité de manières d'envisager ma situation, et le choix doit être non seulement entre ce qui est clairement plus haut et plus bas, mais entre deux manières incommensurables de regarder ce choix.<sup>243</sup> » En d'autres termes, dans l'évaluation forte, le choix peut être choix entre une valeur plus haute et une autre plus haute, entre deux plus hauts incommensurables. À savoir que l'évaluation forte ne vise pas seulement le contraste entre les biens haut et bas, mais aussi entre le bien haut et l'autre haut.

Taylor, pour appréhender ce point, propose un exemple<sup>244</sup> : on jouit d'une vie quotidienne

---

<sup>242</sup> CF., Abbey, Ruth, *Charles Taylor*, « Philosophy Now », Routledge, 2000 p. 12-17

<sup>243</sup> Taylor, Charles, « What is human agency? », in *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*, Cambridge, 1985, p. 26 : « With strong evaluation [...] there can be and often is a plurality of ways of envisaging my predicament, and the choice may be not just between what is clearly the higher and the lower, but between two incommensurable ways of looking at this choice. »

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 26-27

dans une société familière, peut-être occidentale. Cependant, on ressent fortement l'absence de créativité, on a besoin de se renouveler. Donc, on pense au Népal, on désire partir sur une terre étrangère, où on ne peut communiquer ni librement ni couramment. En un mot, on doit réfléchir sur le désir de partir au Népal. Ici, ce qui compte, c'est que le désir d'aller et de séjourner au Népal se heurte au désir ou à la responsabilité de rester en occupant une place où on se considère en sécurité : conflit entre ces deux désirs incommensurables : entre deux valeurs supérieures. D'abord, si l'on décide de partir au Népal, c'est parce que l'on croit que le courage, marqué dans le désir d'y partir, est valorisé ; pour partir au Népal, il faut abandonner tout ce que l'on a et que l'on possède. Cet abandon n'est nullement facile, cet abandon est possible à partir de l'évaluation forte du courage. Pourtant, ce courage semble être courage aveugle, témérité, pour qui décide en fin de compte de ne pas partir au Népal ; l'abandon est un acte irresponsable ; celui qui pour partir au Népal abandonne tout ce qui lui appartient est irresponsable envers sa famille, ses amis, ses collègues. Cette irresponsabilité comme renoncement à ce qui lui est imposé par la société et comme renoncement à la sécurité paraît provenir de la naïveté « adolescente ». L'abandon n'est pas un acte de maturité.

La réflexion sur le désir de partir au Népal n'est pas issue de l'évaluation faible ; un désir entre en conflit avec l'autre : le désir de partir au Népal est d'une façon contrastive incompatible avec le désir de demeurer où l'on est. Mais ici, on ne peut avancer qu'un désir est haut par rapport à l'autre. Ici, le conflit se situe entre l'aventure et la sécurité, entre le bien suprême et l'autre superlatif. La différence entre le désir et l'autre est incommensurable et incommunicable.

La différence entre deux désirs incommensurables renvoie à une autre dimension importante : à la qualité de vie, que j'ai mentionnée plus haut. La vie pleine de courage est qualitativement différente de la vie pleine de sécurité. Mais il est malaisé de dire que la vie pleine de courage est plus haute que la vie pleine de sécurité. Ces deux vies sont incompatibles l'une avec l'autre, mais, par principe, la sécurité est une valeur haute de la même manière que le courage est une valeur cruciale, d'où la pluralité de vies ou « pluralité de visions morales ».

#### (4) Evaluation et identité

La pluralité de visions morales se réfèrent à la « lutte de l'interprétation de soi<sup>245</sup> » (struggle of self-interpretation). Que l'orientation de la vie détermine le soi, cela signifie que le soi s'interprète ou s'auto-interprète à la base de l'articulation de la supériorité. Je préciserai cette auto-interprétation dans la partie suivante en réfléchissant sur le langage.

Ici, on peut dire que la pluralité de visions morales, issue de l'évaluation forte comme articulation de la supériorité n'est pas négativement définie chez Taylor. Cette pluralité est une ou la seule manière dont le soi ou l'identité du soi se constitue. L'identité, dans la philosophie de Taylor, n'est pas prise au sens du « même ». L'identité, chez Taylor, est « identité-ipse » ou ipséité. Cette ipséité, pour Taylor, est déterminée et définie par l'évaluation forte : « Maintenant notre identité est définie par nos évaluations fondamentales.<sup>246</sup> »

L'évaluation forte du bien relie l'être et l'identité du soi. La vie du soi n'est que l'articulation du bien, fortement évalué. Ici, il faut que ce bien soit « assumé ». Pour expliquer ce point, Taylor montre comment la « lignée » constitue le soi.<sup>247</sup> Il est vrai de dire que la lignée, inscrite dans la famille, influe sur ceux qui appartiennent à cette lignée. Mais cette lignée n'est pas directement ni immédiatement constitutive du soi de ceux qui y appartiennent. Cette constitution dépend de l'évaluation fondamentale et forte de la lignée. Si quelqu'un considère cette lignée comme bonne, importante, dans sa vie, cette lignée constitue fortement son identité, et par là cette lignée est jugée importante pour l'ipséité du soi. Si, pourtant, quelqu'un d'autre refuse son appartenance à sa lignée, cette lignée ne peut constituer le soi. En un mot, une qualité de vie s'articule dans cette évaluation et par là elle est importante pour l'identité du soi, car cette qualité est constitutive de l'identité.

Ainsi, l'évaluation forte est inséparable de la constitution de l'identité du soi : « Notre identité, donc, est définie par certaines évaluations qui sont inséparables de nous-mêmes comme agents<sup>248</sup>. » L'évaluateur fort s'identifie par l'évaluation forte, en tant qu'il est un

---

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 22

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 34 : « Now our identity is defined by our fundamental evaluations. »

<sup>247</sup> Cf., *Ibid.*, p. 31

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 34 : « Our identity is therefore defined by certain evaluations which are inseparable from ourselves

agent humain ; l'évaluation forte détermine l'identité du soi de l'agent humain, l'évaluateur fort se détermine dans et par cette évaluation forte.

On ne peut parler du soi si l'on n'a aucun égard à l'évaluation forte. Le soi ne peut être identifié dans l'évaluation faible. Comment le choix d'un mille-feuille par rapport à un éclair articule-t-il le soi ? Comment ce choix distingue-t-il le soi de quelqu'un et le soi de quelqu'un d'autre ? Le peseur simple ne peut articuler le soi, parce qu'il ne peut fortement évaluer toutes les alternatives. Le soi serait impossible s'il ne s'appuyait pas sur l'évaluation forte.

Donc, si l'évaluation forte est impossible, il n'existe aucun soi et on ne peut en parler. L'évaluation forte, distincte de l'évaluation faible, n'est pas seulement la valorisation d'une valeur tenue pour supérieure et importante, mais aussi, par rapport à cette valeur fortement évaluée, le soi se situe, le soi sait où il est, le soi sait comment il agit. Autrement dit, si la subjectivité du soi est prise au sens de l'ipséité, la subjectivité n'est pas considérée à partir du désengagement de la raison, mais à partir de l'évaluation forte ; le soi est un agent humain. Donc, Taylor écrit : « La notion de l'identité nous renvoie à certaines évaluations qui sont essentielles parce qu'elles sont l'horizon ou le fondement indispensables à partir desquels nous réfléchissons et nous évaluons comme personnes.<sup>249</sup> » Cet horizon indispensable est l'horizon où le soi se constitue. Sans cet horizon, l'ipséité est impossible. Pour cette raison, si l'on parle de la « crise d'identité », c'est parce que, pour Taylor, cette crise, notamment quand il se réfère à l'adolescence, découle de la perte ou du manque d'horizon indispensable comme de la valeur forte, voire, de l'articulation de la supériorité.

L'évaluation forte n'est pas simplement l'évaluation du désir. Cette évaluation forte est aussi l'articulation de la supériorité, et par là du soi : l'évaluation forte est co-originale avec le surgissement du soi, pris au sens véritable du terme.

### 3. Désir et soi

---

as agents. »

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 35 : « The notion of identity refers us to certain evaluations which are essential because they are the indispensable horizon or foundation out of which we reflect and evaluate as persons.<sup>249</sup> »

Levinas et Taylor, pour parvenir à penser au soi, commencent par parler du désir : le premier consulte les désirs dans *Totalité et infini* tandis que le second, afin de présenter une théorie de l'évaluation forte, mentionne les désirs. Autrement dit, pour ces deux philosophes, le désir est un point de départ, à partir duquel leurs philosophies se développent et se déploient. Or, ce qui importe dans leurs éthiques, ce ne sont pas les désirs pris au sens psychanalytique ou quotidien du terme. Ces deux philosophes proposent un désir distinct et différent des désirs en général, il s'agit pour Levinas du désir métaphysique ou Désir de l'infini ; chez Taylor, ce désir, reposant sur la notion du désir de second ordre, est l'évaluation, notamment l'évaluation forte.

Mais le désir métaphysique ne fonctionne pas comme l'évaluation forte ; le désir métaphysique est le Désir de l'infini comme l'idée de l'infini. C'est-à-dire que le désir métaphysique comme l'idée de l'infini n'est pas la forme qui peut contenir en elle l'infini en tant que tel. Si le concept est un acte de raison dans lequel ce qui est contenu est fini, l'infini, conceptualisé, est destiné soit à virer au fini, soit à briser la finitude du concept. Or, dans la philosophie de Levinas, l'infini est absolu, il est impossible de conceptualiser l'infini. Donc, l'infini, par principe, dépasse son concept et son idée. Ce dépassement, peut-être paradoxalement, révèle l'infini comme tel. L'infini comme au-delà ne peut simplement être l'objet du désir. L'infini n'est pas objet ni chose. Le désir métaphysique signifie qu'il y a quelque chose qui ne peut être contenu dans l'idée, voire dans le moi.

L'évaluation forte, chez Taylor, est l'évaluation des désirs en général. L'évaluation forte est réflexive, c'est-à-dire que l'évaluateur fort réfléchit sur les désirs de premier ordre ou quotidiens. De cette réflexion sur les désirs, il dégage une valeur ou des valeurs et puis il les estime importantes ou triviales ; l'évaluateur fort, par cette évaluation forte, articule ces valeurs importantes ou la supériorité de ces valeurs, vers lesquelles il se tourne. L'évaluation forte n'est pas seulement ce dégagement, mais l'évaluateur fort, en évaluant fortement, se mue en agent humain.

Dans l'idée de l'infini comme dans l'évaluation forte, on peut voir s'articuler quelque chose d'important ou de supérieur : dans le désir métaphysique, l'infini est fortement articulé, mais en débordant cette articulation ; dans l'évaluation forte, la supériorité de la valeur est articulée par l'évaluateur fort. Ainsi l'évaluation forte est-elle la condition de l'articulation.

Cette articulation se réfère à un territoire crucial : le contraste entre la hauteur et la bassesse : chez Levinas, entre l'infini et le monde fini, et chez Taylor, entre la supériorité d'une valeur et l'infériorité d'une autre valeur ou d'autres. Peut-être le contraste entre l'infini et le monde fini peut-il se réduire au contraste entre la supériorité et l'infériorité, parce que Levinas, dans *Totalité et infini*, parle de l'infini comme de la hauteur. Mais le contraste entre la supériorité et l'infériorité, inscrit dans la philosophie de Taylor, ne peut se réduire au contraste entre infini et fini. Car la philosophie de Taylor ne prend pas explicitement en compte l'infini, tel que Levinas l'envisage ; l'infini, dans l'éthique levinassienne, est l'au-delà du monde et de l'histoire.

Cependant, ce qui compte, c'est que chez Levinas comme chez Taylor, s'établit une hiérarchie des désirs ou des valeurs : dans la philosophie de Levinas, l'infini est suprême, alors que les valeurs fortement évaluées sont plus hautes que les autres. Autrement dit, ici, il convient de parler de l'incommensurabilité ; chez Levinas, l'infini ne peut être envisagé à partir du fini ; chez Taylor, la supériorité est incommensurable avec l'infériorité.

Or le contraste entre l'infini et le fini et entre la supériorité et l'infériorité, ou la hiérarchie fait référence au soi. Par ce contraste, il faut comprendre l'identité du soi. Mais comme je l'ai déjà dit, l'éthique du soi levinassienne diffère de l'éthique du soi taylorienne : chez Levinas, le désir métaphysique met en question le moi, moi défini dans et par le monde fini. Le moi, inégal au soi, se détermine par l'identification. L'identité du moi est cette identification qui identifie l'infini au concept fini ou à l'idée finie : l'identité du moi est un essai d'identifier, de rendre même quelque chose d'étranger ou d'hétérogène. L'identité du moi annule le contraste entre l'infini et le fini, en identifiant l'infini au fini. Mais le soi repose sur ce contraste. Le soi, dont le moi est mis en question par l'idée de l'infini, n'a de sens que s'il est dirigé vers l'infini sans ruiner l'infini.

Chez Taylor, le contraste entre la supériorité et l'infériorité n'est pas marqué dans l'évaluation faible. Le peseur simple, selon Taylor, n'est pas un sujet véritable. Autrement dit, on ne peut parler de l'identité du soi, à partir d'un choix entre mille-feuille et éclair ; le peseur simple, faiblement évaluant, n'articule pas son soi. Pour articuler son soi, il faut articuler la supériorité d'une valeur, qui prend appui sur le contraste entre la supériorité et l'infériorité. Le soi, dans la philosophie de Taylor, n'est pas substantivement défini, mais il

est orienté vers une valeur fortement évaluée et cette orientation, en déterminant la vie, détermine le soi.

Chez Levinas comme chez Taylor, le soi est défini comme direction ou orientation vers quelque chose d'important : chez Levinas, vers l'infini ; chez Taylor, vers une valeur fortement évaluée ou une valeur forte. Bien entendu, l'orientation du soi levinassien diffère de l'orientation du soi taylorien : dans la philosophie de Levinas, l'orientation du soi est l'orientation de ce soi vers l'infini, vers l'au-delà du monde ; chez Taylor, l'orientation est orientation vers le bien. Ce bien, contrairement à l'infini levinassien, n'est pas nécessairement l'au-delà du monde. La valeur du bien est ou non en deçà du monde.

Pour cette raison, Levinas et Taylor partagent l'idée de la direction du soi vers l'au-delà, par laquelle le soi est défini et déterminé, mais la pensée de Levinas sur l'au-delà est en grande partie différente de celle de Taylor.

On peut ainsi préciser que, pour Taylor, l'infini comme absolument autre n'est pas le seul bien fortement évalué, même si Taylor met en relief la responsabilité du moi pour autrui dans la reconnaissance (recognition) et que, pour ce philosophe, qui s'inscrit dans la philosophie morale anglo-saxonne, l'infini est un des biens primordiaux qui peuvent être fortement évalués, car dans l'optique de Taylor, le monde moderne est rempli de conflits entre biens pluriels. Peut-être que, pour Taylor, l'infini, pour être articulé, est, lui aussi, nécessairement fortement évalué. Dès lors, l'infini est le bien superlatif, même si Levinas ne parle pas de cette évaluation forte. Pour Levinas, l'infini est plutôt antérieur à cette évaluation.

Si Levinas lisait la philosophie taylorienne, il pourrait dire que la pensée de Taylor se renfermerait encore dans la prison du monde fini. L'évaluation forte, portant sur l'orientation du soi et articulant la superlativité de la valeur, ne serait que mondaine, corrélative de la conscience. Taylor, aux yeux de Levinas, ne s'intéresserait qu'au monde ; le terme « horizon », que Taylor emprunte à la phénoménologie, montrerait pour Levinas que l'éthique taylorienne s'attache au monde, que la transcendance, telle que Taylor la déploie dans sa philosophie, est la transcendance intérieure au monde.

À cet égard, l'éthique levinassienne diffère de l'éthique taylorienne : l'éthique levinassienne est radicalement différente et distincte de l'ontologie, notamment l'ontologie



heideggérienne et hégélienne. Car cette éthique levinassienne touche à l'extériorité, extériorité que l'au-delà du monde, du moins dans *Totalité et infini*, signifie. La transcendance, telle qu'elle apparaît dans la philosophie heideggérienne, n'est pas pour Levinas une vraie transcendance. La transcendance est entendue par Levinas comme l'idée de l'infini, comme inscrite dans le soi qui fait face à l'extérieur de l'intériorité de ce soi, de l'intramondanéité ; Dieu, chez Levinas, assume le rôle de l'extériorité radicale. Mais, il n'importe pas de dire que Taylor prend en compte l'extériorité de ce genre. Taylor concentre sa réflexion sur le fait que le monde moderne est de plus en plus sécularisé, et sur le fait que la sécularisation rend possible la modernisation du monde, même si Taylor parle de la nécessité de Dieu pour définir la modernité de la société moderne, du Dieu de la religion, du Dieu chrétien plutôt que judaïque. De ce point de vue, la transcendance, telle que Taylor la décrit, ne s'éloigne pas de la phénoménologie. Plutôt, l'éthique taylorienne porte sur l'« ontologie morale ». Les termes « horizon » et « articulation » servent à l'ontologie morale, parce que la moralité, pour être articulée, ne saurait être loin de l'ontologie. Autrement dit, la transcendance taylorienne ressemble à l'être-au-monde heideggérien, car la moralité n'est possible que dans le monde et l'histoire modernes où le soi moderne vit.

Il convient cependant d'avancer que Levinas partage avec Taylor une thèse selon laquelle le soi est dirigé vers quelque chose d'important : soit vers l'infini, soit vers quelque chose de fortement évalué. Il est nécessaire de souligner cette direction. Pour cela, il faut faire appel à la connexion entre deux éléments cruciaux : entre la vie et le bien. En traitant de la relation entre la vie et le bien, on s'approche naturellement du soi, soi éthique.

## Chapitre 6

### Vie et bien

Afin de parler de la transcendance chez Levinas et chez Taylor, il convient d'abord de souligner que la vie n'en joue pas un rôle moins important. La vie est enchaînée avec le bien : avec l'autre, dans la philosophie levinassienne et avec la valeur forte, fortement évaluée dans la philosophie taylorienne. La vie n'est pas, de prime abord, prise au sens biologique du terme tant chez Levinas que chez Taylor. Ces philosophes affirment le lien entre l'éthique et la vie.

Toutefois, la vie levinassienne n'est pas identique à la vie taylorienne. La vie levinassienne est un essai d'écartement de l'ontologie, cette vie est plus profonde que l'être. En un mot, la vie, chez Levinas, n'est pas l'être. Dans l'ontologie taylorienne, en revanche, la vie est identique à l'être, qui n'est pas l'être neutre, mais l'être moral, éthique ou moralisé.

Ces deux philosophes sont accordés au lien intime entre le bien et la vie. Pour cette raison, si le soi désire le bien, la vie assume d'emblée un rôle moins trivial, à la recherche du soi. Donc, il est important d'éclairer la vie en rapport avec le bien : la recherche de la vie conduit à l'étude du soi.

#### 1. Jouissance et éthique

##### (1) Moi éthique ?

Il faut continuer à parler de l'idée de l'infini comme du désir métaphysique, prendre en considération ce désir de l'infini ; le désir peut d'abord être compris en termes phénoménologiques : en termes de l'intentionnalité. Le désir fait référence à la subjectivité. À la fois, le désir a besoin d'un objet et le désir est désir d'un objet. Donc, le désir de l'infini, l'idée de l'infini, possède l'infini comme objet. En outre, l'infini se refuse pourtant au statut de l'objet attribué à cet infini lui-même. Si l'objet est conceptualisé en idée, l'idée de l'infini

ne peut capturer l'infini en tant que tel. Levinas sait bien qu'il est impossible de conceptualiser l'infini : le désir métaphysique, reposant sur l'idée de l'infini cartésienne, est transcendance, ce qui signifie que l'identité du moi comme finitude de ce moi fait face à l'infini qui le déborde. Donc, le moi rencontre l'infini, « invisible » et par là inconnaissable.

Pour préciser ce point, dans *Totalité et infini*, Levinas approfondit la réflexion sur l'être ; l'être, d'abord, est équivalent à la guerre : l'être est totalité, l'être est pris au sens de la totalisation et de l'identification. Il est facile pour l'autre de perdre son altérité dans la totalité de l'être. En d'autres termes, si l'on continue à étendre une pensée à l'être, inscrite dans *De l'existence à l'existant*, l'être est neutralisation ou impersonnalisation plutôt que neutre ou impersonnel. C'est peut-être la raison pour laquelle Levinas lit dans la totalité de l'être la totalisation. Ainsi lu, l'être n'est pas simplement neutre. L'être équivaut à la source du mal, de la violence, de la guerre. La guerre, pour Levinas, n'est pas une force manifestée qui amène l'histoire à se dérouler. La guerre en tant que telle est mal, car la guerre comme être pense que l'autre est ennemi ; en cas de guerre, il n'existe qu'un seul choix, choix entre la tuerie de l'ennemi d'une part et la soumission de l'ennemi, l'assimilation d'autre part. Pour dépasser la logique de la guerre et du mal, Levinas propose une éthique pour l'altérité de l'autre, à partir de laquelle, le soi, vrai et véritable, s'avère être en face de l'autre.

Il est donc central, pour Levinas, de parler de « l'évasion » du monde ou de l'être<sup>250</sup>. On peut dire que le bien, chez Levinas, consiste de prime abord à s'évader du mal de l'être. Cette évasion est le point de départ de la direction vers le bien, donc de l'idée de l'infini. L'idée comme totalité est brisée par l'infini, celui-ci ne peut se satisfaire de la capture de l'idée, à savoir que l'idée de l'infini comme transcendance est d'emblée évasion. L'évasion n'est pas négativement caractérisée, mais elle est par-delà l'être. Cela signifie que l'évasion consiste à aller ailleurs, au-delà de l'être.

Si le bien s'attache à l'au-delà de l'être, à la transcendance, c'est que l'éthique n'est pas simplement tenue pour une théorie : « L'éthique, déjà *par elle-même*, est une « optique »<sup>251</sup>. »

---

<sup>250</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *De l'évasion*, « biblio essais », Le livre de poche, 2011, p. 98 : « Ainsi, au besoin d'évasion, l'être n'apparaît pas seulement comme l'obstacle que la pensée libre aurait à franchir, ni comme la rigidité qui, invitant à la routine, exige un effort d'originalité, mais comme un emprisonnement dont il s'agit de sortir. »

<sup>251</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 15

L'éthique n'est ni théorie ni pratique, elle est en dehors de « L'opposition traditionnelle entre théorie et pratique<sup>252</sup> ». L'éthique n'implique pas que l'éthique est saisie dans et par le voir. L'optique, distincte du voir, loin de la lumière, n'est pas seulement la synthèse entre la théorie et la pratique, mais l'éthique est aussi au-delà de la distinction synthétique entre la théorie et la pratique, si la synthèse résulte de la lumière et que la pratique est corrélative de cette lumière. Dès lors, l'éthique, qui repose sur l'idée de l'infini, est tournée vers l'invisible ; l'infini est invisible. Donc, l'éthique, chez Levinas, est déterminée par le désir métaphysique, qui est le désir de l'infini comme idée de l'infini. Le désir métaphysique est le désir de l'infini, de l'absolument autre, et par là, l'idée de l'infini consiste à dire adieu au monde, au mal de l'être. C'est là le bien.

Cependant, il ne faut pas oublier que l'infini comme absolument autre n'est possible qu'à partir du même, du moi. S'il est important de protéger l'altérité de l'autre, ce n'est que le moi qui est digne de le faire. Donc, par transcendance, Levinas n'a pas pour objectif de débarrasser le moi ou le même pour l'altérité de l'infini, mais plutôt de repenser au moi ou au soi en rapport avec l'autre. Or ce moi, en rapport avec l'autre, ne peut être envisagé à partir de l'être. Comme je l'ai déjà remarqué, cet être est totalité où l'altérité de l'autre n'est pas admise. Si l'on pense l'éthique levinassienne, l'être n'est pas un point de départ. On sort de l'ordre ontologique.

Donc, pour accéder au moi éthique, il faut considérer une manière autre que celle ontologique. Par où commencer pour rendre compte du moi qui est protecteur de l'altérité de l'autre ? À cet effet, il convient de commencer à réfléchir sur la vie.

## (2) Vie comme jouissance

La vie est, chez Levinas, la vie du moi. Levinas considère la vie, au sens de « vivre » comme verbe et non au sens nominal du terme. Cela revient à dire que Levinas envisage la vie comme « vivre de ». Qu'en est-il de cette vie ? Cette vie égale la jouissance comme « jouir de ». La vie est essentiellement jouissance. D'ailleurs, cette vie comme jouissance n'est pas exprimée par un verbe intransitif : « Nous vivons de « bonne soupe », d'air, de

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 15

lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeil, etc.<sup>253</sup> ». La vie ou la jouissance consiste à vivre de..., à jouir de....

La vie comme vivre de... est dépendante de contenus, dans la mesure où la vie est envisagée comme jouissance, qui n'est que « jouir de ». Or les contenus ne sont pas nécessairement indispensables au « maintien de cette vie<sup>254</sup> », ou plus précisément à la survie. La bonne soupe est-elle indispensable au maintien de la vie ? On peut répondre que la soupe comme « moyen de revigoration<sup>255</sup> », est nécessaire à la vie. Ici, ce n'est pas la bonne soupe, mais plutôt la soupe ou quoi que ce soit à manger, qui suffit à survivre. Pourquoi parle-t-on de la bonne soupe ? Parce que la vie n'est pas la survie, mais la jouissance : la vie jouit de contenus non pas d'abord pour survivre, mais pour le bonheur. Ainsi la dépendance de la vie à l'égard des contenus vécus n'a pas pour objectif de survivre, mais la vie en jouit pour le bonheur.

Ces contenus vécus ne sont pas de prime abord des outils ou des ustensiles ; ils ne sont pas pris en compte au sens de l'intramondanéité heideggerienne.<sup>256</sup> Cela revient à dire que ces contenus ne sont ni *vorhanden* ni *zuhanden*, car l'utilisation d'un outil montre une finalité externe. Par exemple, un homme qui utilise un marteau n'a pas pour but d'utiliser ce marteau, mais de bâtir une maison. Cependant, distincte de l'intramondanéité, la jouissance comme vie est pour son bonheur : la vie jouit de choses pour son bonheur. C'est là la dépendance de la jouissance à l'égard des contenus vécus.

D'autre part, malgré cette dépendance, la vie est indépendante. Dans le bonheur, personne n'intervient sauf le moi. Le moi, dont la vie est jouissance, vit de et dans son bonheur. Le moi naît, pour jouir, pour être heureux.

Cependant, est-il paradoxal ou absurde de dire que « l'indépendance du bonheur dépend toujours d'un contenu<sup>257</sup> », que la jouissance comme vie est d'une part dépendante et d'autre part indépendante ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de comprendre l'essentiel

---

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 112

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 113

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 113

<sup>256</sup> Cf., *Ibid.*, p. 113 : « Les choses dont nous vivons ne sont pas des outils, ni même des ustensiles, au sens heideggerien du terme. »

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 113

de la jouissance. Cette jouissance est distincte et différente d'autres relations comme la relation intramondaine, comme la relation de l'objet et du sujet, dessinée dans et par la conscience intentionnelle.

D'abord, il convient de préciser que la vie dépend des contenus vécus. Cela signifie que la dépendance des contenus vécus est considérée comme indépendance. C'est-à-dire que dans la jouissance se trouve l'intrication de deux relations ou de deux rapports.

Le premier rapport est un rapport avec un contenu dont la vie vit. La vie comme vivre et comme jouir n'est pas sans contenus. Or, dans ce premier rapport se meut le second rapport de la jouissance. La jouissance jouit de la jouissance elle-même, la vie vit de la vie elle-même. Dans la jouissance, « il y a rapport avec un objet et rapport avec ce rapport qui, lui aussi, nourrit et remplit la vie.<sup>258</sup> » Pour cette raison, la dépendance de la jouissance à l'égard des contenus dessine l'indépendance de cette jouissance. Par exemple, si l'on vit de bonne soupe, on entretient un rapport avec cette bonne soupe. Mais on ne mange pas seulement cette bonne soupe. Jouissant de cette bonne soupe, on jouit de la jouissance de cette bonne soupe : manger, ce n'est pas seulement un « moyen de revigoration » qui donne de l'énergie à celui qui mange, mais aussi l'acte de manger fait plaisir, cet acte en tant que tel est ce dont on jouit ou on peut jouir. Levinas prend un autre exemple : celui du travail. « On vit de son travail qui assure notre subsistance ; mais on vit aussi de son travail, parce qu'il remplit (réjouit ou attriste) la vie. C'est à ce deuxième sens du « vivre de son travail » que retourne – si les choses sont en place – le premier. » Donc, « L'objet vu occupe la vie en tant qu'objet, mais la vision de l'objet fait la « joie » de la vie.<sup>259</sup> » La vie n'est pas seulement tenue pour moyen de vie, prise au sens de « gagner sa vie », au sens d'« assurer sa vie », mais elle est aussi tenue pour la jouissance de ce moyen de vie, voire de la vie elle-même. Le bonheur de la vie consiste à jouir de la jouissance elle-même.

La jouissance comme jouissance de la jouissance, donc comme vie de la vie n'est pas une réflexivité, si celle-ci repose sur la « vision de la vision » ; dans la vision de la vision, il n'existe aucune joie de cette vision. C'est la raison pour laquelle Levinas insiste sur le fait que la jouissance n'équivaut pas à la vision de la vision, à la conscience de la conscience

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 114

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 114

intentionnelle, car la visée de la conscience intentionnelle est corrélatrice de l'activité, voire de l'être. Cela veut dire que la visée intentionnelle est reconnue dans telle ou telle finalité imposée par et dans cette visée. Pourtant, la jouissance ne présuppose aucune finalité, inhérente à l'être. La jouissance, de prime abord, coïncide avec son but final ; « La vie est *amour de la vie*<sup>260</sup> ». La jouissance a pour but le bonheur.<sup>261</sup> Donc, la jouissance est plus profonde que la conscience intentionnelle, et de cette jouissance dérive la conscience intentionnelle. L'intentionnalité de la jouissance est distinguée de l'intentionnalité de la conscience.

En ce sens, la jouissance se distingue d'une relation ontologique. Levinas insiste sur la distinction entre la jouissance et la *Sorge*. Traduit comme « souci », la *Sorge* joue un rôle fondamental dans l'ontologie heideggérienne ; le souci heideggérien est l'être total du Dasein, dans lequel l'être-pour-la-mort de ce Dasein est enraciné. La mort du Dasein n'est pas l'anéantissement de l'être, mais elle est prise pour la fin du Dasein, fin à partir de laquelle la totalité de ce Dasein se révèle. À cet égard, il est dit que le Dasein n'est authentique que si ce Dasein, lui-même, se tourne vers sa propre mort comme vers sa propre fin. Pour cette raison, l'angoisse, étroitement liée au souci, est une disposition affective fondamentale, car l'angoisse est angoisse de la mort.<sup>262</sup> Dans la jouissance, pourtant, la fin n'assume aucun rôle crucial. Plutôt, dans la jouissance, la vie fonctionne comme ajournement de la mort, de la fin. Autrement dit, la vie délaie la fin : la jouissance se concentre sur la jouissance elle-même comme vie et non sur la fin. L'indépendance de la vie comme bonheur dessine l'ajournement de la fin pour que la vie se focalise sur la vie elle-même.

En d'autres termes, la jouissance est centrée sur la jouissance elle-même. J'ai déjà mentionné que la jouissance est à la fois indépendante et dépendante. Elle est dépendante de contenus vécus, sans lesquels la jouissance ne pourrait s'établir. Or la dépendance de la vie à l'égard des contenus se noue à l'indépendance. Comme je l'ai déjà évoqué, la vie jouit de cette vie elle-même. La vie comme jouissance devient son propre contenu, ce qui signifie l'indépendance de la vie comme bonheur.

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 115

<sup>261</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Œuvres 2 : Parole et silence et autres conférences inédites*, Imec Grasset, 2009, p. 165 : « La jouissance est une relation avec les nourritures, non pas en vue de récupération de l'énergie, en vue de la conservation de soi – mais pour la jouissance elle-même. »

<sup>262</sup> Cf., Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, 2006, § 46-53, p. 235-267

Or, à moins que la vie ne devienne son propre contenu, les contenus vécus, distincts de la vie, ne sont pas de l'être de celui qui en jouit. Dans la vie, quand je vis de bonne soupe, je ne m'identifie pas à cette bonne soupe. Je suis jouissance de cette bonne soupe. Autrement dit, le contenu de la jouissance est distinct du sujet ou du moi de la jouissance. Ainsi la jouissance n'est-elle pas équivalente à l'être.

Pour cette raison, la jouissance ne correspond pas à la représentation. Si la représentation comme représentation de quelque chose repose sur le modèle de la vérité où il faut savoir si l'objet n'est pas adéquat avec la pensée à cet objet, la jouissance ne présuppose aucune adéquation qui mène à la vérité, prise au sens traditionnel du terme.

Donc, il faut distinguer la jouissance et l'activité. On ne peut faire la jouissance, mais on jouit d'activités. Autrement dit, la jouissance est plus fondamentale que l'être. La jouissance peut devenir jouissance de l'activité, jouissance de l'être ; la jouissance dépasse l'être. L'être, devant la vie, n'est qu'un des contenus ; « Ce que je fais et ce que je suis, est à la fois, ce *dont* je vis.<sup>263</sup> » et non pas inversement. La jouissance comme vie, chez Levinas, est plus profonde que l'être. Je jouis d'être et je jouis également de cette jouissance d'être. Ainsi la jouissance n'est-elle pas ontologique.

À cet égard, la jouissance décrit le moi autrement que l'ontologie. Si l'être est totalité, et que la totalité décrit le moi comme support de la guerre, le moi, décrit dans l'ontologie, n'est pas éthique. Pour cette raison, Levinas, dans *Totalité et infini*, se demande ce qu'est la vie ou la jouissance et quel est le moi de la jouissance.

### (3) Moi de la jouissance

Le moi, dans la philosophie levinassienne, se noue davantage à la jouissance qu'à l'être.

La jouissance est jouissance de contenus vécus. Le bonheur, dépendant de contenus, est indépendance. Or ce bonheur n'est pas négativement défini comme absence ou « privation » de besoins. Le bonheur se tient plutôt en rapport avec le besoin, dans le comblement de besoins. « Le bonheur n'est pas fait d'une absence de besoins dont on dénonce la tyrannie et

---

<sup>263</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 116



le caractère imposé, mais de la satisfaction de tous les besoins.<sup>264</sup> »

Le besoin vise le monde. Ces contenus sont distingués de l'être de celui qui en jouit. Le monde, ici, se manifeste dans une altérité. J'ai toutefois déjà mentionné que le monde est corrélatif de l'être, c'est-à-dire que le monde s'infléchit à côté de la catégorie du même, du moi, qui jouit de ces contenus vécus. Comment le monde est-il subsumé sous la catégorie du même ? Réponse de Levinas : par le besoin. L'altérité du monde est « surmontée<sup>265</sup> » par le besoin.

Qu'en est-il de ce besoin qui surmonte l'altérité du monde ? Levinas commence par examiner la définition traditionnelle du besoin : le besoin, depuis Platon, est en général tenu pour « manque » ou absence et par là celui qui a besoin de quelque chose a pour objectif de satisfaire ou « combler » ce manque. Cependant, le monde ne comble pas directement ce besoin. Le monde, quelquefois, est hostile, ou du moins, le monde est indifférent au comblement de besoins. Le monde « menace » celui qui a besoin et pour celui-ci, le monde est « risque ». Donc, pour combler des besoins, il ne faut pas « immédiatement » se mettre en rapport avec le monde. Celui qui a besoin doit être déchargé « de tout le poids du monde, des contacts immédiats et incessants.<sup>266</sup> » Par là, Levinas entend la « libération » ou la « distance » à l'égard du monde, qui n'est qu'indépendance ou « séparation ». Si le bonheur comme jouissance vise aux besoins, la distance à l'égard du monde est nécessaire, parce que les contacts immédiats avec le monde ne parviennent pas à satisfaire ces besoins. Le bonheur est dégagé et détaché du monde. À partir de et par ce détachement à l'égard du monde, le besoin peut et doit être comblé. Le besoin est de l'ordre du même : « Les besoins sont en mon pouvoir, ils me constituent en tant que Même et non pas en tant que dépendant de l'Autre.<sup>267</sup> »

Or à partir du détachement à l'égard du monde et de l'annulation des contacts immédiats avec le monde surgit le moi comme corps ; le besoin soulève l'enjeu du monde et du corps ! La corporéité du corps n'est pas seulement liée à la matérialité du corps, même si c'est sur

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 119

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 119 : « L'altérité de cet autre qu'est le monde, est surmontée de par le besoin dont se souvient et s'embrace la jouissance. »

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 120

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 120

celle-ci que le corps repose. Le corps se présente dans les besoins. Le corps n'est pas *un* corps, mais il est caractérisé par la mienneté : le corps est *mon* corps, dans la mesure où comme corps je suis celui qui a besoin et celui qui jouit. Cela revient à dire que *mon* corps n'est pas un corps médiat, par lequel une relation entre l'âme et le monde extrinsèque est confirmée. Le corps, jouissant, est le moi ; le corps, caractérisé par la mienneté, décrit la dépendance et l'indépendance de la vie à l'égard de l'autre comme monde : « Mon corps n'est pas seulement une façon pour le sujet de se réduire en esclavage, de dépendre de ce qui n'est pas lui ; mais une façon de posséder et de travailler, d'avoir du temps, de surmonter l'altérité même de ce dont je dois vivre. Le corps 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.<sup>268</sup> »

Détaché, indépendant, libéré du monde, le corps comme moi surgit.<sup>269</sup> Dans le comblement de besoins, le moi, reposant sur la corporéité du corps, se révèle en devenant indépendant du monde. C'est-à-dire que la jouissance, qui fait apparaître le moi, n'est pas identique à l'être-au-monde heideggérien. Plutôt, la jouissance, même si les contenus vécus sont mondains ou intramondains, est l'indépendance du moi à l'égard du monde. Or il ne faut pas oublier que la satisfaction part de l'autre comme du monde. Si la satisfaction est corrélative du corps comme du moi qui a besoin, la jouissance identifie l'autre, c'est-à-dire que la jouissance touche à l'être. En un sens, la vie jouit de l'être ; l'être anonyme et impersonnel comme menace, dans la jouissance, est assumé et maîtrisé par le moi de la jouissance. Cette assomption et cette maîtrise sont la consolidation de l'indépendance comme moi, déjà possession du soi. La jouissance est plus profonde que l'être. La vie jouit d'être comme de contenu.<sup>270</sup>

Mais la jouissance n'est pas identique au désir métaphysique. Le désir métaphysique

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 120-121

<sup>269</sup> Cf., *Ibid.*, p. 121 : « J'existe comme corps, c'est-à-dire comme exhaussé, organe qui pourra saisir et, par conséquent, se placer, dans ce monde dont je dépends, devant des fins techniquement réalisables. »

<sup>270</sup> Cf., *Ibid.*, p. 116 : « Elle [la jouissance] n'est pas mon maintien dans l'être, mais déjà le dépassement de l'être ; l'être lui-même « arrive » à celui qui peut chercher le bonheur, comme une gloire nouvelle au-dessus de la substantialité ; l'être lui-même est un contenu qui fait le bonheur ou le malheur de celui qui ne réalise pas seulement sa nature, mais cherche dans l'être un triomphe inconcevable dans l'ordre des substances. », et p. 124 : « L'étant ne serait donc pas justiciable de la « compréhension de l'être » ou de l'ontologie. On devient sujet de l'être, non pas en assumant l'être, mais en jouissant du bonheur, par l'intériorisation de la jouissance qui est aussi une exaltation, un « au-dessus de l'être ». L'étant, par excellence, c'est l'homme. »

comme idée de l'infini ne se noue pas à l'ontologie. L'infini comme absolument autre excède la totalité de l'être en s'évadant de la totalisation, la jouissance prend son origine dans le désir métaphysique : sans contenus vécus comme autres du moi, la jouissance ne s'opère jamais. À cet égard, le désir métaphysique touche en profondeur au moi, par rapport à la jouissance, qui est d'un côté, dépendant d'autres et qui est, de l'autre, indépendant de tout autre. Or, il est impossible d'égaliser la jouissance à l'être, être qui ne permet pas en lui d'autres, être qui se renferme en lui-même. Quoi qu'elle soit, la satisfaction vise à l'autre : il ne faut pas omettre que tous les contenus sont autres que le moi jouissant. Donc, le corps comme moi révèle une relation du moi à l'autre, autrement que l'ontologie : « être corps, [...] être *moi* tout en vivant dans l'*autre*.<sup>271</sup> » Levinas écrit autrement : « [...] l'égoïsme humain, sort de la pure nature par le corps humain dressé de bas vers le haut, engagé dans le *sens de la hauteur*.<sup>272</sup> » La jouissance suppose l'au-delà de l'être : le moi n'est pas matériellement considéré, le moi est déjà dans l'infini comme absolument autre, le moi comme son corps est jouissance, rendue possible dans l'autre ; le moi surgit toujours au sein de l'autre, même si le moi est indépendant de l'autre de ce moi.

Cette indépendance est traduite comme séparation du moi. Cette séparation est l'unicité et l'ipséité du moi. L'unicité du moi, chez Levinas, coïncide avec son ipséité. Cela veut dire que l'unicité n'est pas simplement identique à l'identité numérique. Cela revient à dire que « L'unicité du moi ne consiste pas seulement à se trouver en un exemplaire unique, mais à exister sans avoir de genre, sans être individuation d'un concept. L'ipséité du moi consiste à rester en dehors de la distinction de l'individuel et du général.<sup>273</sup> » Il n'existe aucun concept de moi. Pour Levinas, en effet, le moi se tient dans sa concrétude, dans la jouissance. La séparation du moi est déjà sa vie, sa jouissance.

Cette séparation se réfère à l'intériorité du moi. L'indépendance de la jouissance, qui dépouille la vie de « tout le poids du monde », constitue l'intériorité du moi, distincte de l'extériorité de l'autre, voire de l'intériorité. Le bonheur constitue l'intériorité du moi. Ce bonheur vient d'une satisfaction ; celle-ci est le comblement de besoins et non la suppression ou l'annulation de besoins. C'est-à-dire que la satisfaction, par essence, est une suffisance,

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 121

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 121

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 122

possible à partir des manques venant des besoins. La suffisance vise l'intériorité du moi comme bonheur, car l'intériorité du moi est pour soi. Ce *pour soi*, dans la philosophie levinassienne, n'est d'abord pas opposé à l'*en soi*. Le *pour soi* montre que le moi est dans son égoïsme. Le moi est pour soi, à savoir que le moi, jouissant, se focalise sur lui-même. C'est en ce sens que Levinas parle du *pour soi*.<sup>274</sup> L'intériorité du moi est pour soi, dans la mesure où l'intériorité se suffit.

Or il faut prêter attention au *pour soi* du moi jouissant. Ce *pour soi* montre que le moi n'est pas le « support de la jouissance<sup>275</sup> », de la vie : mais que le moi en tant que tel est jouissance. Pour parler comme Heidegger, le moi, la vie et la jouissance sont co-originaires. La naissance de la vie et de la jouissance est l'apparaître du moi. Le *pour soi* du moi révèle la co-originairement de la vie et de la jouissance

Le *pour soi* renvoie au sentiment ou à l'affection : le sentiment n'est rien d'autre que le *pour soi* du moi. Le sentiment relève de la suffisance pour soi du moi. Le sentiment a la même structure que la jouissance. Le sentiment trouve son origine dans le bonheur de la vie. Ce sentiment se présente comme à l'intérieur du moi qui jouit de contenus, à savoir qui en est dépendant. Bien que le sentiment vienne de l'autre extérieur au moi, le sentiment n'appartient qu'au moi. De cette manière, Levinas dit que le moi est la « contraction » de l'affection.<sup>276</sup>

L'affection ou l'affectivité du moi renvoie à l'unicité et l'ipséité du moi. Si l'unicité comme ipséité du moi n'est pas saisie dans la distinction du général et du particulier, et si, par là, cette unicité comme ipséité est aperçue dans la jouissance, c'est parce que le sentiment comme intériorité du moi le révèle comme jouissance. Le sentiment est co-originaire avec le moi. Si le moi est la contraction du sentiment, ce n'est pas que le moi est une substance capable d'éprouver tel ou tel sentiment, mais c'est que le moi est jouissance, dont tout sentiment est corrélatif. Le sentiment ne relève pas de l'ontologie du Dasein, mais de la

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 122-123 : « Elle [la suffisance] est une existence *pour soi*, mais non pas, initialement, en vue de son existence, ni comme représentation de soi par soi-même. Elle est pour soi comme dans l'expression « chacun pour soi », pour soi, comme est pour soi « ventre affamé qui n'a pas d'oreilles », capable de tuer pour une bouchée de pain ; pour soi, comme le rassasié qui ne comprend pas l'affamé et qui l'aborde en philanthrope, comme miséreux, espèce étrangère. La suffisance du *jouir* scande l'égoïsme ou l'ipséité de l'Ego et du Même. »

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 123

<sup>276</sup> Cf., *Ibid.*, p. 123 : « Le moi est la contraction même du sentiment, le pôle d'une spirale dont la jouissance dessine l'enroulement et l'involution ».

jouissance elle-même. Ainsi la jouissance est-elle plus essentielle que l'être.<sup>277</sup>

Si Levinas a raison, la jouissance joue un rôle décisif dans la constitution de l'ipséité du moi. Si Levinas a encore raison, la jouissance comme vie est plus originaire que l'être. Cela revient à dire que toute tentative de dévoiler le sujet à partir de l'être, en fin de compte, aboutit à un échec nécessaire. Cependant, le moi peut être le sujet de l'être : je suis. Comment est-il possible pour le moi de la jouissance d'être le sujet de l'ontologie ? Levinas, dans la jouissance, donne à voir la jouissance d'être. Le moi ne peut être le sujet de l'être que lorsqu'il jouit d'être et que par là il jouit de la jouissance d'être. Le « je suis » repose sur le fait que « je jouis de mon être ». À cet égard, « Être moi, c'est exister de telle manière qu'on soit déjà au-delà de l'être dans le bonheur.<sup>278</sup> » Avant d'être le sujet de l'être et de l'exister, le moi est le moi de la jouissance et de la vie.

#### (4) Chez soi

La jouissance du moi comme son indépendance est traduite en termes de séparation, séparation qui donne naissance au moi, séparation qui rend possibles l'unicité et l'ipséité de ce moi. Autrement dit, la séparation est le surgissement du « chez-soi » du moi. Le *chez-soi* du moi n'est pas seulement une position occupée par ce moi, mais il dessine aussi la séparation et l'indépendance de la jouissance. Il faut toutefois faire attention : le chez-soi de *Totalité et infini* ne coïncide pas avec la position ou le lieu du moi de *De l'existence à l'existant*, dans la mesure où le chez-soi inclut la position et non inversement, dans la mesure où la jouissance est plus profonde que l'ontologie. La position est l'assomption de l'être par le moi : la position est corrélatrice de l'être, alors que le chez-soi du moi est la séparation de la jouissance.

Ici, il convient de se poser une question, question du chez-soi.

---

<sup>277</sup> Cf., Courtine, Jean-François, *Levinas : la trame logique de l'être*, « Le Bel Aujourd'hui », Hermann, 2012, p. 29 : « En 1947-48, Levinas n'hésitait pas d'ailleurs à caractériser comme dialectique la démarche qui conduit de l'existant au « moi » dans sa strate primitive ou la plus profonde : l'intentionnalité de jouissance, le moi, comme *ego cogito – ego vivo*, mais le vivre ici est moins envisagé dans sa transitivité, selon un accusatif d'objet interne, que comme « vivre de... », de pain, d'eau fraîche, etc. »

<sup>278</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 124

Pour répondre à cette question, il faut d'abord reconsidérer la jouissance elle-même : la vie jouit de contenus vécus. Or par la corporéité du corps jouissant, il faut entendre que la jouissance, jouissant d'un contenu, possède ce contenu ; la corporéité du corps est interprétée comme travail et possession. Cette possession constitue la jouissance comme indépendance qui est dépendante de contenus. Mais il ne faut pas ignorer que tout ne peut être contenu. La possession s'accomplit au sein du « non-possédable qui enveloppe ou contient sans être contenu ou enveloppé.<sup>279</sup> » Ce « non-possédable », Levinas le nomme « l'élémental » ou l'« élément ».

L'élémental ne peut être réduit à la chose, au point qu'à la fois la forme et le contenu sont constitutifs de la chose. Ce dont la vie jouit est une chose, chose qui a une forme et un contenu. Cette forme et ce contenu de la chose sont la condition du vécu. Par sa forme donnée et totale, la chose peut devenir le contenu de la jouissance. Cependant, on ne peut parler de la forme de l'élémental. Cet élémental se meut selon la loi qui régit dans cet élément lui-même, mais l'élément est sans forme. Plus précisément, l'élément se présente dans et comme un « côté » de sa forme, à partir duquel on ne peut saisir la totalité de sa forme. Levinas prend pour éléments la « mer », la « forêt », l'air, etc. On ne peut aisément saisir ni la forme totale de la mer ni celle de la forêt. Ainsi l'élémental est-il distingué de la chose. La chose, dont on peut vivre, se manifeste comme ensemble de la forme de cette chose elle-même. Bien que la totalité de la chose ne soit pas donnée, qu'un côté de cette chose soit donné à un moment donné, on peut facilement discerner la totalité de la chose dans la conscience intentionnelle. Mais l'élémental n'est pas dans le même cas que la chose.

À cet égard, on peut distinguer la relation à la chose d'avec la relation à l'élément. La chose est ce dont on peut vivre et jouir et, par cette chose on peut jouir de la vie comme de la jouissance elle-même. Cette jouissance n'est possible qu'à partir de la chose, en raison de la totalité comme forme de la chose. À cet égard, on ne peut vivre de l'élément. Comment jouir de la mer, de la forêt ? Avec l'élément, on entretient une autre relation que la jouissance. Cette autre relation est « plongement » ou « baignade ».<sup>280</sup> On baigne ou on plonge dans

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 138

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 138 : « À vrai dire, l'élément n'a pas de face du tout. On ne l'aborde pas. La relation adéquate à son essence le découvre précisément comme un milieu : on y baigne. À l'élément, je suis toujours intérieur. », p. 139 : « L'homme plonge dans l'élémental à partir du domicile, appropriation première dont nous parlons plus

l'élément.

Le « baigner dans l'élément » refuse d'être le contenu de la jouissance. L'élément enveloppe le moi, ce moi est « intérieur » à l'élément ; ce dernier, par essence, est découvert comme « milieu ». Mais l'élément est donné juste comme un côté. On ne peut jouir d'éléments. On y plonge.

Ce plongement est intimement lié à l'intériorité du moi, faite de l'indépendance de la jouissance. Le plongement dans l'élément signifie que « L'homme n'a vaincu les éléments qu'en surmontant cette intériorité sans issue, par le domicile qui lui confère une extra-territorialité.<sup>281</sup> » L'intériorité comme séparation et comme vie, dans le milieu où le moi se baigne, est surpassée. Cela revient à dire que la séparation de la vie ne coïncide pas avec le renferment du moi en lui-même. Plutôt, le renferment parvient à être dépassée et surmontée. Cependant, en fait, dans la séparation, le moi protège l'intériorité. Celle-ci doit être protégée. Sinon, le moi ne pourrait apparaître, la jouissance comme vie serait impossible. À cet égard, le domicile a deux significations : signification du surpassement de l'intériorité d'une part et signification de la protection d'autre part. Par là, Levinas entend que « L'homme plonge dans l'élémental à partir du domicile<sup>282</sup> ». Le moi ne prend pas immédiatement contact avec le monde. Il le fait à partir du chez-soi, du domicile. Tel est le chez-soi du moi. Le chez-soi du moi le protège et l'invite au monde.

Qu'est-ce que ce chez-soi qui est entouré par l'élément ? Que signifie le prolongement dans l'élément à partir du chez-soi ? Si l'on se baigne dans l'élément, est-on ouvert à l'extériorité à partir du chez-soi ? Le chez-soi du moi qui plonge dans l'élément est-il apte à protéger l'altérité de l'autre sans l'identifier ou la totaliser ? Autrement dit, le fait que l'on baigne dans l'élément montre-t-il que l'on désire l'autre dans l'idée de l'infini ? Le moi peut-il devenir le sujet de l'éthique au-dessus du sujet de l'être ? L'égoïsme, marqué dans la jouissance, atteint-il la transcendance telle que le désir métaphysique la dépeint ?

Levinas répond que le plongement dans l'élément n'est pas une relation avec l'autre,

---

loin. », et p. 139 : « La relation adéquate avec l'élément est précisément le fait de se baigner. »

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 138

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 139

véritable et vraie.<sup>283</sup> Ce plongement donne plutôt à voir « l'envers de la réalité ». La réalité, si elle est prise en compte dans l'optique de l'être, au préalable, se présente comme forme totale. Pourtant, la baignade dans l'élément montre un côté de cet élément. Si l'on cultive un champ, donc si l'on jouit et l'on vit de ce champ, la terre, sur laquelle le champ prend appui ne se révèle pas comme totalité. On ne peut délimiter la totalité ou la forme de l'élémental.

Or l'élément n'est pas infini. Le *presque sans forme* de l'élément n'est pas identique au « sans forme » de l'infini.<sup>284</sup> L'infini n'a vraiment aucune forme réservée dont on peut dire qu'elle est telle ou telle. L'absence de la forme de l'infini ne permet pas de parler de la totalité de l'infini. La totalité de l'infini est absurde. L'infini, bien qu'il soit saisi par et dans une idée, refuse d'être enveloppé par l'idée. L'infini déborde, surpasse, dépasse l'idée comme tentative de totaliser l'infini. En revanche, l'élément se révèle comme un côté de cet élément ; l'élément n'est pas en dehors du monde. L'élément, dans lequel le corps jouissant se baigne, est, en un sens, intramondain. Le vent, la mer, l'air, la forêt, etc. n'existeraient pas sans prendre appui sur et dans le monde, sans être de l'ordre du monde, de la loi mondaine et physique. À cet égard, le plongement dans l'élémental n'a rien à voir avec le désir métaphysique, avec la transcendance éthique.

Ce qui compte, c'est que la baignade dans l'élément est corrélative de la jouissance. Dans le plongement dans l'élémental, on peut tout d'abord lire le chez-soi du moi. Donc, par ce plongement dans l'élément, on entend que la séparation, issue de la jouissance, comme vie et comme bonheur, rend possible le chez-soi, chez-soi comme condition du surpassement de l'intériorité ; celle-ci ne s'enferme plus en elle-même.

L'intériorité du moi, par essence, est chez soi.<sup>285</sup> Le chez-soi du moi n'est pas la propriété du moi comme substance. Le chez-soi est le moi comme corps ; à partir du chez-soi, le moi contacte le monde.

Ici, il convient de redire que la séparation du moi est envisagée comme indépendance de la jouissance. À ce titre, le bonheur est indépendance comme « se suffire à lui-même » : le

---

<sup>283</sup> Cf., *Ibid.*, p. 140 : « L'élément nous sépare de l'infini. »

<sup>284</sup> Cf., *Ibid.*, p. 142 : « Être-dans-l'élément, dégage, certes, l'être de la participation aveugle et sourde à un tout, mais diffère d'une pensée qui se dirige vers le dehors. »

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 146 : « Je suis moi-même, je suis ici, chez moi, habitation, immanence au monde. »



bonheur comme suffisance à soi n'est que le principe de l'individuation du moi. Le moi n'est pas d'emblée conceptualisé, le moi se manifeste comme bonheur et dans la jouissance. Si l'individuation vient de la suffisance de la jouissance comme bonheur, le moi comme individu est séparé de l'élémental. En d'autres termes, le moi comme chez-soi est « libéré » de l'élémental, se présentant comme un de ses côtés. La liberté du moi, d'entrée de jeu, pour Levinas, ne repose pas sur l'idéologie moderne ou contemporaine, par exemple, du contrat social. Levinas y trouve une origine métaphysique. La libération comme séparation, constitutive de la vie intérieure du moi, vient du refus de l'élément. L'élément peut s'opposer à la sécurité du moi, de la même manière qu'une grande tempête porte atteinte à la vie du moi. À cet égard, la libération comme séparation est la condition du bonheur comme jouissance, cette libération est déjà la vie du moi.

#### (5) Maison et altérité

Il importe de réaffirmer que la jouissance n'est pas ontologique. Si la jouissance n'est pas l'être, il faut se poser une question : dans la jouissance, l'altérité de l'autre est-elle possible, sans être ni identifiée ni dégradée ni modifiée ? Du moins, la jouissance n'empêche-t-elle pas l'éthique ? Si l'on pense l'autre à partir de l'être, l'altérité de l'autre est impossible. Si Levinas a raison, la pensée, ontologique, est tentée de totaliser l'autre. L'altérité de l'autre est réduite à l'identité et à la mêmeté de l'autre. Dans la pensée de l'autre, perdant son altérité capitale, cet autre n'est plus cet autre lui-même. À savoir que, dans l'être, tout est intériorité du moi, tout est intériorisé par le moi : tout, même l'autre, est à l'intérieur du moi.

Toutefois, dans la jouissance, il peut y avoir une place ouverte à l'autre, au point que cette jouissance se met en rapport avec le non-possédable, l'élément. L'élémental, n'étant pas identique à l'infini, à l'absolument autre, montre que le moi plonge dans cet élément et que par là, le moi ne peut jouir de tout : que le moi vit de ce dont il peut jouir. C'est-à-dire que le moi ne peut englober l'élémental, qui l'enveloppe.

Cependant, il est impossible de prendre en considération l'autre à partir de l'élément. L'autre, par principe, est plus grand que les contenus vécus, l'autre s'évade du monde où l'élément menace le moi. L'autre n'est pas captif de la possibilité de la jouissance, qui

apprend au moi que l'autre s'écarte de tout et du tout. On ne peut jouir de l'autre. La jouissance n'est pas tentée de jouir de l'autre, de l'absolument autre. La jouissance laisse-t-elle une place pour l'autre ?

En fait, l'autre est. L'être de l'autre ouvre au moi une direction éthique. Il convient de se rappeler que le moi est nécessaire au désir métaphysique, désir de l'infini, désir de l'absolument autre, désir d'autrui. La nécessité du moi, dans l'idée de l'infini, soutenue, gardée et protégée par le moi, n'est pas liée à la contradiction entre l'infini et le fini : l'infini n'est pas conceptuellement contradictoire avec le moi, ni opposé au moi. Le moi n'est pas défini en termes de son opposition à l'infini.

Dans le moi ainsi décrit, Levinas lit deux directions ou chemins que le moi se fraie. D'un côté, le moi, jouissant, se constitue comme chez-soi, qui garde l'intériorité de ce moi. Cette intériorité se rattache au bonheur, y compris l'être ; « le bonheur de la jouissance affirme le Moi chez soi.<sup>286</sup> » D'un autre côté, dans la jouissance, le moi se dirige vers l'autre de ce moi. Autrement dit, le moi est ouvert à l'altérité de l'autre. Le chez-soi du moi ne renie pas l'être de l'autre comme son altérité : « Egoïsme, jouissance et sensibilité et toute la dimension de l'intériorité – articulations de la séparation – sont nécessaires à l'idée de l'Infini – ou à la relation avec Autrui qui se fraie à partir de l'être séparé et fini.<sup>287</sup> » Levinas devine le chemin du moi vers l'infini dans la jouissance autrement que dans l'être.

Autrement dit, le chez-soi admet l'extériorité de l'extérieur comme altérité de l'autre. Comme je l'ai précédemment souligné, le moi se fraie les deux chemins, le chemin vers l'intériorité et l'autre vers l'infini. De cette manière, *Totalité et infini* a pour objectif de sortir du monde ou de l'être, lequel est décrit dans *De l'existence à l'existant* comme ce qui « n'a pas de portes de sortie<sup>288</sup> ». L'être ne permet pas à l'extériorité comme altérité de rester cette extériorité elle-même. Tout est intériorisé par et dans l'être. Par contre, la jouissance n'interdit pas le hors-de-soi comme transcendance, transcendance qui ne coïncide jamais avec le hors-de-soi heideggérien. La jouissance s'ouvre sur l'altérité de l'autre ; la séparation de la vie, en un sens, est à la fois pour soi et hors-de-soi : si l'être intériorise tout, si l'ontologie est

---

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 152

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 158

<sup>288</sup> Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, VRIN, 2013, p. 90

tentée d'intérioriser même l'infini, alors il est impossible de se transcender vers l'infini dans l'être. Dans l'être, l'autre n'est pas, mais l'autre moi est. En revanche, la vie n'empêche pas la transcendance vers autrui et cette vie ne renie pas cette transcendance. Cette transcendance est possible dans la vie et non dans l'être.

En d'autres termes, le chez-soi du moi comme intériorité se meut avec la transcendance comme désir de l'infini. Le chez-soi est l'essentiel du moi de la jouissance. Le chez-soi à la fois se renferme et s'ouvre par ses portes et fenêtres. Les portes et fenêtres sont interprétées à la fois comme fermeture et comme ouverture de la maison.<sup>289</sup> Cela revient à dire que le moi comme intériorité ne se structure pas simplement comme enfermé dans son bonheur. Le moi de la jouissance s'ouvre à l'extériorité, à l'altérité de l'autre.<sup>290</sup> La possibilité de l'ouverture n'est pas identique à l'être-au-monde. C'est là l'éclosion du moi, qui part du monde et de l'être vers l'infini.

Sur ce point, l'élémental joue un rôle : que signifie le plongement dans l'élément par rapport au chez-soi du moi ? L'élément, comme je l'ai déjà dit avec Levinas, se manifeste comme un côté de la totalité. La forme totale de l'élément n'est pas assurée. C'est-à-dire que l'élément n'est pas saisi par le moi de la jouissance. Le moi ne peut en jouir, mais il s'y baigne. L'impossibilité pour le moi de jouir de l'élément, parce que le moi est enveloppé par l'élément, est liée à une autre caractéristique de l'élément : à l'« insécurité<sup>291</sup> ». Insécurité, parce que l'élément n'est pas ce que le moi saisit pour travailler : si l'on cultive un champ, ce champ est exposé au danger de la dévastation d'une violente tempête, même si un vent approprié et une bonne pluie aident le moi à jouir du champ et à le cultiver ; l'élément n'est pas toujours favorable en matière de contenus vécus. D'où l'« inquiétude » du moi.<sup>292</sup> Le moi s'inquiète de l'élément, dans lequel il baigne. Bien entendu, l'insécurité et l'inquiétude n'annulent pas la jouissance, puisque le moi est le moi de la jouissance et du bonheur.

---

<sup>289</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 159 : « L'intériorité doit, à la fois, être fermée ou ouverte. »

<sup>290</sup> Cf., *Ibid.*, p. 160 : « il faut le [l'homme] définir comme capable de vivre pour autrui et d'être à partir d'autrui, extérieur à soi. »

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 150 : « L'avenir de l'élément comme insécurité, se vit concrètement comme divinité mythique de l'élément. »

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 150 : « La jouissance est sans sécurité. Mais cet avenir ne prend pas le caractère d'une *Geworfenheit*, car l'insécurité menace une jouissance déjà heureuse dans l'élément et à laquelle ce bonheur seulement rend sensible l'inquiétude. »

L'inquiétude est issue de l'insécurité de l'élément. La vie est troublée par l'inquiétude, même si celle-ci n'annule pas la jouissance comme bonheur. Le monde où tout élément se manifeste comme un de ses côtés, par essence, est « hostile » au bonheur. Le bonheur doit être protégé et gardé. Pour cette protection, le chez-soi du moi prend corps dans une dimension réelle et mondaine : le chez-soi devenu « habitation » ; le chez-soi n'est pas seulement le moi, mais il se concrétise aussi comme habitation dans une « maison » ou « demeure ». Cette habitation préserve le bonheur du moi. À cet égard, l'élément joue un rôle lorsque, à partir de la protection du bonheur contre l'insécurité et le péril du plongement dans l'élémental, la maison se construit : « l'intériorité de la maison, écrit Levinas, est faite d'extra-territorialité au sein des éléments de la jouissance dont se nourrit la vie.<sup>293</sup> » Ici, l'extra-territorialité comme insécurité et dangerosité est en contraste avec ce qui caractérise la maison, à savoir la protection, protection douce. La protection de la maison n'est pas forte, ni rigide, elle est incarnée comme douceur, à partir de et dans laquelle le moi s'embrasse. Le repos n'est possible qu'à partir de cette douceur.

Mais il est impossible d'expliquer la douceur de la maison en termes d'élément. Bien entendu, l'élément joue un rôle crucial dans l'habitation. Cependant, l'élément, rendant nécessaire la maison, n'a rien à voir avec la douceur. La douceur tranche sur l'élément. Cette douceur est éthique et elle vise à la socialité.

La construction de la maison est par-delà la solitude de l'être et de la jouissance pour que le moi désire l'absolument autre. La construction de la maison est opérée au cœur de la construction des *maisons*. C'est-à-dire que la maison se réfère déjà à la société où toutes les maisons sont d'ordre social et où elles se rassemblent selon cet ordre. La maison, en un sens, implique la socialité, à laquelle le dernier chapitre de la thèse s'attachera.

Il convient de consulter la réflexion métaphysique de Levinas sur la maison. La maison n'est pas un ustensile simple, même si elle est en partie caractérisée par l'ustensilité. Mais ce n'est qu'en partie que l'utilité et l'ustensilité déterminent la maison comme telle.<sup>294</sup> La maison, dans la réflexion levinassienne, n'est pas simplement un ustensile où le moi se pose.

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 161

<sup>294</sup> Cf., *Ibid.*, p. 162 : « On peut interpréter l'habitation comme utilisation d'un « ustensile » entre « ustensiles ». »

La maison est au-delà de son ustensilité et de son utilité. La maison protège le moi. Mais cette protection n'est pas arme ni protection issue d'un couteau en acier ou en fer. Cette protection est douce.

Cependant la douceur de la maison peut-elle être décrite en termes de protection, si cette protection est issue de la matérialité de la maison ? D'où vient cette douceur ? Qu'en est-il de la douceur de la maison ? Levinas ne décrit pas la douceur en termes de matérialité, mais d'altérité de l'autre. La matérialité ne touche pas à la douceur. Dans la maison réside l'autre de la matérialité, que Levinas appelle « féminité ».

Cette féminité est étroitement liée à l'« intimité », à la douceur de la maison.<sup>295</sup> L'intimité comme douceur de la maison vient de la séparation de la vie. Or cette séparation engendre une autre séparation : l'« être séparé » de la vie est coupé de la jouissance ou de l'élément : le plongement dans l'élément est « suspendu » dans la maison. D'où le repos et le « recueillement » de la maison<sup>296</sup> ; le recueillement n'est possible que si l'on ne plonge pas dans l'élément. Autrement dit, on ne se recueille que lorsque la jouissance et le bonheur, pour parler comme des phénoménologues, sont « mis en parenthèse ». On ne se recueille que dans un lieu où aucun danger n'intervient, donc dans une demeure. C'est l'intimité comme douceur de la maison qui rend possible le recueillement.

Le recueillement s'ouvre sur une autre dimension que la jouissance, même si celle-ci, avec l'élément, construit le chez-soi comme maison. Cette autre dimension est la concentration du moi sur son soi. Le moi, se recueillant, n'est pas le moi de la jouissance. Le moi, suspendant sa jouissance à l'égard du monde et possédant son monde caractérisé par la mienneté, se concentre sur son soi. Cette concentration est la seconde séparation du moi d'avec la jouissance. Le recueillement n'est pas identique au bonheur. Plutôt, là où ce bonheur s'arrête, le recueillement continue à être opéré. Là où le moi se détache de la jouissance et de son bonheur, le soi se révèle. En d'autres termes, le soi se découvre dans le recueillement, la

---

<sup>295</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Difficile liberté*, « biblio essai », Livre de Poche, 2006, p. 61 : « Tout se passe comme si le féminin en était la manifestation originelle, le doux en soi, l'origine de toute la douceur de la terre. »

<sup>296</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 164 : « le recueillement, œuvre de séparation, se concrétise comme existence dans une demeure, comme existence économique. »

concentration de soi.<sup>297</sup> Ainsi le soi est-il dégagé de la jouissance, donc du moi. Le soi, ici, est distingué du moi. *Totalité et infini* affirme implicitement que le soi est différent du moi, même si ce soi est distinct du soi d'*Autrement qu'être*, sur lequel je reviendrai.

Le recueillement du soi comme concentration sur soi n'est possible que dans l'intimité comme douceur du chez-soi. Or cette intimité n'est pas seulement l'intimité du moi avec son soi. L'intimité ne repose pas sur la jouissance, donc sur l'égoïsme. Autrement dit, le recueillement ne correspond pas à une des modalités de la suffisance à soi. La suffisance à soi, c'est-à-dire, le *se suffire*, ne peut combler l'autre chemin du moi vers l'infini. Plutôt, l'insuffisance du moi vient de l'infini ; le moi fini, ayant l'idée de l'infini, est insuffisant. Le désir de l'infini commence par cette insuffisance, à partir de laquelle il revêt un sens positif : l'infini déborde le désir comme idée. À cet égard, la finitude du moi ne nie pas l'infini. La dialectique de la finitude et de l'infini, telle que la philosophie hégélienne la déploie dans la réflexion sur le *Geist*, ne contamine pas la philosophie de l'absolument autre.

Au lieu de contester l'infini parce qu'en jouissant, il en est séparé, le moi se transcende vers cet infini. La relation avec l'infini, chez Levinas, est ce que le terme « transcendance » signifie. À cet égard, si l'intimité comme douceur de la maison, comme Levinas l'a affirmé<sup>298</sup>, découle de l'altérité de l'autre, l'intimité du moi avec le soi, dans le recueillement, s'appuie sur une autre intimité plus profonde : l'« intimité avec quelqu'un » d'autre. Si le recueillement dessine la distance du soi à l'égard du moi, du *pour soi*, alors ce recueillement fait référence à l'altérité de l'autre : « Le recueillement se réfère à un accueil.<sup>299</sup> » La douceur de la maison est pour cet accueil.<sup>300</sup> La douceur féminine qui accueille autrui dépasse la matérialité associée à la masculinité de la maison.

Ce qui compte dans la considération de la jouissance, c'est que, par rapport à l'ontologie, la

---

<sup>297</sup> Cf., *Ibid.*, p. 164 : « Le recueillement, au sens courant du terme, indique une suspension des réactions immédiates que sollicite le monde, en vue d'une plus grande attention à *soi-même*, à ses possibilités et à la situation. »

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 165 : « La familiarité et l'intimité se produisent comme une douceur qui se répand sur la face des choses. »

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 165

<sup>300</sup> Cf., Derrida, Jacques, *Adieu : à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997, p. 39-40 : « Pour oser dire la bienvenue, peut-être insinue-t-on qu'on est ici chez soi, et que chez soi l'on reçoit, invite ou offre l'hospitalité, s'appropriant ainsi un lieu pour *accueillir* l'autre ou, pire, y *accueillant* l'autre pour s'approprier un lieu et parler alors le langage de l'hospitalité – et bien sûr je n'y prétends pas plus que quiconque, mais le souci d'une telle usurpation déjà me préoccupe. »

jouissance, même si elle est aussi jouissance de l'être, touche à l'autre : par le chez-soi de la jouissance devenue maison, on ne comprend pas seulement la protection contre l'élément, mais aussi le recueillement, par lequel la solitude de la jouissance se réfère à ou repose sur l'accueil de l'autre. Donc, l'autre s'insère dans la jouissance, l'autre met en branle le moi. L'autre n'est pas compris à partir de la dialectique du même et de l'autre : dans la philosophie levinassienne, l'autre se décrit autrement ; l'autre est absolu. Le moi jouissant fait face à cet autre. Donc, le soi levinassien est dépeint dans le « face-à-face ». Le soi levinassien, par principe, est en face de l'autre et par là pour autrui.<sup>301</sup>

Ce face-à-face montre que Levinas comprend que l'altérité de l'autre n'est possible que dans le visage. Ici, je ne peux traiter en détail du visage sur lequel je reviendrai. Mais pour envisager l'accueil, il faut prendre en considération le visage. Celui-ci n'est pas d'emblée le visage, caractérisé par la mienneté, mais le visage d'autrui. Le moi, en sa subjectivité, fait face au visage de l'autre. Or le visage de l'autre, tel que la philosophie levinassienne le dessine, ne correspond pas au visage pris au sens quotidien du terme. Bien entendu, le visage surpasse toute forme, par laquelle il se manifeste<sup>302</sup>. Mais la forme plastique du visage l'accompagne, alors que le visage se retire de cette forme ; la forme, étroitement liée au contenu, ne peut contenir l'altérité du visage. En un mot, le visage, se manifestant dans sa forme physique, est à la fois « présence » et « absence ». Présence, parce que le visage a sa propre forme ; absence, parce que le visage n'est pas captif de sa forme. À cet égard, Levinas dépeint le visage en termes de « discrétion<sup>303</sup> ».

Par visage, il convient d'entendre que l'autre comme autre est à la fois présence et absence. Pour Levinas, l'autre, présent et absent, ne tranche pas conceptuellement sur le même. Le visage sollicite le moi pour qu'il fasse face à l'autre. Ce « faire face à l'autre », avec la

---

<sup>301</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, « biblio essais », Livre de Poche, 2014, p. 53 : « La mise en question de soi est précisément l'accueil de l'absolument autre. L'épiphanie de l'absolument autre est visage où Autrui m'interpelle et me signifie un ordre, de par sa nudité, de par son dénuement. »

<sup>302</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 165-166 : « Il faut pour que l'intimité du recueillement puisse se produire dans l'œcuménie de l'être –que la présence d'Autrui ne se révèle pas seulement dans le visage qui perce sa propre image plastique, mais qu'elle se révèle, simultanément avec cette présence, dans sa retraite et son absence. », et p. 218 : « Se manifester comme visage, c'est s'imposer par-delà la forme, manifestée et purement phénoménale, se présenter d'une façon, irréductible à la manifestation, comme la droiture même du face à face, sans intermédiaire d'aucune image dans sa nudité, c'est-à-dire dans sa misère et dans sa faim. »

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 166 : « la discrétion de cette présence [présence d'Autrui], inclut toutes les possibilités de la relation transcendante avec autrui. »

maison, devient un « accueil hospitalier par excellence<sup>304</sup> ». La porte de la maison n'est pas seulement une porte par laquelle le moi sort de la maison pour travailler et posséder quelque chose. De même les fenêtres de la demeure ne sont pas seulement des fenêtres par lesquelles on voit quelque chose qui passe ; les fenêtres sont celles par lesquelles on salue autrui qui passe. La porte est celle par laquelle on invite autrui et cet autrui entre dans la maison. La maison n'est pas seulement protection contre l'insécurité de l'élémental, condition de la jouissance, du travail et de la possession ; la maison, par sa douceur, se réfère à l'accueil de l'autre.

La maison n'est pas décrite par la matérialité masculine. La douceur féminine fait interruption dans la maison matérielle. Levinas écrit : « l'Autre dont la présence est discrètement une absence et à partir de laquelle s'accomplit l'accueil hospitalier par excellence qui décrit le champ de l'intimité, est la Femme. » Et, « La femme est la condition du recueillement, de l'intériorité de la Maison et de l'habitation.<sup>305</sup> » La femme, ici, n'est pas prise au sens féministe du terme, mais la femme est tenue pour féminité. La féminité, chez Levinas, est équivalente à l'altérité radicale de l'autre. La féminité, condition de la maison et par là de la jouissance n'est pas prise en compte à partir de la masculinité ; la femme, faisant partie de l'humanité, n'est pas un homme. La femme est la femme. Ce fait n'est pas tautologique. Que la femme soit cette femme elle-même, signifie que la féminité est irréductible à la masculinité.

Or il ne faut pas oublier que l'altérité de l'infini vient de la hauteur à laquelle le moi ne peut toucher. L'infini arrive verticalement au moi. Mais si autrui est accueilli, si autrui est invité dans la maison, l'altérité d'autrui est-elle l'altérité de l'absolument autre ? Si le monde, dont la vie jouit et qui rend possibles toute vie et jouissance, est familier, et si, par là, cette familiarité mondaine fait obstacle à la transcendance véritable vers l'infini, alors autrui, accueilli, est-il en danger de la perte de son altérité ?

La douceur féminine de la maison ne s'empare pas de l'altérité, mais elle accueille l'autre. Accueillir autrui, c'est accueillir le visage d'autrui où il se manifeste et se retire. Le visage de l'autre n'est pas identifiable par le moi. Seulement, « J'accueille autrui qui se présente dans

---

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 166

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 166



ma maison en lui ouvrant ma maison.<sup>306</sup> ». Le visage se retire du monde. L'accueil vise ce retraitement où l'autre séjourne. Pour cette raison, l'accueil n'est pas identique à la jouissance ni à la totalisation, quoique l'accueil soit lié au chez-soi ou à la maison de la jouissance.

De ce point de vue, Levinas met en avant la jouissance par rapport à l'ontologie. Si l'être totalise l'altérité de l'autre, la jouissance, en face du visage, laisse une place à l'altérité de l'absolument autre, sans faire obstacle à la transcendance. Même si le moi est tenu pour identité, donc pour identification, le moi, ayant son origine dans la jouissance, n'est pas seulement égologique. Faisant face au visage, par excellence mystère de l'infini, le moi se transite au soi. Le soi, chez Levinas, n'est pas le soi du *pour soi*, il est pour autrui. Dans *Totalité et infini*, Levinas souligne que le soi, distingué du moi, se met en rapport avec autrui. Et cette pensée se développe et continue jusqu'à *Autrement qu'être*, selon lequel le soi n'est que le « se », à savoir, selon lequel le soi est envisagé à partir de la passivité, qui n'est pas corrélatrice de son opposition à l'activité.

## 2. Vie et modernité

### (1) Ontologie morale

Avec l'évaluation forte, Taylor affirme que la vie n'est pas neutre : la vie n'est pas pensable à partir de la neutralité de l'épistémologie, d'après laquelle le soi est d'emblée désengagée et la raison procédurale est essentielle dans le monde moderne. Le soi, envisagé comme agent moral, n'est pas désengagée du monde, en prenant une position concrète : avec la philosophie heideggerienne et merleau-pontienne, Taylor justifie que l'agent n'est pas désengagé du contexte ou de la situation où l'agent comme soi agit et réagit. L'agent est engagé dans le monde et dans une situation plus concrète. Par cet agent moral, Taylor propose une phénoménologie éthique, que Taylor nomme « ontologie morale<sup>307</sup> ».

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 185

<sup>307</sup> Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 22, Original, Taylor, Charles, *Sources of the self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 8 : « moral ontology »

À cet égard, le parcours de Taylor est différent de celui de Levinas. Comme je l'ai déjà affirmé, Levinas, du moins, le Levinas de *Totalité et infini* pense que l'être comme totalisation est guerre et mal, où l'altérité est soumise à la catégorie du même. En revanche, pour Taylor, l'être ne doit pas être mal ni neutralité. Si Taylor parle de l'être, cet être n'est pas pour faire apparaître l'objectivité épistémologique. L'être est toujours l'être du soi, c'est-à-dire l'identité de l'agent moral, engagé dans le monde : c'est l'ontologie morale taylorienne qui « se comprend sous deux modes : celui de l'engagement et celui de l'ouverture<sup>308</sup> ». L'engagement et l'ouverture se meuvent dans la dimension éthique. Autrement dit, l'identité de l'agent moral comme soi se réfère déjà à une ontologie, ontologie morale.

Cette ontologie morale fait référence à la vie. Différée de la pensée levinassienne selon laquelle la vie comme jouissance est plus fondamentale que l'être, la réflexion taylorienne sur l'être s'érige en réflexion sur la vie. La vie n'est autre que le lieu où l'être et l'éthique s'enchevêtrent, parce que la vie, comme je l'ai déjà souligné, est orientée vers le bien. Pour autant que la vie soit cette orientation, le soi comme agent est moralisé dans sa propre vie : l'agent moral comme évaluateur fort, articulant le bien, plus haut que d'autres, s'articule comme soi ou ipséité. Cela revient à dire que, pour l'agent moral, il est question de la vie, notamment de la bonne vie. Qu'est-ce que la bonne vie ? Rendant hommage à Iris Murdoch, Taylor s'interroge sur la bonne vie dans le cadre de l'éthique et non de la morale procédurale.<sup>309</sup> Et il affirme que l'évaluation forte joue un rôle essentiel dans la bonne vie comme orientation vers le bien, car l'évaluation forte est l'articulation du bien et du soi.

Or dans l'évaluation forte, ne se trouvent pas seulement les articulations du bien et du soi, mais aussi l'articulation du fondement ou du « contexte<sup>310</sup> » (background) où le soi, comme agent moral, orienté vers le bien, est possible. Dans cette articulation, un « point de vue » est « implicite<sup>311</sup> » : par exemple, au Moyen Âge, le bien suprême était Dieu. Cela revient à dire que la vie de l'humanité médiévale articulait la centralité de Dieu, inhérente à cette vie elle-

---

<sup>308</sup> Oliveira (D'), Antoine Marie Guy, *Identité, horizon moral, interculturalité : Charles Taylor face aux défis (post) modernes de l'humain*, Cerf, 2018, p. 133

<sup>309</sup> Taylor, Charles, « Iris Murdoch and Moral Philosophy », in *Dilemmas and Connections*, Harvard, 2011

<sup>310</sup> Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 23, Original, Taylor, Charles, *Sources of the self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 9

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 23 : « 'l'ontologie morale sur laquelle reposent les façons de voir des gens peut rester implicite pour l'essentiel. », Original, *Ibid.*, p.9 : « the moral ontology behind any person's views can remain largely implicit. »

même. Comment ? Cette question renvoie à la Bible : la *Genèse* commence par noter que, jadis, Dieu a créé l'homme. La Création était si cruciale que l'homme du Moyen Âge n'était compris qu'à partir de la compréhension de la Création. Pourtant, la Création n'était pas, d'une manière neutre, prise en compte. C'est-à-dire que Dieu n'a pas simplement façonné l'homme. « Dieu vit tout ce qu'il avait fait. Voilà, c'était très bon. » (*Genèse*, I, 2, 31) C'est-à-dire que la Création est déjà valorisée, elle est accompagnée de l'éthique.<sup>312</sup> À l'origine, l'homme, créé, est éthique et l'éthique provient de l'ordre et de la volonté de Dieu. La vie humaine médiévale manifeste ou articule ce point de vue éthique, qui s'appuie sur l'idée que Dieu est au centre du monde et de l'humanité. Par là, si l'on ose employer le terme « soi » inventé à l'époque moderne, le soi médiéval articule un fondement biblique, divin, religieux et époqual. Le soi touche à la métaphysique et au contexte historique où le soi plonge. Donc, pour prendre en considération soi moderne, force est de considérer la métaphysique et l'histoire, par le parcours desquelles on peut comprendre la modernité. Ainsi l'ontologie morale taylorienne est-elle décrite au cours de l'histoire.

## (2) Articulation du bien et bien constitutif

Pour réfléchir sur cette ontologie morale, il est essentiel de recourir à l'évaluation forte, à maintes reprises mentionnée. Récapitulons : la subjectivité taylorienne est moralement définie comme évaluateur fort. Cet évaluateur fort est distingué de l'évaluateur faible ; ce dernier ne parle que de sa préférence, avec laquelle le soi éthique ne peut être déterminé : comment le choix d'un croissant au lieu d'une baguette confine-t-il le soi ? En revanche, l'évaluateur fort comme agent moral évalue des valeurs importantes ou triviales : l'évaluation forte, par là, conduit à l'orientation de la vie. La vie est orientée vers ce qui importe. En d'autres termes, la vie vise au « plus haut ». Pour cette raison, la vie n'est pas seulement et simplement envisagée comme objet scientifique, comme objet de la biologie. Si Taylor a raison, la vie se fonde dans la moralité.

---

<sup>312</sup> Cf., *Ibid.*, p. 174 : « Il faut ultimement comprendre les choses comme des signes, parce qu'elles sont l'expression extérieure des pensées divines. Tout ce qui existe est bon [...] et le tout s'agence en vue du bien. », Original, *Ibid.*, p.128 : « Things should be understood ultimately as like signs, for they are external expressions of God's thoughts. Everything which is, is good [...] and the whole is organized for the good. »

Ainsi la vie est-elle décrite d'une façon éthique. Ce qui est en jeu, dans cette vie, n'est autre que le bien. Même si le bien est externe, même s'il existe le bien sans reposer sur d'autres existences, le bien n'est « formulé » ou « articulé » que par et dans l'évaluation forte. Ici, l'ontologie morale se concrétise. L'être, loin d'être pris au sens traditionnel du terme, n'est que l'apparaître ou la manifestation. Par là, l'ontologie morale n'est que l'apparaître du bien comme son être. L'ontologie morale taylorienne porte sur la manifestation du bien et dans cette ontologie, l'évaluation forte comme articulation du bien joue un rôle fondamental.

Cette ontologie morale en tant que manifestation du bien n'est pas seulement métaphysique. L'articulation du bien, inhérente à l'évaluation forte traverse les époques : à l'époque grecque, Platon insiste sur l'Idée du Bien. Cette idée, externe, n'est pas sans égard pour l'humanité. La contemplation de cette idée comme évaluation forte articule le Bien comme tel. Au Moyen Âge, Dieu régit le monde humain. Tout ordre s'organise selon la volonté de Dieu, et par là Dieu s'incarne dans cet ordre qui règle le monde. À cet égard, on peut affirmer que, même si toutes les époques sont différentes, l'articulation est absolument nécessaire au bien : « qu'il y ait formulation reste une condition nécessaire d'adhésion<sup>313</sup> ». Ici, la formulation ou l'articulation joue un grand rôle ; toute époque, d'après Taylor, articule l'encadrement où le bien résonne.

Cette articulation est possible avec le langage, sur lequel je reviendrai. Avec le langage, on peut décrire le bien, par là le bien s'explique ou s'exprime. Or ce langage n'est pas pris au sens littéral ; le langage inclut tout moyen d'expression. Le langage, pour Taylor, est plus que le langage tel que l'on le comprend au sens quotidien du terme.<sup>314</sup> Par exemple, du point de vue taylorien, la liturgie, le rituel sont également pris pour langages, ou du moins, ils assument le rôle du langage. Dieu ne s'incarne devant l'homme que par cette liturgie et ce rituel. À cet égard, l'Église, elle aussi, est par excellence un langage : par la croix et par la lumière, l'Église est un lieu où Dieu s'incarne au monde. Toute expression est langagière. J'examinerai ce point dans la troisième partie de la thèse. Il est toutefois nécessaire de faire,

---

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 128, Original, *Ibid.*, p. 91 : « articulation is a necessary condition of adhesion; without it, these goods are not even options. »

<sup>314</sup> Cf., *Ibid.*, p. 134 : « [...] la formulation peut nous en [sources morales] rapprocher. C'est la raison pour laquelle les mots peuvent conférer des pouvoirs ; la raison pour laquelle les mots possèdent parfois une immense force morale. », Original, *Ibid.*, p. 96 : « [...] articulation can bring them [moral sources] closer. That is why words can empower; why words can at times have tremendous moral force. »

ici, mention du langage, parce que l'évaluation forte repose sur le langage de contraste et que ce langage de contraste est un fil conducteur qui jalonne la philosophie taylorienne. La philosophie de Taylor, en traitant de l'historicité de l'ontologie morale, a encore recours au langage de contraste ou au langage de l'articulation. Le langage n'est pas seulement réservé à l'évaluateur fort, à l'agent moral, mais ce langage est aussi accordé à Taylor, philosophe qui use de ce langage pour développer sa philosophie. Le langage de Taylor est également le langage de l'articulation.

Or, ici, il convient de se concentrer sur l'articulation plutôt que sur le langage. Sans être articulé, le bien est impossible. Taylor dit : « L'essentiel, en l'occurrence, c'est que la formulation puisse nous rapprocher du bien en tant que source morale, qu'elle puisse lui conférer autorité<sup>315</sup>. » La source morale ne se réfère pas seulement à l'origine du choix éthique du bien, elle est aussi une force nécessaire qui oriente la vie vers le bien.

Cette articulation et la source morale sont ignorées dans et par les modernistes<sup>316</sup>, puisque, comme je l'ai mentionné plus haut, la raison procédurale rétrécit la morale. La philosophie morale, notamment anglo-saxonne s'intéresse peu au bien, parce que, pour les philosophes moraux anglo-saxons contemporains, le bien n'est que subjectif. Donc, le choix du bien n'est pas objectivement et suffisamment justifié. Ce qui importe pour eux, c'est l'obligation. Cette obligation, reposant sur la raison universelle, en un sens, sur la loi naturelle, ils y rendent justice, ou au moins, ils croient y rendre justice. La morale, reposant sur cette loi naturelle, se dégage de l'idée du bien.

L'étroitesse de la morale fait obstacle à l'articulation du bien. C'est parce que la raison désengagée s'appuie sur le désenchantement du monde que l'on ne peut plus penser Dieu comme bien, comme source d'autres biens. Autrement dit, dans le monde moderne, le *plus haut* ou la supériorité est supprimée. Tout est égal, si l'on peut employer le terme « égalité » au sens négatif. De ce point de vue, si l'articulation, articulation forte, est l'articulation de la

---

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 129, Original, *Ibid.*, p. 92 : « The central notion here is that articulation can bring us closer to the good as a moral source, can give it power. »

<sup>316</sup> Cf., *Ibid.*, p. 129 : « La conception du bien en tant que source morale a aussi été rejetée par le courant principal de la conscience morale moderne, bien qu'elle ait été parfaitement familière aux anciens. », Original, *Ibid.*, p. 92 : « The understanding of the good as a moral source has also been deeply suppressed in the mainstream of modern moral consciousness, although it was perfectly familiar to the ancients. »

supériorité et par là de l'infériorité, cette articulation, pour ceux qui font confiance au désengagement de la raison, n'est pas idoine à définir la morale moderne.<sup>317</sup>

La situation du monde moderne, ainsi décrit, ne coïncide pas avec celle du monde précédent. Ce point est concrétisé si l'on prend en considération l'Idée du Bien platonicienne. L'Idée platonicienne n'est pas prise en compte à partir de l'idée, définie depuis Descartes. L'Idée platonicienne n'est pas prise pour interne. L'Idée, indépendante de l'intériorité de l'homme, est externe, ou plus précisément en dehors du monde phénoménal. Or ce qui importe dans l'Idée platonicienne, c'est que la supériorité est conservée. L'Idée est noble, haute, par rapport au phénomène mondain. Le phénomène est bas et inférieur à cette Idée platonicienne. À cet égard, l'Idée platonicienne garde ce que la modernité, idoine à la procédure de la raison, supprime ou veut supprimer : la hauteur, l'importance ou la supériorité, et par là, le contraste entre la hauteur et la bassesse, entre la supériorité et l'infériorité, entre l'importance et la trivialité, etc. Par là, on peut entendre que le *logos* tel que Platon le comprend, est distingué de la raison procédurale, par laquelle le terme grec « *logos* » est traduit. Le *logos* n'est jamais procédural, mais la raison grecque, pour reprendre un terme taylorien, est substantielle. Cette raison grecque est tenue pour une vision, vision de l'Idée du Bien. Mais cette vision ne coïncide pas avec le regard neutre auquel l'observateur, désengagé, aspire. Cette vision ou la contemplation de l'Idée du Bien se meut dans un domaine pratique. Cette contemplation incite l'homme, contemplateur du Bien, à agir, à aspirer au bien pour le bonheur.

D'ailleurs, ce qui compte, c'est que le bien comme Idée du Bien platonicienne joue un rôle constitutif. C'est la raison pour laquelle Taylor l'appelle « bien constitutif » (constitutive good). Ce bien constitutif est caractérisé par Taylor comme suit : tout d'abord, ce bien ne détermine pas seulement l'action juste, mais aussi la bonne action comme telle ; en outre, le bien constitutif fonctionne comme source morale, si cette source morale se réfère à une source qui fait que l'agent moral agit et réagit dans un contexte. L'agent moral, s'il n'est pas simplement déterminé comme celui qui n'est concerné que par la loi, naturelle ou étatique, prend de bonnes actions selon la source morale qu'il trouve bonne et en laquelle il croit ; enfin, cette croyance se fonde sur l'amour de la source morale. Sans cet amour, le bien

---

<sup>317</sup> Cf., *Ibid.*, p. 129-130, Original, *Ibid.*, p. 93-94

constitutif n'est pas ce qui oriente la vie vers le bien.<sup>318</sup>

Le bien constitutif dévoile ce que Taylor appelle « biens de vie » (life goods). Les biens de vie ne sont autres que les biens qui font de la vie la bonne vie. Ces biens sont découverts et rendus manifestes par l'évaluateur fort dans l'évaluation forte. Autrement dit, les biens de vie découlent de la distinction qualitative de biens contrastés. Si le courage est considéré comme bien de vie, la peur ne peut l'être : si la franchise participe à une bonne vie, le mensonge est loin de faire partie de cette bonne vie. L'évaluation forte n'est que l'évaluation de biens de vie. Or, avec le bien constitutif, on peut s'interroger sur les biens de vie : pourquoi les biens de vie sont-ils tels ? Si tels sont les bien de vie, qu'est-ce qui les rend possibles ? On peut simplement répondre que le bien constitutif rend possibles les biens de vie. Comme Taylor le dit, le bien constitutif fonctionne comme source morale, ce qui signifie que le bien constitutif est la raison ou la raison d'être de tous les autres biens, y compris les biens de vie. Tous les biens de vie ne sont des biens qu'à partir de la source morale, du bien constitutif. Si l'on continue à prendre en considération l'Idée du Bien platonicienne, celle-ci est la seule source morale, inhérente à la philosophie de Platon : pour Platon, les biens de vie reflètent l'Idée du Bien. En d'autres termes, cet ordre des choses n'est un bien de vie que si cet ordre vise à l'Idée du Bien et se dirige vers ce Bien. Tel est le bien constitutif.<sup>319</sup>

Par là, Taylor ré-envisage la théorie morale, qui met en doute le bien. Ce que Taylor affirme, c'est que le bien constitutif recouvre des régions plus amples et plus profondes que la théorie morale, notamment la théorie morale anglo-saxonne contemporaine. Cette dernière se propose de ne prendre en compte aucun bien. Cela revient à dire que, comme je l'ai dit à plusieurs reprises, la raison désengagée, procédurale et neutre régit la morale. Cette morale, évitant d'employer le terme « bien », se focalise sur la justice. Cette justice n'est rien d'autre que la somme des obligations. Toutes les actions humaines ne sont réduites qu'à cette somme d'obligations. Ces obligations, n'ayant rien à voir avec le bien, ne vise qu'à un principe ou à des principes moraux : elles dérivent d'un principe ou de quelques principes moraux et de la même manière l'interdiction de quelques actions en dérive également. Or c'est parce que cette théorie morale se refuse au bien qu'elle ne peut traiter ni des biens ni de la vie, par là, ni

---

<sup>318</sup> Cf., *Ibid.*, p. 129, Original, *Ibid.*, p. 92-93

<sup>319</sup> Cf., *Ibid.*, p. 130, Original, *Ibid.*, p. 93

du soi.

Cependant, le bien constitutif ne parle pas seulement des biens de vie, de la vie, du soi, mais aussi des actions obligatoires.<sup>320</sup> Si la théorie morale impute au sujet des obligations, le bien constitutif encourage l'agent moral à prendre une ou de bonnes actions. Le bien constitutif commande ces actions et en fait ces actions obligatoires. De la même manière, l'interdiction d'actions mauvaises peut être expliquée relativement au bien constitutif. D'ailleurs, l'encouragement et le découragement de certaines actions, comme Taylor le souligne, sont issus de l'amour du bien, qui est intraitable dans la théorie morale réduite. À cet égard, Taylor, contestant la théorie morale et par là mettant en doute le terme « morale », réduit à la somme d'obligations, lui préfère le bien constitutif.

L'insistance de Taylor sur l'importance du bien constitutif n'est pas identique à celle sur le retour à l'époque hellénique : l'époque grecque où Platon et Aristote inaugurent et avancent la philosophie, n'est pas la seule époque où le bien constitutif oriente la vie comme telle. Le Moyen Âge, qui suit l'époque hellénique, est également une époque où un autre bien constitutif est favorisé : Dieu. Si Dieu est important, ce n'est pas seulement parce que Dieu crée tout, y compris l'homme, la femme, la lumière, le monde, etc., mais parce que Dieu intervient dans la vie de l'homme. La volonté de Dieu constitue le monde, la création n'est pas simplement expliquée en termes matériels. Dieu comme source morale est Celui à partir de qui le monde est organisé. En un mot, Dieu, au Moyen Âge, joue un rôle que l'idée du Bien joue à l'époque de Platon et d'Aristote.<sup>321</sup>

Ici, à travers le parcours de l'histoire taylorien, il est possible de comprendre que, avant l'époque moderne, le bien constitutif n'est pas supprimé. Plutôt, le bien constitutif, à ces époques précédentes, fonctionne comme source morale, à partir de laquelle tous les autres biens naissent.

---

<sup>320</sup> Cf., *Ibid.*, p. 130 : « Le bien constitutif fait plus que simplement définir le contenu de la théorie morale. [...] Cela nous entraîne évidemment bien au-delà de la portée des morales de l'action obligatoire. », Original, *Ibid.*, p. 93 : « The constitutive good does more than define the content of the moral theory. [...] This obviously takes us beyond the purview of the morals of obligatory action. »

<sup>321</sup> Cf., *Ibid.*, p. 133 : « Personne aujourd'hui ne peut accepter la métaphysique platonicienne des Idées comme l'explication déterminante de la forme de l'univers. », Original, *Ibid.*, p. 96 : « No one today can accept the Platonic metaphysic of the Ideas as the crucial explanation of the shape of the cosmos. »



### (3) Hyperbien

Pour comprendre le bien constitutif, il convient de rendre compte de l'« hyperbien » (hypergood). Cela veut dire que le bien constitutif n'est pas seulement constitutif de biens de vie. Le bien constitutif est aisément superposé à l'hyperbien.

L'hyperbien, comme le terme le montre bien, fait référence au bien le plus élevé, supérieur. Cet hyperbien est accessible par l'évaluation forte, sur laquelle il importe de revenir ici. Cette évaluation forte invite à la distinction qualitative du « désir de second ordre ». Cette distinction qualitative construit un contraste qualitatif entre le désir et l'autre. Ce contraste montre que le désir, plus précisément la valeur inhérente au désir, en comparaison avec une autre, ne se situe pas horizontalement. Cette valeur est haute par rapport à une autre, ce qui signifie que le réseau des valeurs ou des biens est verticalement organisé : si le courage est fortement évalué, la peur est basse par rapport au courage. Ainsi l'importance de tel bien est-elle dépeinte comme supériorité. Le contraste entre biens aboutit à la relation entre le haut et le bas, entre la supériorité et l'infériorité.

Pour préciser ce point, il est bon de se référer au calvinisme. Celui-ci met l'accent sur l'industrie des ouvriers.<sup>322</sup> Cette industrie construit la bonne vie des citoyens, mais elle n'est pas identique à l'hyperbien, tel que Taylor le propose. Par cette industrie, il faut entendre l'asservissement et la salvation de la société pour Dieu. L'homme et la société, par cette industrie, servent Dieu. À cet égard, dans le calvinisme, Dieu est l'hyperbien, sur lequel d'autres biens comme l'industrie se fondent. Ainsi compris, l'hyperbien est le bien supérieur, le plus haut, et le plus important, à partir duquel, tous les biens et même tous les maux sont hiérarchisés.

D'ailleurs, l'hyperbien joue un rôle substantiel dans la constitution et la formation du soi : « J'appellerai ce type de biens d'ordre supérieur des « hyperbiens », c'est-à-dire des biens qui ne sont pas seulement incomparablement plus importants que d'autres, mais encore qui déterminent le point de vue à partir duquel ces biens doivent être pesés, jugés et faire l'objet

---

<sup>322</sup> Cf., Taylor, Charles, *L'âge séculier*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, « Les livres du nouveau monde », Seuil, 2011, p. 217-220, Original, Taylor, Charles, *A Secular Age*, Belknap, Harvard, 2007, p. 118-120

d'une décision.<sup>323</sup> » C'est pourquoi l'évaluation forte constitue le soi comme agent moral : l'hyperbien est le « point de départ » de l'action du soi. Mais comment appréhender la relation entre le soi et l'hyperbien ? Pour répondre à cette question, il faut se rappeler que la vie n'est pas prise au sens scientifique ou plus précisément biologique du terme, mais que la vie est orientation, c'est-à-dire que la vie fait sens à partir de la bonne vie et tend à s'en approcher. Cette bonne vie est définie relativement à l'hyperbien. À savoir que la vie, prise au sens éthique, est suscitée par l'hyperbien et, en fin de compte, orientée vers cet hyperbien ; l'hyperbien est supérieur à d'autres biens. La vie aspire à l'hyperbien. Cette vie comme aspiration à l'hyperbien est expliquée en termes téléologiques. À cet égard, l'hyperbien est également ce vers quoi la vie du soi est orientée. Cela veut dire que l'hyperbien est à la fois le point de départ de l'action et du jugement de l'agent moral et le bien suprême vers lequel la vie du soi se tourne.<sup>324</sup> La vie n'est autre que cette orientation vers l'hyperbien. L'identité, prise pour l'ipséité, d'après Taylor, est définie par et pour cet hyperbien.

Ainsi, chez Taylor, l'identité du soi dépend de l'orientation de la vie vers l'hyperbien et la bonne vie est déterminée dans et par l'aspiration à l'hyperbien. L'ipséité se constitue lorsque la vie s'approche de l'hyperbien. Si la vie a un sens important, c'est, sans doute, qu'elle se tourne vers l'hyperbien. Inversement, il est possiblement imaginable que la vie s'éloigne de l'hyperbien, concrètement, que l'on trahisse sa nation, si le nationalisme, au début de l'époque moderne, est considéré comme bien suprême. Quand la France était soumise à l'Allemagne nazie, on aurait dit d'un Français, qui, pour quelques raisons, trahissait sa nation, son pays, sa famille, qu'il s'écartait de l'hyperbien, de la fidélité à sa nation. Dans ce cas, ce Français ne pouvait se définir ou avait du mal à se définir, parce qu'il avait dévié de l'hyperbien, qui le détermine en son ipséité. Cette déviation, pour lui, est une souffrance insupportable ; il sent nécessairement la perte de soi et se perd réellement lui-même. Pourquoi se perd-il lui-même ? Parce que l'orientation de la vie vers l'hyperbien n'est pas

---

<sup>323</sup> Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 93, Original, Taylor, Charles, *Sources of the self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 63 : « Let me call higher-order goods of this kind 'hypergoods', i.e., goods which not only are incomparably more important than others but provide the standpoint from which these must be weighed, judged, decided about. »

<sup>324</sup> Cf., *Ibid.*, p. 106 : « Lorsque nous acceptons un hyperbien donné, cela se rattache de façon complexe au fait que nous sommes *motivés* par lui. », Original, *Ibid.*, p. 73 : « Rather our acceptance of any hypergood is connected in a complex way with our being moved by it »

une direction simple ; elle renvoie à l'« intégrité », à la « plénitude » et à la totalité du soi. Enfin, ignorer l'hyperbien revient à perdre sa vie dans sa totalité, perdre sa bonne vie et par là son identité.

#### (4) Hyperbien et bien constitutif modernes

Aux époques moderne et contemporaine l'hyperbien et le bien constitutif jouent-ils encore un rôle fondamental ? Si Taylor a raison, l'époque moderne met exagérément l'accent sur l'impersonnalité de la raison désengagée. Celle-ci supprime le bien constitutif pour mouler la morale : cette morale est prise au sens étroit du terme, la morale ne se réfère qu'à une somme d'obligations, déduite d'un ou des principes. À cet égard, est-il soutenable de dire que la modernité ne s'écarte pas du bien constitutif, voire de tout bien ?

Pour répondre à cette question, Taylor prend en compte la philosophie kantienne. Incontestablement, Kant, dans sa première *Critique*, confère un sens important à la raison désengagée, dégagée par Descartes et Locke. De là, les néo-kantiens et Rawls, s'inspirant de Kant, affirment que la morale repose sur la raison procédurale. Or il importe de préciser que, pour Kant, tout n'est pas explicable ni descriptible à partir de la raison spéculative.

L'insuffisance de la raison spéculative invite Kant à penser un autre mode de raison : la raison pratique. La deuxième *Critique* kantienne porte sur cette raison pratique, distincte de la raison spéculative, de la raison désengagée et neutre. En d'autres termes, dans *Critique de la raison pratique*, Kant parle de ce à quoi la raison désengagée ne peut toucher. Selon le Kant de la deuxième *Critique*, la morale n'est pas spéculative, mais en dehors de toute spéculation. La pratique, l'action de l'homme viennent de l'au-delà de la spéculation. Le principe qui régit cette pratique et cette action n'est pas le résultat de la connaissance, de la même manière que des philosophes comme les néo-kantiens et Rawls pensent que c'est le seul principe qui vient de la raison désengagée. Peut-être est-il possible de dire que la lecture de Kant par ces philosophes-ci est erronée, parce que Kant ne conteste pas Dieu ni les biens. Kant rejette l'homogénéité entre la morale et l'épistémologie. L'insistance de Kant sur le devoir (*Sollen*) n'est pas idoine à réduire la morale à la morale étroite. Certes, la morale kantienne exige forcément l'existence de Dieu comme source morale ou au moins l'au-delà de la spéculation,

de la connaissance. Si Kant a raison, la somme d'obligations, sur laquelle certains philosophes moraux anglo-saxons insistent, est issue de Dieu ou du grand Bien. Si tel est le cas, d'où vient la méprise sur Dieu ou sur le Bien, dans la philosophie morale qui prend appui sur le désengagement de la raison ? Chez Kant, Dieu comme source morale se réfère à l'« impératif catégorique ».<sup>325</sup>

En mettant l'accent sur l'impératif catégorique, Kant paraît insister sur l'humanité. L'homme agit selon sa maxime individuelle, mais il faut que cette maxime s'élève au rang supérieur de la loi universelle, peut-être de la loi divine. Autrement dit, la morale kantienne pèse sur le sujet, toujours moralement déterminé : l'action juste est une bonne action, prise par ce sujet moral. À cet égard, ce qui compte pour Taylor dans la morale kantienne, c'est l'agent moral. Taylor écrit : « Dans la théorie de Kant, c'est la rationalité qui est le bien constitutif.<sup>326</sup> » Donc, la rationalité de l'agent rationnel n'est pas identique à celle du désengagement.

Eu égard à la morale kantienne, il convient de préciser que, aux époques moderne et contemporaine, les discours sur le bien constitutif et l'hyperbien se poursuivent.

Une question, toutefois, demeure : si le désengagement et la neutralité de la raison s'emparent du monde, peut-on, dans ce monde, parler des biens constitutifs ou de l'hyperbien ?

Pour répondre à ces questions, il faut dire que la vie de l'agent moderne, que l'ontologie morale taylorienne prend pour thème central, relève d'un cadre spécifiquement moderne ; le soi moderne, articulant ce cadre, s'articule en termes éthiques. Or comment définir la modernité, même complexe ?

Taylor, dans ses œuvres philosophiques, y compris *A Secular Age*, insiste fermement sur le fait que la modernité est entendue comme « sécularisation ». Pourtant, cette sécularisation, telle que Taylor la considère, n'est pas simplement l'absence ou la mort de Dieu, ni l'anti-religion, ni l'incroyance ni la décroissance de croyances. La sécularité amène à dire que la

---

<sup>325</sup> Cf., *Ibid.*, p. 131-132, Original, *Ibid.*, p. 94-95

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 131, Original, *Ibid.*, p. 94 : « In Kant's theory, rational agency is the constitutive good. »

croissance est une des options que l'on peut choisir volontiers.<sup>327</sup> L'épanouissement de cette sécularisation modifie complètement la scène moderne. La compréhension du soi moderne commence par examiner cette scène, différente du monde précédent, médiéval et antique.

Le monde moderne est sécularisé depuis la Réforme. Par Réforme, on peut entendre que, au fur et à mesure, la religion s'est décentrée à la fois du domaine public et de l'espace individuel. Cela veut dire que Dieu n'est plus au fond de la vie humaine. Dieu se retire de l'espace public et individuel. La Réforme contribue à ce retirement, bien qu'elle ne conteste pas la religion, qu'elle soutienne cette religion, donc qu'elle ne soit pas antireligieuse.<sup>328</sup> Si la sécularisation, loin d'être le refus radical de Dieu en tant que fondement de la vie, fait que la croyance est soumise au pouvoir du choix, comment la Réforme contribue-t-elle à l'éradication du fondement de Dieu ?

Le retrait de Dieu ou de la religion de la vie ne signifie pas l'absence de Dieu dans le monde. Si, par exemple, on prend la décision de croire en Dieu dans le monde moderne, si la foi en Dieu est sincère, Dieu peut être le fondement de la vie. Mais la foi n'est pas applicable à tout le monde, puisqu'elle est une option. Et même si l'on croit en Dieu, la vie ne peut être fondée sur Dieu, si l'on préfère des valeurs séculières à celles divines ou religieuses. En d'autres termes, dire que la croyance est une option, revient à dire que la religion ou Dieu ne joue aucun rôle décisif dans le monde moderne par rapport à l'époque antique ou au Moyen-Âge où la vie était vouée à la transcendance divine.

Autrement dit, par Réforme, on peut entendre le processus de « désenchantement » que j'ai mentionné en mettant en perspective la neutralité du désengagement de la raison et par là de la stance humaine. Dès lors, cette Réforme donne une opportunité nécessaire et déterminante à l'épistémologie moderne, selon laquelle force est de se désengager d'une situation pour atteindre l'objectivité de l'objet, qui, elle, assure l'évidence et la certitude de la vérité ; même

---

<sup>327</sup> Cf., Taylor, Charles, *L'âge séculier*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, « Les livres du nouveau monde », Seuil, 2011, p. 15-16 : « le changement que je veux définir et tracer est celui qui nous mène d'une société dans laquelle il était virtuellement impossible de ne pas croire en Dieu, à une société où la foi, y compris pour le croyant le plus inébranlable, est une possibilité parmi d'autres. », Original, Taylor, Charles, *A Secular Age*, Belknap, Harvard, 2007, p. 3 : « The shift to secularity in this sense consists, among other things, of a move from a society where belief in God is unchallenged and indeed, unproblematic, to one in which it is understood to be one option among others »

<sup>328</sup> Cf., *Ibid.*, p. 117-157, Original, *Ibid.*, p. 61-84

si Descartes insiste sur le fait que Dieu est le garant de la vérité, l'épistémologie moderne inaugurée par Descartes passe de l'importance de Dieu à la procédure de la pensée innée à l'âme humaine, âme comme subjectivité du *je* du *je pense*. À cet égard, l'épistémologie moderne s'écarte de la doctrine religieuse.

La Réforme n'influe pas seulement sur l'épistémologie moderne. Avec cette Réforme, la religion, elle aussi, se transforme en Déisme, dont l'embryon est entrevu dans le cartésianisme. Le Déisme, contrairement au théisme ou à la théologie, rend primordiale l'humanité aux dépens de Dieu. Quoiqu'il ne conteste pas l'existence de Dieu, ce Déisme est envisagé comme « l'éclipse de l'idée selon laquelle Dieu prévoyait une transformation des êtres humains, qui leur permettrait de transcender les limites inhérentes à leur condition actuelle.<sup>329</sup> » Cette éclipse a deux sens : d'abord, sans Dieu, les étants humains n'ont pas à se transcender « par-delà » leurs limites ; en outre, l'homme n'est plus de l'ordre divin et religieux. Dieu ne peut plus prendre aucune décision à l'égard de l'homme : l'idée de Dieu ou Dieu même se retire du monde moderne. Cela revient à dire que l'homme décide toute affaire humaine sans recourir à Dieu. D'où ce que Taylor appelle « humanisme exclusif ». En résumé, la Réforme, à la fin, invite l'humanisme exclusif au monde moderne.<sup>330</sup>

Cet humanisme exclusif influence des philosophes modernes comme Locke. La philosophie lockéenne montre bien comment se développe l'humanisme exclusif. La pensée de Locke, par excellence, préside au déisme et par là à l'humanisme exclusif. Avec le déisme qu'il soutient, Locke insiste sur la primordiale de la loi naturelle. Cette loi naturelle joue un rôle crucial dans la philosophie politique lockéenne et dans la constitution du soi comme personne et non comme homme. Or ce qui compte, c'est que cette loi naturelle est identifiée à la place de Dieu : schématiquement, dans la philosophie lockéenne, l'importance de Dieu équivaut à la présence de la loi naturelle, mais jusqu'au bout, la loi naturelle se substitue à Dieu. Et avec le désenchantement du monde, c'est-à-dire dans le monde sécularisé où tout être spirituel se défait, il n'y a que cette loi naturelle, sur le terrain moderne de l'épistémologie, de l'ontologie, même de la morale, etc.

---

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 400, Original, *Ibid.*, p. 224 : « the eclipse of the idea that God was planning a transformation of human beings, which would take them beyond the limitations which inhere in their present condition. »

<sup>330</sup> Cf., *Ibid.*, p. 150-163, Original, *Ibid.*, p. 80-84

Le soi lockéen, au plan politique, se manifeste comme lié à la loi. La relation avec la loi et non avec Dieu change le monde moderne : dans ce monde, Dieu, néanmoins, se retire de la scène publique. Cela revient à dire que quel que soit Dieu, l'influence de Dieu, dans la société moderne, n'est pas la même que celle de Dieu, qui régit le monde enchanté. Le retraitement de Dieu ou pour reprendre l'expression extrême de Nietzsche, la « mort de Dieu » annule également l'ordre transcendant, à savoir, l'ordre prenant appui sur la verticalité. L'humanisme exclusif accélère l'annulation de la transcendance et de la verticalité. Le déisme, sur lequel repose la pensée de Locke, quelle que soit l'intention de Locke, soit de confirmer la volonté de Dieu dans le monde, soit, de contester la volonté de Dieu, la philosophie de la loi naturelle, en conséquence, n'est rien d'autre que le fondement de l'humanisme exclusif qui suppose et supporte le reniement de l'ordre transcendant. En d'autres termes, le déisme, tranchant avec le théisme, ouvre à la compréhension de l'humanité une nouvelle ère.<sup>331</sup>

L'humanisme exclusif, à la suite du déisme, se noue, en un sens, intimement à la science naturelle. Cet humanisme interprète la loi naturelle comme loi découverte par la science naturelle. Le modèle de la science naturelle régit le terrain de la recherche de l'homme : la science de l'homme, reposant sur la science naturelle, traite de l'homme comme d'un objet scientifique. L'ère contemporaine est l'ère de la science naturelle. Le behaviourisme, le fonctionnalisme, le computernalisme résultent de la tendance scientifique à faire de l'homme un objet scientifique. Bien entendu, dans cette tendance se trouve l'objectivité, sur laquelle des philosophes modernes comme Descartes insistent et qui assure l'évidence de l'objet et la certitude de la vérité. Cependant, il ne faut pas oublier que cette objectivité est issue d'un regard neutre. La neutralité, découlant du désengagement de la raison, réside dans l'objectivité, que la science naturelle moderne présuppose. La loi naturelle domine partout le monde moderne.

Or il convient d'affirmer que la loi naturelle n'est pas seulement la loi de la science naturelle. L'idée de la loi naturelle représente également un nouvel domaine. Taylor s'y intéresse. Comme je l'ai mentionné plus haut, la loi naturelle marginalise la providence et l'autorité de Dieu en faisant apparaître l'ordre horizontal au lieu de l'ordre transcendant et vertical. Cela signifie que personne ne peut être en dehors de la loi naturelle et que toutes les

---

<sup>331</sup> Cf., *Ibid.*, p. 231-237, Original, *Ibid.*, p. 127-130

personnes sont égales. Dès lors, l'égalité est un des enjeux fondamentaux dans le monde moderne, elle est un des fondements métaphysiques de la modernité.

#### (5) Egalité, respect et liberté

Les droits de l'homme repose sur l'égalité. Ici, la loi naturelle, telle qu'elle apparaît dans la théorie du contrat social, renvoie à la politique. Aucun homme n'est jamais *aliéné* à ces droits de l'homme. L'idée des droits de l'homme est une idée primordiale, qui marque l'avènement du monde moderne. Mais ce qui importe, c'est que les droits de l'homme sont des droits naturels. La naturalité des droits de l'homme signifie que l'homme, naissant, porte en lui tous les droits naturels, qu'il est porteur de droits et, dès lors, qu'il n'a pas à essayer d'acquérir tels droits.

L'égalité, dans le monde moderne, repose sur la société où les droits de l'homme sont universalisés. Cela revient à dire que du monde moderne n'émerge pas seulement la tentative de comprendre l'homme à partir d'acquis scientifiques, mais aussi que la compréhension de l'homme moderne est effectuée du point de vue des droits de l'homme, en termes politiques et sociaux.

Or parler des droits universels et naturels n'est en rien novateur ou révolutionnaire. Mais ce qui est nouveau, ce qui diffère de la pensée précédente, c'est la place de la subjectivité ; « Le concept d'un droit, appelé aussi « droit subjectif », tel qu'il a évolué dans la tradition juridique occidentale, est celui d'un privilège conçu comme une quasi-jouissance de l'agent à qui il est attribué.<sup>332</sup> »

Au Moyen Âge, la subjectivité ne se manifeste pas par les droits de l'homme. Cet homme est soumis à la loi, à la loi divine : « La loi est ce à quoi je dois obéir. Elle peut me conférer certains avantages, dans ce cas-ci l'immunité qui assure que ma vie, aussi, doit être respectée ;

---

<sup>332</sup> Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 25, Original, Taylor, Charles, *Sources of the self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 11 : « The notion of a right, also called a 'subjective right', as this developed in the Western legal tradition, is that of a legal privilege which is seen as a quasi-possession of the agent to whom it is attributed. »



mais fondamentalement, je suis *soumis* à la loi.<sup>333</sup> » Cela revient à dire que la subjectivité « *je* », soumise à la loi, n'est pas la subjectivité telle qu'elle se manifeste dans le cadre moderne ; l'essentiel, dans cette pensée, est qu'il y a la préséance de la loi par rapport à la subjectivité ou au moi.

Mais les droits naturels de l'homme, modernes, dans le contractualisme, sur lequel l'État, notamment l'État occidental moderne, prend appui, sont également subjectifs. Cela signifie que le sujet est le porteur et possesseur des droits naturels. Ici, on peut comprendre pourquoi Locke parle du soi comme du nœud de l'identité personnelle et non de l'identité humaine, si celle-ci se réfère à ce qui diffère d'autres animaux. Le soi, que Taylor appelle « soi ponctuel », comme je l'ai mentionné en traitant de l'atomisme, est déterminé comme porteur et possesseur de droits : je ne suis plus sous la loi, mais en tant que je suis porteur de certains droits, je manifeste la loi et cette loi ne se manifeste qu'à travers et dans moi. C'est-à-dire que, au-dessus de moi, il n'y a rien. C'est cela que le terme « inaliénabilité », introduit par Locke, signifie : que personne n'est aliéné aux droits naturels et subjectifs de l'homme. La subjectivité est lue à partir des droits naturels de l'homme.

La naturalité des droits fait référence à la subjectivité du moi qui est porteur et possesseur des droits naturels. Cela revient à dire que tout est susceptible d'être égal. L'égalité, ici, ne désigne pas l'absence ou l'abolition de toute différence ou altérité. L'égalité, par essence, se fonde dans l'attribution des droits à l'individu. Or l'égalité se réfère à un autre domaine. L'individu, pour parler comme Heidegger, que « je suis à chaque fois », ne vise pas seulement et simplement au moi particulier et individuel. Le moi déborde cette particularité et cette individualité. Le moi est encore universel. À cet égard, l'individu, que je suis, n'est pas seulement appliqué au moi, mais aussi à l'autre. Si je suis porteur des droits, c'est que le *je* universel est également ce porteur. En d'autres termes, l'autre, comme moi, est, lui aussi porteur des droits. L'égalité signifie que tous les gens sont porteurs et possesseurs des droits naturels, subjectifs et humains.

Le fait que l'on soit tous porteurs de droits détermine le « respect » à l'apogée de la culture moderne. Le respect émerge avec les droits de l'homme ; chaque individu porte en lui les

---

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 25-6, Original, *Ibid.*, p. 11 : « Law is what I must obey. It may confer on me certain benefits, here the immunity that my life, too, is to be respected; but fundamentally I am *under law*. »

droits de l'homme, ce qui signifie qu'il faut que ces droits soient protégés de la pression extérieure. C'est-à-dire qu'il faut respecter ces droits inviolables, attribués à l'homme. Dès lors, le respect, en fin de compte, est respect d'un homme envers un autre homme, envers toute l'humanité.

Or ce qui est remarquable, c'est que le respect se noue à la liberté et à l'autonomie.<sup>334</sup> Le respect envers autrui se réfère à l'impossibilité de la violation de la liberté et de l'autonomie. Car la modernité, si Taylor a raison, repose sur l'abolition de l'ordre vertical du monde où Dieu réside et par lequel la monarchie est justifiée. La vie moderne, aux yeux de Taylor, n'est pas transcendance. Ici, on comprend pourquoi la liberté et l'autonomie jouent un rôle crucial dans le monde moderne. Dans ce monde plat et homogène, personne ne peut être dépendant d'un être transcendant ; dans ce monde, l'Idée du Bien ne peut s'organiser en harmonie avec la vie humaine, et Dieu, par principe, n'entretient aucun rapport direct avec la vie. Cela revient à dire que l'homme, lui-même, décide la vie, car cette vie est libérée de toute force externe et l'autonomie et la liberté de la personne se réfèrent à cette libération, au déchargement du poids extérieur. En un mot, ce qui est le plus important, ce sont la liberté et l'autonomie, sur lesquelles toute société moderne prend appui : l'égalité, paraissant trancher avec la liberté, la désigne, parce que, dans les droits de l'homme, attribués d'une manière égale à chaque individu, ce qui est essentiel, ce sont la liberté et l'autonomie inviolables : celles-ci sont inviolables et toujours garanties, à moins que l'on ne viole la liberté d'autrui ou que l'on ne menace la sécurité de la société. L'égalité est enchevêtrée à la liberté, à l'autonomie.

Or la primauté de la liberté dans le monde moderne, pour Taylor, est suscitée, par exemple, par l'importance de la raison désengagée, issue de l'épistémologie moderne, puisque, la liberté, au préalable, est tenue pour liberté négative ; rien n'interfère dans la liberté. La liberté négative consiste à se dégager d'une force extérieure. De ce point de vue, la liberté ne s'appuie que sur la raison désengagée. Celle-ci présuppose la liberté négative : l'homme se désengage de toute prohibition externe. Le désengagement n'est pas seulement l'idéal

---

<sup>334</sup> Cf., *Ibid.*, p. 26 : « Parler de droits universels, naturels ou humains, c'est rattacher le respect de la vie et de l'intégrité humaines à la notion d'autonomie. », Original, *Ibid.*, p. 12 : « To talk of universal natural, or human rights is to connect respect for human life and integrity with the notion of autonomy. »

épistémologique, mais il traverse tout domaine moderne.<sup>335</sup>

Autrement dit, on ne peut intervenir dans la liberté de l'autre. Je peux devenir une force injuste pour l'autre, si l'autre exerce sa liberté d'une manière juste sans me déranger ni me mettre en danger, ni menacer la sécurité de la société à laquelle il appartient. Il faut respecter la liberté de l'autre. Ici, le respect se noue à la liberté.

Le respect de la liberté n'est que le respect de la vie humaine. Dès lors, on peut entendre que la suppression de toute pression extérieure se transforme en suppression de la souffrance humaine ou au moins, en soulagement de la souffrance, si cette souffrance s'inflige à l'homme en distordant le respect de la vie humaine. Taylor, faisant état de *Surveiller et punir* de Michel Foucault, indique que l'époque précédente, par rapport à l'époque moderne, était caractérisée par la souffrance de la torture et l'exécution cruelle de la peine de mort. À cette époque antérieure, la cruauté était généralisée lors de la torture. Mais le monde moderne se refuse à cette cruauté. Peut-être cette cruauté, pour tout homme moderne ou modernisé, est-elle dégoût. Avec le surgissement du respect envers la vie, la souffrance est considérée comme mal. La morale moderne consiste à décroître cette souffrance ou du moins la quantité totale de souffrances ; celles-ci font obstacle et à la vie, et à la liberté, et à l'autonomie.<sup>336</sup>

Le respect envers la vie ne vise pas seulement au soulagement de la souffrance, mais ce respect engendre aussi le « welfare », traduit comme « aide sociale » ou « sécurité sociale ». Bien entendu, cette sécurité sociale tient son origine dans le Déisme et par là dans l'humanisme exclusif. Plus précisément, on peut dire que l'insistance sur la sécurité sociale se trouve dans la thèse utilitariste, bien hédoniste, de « great happiness principle », en termes duquel, l'utilité est définie. L'utilité de quelque chose est déterminée comme servant à l'augmentation de la quantité de bonheur, c'est-à-dire, de plaisirs. Bien entendu, cette thèse utilitariste prend appui sur le désengagement de la raison, car le bonheur est quantifié sans égard pour le contexte. Or il convient de se souvenir que l'arrivée de l'importance des plaisirs à la société touche autrement à la vie. La bonne vie, pour les utilitaristes, est réductible à la vie, pleine de plaisirs, détachée de la souffrance. La société, par la sécurité sociale, doit universellement garantir cette vie.

---

<sup>335</sup> Cf., *Ibid.*, p. 26-29, Original, *Ibid.*, p. 12-14

<sup>336</sup> Cf., *Ibid.*, p. 27, Original, *Ibid.*, p. 12-13

Cette vie, attachée au plaisir, avec l'abolition de l'ordre vertical, se manifeste à nouveaux frais. Dans le monde moderne, il faut confirmer l'importance de la « vie ordinaire », sur laquelle je reviendrai.

#### (6) Raison désengagée et bien

Après avoir pris en considération tout ce qui est crucial dans le monde moderne, il est naturel de se poser une question : est-il possible pour la raison désengagée de fonctionner comme hyperbien ou bien constitutif moderne, si le développement de la science, de la technologie, la découverte de l'intériorité humaine, le soulagement de la souffrance, l'augmentation de plaisirs et l'importance de la vie ordinaire paraissent tous reposer sur la raison désengagée ?

Il semble que la raison désengagée fonctionne comme bien constitutif ou hyperbien, à partir duquel et par rapport auquel tous les autres biens prennent leur position.<sup>337</sup> Toutefois, la raison désengagée, par principe, n'admet aucun bien ; si l'on a recours à l'évaluation forte, on remarque aisément que le bien présuppose des distinctions qualitatives. Or, la raison désengagée n'accepte aucune distinction qualitative ; la raison désengagée est procédurale et refuse d'être incluse dans un contexte ou dans une situation, si par cette situation ceux qui mettent l'accent sur le désengagement de la raison pensent l'objectivité comme détachée de la subjectivité : les utilitaristes s'y rapportent directement. Pour eux, la qualité n'est caractérisée que par la subjectivité. La quantité est objectivement calculable. Dès lors, il est crucial pour eux de s'exempter du terme « qualité », et de réfléchir sur le bonheur à partir de la somme quantitative de plaisirs. Même si sa philosophie, inspirée du kantisme, s'écarte des utilitaristes, Rawls ne renonce pas à la raison procédurale. Dans sa *Théorie de la justice*, Rawls ne rend nullement compte des biens, au contraire, il mène à la justice qui commande sans biens les obligations. Dès lors, Taylor critique que la morale anglo-américaine est prise au sens étroit du terme.

Quelle que soit cette morale étroite, la raison désengagée ne prend jamais en considération

---

<sup>337</sup> Cf., Taylor, Charles, *L'âge séculier*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, « Les livres du nouveau monde », Seuil, 2011, p. 246-249, Original, Taylor, Charles, *A Secular Age*, Belknap, Harvard, 2007, p. 136-138

les biens. Pour cela, il est difficile de dire que la raison désengagée fonctionne comme bien constitutif, car elle fait obstacle à l'articulation du bien, si cette dernière est constitutive de ce bien. À cet égard, dans le monde dont s'empare la raison désengagée, il est difficile d'atteindre le bien.

De ce point de vue, la modernité, se fondant sur l'idéologie du désengagement de la raison, doit choisir entre deux options : la première consiste à supprimer tous les biens ou au moins à procéder sans égard pour les biens. Mais cette suppression est problématique, si l'on se conforme à la thèse taylorienne selon laquelle le soi est définissable par rapport au bien, situé au plan moral, au plan du bien. Le soi désengagé, fondé sur le désengagement de la raison, n'est qu'idéal, dans la mesure où la vie du soi s'oriente vers le bien.

La deuxième option consiste à changer le système de la raison désengagée, afin que celle-ci admette les biens comme tels ou du moins soit conçue comme bien constitutif. Mais ce changement ébranle le fondement du système de la raison désengagée, car, comme je l'ai déjà dit, le désengagement de la raison est radicalement opposé aux biens. Cela revient à dire que ce changement amène à ce système procédural quelque chose de paradoxal et absurde. Ce changement, en fin de compte, n'est que le reniement de la raison désengagée elle-même dans la morale.

Quel que soit le choix entre ces deux options, la raison désengagée est difficile à maintenir, notamment si l'on considère le soi, défini en termes éthiques. Pour cette raison, pour mettre en évidence le soi, il convient de penser autrement que sous l'égide de la raison désengagée ; le soi taylorien est déterminé comme orienté vers le bien. La vie du soi est identique à l'orientation vers le bien.

Cela revient à dire que, malgré la contribution du désengagement et de la neutralité de la raison, il faut renoncer au soi ponctuel : le soi moderne, que Taylor caractérise par la ponctualité, est désengagé de la vie elle-même. Mais le désengagement du soi d'avec la vie n'est pas possible dans la mesure où le soi est défini à partir de la vie. Parler du soi, c'est parler de sa vie, même de sa vie ordinaire !

L'insistance sur la vie ordinaire, dans le monde moderne, s'accomplit avec le

désenchantement et le désengagement du monde moderne.<sup>338</sup> Le désenchantement comme désengagement du monde n'est que l'annulation de la transcendance, qui fonctionne comme bien constitutif ou hyperbien dans le monde moderne. L'Idée du Bien, telle que la philosophie platonicienne la pense, est impossible, de telle sorte que la contemplation du bien comme activité « plus haute » est également impossible. Autrement dit, la transcendance, dans le monde moderne, joue un rôle moins essentiel que le monde enchanté ; au Moyen Âge, la distinction entre le saint et le séculier est remarquable. Le séculier, dérivant de la sainteté de Dieu, s'oriente vers Dieu, dont la volonté est le bien constitutif du Moyen Âge. Cependant, à l'époque moderne que Taylor appelle « âge séculier », Dieu n'est pas identifié au Dieu médiéval. Là surgit le déïsme, qui engendre l'humanisme exclusif. Le monde moderne est caractérisé par l'impossibilité de la transcendance.<sup>339</sup>

Dans le passage de la transcendance à l'humanisme exclusif, la vie n'est plus le domaine de l'être transcendant. La vie n'est plus déterminée ni comme contemplation de l'idée platonicienne ni comme orientation vers Dieu : la vie ne se transcende plus, elle ne prend plus appui sur l'enchantement du monde. Dans le monde moderne, la vie s'affirme comme vie ordinaire et non comme vie qui s'appuie sur la transcendance.

Le déïsme et l'humanisme exclusif accélèrent l'affirmation de la vie ordinaire. Se pencher sur le calvinisme permet de comprendre pourquoi la vie ordinaire est significative : le calvinisme, par excellence, est déïste et exclusivement humaniste. Déïste, parce que le

---

<sup>338</sup> Cf., O'shea, Andrew, *Selfhood and Sacrifice: René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*, Continuum, 2012, p. 146 : « It [The affirmation of ordinary life] marks a decline in a metaphysical view, and its attendant values, and the rise of a new religious view, the aim of which were largely compatible with the concurrent revolution in the sciences. »

<sup>339</sup> Cf., Taylor, Charles, *L'âge séculier*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, « Les livres du nouveau monde », Seuil, 2011, p. 642 : « La cible de cette rébellion est une tendance importante de l'humanisme exclusif moderne, qui s'appuie pour sa part sur la tradition religieuse qui l'a précédé. Il s'agit de fait d'un trait constitutif puissant de la spiritualité occidentale moderne dans son entier : une affirmation de la valeur de la vie, de l'importance qu'il y a à l'aider et à la soutenir, à la soigner et la nourrir. Ce point est intensifié par le tournant anthropocentrique, où les desseins de Dieu se trouvent réduits à ce point unique : soutenir la vie humaine. La force continue de cette idée est peut-être évidente dans le souci contemporain pour la préservation de la vie, pour atteindre la prospérité, pour réduire la souffrance dans l'ensemble du globe, qui me semble sans précédent dans l'histoire. », Original, Taylor, Charles, *A Secular Age*, Belknap, Harvard, 2007, p. 369-370 : « What it is rebelling against is a crucial strand of modern exclusive humanism, which in turn draws on the religious tradition which preceded it. This is, in fact, a powerful constitutive strand of modern western spirituality as a whole: an affirmation of the value of life, of succouring life and sustaining it, healing and feeding. This was intensified by the anthropocentric turn, where the purposes of God were narrowed to this one goal of sustaining human life. The continuing power of this idea is perhaps evident in the contemporary concern to preserve life, to bring prosperity, to reduce suffering, world-wide, which is I believe without precedent in history. »

calvinisme valorise le monde où la volonté divine est réalisée. La volonté de Dieu s'accomplit dans la vie ordinaire de chaque individu ; le calvinisme met l'accent sur le travail et l'industrie de l'homme. Le travail, pour les calvinistes, est d'importance majeure, car, par le travail, chacun entend l'appel de Dieu, inhérent à sa propre vie ordinaire. Cet appel n'est pas extérieur à la vie ordinaire. Plutôt cet appel est co-originaire avec la vie ordinaire, et centrale dans la vie ordinaire. Ici, ce qui compte, c'est que la vie ordinaire est identique à un projet divin. La vie ordinaire n'est pas inférieure à l'activité hautement et noblement qualifiée comme la contemplation de l'Idée du Bien platonicienne ou la transcendance vers Dieu médiévale. Selon le calvinisme, il faut assurer cette vie ordinaire pour réaliser la volonté de Dieu sur terre. À cet égard, le calvinisme, par excellence, est un humanisme exclusif ; celui-ci transpose la divinité de Dieu à l'humanité, à la vie ordinaire : le mariage, la production, la consommation, etc. sont le reflet et la réalisation de la parole de Dieu.<sup>340</sup>

Avec le déisme, il faut noter que l'importance est centrée moins sur Dieu que sur la vie ordinaire. Cette centralisation s'opère avec les droits de l'homme. À savoir que l'individu est déjà et toujours universel et que la vie ordinaire est également celle de l'autre. Cela rappelle la liberté et l'autonomie que j'ai déjà mentionnées. Si l'autonomie est le refus de la force extérieure injuste, personne ne peut interrompre la réalisation de la vie ordinaire de l'autre. Selon les droits de la liberté et l'autonomie, personne n'intervient dans la vie ordinaire de l'autre. En d'autres termes, pour être respecté, il faut respecter l'autre. Ainsi le respect réside-t-il aussi dans la vie ordinaire à côté des droits de l'homme.

## (7) Dignité

Le respect envers la vie de l'autre est étroitement lié à la dignité. La dignité n'est autre que dignité d'être respecté : « Notre 'dignité' [...] est le sentiment que nous avons de nous-mêmes en tant que nous imposons le respect (d'attitude).<sup>341</sup> » La dignité humaine ne se borne pas au respect des droits de l'homme. Cette dignité, pour Taylor, s'identifie au

---

<sup>340</sup> Cf., *Ibid.*, p. 217-220, Original, *Ibid.*, p. 118-120

<sup>341</sup> Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 30, Original, Taylor, Charles, *Sources of the self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 15 : « Our 'dignity' [...] is our sense of ourselves as commanding (attitudinal) respect »

commandement du respect envers la vie ordinaire. Dès lors, la vie ordinaire de chacun doit être respectée d'une manière égale. En ce sens, la vie n'est pas prise pour la vie intérieure sans égard pour la vie de l'autre. La vie, telle que la philosophie taylorienne l'examine, s'accomplit dans l'« espace public » : « Comment percevons-nous notre dignité ? Elle peut traduire notre pouvoir, le sentiment que nous avons de dominer l'espace public ; notre immunité au pouvoir ; ou notre indépendance envers lui, parce que notre vie possède son propre centre ; ou l'affection et l'attention que nous portent les autres.<sup>342</sup> »

La dignité, avec l'importance des droits de l'homme, l'accentuation de l'égalité et l'affirmation de la vie ordinaire, est également constitutive de la modernité, telle que Taylor la pense. Il convient toutefois de préciser que la dignité est inhérente à chacun, à savoir que la dignité ne dépend pas de l'autorité extérieure. Tous les droits et tous les biens partent de l'immanence de l'homme dans le monde moderne.

#### (8) Modernité et bien

Avec l'affirmation de la vie ordinaire et par là de la dignité, il importe de se réinterroger : est-il possible d'annuler le bien constitutif dans le monde moderne ? On doit savoir si la structure, maintenue par le bien constitutif et l'éthique, n'est pas effective dans le monde moderne.

Dans la mesure où la raison désengagée domine le monde moderne, ce monde se refuse à l'engagement. Cela veut dire qu'aucun bien n'est reçu dans le monde moderne. On ne peut s'engager dans le bien. Plutôt, la modernité est accordée à la procédure pure de la raison, au processus méthodologique de la raison désengagée ; l'égalité, en un sens, procédurale, et par là, l'homogénéisation régissent le monde. La modernité tend à n'admettre aucune place pour le bien constitutif.

Or la dignité, avec l'affirmation de la vie ordinaire, montre que l'annulation du bien constitutif, forcée par les modernistes, surtout par les moralistes qui tirent de l'épistémologie

---

<sup>342</sup> *Ibid.* p. 31, Original, *Ibid.*, p. 15 : « Just what do we see our dignity consisting in? It can be our power, our sense of dominating public space; or our invulnerability to power; or our self-sufficiency, our life having its own centre; or our being liked and looked to by others, a centre of attention. »



moderne l'idée principale, n'est pas aisément accomplie. La dignité de l'homme, inhérente à la société moderne, fonctionne comme bien constitutif. Quoique cette dignité soit corrélative de l'affirmation de la vie ordinaire, même si cette dernière prend appui sur le monde homogénéisé, aplati et égalisé, quoique la dignité soit inhérente à chaque individu, la dignité n'est-elle pas un bien constitutif ou ne joue-t-elle pas le rôle de l'hyperbien ? Du moins, pour parler de la vie ordinaire, ne faut-il pas le bien, auquel cette vie s'attache ? Si la transcendance comme Idée du Bien ou comme celle vers Dieu ne résonne pas dans la vie ordinaire, celle-ci est-elle décrite sans égard pour le bien tel que le respect, la liberté, l'autonomie, la dignité ?

#### *(9) Inescapable frameworks*

Ces questions renvoient à ce que Taylor appelle « cadres de référence inévitables » (*inescapable frameworks*). Ces cadres ou ce que Taylor appelle « horizons » se réfèrent aux encadrements nécessaires où une place première est réservée à l'hyperbien, au bien constitutif. Pour Taylor, le monde moderne ne s'écarte pas de cet encadrement, dans la mesure où la dignité semble être conçue comme bien primordial du monde moderne. En d'autres termes, l'encadrement ou l'horizon n'est possible qu'à partir de l'hyperbien et du bien constitutif.

Toutefois, un problème persiste. La raison procédurale, s'emparant du monde moderne, est hostile à l'évaluation forte ; les distinctions qualificatives sont impossibles dans la procédure de la raison désengagée ; celle-ci a pour but d'atteindre l'objectivité et l'impersonnalité comme garantes de la vérité.

Cependant, convient-il de dire que la structure, soutenue par la raison désengagée, procédurale et neutre, s'écarte parfaitement d'un bien plus haut, d'un bien constitutif ? Le refus du bien se noue-t-il à l'absence complète du bien ? Ce refus du bien s'ouvre-t-il sur un nouveau contexte où l'humanité, sans égard pour le bien, est explicable ? La modernité, en se tournant vers la morale, réduite à la somme d'actions obligatoires, est-elle libérée de l'éthique ? Taylor répond négativement ; la dignité repose sur l'évaluation forte. Elle est un bien constitutif. Cela revient à dire que la modernité est forcément captive de l'éthique, que la modernité n'est pas explicable par la morale, prise au sens étroit du terme.

Il convient toutefois de rester vigilant. Taylor n'insiste pas sur le retour au monde enchanté. Le monde moderne, même si ce monde perd de vue la transcendance ou l'orientation vers le supérieur, contribue au développement de l'humanité. Plus précisément, le monde moderne est différent et distinct des mondes précédents. La dignité humaine et l'affirmation de la vie ordinaire, par excellence, sont, aux yeux de Taylor, la découverte ou l'invention positive du monde moderne. Taylor se refuse à l'impersonnalité, la procédure et l'instrumentalité neutres de la raison désengagée, car, bien que la science moderne obtienne des résultats avancés, la raison désengagée tranche avec l'orientation du soi vers le bien. Il est absurde de parler du soi à partir du désengagement de la raison.

Ici, il faut revenir à la vie moderne, même ordinaire et souligner que dans la vie réside une telle orientation : celle vers le bien. Ou, du moins, que la vie se fonde sur l'hyperbien, constitutif de cette vie elle-même : tel que l'importance des droits de l'homme, la liberté, l'autonomie, la dignité de l'homme, le respect envers autrui, etc. Tous ces biens convergent sur la préexcellence de l'humanité. Cette humanité est inexplicable par le désengagement de la raison, qui s'oppose aux biens. La vie, même quotidienne, s'oriente vers le bien, inacceptable dans la neutralité de la raison. La vie est décrite relativement à la transcendance, au rapport de cette vie à l'hyperbien et au bien constitutif.

Par conséquent, Taylor, pour parler du soi, traverse une autre modernité que la modernité, s'ouvrant sur le désengagement de la raison et par là sur la primauté de cette raison désengagée. Ce faisant, Taylor parcourt le romantisme et l'expressivisme des figures comme Rousseau et Herder. J'y reviendrai dans le prochain chapitre en traitant l'authenticité.<sup>343</sup>

### 3. Vie et bien

En se préoccupant de la vie, et bien que leur pensée se distingue l'une de l'autre, Levinas et

---

<sup>343</sup> Cf., Fraser, Ian, *Dialectics of the Self: Transcending Charles Taylor*, IA, 2007, p. 11 : « For Taylor, [...] authenticity, is a moral ideal of being true to oneself in the process of self-fulfilment. By moral ideal, he means an indication of what better or higher life might be not in terms of haphazard choices, but in terms of offering a 'standard of what we ought to desire'. »

Taylor s'accordent sur certains points : la vie, se nouant à l'éthique, s'ouvre sur le bien, soit l'altérité de l'infini chez Levinas soit sur le bien qualitativement distinct chez Taylor. Et cette vie n'est autre que la vie du soi, à partir de laquelle le soi se détermine. Les deux philosophes déploient leurs réflexions sur la vie pour atteindre le soi.

Dans *Totalité et infini*, Levinas parle de la vie après avoir critiqué et contesté l'ontologie. L'insuffisance de l'être, sur laquelle portent *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*, vire à la guerre et la violence ontologiques dans *Totalité et infini*. L'être comme guerre et violence n'est rien d'autre que la totalité, prise au sens du totalitarisme ou de la totalisation. Totalité, parce que l'être ne permet pas l'autre d'intervenir. Plutôt l'être interrompt l'altérité de l'autre en la réduisant à l'identité. L'identité n'est autre que l'identification. Celle-ci est le *rendre même l'autre*, c'est-à-dire l'identification de l'autre au même.

C'est parce que l'être n'admet aucun autre que Levinas, dans *Totalité et infini*, tourne les yeux vers la vie. Cette vie n'est pas prise au sens biologique du terme. Elle est dépeinte du point de vue de l'intentionnalité, autre que l'intentionnalité de la conscience et l'être-au-monde du Dasein. La vie, telle qu'elle est saisie dans et par la philosophie levinassienne, est toujours *vivre de...*, la jouissance comme *jouir de...* Levinas découvre que la vie comme jouissance est plus fondamentale et plus profonde que l'être. Le moi est le sujet de la jouissance avant d'être le sujet de la conscience et de l'être ; le moi jouit de son être et d'être avant d'être. À cet égard, la *Sorge* heideggérienne, dans l'éthique comme « philosophie première », n'est pas prioritaire par rapport à la jouissance. Ainsi la vie jouit-elle du souci d'être.

Se refusant et étant antérieure à l'être, la vie décrit le moi autrement que l'ontologie, notamment heideggérienne. Si l'être de *Sein und Zeit* est défini comme être-au-monde, comme transcendance, la jouissance comme vie n'est pas de prime abord au monde, même si la vie est intimement liée au monde. Au préalable, Levinas décrit le moi comme chez-soi. Le chez-soi n'est rien d'autre que l'intériorité du moi. L'intériorité du moi le définit comme tel. Par là, on entend que le chez-soi du moi est séparé du monde. Le monde représente une menace ou un risque. L'élément ou l'élémental ne correspond pas à l'aisance du moi. Il est nécessaire pour le moi de se protéger contre la menace et le danger du monde. Pour ce faire, le moi est séparation, l'intériorité et le chez-soi du moi ne viennent que de cette séparation.

Or ce qui compte, c'est que l'intériorité du moi ne construit pas seulement un espace intérieur, réservé aux actes psychiques du moi, par rapport auxquels le bonheur est primaire ; que cette intériorité revendique la maison. Le chez-soi est d'emblée cette maison, qui protège le moi contre le danger externe du monde et à partir de laquelle le moi est fixé en étant au monde. Et ce qui est remarquable dans la maison, selon Levinas, c'est la douceur. Qu'est-ce que cette douceur ? Du moins, cette douceur n'est pas dite mondaine ; le monde, pour le moi, n'est pas favorable. La menace du monde mène à la construction de la maison et par là le moi travaille et maîtrise le monde. La douceur du monde ne provient pas du monde. Elle vient de l'au-delà.

Cette douceur accorde la maison à sa féminité. Cette féminité est l'altérité de la maison. La maison est l'expérience de la douceur et par là celle de l'altérité, s'il est possible d'admettre que le terme « expérience » comprend la manifestation de l'altérité de l'absolument autre. En d'autres termes, la maison tient à l'infini. Sinon la maison serait détachée de la douceur.

Pour cette raison, la philosophie levinassienne, doutant de l'ontologie, se tourne vers la vie ; la vie mène à la douceur de la maison, qui touche à l'altérité de l'autre, voire de l'infini. Si le chez-soi détermine le moi comme tel, la maison ouvre le moi à l'altérité profonde de l'autre. La douceur de la maison est la condition ou la précondition de l'accueil d'autrui. Le moi accueille autrui dans la maison. La maison, même si elle peut être caractérisée par la mienneté, est ouverte à l'autre. Cette ouverture n'est rien d'autre que la transcendance. Cette dernière, chez Levinas, n'équivaut pas à la transcendance de la conscience qui, en fin de compte, retourne à soi, ni à la transcendance de l'être-au-monde qui borne le moi au monde. La transcendance vraie et véritable est la transcendance vers l'altérité de l'absolument autre.

Cette transcendance, telle qu'elle traverse tous les ouvrages philosophiques de Levinas, n'est pas déterminée en termes du *pour soi*, si ce terme désigne le *partir-de-soi-et-retourner-à-soi*. La maison, la demeure et l'habitation, dont parle Levinas dans *Totalité et infini*, sont *pour autrui*. Ainsi le *pour soi* est expliqué à partir du *pour autrui* ; celui-ci est antérieur à celui-là. Dès lors, il importe de comprendre le soi. Le soi n'est pas définissable à partir du moi, de l'identification, de la totalité. Le soi n'est pas d'emblée pour soi. Plutôt, le soi est pour autrui. Si le moi dispose de son soi, ce n'est pas parce que le moi s'enferme en son monde, mais parce que le moi comme transcendance est pour autrui. Donc, Levinas saisit

l'altérité de l'autre et la tentative d'atteindre cette altérité est par excellence le bien par-dessus l'être.

Mais Taylor a accès au bien par l'évaluation forte qui repose sur l'être. L'être n'est pas simplement neutre, la neutralité de l'être est une illusion épistémologique, issue du désengagement de la raison. L'ontologie morale se réfère au soi. Le soi est le lieu de la manifestation du bien, vers lequel la vie s'oriente. Autrement dit, Taylor ne prend pas en compte l'ontologie traditionnelle, au point que le rapport entre le soi et le bien est un apparaître, équivalent à l'être.

Cet apparaître n'est possible que dans les distinctions qualitatives. Ces distinctions qualitatives font référence à l'évaluation forte. Par celle-ci, il faut entendre que l'ontologie est morale et éthique. Le soi est inséparable du bien. L'évaluation ne suit pas l'ontologie. C'est-à-dire que l'être comme manifestation du bien est co-originaire avec le soi. L'évaluation forte, contrairement à l'évaluation faible, assure le rapport intime entre le soi et le bien. Le soi comme agent moral n'est que l'évaluateur fort, articulant le bien comme plus haut, comme supérieur, voire comme bien constitutif ou hyperbien.

Ici, Taylor envisage la vie à partir de la bonne vie. La question de la vie, chez Taylor, s'appuie nécessairement sur la question de la bonne vie. Par la bonne vie, on a accès à la vie. L'adjectif « bon » n'est pas simplement une expression additionnée à une substance. La bonne vie, dans la philosophie taylorienne, précède la vie comme telle. La vie, non prise au sens biologique du terme, reçoit de la bonne vie son sens.

La question de la bonne vie, chez Taylor, ne repose que sur l'ontologie morale, alors que cette même question, selon Levinas, réside dans l'altérité de l'autre. Pour Taylor, la bonne vie est le lieu du bien. Elle est déterminée par rapport au bien. Elle est la vie orientée vers le bien. Cette orientation, impliquée dans l'évaluation forte, est la manifestation du bien. L'évaluateur fort n'évalue pas simplement quelque chose comme bon ou mauvais. L'évaluation forte est l'orientation de la vie vers le bien. Par là, Taylor entend que le soi est agent moral. Le soi se tourne vers le bien dans son aspiration à la bonne vie dirigée vers le bien.

Le soi, dans sa vie, s'oriente vers le bien dans son aspiration à la bonne vie. Cela invite à reprendre en considération la modernité. Comme Taylor l'a dit à maintes reprises, la

modernité repose sur le désengagement de la raison impersonnelle, procédurale et neutre. Cela revient à dire qu'il est difficile de parler du bien dans le monde moderne. La raison désengagée se refuse à tout bien, car le bien, par essence, tranche avec le soi ponctuel, contraire au soi engagé dans une situation concrète où le soi comme agent moral s'oriente vers le bien et essaie de le réaliser. Ce soi ponctuel, que Taylor appelle soi lockéen, est tenu pour un point, qui n'occupe aucun espace, peut-être pour « nulle part (nowhere) ». Mais il faut s'interroger : est-il possible pour le soi d'occuper ce *nulle part* ? Le point qu'est le soi est-il un point idéal ? Le soi n'est-il pas un point de départ, par lequel le désengagement de la raison se mue en engagement dans un contexte concret ? L'idéalité du désengagement, aux yeux de Taylor, est impossible.

D'ailleurs, ce qui est remarquable, c'est que la liberté, l'autonomie et la dignité jouent le rôle du bien, tel que Taylor le comprend dans l'évaluation forte. Ainsi l'autonomie, la liberté et la dignité, issues des droits de l'homme, brisent-elles le désengagement de la raison. On peut dire que le désengagement de la raison, même si son idéal est de supprimer tout engagement et par là toute transcendance, repose sur un moindre engagement. Sans aucun bien, aucune vie n'est possible.

Pour cette raison, il est nécessaire pour Taylor de tourner le dos au désengagement de la raison ; la raison désengagée est inapte à la réalité où le soi est engagée. C'est-à-dire que la modernité n'est pas exemptée du bien, vers lequel le soi, l'évaluant fortement, oriente sa vie. Le soi ponctuel dérive du soi engagé. Le soi, avant d'être ponctuel, est déjà et toujours positionnel. La position du soi est déterminée par rapport au bien.

Par modernité, Taylor entend que le soi ne peut complètement être désengagé de la situation ; et, que la dignité, avec l'autonomie, la liberté, et le respect, fonctionne comme bien constitutif moderne. Donc, la modernité ne peut être prise en compte qu'à partir de l'éthique. Malgré l'accentuation du désengagement de la raison, le bien joue un rôle fondamental dans la constitution du soi, à laquelle la raison neutre et désengagée ne s'attache pas.

Tant chez Levinas que chez Taylor, l'enjeu du soi touche à la vie. Or ce qui compte, c'est que cette vie n'est pas prise au sens biologique du terme, et que cette vie est transcendance vers le bien ; selon Levinas, le soi, à partir de la vie, fait face à l'absolument autre en

l'accueillant, alors que d'après Taylor, le soi, dans son aspiration à la bonne vie, s'oriente vers le bien. À cet égard, les deux philosophes s'accordent, au point que le soi est transcendance. Mais comment ? Pour préciser et décrire ce point, il faudra prendre en compte le rapport entre l'éthique et le soi. En parlant de ce rapport, il conviendra de concrètement dépeindre le soi comme pour l'autre chez Levinas et de considérer le soi à partir de l'authenticité chez Taylor.

## Chapitre 7

### Soi et bien

La question de la vie, tant chez Levinas que chez Taylor, dépasse la vie, prise au sens biologique du terme. La vie n'est pas séparable de l'éthique. En d'autres termes, si l'on se pose la question de la vie, on se pose également la question de l'éthique ou du bien. Comme on l'a abordé, la problématisation de la vie, chez Levinas, se noue à l'altérité de l'autre, qui ne peut se réduire au même, alors que, pour Taylor, la vie, intimement liée à l'ontologie morale, s'oriente vers le bien, fortement évalué. Si l'on est d'accord avec les deux philosophes, Levinas et Taylor, la vie n'est révélée qu'à partir de l'éthique, bien que l'éthique levinassienne soit différente de celle de Taylor.

Or ce qui compte, c'est que la vie conduit l'éthique au soi. Le soi ou pour reprendre le terme heideggérien, l'ipséité est saisie dans la vie. Levinas et Taylor s'accordent sur ce point. La jouissance comme vie chez Levinas, contrairement à l'être comme régime totalitaire de l'ontologie, est amenée à la relation entre le moi et le soi, entre le *pour soi* et le *pour l'autre* ; la vie comme orientation vers le bien, dans la pensée de Taylor, rend manifeste ou « expressif » le soi. Le soi est d'emblée éthique ; ce soi n'est jamais pris en compte dans la « morale », prise au sens étroit du terme.

Si la vie pose le soi au sein de la pensée de Levinas et de Taylor, si cette vie n'est pas sans rapport avec le bien, il est naturel de réfléchir sur le soi en rapport avec le bien.

#### 1. Le soi, l'altérité et la passivité

##### (1) Pour l'altérité de l'autre

La vie comme jouissance, me semble-t-il, dans *Totalité et infini*, en fin de compte, conduit à la « maison », à la demeure : le monde devient le contenu de la jouissance. Cette jouissance est plus fondamentale que l'être. En un sens, l'intentionnalité de la conscience dérive de



l'intentionnalité de la jouissance. Mais la philosophie levinassienne n'aboutit pas à la jouissance. Plus précisément, la vie s'ouvre sur l'éthique ; si la vie se décrit dans la maison, la vie vise à l'altérité de l'autre, de la même manière que la maison, par sa douceur, est l'accueil de l'autre.

Par la vie, Levinas retourne à ce qu'il dit au début de *Totalité et infini*. La vie passe du moi à l'altérité de l'autre, à l'au-delà de l'être. Comment ce passage, dans la pensée levinassienne, est-il possible ?

Pour répondre à cette question, il faut revenir sur le moi.

Dans *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*, Levinas renverse l'idée heideggérienne de l'ontologie. L'ontologie levinassienne insiste sur le fait que l'existant, assumant l'existence, surgit comme moi et non sur le fait que le Dasein se révèle et se dévoile à partir de l'être du Dasein, voire de l'être en général. L'existant, selon Levinas, est le moi comme nœud de l'existant et de l'existence. L'existence, distanciée de l'existant, que Levinas appelle « *il y a* », en un sens, n'est qu'imaginée. Cela veut dire que l'existant, brisant déjà l'impersonnalité de l'*il y a*, l'amène à son existence. Peut-être peut-on dire que l'existence est toujours l'existence de l'existant. Levinas, dans les deux livres, l'affirme en se référant au terme « hypostase ». Le moi est hypostase.

Pour décrire l'hypostase comme relation entre l'existant et l'existence, Levinas choisit le moi comme subjectivité, sujet, position et présent. Ici, la position du moi perd sa caractéristique géométrique. La position comme « ici », rendant possible le « là », l'intentionnalité de la conscience, est moins géométrique, si l'on s'accorde au fait que la géométrie, sous son *logos* spécifique, représente les données comme objectives et si l'on accepte la position comme antérieure à toute objectivité. La position avant d'être objective est subjective.

Si telle est la position, le présent est également subjectif, au lieu d'être objectif. Le présent comme subjectivité n'a pas d'emblée cours dans le temps objectif, calculable. Le présent, aux yeux de Levinas, est le rapport entretenu par l'existant avec l'existence. Le présent, avant d'être temporel, par excellence, est hypostase. Ce présent n'a de sens que lorsque le présent est la relation de l'existant à l'existence.

Or ce qui compte, c'est que le présent s'intègre dans le temps. Le présent se mue en temporalité : la pensée levinassienne invite le présent comme subjectivité à la région temporelle.<sup>344</sup> Le présent est étroitement lié à la temporalité. Mais cette temporalité, contrairement à la temporalité heideggérienne, vise l'autre, elle est déjà l'expérience de l'autre.

## (2) Mort

Pour appréhender la temporalité, commencer par la mort revêt un grand intérêt. La mort est intimement liée à la temporalité. Mais Levinas n'est pas d'accord avec Heidegger. Heidegger rend compte de la temporalité à partir de la mort. Levinas, inspiré de Bloch, renverse la thèse heideggérienne de la relation de la temporalité à la mort : « Penser la mort à partir du temps – et non pas, comme chez Heidegger, le temps à partir de la mort-, c'est l'une des invitations tirées de l'aperçu de l'utopisme de Bloch.<sup>345</sup> » Mais qu'en est-il de la mort à partir de la temporalité ou du temps ?

Pour en rendre compte, il faut commencer par affirmer qu'en parlant de la souffrance, Levinas renverse la thèse selon laquelle la mort est ontologiquement comprise. Cette souffrance est tenue pour l'expérience de la mort. Mais cette souffrance n'est pas identique à ce que Heidegger nomme « angoisse ». L'angoisse comme disposition affective fondamentale vise à la fin du Dasein. En un sens, cette angoisse vise au néant, à la possibilité de l'impossibilité, au « rendre-impossible-toute-possibilité », au projet ultime. En revanche, Levinas prend la souffrance pour physique. Le corps n'est rien d'autre que cette souffrance, alors que l'angoisse heideggérienne est moins liée au corps. La souffrance est inséparable du corps. La corporalité, pour Levinas, équivaut à la souffrance. La souffrance comme corporalité est « impossibilité du néant<sup>346</sup> ». Cette impossibilité du néant fait référence à la corporalité du corps. Cette souffrance est par-delà l'ontologie, même si elle est « impossibilité du néant ». Ici, l'impossibilité n'est pas opposée à la possibilité ontologique.

---

<sup>344</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, « Quadrige », puf, 2011, p. 68-69 : « La relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent semble encore s'accomplir dans le face-à-face avec autrui. »

<sup>345</sup> Levinas, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, Livre de Poche, 2014, p. 122

<sup>346</sup> Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, « Quadrige », puf, 2011, p. 56

Cette impossibilité n'appartient pas à la distinction entre la possibilité et l'impossibilité. Au fond ou au-delà de l'être, réside la souffrance comme corps.

Sans cesse, la souffrance s'approche de la mort. Cette souffrance décrit la mort autrement que l'angoisse. Par souffrance, Levinas entend la « douleur ». La douleur est issue du corps. Mais Levinas contemple l'au-delà de la matérialité du corps, de la même manière qu'il découvre la douceur étrangère à la matérialité masculine de la maison. Par là, Levinas entend la mort touchée par la souffrance : cette mort est encore au-delà de la souffrance, si celle-ci est captive de l'ontologie du moi. L'au-delà de la mort, caractérisée par la mienneté, est encore au-delà de l'ontologie du corps souffrant. À cet égard, Levinas parle de l'« inconnu de la mort<sup>347</sup> », que la lumière ne peut illuminer.

Dans la souffrance, la mort est inconnue. Cela ne peut signifier que la mort, comme Heidegger le dit dans *Sein und Zeit*, est à la fois certaine et incertaine. La mort est certaine, parce que, un jour, tous les Daseins mourront nécessairement ; la mort est incertaine, parce que tous les Daseins ne peuvent savoir quand et où ils mourront. Donc, Heidegger soumet la mort au jeu de la lumière ; l'incertitude comme certitude de la mort, pour Heidegger, n'est qu'un élément ontologique. À cet égard, la mort heideggérienne, dans l'authenticité du Dasein, est projetée. La mort, pour le Dasein, est un projet (*Entwurf*) qu'il a dans son être-au-monde. C'est-à-dire que, même si le Dasein, dans son inauthenticité, fuit la mort, la mort, pour le Dasein authentique, est sa propre possibilité. L'impossibilité, venant de la mort, en fin de compte, est la possibilité ultime du Dasein. En ce sens, la mort, chez Heidegger, est ontologiquement comprise ; l'ontologie est le *logos* selon lequel l'être joue le rôle de la lumière. Or, ce qui compte dans l'inconnu de la mort, c'est que la mort s'enfuit devant le *logos*, l'ontologie, voire la lumière. L'inconnu de la mort, par principe, est inconnaissable. L'inconnaissabilité de la mort est le refus de la compréhension ontologique de la mort. Ou, à proprement parler, la mort ne peut être dévoilée par la lumière ; l'inconnu de la mort n'est pas du tout corrélatif du connu et du connaissant.

En d'autres termes, la mort inconnaissable est le refus du projet. Dans la philosophie levinassienne, la mort ne peut être projetée, dans la mesure où la mort refuse d'être captive du

---

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 56

projet du Dasein. Le fond de la mort est intouchable. L'expérience, dès lors que Levinas parle de « l'expérience de la mort », n'entretient aucun rapport avec la lumière.

Il faut se poser la question de cette expérience de la mort : quelle est cette expérience ? Le génie de Levinas ne réside pas dans le dévoilement de l'expérience de la mort, mais dans la recherche de la souffrance, au fond de laquelle la mort est appel. Si la mort ne peut être le projet de l'existant, la souffrance, elle, est entièrement *passive*.<sup>348</sup> Par la mort, Levinas entend la passivité profonde de l'existant.<sup>349</sup> Il importe cependant de souligner que le terme « passivité » ne renvoie pas à une opposition à l'activité. Cette passivité, telle qu'elle figure dans tous les ouvrages de Levinas, et comme il le dit notamment dans *Autrement qu'être*, est radicalement distincte et différente de la passivité opposée à l'activité. De cette manière, la passivité de la souffrance comme expérience de la mort ne consiste pas à être mise en lumière, ni à être connue et connaissable, ni à être « expérience », à laquelle les empiristes prêtent une signification spécifique, selon laquelle l'expérience est une modalité de la connaissance.

D'où vient la passivité, inhérente à la souffrance ? Pour Levinas, la mort n'est pas d'abord certaine ou/et incertaine, mais « imprévisible ». La nécessité de la mort ne précède pas l'imprévisibilité de la mort. Le mystère de la mort réside dans son imprévisibilité. À cet égard, la mort est inconnaissable, c'est en ce sens que la mort ne peut être le projet de l'existant. Le projet implique quelque chose de prévisible. De cette manière, la souffrance, telle que Levinas l'entend, touche à la passivité profonde par rapport à l'angoisse heideggérienne. Par principe, je suis exposé à la mort. C'est-à-dire que « déjà je lutte avec l'invisible.<sup>350</sup> »

Dans la mort, je ne suis pas d'abord contre le néant. Plutôt je suis contre l'inconnu. Cela signifie que Levinas ne comprend pas la mort comme la propre mort, comme projet ultime du Dasein. Pour comprendre ce point, il est bon de penser à la mort de *Totalité et infini*. La mort, dans cet ouvrage, est d'emblée aperçue comme « meurtre », tuerie ou assassinat ; la mort est

---

<sup>348</sup> Cf., *Ibid.*, p. 57 : « Cette façon pour la mort de s'annoncer dans la souffrance, en dehors de toute lumière, est une expérience de la passivité du sujet qui jusqu'alors a été actif, qui demeurerait actif même quand il était débordé par sa propre nature, mais réservait sa possibilité d'assumer son état de fait. Je dis : une expérience de la passivité. »

<sup>349</sup> Cf., Murakami, Yasuhiko, *Levinas phénoménologue*, « Krisis », Jérôme Millon, 2002, p. 228 : « L'affection par la mort n'est jamais l'acte volontaire de ma conscience. Elle est une passivité absolue qui signifie à travers son non-sens absolu. »

<sup>350</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 259

toute passive. L'inconnu de la mort est comme un assassin qui m'assassine, mais je ne sais qui est cet assassin, à vrai dire, non-délectable. En un mot, la mort est pensable à partir du meurtre.

Si la mort est d'abord meurtre, la mort, au lieu d'être le projet ou la possibilité de l'impossibilité du Dasein, n'est pas caractérisée par la mienneté. La mort n'est pas ce que je suis capable d'embrasser. Au lieu d'être projet, la mort me menace, me met en danger.

Mais d'où vient cette menace ? Levinas répond que « La mort me menace d'au-delà<sup>351</sup> » : « La mort est une menace qui s'approche de moi comme un mystère ». L'au-delà est d'emblée l'au-delà du moi, au point que celui-ci est le nœud de l'existant et de l'existence ou bien le régime de l'identification totalitaire ; la mort, pour le moi, est imprévisible.

Par la mort comme menace de l'au-delà du moi, prenant appui sur la thèse de Lévy-Bruhl, Levinas, dans la mort, donne à voir « l'interpersonnalité ».<sup>352</sup> Si la mort est d'emblée meurtre, la mort oscille entre l'assassinat et l'assassiné. Cette oscillation mérite une attention particulière. Cette oscillation n'est pas la relation du sujet à l'objet ou du représentant au représenté. L'assassin est inconnaissable, en un sens, tout étranger ou absolument autre. Absolument autre, parce que cet assassin n'est pas identifiable, ni saisissable, ni, en l'occurrence, le corrélatif du moi. Cet assassin, « qui est *contre moi*<sup>353</sup> », est celui qui échappe à mon pouvoir.<sup>354</sup> Pour cette raison, il est absolument autre. Par souffrance de la mort, Levinas découvre la mort comme relation entre le moi et l'autre et non comme celle entre l'être et le néant et non comme celle entre le sujet et l'objet. La mort prend appui sur la relation du moi à l'autre, que l'ontologie ne peut penser.

Autrement dit, Levinas se refuse à la compréhension de la mort heideggérienne. Contrairement à la thèse heideggérienne, selon laquelle la mort, pour le Dasein authentique, est son propre projet ultime, la thèse levinassienne est celle d'après laquelle la mort ne peut

---

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 260

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 260 : « [...] la mort conserve, dans son absurdité, un ordre interpersonnel où elle tend à prendre une signification. »

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 260

<sup>354</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, « Quadrige », puf, 2011, p. 62 : « Ce qui est important à l'approche de la mort, c'est qu'à un certain moment nous ne *pouvons plus pouvoir* ; c'est en cela justement que le sujet perd sa maîtrise même de sujet. »

être projet. À savoir que la mort n'est pas maîtrisable, de la même manière que l'existence est maîtrisée par l'existant dans son surgissement. L'existant comme moi ne peut ni maîtriser ni assumer la mort. Cela revient à dire que la mort ne peut ontologiquement être comprise. La dimension de la mort est différente de celle de l'être.<sup>355</sup> C'est la raison pour laquelle la mort n'est pas un anéantissement simple ; la mort décrit un autre terrain que ce que l'être dépeint : l'altérité de l'autre.

L'altérité de l'autre réside au sein de la relation interpersonnelle de la mort. Cela signifie que la mort n'est pas le projet du Dasein, c'est-à-dire que la mort esquive la liberté et la volonté du moi. L'assassin, inconnu, commet un meurtre. Cet assassin inconnaissable est étroitement lié à l'imprévisibilité de la mort. Dans la mesure où l'imprévisibilité est l'impossibilité de la prévisibilité, à savoir, l'impossibilité de connaître, la mort n'est pas issue de la liberté et de la volonté ; celles-ci se réfèrent à la possibilité du choix ; l'impossibilité de connaître, voire d'avoir un projet n'est pas corrélative de la possibilité. De ce point de vue, la mort ne peut être librement et volontairement choisie.

La liberté et la volonté du moi ne sont pas puissantes devant la mort.<sup>356</sup> Comme je l'ai déjà dit, la mort est une menace, menace d'un assassin inconnaissable. Dans cette menace inconnaissable, la mort est toujours imminente. L'imminence de la mort vient de son imprévisibilité. L'imprévisibilité ne fait pas répondre à la question du moment et du lieu de la mort. L'imminence de la mort ne dépasse pas la menace imprévisible de la mort. La menace de la mort me vient en son imminence.

### (3) Mort et temporalité

L'imminence de la mort n'est pas seulement menace : « l'imminence est à la fois menace et ajournement.<sup>357</sup> » Le moi ajourne le meurtre, voire la mort. Ici, il convient de comprendre la temporalité du moi. L'ajournement décrit une autre temporalité que la temporalité du Dasein.

---

<sup>355</sup> Cf., *Ibid.*, 2011, p. 63 : « Dans la mort, l'exister de l'existant s'aliène. »

<sup>356</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 262 : « Je suis une passivité menacée non seulement par le néant dans mon être, mais, par une volonté dans ma volonté. Dans mon action, dans le pour soi de ma volonté, je suis exposé à une volonté étrangère. »

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 261

L'ajournement de la mort tranche avec le projet de la mort. Si Levinas a raison, la mort comme menaçante, décrite dans la souffrance, est ce dont on veut s'éloigner. Le terme « ajournement » désigne ce « vouloir être loin de la menace », mais ce vouloir n'est pas bien effectif, car on est passif devant la mort et car on ne peut se projeter vers la mort.

L'impossibilité de se projeter vers la mort, donc, de l'être-pour-la-mort du Dasein, inverse la compréhension de la mort, reposant sur l'ontologie. De cette manière, Levinas conteste la compréhension du temps heideggérienne. La mort levinassienne décrit la temporalité autrement que l'être-pour-la-mort heideggérien. Le moi ne s'avance pas devant la mort, mais il ajourne la mort ; l'ajournement, décrit par et dans la souffrance, témoigne de la relation temporelle du moi. Mais le moi comme présent n'est pas au centre du temps : l'identité et la totalité du moi ne sont pas davantage primaires dans la temporalité que dans l'éthique ; la temporalité, à son tour, perce l'éthique. La compréhension de la temporalité est pensable à partir de l'altérité de l'autre.

Pour préciser ce point, il semble important de revenir sur la relation entre la mort et la temporalité, décrite par *Sein und Zeit*. La mort de l'être-pour-la-mort ou de l'être-vers-la-mort est nécessaire et imminente. La mort est toujours à venir. À partir de là, il convient de s'interroger sur deux attitudes différentes du Dasein authentique et du Dasein inauthentique. Pour Heidegger, le Dasein inauthentique désire fuir sa propre mort. Dans son acte de fuir, ce Dasein inauthentique perd sa propre ipséité, si l'ipséité heideggérienne est définie en termes de « maintien de soi ». Car ce Dasein inauthentique renonce à ce maintien de soi, dans la mesure où le Dasein ne peut que se maintenir dans sa propre possibilité de l'impossibilité ; le Dasein, évitant sa propre mort, tombe dans « le On » (*Das Man*). Le maintien de soi authentique comme ipséité est impossible dans le On. En revanche, le Dasein, authentique, se projette vers sa propre mort. Ce faisant, le Dasein l'assume. Cela revient à dire que le Dasein assume l'avenir comme sien, dans la mesure où la mort, même imminente, est toujours à venir. À partir de l'assomption de l'avenir, on peut traiter de la temporalité authentique du Dasein. Cet avenir s'engage dans le présent du Dasein. Cet avenir est au centre de la compréhension de la temporalité authentique heideggérienne. Celle-ci est entendue à partir de l'avenir, de la mort à venir, en l'occurrence, de la finalité, de la finitude du Dasein, à partir de

laquelle la compréhension de la temporalité comme inauthentique et infinie est dérivative.<sup>358</sup>

Bien qu'il reconnaisse l'originalité de la thèse selon laquelle la temporalité humaine est compréhensive à partir de la mort, Levinas ne s'associe pas à la thèse heideggérienne, d'après laquelle la mort, dans l'authenticité du Dasein, est caractérisée par l'assomption et la mienneté. Pour Levinas, la mort, comme j'ai mentionné plus haut, ne peut être assumée. La mort, d'emblée considérée comme meurtre, vient de l'assassin inconnu, inconnaissable, et mystérieux. Dans la souffrance, l'existant, ouvert à la mort, voire au meurtre, est tout passif et cette passivité de l'existant l'invite à son soi.

Autrement dit, la temporalité levinassienne repose sur la passivité du soi. Ce qui est remarquable, c'est le rôle de la souffrance. La mort est proche du moi par la souffrance. L'imminence de la mort, même éternellement ou infiniment ajournée, n'est pas loin de l'ici qu'est la position du moi. À savoir que, par la souffrance, le présent est engagé dans la mort. À cet égard, la conscience est enchaînée avec la mort. La conscience, souffrante, n'est d'emblée ni pure conscience ni conscience de quelque chose. Plus précisément, la souffrance est préréflexive. Elle est antérieure à la conscience et à la position.

En d'autres termes, par la souffrance, le moi, au fond de sa position ontologique, *fait face* à l'autre irréductible au même, à l'autre qui menace ce moi. En ce sens, dans la liberté et la volonté du moi réside la souffrance ; par là, la mort n'est pas lointaine : « Dans la peur, la mort est encore future, à distance de nous ; la souffrance, par contre, réalise dans la volonté la proximité extrême de l'être menaçant la volonté.<sup>359</sup> » La souffrance fait écho à la mort, au fond de la volonté : la *patience* comme expérience de l'autre irréductible, met en branle la liberté et la volonté du moi.

En un mot, l'assassin inconnu et inconnaissable est proche du moi tout en le menaçant. Même si la mort est lointaine, la menace de la mort est toujours immédiate. Dans cette situation, l'ajournement de la mort est possible. D'où la temporalité levinassienne. Cette dernière ne peut être expliquée en termes de projet, voire d'ontologie.

---

<sup>358</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, Livre de Poche, 2014, p. 54 : « Que signifie être-pour-la-mort, distinct du mûrissement ? Originellement, l'avenir est l'imminence de la mort. »

<sup>359</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 266



#### (4) Temporalité et passivité

Qu'est-ce que la temporalité levinassienne ? Quelle est cette temporalité, inexplicable en termes ontologiques ? Qu'en est-il de cette temporalité décrite par et dans la souffrance ?

Par la souffrance, il convient d'entendre que le moi n'est pas défini en et par lui-même ; on parle de l'insuffisance du moi, car le moi comme identification ne peut être en face de l'autre. Sans aucun autre, le moi n'est pas possible, de la même manière que, à rebours, l'autre, comme le rappelle Levinas dans *Totalité et infini*, n'est possible qu'à partir du moi. Cela revient à dire que la temporalité, décrite dans la souffrance, refuse d'être caractérisée par la mienneté. La menace, issue de l'autre comme inconnu, n'est pas à la volonté du moi, donc, ce que le moi ne peut posséder et sur lequel il « ne peut pouvoir ». À cet égard, on comprend que la temporalité n'est pas la pulsion de l'activité, voire de la volonté du moi, existentiellement et existentiellement définie comme identité. Pour réfléchir sur la temporalité levinassienne, il faut prendre en considération la passivité comme expérience de la mort, donc de l'autre.

La passivité ou la « patience » ouvre une nouvelle dimension à la recherche de la temporalité. C'est-à-dire que la temporalité n'est pas considérée à partir du présent, de l'hypostase. L'avenir, toujours à venir, mais proche dans la souffrance, n'est pas corrélatif du présent. L'avenir comme le passé est qualitativement différent du présent comme assumption de l'existence. À cet égard, il me semble que Levinas se refuse à la compréhension de la temporalité augustinienne. Saint Augustin propose de penser le présent comme présent, mais l'avenir comme présent de l'avenir et le passé comme présent du passé. Cela veut dire que, selon Saint Augustin, l'avenir est comme projet, le passé comme mémoire. Autrement dit, pour Saint Augustin, il n'y a que trois présents, le présent du présent, le présent de l'avenir et le présent du passé. De ce point de vue, dans la philosophie augustinienne, toute temporalité se subordonne à la logique du présent. Mais dans cette réflexion sur la temporalité, se soulève une question : la question de l'avenir comme avenir et du passé comme passé ; car la temporalité augustinienne ne touche pas à l'avenir et au passé comme tels. En un sens, Saint Augustin admet que l'avenir et le passé comme tels sont impossibles à retenir à partir du

présent.<sup>360</sup> Ce philosophe médiéval n'avance pas la recherche de l'avenir et du passé comme tels. Néanmoins, la philosophie levinassienne propose une réponse à la question de l'avenir et du passé comme tels par la passivité. Le présent comme moi, même s'il est acte de s'hypostasier, par essence, est tout passif. À savoir que l'expérience de la temporalité, soit comme avenir, soit comme passé est l'expérience de l'autre, non-identifiable et irréductible au pôle du même, de l'autre, se refusant à l'ordre de l'être, de la guerre, voire de la totalité.

L'avenir comme passé est l'autre du présent. Pour prendre en considération la temporalité comme autre, il faut repenser la mort. La mort est un événement à venir. Cependant, comme je l'ai déjà remarqué, la menace de la mort est près du moi dans et par la souffrance. D'où l'imminence de la mort, immanente à la souffrance. Or ce qui est remarquable, c'est que le présent rencontre la mort comme événement à venir, plus précisément, comme l'assassin inconnu et inconnaissable qui s'en rapproche : la souffrance est décrite en face de l'autre. Par la souffrance, il faut entendre le présent mis en rapport avec l'avenir comme autre, vraiment autre.

L'autre, dans le Désir de l'infini, n'est ni évitable ni maîtrisable ; l'autre est irréductible au même. Il n'est possible pour le moi que d'ajourner la mort comme autre, mais cet ajournement n'est pas éternellement et infiniment possible. D'où le désespoir. Le présent, captif de la mort, de l'absolument autre, est désespéré.

Cependant, ce désespoir rend possible « l'espoir ». Reposant sur la lecture de Rosenzweig, Levinas développe l'idée de l'espoir. Or cet espoir, dont parle Levinas, n'est pas pensable à partir du présent, de la même manière que la temporalité levinassienne n'a aucun sens à partir du présent, de l'hypostase.<sup>361</sup>

Il faut affirmer que la souffrance, par excellence, est l'expérience de l'autre. À cet égard, la temporalité est également l'expérience de l'autre. Mais il faut être attentif au fait que la souffrance comme expérience de la mort n'est pas l'expérience du fini ou de la finitude, même si l'existant comme moi paraît finir lorsque la mort lui vient d'au-delà, même si le moi

---

<sup>360</sup> Saint Augustin, *Les Confession*, traduit et préfacé par Joseph Trabucco, Flammarion, 2012, Chapitre XVIII, p. 267 : « [...] je sais du moins que, où ils [le futur et le passé] n'y sont ni en tant que futur, ni en tant que passé, mais en tant que présents. »

<sup>361</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, VRIN, 2013, p. 132 : « L'objet véritable de l'espoir, c'est le Messie ou le salut. »

comme identification totalitaire est fini. L'expérience de la temporalité, inscrite dans l'ajournement de la mort, est par-delà la finitude du moi.

#### (5) Fécondité

La fécondité dépasse la finitude du moi. Par fécondité, on peut entendre le temps infini.

Qu'est-ce que la fécondité ? Levinas y répond avant les conclusions de *Totalité et infini* dans la partie intitulée « Au-delà du visage », visage, qui compte dans la philosophie levinassienne et dont je parlerai en abordant la pensée du langage de Levinas dans la partie suivante. Mais pour prendre en considération la fécondité, il est nécessaire d'évoquer simplement le visage.

Le visage n'est pas un terme identifiable et pensable. Ce visage refuse de se soumettre à la lumière. C'est-à-dire que le visage, dès lors, ne tire pas son sens de sa forme plastique et matérielle. Pour Levinas, le visage, d'emblée invisible et infini, est éthique et demande toujours l'interdiction du meurtre : le visage est vraiment autre, transcendant. Il est éthique, peut-être la pré-source de la moralité. Mais Levinas, dans *Totalité et infini*, n'aboutit pas au visage, car l'altérité du visage n'est possible qu'à partir du moi, qui fait face à l'autre qui est « toi ». Donc, le titre « Au-delà du visage » fait preuve de l'intention de Levinas de la relation du même à l'autre. Ainsi la fécondité devrait-elle être lue. Au-delà du visage, la fécondité s'accomplit.

Quelle est cette relation ? Pour y répondre, il ne convient pas moins de remarquer que l'autre n'est possible qu'à partir du moi. L'enfant n'est également possible qu'à partir du moi. Il est son enfant. Mais cela ne revient pas à dire que l'enfant se structure comme l'autre moi. Cet enfant est absolument autre, étranger. Il n'est pas ses parents, mais il vient de ses parents. Cependant l'enfant n'est pas seulement considéré à partir de l'altérité de l'autre. Contrairement à d'autres, l'enfant ressemble au moi. Cette ressemblance, paradoxalement, ouvre l'enfant sur l'être. À ce titre, Levinas propose une formule étrange et même paradoxale : « Mon enfant, écrit Levinas, est un étranger (Isaïe 49), mais qui n'est pas

seulement à moi, car il *est* moi. C'est moi étranger à soi.<sup>362</sup> »

Avec l'étrangeté de l'identification ou l'altérité du même de l'enfant, le moi s'ouvre sur l'avenir. Dans la compréhension de la mort, j'ai déjà affirmé que la relation temporelle avec l'avenir est passive. Mon avenir est l'autre du moi, du présent, il est imprévisible et invisible. Dans la relation avec l'enfant, on trouve une relation éthique avec l'avenir. Cette relation avec l'avenir, par excellence, est relation avec l'enfant ou le « fils ». Celui-ci est le projet du moi, extérieur et étranger. C'est-à-dire que cet enfant n'est pas le propre projet de ce moi, si ce projet « sort d'une tête solitaire pour éclairer et comprendre<sup>363</sup>. » Le projet comme enfant se réfère à son altérité. À cet égard, l'enfant comme mon projet le déborde : il est mon avenir, mais mon avenir comme enfant est imprévisible. Le moi se projette vers un projet, imprévisible, qu'il n'a pas vraiment. L'enfant comme *projet invisible* est ce que Levinas appelle « fécondité ».

L'enfant est le projet du moi. Mais cela ne revient pas à dire que l'enfant est la possibilité du moi. L'enfant comme avenir est imprévisible, il se refuse à la liberté et la volonté du moi. Par principe, l'enfant est autre que le moi, même si le moi est son enfant : « Être Père ou fécond, *c'est être un étant que je suis mais qui n'est pas mon ipséité, ni un prolongement de mon ipséité.*<sup>364</sup> » Cela ne signifie pas que le moi s'identifie à son enfant, mais que, au fond du moi, l'avenir comme enfant est extériorisé en se nouant à l'identité du moi, en la déchirant. L'infini de l'enfant, par lequel l'avenir vient au moi, s'incarne comme altérité d'autrui. L'avenir repose sur la relation avec l'enfant et non sur l'authenticité telle qu'elle apparaît dans la philosophie heideggérienne : « La relation avec l'enfant – c'est-à-dire la relation avec l'Autre, non pas pouvoir, mais fécondité, met en rapport avec l'avenir absolu ou le temps infini.<sup>365</sup> »

Le génie de Levinas réside, non pas dans le fait que la relation avec l'enfant est analysée comme relation avec l'autre moi, *l'alter ego*, mais dans le fait que cette relation avec l'enfant ou le « fils » est interprétée comme relation avec l'autre, comme temporalité. L'enfant que je

---

<sup>362</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 299

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 299

<sup>364</sup> Moati, Raoul, « Être à l'infini – la fécondité », in *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*, Textes réunis par Danielle Cohen-Levinas et Alexander Schnell, Vrin, 2015, p. 105

<sup>365</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 300

suis est mon avenir. Mais cet avenir n'est pas mon projet, parce que cet avenir appartient à l'enfant comme autrui. Ici, on doit entendre l'infini comme relation avec l'autre. Or cet infini n'équivaut pas à l'éternité, si cette éternité, prise au sens de la vie éternelle, vise à la continuation du moi. Bien entendu, la vie éternelle est impossible pour le moi, parce que celui-ci mourra un jour imprévisible.<sup>366</sup> La finitude de la mort interdit la vie éternelle. Le moi ne peut surpasser la finitude de la mort.

Par l'enfant, toutefois, le moi surpasse la finitude de la vie. L'enfant met en jeu l'infinité du temps. L'enfant, que le moi est, par rapport au moi, est jeune. Par l'enfant, le moi se rajeunit, mais cette jeunesse est extérieure au moi. En fait, le vieillissement du moi est distancié de la jeunesse de l'enfant. À cet égard, il ne faut pas confirmer que l'infini repose sur la série d'instantanés continus ou bien sur la continuation éternelle du moi ; mais que l'infini s'appuie sur la distance entre le vieillissement du moi et la jeunesse de l'enfant, donc sur la discontinuité : par cette discontinuité, Levinas comprend que « Dans la fécondité, l'ennui de ce ressassement s'arrête, le moi est autre et jeune, sans que cependant l'ipséité qui donnait son sens et son orientation à l'être, se perde dans ce renoncement à soi. La fécondité continue l'histoire, sans produire de vieillesse ; le temps infini n'apporte pas une vie éternelle à un sujet vieillissant. Il est *meilleur* à travers la discontinuité des générations, scandé par les jeunesse inépuisables de l'enfant.<sup>367</sup> » En ce sens, pour Levinas, l'histoire n'est pas définie comme série d'événements significatifs enchaînés. L'histoire n'est comprise qu'à partir de la discontinuité infinie entre générations.

Par cette discontinuité, on peut comprendre l'infini. À savoir que, par cette discontinuité, on peut également comprendre la transcendance vraie et véritable, distincte de la transcendance comme intentionnalité de la conscience ou comme être-au-monde : « Dans la fécondité le moi transcende le monde de la lumière.<sup>368</sup> » Si la lumière rend possible le voir comme corrélatif de la conscience totalitaire, l'enfant n'est pas saisi dans le voir ; l'enfant comme avenir est imprévisible. Mais cet avenir imprévisible n'interdit pas le moi d'en avoir peur. Cet avenir, pour le moi, est « *ailleurs* ». Le moi, avec son enfant, est ailleurs que le

---

<sup>366</sup> Cf., *Ibid.*, p. 299 : « Le fils convoité dans la volupté ne s'offre pas à l'action, reste inadéquat aux pouvoirs. Aucune anticipation ne le représente, ne le projette comme on le dit aujourd'hui. »

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 301

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 301

monde qu'il connaît ou bien qu'il peut « connaître comme sa poche ». Comme Levinas l'affirme au début de *Totalité et infini*, le moi, partant du monde, se transcende vers ce qui n'est pas de ce monde, vers l'autre du monde. Cet autre comme ailleurs, vers lequel le moi se transcende, est possible avec l'enfant. Cette relation avec l'enfant consiste à « infiniment être » ou « être à l'infini ». La temporalité levinassienne s'appuie sur l'être infini.

#### (6) Être et infini

Ici, on peut s'interroger sur le désir de l'infini comme idée de l'infini dans la relation avec l'enfant. L'infini déborde son désir et son idée. Ce débordement, *grosso modo*, définit l'infini lui-même. Ce débordement est transcendance. Si la relation avec l'enfant est transcendance, c'est parce que le moi dépasse son être dans sa temporalité. La temporalité, par excellence, est le désir de l'infini, irréductible à l'être, mais en face duquel l'être est. Ainsi la temporalité est-elle l'expérience de l'infini et non l'expérience de la fin ou de la finitude : « La transcendance est temps et va vers Autrui.<sup>369</sup> » Le monde du moi, malgré sa finitude, est relié au monde de l'enfant. La transcendance vraie et véritable n'est ni telle que Husserl la comprend en proposant l'intentionnalité de la conscience ni telle que Heidegger la déploie en prenant en considération l'être-au-monde et l'être-pour-la-mort du Dasein. La relation avec l'enfant est la transcendance.

Or la transcendance véritable et vraie, inscrite dans la relation avec l'enfant, n'est rien d'autre que le *pour l'autre* et le *pour autrui*, pour autant que l'amour du moi soit amour *pour* l'enfant. À cet égard, le drame de la mort est éthique. Le *par l'autre* de la mort comme meurtre devient le *pour autrui* de la transcendance. Pour cette raison, on peut remettre en exergue la mort comme telle : « mourir pour » autrui, que je m'apprête à traiter. Ainsi le moi mourra-t-il pour l'enfant ! La temporalité du moi est pour l'autre.

Si l'on est accordé au fait que la transcendance est le *pour autrui* éthique, voire le *pour l'infini*, comment mettre l'être en rapport avec l'infini dans la transcendance ? Comment l'être infini, l'être à l'infini ou l'infiniment être, dans la temporalité, est-il possible ? Pour répondre à cette question, il est besoin de tirer le sens de la transcendance de *Totalité et infini*.

---

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 302

Il suffit à noter que la relation avec l'enfant est transcendance comme « être infini » ou « infiniment être ». <sup>370</sup> L'infini, on peut le remarquer dans la relation avec l'enfant, car celui-ci est autrui. Mais comment constater l'être dans cette relation marquée par la transcendance ? Pour ce faire, il convient de rendre compte d'une formule étrange, écrite par Levinas : « Je n'ai pas mon enfant, je suis mon enfant. La paternité est une relation avec un étranger qui tout en étant autrui [...] *est moi* » ; encore, « Transcendance où le moi ne s'emporte pas, puisque le fils n'est pas moi ; et cependant je *suis* mon fils. » ; plus loin, « Le moi s'affranchit de soi-même dans la paternité, sans, pour cela, cesser d'être un moi, car le moi *est* son fils <sup>371</sup>. » La relation du moi avec son enfant invite ce moi à se transcender. Si l'altérité de l'autre n'est possible qu'à partir du même, le fait que le moi est son fils montre que le même n'est pas totalisation, mais que le moi est pour l'enfant. De cette manière, le moi, ne fonctionnant pas comme identification, est pour l'autre. Ici, surgit un étrange état : l'être *pour l'autre* du moi ; par et pour l'enfant, le moi se transcende sans annuler le fait qu'il est son enfant. Le passage de l'être totalitaire à l'être éthique est découvert dans la fécondité comme transcendance vraie et véritable. Lorsque je dis que je suis mon enfant, mon enfant déborde mon ipséité, ma jouissance en me reliant à l'avenir absolu et imprévisible. À cet égard, la relation avec l'enfant prête le sens de la transcendance au moi, à l'être.

L'être infini, en un sens, semble être paradoxal ou absurde. Dans la plupart des ouvrages philosophiques de Levinas et dans *Totalité et infini* en particulier, Levinas parle de l'être comme de la totalité, prise au sens du totalitarisme. L'être comme totalité ne coïncide pas avec l'infini. L'être est compris comme identification totalitaire. Cependant, l'enfant combine l'être et l'infini. Par l'enfant, on peut entendre cette étrange formule : « l'être infini ». Dans *Totalité et infini*, Levinas propose la nécessité de l'être pour l'éthique, et par là, la possibilité du rachat ou de la salutation de l'être par l'altérité de l'autre irréductible. Pour cette raison, Levinas pousse la réflexion sur la relation avec l'enfant.

Cet être infini est interprété comme amour. Mais cet amour pour l'enfant ne coïncide pas avec l'amour érotique ; l'amour érotique, au bout du compte, n'a rien à voir avec la transcendance, si cette dernière ne correspond pas au retour à soi : « Si aimer, c'est aimer

---

<sup>370</sup> Cf., *Ibid.*, p. 306 : « Sous les espèces du Moi, l'être peut se produire comme infiniment recommençant, c'est-à-dire comme, à proprement parler, infini. »

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 310

l'amour que l'Aimée me porte, aimer est aussi s'aimer dans l'amour et retourner ainsi à soi. L'amour ne transcende pas sans équivoque – il se complaît, il est plaisir et égoïsme à deux.<sup>372</sup> » En revanche, si l'on emploie le terme « amour » pour rendre compte de la relation avec l'enfant, dans cet amour pour l'enfant, l'infini l'emporte sur le même en sauvant l'être : cet amour est la défaite de la totalité. Dans cet amour, l'être possède une nouvelle signification. L'amour pour l'enfant ne présuppose ni ne promet aucun retour à soi : « La relation avec l'enfant – la convoitise de l'enfant – à la fois autre et moi-même – se dessine déjà dans la volupté pour s'accomplir dans l'enfant lui-même<sup>373</sup> ».

L'amour pour l'enfant fait preuve du surpassement de la totalité de l'être et laisse à l'être une moralité : l'être est racheté en face de l'altérité de l'autre dans l'amour pour l'enfant. L'être, dans la mesure où l'être est infini, est l'être éthique. À cet égard, l'enfant est « moi comme autre ».

#### (7) Paternité, filialité et électivité

Avec l'être infini de la fécondité, on peut prendre en compte la relation avec l'avenir. Mais comment penser le passé ? Pour apporter une réponse à cette question, il faut envisager une autre relation que la fécondité : la paternité ou la filialité : la relation avec les parents.

Le moi n'est pas seulement son enfant, mais aussi ses parents ou son père est le moi, si Levinas a raison. Le moi garde l'identité comme ipséité de son père, étant le protecteur de son père. Pour le moi, son père est unique, de la même manière que sa mère est unique. Ses parents font naître le moi. Les orphelins, même s'ils sont définis par l'absence de leurs parents, n'en ont pas moins des parents. Cette absence, qui portait tous les orphelins, renvoie forcément à leurs parents ; sinon, l'événement comme venue du moi au monde n'aurait aucunement lieu. Tous les enfants ont leurs parents.

Ce qui est intéressant dans cette relation, c'est que l'enfant est unique : selon Levinas, l'unicité du moi n'est possible que par le père. Et cette unicité est distincte de l'unicité marquée par et dans la jouissance.

---

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 298

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 298



L'unicité du moi dépend de l'électivité. Chaque enfant entretient une relation privilégiée avec son père. Cette relation est « électivité ». Par celle-ci, Levinas entend l'unicité du moi : « Le père ne cause pas simplement le fils. *Être* son fils, signifie être moi dans son fils, être substantiellement en lui, sans cependant s'y maintenir identiquement. [...] Le fils reprend l'unicité du père et cependant demeure extérieur au père : le fils est fils unique. Non pas par le nombre. Chaque fils du père, est fils unique, fils élu.<sup>374</sup> » Tous les enfants, pour leurs parents, sont uniques : si un enfant est aîné, cet enfant aîné en tant que tel est élu ; si un autre enfant est cadet, il est élu sans égard pour l'aîné ; l'enfant comme aîné ou bien comme cadet est unique. En d'autres termes, l'amour des parents pour l'enfant élu révèle l'unicité du moi.

Or l'électivité ne donne pas seulement accès à l'unicité du moi, mais aussi à la compréhension du passé. Cette électivité relie le moi et le passé.<sup>375</sup> Mais ce passé n'est pas égal à la mémoire comme pour Saint Augustin, qui est le présent du passé, dans la mesure où la mémoire présuppose le retour à soi. Dans la mémoire, le moi retient son passé, au lieu du *passé*, parce que le moi exerce du pouvoir sur sa mémoire. Cependant, l'électivité, aucun pouvoir du moi n'y touche jamais ; cette électivité ne découle que du père comme de l'absolument autre, même si le moi est son enfant. L'électivité est passive, pour autant que le moi, unique, ne choisisse pas d'être élu. Il est, dans sa relation avec le père, élu par le père : et par là unique. De cette manière, l'avenir, pour le moi, était imprévisible, la mémoire du moi ne peut entièrement retenir le passé comme électivité. L'électivité refuse d'être saisie dans la mémoire, voire dans le pouvoir du moi ; cette électivité touche à la création non-mémorable ; je suis élu avant ma mémoire. L'électivité consiste à être infini dans le passé non-mémorable.

#### (8) Fraternité

Mais ce n'est pas seulement moi en tant que moi qui suis élu et unique. Mes frères et sœurs, selon Levinas, sont également élus par mes parents. S'ils sont tels que je le suis, mon unicité est-elle assurée et garantie ? À cet égard, le moi peut se soucier de son statut ; il peut penser

---

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 311

<sup>375</sup> Cf., *Ibid.*, p. 312 : « La création comme relation de transcendance – d'union et de fécondité – conditionne, au contraire, la position d'un être unique et son ipséité d'élu. »

perdre son privilège, provenant de son père, à cause de l'existence de ses frères et sœurs, si le moi comme pôle du même désire identifier l'amour parental pour lui-même et par là s'identifie lui-même au monopole de l'amour. Il peut être jaloux de ses frères et sœurs.

Cependant, selon Levinas, avec leur existence, s'ouvre une nouvelle relation : la fraternité. Cette fraternité amène le moi à l'impossibilité et la suppression d'un tel monopole et d'une telle jalousie. Le moi ne peut prendre possession de la position de ses frères et ses sœurs, car cette dernière position leur est réservée par l'élection de son père. Ils sont élus et uniques comme moi. D'où l'égalité entre frères. Tous les frères et sœurs sont élus et uniques à travers la paternité.<sup>376</sup>

Cette égalité fraternelle est irréductible à l'homogénéité, marquée dans la totalité. L'égalité, à laquelle Levinas confère un sens significatif, ne consiste pas à rendre même tout. Plutôt, cette égalité est inscrite dans la différence entre amours : entre l'amour du père pour le moi d'une part et l'amour du père pour son frère d'autre part. Mais le moi comme son frère ou sa sœur est aimé par son père. Tous les frères et sœurs sont tous égaux au point que leurs parents les aiment.

Cette égalité corrige le péril ou l'erreur de l'amour. L'amour, dans la relation de l'aimant à l'aimé ou à l'« aimée », court le risque de virer à l'amour excessif ou à la relation du *sujet* aimant à l'*objet* aimé, voire au retour à soi. Ou bien l'amour excessif aboutit à l'inégalité. L'inégalité n'est possible que lorsque le moi fait face au visage de l'autre, par exemple, lorsque le moi a *le* seul enfant. Pour cette raison, l'amour excessif est impossible dès que le moi a plusieurs frères. Ici, la fraternité joue un rôle crucial : la fraternité est un remède contre cet amour excessif. Le moi ne peut monopoliser l'amour parental. Le privilège du moi dans l'amour parental ne peut surpasser le privilège d'autres frères. *Mon* père n'est pas seulement mien, mais aussi *nôtre*. Ainsi l'amour, si l'on dit que, chez Levinas, l'amour joue un rôle central, n'est pas d'abord l'amour entre l'aimant et l'aimé, mais l'amour parental, voire la fraternité. Dans la fraternité, le moi, différent d'autres frères et sœurs, est élu et unique et par

---

<sup>376</sup> Cf., *Ibid.*, p. 312 : « La paternité se produit comme un avenir innombrable, le moi engendré existe à la fois comme unique au monde et comme frère parmi frères. Je suis moi et élu, mais où puis-je être élu, sinon parmi d'autres élus, parmi les égaux. Le moi en tant que moi se tient donc tourné éthiquement vers le visage de l'autre – la fraternité est la relation même avec le visage où s'accomplit à la fois mon élection et l'égalité, c'est-à-dire la maîtrise exercée sur moi par l'Autre. »

là égal à tous.

L'égalité, inscrite dans la fraternité, n'est pas seulement appliquée à la relation entre frères de la lignée du même sang. Cette égalité ouvre le moi à l'humanité. La fraternité ne se borne pas à la filialité : « tous les hommes [sont] frères<sup>377</sup> ». Cela ne revient pas seulement à dire que le moi, aimé et élu par le père, est unique parmi les autres, mais aussi que tous les hommes ont le même Père, que Levinas appelle Dieu. La filialité vise à la divinité, à la transcendance vers l'infini ! La particularité du moi, en fin de compte, touche au Dieu intouchable ! C'est là la transcendance comme amour pour toute humanité. Dieu choisit le moi parmi les autres en les choisissant également. L'humanité ne vient que de Dieu. Sous la direction de Dieu, infini, tous sont frères. À cet égard, Levinas insiste sur le fait que le judaïsme confère une place primordiale à l'humanité ; l'électivité de la nation juive signifie que tous sont juifs s'ils sont élus comme les juifs sont élus par Dieu.<sup>378</sup> Depuis l'infiniment *jadis*, tous sont frères.

Ainsi peut-on considérer la temporalité levinassienne. Le présent du moi comme assumption de l'être et comme pôle de l'identification est enveloppé par l'altérité de l'autre : le passé du moi est décrit en termes d'électivité ou d'élection, son avenir comme son enfant est imprévisible. Le passé n'est pas compris à partir de la mémoire du moi, l'avenir n'est pas le projet tel que Heidegger le développe dans la réflexion sur l'authenticité du Dasein. C'est la raison pour laquelle ce n'est pas à partir du présent que la temporalité est mise au point ; le présent est chargé du passé et de l'avenir, voire de l'altérité de l'autre, de la même manière que le moi a en lui l'idée de l'infini, débordant cette idée : le moi est élu par le père et est pour l'enfant. À cet égard, on peut dire que, sur le présent, le *par l'autre* et le *pour l'autre* convergent.<sup>379</sup>

Or ce qui compte, c'est que le présent du *par l'autre* et du *pour l'autre* est chargé de la souffrance. Cela revient à dire que dans la souffrance, le moi est de manière égale pour le

---

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 313

<sup>378</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Être juif : suivi d'une Lettre à Maurice Blanchot*, Préface de Danielle Cohen-Levinas, Rivages poche, 2015, p. 64 : « Il [Le sens de l'élection et de la révélation comprise comme élection] suppose la relation de père à enfants où chacun est tout pour le père sans exclure les autres de ce privilège. »

<sup>379</sup> Bien entendu, la connexion du *pour l'autre* et du *par l'autre* est remarqué dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. J'y reviendrai dans la troisième partie. Mais ici il suffit à dire que cette connexion est mise en avant dans des œuvres philosophiques levinassiennes antérieures à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

père et par l'enfant. Dans les funérailles des parents, le moi est pour eux. Le moi est responsable de leur funérailles, et par là il est responsable de leur mort, et enfin, il est pour eux-mêmes. Il ne peut se dérober à leur mort ni à eux ; le moi souffre de l'enfant, par exemple, de la mort prématurée de son enfant. Il n'est pas seulement responsable de cette mort et pour son enfant, mais aussi il souffre de cette mort. De cette manière, il n'est pas facile de séparer le *pour autrui* et le *par autrui*. Sur la souffrance, le *pour l'autre* et le *par l'autre* convergent. Ainsi, la temporalité, vraie et véritable, n'est lue qu'à partir de l'altérité de l'autre : « L'accueil de l'altérité conditionne donc la conscience et le temps. [...] *Le temps où se produit l'être à l'infini va au-delà du possible.*<sup>380</sup> »

Or il convient encore de souligner, c'est que le présent n'est pas seulement dépeint à partir de l'avenir imprévisible, du passé de l'élection, mais que ce présent est le présent de l'amour pour l'humanité. Le présent de l'autre, élu, ne peut se réduire au présent du moi élu, car l'autre comme autrui est d'emblée absolument autre. Le moi souffre pour tous ses frères et sœurs, ainsi pour toute l'humanité elle-même. Le moi n'est pas seulement responsable pour l'autre, mais aussi pour *les autres*. Le moi, même s'il s'inscrit dans une relation bilatérale avec l'autre, en fin de compte, est pour les autres. D'où la socialité.<sup>381</sup> La société repose sur cette relation entre moi et autres, inscrite dans le présent.

#### (9) *Mort pour...*

Avec la découverte du *par l'autre* et du *pour l'autre* de la temporalité, inscrits dans la paternité, la fécondité et la fraternité, la mort est mise en lumière autrement : « La fécondité échappe à l'instant ponctuel de la mort.<sup>382</sup> » Bien entendu, cette mort concerne la totalité décrite comme guerre et violence : « Dans la totalité de l'historiographe, la mort de l'Autre est une *fin*, le point par où l'être séparé se jette dans la totalité et où, par conséquent, le *mourir* peut être dépassé et passé, le point à partir duquel l'être séparé continue par l'héritage

---

<sup>380</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 314

<sup>381</sup> Cf., *Ibid.*, p. 313 : « La relation avec le visage dans la fraternité où autrui apparaît à son tour comme solidaire de tous les autres, constitue l'ordre social, la référence de tout dialogue au tiers par laquelle le *Nous* – ou le parti – englobe l'opposition du face à face, fait déboucher l'érotique sur une vie sociale, toute signifiante et décence, qui englobe la structure de la famille elle-même. »

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 49

que son existence amassait.<sup>383</sup> »

Pour préciser ce point, il faut faire référence au « « *Mourir pour...* » » d'*Entre nous*. Dans ce texte, Levinas, tout d'abord, analyse et décrit la thèse de la mort heideggérienne, puisqu'il est naturel de dire que Heidegger considère la mort comme fin.

Ce qui compte, ici, et ce qu'il ne convient pas d'oublier, c'est que Levinas renverse l'ontologie fondamentale heideggérienne. Ainsi Levinas problématise-t-il la thèse de la mort heideggérienne. Comme je l'ai souligné plus tôt, le projet vers la mort, qui est assumée par le Dasein dans sa plus propre possibilité de l'impossibilité, ne coïncide pas chez Levinas avec l'attitude du moi envers la mort. Heidegger insiste sur le fait que le Dasein, authentique, en se séparant du On, se projette essentiellement vers sa propre mort sans la fuir. Ce faisant, le Dasein retrouve son ipséité dans son maintien de soi. Or ce qui est important, pour Levinas, c'est que, dans ce projet de la mort, le Dasein est nécessairement en face de la solitude de l'être pour deux raisons : le Dasein, mourant, est solitaire. Qui d'autre remplace la mort de ce Dasein ? La mienneté de la mort est intimement liée à la solitude du Dasein comme étant. De cette manière, la solitude de l'être, dont Levinas parle dans *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*, habite la mort du Dasein. La mort authentique, par excellence, est le projet ontologique du Dasein solitaire ; ce n'est que le Dasein qui assume sa propre mort. Après sa mort, pour parler comme le Levinas de *De l'existence à l'existant*, il ne reste que l'être en général. D'où la solitude de l'être. Cependant, en fait, si Levinas a raison, si l'enfant est le moi comme autre, l'enfant est responsable pour ses parents et de leur mort. Chez Levinas, ce n'est pas le moi qui assume sa propre mort, mais c'est l'autre. C'est la raison pour laquelle pour comprendre avec droiture la mort, il faut que Levinas renonce à l'idée selon laquelle la mort n'est que le projet du Dasein, caractérisé par la mienneté.

Pour ce faire, Levinas consulte le sens de l'être comme « Souci ».<sup>384</sup> Le Souci confère à l'être-pour-la-mort du Dasein un nouveau sens : ce qui importe, c'est que le Souci heideggérien est au monde. Mais l'être au monde signifie également l'être-l'un-avec-l'autre (*Miteinandersein*), dont dérive la structure du On, qui ne se distingue pas du Dasein inauthentique. En ce sens, l'être-pour-la-mort, reposant sur le Souci, est lié à l'être-l'un-avec-

---

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 49

<sup>384</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, « « *Mourir pour...* » » dans *Entre nous*, Livre de Poche, 2014, p. 206-207

l'autre.

Or, se référant à ce Souci, Levinas constate que, chez Heidegger, l'existant en tant que moi n'est pas indifférent à la mort de l'autre, à la menace de l'inconnaissable. Dans son essai « « *Mourir pour...* » » d'*Entre nous*, Levinas l'affirme en renversant la thèse heideggérienne selon laquelle « une priorité et un privilège d'*Eigentlichkeit* par rapport à la sollicitude pour autrui<sup>385</sup> » sont bien confirmés. La sollicitude, constitutive du Souci heideggérien, pourtant, ne joue aucun rôle crucial, dans *Sein und Zeit*. Pour Levinas, tandis qu'autrui comme absolument autre est déterminant, la sollicitude est éludée par Heidegger en raison de la précellence de l'authenticité. Pour Levinas, c'est à partir de la sollicitude qu'il faut reconsidérer la mort.

À cet égard, Levinas questionne l'angoisse heideggérienne. L'angoisse est la disposition affective fondamentale du Dasein ; l'angoisse est angoisse de la mort. Cependant, il faut repenser le *pour* de la sollicitude comme modalité d'être, immanente au Souci. À cet égard, il importe de s'interroger sur l'angoisse pour.... Si le Dasein, dans son authenticité, se projette vers sa propre mort, la question du *pour* de la mort vise-t-elle le Dasein lui-même ? Le *pour* de la mort peut-il être abordé à partir du *pour soi* ? Dans l'angoisse de la mort, le Dasein est en face de son soi. Son devancement comme projet vers la mort et par là comme anticipation de la mort n'est que *pour soi*. Le Dasein est pour soi en se projetant vers sa propre mort, ce qui signifie qu'il est authentique.

La question du *pour* de la mort, chez Levinas, qui renverse la thèse heideggérienne, ne revoie pas à l'angoisse, mais à la souffrance. Par celle-ci, il est possible d'entendre que l'expérience de la mort, différente et distincte de l'expérience reposant sur la lumière, le voir, n'est que cette souffrance toute passive. Or cette passivité est d'abord comprise à partir du meurtre, dont l'auteur est inconnaissable. Mais, avec l'accentuation de l'authenticité du Dasein, Heidegger pousse la sollicitude, le *pour l'autre* au rang secondaire. La sollicitude, risquant de tomber dans le On, par essence, est inauthentique. Pour Levinas, pourtant, ce qui joue un rôle principal, c'est le *pour l'autre* de la sollicitude. La mort, chez Levinas, avant d'être la mort authentique, est *mort pour...* Levinas soulève la question du *pour...* de la mort

---

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 212

à partir du renversement de la thèse heideggérienne !

Autrement dit, s'interrogeant sur la mort, Levinas, au lieu de chercher à savoir qui mourra, se pose la question de savoir pour qui mourir. La réponse du philosophe est simple : « mourir pour l'autre » ou mourir pour autrui.

À travers la lecture de « « *Mourir pour...* » », on constate que la mort comme meurtre vire à la mort comme « sacrifice » ou comme donation infinie.<sup>386</sup> Du moins, on parle de la transformation de la pensée à la mort en celle à la mort *pour...*, que l'on peut appeler mort éthique. Dans cette mort, Levinas insiste sur l'« Humain du mourir pour l'autre qui serait le sens même de l'amour dans sa responsabilité pour le prochain<sup>387</sup> ». Cette mort éthique fait allusion à la transition de *Totalité et infini* à *Autrement qu'être*. Ce point sera abordé lorsque je parlerai de la réflexion sur le langage chez Levinas.

Le soi, aux yeux de Levinas, n'est rien d'autre que la passivité du *pour l'autre*, alors que le moi comme assomption d'être, et par là comme totalitaire, est la jouissance, dont l'intentionnalité de la conscience dérive. Au fond du moi, réside cette passivité. Sans cette passivité du soi, le moi n'est pas définissable. Il faut que le moi soit décrit à la lumière de la passivité. Selon Levinas, on ne peut dire que le moi s'occupe de son soi, qu'il possède son soi, mais que le moi comme soi est « exposé à l'autre ». Le moi est pris en considération dans la relation à l'autre, plus précisément, dans « le refus de la mort d'autrui.<sup>388</sup> « Ma mort ne saurait m'enfermer en moi et tuer mes amours, mes rapports à autrui.<sup>389</sup> »

La passivité du soi, précédant la jouissance du moi, est, avec beaucoup de variations, présentée et concrétisée dans *Autrement qu'être*. Je parlerai de ces variations en questionnant le langage levinassien. Au stade actuel, il suffit à souligner que la thèse de *Totalité et infini* est

---

<sup>386</sup> Cf., Sebbah, François-David, *L'éthique du survivant : Levinas, une philosophie de la débâcle*, Paris Nanterre, 2018, p. 49 : « Que signifie alors le « mourir pour autrui » ? Il signifie précisément un mouvement de dés-intéressement absolument radical : je peux me sacrifier pour autrui (pour toi et à toi). C'est le mourir pour autrui qui dit ultimement l'épreuve radicale de l'éthique. »

<sup>387</sup> Levinas, Emmanuel, « « *Mourir pour...* » » dans *Entre nous*, Livre de Poche, 2014, p. 213

<sup>388</sup> Cf., Salanskis, Jean-Michel, « *Levinas et le pessimisme* », in *Levinas vivant I : L'émotion éthique*, Klincksieck, 2011, p. 155 : « Mais ce qu'enseigne Levinas, c'est que le noyau de sens de ce « supplément », faisant passer de la strate de sens *subjectivité athée* à la strate de sens *subjectivité éthique*, est le refus de la mort d'autrui. J'apprends l'éthique, je reçois le sens de l'au-delà de l'être, à mesure de ce que j'éprouve l'aspiration d'autrui par le gouffre de la mort comme devant être conjurée. »

<sup>389</sup> Levinas, Emmanuel, *Nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, 2016, p. 88

que le moi est décrit dans la relation avec l'autre, dans la passivité du soi et que *Totalité et infini* nourrit en lui un lien intime avec *Autrement qu'être*.

## 2. Authenticité

### (1) Expressivisme et authenticité

Comme je l'ai déjà remarqué, chez Taylor, le bien est articulé dans l'évaluation forte par l'agent moral comme soi. L'évaluation forte articule et rend manifeste le bien comme fortement évalué, vers lequel le soi s'oriente. Ici, ce qui compte, c'est l'articulation ou la manifestation du bien. Si Taylor dit que l'évaluation forte joue un rôle crucial dans la constitution du soi, c'est parce que cette évaluation forte détermine l'articulation du bien. Sans être articulé, le bien ne peut délimiter la direction du soi vers ce bien lui-même. L'articulation du bien est de grande importance, dans la mesure où, orientant le soi vers le bien, elle constitue le soi comme agent moral.

Or ce qui compte, c'est que Taylor pense le soi moderne. À savoir que le soi taylorien se heurte à la tendance dominante du désengagement de la raison. Le mode de désengagement de la raison conduit le sujet connaissant à se distancier de l'objet connu, pour bien connaître cet objet. S'en distanciant, le sujet n'est pas imprégné de la tendance subjective, à savoir du sentiment, de la sensation ou de l'émotion. Le sujet désengagé, en ce sens, est un sujet qui contemple l'objet sans passion. En d'autres termes, la position du sujet est impersonnelle et neutre. La neutralité et l'impersonnalité garantissent l'objectivité dans la science, notamment dans la science naturelle. Mais elles influencent non seulement la science, mais aussi la vie ordinaire et surtout la moralité, telle qu'elle traverse toutes les œuvres tayloriennes. Après le désengagement de la raison, le soi est défini en matière d'objectivité et de neutralité. Ce soi est ce que Taylor nomme « soi ponctuel ».

Le soi ponctuel tranche avec le soi comme agent moral ; le soi ponctuel est incapable d'évaluer fortement. La vie objectivée rend impossible la moralité, reposant sur l'évaluation forte ; dans la philosophie taylorienne, la vie est intimement enchaînée à la moralité et cette



vie, avant d'être analysée comme objet, est ce dont l'agent moral vit. Pour cette raison, le soi ponctuel ne coïncide pas avec ce que Taylor appelle agent moral. En un mot, il est difficile de maintenir l'évaluation forte de l'agent moral sous l'égide de la raison désengagée, bien que cette dernière fonctionne comme bien plus haut ou hyperbien, fortement évalué.

Pour parler du soi comme de l'agent moral, Taylor, après avoir critiqué le désengagement et l'impersonnalité de la raison, se tourne vers une tradition autre que la tradition cartésienne et lockéenne. Le romantisme ou ce que Taylor appelle « expressivisme » représente cette autre tradition. Le romantisme et l'expressivisme tranchent absolument avec la raison désengagée, voire avec le soi ponctuel. L'expressivisme est centré sur l'authenticité. Ce qui compte, c'est qu'il faut que le soi soit authentique et qu'autrement le soi n'est pas vraiment dit soi subjectif. Par ailleurs, le soi authentique est intimement lié à l'agent moral, digne d'évaluation forte.

Ici, il convient de constater que Taylor pense le soi à partir de l'historicité ou de l'historialité. En d'autres termes, la recherche de Taylor se focalise sur l'histoire. Pour cette raison, afin de bien comprendre l'accent mis sur l'authenticité à l'époque moderne, à côté de l'essor pris par l'impersonnalité de la raison désengagée, il est incontournable de réfléchir sur l'histoire, donc sur la modernité, décrite dans le romantisme et l'expressivisme. Or ce qui est remarquable, c'est que l'histoire ne se borne ni à l'histoire de la philosophie ni à l'histoire des idées. L'art, lui aussi, notamment la littérature, intéresse Taylor. L'authenticité taylorienne s'appuie en partie sur l'art. De cette manière, Taylor est tenté de traverser toutes les modalités modernes de l'authenticité.

## (2) Emotions et sentiments

La division de l'intériorité et de l'extériorité est l'essence du désengagement de la raison. Ainsi, le désengagement de la raison a pour objectif une telle distance à l'égard de l'objet et pour ce faire, la raison s'écarte également des sentiments (feelings) ou des sensations. La dichotomie de l'intériorité et de l'extériorité, de l'âme et du corps, du sujet et de l'objet se nouent intimement à celle de la raison et des sentiments, inhérents à la corporalité du corps. Pourquoi les dualistes comme Descartes séparent-ils l'âme et le corps, voire la raison et les

sentiments ? Les sentiments ou émotions ne sont pas préférables ni nécessaires pour la connaissance vraie et véritable, pour la certitude et l'évidence de la vérité : selon ceux qui mettent l'accent sur le désengagement de la raison, les émotions font obstruction à l'atteinte de la vérité évidente et certaine.<sup>390</sup> Certes, pour la vérité, voire pour l'objectivité, il faut que le sujet se distancie de lui-même en s'égarant de toutes les émotions. Ce que Taylor nomme « soi ponctuel » repose sur un tel égarement à l'égard des sentiments. Par là, le soi est impersonnel et ponctuel et l'impersonnalité du soi atteste l'objectivité de l'objet, qui conduit à l'évidence de la vérité.

Si l'on est en accord avec la thèse du désengagement de la raison, prendre conscience d'un objet, c'est avoir pour but ultime l'objectivité de l'objet. L'objectivité refuse d'être enchaînée aux sentiments subjectifs, à la subjectivité du sujet ; celle-ci polluerait l'objectivité de l'objet, qui conduit à la vérité. Donc, le sujet se détache de l'objet, de ses sentiments propres et de ses émotions et ce faisant, le sujet se dégage de son soi.

Ici, l'émotion et le soi détachés renvoient aux objets. D'où le soi objectif.

Ce soi objectif est « transparent ». Du moins, le désengagement de la raison suppose la transparence du soi. Celle-ci, pourtant, ne signifie pas que l'on me connaît parfaitement comme objet, mais que je me connais moi-même comme objet, que j'ai un accès direct, immédiat à moi, que j'ai le droit privilégié d'accès à mon soi. Cet accès ou ce droit d'accès, que Taylor appelle « transparence de soi<sup>391</sup> », pourtant, repose sur le désengagement de la raison. La transparence est une sorte d'objectivité. Cette transparence revendique une condition nécessaire : le sujet, pour se connaître, doit être déchargé des dispositions affectives.

Cependant, les sentiments sont-ils déchargeables ? Les émotions deviennent-elles tels ou tels objets ? Par là, le soi, objet, est-il transparent ? Pour répondre à ces questions, il convient de réfléchir sur le moi pascalien.

C'est Pascal qui résiste au mouvement du désengagement de la raison, notamment au

---

<sup>390</sup> Cf., Taylor, Charles & Dreyfus, Hubert, *Retrieving Realism*, Harvard, 2015, p. 20 : « By contrast the mediational approach seems to want to take each belief as though it were there on its own, standing alone, frameworkless. That is why it makes sense to think of justification purely in terms of criteria. »

<sup>391</sup> Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 449, Original, Taylor, Charles, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 357

cartésianisme. Du moins, Pascal affirme que le moi n'est pas interprété comme soi ponctuel. Pour Pascal, le moi humain est « roseau pensant » ; l'homme oscille, de la même manière que les roseaux oscillent sous le vent ou la pluie à côté de la rivière ou du fleuve.

Dès lors, on entend le moi engagé dans une situation concrète : le moi n'est détachable d'aucune émotion. Cela revient à dire que le soi est décrit en termes de subjectivité, à l'opposé du soi ponctuel. Le soi ponctuel se montre neutre et objectif, en conduisant à l'objectivité de l'objet.

Par ailleurs, la transparence du soi est impossible du point de vue des philosophes comme Pascal ; « Selon Pascal, je suis un « monstre incompréhensible ».<sup>392</sup> » Cela veut dire : d'abord que je ne suis pas un objet quelconque ; en outre, que, pour moi, je suis évidemment non-transparent. La non-transparence de soi, même si je suis privilégié pour me donner accès à mon intériorité, à moi-même, est importante, dans la mesure où le soi est chargé des affections et par là digne de la morale.

Pour comprendre ce point, on peut prendre en considération l'idée de l'infini cartésienne, interprétée par Levinas comme débordant son idée. C'est-à-dire que, au fond du moi, il y a quelque chose d'inconnaissable. D'après l'interprétation de l'idée de l'infini par Levinas, la philosophie cartésienne a un germe originaire qui montre que le soi est non-transparent, même si la pensée cartésienne s'achemine vers le désengagement de la raison. Ce qui compte ici, c'est que le soi est inséparable des affections.

Pour Taylor, Jean-Jacques Rousseau est, par excellence, le successeur de Pascal tout en le dépassant. Selon Taylor, Rousseau « transpose » la pensée pascalienne à un certain déisme. Dans la philosophie rousseauiste, Dieu ne joue aucun grand rôle, même si Rousseau, à l'instar d'autres déistes, ne renie pas l'existence de Dieu. Pour Rousseau, ce qui importe, c'est la nature. Or cette nature, dont parlent Rousseau et ses partisans, ne coïncide pas avec la nature dont la raison neutre et désengagée prend conscience ; la nature considérée comme objet. C'est-à-dire que la nature comme objet n'est soumise qu'à l'ordre de la raison procédurale. La nature de Rousseau se dérobe à l'ordre de la raison désengagée. Rousseau met en relief « la voix de la nature ». La nature parle ou du moins elle émet une voix propre

---

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 449, Original, *Ibid.*, p. 357 ; « I am a “monstre incompréhensible”. »

et saine.<sup>393</sup>

La nature, chez Rousseau, se dote d'un sens nouveau. Elle ne consiste pas à être spéculée comme objet par la raison désengagée et procédurale. Elle est d'ordre déiste. À savoir que la voix de la nature ne coïncide pas non plus avec la culpabilité reposant sur « le péché originel ». La nature, chez Rousseau, par essence, est si bonne qu'elle n'est pas marquée par le péché originel. Dès lors, la nature humaine est pure, pure de tout mal. À sa naissance, aucun être humain n'est chargé du péché originel. L'être humain est innocent. À ce titre, on peut dire que la voix de la nature, se refusant à l'ordre théiste, s'approche d'un déisme spécifique, selon lequel la nature est prioritaire.

Or, cela ne revient pas à dire que tout homme est bon. Malgré la bonne nature humaine, la chute s'opère dans l'humanité. La chute n'est pas la négation de la nature humaine, même si cette nature est la dégradation de l'humanité. Dans la chute, ce qui est en jeu, c'est que l'homme est incapable d'écouter la nature, que l'homme s'écarte de la voix de la nature.

Pourquoi, malgré la bonne nature humaine, l'homme chute-t-il ? À cause de la raison désengagée ! Rousseau la critique et la conteste avec véhémence. À ses yeux, le désengagement de la raison, qui borne la raison à la procédure pure, sépare l'homme de la nature. La nature, dans la procédure de la raison, n'est qu'un objet : le désengagement de la raison rend objective la nature. À cet égard, la nature fait l'objet du contrôle et de l'usage. Cette nature comme objet contrôlé et utilisé n'est pas la nature de Rousseau. Cette nature objective est délestée de toute valeur et de tout bien. Cependant, la nature, chez Rousseau, est bonne. Cette nature, dont Rousseau rend compte, n'est pas neutre et elle se distingue de la nature objective et neutre. À cet égard, afin de sauver et retrouver la nature humaine, pour Rousseau, il faut s'éloigner de la tendance à désengager la raison, à neutraliser la nature.

Or chez Rousseau, la nature humaine n'est pas, de prime abord, équivalente à la source externe. En d'autres termes, la nature, chez Rousseau, ne joue pas le rôle de l'Idée platonicienne du Bien ni de Dieu, dans la mesure où Dieu et l'Idée du Bien sont extérieurs. La transcendance, tant chez Platon que dans le théisme, vise à l'extériorité, indépendante de l'intériorité de l'homme. Il importe de dire que la nature humaine, dans la philosophie de

---

<sup>393</sup> Cf., *Ibid.*, p. 449-450, Original, *Ibid.*, p. 357-358

Rousseau, n'équivaut ni à la nature visée par la raison procédurale, ni à l'Idée du Bien, ni à Dieu. Rousseau confère un sens nouveau à la nature.

Qu'est-ce que cette nature ? Le génie de Rousseau réside dans l'identification de la nature humaine à l'immanence. Rousseau n'insiste jamais sur le retour au passé. Il lui importe de dire que la conscience joue un rôle central ; la conscience est identifiée à la voix de la nature : la conscience parle le « langage de la nature ».<sup>394</sup> L'enjeu est qu'il faut écouter la conscience comme voix de la nature. Toutefois, le désengagement de la raison empêche d'écouter cette conscience. C'est là la chute de l'être humain. La raison procédurale dégage et désengage l'être humain de la conscience qui murmure sans cesse.

Pour Rousseau, en fin de compte, il importe de « Renouer contact avec cette voix<sup>395</sup> ». Là surgit la prévalence de la « volonté » ou de la liberté. La volonté, chez Rousseau, n'est pas caractéristique de la raison désengagée : la volonté, telle qu'elle ressort dans la philosophie rousseauiste, ne s'appuie jamais sur la volonté inhérente à la raison procédurale, car par celle-ci l'homme dévie de la conscience. La conscience est la voix de la nature. À cet égard, la volonté cible la conscience pour l'écouter. La volonté, pour Rousseau, supprime le hiatus entre nature et humanité.

On peut redéfinir cette idée de la volonté dans une perspective sociale. L'idée rousseauiste réside dans la critique du monde ou de la société moderne ; c'est la raison désengagée et procédurale qui s'empare du monde moderne. Et par là, le désengagement de la raison mène au « progrès » du monde moderne : le développement de la science, dans le monde moderne, est dit explosif et c'est sur ce développement que le déploiement formidable de la technologie repose. Le monde moderne est plus progressif que le monde antique et médiéval. Rousseau, lui, renonce à ce progrès ou du moins le redoute ; ce progrès, aux yeux de Rousseau, engendre la « corruption » humaine.<sup>396</sup> Corruption, parce que le progrès, prenant appui sur le désengagement de la raison, sépare la conscience de la nature.

Or la contestation de la raison désengagée et du progrès ne conduit jamais à la négation

---

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 450, Original, *Ibid.*, p. 357-358

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 450, Original, *Ibid.*, p. 358 : « to regain contact with this voice »

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 450 : « [Pour Rousseau], le progrès de la raison calculatrice est l'un des signes de la corruption. », Original, *Ibid.*, p. 358 : « [For Rousseau] the progress of this calculating reason is one of the signs of corruption. »

entière de la raison. Ce qui compte, c'est que Rousseau nie le monde enchanté, où l'Idée du Bien ou Dieu fonctionnent comme hyperbien et bien constitutif. Dans la mesure où la conscience, chez Rousseau, joue un rôle primordial pour l'écoute de la voix de la nature, l'immanence humaine est de grande importance.<sup>397</sup> Aussi Rousseau est-il tenté de redéfinir la raison. Pour lui, la raison désengagée et procédurale, reposant sur le calcul, n'est pas une vraie raison, mais une raison réduite, prise au sens étroit du terme. Rousseau, en tenant compte de la conscience, prête un nouveau sens à la raison. Ce philosophe relie la raison et la nature. À cet égard, Taylor entrevoit chez Rousseau la « fusion de la raison et de la nature ».<sup>398</sup> Rousseau élargit le concept de raison, par lequel il convient d'entendre que la raison est prise au sens large du terme. Cette raison est contrastée avec la raison désengagée. La raison est en ligne avec la nature. La volonté, dont parle Rousseau, n'aspire qu'à cette fusion.

Or ce qui est remarquable, c'est que la fusion de la raison sur la nature, par la volonté, n'est pas seulement à l'échelle individuelle, mais aussi sociale, culturelle et mondaine. J'ai déjà souligné que Rousseau s'oppose au progrès moderne, du moins le met en doute. En ce sens, l'harmonie de la raison et de la nature est un idéal social, culturel et mondain. C'est la raison pour laquelle la liberté joue un rôle important dans la philosophie de Rousseau, mais cette liberté rousseauiste n'est pas identique à la liberté négative, inhérente à la raison désengagée et procédurale, mais à la liberté positive de l'« autodétermination<sup>399</sup> ».

Avec cette liberté positive, il importe de rendre compte de l'« austérité », dont Rousseau emprunte le concept au stoïcisme. En fait, le monde moderne est trop éloigné de cette austérité, mise en relief par les stoïciens ; le monde moderne s'appuie sur une société trop productive, sur la *mass production*. Cette production de masse, intimement liée à la

---

<sup>397</sup> Cf., *Ibid.*, p. 450 : « Rousseau a parfois recours aux images auditives (elles étaient importantes pour lui, sûrement en partie, parce qu'il était musicien) : il assimile la nature à une voix intérieure. », Original, *Ibid.*, p. 357-358 : « Rousseau sometimes has recourse to an aural image (these images were important for him, no doubt in part because he was a musician): nature is likened to a voice within. Conscience, our inner guide, "speaks to us in the language of nature". »

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 451, Original, *Ibid.*, p. 359 : « fusion of reason and nature »

<sup>399</sup> Cf., *Ibid.*, p. 455 : « Rousseau se situe à l'origine d'une grande part de la culture contemporaine, autant des philosophies de l'exploration de soi que des credos qui ont fait de la liberté autodéterminée la clé de la vertu. », Original, *Ibid.*, p. 362-363 : « Rousseau is at the origin point of a great deal of contemporary culture, of the philosophies of self-exploration, as well as of the creeds which make self-determining freedom the key to virtue. »

consommation de masse, parfois, à la consommation excessive, satisfait le désir de l'homme moderne, qui consomme avant d'économiser. Mais, pour satisfaire et combler une telle consommation, il faut tenir la nature pour objet contrôlable et utilisable. D'où l'exploitation de la nature et l'impossibilité d'écouter la voix de la nature, voire son cri. À cet égard, Rousseau met l'accent sur la nécessaire limitation de la liberté excessive : il faut que la liberté se borne. La liberté austère<sup>400</sup> est une figure nécessaire pour que l'on réécoute la nature dans la conscience, car cette liberté ne pense pas la nature comme objet.

La liberté austère, chez Rousseau, conduit au bien, à la volonté générale : cette liberté austère n'est pas seulement essentielle dans la constitution de l'individu, mais aussi dans la communauté. La bonne communauté n'étoffe pas la vie ordinaire. Plutôt, cette bonne communauté élargit et étend le bonheur, inhérent à la vie ordinaire. D'où la fusion de la nature et de la raison, voire « l'unité » de l'individu et de la communauté. La volonté générale a pour objectif cette unité.

Donc, le bien, dans la philosophie de Rousseau, consiste dans l'unité de la raison et de la nature, de l'individu et de la communauté. Ce bien est mis en évidence pour tous, sans revendiquer ni « délibération » ni « débat ». La volonté générale, qui s'attache à la voix de la nature, ne prend pas appui sur une telle intellection. Mais il va de soi qu'une grande société comme la métropole, reposant sur la *mass production*, n'est pas susceptible de montrer le bien comme unité de la nature et de la communauté. La « volonté générale » est exclusive de la grande société, dont le système est hostile à la nature : cette nature n'y est qu'un objet utilisable. Dans la grande société, le système se déroule et se développe avec le désengagement et l'impersonnalité de la raison procédurale. C'est pour cela que, dans la domination de la grande société, ce qui se joue principalement, c'est la loi. En revanche, la petite société n'a pas besoin de la loi. Le bonheur comme sentiment du bien résonne dans cette petite société. Attentif à la philosophie de Rousseau, Taylor écrit : « Les gens les plus heureux, ce sont les troupes de paysans qui règlent leurs affaires sous un chêne.<sup>401</sup> » La loi, pour Rousseau, est procédurale. À cet égard, le peuple qui n'a pas besoin de la loi, est le plus

---

<sup>400</sup> *Ibid.*, p. 451 : « La vraie liberté ne se trouve que dans l'austérité », Original, *Ibid.*, p. 360 : « True freedom is found only in austerity ».

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 453, Original, *Ibid.*, p. 360 : « The happiest people are groups of peasants who settle their affairs under an oak. »

heureux et s'approche du bien comme unité de la raison et de la nature dans la conscience et comme celle de la société et de la nature dans la vie socio-politique.

En d'autres termes, dans la mesure où on est libre, on retrouve la conscience comme voix de la nature. Il faut révoquer que la nature est immanente à l'homme. Taylor écrit : « Notre liberté implique le caractère spirituel de l'âme<sup>402</sup> ». Par la liberté austère, Taylor entend l'immanence de l'homme, à partir de laquelle la communauté est possible. Cette spiritualité ne vient pas de l'ordre divin, mais de la nature.

De ce point de vue, il convient de dire que la liberté austère, chez Rousseau, fonctionne comme bien constitutif, dans la mesure où la nature est la source morale comme hyperbien : « [...] la distinction du vice et de la vertu, de la volonté bonne et corrompue, s'était alignée sur la distinction de la dépendance de soi et de la dépendance d'autrui. La bonté s'identifie à la liberté, à la découverte des motivations de ses actions en elle-même.<sup>403</sup> » La liberté, ici, n'est pas négativement définie. La liberté est définie en termes de dépendance à l'égard de soi-même. C'est là l'autodétermination. La liberté chez Rousseau s'approche sans limites de la liberté positive.

Par la liberté de l'homme comme dépendance de soi, on peut comprendre la transition de l'homme au soi ou la transposition de l'homme au soi. La liberté de l'homme est équivalente à la dépendance de soi ou à l'autodétermination : pour Rousseau, l'homme est défini comme soi qui se détermine lui-même, dans la mesure où cette liberté invite le soi au bien.<sup>404</sup> La philosophie de Rousseau met en évidence l'autodétermination, et de là surgit la préexcellence de l'authenticité dans la culture moderne et la constitution du soi. Le soi n'est ce soi lui-même que pour autant qu'il soit authentique.

---

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 453, Original, *Ibid.*, p. 361 : « Our freedom implies the spirituality of the soul »

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 454, Original, *Ibid.*, p. 361 : « [...] the distinction of vice and virtue, of good and depraved will, has been aligned with the distinction between dependence on self and dependence on others. Goodness is identified with freedom, with finding the motives for one's actions within oneself. »

<sup>404</sup> Cf., *Ibid.*, p. 450 : « Mais la définition de la conscience en tant que sentiment intérieur a pu être prise en un sens beaucoup plus fort. Non seulement en ce que j'ai, grâce à Dieu, des sentiments qui s'accordent avec ce que je perçois, par d'autres moyens, comme le bien universel, mais aussi en ce que la voix intérieure de mes sentiments réels *définit* ce qu'est le bien : puisque l'élan de la nature en moi *est* le bien, il est ce que je dois écouter pour découvrir ce bien. », Original, *Ibid.*, p. 363 : « But the definition of conscience as an inner sentiment could be taken in a much stronger sense. Not just that I have, thanks be to God, sentiments which accord with what I see through other means to be the universal good, but that the inner voice of my true sentiments *define* what is the good: since the élan of nature in me *is* the good, it is this which has to be consulted to discover it. »



Avant et afin de passer à la précellence de l'authenticité, il convient de rappeler que la nature est prise pour la voix de la conscience, pour l'intériorité. Cette nature séjourne au fond du soi. Cette dernière ne trouve pas seulement son origine dans la fusion de la raison et de la nature. Cette nature, par laquelle Rousseau prête un nouveau sens à la raison, prend également son origine dans les émotions ou les sentiments. L'émotion n'est autre que la manifestation de la voix de la nature. Pour écouter cette voix, pour retenir la conscience pour telle, il faut toucher à l'émotion au lieu de s'en éloigner. Tranchant avec la raison désengagée, la raison, à laquelle Rousseau confère un nouveau sens est combinée avec l'émotion. À ce titre, on peut parler de la fusion de la raison et de la nature comme de la fusion de la raison et de l'émotion.

Dans l'exacte mesure où l'émotion entretient une relation intime avec la nature, l'émotion est prise en compte dans la moralité ou l'éthicité. L'émotion, en tant qu'elle est étroitement liée à la conscience, à la voix de la nature, se met en rapport avec le bien. Mais la manière dont Rousseau pense l'émotion et le bien, n'est pas identique à la manière dont Descartes pense les passions comme émotions : Descartes, en fin de compte, insiste sur la soumission des passions à la direction de la raison. La raison, chez Descartes, est première par rapport aux passions, aux émotions.

En désaccord avec Descartes, Rousseau prend en considération l'émotion comme telle et pense que l'immanence du soi comme nature humaine innée, qui rend possible l'émotion, est importante : « Nous pouvons désormais connaître à partir de notre intériorité, des impulsions de notre être propre, ce que la nature détermine comme signifiant.<sup>405</sup> » C'est la raison pour laquelle « Notre bonheur suprême consiste à vivre en conformité avec cette voix, c'est-à-dire à être entièrement nous-mêmes.<sup>406</sup> » Ce sur quoi Rousseau met l'accent, c'est que, s'approcher de l'émotion, c'est être soi-même. Le soi ne réside pas dans d'autres lieux que dans l'immanence. Le soi ne peut être considéré à partir de la neutralité de la raison. Même si la neutralité, le désengagement et la procédure de la raison développent la science moderne, il est erroné de prendre en considération le soi dans la neutralité. Rousseau, contestant le

---

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 455, Original, *Ibid.*, p. 362 : « We now can know from within us, from the impulses of our own being, what nature marks as significant. »

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 455, Original, *Ibid.*, p. 362 : « our ultimate happiness is to live in conformity with this voice, that is, to be entirely ourselves. »

désengagement de la raison, propose une nouvelle manière de penser le soi.

### (3) Expression

Avec Rousseau, on peut découvrir la nouvelle dimension des émotions et des sentiments. L'idée rousseauiste selon laquelle le soi se tient dans et à partir des émotions ne cesse de s'élaborer. Si l'émotion n'était qu'issue de l'immanence et s'enfermait à l'intérieur du soi, l'émotion serait *en soi* et inaccessible sauf par le soi. Mais l'émotion n'est pas enfermée à l'intériorité. L'émotion émane de cette intériorité. L'émanation ne se borne pas à l'immanence. L'émanation de l'émotion signifie le lien entre le soi et le monde : Taylor souligne dans l'émotion des modalités phénoménologiques comme l'être-au-monde heideggérien et merleau-pontien. D'ailleurs, pour Taylor, ces modalités prennent leur origine dans la philosophie romantique de Rousseau, bien que ce dernier n'explicite pas le terme « être-au-monde », qui tranche sur les termes « désengagement » et « impersonnalité ».

C'est la raison pour laquelle Taylor relie dans l'émotion la nature innée et le monde. À cet égard, l'émotion est la manifestation ou l'« expression » de la source interne, de l'intériorité humaine du soi. Qu'est-ce que cette expression ? « Exprimer quelque chose, c'est le rendre manifeste dans un médium donné<sup>407</sup> ». Par exemple, on peut révéler une des émotions dans l'expression du visage ; afin de rendre manifeste un sentiment spécifique, on peut écrire une lettre ; pour tirer la beauté d'une chose, on peut recourir à un moyen artistique, etc. L'expression est prise au sens large du terme. On peut dire que tout acte humain est expressif. Ici, il importe de noter que le moyen est inséparable de ce qui est exprimé : Taylor admet qu'il est difficile de distinguer la forme et le contenu, le fait et la valeur, le moyen et le message.

Or l'expression n'est pas seulement la manifestation de quelque chose qui existe déjà. Taylor définit également l'expression en termes de « création ».<sup>408</sup> L'œuvre artistique, aux

---

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 469, Original, *Ibid.*, p. 374 : « To express something is to make it manifest in a given medium. »

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 469 : « Aussi, pour ce type d'objet expressif, nous pensons à sa « création » non seulement comme à une manifestation mais aussi comme à un faire, à un processus qui amène quelque chose à l'être. », Original, *Ibid.*, p. 374 : « And so for this kind of expressive object, we think of its "creation" as not only a making manifest but also a making, a bringing of something to be. »

yeux de Taylor, est créée en exprimant quelque chose. La création est la donation de l'être à quelque chose d'inexistant : l'acte de la création donne naissance à l'œuvre artistique. En effet, la création touche à l'ontologie. L'expression, au fond du soi, ne fonctionne pas simplement. L'expression est la création, donnant lieu à l'inexistant. Mais cet acte créatif n'est pas seulement réservé aux artistes, mais aussi à la vie humaine en général. On est artiste de la vie, du point de vue taylorien.<sup>409</sup>

Vivant, on rend manifeste la nature innée comme source. Or en la rendant manifeste, on se définit comme tel : rendant manifeste la nature innée, la nature est définie par la « formulation » attribuée et appliquée. Cette nature, cependant, appartient au soi et elle est l'essence du soi, car la nature est étroitement liée à la vie du soi. La vie humaine se confère un sens en rendant manifeste la nature innée.

La nature innée, qu'il faut exprimer, ne part pas de la raison procédurale. La nature n'est pas un objet statique, immobile. Herder, à qui Taylor rend hommage dans tous ses ouvrages philosophiques, pense que la nature est expliquée en termes de « croissance ». Herder reçoit de la notion de la nature aristotélicienne l'idée de la croissance de la nature : chez Aristote, la nature ou la forme s'oriente toujours et doit s'orienter vers « sa forme accomplie ». Cela revient à dire que la nature se réalise à l'extérieur. La forme ou la nature, dans la philosophie aristotélicienne, ne s'enferme pas. La nature s'explicite et par là la nature se complète. Sur ce point, Herder est d'accord avec Aristote. Taylor entrevoit dans la philosophie de Herder ou en général dans ce qu'il appelle « expressivisme », la nature inhérente à l'humanité : cette humanité, bien entendu, est prise en compte à partir du soi. Le soi, en fin de compte, ne se renferme pas dans son intériorité, mais sa nature innée s'exprime. D'où l'auto-articulation. En rendant manifeste la nature, le soi se manifeste.<sup>410</sup>

Taylor découvre dans l'expressivisme le lien intime entre le soi et l'expression.<sup>411</sup> Ici, il faut être attentif à la nature innée, caractérisée par la mienneté. Chacun a sa propre nature.

---

<sup>409</sup> Cf., *Ibid.*, p. 470 : « Je soutiens que l'idée de la nature en tant que source intrinsèque va de pair avec une vision expressive de l'existence humaine. », Original, *Ibid.*, p. 374 : « My claim is that the idea of nature as an intrinsic source goes along with an expressive view of human life. »

<sup>410</sup> Cf., *Ibid.*, p. 470-471, Original, *Ibid.*, p. 374-375

<sup>411</sup> Cf., *Ibid.*, p. 470 : « L'expressivisme fournit la base d'une individuation nouvelle et plus pleine. », Original, *Ibid.*, p. 375 : « Expressivism was the basis for a new and fuller individuation. »

C'est-à-dire que l'expressivisme se met en rapport étroit avec l'individuation ou la personnalité, prise au sens moderne et contemporain du terme. En d'autres termes, le fait que chacun ait sa propre nature s'appuie sur la notion de la différence. La personnalité ne se réfère qu'à cette notion. Parler de la personnalité de quelqu'un, ce n'est pas parler de la similitude entre ce quelqu'un et quelqu'un d'autre, mais de la différence entre eux. L'humanité, à l'époque moderne et contemporaine, prend appui sur la différence individuée et non sur un concept universel.

La différence entre individus fait référence à l'origine du soi. Cela revient à dire qu'il est impossible d'affirmer que tous les individus ont la même origine, comme, par exemple, au Moyen Âge, dans Dieu. Chacun a sa propre origine, de la même manière que chacun a sa propre nature. Mon origine n'est pas égale à l'origine de l'autre. Ici, il faut s'interroger : où ai-je mon origine ? Réponse simple : j'ai mon origine dans moi, moi-même. C'est-à-dire que chacun a son origine dans son soi. Ainsi, le soi est-il défini.<sup>412</sup>

Ce qui compte dans le fondement des individus sur la différence, voire sur les origines différentes et distinguées, c'est que chacun se place au centre du monde. Autrement dit, pensant et jugeant, chacun dispose de sa propre mesure, de son soi. Ici surgit l'individualisme comme idéologie forte de la société moderne. Je suis ma propre mesure, selon laquelle je pense et je juge. L'émotion, dans cette pensée et ce jugement, joue un rôle primordial. De ce point de vue, la société moderne repose sur la différence, sur la pluralité.

Avec cette pluralité, on peut s'interroger sur la bonne vie. Quelle est la bonne vie ? La bonne vie, du point de vue moderne, n'est plus considérée ni comme contemplation de l'Idée platonicienne ni comme transcendance vers Dieu. La bonne vie, en tant que la vie est réservée à chacun qui vit cette vie, dépend de la subjectivité. On ne peut prendre en considération la vie à la base de l'objectivité. La vie comme objet de la science, voire de la biologie, est une vie contemplée du point de vue de la stance neutre.

---

<sup>412</sup> Cf., *Ibid.*, p. 470-471 : « Les différences ne sont pas seulement des variations accessoires à l'intérieur de la même nature humaine fondamentale ; ou encore les différences morales entre des individus bons et méchants. Elles impliquent plutôt l'idée que chacun d'entre nous doit suivre sa propre voie ; elles imposent à chacun l'obligation de se mesurer à sa propre originalité. », Original, *Ibid.*, p. 375 : « The differences are not just unimportant variations within the same basic human nature; or else moral differences between good and bad individuals. Rather they entail that each one of us has an original path which we ought to tread; they lay the obligation on each of us to live up to our originality. »

La vie n'est pas saisie dans sa forme objective. Si la vie, comme je l'ai déjà remarqué, relie le soi et le bien, la vie n'est pas, de prime abord, objective. La vie est la vie du soi, qui s'oriente vers le bien. Mais ce bien est constitué dans sa différence selon la subjectivité. L'expressivisme accélère la différenciation du bien pour chacun. Dans la mesure où je suis ma propre mesure, aucun autre ne décide l'orientation de ma vie. Même si le bien de l'autre est le même que le mien, la manière dont je dirige ma vie vers ce bien n'est pas identifiée à la manière dont l'autre poursuit ce même bien. Dès lors, la manifestation de mon soi n'est pas identique à l'articulation de l'autre, même si cet autre est mon père ou ma mère. À cet égard, la bonne vie est personnelle et individuelle. Décidant cette vie, je me décide. Ma vie ne dépend que de moi.<sup>413</sup> On peut dire que cette idée de l'autodétermination de la vie est une idéologie retentissante, issue de l'expressivisme.

L'individuation repose sur l'expression de la nature intérieure. La conscience est la voix de la nature. La conscience, avant d'être conscience de quelque chose, est ouverte à la nature. Or ce qui est remarquable, c'est que personne d'autre que moi, ne peut être à l'écoute de la conscience. L'écoute de la voix de la nature ne vient d'aucune interférence externe. Mais l'expressivisme ouvre la voix de la nature innée à une région nouvelle : l'écoute de la voix de la nature n'est pas seulement passive. En se refusant au désengagement de la raison, on conçoit la raison comme lien avec la nature dans l'articulation du bien, qu'est la nature. La manifestation de la nature passe de l'écoute passive à l'activité. Ici surgit une nouvelle éthique, distincte de la morale platonicienne dont l'idée principale est qu'il faut contempler l'Idée du Bien et distincte de la morale théologique selon laquelle il faut se rapprocher de la divinité. Cette nouvelle éthique est l'éthique de l'authenticité, de l'originalité du soi : je prends mon origine dans moi-même. La source morale est inhérente à l'intérieur du soi et à la

---

<sup>413</sup> Cf., *Ibid.*, p. 470 : « En réalisant ma nature, j'ai à la définir en ce sens que je dois lui donner une formulation ; mais il s'agit aussi d'une définition en un sens plus fort : en réalisant cette formulation, je donne ainsi une forme définitive à ma vie. On considère qu'une vie humaine manifeste des potentialités qui se modèlent à leur tour en fonction de cette manifestation ; il ne s'agit pas de simplement reproduire un modèle extérieur ou de mener à son terme une formulation prédéterminée. », Original, *Ibid.*, p. 375 : « In realizing my nature, I have to define it in the sense of giving it some formulation; but this is also a definition in a stronger sense: I am realizing this formulation and thus giving my life a definitive shape. A human life is seen as manifesting a potential which is also being shaped by this manifestation; it is not just a matter of copying an external model or carrying out an already determinate formulation. »

première personne.<sup>414</sup>

Il convient, dès lors, de porter son attention sur l'originalité du soi. On ne peut pas seulement parler de l'originalité de l'individu : le soi vise également à la culture, en l'occurrence à la nation. Le soi n'est pas seulement à l'individu, mais aussi à la communauté, la société, etc. À cet égard, Herder parle des *Völker*. Ici, il importe de remarquer que, dans la philosophie expressiviste, chaque communauté a son origine en elle-même, de la même manière que chaque individu possède son soi.<sup>415</sup>

#### (4) Art et expressivisme

L'expressivisme, qui met l'accent sur l'authenticité et s'attache à la nouvelle notion de la créativité et de l'originalité, confère un nouveau sens à l'art. L'art, à l'époque moderne, contraste avec la science qui repose sur le désengagement de la raison. La science ne s'intéresse qu'à la matérialité, tout en tendant à réduire la spiritualité ou du moins la conscience à la matérialité, comme Taylor le dit en contestant le réductionnisme dans son ouvrage intitulé *The Explanation of Behaviour*. L'art s'occupe de la spiritualité. L'art remplace la religion qui, au Moyen Âge, orientait la spiritualité vers un être transcendant, Dieu.

La définition de l'art, pourtant, trouve, traditionnellement, sa source dans la philosophie de Platon<sup>416</sup> et d'Aristote<sup>417</sup>. L'art, dans leur philosophie, est défini comme *mimesis* : « On le [l'art] définissait traditionnellement par la mimésis. L'art imite la réalité<sup>418</sup> » ou la nature. Notamment pour Platon, l'art est la copie dégradée de la réalité, et celle-ci est encore la copie de l'Idée platonicienne. Même si Aristote se refuse à la dégradation de l'art, le concept d'art

---

<sup>414</sup> Cf., *Ibid.*, p. 471 : « Nous sommes tous appelés à nous mesurer à notre originalité. », Original, *Ibid.*, p. 376 : « We are all called to live up to our originality. »

<sup>415</sup> Cf., *Ibid.*, p. 471-472, Original, *Ibid.*, p. 376

<sup>416</sup> Cf., Wahl, Jean, « Platon », in *Histoire de la philosophie I. vol. 1*, Brice Parain (dir.), « Folio », Gallimard, 2006, p. 502-503

<sup>417</sup> Cf., Aubenque, Pierre, « Aristote et le Lycée », in *Histoire de la philosophie I. vol. 1*, Brice Parain (dir.), « Folio », Gallimard, 2006, p. 683-685

<sup>418</sup> Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 472, Original, Taylor, Charles, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 376-7 : « The traditional understanding of art was as mimesis. Art imitates reality. »

aristotélien, dans sa *Poétique*, se fonde sur l'imitation. Mais avec l'expressivisme, le concept d'art est renouvelé. L'art est d'abord expression, avant d'être mimesis.

Si l'art est expression au lieu d'être mimesis, de quoi est-il question dans cette expression ? Il est possible de répondre simplement que l'art est, en partie, l'expression des émotions ou des sentiments. J'ai auparavant souligné que l'émotion n'est pas seulement subjective, mais qu'elle est aussi rendue manifeste dans le monde. En ce sens, l'art est considéré comme manifestation des sentiments.<sup>419</sup> L'art décrit une situation concrète où un sentiment prédominant est enraciné. En prenant l'exemple de la rhétorique grecque, Taylor indique que l'art est, depuis l'époque antique, l'expression d'une émotion : la rhétorique comme art de la persuasion repose sur la poétique ; pour persuader autrui, il faut lui parler avec cœur. En ce sens, la poésie est l'art du cœur. Les éléments poétiques, inhérents à la stratégie rhétorique du peuple hellénique, rendent manifeste un tel cœur, voire un tel sentiment. Par rhétorique, Taylor entend, en partie, que l'art est l'expression des émotions.

De là, l'expressivisme sauve l'émotion et le sentiment du saisissement de la raison désengagée. Rendre manifeste une émotion, ce n'est pas se désengager d'une situation concrète. L'émotion, pour des philosophes comme Descartes et Locke, empêche le soi de se tenir dans une stance neutre et procédurale. La manifestation d'une telle émotion est l'accomplissement de la spiritualité humaine. Mais la spiritualité, comme je l'ai indiqué plus haut, ne s'enferme pas à l'intérieur du soi. Elle se tient à l'extérieur du soi. L'expressivisme, par l'émotion, conduit à l'extériorité du soi, au monde, en l'occurrence, au « cosmos ». Le cosmos n'est pas d'abord l'objet de la science physique et astronomique, mais par l'émotion et le sentiment, on entend la relation de l'humanité au cosmos, irréductible au résultat scientifique, reposant sur la neutralité de la raison. On ne peut découvrir le cosmos qu'à travers la manifestation des émotions.<sup>420</sup>

---

<sup>419</sup> Cf., *Ibid.*, p. 472 : « Toutefois, selon la nouvelle conception, l'art n'est pas imitation mais expression [...]. Il rend manifeste une chose en même temps qu'il la réalise, qu'il la parachève. », Original, *Ibid.*, p. 377 : « But on the new understanding, art is not imitation, but expression [...]. It makes something manifest while at the same time realizing it, completing it. »

<sup>420</sup> Cf., *Ibid.*, p. 473 : « La théorie expressive de l'art acquiert une signification essentiellement humaine et même cosmique, en ce qu'elle s'intègre à la conception expressiviste de l'humanité et de la nature. », Original, *Ibid.*, p. 377 : « The expressive theory of art is given a crucially human and even cosmic significance, in being taken up into the expressivist conception of mankind and nature. »

À cet égard, la nature et l'art revêtent un nouveau sens. La nature, selon l'expressivisme, est une source innée. Cette source innée, rendue manifeste, s'oriente vers un monde plus large et plus grand, vers le cosmos. Cela revient à dire que l'art n'imité pas simplement la réalité ; l'art comme expression des sentiments vise à l'au-delà de la réalité, voire du monde réel.

Ici on parle de l'art créatif. La créativité artistique réside dans le fait que l'art rend sensible le cosmos comme au-delà de la réalité. L'art, en tant qu'il exprime la nature comme source, amène cette nature au cosmos, à l'univers, à l'ordre de l'au-delà. Ici, la créativité définit d'abord l'art comme tel. L'au-delà ou le *plus haut* revêt une forme artistique, par laquelle on a accès à l'au-delà invisible. Le cosmos n'est pas réel, car il n'est pas de l'ordre de la réalité mondaine, saisie par et dans le désengagement de la raison. Pour rendre visible l'invisible, l'art revendique une nouvelle forme, adéquate et applicable au cosmos. La mimesis est insuffisante pour fabriquer cette nouvelle forme ; cette mimesis est la fabrication d'une forme déjà existante. La création de l'art réalise cette nouvelle forme inexistante, inédite, afin de rendre sensible l'insensible.<sup>421</sup>

Le symbole montre comment l'art rend visible l'au-delà de la réalité. Le symbole donne accès à l'infini, l'invisible. Autrement dit, le symbole donne de l'être au non-être et à l'au-delà de l'être. De ce point de vue, le symbole est l'expression de l'au-delà, de l'invisible. À cet égard, le symbole n'est pas mimétique. Il n'est pas la copie d'une réalité inadéquate et il vise l'au-delà du monde. L'imitation de cet au-delà est impossible. Le symbole ne peut être expliqué qu'en termes de créativité. Et ce qui compte, inversement, c'est que l'on ne peut accéder à l'au-delà que par le symbole. L'au-delà, selon le symbolisme, ne s'exprime que dans le symbole. En un mot, le symbole est l'expression réelle du cosmos.

Le symbole, bien entendu, contraste avec le désengagement de la raison, dans la mesure où le symbole se rapporte au cosmos, pris au sens de l'au-delà et non au sens astronomique du terme. Ce n'est que par le symbole que l'on a accès à l'au-delà de la réalité. Or ce qui est

---

<sup>421</sup> Cf., *Ibid.*, p. 475 : « Cette imagination créatrice est le pouvoir que nous devons nous attribuer à nous-mêmes, dès lors que nous considérons l'art comme expression et non plus comme simple mimésis. Manifester la réalité implique la création de nouvelles formes qui articulent une vision inchoative, et non la simple reproduction de formes préexistantes. », *Original, Ibid.*, p. 379 : « This creative imagination is the power which we have to attribute to ourselves, once we see art as expression and no longer simply as mimesis. Manifesting reality involves the creation of new forms which give articulation to an inchoate vision, not simply the reproduction of forms already there. »



important, c'est que le symbole est un acte humain dans lequel le désir du cosmos se manifeste, s'exprime et pour retenir le terme taylorien, s'articule. À cet égard, le symbole est le rejet du monde antique et médiéval, où l'au-delà, même s'il est autour du monde enchanté, est indépendant de la nature innée comme source morale. Donc, le symbole s'oppose à l'ordre du monde antique et médiéval. Le symbole met nettement l'accent sur l'activité humaine, sans laquelle le cosmos comme au-delà perd toute sa signification. Il est le « symbole » de l'ouverture du monde moderne, se distinguant du monde qui repose sur la neutralité de la raison.<sup>422</sup>

Les émotions et les sentiments, dans l'accès au cosmos, jouent un rôle important. L'émotion comme symbole ouvre le soi à l'être-au-monde, à l'être situationnel et contextuel. La philosophie taylorienne, en fin de compte, porte sur la *participation*. Un sens nouveau est accordé à l'émotion ; l'émotion, à l'opposé du désengagement, signifie l'engagement, engagement du soi. Cela revient à dire que l'émotion se rapporte à l'être-au-monde, à l'être engagé dans une situation concrète. Or l'émotion, qui repose sur l'expressivisme, atteint le cosmos en dehors du monde. Le symbole, par excellence, manifeste l'au-delà en y donnant accès. En d'autres termes, par expressivisme, il convient de comprendre qu'il va de soi que l'humanité s'oriente vers le *plus haut* de l'au-delà. L'art moderne, mettant en doute la neutralité de la raison désengagée, élève l'humanité jusqu'à la supériorité de l'au-delà.

À cet égard, l'art moderne définit le soi différemment du désengagement de la raison qui le détermine comme soi ponctuel. L'art ne se borne pas à l'esthétique, mais il s'étend jusqu'à ce que Taylor appelle l'« ontologie morale ». En parlant de cette ontologie morale, Taylor réfléchit sur l'évaluation forte, sur laquelle j'ai plus haut concentré ma réflexion. Par évaluation forte, on entend que l'agent moral comme soi taylorien articule le bien comme jugé au plus haut point et comme supérieur et que, en articulant le bien, il s'articule lui-même comme soi. Ici, ce qui est remarquable, c'est que le bien, fortement évalué, est supérieur. L'expressivisme prête un nouveau fondement à cette évaluation forte. Par l'expression du symbole, on peut comprendre que l'émotion, en général, donne accès au cosmos. La manifestation d'un tel sentiment est liée à l'articulation de l'au-delà. L'évaluation forte, taylorienne, s'appuie sur l'idée de l'art expressiviste. L'évaluation forte, différente de

---

<sup>422</sup> Cf., *Ibid.*, p. 475-6, Original, *Ibid.*, p. 379-380

l'évaluation faible, n'est pas une simple évaluation. L'évaluation forte du bien est également la manifestation de ce bien, vers lequel le soi taylorien s'oriente naturellement. On n'a accès au bien que par l'articulation comme évaluation forte du bien. Sans cette articulation, aucun accès au bien ne serait possible. La supériorité du bien, digne d'être suivi, est inséparable de l'évaluation forte comme telle. À cet égard, l'expressivisme ne confère pas seulement une nouvelle signification à l'art, mais les expressivistes renouvellent aussi la moralité. Ils ouvrent l'ère de l'authenticité, de l'être authentique ; s'opposant au désengagement de la raison, « Le sujet doté de profondeur est par conséquent un sujet doté de ce pouvoir d'expression. [...] Le sujet moderne ne se définit plus simplement par le pouvoir de maîtrise rationnelle désengagée, mais aussi par ce nouveau pouvoir d'autoformulation expressive – pouvoir qui a été attribué à l'imagination créatrice depuis l'époque romantique.<sup>423</sup> »

#### (5) Liberté et authenticité

Comment être authentique ? Pour être authentique, il faut une liberté radicale. Mais le désengagement de la raison, lui, révèle une liberté. Or ce qui importe, c'est que la liberté de la raison désengagée est distincte de la liberté inhérente à l'authenticité. La liberté du désengagement de la raison, par essence, est négative. Cette liberté signifie l'interdiction de la force extérieure, notamment injuste, qui gère l'activité du sujet ; cette liberté est le fondement de l'objectivité de la vérité. En revanche, l'authenticité vise à la liberté positive. Cette dernière est définie en termes d'autodétermination, de ce que Taylor appelle « *self-determining freedom* » qui trouve sa source dans les philosophies de Rousseau et de Herder. Cette liberté, par laquelle il faut comprendre la détermination de soi par soi, est réalisée à l'époque moderne à plusieurs niveaux, individuel, social, politique, etc. Cette liberté positive est de grande importance dans le monde moderne.

La liberté positive, par rapport à la liberté négative, révèle le soi comme tel ; « [...] chacun de nous a une façon particulière d'être humain : chaque personne possède sa propre

---

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 489, Original, *Ibid.*, p. 390 : « The subject with depth is therefore a subject with this expressive power. [...] The modern subject is no longer defined just by the power of disengaged rational control but by this new power of expressive self-articulation as well – the power which has been ascribed since the Romantic period to the creative imagination. »

« mesure ». <sup>424</sup> » En d'autres termes, la liberté négative est insuffisante <sup>425</sup>, car cette liberté ne peut toucher à l'« originalité » ou à la particularité du soi et car c'est une liberté universelle, réservée à toute l'humanité. La réalisation de l'humanité, pourtant, dépend du soi. C'est-à-dire que chaque soi possède sa propre manière d'atteindre l'humanité comme telle. La différence détermine l'identité du soi taylorien comme ipséité. À cet égard, pour Taylor, « Il existe une certaine façon qui est *la mienne*. <sup>426</sup> » Pour mieux appréhender ce point, on peut se remémorer William Ernest Henley qui écrit dans son poème, intitulé *Invictus* « Je suis le maître de mon destin / Je suis le capitaine de mon âme. <sup>427</sup> » Il fait précisément référence à la personnalité. Ma personnalité est incommensurable avec la personnalité d'autrui et me fait vivre ma propre vie. Pour cette raison, dans *Sein und Zeit*, Heidegger décrit l'authenticité dans la propre mort du Dasein. La mort authentique est caractérisée par la mienneté, alors que la mort inauthentique fait tomber le Dasein dans le On. Dans ce On, le Dasein, que je suis à chaque fois, n'est pas authentique.

Si l'originalité décrit le soi comme tel, c'est parce que, par cette originalité, voire par cette authenticité, il est possible d'avoir accès au soi : « *self-contact* ». Le soi est caractérisé par la mienneté ! Ainsi, le contact avec le soi est essentiel. Or ce qui importe, c'est que, si l'on a contact avec son soi, il ne faut pas falsifier son originalité. À cet égard, la sincérité est significative, dans la mesure où cette sincérité est le mode d'accès au soi. « Être sincère envers moi-même signifie être fidèle à ma propre originalité, et c'est ce que je suis seul à pouvoir dire et découvrir. <sup>428</sup> » L'authenticité réside dans cette sincérité.

L'authenticité repose sur la sincérité envers le soi. Mais pourquoi cette sincérité est-elle importante dans l'authenticité ? Parce que, à l'époque moderne, le monde, par exemple, celui

---

<sup>424</sup> Taylor, Charles, *Le malaise de la modernité*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « Humanités », Cerf, 2010, p. 36, Original, *The Ethics of Authenticity*, Harvard, 1991, p. 28 : « [...] each of us has an original way of being human. Each person has his or her own "measure" is his way of putting it. »

<sup>425</sup> Cf., Taylor, Charles, « What's wrong with negative liberty », in *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*., Cambridge, 1985, p. 228-229

<sup>426</sup> Taylor, Charles, *Le malaise de la modernité*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « Humanités », Cerf, 2010, p. 37, Original, *The Ethics of Authenticity*, Harvard, 1991, p. 28-29 : « There is a certain way of being that is *my way*. »

<sup>427</sup> [https://fr.wikipedia.org/wiki/Invictus\\_\(po%C3%A8me\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Invictus_(po%C3%A8me)) :

<sup>428</sup> Taylor, Charles, *Le malaise de la modernité*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « Humanités », Cerf, 2010, p. 37, Original, *The Ethics of Authenticity*, Harvard, 1991, p. 29 : « Being true to myself means being true to my own originality, and that is something only I can articulate and discover. »

où l'Idée du Bien platonicienne fonctionne comme la source morale, comme l'hyperbien ou comme le bien constitutif, ce monde n'est plus acceptable. Cela revient à dire que le monde moderne se distingue du monde où l'hyperbien est extériorisé et distancié de l'humanité, même si cette dernière s'oriente vers le bien. Cela revient à dire que l'authenticité, telle qu'elle est comprise comme idéal moderne, n'est pas expliquée en termes de bien externe. La sincérité, telle qu'elle figure dans les ouvrages philosophiques de Taylor, vise à l'intériorité humaine, en ce qu'elle est distinguée de l'intériorité, radicalement écartée de l'extériorité, d'après le dualisme cartésien. Mais ce qu'il faut confirmer, c'est que, à l'époque moderne, l'intériorité joue le rôle de la source morale et que, dans cette intériorité, séjourne l'authenticité.

#### (6) Bien intérieur

L'authenticité du soi repose sur le fait que la nature est la source innée du soi. La nature est inhérente au soi et à partir de cette nature, le soi s'oriente vers le bien exprimé par et dans l'évaluation forte. Tout comme Locke relie l'identité du soi et le désengagement de la raison, le soi n'est pas ponctuellement pris en considération. Le soi authentique est l'agent moral. Cet agent s'oriente vers le bien. Le soi n'est pas considéré du point de vue neutre et impersonnel. La teneur du soi repose sur la découverte du soi ou sur l'auto-découverte, et celle-ci n'est pas déterminée sans bien supérieur. En ce sens, l'agent moral comme soi, en articulant le bien comme supérieur, s'exprime lui-même.

L'articulation de la supériorité, qui dirige le soi et qui ne s'enferme pas dans l'immanence de ce soi, invite à réfléchir à nouveaux frais sur l'intériorité du soi. L'articulation du bien n'est pas le refus du monde pour l'au-delà. Cette articulation révèle tant la relation du soi à la hauteur que la « profondeur » de l'intériorité du soi, comme je l'ai déjà mentionné. Il ne faut pas oublier que l'expressivisme repose sur la nature innée. En d'autres termes, la profondeur de l'intériorité comme nature innée rend possible une autre transcendance que la transcendance telle que Platon l'entrevoit implicitement dans la contemplation de l'Idée du Bien et telle que la théologie la pense dans la relation avec Dieu. La transcendance, rendue impossible par le désengagement de la raison, dans l'expressivisme, revendique la profondeur

de l'immanence du soi. La nature immanente ouvre le soi à la nature externe : « La profondeur réside en cela qu'il y a toujours, inévitablement, quelque chose au-delà de notre pouvoir de formulation.<sup>429</sup> »

L'orientation de l'agent moral vers le bien s'appuie sur la source innée. Sans que cette source innée ne soit profonde, la transcendance de l'agent moral comme soi serait impossible. La transcendance ne repose sur rien d'autre que la profondeur de la nature intérieure. Autrement dit, la transcendance expressiviste repose sur le soi et non sur l'autre de ce soi.

L'inhérence de la nature au soi et par là la profondeur de l'intériorité humaine sont les découvertes cruciales de l'expressivisme. Taylor insiste sur la transcendance et cette dernière n'est possible que dans l'immanence. Celle-ci est importante dans l'expressivisme tout en s'opposant au désengagement de la raison, dans laquelle l'intériorité humaine, même superficielle, joue un rôle primordial. L'impersonnalité de la raison, pour Taylor, n'aboutit qu'à la superficialité du soi, soi ponctuel, qui ne peut jamais se transcender. La transcendance est constitutive du soi comme tel. À cet égard, la dimension morale n'est en aucune manière contingente. Le bien, transcendant, est ce vers quoi s'aventure l'agent moral. L'orientation du soi est d'emblée transcendance.

### 3. Soi et transcendance

Avant de récapituler ce que nous avons discuté et tirer une conclusion même provisoire, il est intéressant de simplement mentionner l'Idée platonicienne. Cette indication simple nous aidera à comprendre le lien, même implicite, entre soi levinassien et taylorien.

Platon parle de la précellence de l'Idée. L'Idée platonicienne n'est pas comprise au sens du terme moderne. L'Idée est au-delà du monde phénoménal. Mais l'Idée régit le monde des phénomènes. L'Idée est un principe, tous les phénomènes sont les copies des Idées,

---

<sup>429</sup> Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p.488, Original Taylor, Charles, *Sources of the self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 390 : « Depth lies in there being always, inescapably, something beyond our articulative power. »

correspondant aux phénomènes.

Chez Platon, l'épistémologie n'est pas nettement séparable de l'ontologie ni de la morale. Le monde en tant que copie de l'Idée du Bien, est moralisé. Mais il convient d'affirmer que le monde est la copie de l'Idée du Bien. La philosophie comme amour du *logos* ou *logos* de l'amour n'a pas pour objectif de faire état du monde. Le but de la philosophie platonicienne est de concevoir et « contempler » l'Idée. La contemplation, ici, ne coïncide pas avec la contemplation ou le regard neutre, considéré comme une manière dont la science moderne recherche notamment la nature en tant que telle. La contemplation de l'Idée du Bien est constitutive de la moralité, telle que Platon ou les grecs antiques la comprennent. La primauté de l'Idée du Bien repose sur cette contemplation. Si l'on peut parler chez Platon du soi, bien que le terme « soi » ait été inventé par Locke, le soi platonicien réside dans cette contemplation éthique.<sup>430</sup>

À ce titre, Levinas et Taylor sont d'accord avec Platon. D'abord Levinas prend en considération l'Idée du Bien platonicienne, bien que, pour lui, l'idée du Bien soit prise en compte à partir de l'idée de l'infini cartésienne. Le bien, pour Levinas, comme pour Platon, est au-delà du monde, monde où l'être est prioritaire, où le régime totalitaire se manifeste comme guerre ou violence. La finitude du monde est incommensurable avec l'infini du bien. À cet égard, le bien, infini, figure comme absolument autre. Le soi, chez Levinas, n'a de sens que si ce soi fait face à l'absolument autre, voire à autrui. L'altérité de l'autre est l'enjeu principal de l'éthique levinassienne. Ensuite, la pensée de Taylor est plutôt centrée sur la contemplation de l'Idée du Bien. Cette contemplation platonicienne est interprétée par Taylor comme orientation vers le bien. La contemplation de l'Idée du Bien inclut l'attitude du soi, c'est en ce sens que le soi platonicien se dirige vers l'Idée, le Bien, même si le bien, chez Taylor, différemment du Bien platonicien, est fortement évalué par l'agent moral. Le soi taylorien est pris pour direction ou orientation vers le bien. C'est la raison pour laquelle l'éthique du Bien, sur laquelle Platon insiste à travers la réflexion sur l'Idée du Bien, ressemble davantage à la philosophie levinassienne qu'à l'éthique taylorienne. L'éthique est incontournable pour accéder au soi levinassien et taylorien.

---

<sup>430</sup> Cf., Wahl, Jean, « Platon », in *Histoire de la philosophie I. vol. 1*, Brice Parain (dir.), « Folio », Gallimard, 2006, p. 499-500

Or Levinas et Taylor ne sont pas entièrement accordés à la thèse platonicienne de la contemplation de l'Idée du Bien ; d'abord, Levinas met en doute la contemplation elle-même. Dans la plupart de ses œuvres, Levinas parle avec consistance et assurance de la problématisation de la lumière, par laquelle la contemplation, le regard ou le voir est possible. Si la réception ou bien la connaissance de l'Idée du Bien platonicienne est possible à partir de la contemplation, le Bien platonicien est nécessairement corrélatif de la lumière, de la conscience, du *logos*, voire de l'ontologie, selon laquelle l'être est identifié à la totalité. La totalité de l'être comme lumière correspond à ce que Nietzsche, dans *La Naissance de la tragédie*, appelle Apollon, distinct de Dionysos. Apollon comme dieu du soleil est également dieu de la lumière, de la rationalité. Dans l'œuvre nietzschéenne, depuis Platon, la lumière triomphe de la culture et de l'art de Dionysos, notamment dans l'histoire occidentale des idées.<sup>431</sup> Le *logos*, issue de la lumière, du pouvoir de voir, équivaut aisément à la science. Même si sa situation est différente de celle de Nietzsche, Levinas insiste sur la puissance énorme de la lumière dans l'histoire de la philosophie : la phénoménologie, que Levinas retient comme fil conducteur de sa réflexion, ne provient que de la tendance vers la lumière, vers l'éclaircissement, vers la clarté. En un mot, Levinas n'est pas totalement accordé à la thèse, d'après laquelle Platon met l'accent sur la contemplation, corrélatrice de la lumière. L'altérité, dans *Totalité et infini*, est invisible. Elle n'est pas corrélatrice de la lumière. On ne peut voir l'altérité de l'autre, car, au moment où on la voit, cette altérité est caractérisée par la mienneté. Plutôt, il est bon de dire que l'on écoute l'autre.

Or, ce qui importe dans la pensée taylorienne, c'est que le monde moderne n'est pas égal au monde grec antique. Le monde antique, jusqu'au Moyen Âge, est un monde « enchanté ». Pour reprendre le terme de Marx Weber, Taylor accentue le fait que, dans le monde antique, résonnent l'esprit surnaturel, les fées, etc. : même les cailloux disposent d'esprits ou d'âmes. À cet égard, le monde grec nourrit ce sur quoi Platon met l'accent, l'Idée. L'Idée, par-delà le monde phénoménal et comme plus haute que le phénomène, dirige ce monde vers la supériorité, cette Idée elle-même. Le monde moderne, pourtant, ne coïncide pas avec le monde enchanté. La neutralité est au cœur du monde, où l'Idée comme plus haute, plus

---

<sup>431</sup> Cf., Haar, Michel, « Nietzsche », in *Histoire de la philosophie III. vol. 1*, Yvon Belaval (dir.), « Folio », Gallimard, 1999, p. 339-340

précisément, comme au-delà est impossible. Dans sa réflexion sur l'idée platonicienne, Taylor n'admet que la nécessité du bien. En d'autres termes, la contemplation, chez Taylor, se mue en orientation vers le bien, fortement évalué et choisi par l'agent moral. Cela revient à dire que l'Idée ne joue plus le rôle de la lumière. Ce rôle est assumé par l'agent moral. L'agent moral, en ce sens, est sa propre lumière. En lui, se révèle quelque chose de plus haut, vers quoi il se dirige. À cet égard, il se peut comprendre que Taylor insiste sur l'histoire, histoire par laquelle on doit entendre les « sources morales » ; la source puisée par Platon n'est pas identique à la source moderne et contemporaine.

Par conséquent, Levinas, avec Taylor, ne partage que le terme « éthique » et la précellence de l'éthique et de la transcendance, même si l'éthique pour et de l'altérité de l'autre n'est pas l'éthique de l'agent moral.

Pour approfondir la réflexion sur les points convergents et divergents entre Levinas et Taylor, il importe de rendre compte du langage. Le langage, tant pour Levinas que pour Taylor, se révèle dans l'éthique. Si le *logos*, d'après Taylor, est interprété comme langage, le langage décrit une rationalité morale ou éthique dans la philosophie levinassienne et taylorienne. Le langage ne joue pas seulement le rôle de la transmission de la pensée à autrui. Peut-être le *s'adresser* du langage n'assumerait-il premièrement pas ce rôle. Le langage, par principe, est éthique. À partir de ce langage, le soi est possible, soit comme soi tout passif, soit comme agent moral. Dans la partie suivante, je parlerai du langage chez Levinas et Taylor.





## Troisième partie

### Langage et soi



## Chapitre 8

### Langage et épiphanie

Dans cette troisième partie, je rendrai compte du langage. La réflexion sur le langage mettra en lumière ce sur quoi la deuxième partie de la thèse a porté. Pour parler du soi, il faut une éthique, soit éthique pour l'autre, soit éthique comme évaluation forte. C'est en abordant le langage que l'on pourra l'affirmer. En un sens, cette troisième partie répètera ce que j'ai abordé dans la deuxième partie. Mais cette répétition n'est pas une répétition simple. La pensée autour du langage révélera une autre part du soi, que la deuxième partie n'a pu atteindre.

#### 1. Visage et langage

##### (1) De la jouissance au visage

La jouissance n'aboutit pas au moi qui ne tombe que dans son bonheur, mais, en fin de compte, la jouissance est ouverte à l'autre, absolument autre ; la jouissance du moi constitue le chez-soi, donc la maison. La maison comme protection n'est pas seulement expliquée en termes de matérialité et de masculinité, par lesquelles la maison se prémunit du danger et du péril des éléments mondains. La maison comme *chez soi*, décrivant l'intériorité du moi et par là rendant possibles le travail, le recueillement et le repos du moi, touche à l'infini par sa *douceur*. La douceur de la maison n'a pas son origine dans sa matière, mais dans l'infini. La maison est déjà et toujours l'accueil de l'infini, de l'absolument autre, voire d'autrui. En d'autres termes, la maison comme intériorité du moi est « l'accueil du visage<sup>432</sup> ».

Le visage est un des thèmes centraux de la philosophie levinassienne. Dans *Totalité et infini*, Levinas consacre en grande partie sa réflexion à la description du visage. Celui-ci est au sein de l'éthique levinassienne. En un sens, la compréhension de l'éthique levinassienne est au

---

<sup>432</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 215

cœur de la prise en considération du visage.

Tout d'abord, le visage n'a rien à voir avec la visibilité.<sup>433</sup> Le visage n'est pas une simple apparence, ni une forme simple.<sup>434</sup> Autrement dit, le visage n'est pas de l'ordre de la totalité, de l'être, voire de la guerre. Il se refuse à la totalisation et la jouissance du moi<sup>435</sup> : au lieu de totaliser le visage et d'en jouir, on accueille le visage. À cet égard, l'accueil s'ouvre sur une nouvelle dimension, différente de la totalisation. L'accueil est l'accueil de l'autre, voire de l'invisible. Pour autant que l'accueil du visage soit accueil de l'absolument autre invisible, de l'infini, le visage n'appartient pas au monde de la lumière, dans la mesure où celle-ci est la source de l'identification totalitaire. Le visage se retire du monde de la lumière. Pour cette raison, le visage est à la fois absence et présence.

Mais comment cette absence-présence est-elle pensable ? Si le visage se retire de la lumière, comment le visage est-il présent ? L'absence du visage ne retourne pas au néant, dans la mesure où le néant est corrélatif de l'être. Cette absence touche à une autre présence que la présence, vérifiée dans et par la lumière. Ici, il convient de parler du langage. Le visage, en se manifestant, parle ! Le langage est « comme présence du visage<sup>436</sup> ». En un mot, le visage, se retirant du monde de la lumière et de la jouissance<sup>437</sup>, s'incarne dans le monde par le langage. Cette incarnation ou manifestation langagière est ce que Levinas appelle « l'épiphanie » du visage.

## (2) Autrui transgressé

Si le visage parle en se refusant à la lumière du monde, en quoi consiste le parler ou la parole du visage ? Afin et avant d'y répondre, il importe de mettre en avant la description du

---

<sup>433</sup> Cf., Schnell, Alexander, *En face de l'extériorité : Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, 2010, p. 126-127 : « Le visage est rapport *non objectivant*, rapport à un être qui *conserve une extériorité totale* ; et, en même temps, *immédiateté, nudité, dénuement*. »

<sup>434</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 215-216 : « Le visage, encore chose parmi les choses, perce la forme qui cependant le délimite. »

<sup>435</sup> Cf., *Ibid.*, p. 216 : « L'altérité qui s'exprime dans le visage fournit l'unique « matière » possible à la négation totale. »

<sup>436</sup> *Ibid.*, p. 234

<sup>437</sup> Cf., Chalié, Catherine, « *Le bonheur ajourné* », in *Emmanuel Levinas*, publié par Rue Descartes, « Quadrige », Puf, 2006, p. 33 : « Le face-à-face avec le visage suspend la jouissance présente du moi, il met dans la trace d'une absence. »

statut d'autrui dans l'ontologie.

On se souvient que la mort chez Levinas n'est pas identifiée au projet de la mort heideggérienne. La mort levinassienne n'est pas dite en termes de projet vers la mort, mais à partir du meurtre ; dans la mort, le moi « menace d'au-delà », donc menace de l'autre de ce moi, autre inconnaissable, incompréhensible, inconnu, menace de ce que j'appelle « assassin inconnu ». Par là, le moi souffre de la mort, il souffre de l'autre. À cet égard, la mort, insaisissable, dépasse le pouvoir du moi.

Le moi, dans la mort, est menacé *par l'autre*. Mais ce *par l'autre* s'approche du *pour l'autre* et puis l'un et l'autre s'entremêlent dans la mort. Par là, Levinas entend que la mort est pour l'autre et ce *pour l'autre* de la mort est inséparable du *par l'autre*. Dans la mort, l'autre me vient comme inconnu, incompréhensible, voire mystérieux.

Cependant la mort, dans la guerre, devient violence extrême. Dans la guerre, le meurtre a lieu. Le moi risque d'être assassiné. Pour éviter d'être tué, le moi est engagé dans la guerre. Cela veut dire que, si le moi tue autrui, le moi est en sécurité : ce moi peut provoquer une guerre où l'autre comme ennemi est tué. En tuant l'autre dans la guerre, le moi est tenté d'échapper à la souffrance de la mort. Sinon, l'autre le tuerait. Le meurtre vise l'autre.

Dans la guerre, le meurtre est banalisé sans égard pour l'éthique, pour la conscience morale. Toutefois la guerre est le mal comme la totalité, qui est d'ordre ontologique. C'est-à-dire que, dans la guerre, l'autre, qui me menace, n'est pas inconnu : l'autre est connu dans l'ontologie comme corrélation de la connaissance et de l'être.

Ainsi le meurtre, dans la guerre, devient-il de l'ordre de l'ontologie. Dans la guerre, il n'est pas possible pour l'autre d'être au pôle de l'altérité. L'autre doit choisir : soit pour perpétuer son appartenance au même, soit pour garder en lui son altérité, sa propre mort. En d'autres termes, l'autre, dans la guerre, dépend du pouvoir du moi. Le moi exerce un pouvoir puissant sur l'autre. Dans la guerre, la mort devient la violence de l'être.

Dans la guerre, le meurtre, venant de l'inconnu, semble s'attacher au pouvoir. La violence de la totalité et la guerre de l'être présupposent un certain pouvoir. Ce pouvoir est négation :

« le meurtre seul prétend à la négation totale.<sup>438</sup> » Le meurtre est un essai d'anéantissement. Ce meurtre, dans la guerre, consiste en l'anéantissement de l'incompréhensible ou de l'au-delà du pouvoir, dans la mesure où autrui se retire du monde du pouvoir. De là, Levinas affirme que « Le meurtre exerce un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir.<sup>439</sup> »

Le moi, dans la guerre, peut tuer autrui, absolument autre. Autrui est le « qui » de la réponse à la question de savoir qui le moi tue. C'est-à-dire que le meurtre est le meurtre d'autrui : « Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer.<sup>440</sup> ».

Ainsi la guerre est-elle la tragédie où je tue autrui, ou bien où autrui me tue. Et cette tragédie provient du pouvoir du moi.

### (3) Visage au-delà de la guerre

Cependant, l'altérité d'autrui dépasse le pouvoir du moi. La totalité du moi ne peut s'emparer de l'altérité de l'absolument autre ; celui-ci vient de l'au-delà du moi : l'autre, par principe, n'est pas au pouvoir du moi.<sup>441</sup> Le visage, même s'il est présent dans le monde, se retire de ce monde, où le moi peut exercer du pouvoir.

Le visage est retraits. Que signifie le retrait du visage au-delà de sa présence au monde ? Le retrait du visage met en branle l'ordre de la guerre, donc de l'être. Le visage, refusant d'être contenu dans et par l'être, s'oppose radicalement au pouvoir du moi. Le visage, par son retrait, est au-delà du pouvoir, de l'identification, donc de l'être du moi. En ce sens, dans le visage, est inscrit quelque chose sur quoi le pouvoir du moi ne peut être exercé. Cela revient à dire que tous les pouvoirs sont *dérangés* devant et par le visage d'autrui. De cette manière, le meurtre comme pouvoir du moi, d'emblée, est interdit et empêché devant le visage. D'où la paralysie du pouvoir.<sup>442</sup>

---

<sup>438</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 216

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 216

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 216

<sup>441</sup> Cf., *Ibid.*, p. 217-218 : « Nous resterions dans l'idéalisme d'une *conscience* de la lutte et non pas en relation avec Autrui, relation qui peut se muer en lutte, mais déjà déborde la conscience de la lutte. L'épiphanie du visage est éthique. La lutte dont ce visage peut menacer *présuppose* la transcendance de l'expression. »

<sup>442</sup> Cf., *Ibid.*, p. 217 : « L'infini paralyse le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et

En quoi consiste cette paralysie du pouvoir ? Comment autrui paralyse-t-il le pouvoir ?

Il faut se souvenir que l'absolument autre comme autrui est de l'ordre de l'infini. Cela veut dire que, si autrui est un événement, cet événement n'est pas mondain ; autrui refuse le pouvoir, à savoir qu'il se refuse à la vision : la vision, par excellence, est le pouvoir. On ne peut tuer ou transgresser quelqu'un que si ce quelqu'un est visible. À cet égard, la lumière, avec et dans la guerre, est l'origine de la violence. Mais le visage d'autrui comme retraits est invisible, ce visage échappe à sa forme plastique visible. Pour cette raison, c'est dans le visage qu'est inscrit ce qui s'oppose à la violence, au meurtre, à l'assassinat, saisis à partir de l'ontologie.

Se refusant à toute violence, le visage se présente dans le monde : se retirant, le visage se manifeste. Mais comment autrui peut-il se dérober à la menace de la tuerie, à la violence de la guerre ?

Il importe de dire que le retraitement du visage assume un rôle crucial lorsqu'autrui fait face à la menace de la mort. Malgré la menace de la mort, autrui est présent dans le monde. Pour cette raison, le retraitement ne se réfère pas à une évasion simple. Plutôt, autrui, dans son visage, dans son retraitement, n'évite pas cette menace.

Le retraitement du visage se réfère à l'au-delà, donc, à l'altérité de l'autre. Pour penser cet au-delà, il convient de revenir sur la maison. Comme je l'ai déjà noté dans le développement de la réflexion sur la maison, cette dernière n'est pas déterminée en termes de masculinité, de matérialité, mais de douceur féminine, à partir de laquelle on accueille chez soi autrui et à partir de laquelle la maison s'ouvre sur l'autre.<sup>443</sup> Sans la douceur, féminité différente et distincte de la masculinité de la maison, l'accueil serait impossible. Le retraitement du visage n'est pas la dérobade d'autrui, mais l'incarnation de l'au-delà dans le monde, débordé par cet au-delà. L'altérité de l'autre n'est pas d'ordre ontologique.

Avec son altérité, le visage, menacé, résiste d'une certaine manière au meurtre, devenu violence extrême dans la guerre, au pouvoir du moi. Mais cela ne revient pas à dire que le visage s'accomplit comme force ; le visage ne résiste pas avec force au meurtre. Le visage

---

insurmontable, luit dans le visage d'autrui, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant. »

<sup>443</sup> Cf., *Ibid.*, p. 185 : « J'accueille autrui qui se présente dans ma maison en lui ouvrant ma maison. »



n'est pas violence contre la violence. Le visage n'est pas « œil pour œil, dent pour dent ». Le visage n'est pas violent. Le visage ne résiste pas avec violence au meurtre. La résistance du visage est si douce comme maison, comme accueil d'autrui. L'altérité du visage fait référence à cette résistance douce.<sup>444</sup>

Qu'est-ce que cette résistance douce, rendue possible par l'altérité comme retrait du visage, visage qui n'échappe pas au danger du meurtre, visage qui n'est pas la négation simple de la violence ? Il faut se rappeler que l'absolument autre comme autrui vient de l'au-delà en brisant la totalité du monde. Pour cette raison, le retrait comme résistance douce n'est pas un simple retrait, mais une venue spécifique au monde.<sup>445</sup> Ce retrait du visage est la venue d'autrui au monde ! Pour cette raison, ce retrait porte sur ce sur quoi la totalité ne peut porter : l'infini. Ici, l'infini n'est pas seulement et simplement non-fini, mais l'infini comme autrui est commandement de l'interdiction du meurtre !

Ce qui est remarquable, c'est que, à partir du commandement de l'interdiction du meurtre, Levinas trouve la (pré-)origine du langage : le génie de la philosophie du langage levinassienne résonne dans l'interprétation positive de l'infini dans le visage. Le visage, avant d'être vu, *parle* : il parle le langage éthique, langage infini. Le visage, devant le *pouvoir-vouloir-tuer* du moi, lui dit sans cesse : « tu ne commettras pas de meurtre<sup>446</sup> ».

Ainsi l'infini est-il éthiquement interprété par Levinas. En un sens, l'infini est déjà le « premier » langage, le « premier mot ». Premier, parce que le langage trouve sa pré-source dans le « tu ne commettras pas de meurtre ». L'interdiction de tuer est ce à partir de quoi le moi se tient dans sa relation avec l'autre. Cette interdiction n'est captive d'aucune connaissance. Pour cette raison, cette interdiction comme premier mot est en dehors de la finitude, elle est infinie. De cette manière, le visage parle le langage de l'infini. C'est là la manière dont autrui vient au monde. Le retrait d'autrui ne laisse aucun espace vide ou vacant, son retrait n'est pas son absence, mais ce retrait est plein du langage de l'infini. Donc, le visage n'appartient, de prime abord, pas à la vision : le visage est langagier, avant d'être visuel.

---

<sup>444</sup> Cf., *Ibid.*, p. 218 : « L'infini se présente comme visage dans la résistance éthique qui paralyse mes pouvoirs et se lève dure et absolue du fond des yeux sans défense dans sa nudité et sa misère. »

<sup>445</sup> Cf., *Ibid.*, p. 190 : « Voir le visage, c'est parler du monde. »

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 217

Mais le langage que parle le visage n'est pas monologique ; dans le visage, « Se manifester en assistant à sa manifestation revient à invoquer l'interlocuteur et à s'exposer à sa réponse et à sa question.<sup>447</sup> » Le visage n'est pas seul, ce visage parle dans le « face-à-face ». Celui-ci est la « rencontre<sup>448</sup> » d'autrui par le moi, qui s'oppose à la guerre. Le langage décrit cette rencontre d'autrui, en s'ouvrant sur l'extériorité et non en s'enfermant sur l'intériorité. Dès lors, le langage n'est pas d'abord porteur de pensée ni discours monologique. Le langage comme porteur de pensée repose sur le langage éthique, sur le face-à-face. Sinon, le langage n'aurait pas de sens. Dans le face-à-face, le moi, au lieu de tuer l'autre, en l'écoutant, s'ouvre à lui. Le visage m'invite à l'ouverture à autrui, dans la mesure où autrui *me* parle. Dans ce face-à-face, autrui me parle en me commandant l'interdiction du meurtre.

#### (4) Langage et responsabilité

Le premier langage éthique comme (pré-)origine de tout langage est le commandement de « l'interdiction de tuer ». Le visage parle ce langage éthique en commandant et demandant au moi l'interdiction du meurtre ; avant de voir le visage d'autrui, je l'écoute<sup>449</sup> ; autrui me parle d'emblée.

L'« épiphanie » du visage est toujours la parole d'autrui. Cette épiphanie est distinguée des manifestations, dans la mesure où le visage s'échappe de la vision. Le visage ne se manifeste pas de la manière dont l'objet et la chose se manifestent dans le monde ; l'objet et la chose ne se retirent pas du monde de la lumière. Se refusant à la lumière, le visage, avec sa hauteur et son infini, parle. Le langage est expression, par laquelle le visage, en se retirant, s'incarne dans le monde. Par le langage, le visage se tient dans le monde. Mais le visage, s'incarnant dans le monde, n'est pas de l'ordre de l'être. L'altérité de l'autre, dans le visage, est irréductible à une modalité d'être. Donc, le langage, sur lequel Levinas met l'accent, n'est pas

---

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 219

<sup>448</sup> Cf., Sebbah, François-David, *Levinas*, « Tempus Philo », Perrin, 2010, p. 42-43 : « Il s'agit d'une situation concrète. La rupture de la totalité ne s'obtient pas par l'argumentation conceptuelle car cette dernière relève de cela même qu'il s'agit alors de briser. Hors *logos*, et venant bousculer ce dernier, la rupture de la totalité relève de l'événement et de la concrétude : voilà ce que veut dire le thème levinassien de la rencontre avec le *visage* d'autrui, du face-à-face.

<sup>449</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Œuvres 1 : Carnets de captivité et autres inédits*, Imec Grasset, 2009, p. 313 : « écouter et entendre, c'est s'exposer à une force infinie ; mais précisément la force infinie est parole ».

le langage tel que Heidegger le comprend dans « la maison de l'Être<sup>450</sup> ». Le langage n'est pas identifié à la lumière de l'être, mais il est, avant tout, éthique : « L'épiphanie du visage est éthique.<sup>451</sup> »

Dans ce langage éthique, le visage est épiphanique. En demandant l'interdiction du meurtre, autrui, dans son visage, me parle de sa misère et de sa vulnérabilité. Dès lors, autrui me demande au-delà de l'interdiction du meurtre de ne pas le laisser dans la menace de la mort, de le sauver, en fin de compte, de l'accueillir chez moi : autrui me commande jusqu'à l'hospitalité !

Ainsi l'accueil d'autrui n'est-il pas issu de ma volonté. Son accueil n'est pas non plus issu de mon invitation. Me visant, le commandement est inscrit dans l'accueil d'autrui. Au moment où autrui me commande dans son visage, il peut menacer d'être tué ; c'est moi seul qui peux vouloir tuer autrui. Pour cette raison, autrui, pour échapper au meurtre, en définitive, me demande d'être responsable. D'où la responsabilité pour autrui. L'interdiction du meurtre n'est que cette responsabilité !

Dans le visage qu'est la parole d'autrui, je suis responsable pour autrui. Pour cette raison, l'épiphanie comme parole du visage est éthique. Que le langage ne soit pas d'abord monologique, signifie que je suis l'interlocuteur de l'autre. Mais l'autre me parle et me commande d'abord. Donc, mon langage ne commence que par la réponse. Dans la mesure où autrui me parle, je dois lui répondre. Mais ce répondre n'est pas seulement et simplement la réponse à la question ou à la demande. En répondant à autrui, je réponds de lui. Donc la responsabilité levinassienne est à la fois le répondre à... et le répondre de... : répondre à autrui, c'est toujours répondre d'autrui, être responsable de et pour l'autre.<sup>452</sup>

Le langage revendique toujours la responsabilité et non le pouvoir. Si je réponds à autrui que je ne commettrai pas de meurtre et que je l'accueillerai chez moi, c'est que je suis

---

<sup>450</sup> Heidegger, Martin, « *Lettre sur l'humanisme* », in *Question III et IV*, traduit par Jean Beaufret, François Fédier, etc., « Tel », Gallimard, 2011, p. 124

<sup>451</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 218

<sup>452</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Ethique et infini*, « biblio essai », Livre de Poche, 2008, p. 92 : « Positivement, nous dirons que dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à *prendre* de responsabilités à son égard ; sa responsabilité *m'incombe*. C'est une responsabilité qui va au-delà de ce que je fais. D'habitude, on est responsable de ce qu'on fait soi-même. Je dis, dans *Autrement qu'être*, que la responsabilité est initialement un *pour autrui*. Cela veut dire que je suis responsable de sa responsabilité. »

responsable de ma réponse à la demande d'autrui. Par conséquent, le langage éthique exige que le moi soit responsable, voire éthique, qu'il soit impossible pour le moi d'être, de prime abord, identification. Le langage comme expression ou épiphanie du visage est une relation avec l'absolument autre, ou bien le face-à-face.

À cet égard, le langage éthique n'est pas décrit dans les termes de l'ontologie, où le moi est initiative comme assomption de l'être ; le moi n'est pas initiative du langage. Autrui me parle avant que je ne lui parle. Mon langage est toujours réponse à autrui, responsabilité pour autrui. Le langage n'est pas ontologique, mais éthique, car il est issu de l'épiphanie éthique du visage.

#### (5) Epiphanie du visage

L'épiphanie du visage est parole. Cela revient à dire que le visage est invisible et intouchable, ou qu'il n'est pas objectivé, ou encore qu'il n'est ni objet ni chose. Par ailleurs, le visage n'est pas de l'ordre de la jouissance. Le visage ne peut être contenu dans le bonheur ; la parole est hors de la portée de la jouissance. Le langage comme commandement du visage me vient de l'au-delà. Le visage, invisible et non contenu, est toujours parole d'autrui. Ainsi cette invisibilité provoque-t-elle l'incompréhensibilité, dans la mesure où la compréhension présuppose la conscience et l'être. Dans le face-à-face, en écoutant autrui, je ne parviens pas à le comprendre. Son commandement est, pour moi, incompréhensible, je ne peux pas le comprendre à partir du même ou de l'identification ; autrui se refuse à l'ordre de l'être.

Mais le visage est également présent dans le monde. C'est-à-dire qu'autrui est enraciné dans le monde. Qu'est-ce que cela signifie ? Peut-on parler de l'être d'autrui ? Si l'on peut parler de l'être d'autrui, alors autrui risque-t-il de tomber dans l'ordre de l'ontologie, même si sa parole vient de l'au-delà ? Pourquoi parler de l'être de l'autre, bien que l'autre se refuse à l'être ? Le visage est-il objectivé dans le monde ?

Pour répondre à ces questions, il faut se souvenir que Levinas affirme que le même est nécessaire pour l'autre, bien qu'il y ait tension entre être et autrui dans l'être d'autrui. Pour atteindre le monde, autrui a besoin d'être au monde, même si le monde menace l'altérité de

l'autre. Dans mon monde, autrui, dérangeant et brisant ce monde, me commande. L'être, dans l'éthique du visage, au lieu d'être guerre et totalité, réalise la parole d'autrui.<sup>453</sup>

Autrement dit, l'être d'autrui est la manière dont autrui dans son visage touche au moi. Cet être n'est pas de l'ordre du même, même si autrui est dans le monde. L'être de l'autre est différent d'autres êtres. Pour cette raison, l'être de l'autre ne peut annuler son altérité, donc la différence absolue entre l'être du moi et l'être d'autrui. Si l'autre dérange le monde comme ordre de l'être, cet être, dérangé par l'altérité de l'autre, est considéré comme justice. Ce point, je le préciserai plus tard, en abordant la socialité levinassienne. Mais au stade actuel, il suffit à dire que l'être, par l'être d'autrui, est capable de dire adieu à la guerre et à la totalité. Autrement dit, le moi est nécessaire pour autrui, donc, pour l'éthique.

#### (6) Du moi de la totalité au moi éthique

Si le moi est nécessaire pour autrui, c'est parce que l'être d'autrui prête un nouveau sens au moi.<sup>454</sup> Grâce à l'être d'autrui, le moi totalitaire, échappant à la guerre, devient éthique. On peut parler du moi éthique.

En répondant à autrui et d'autrui, le moi devient éthique. L'infini se refuse au saisissement de l'être, à la capture du monde. Autrui « refuse d'être contenu<sup>455</sup> » dans le bonheur du moi, autrui n'est pas de l'ordre du même. Mais cela ne signifie pas que le moi ne peut entretenir aucun rapport avec autrui. Il faut évoquer que l'autre n'est possible qu'à partir du même, que le même assume un rôle spécifique dans la relation avec l'autre. Le même, dans l'éthique, ne peut totaliser l'autre. Le même ne peut être guerre. Devant l'autre, le même comme moi est

---

<sup>453</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 217 : « Mais il [autrui] peut m'opposer une lutte, c'est-à-dire opposer à la force qui le frappe non pas une force de résistance, mais l'imprévisibilité même de sa réaction. Il m'oppose ainsi non pas une force plus grande – une énergie évaluable se présentant par conséquent comme si elle faisait partie d'un tout – mais la transcendance même de son être par rapport à ce tout ; non pas un superlatif quelconque de puissance, mais précisément l'infini de sa transcendance. »

<sup>454</sup> Cf., *Ibid.*, p. 222-223 : « Le prétendu scandale de l'altérité, suppose l'identité tranquille du Même, une liberté sûre d'elle-même qui s'exerce sans scrupules et à qui l'étranger n'apporte que gêne et limitation. Cette identité sans défaut libérée de toute participation, indépendante dans le moi, peut cependant perdre sa tranquillité si l'autre, au lieu de la heurter en surgissant sur le même plan qu'elle, lui parle, c'est-à-dire se montre dans l'expression, dans le visage et vient de haut. »

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 211 : « Le visage est présent dans son refus d'être contenu. »

obligé à se transmuter. Il importe pour le moi d'être éthique. L'éthique, ici, signifie que le moi ne peut violer l'altérité de l'autre, elle se réfère à « l'inviolabilité » de l'autre, au non-affranchissement de la différence absolue. Dans et par le moi éthique, la différence comme altérité de l'autre est supportée.

Avec le moi éthique, on peut dire que l'être de l'autre ne peut être compris à partir de l'ontologie, si l'être, dans l'ontologie, est identification totalitaire. Cet être de l'autre n'est compris qu'à partir de l'infini, donc de l'éthique. Ainsi, d'une manière dramatique, Levinas affirme la nécessité de l'être. L'être est nécessaire pour l'altérité : cet être n'est pas totalitaire, mais éthique. Le moi éthique montre la nécessité d'une nouvelle ontologie, distincte de l'ontologie totalitaire.

Pour cette raison, il faut réfléchir sur le visage, qui est à la fois présent et absent. L'épiphanie du visage ne consiste pas en vision, mais en parole, donc en face-à-face. À savoir que le visage, en parlant, se révèle comme relation entre le même et l'autre. Telle est la parole du visage d'autrui. Le visage est le pont jeté entre l'identité et l'altérité.

Donc, par le visage comme présence et absence, il faut réaffirmer que le langage est épiphanie du visage. Ce langage du visage n'est pas monologique ; le langage me vient de l'au-delà du monde. Autrement dit, ce langage, que Levinas appelle souvent « discours », n'est autre que la relation de l'autre au moi : autrui « entretient par le discours une relation avec moi<sup>456</sup> ». Le langage comme discours ou comme parole n'est pas de l'ordre du monde, mais le langage vient du visage.

Toutefois, cela ne revient pas à dire que Levinas conteste la fonction du langage comme thématization. Plutôt, Levinas met en relief le langage éthique du visage, sur lequel s'appuie le discours comme thématization : tout langage repose sur la parole éthique. Celle-ci rend possible tout discours scientifique, même ontologique.

La parole éthique se structure comme adresse ou *parler à...* Autrui me parle et je lui réponds de lui. Mais le *parler à moi*, ne peut être réduit au *parler de moi*. Le *parler à autrui* comme réponse est également irréductible au *parler d'autrui*. Le langage comme parole

---

<sup>456</sup> *Ibid.*, p. 213

éthique n'est pas équivalent au discours qui thématise autrui ou quelque chose. Le langage éthique n'est pas réduit au discours dit ontologique. Le parler d'autrui prend appui sur le *parler à...* et non sur le *parler de...*

Ici, Levinas distingue le langage éthique comme *parler à...*, parole d'autrui d'une part et le langage ontologique comme *parler de...*, discours. Cette distinction ne signifie pas l'indifférence. Comme dans le visage, dans le langage, l'éthique n'est pas indifférente à l'ontologie. L'être comme mal, dans le langage, reçoit la possibilité de ne pas être guerre, le discours repose sur le langage éthique ; tout *parler de...* présuppose le *parler à...*

Dans la mesure où autrui me parle, autrui m'ouvre.<sup>457</sup> En face du visage d'autrui, je ne me ferme pas : je ne suis plus totalité. Je suis ouvert à autrui. Cette ouverture à autrui n'est pas identifiée à l'ouverture au monde ; autrui n'est pas de l'ordre du monde et de l'être. Cette ouverture, pour Levinas, est transcendance vraie et véritable.<sup>458</sup>

Cette ouverture comme transcendance signifie qu'autrui *me* parle, qu'il me commande. La parole d'autrui est une adresse. Ici, l'être du moi joue un rôle nécessaire, dans la mesure où la parole n'est pas monologique. Dans le paragraphe précédent, j'ai dit que l'être, dans l'être de l'autre, n'est plus totalitaire. Cet être, rendu éthique ou moral, influe sur l'être du moi. Cet être, dans la relation avec l'autre, n'est plus identification ni totalisation. L'être du moi est rendu éthique, dans la mesure où cet être est racheté par le commandement de l'interdiction du meurtre : cet être est « être pour autrui<sup>459</sup> » ou pour l'autre : le moi, dans le langage, est ouvert à l'au-delà. Le moi n'est plus guerrier devant le visage d'autrui.

Le langage levinassien brise l'ordre de la guerre ontologique, en rachetant l'être du moi par l'être de l'autre. Le langage ouvre la sphère de la rencontre de ces deux êtres. Dans cette sphère, le moi, au lieu de pouvoir vouloir tuer autrui, doit l'accueillir. Pour cette raison, autrui, qui, dans son visage, me parle sans cesse, désire la « paix ». L'être du moi, dans le langage,

---

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 218 : « Parler à moi c'est surmonter à tout moment, ce qu'il y a de nécessairement plastique dans la manifestation. »

<sup>458</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 188 : « C'est à partir de la subjectivité comprise comme soi – à partir de l'*ex-cidence* et de la dépossession, de la contraction où le Moi ne s'apparaît pas, mais s'immole – que la relation avec l'autre peut être communication et transcendance et non pas toujours une autre façon de rechercher la certitude, ou la coïncidence avec soi. », et p. 189 : « Se communiquer, c'est s'ouvrir certes ».

<sup>459</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 340

est paix ; pour autant qu'autrui me parle et que je lui réponds, il n'y a aucune guerre. Le langage éthique n'est pas l'ensemble des signes, mais le langage qui invite l'être à la paix ou au bien : « Poser la métaphysique comme Désir, c'est interpréter la production de l'être – désir engendrant le Désir – comme bonté et comme au-delà du bonheur ; c'est interpréter la production de l'être, comme être pour autrui.<sup>460</sup> » Le moi, devenu éthique, racheté et sauvé, entretient un rapport paisible avec autrui.<sup>461</sup>

### (7) Langage et paix

Dans le langage, le moi éthique aspire à la paix ; « La guerre suppose la paix, la présence préalable et non-allergique d'Autrui ; elle ne marque pas le premier événement de la rencontre.<sup>462</sup> » Que j'entretienne une relation paisible avec l'autre, ne veut pas dire que je suis de prime abord au monde, mais que, par le langage, je réponds à autrui, qui, avant que je lui parle, m'a appelé « au secours », que je l'écoute au préalable. Le rapport du moi à autrui par le langage n'est pas de l'ordre de la lumière, mais ce rapport prend appui sur l'écoute ; celle-ci protège la différence absolue comme altérité de l'absolument autre, de l'infini : en face du visage de l'autre, je l'écoute.

Je commence à parler, après avoir écouté autrui. Pourquoi ? Parce qu'autrui me précède et que le *parler de...* présuppose le *parler à...* Mon initiative d'acte de discours est postérieure à la parole d'autrui urgente. C'est la raison pour laquelle l'écoute, ici, signifie que, avant d'être au monde, pour parler comme le Levinas d'*Autrement qu'être*, je suis « exposé » à l'infini dans l'idée de l'infini. L'écoute est là où le débordement comme extériorité intervient dans mon intériorité.

Pour cette raison, le langage est la source de la transcendance vraie et véritable. Dans le langage, je me dirige vers autrui, qui me vient dans son visage. Autrement dit, c'est par le langage que le moi comme intériorité rencontre l'extériorité. L'intériorité ne peut réduire

---

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 340

<sup>461</sup> Cf., Feron, Etienne, *De l'idée de transcendance à la question : L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, « Krisis », Jérôme Millon, 1992, p. 72 : « Bref, le décentrement du sujet intérieur affecté par autrui se déploie comme langage. Le langage est la temporalisation de la transcendance, c'est-à-dire le déploiement même de la transcendance. »

<sup>462</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 218



l'extériorité à la corrélatrice de la conscience et de l'être. Dans ce cas, le langage n'est pas monologique, mais dialogique ou communicationnel. Donc, le langage, au lieu de réduire l'altérité à la même, soutient la différence absolue et irréductible entre le même et l'autre. De ce point de vue, le langage ouvre au moi la voie de l'éthique. Le moi, dans le langage, n'est plus guerrier, mais moi éthique, qui accueille autrui et qui est responsable pour lui.

Par conséquent, le langage, pour Levinas, n'est pas, de prime abord, l'outil porteur de pensée. Le langage, au préalable, est éthique. Le langage comme protecteur de la paix, se meut entre le même et l'autre, entre l'être et l'infini.

## 2. *Subtler language*

### (1) Nécessité du langage subtil

Pour réfléchir sur le soi, Taylor se propose de partir de l'éthique. L'éthique taylorienne a une double structure : d'une part, l'évaluation forte, d'autre part, l'éthique de l'authenticité. Dans l'évaluation forte, le soi comme agent humain articule le bien en s'articulant. L'articulation du bien est significative, puisqu'elle détermine l'orientation de la vie vers le bien. En s'orientant vers le bien, le soi se manifeste dans le réseau social. L'éthique de l'authenticité, quant à elle, est étroitement liée à l'art, plus précisément, au mode esthétique. La modernité revendique le principe de la liberté de l'individu. Selon ce principe, il faut devenir *soi-même*. Être authentique c'est être soi-même, être fidèle ou sincère envers soi. Chez Taylor, il y a ces deux directions qui se fraient le chemin du soi, distinct du soi ponctuel.

Cependant, comment l'évaluation forte peut-elle s'accompagner de l'authenticité du soi ? Il faut soulever cette question, parce que l'art moderne, reposant sur la liberté de l'expression, semble dépasser le cadre de la morale ou bien parce qu'il semble que l'art moderne n'ait rien à voir avec l'éthique. Mais, pour Taylor, l'éthique est inséparable de l'esthétique ; l'expression joue un rôle crucial dans l'articulation du bien comme évaluation forte. L'expression, en un sens, est synthèse de l'éthique et de l'esthétique.

Cette synthèse renvoie au langage. L'évaluation forte et l'éthique de l'authenticité

convergent dans le langage ; l'évaluation forte exige un langage de contraste qui distingue le haut et le bas, le profond et le superficiel, l'important et le trivial, etc. Ce langage joue un rôle nécessaire dans l'évaluation forte ; l'authenticité du soi prend appui sur l'expression. Cette expression est langagière, dans la mesure où Taylor définit le langage en termes d'expressivité. L'évaluation forte et l'authenticité ont besoin d'un langage, un langage spécifique.

Ce langage est plus que la désignation, plus que ce que Taylor appelle « langage désignatif » sur lequel je reviendrai dans le chapitre suivant. Le langage, dans lequel l'authenticité est superposée à l'éthique du soi, est ce que Taylor appelle « langages plus subtils » ou langage constitutif. En effet, il importe de dire que la considération du langage plus subtil est cruciale dans l'attachement de l'éthique du soi à l'éthique de l'authenticité, autrement dit, dans la combinaison entre le bien et l'authenticité dans la vie humaine.

## (2) De l'art au langage subtil

Taylor emprunte à l'art moderne l'idée du langage subtil. L'art moderne, comme j'ai déjà remarqué, n'est plus décrit en termes de mimesis. L'imagination, sur laquelle se fondent l'art et les œuvres d'art, est créative. À cet égard, l'expression ou l'épiphanie artistique, telle qu'elle est réservée, selon Taylor, à l'art, notamment, à la poétique, n'est pas simplement la copie de la réalité, mais l'articulation du monde, essentielle à la compréhension de ce monde, sans laquelle il serait interdit d'avoir accès au monde. L'art, par essence, est créatif. À cet égard, Taylor, en rendant hommage à la philosophie romantique de Herder, indique une analogie entre Dieu et l'artiste.<sup>463</sup> L'artiste est créateur d'une ou des œuvres d'art, de la même manière que Dieu est le créateur du monde et de l'homme.

La création confère un nouveau sens à l'art. Ce dernier, au lieu d'être la copie du monde, se transcende vers l'au-delà du monde. Comme je l'ai déjà mentionné, l'œuvre d'art ne reste pas à l'intérieur du monde. Par exemple, les poèmes de Stéphane Mallarmé montrent par les

---

<sup>463</sup> Cf., Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 462-463, Original Taylor, Charles, *Sources of the self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 368-369

images symboliques leur visée de l'au-delà. De cette manière, l'art créatif est transcendance, la création n'est que cette transcendance sans être une manifestation simple<sup>464</sup> : « l'imagination créatrice est un lieu indispensable de sources morales<sup>465</sup> ».

Dans la mesure où la création est transcendante, l'art comme création s'oppose au monde moderne, désengagé de toute transcendance ; cette création suppose et présuppose le monde qui s'ouvre sur l'au-delà, que conteste vivement le monde désengagé ou mécanique, tel que la raison désengagée l'accepte comme monde physique. La création signifie que le monde n'est ni plat ni homogène ni neutre.

Or la création artistique ne consiste pas en transcendance religieuse ou en transcendance antique.<sup>466</sup> Taylor n'insiste pas sur le retour au passé, mais il affirme que l'art expressif comme création propose une nouvelle transcendance, différente de la transcendance antique et médiévale.

Pour préciser ce point, il faut affirmer que l'art expressiviste emprunte l'idée du monde au déisme. Bien entendu, le déisme, selon Taylor, est une manière dont Dieu se retire du monde, mais ce monde n'est pas analogue au monde homogène et neutre. Le monde, dont Dieu se retire, est un monde organisé selon la volonté de Dieu : même si Dieu se retire du monde, sa volonté résonne dans le monde. D'après le déisme, le monde est encore lié à une certaine transcendance, que j'ose appeler « transcendance intrinsèque ». Cette transcendance est téléologique. Le monde déiste aspire encore au projet de Dieu. Le monde ou la nature, selon le déisme, a en elle sa fin intrinsèque, qu'est l'intention de Dieu.<sup>467</sup>

---

<sup>464</sup> Cf., *Ibid.*, p. 526 : « A partir des symbolistes, un courant de pensée influent a conçu l'œuvre d'art autrement que comme une épiphanie de l'être, soit de la nature, soit d'une réalité spirituelle qui transcende la nature. Ceux-ci ont tenté de la couper de tout rapport avec ce qui la dépasse et paradoxalement de préserver pourtant sa qualité épiphanique. », Original, *Ibid.*, p. 420 : « An influential strand of thought from the Symbolists on has conceived of the work not as an epiphany of being, either of nature or of a spiritual reality beyond nature. They have tried to detach it from all relation to what is beyond it and yet, paradoxically, to retain the epiphanic quality. »

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 533, Original, *Ibid.*, p. 426 : « the creative imagination is an indispensable locus of morals sources ».

<sup>466</sup> Cf., Jager, Colin, « *Language within Language: Reform and Literature in A Secular Age* », in *Working with A Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, edited by Florian Zemmin, Colin Jager and Guido Vanheeswijck, De Gruyter, 2017, p. 209 : « So the first point to be gleaned from Taylor's discussion of romantic and post-romantic aesthetics is that we can turn to the languages of art in order to learn what the secular age is like. »

<sup>467</sup> Cf., Taylor, Charles, *L'âge séculier*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, « Les livres du nouveau monde », Seuil, 2011, p. 417 : « Que reste-t-il de Dieu après la quadruple éclipse « désiste » ? Quelque chose

Donc, dans le monde déiste, il est de grande importance de réaliser cette fin intrinsèque comme harmonie des fins. Cette harmonie est la tâche de l'homme. C'est-à-dire que, dans ce monde déiste, la réalisation de l'intention de Dieu n'est pas réservée à d'autres qu'aux hommes. Par là, on entend l'arrivée du monde séculier où Dieu, quel qu'il soit, n'influence que les croyants et où la croyance est une option parmi d'autres. Le monde, à l'âge séculier, est donné à l'homme par Dieu, de la même manière que la transcendance est une tâche, en un sens, humaine dans le monde.<sup>468</sup>

Cette transcendance influe sur l'art moderne. La définition de l'art comme mimesis n'est plus maintenue dans le monde moderne. L'art assume un rôle différent de celui joué par l'art antique. L'art est créatif, voire l'art, comme je l'ai dit plus haut, est transcendant. Cela revient à dire que le monde décrit par l'art moderne tranche sur le monde mécanique, désenchanté et *démystifié*. Pour l'art, le monde est d'emblée transcendant.

Le monde, pour l'artiste, est plein de mystères. Le monde contient en lui le cosmos, de la même manière que l'homme, selon la pensée orientale, contient en lui l'au-delà. Pourtant, la raison désengagée ne peut accéder au monde transcendant : la raison désengagée conteste ce qui est transcendant et invisible ou du moins le laisse de côté. Mais l'art n'est pas de l'ordre de la raison désengagée. L'art est tenté de rendre manifeste ce qui est transcendant. Ici, il est d'importance de comprendre la créativité de l'art. L'art rend visible ce qui est transcendant, voire, invisible. Sans art, ni transcendant ni invisible ne pourraient se manifester dans le monde.

---

d'encore très important. Dieu demeure le Créateur, par conséquent notre bienfaiteur, auquel nous sommes infiniment redevables. Nous lui sommes reconnaissant de sa Providence, qui a pourvu à notre bien, mais cette Providence reste purement générale : les providences particulières et les miracles sont exclus. Cela viendrait en effet contrecarrer le genre de bien que Dieu a conçu pour nous. Et il a prévu pour nous un au-delà, avec des récompenses et des châtements. Ces rétributions aussi sont pour notre bien, puisque c'est ce qui nous pousse à accomplir son plan bienveillant. », Original, Taylor, Charles, *A Secular Age*, Belknap, Harvard, 2007, p. 233 : « What remained for God after the "Deist" fourfold eclipse? Still something significant. God remains the Creator, and hence our benefactor, to whom we owe gratitude beyond all measure. We are grateful for his Providence, which has designed our good; but this Providence remains exclusively general: particular providences, and miracles, are out. They would, indeed, defeat the kind of good which God has planned for us. And he has prepared for us an afterlife, with rewards and punishments. This, too, is for our good, because it is what motivates us to fulfil his beneficent plan. »

<sup>468</sup> Cf., Montenot, Jean, « L'Âge séculier dans l'œuvre de Charles Taylor », in *Charles Taylor : Religion et sécularisation*, sous la direction de Sylvie Taussig, CNRS, 2014, p. 31 : « Avec le progrès du désenchantement, Dieu s'est retiré des trois dimensions du monde naturel, social et enchanté. »

Cela revient à dire que l'artiste ne décrit en aucune manière le monde comme objectif. L'objectivité du monde n'a rien à voir avec le travail de l'artiste. L'artiste dépeint le monde comme subjectif. Ici, encore on peut entendre la création de l'art. L'artiste crée le monde, il le constitue. Mais cela ne signifie pas que l'artiste se renfermerait en son monde subjectif, ni que l'art nie le monde objectif. Par l'art, ce que Taylor veut dire, c'est que l'expression ou l'épiphanie de l'art est constitutive du monde. L'essence de la création comme épiphanie réside dans cette constitution. L'art ne décrit pas seulement et simplement le monde isolé de la réalité, mais, par là, l'art est constitutif de la réalité. L'expression ou l'épiphanie n'est pas identique à la désignation simple, mais l'extériorisation du langage comme épiphanie est créative.

### (3) Epiphanie et transcendance

L'art est non plus mimétique, mais créatif.

La création artistique est comprise comme manifestation de l'au-delà. Taylor explique cet art du point de vue de « l'épiphanie », par laquelle ce philosophe entend la « conception de l'œuvre d'art comme lieu d'une manifestation qui nous met en présence d'une réalité autrement inaccessible, et qui revêt la plus haute signification morale ou spirituelle ; manifestation qui, en outre, définit et parachève aussi quelque chose, au moment même où elle le révèle.<sup>469</sup> ».

Selon la notion de l'épiphanie taylorienne, celle-ci vise l'au-delà de la réalité. Mais cette définition conduit à une question radicale : si l'épiphanie est liée à la vision de l'au-delà, cet au-delà ne désigne-t-il pas quelque chose comme Idée platonicienne ou comme Dieu, quelque chose de transcendant et d'indépendant de l'œuvre d'art et par là de l'artiste lui-même ?

L'épiphanie, bien entendu, est décrite du point de vue de la transcendance. Mais cette

---

<sup>469</sup> Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 525, Original Taylor, Charles, *Sources of the self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 419 : « notion of a work of art as the locus of a manifestation which brings us into the presence of something which is otherwise inaccessible, and which is of the highest moral or spiritual significance; a manifestation, moreover, which also defines or completes something, even as it reveals ».

transcendance repose sur l'intériorité du monde : le cosmos comme transcendant est inné au monde. Donc, la transcendance de l'épiphanie n'est pas hors de l'œuvre d'art ni séparable de la conscience de l'artiste. Cette transcendance s'appuie sur l'œuvre d'art elle-même, plus précisément, sur la profondeur de l'œuvre et de l'artiste.

L'art moderne n'est pas étroitement lié à l'au-delà comme l'Idée platonicienne ou Dieu médiéval. Mais l'artiste s'intéresse au monde réel, dans lequel l'au-delà est enraciné. Dans l'art, le monde ou la nature n'est pas vide de tout sens. La nature n'est pas objectivée, parce que l'objectivation de la nature étoffe sa signification. L'artiste se tourne vers le monde, plein de sens. L'art est l'expression du monde réel. Pour cette raison, l'art se concentre sur le monde, dans lequel la transcendance est possible. De ce point de vue, l'épiphanie de l'art comme transcendance est distincte de la transcendance antique et médiévale. À l'époque moderne, le monde est la source de la transcendance, qu'est l'épiphanie !

#### (4) Symbole et transcendance

L'épiphanie comme transcendance, différente de la transcendance antique et médiévale, est intimement liée aux « langages plus subtils » que j'appelle souvent « langages subtils » ; l'art repose sur l'épiphanie de ce langage. Ici, il est important de parler du langage subtil, dans lequel réside l'essence de l'épiphanie. En d'autres termes, l'épiphanie n'est pas uniquement réservée au domaine d'art. Il est nécessaire d'évoquer que l'articulation joue un rôle essentiel dans l'ontologie morale. Cette articulation n'est-elle pas épiphanie du bien ? Du moins, peut-on dire que l'épiphanie se rapporte à l'articulation du bien ? Pourquoi le terme « épiphanie » ou « articulation » peut-elle être appliquée tant à l'art qu'à la morale ? Pour répondre à ces questions, il faut accorder l'importance au langage. Le langage de contraste est essentiel à l'évaluation forte ; sans ce langage, le bien comme au-delà ne se révèle pas dans le monde. Ce langage de contraste, d'après Taylor, est étroitement et intimement lié au langage subtil. Enfin, ce langage subtil est le langage constitutif. J'y reviendrai dans le chapitre suivant !

Pour penser ce langage subtil, de contraste, voire constitutif, Taylor se propose de prendre en compte le symbole. Le symbole, tel que des poètes comme Mallarmé l'emploient dans leurs poèmes, n'est pas « référentiel », si le terme « référentiel » ou « référence » signifie une

désignation de l'objet. Le symbole n'est pas une simple désignation, mais il participe à la révélation de l'au-delà.<sup>470</sup> Cet au-delà révélé par le symbole n'est accessible que par ce symbole. Pour Taylor, le symbole n'appartient pas uniquement à l'art. Le symbole joue un rôle primordial dans le langage, langage subtil. Autrement dit, le langage épiphanique, prenant appui sur l'art, ne joue pas le rôle qu'assume un doigt qui indique la lune. Tout langage, en un sens, est symbolique, voire constitutif, dans la mesure où le langage rend manifeste l'au-delà et où il participe à cette manifestation, à l'épiphanie de l'au-delà.

Or l'épiphanie de l'au-delà n'est qu'humaine ou que subjective. L'épiphanie est liée à la subjectivité. C'est-à-dire que cette épiphanie se rapporte à l'expression de l'émotion. L'émotion, ici, est importante, parce qu'elle est le lien transcendant entre l'intériorité humaine et l'extériorité transcendante. Le langage subtil montre que l'au-delà, transcendant, est inhérent à l'émotion. D'où l'importance de l'émotion humaine, ignorée par ceux qui insistent sur le désengagement de la raison.

Autrement dit, dans l'art comme symbolisme, ce qui est en jeu, c'est l'émotion. L'émotion n'est pas ce qui fait obstacle à l'observation objective du monde. Par l'émotion, telle que l'art la rend manifeste, Taylor entend l'accès à l'au-delà. L'émotion donne accès à l'au-delà. À cet égard, l'émotion joue un rôle crucial dans l'expression de l'au-delà. Sans émotion, il n'y aurait aucune transcendance. Le langage subtil montre que l'émotion est transcendance.

L'essence de l'émotion résonne dans son articulation. Cela revient à dire que l'émotion est langagière, car le langage subtil est pris au sens large du terme et par là ce langage n'est pas identifié à une telle langue, mais l'expression ou l'épiphanie du langage est première par rapport à la fonction référentielle du langage.

##### (5) Transcendance et subjectivité

L'importance de l'émotion, dans l'art moderne, voire dans le langage subtil, montre que la

---

<sup>470</sup> Cf., *Ibid.*, p. 534 : « Dans ce cas, la distinction romantique entre le symbolique et le référentiel s'est durcie dans le but de parvenir à l'épiphanie en dérégulant la référence – pour donner une force aux symboles en portant le langage au-delà du discours. », Original, *Ibid.*, p. 426 : « Romantic contrast between the symbolic and the referential has intensified the attempt to achieve epiphany by deranging reference – to give power to symbols by taking language beyond discourse. »

subjectivité est réinterprétée d'une manière nouvelle. La subjectivité n'est pas l'obstacle fait à l'acquisition des vérités objectives, mais le monde, même objectif, n'est possible qu'à partir de la subjectivité. L'au-delà, le monde ou la nature, quoi qu'ils soient, partent de l'intériorité humaine subjective. Cette intériorité joue un rôle essentiel dans la transcendance.

L'importance de l'intériorité est exprimée dans et par le langage subtil, reposant sur l'art romantique expressiviste. La correspondance interdit à l'intériorité de s'écarter du monde, comme je l'ai déjà mentionné. Plutôt, l'intériorité se transcende vers un monde plus grand qu'elle-même : l'intériorité aspire à l'au-delà. Par là, on entend la transcendance, inscrite dans cette aspiration.

Cette transcendance accorde une nouvelle signification à la subjectivité. La subjectivité, dans cette transcendance, n'est pas un soi désengagé, doté de la raison impersonnelle, qui étouffe la spiritualité ou la moralité, voire la subjectivité ; aux yeux de Taylor, la subjectivité repose sur la spiritualité ou sur la moralité. Mais le langage subtil comme langage de la littérature ou de l'art apprend que cette transcendance serait impossible sans s'appuyer sur l'« affirmation de soi » subjective.<sup>471</sup> Le langage subtil révèle la vision personnelle de la subjectivité. À partir de cette vision, la transcendance est possible !

Le soi subjectif est au centre de cette transcendance. Mais il faut apporter une attention particulière au terme « centre » ; la centralisation du soi, telle que Taylor la comprend, ne se réfère pas à l'égoïsme ou à l'atomisme, par lequel Taylor désigne l'individualisme extrême. Plutôt, la centralisation du soi renvoie à l'authenticité, prise pour la personnalité ou l'originalité intime, issue de l'intériorité personnelle. Ce qui est en jeu à l'époque moderne, c'est la découverte ou la recherche de l'authenticité.

Pour Taylor, l'idée moderne de l'authenticité comme originalité personnelle et intime vient

---

<sup>471</sup> Cf., *Ibid.*, p. 561-562 : « En me choisissant, je deviens ce que je suis réellement, un moi doté d'une dimension infinie. Nous choisissons notre véritable moi ; nous devenons pour la première fois un moi authentique. Et cela nous arrache au désespoir. Ou plutôt, nous désespérons désormais de ce qui n'est que fini. Par le choix de l'infini et le désespoir du fini, nous surmontons l'angoisse. Et, dans ce passage, nous sentons pour la première fois que nous sommes dignes d'être aimés et choisis. Par le choix, nous parvenons à l'amour de nous-mêmes, à l'affirmation de nous-mêmes », Original, *Ibid.*, p. 450 : « In choosing myself, I become what I really am, a self with infinite dimension. We choose our real selves; we become for the first time true selves. And this lifts us out of despair. Or rather, what we now despair of is the merely finite. And with this infinite choice and despairing of the finite we overcome dread. And through this, we sense ourselves for the first time as worthy to be loved and chosen. Through choice we attain self-love, self-affirmation. »



de l'idée de l'art romantique. Parlant de la centralisation du soi, Taylor prend en considération l'« autoformulation » ou l'auto-articulation expressive. Toute œuvre d'art, en visant l'au-delà, retourne à cette expression de soi. Le langage subtil, qui met en œuvre la centralisation, n'est que cette expression de soi, en visant l'au-delà, en entretenant avec lui un rapport intime. Le langage subtil est à la fois le langage de l'expression de l'au-delà et celui de l'expression de soi.

#### (6) Langage et engagement

Le langage subtil force le soi à devenir centre, centre du monde. Cela revient à dire que, au sein du monde ou de la nature, la subjectivité est cruciale et que cette subjectivité est dotée d'émotions diverses et que le soi s'exprime comme tel. C'est là la transcendance. À cet égard, le soi qui parle le langage subtil, tranche sur le soi ponctuel, qui repose sur la raison désengagée et procédurale.

Le désengagement de la raison isole du monde extérieur le soi subjectif. Cet isolement aboutit à ce que Taylor appelle « médiationnalisme ». Le soi ponctuel n'atteint le monde extérieur que par un média, tel que la représentation ou la connaissance ou l'idée. D'après le médiationnalisme, on ne peut prendre conscience d'un objet mondain sans cette médiation. Bien entendu, nombreux philosophes contestent ce médiationnalisme.

Pourtant, aux yeux de Taylor, la plupart de ces philosophes, qui critiquent le médiationnalisme, en sont encore captifs. Pour eux, le rôle joué par la connaissance ou la représentation est endossé par le langage. Celui-ci assume le rôle de la médiation, par laquelle le soi ponctuel ou bien le *je* en général a accès à un objet extérieur et à partir de laquelle on peut acquérir des connaissances, surtout scientifiques. Ce langage est médiat. Sans ce langage, selon le médiationnalisme *contemporain*, on ne peut accéder au monde extérieur.

Cependant, le langage subtil contraste avec le langage médiationnel, que Taylor appelle « langage désignatif », que je préciserai dans la distinction entre les langages désignatif et constitutif. Mais ici, il importe simplement de spécifier que le langage subtil présuppose un autre monde que le monde du langage désignatif, séparé de l'agent humain, où

l'impersonnalité est la plus importante pour l'acquisition de vérités scientifiques. En d'autres termes, le langage subtil, que Taylor appelle désormais « langage constitutif », présuppose un contact immédiat, voire un engagement nécessaire.

L'engagement est de grande importance dans la philosophie taylorienne, même dans la philosophie du langage. L'engagement taylorien, à l'opposé du désengagement de Descartes, de Locke et de leurs successeurs, s'approche de la philosophie heideggérienne, wittgensteinienne et merleau-pontienne. Par leur philosophie, Taylor conteste l'atomisme.

Taylor prête deux sens différents à l'atomisme : d'abord l'atomisme politique ou social comme individualisme extrême, dont j'ai parlé plus haut ; en outre, l'atomisme épistémologique. Ici, Taylor critique cet atomisme épistémologique, selon lequel l'information est considérée comme « bit neutre », similaire aux données de l'ordinateur : dans cet atomisme, l'homme est tenu pour ordinateur pensant. Si l'on prend conscience d'un objet, on acquiert d'abord des informations crues, donc neutres. La conscience ou l'entendement combine ces informations ainsi reçues pour connaître l'objet comme tel.

Cet atomisme épistémologique, en effet, en transformant le langage, devient ce que Taylor appelle « atomisme du sens<sup>472</sup> ». Celui-ci trouve son origine dans la philosophie lockéenne. Locke pense qu'un mot ou un terme ne désigne pas directement ni immédiatement un objet correspondant, mais la représentation d'un tel objet. Dans ce cas, le sens s'enferme dans une représentation ou une idée. Autrement dit, le langage fonctionne comme désignation de cette représentation.

Cet atomisme engendre la possibilité d'un langage privé. Si tel est le cas, du point de vue lockéen, l'acte de nommer n'est que privé. Cela revient à dire que si je nommais une représentation ou un objet, l'autre que moi ne comprendrait pas cette nomination, parce que cette nomination ne serait effective que pour moi. En cas extrême, je ne pourrais parvenir à comprendre ce que l'autre me dit ; chaque personne parle son propre langage ou sa propre langue. Dès lors, la possibilité du langage privé naît.

Bien entendu, ce langage privé n'est pas acceptable. Taylor, dans *Retrieving Realism*,

---

<sup>472</sup> Cf., Taylor, Charles & Dreyfus, Hubert, *Retrieving Realism*, Harvard, 2015, p. 37-39

conteste la possibilité du langage privé avec Heidegger, Wittgenstein et Merleau-Ponty.

La philosophie de Heidegger, de Wittgenstein et de Merleau-Ponty s'opposent radicalement à la tendance du désengagement et par là de l'atomisme du sens et du langage privé. Heidegger, dans son œuvre principale, *Sein und Zeit*, insiste sur l'être du Dasein. Cet être n'est que le Souci, dans lequel l'être-au-monde est inscrit. Pour Taylor, cet être-au-monde s'oppose au désengagement de la raison. Taylor lit dans l'être-au-monde du Dasein son engagement. À cet égard, le Dasein ne prend aucune attitude neutre à l'égard du monde. La chose, pour le Dasein, n'est pas de prime abord une chose neutre, une substance pure, dégagée de toute propriété, mais elle se manifeste au préalable comme outil ou ustensile. La thèse de *Sein und Zeit* montre que la science ou la théorétique n'est pas primaire par rapport à l'engagement du Dasein. En d'autres termes, la présupposition du désengagement de la raison est forcément contestée par la philosophie heideggérienne. Le soi n'est pas un soi ponctuel, écarté du monde réel, pour prendre une stance neutre et procédurale. Pour cette raison, on peut dire que la philosophie heideggérienne conteste implicitement la possibilité du langage privé. En décrivant l'être du Dasein, *Sein und Zeit* arrive à porter sur la gravité de l'engagement et sur la postériorité du désengagement de la raison par rapport à l'être-au-monde.<sup>473</sup>

La pensée de Heidegger influence de nombreux philosophes comme Merleau-Ponty. Dans la *Phénoménologie de la perception* et *La structure du comportement*, Merleau-Ponty, avec la conception du corps, développe l'idée de l'être-au-monde heideggérienne. Le corps, chez Merleau-Ponty, est central. Le corps n'est pas un corps physique, mais il est une relation avec le monde, il est au monde. Dès lors, on peut entendre l'intentionnalité, mais cette intentionnalité n'est pas identique à l'intentionnalité de la représentation. L'intentionnalité du corps est prioritaire par rapport à l'intentionnalité de la représentation. L'intentionnalité du corps montre que le corps est directement et immédiatement au monde, c'est la raison pour laquelle le corps se meut, engagé dans le monde partagé. À cet égard, ce qui compte dans la philosophie du corps merleau-pontienne, c'est l'engagement de ce corps ; le corps est au monde ! Ainsi peut-on dire que les philosophies de Heidegger et de Merleau-Ponty contestent

---

<sup>473</sup> Cf., *Ibid.*, p. 160-163

le désengagement de la raison et par là l'atomisme du sens et le langage privé.<sup>474</sup>

Toutefois, Wittgenstein, par rapport à Heidegger et à Merleau-Ponty, critique explicitement et directement l'atomisme du sens et la possibilité du langage privé. Bien entendu, chez Wittgenstein, se trouve la priorité de l'engagement, mais cet engagement repose sur sa pensée du langage.

Pourquoi la pensée du langage, selon Wittgenstein, empêche-t-elle l'atomisme du sens et la possibilité du langage privé ? Si l'on fabrique un nouveau mot ou terme pour nommer ou signifier quelque chose d'inédit, ce mot ou terme n'est pas privé. C'est-à-dire qu'il est partagé. Mais comment ? Wittgenstein insiste sur la grammaire. Celle-ci n'est pas un simple « ensemble des règles » linguistiques. Pour qu'un nouveau mot ait une vie durable, il faut que la grammaire permette l'utilisation de ce nouveau mot. La grammaire ne joue pas seulement le rôle de l'usage de langage, mais elle, selon Wittgenstein, attribue une place à un mot. En raison de l'existence de la grammaire, à chaque mot est réservée une position dans un ensemble. Ici, ce qui importe, c'est que la grammaire présuppose ou suppose un tel ensemble.<sup>475</sup>

Cet ensemble renvoie au « jeu de langage<sup>476</sup> » (language game). D'abord, le langage ne peut être défini comme un domaine scientifique, même si la linguistique est la science du langage et essaie de définir le langage comme tel. La pratique du langage, avant d'être scientifique, est un jeu, qui peut être compris, par exemple, à partir d'un jeu d'échecs. Quand il joue aux échecs, un joueur ne peut ignorer les règles de ce jeu, il ne peut déplacer le roi comme il déplace la tour ou le fou. S'il déplaçait le cavalier comme on déplace une tour, le jeu d'échecs serait impossible. De la même manière, si un homme ne respecte pas la grammaire constitutive du jeu de langage, il ne peut communiquer avec aucun autre. Le jeu de langage présuppose la relation de moi à autrui.<sup>477</sup>

À cet égard, le langage, chez Wittgenstein, ne peut être privé ; le jeu de langage conduit à la

---

<sup>474</sup> Cf., *Ibid.*, p. 57-71

<sup>475</sup> Cf., *Ibid.*, p. 37-39

<sup>476</sup> Taylor, Charles, *The Language Animal : the Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, « Belknap », Harvard, 2016, p. 36

<sup>477</sup> Cf., Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, « Points », Seuil, 1996, p. 183-184

conversation ou au dialogue : le langage n'appartient pas uniquement à une seule personne privée. Attester de l'impossibilité du langage privé et de l'atomisme du sens amène à dire que la pratique de langage, au lieu d'être monologique, est dialogique. De cette manière, le jeu n'est pas possible pour un seul joueur, du moins, deux joueurs sont nécessaires. Le jeu de langage fait savoir que le langage n'est pas pensable à partir du monologue en tant que langage privé, mais du dialogue. Par principe, l'essence du langage réside dans la conversation entre interlocuteurs.

Taylor, en accord avec Heidegger, Merleau-Ponty et Wittgenstein, insiste sur le fait que le langage est d'abord dialogique.

En critiquant l'impersonnalité de la raison, la pensée taylorienne, portant sur le langage, relie l'expression et le dialogue. D'une part, le langage est expression, expression de l'au-delà. Or ce qui compte, c'est que l'expression de l'au-delà s'accompagne de l'expression du soi. Sans celle-ci, l'expression de l'au-delà serait impossible. L'au-delà ou le *plus haut*, selon Taylor, est intimement lié à la centralisation du soi, à la nature innée du soi. Le langage vise l'expression de l'au-delà et du soi, en invitant le soi à l'éthique, car, pour Taylor, l'éthique est un savoir-faire transcendant. D'autre part, l'expression de l'au-delà, et par là, du soi, n'amène pas ce soi à l'isolement, de la même manière que le désengagement de la raison fait du soi le soi ponctuel. Le langage, selon Taylor, présuppose l'ensemble et non la privatisation du langage. Cela revient à dire que le langage est de prime abord dialogique. Ce n'est que dans le dialogue que l'expression comme épiphanie a du sens !

### 3. Épiphane, langage et dialogue

L'épiphanie, tant pour Levinas que pour Taylor, est importante. Mais l'épiphanie levinassienne n'est pas identique à l'épiphanie taylorienne ; l'épiphanie levinassienne est l'épiphanie du visage. Ici, on peut parler de l'intention de Levinas : Levinas évite d'employer le terme « manifestation », même si la philosophie levinassienne est inspirée par la phénoménologie ; la manifestation du visage, pour Levinas, coïncide avec la forme du visage,

qui, elle, ne peut contenir le visage comme tel ; le visage est infini, donc invisible. Sous l'égide de la lumière, le visage perd de son invisibilité. Autrement dit, le visage ne se manifeste pas, dans la mesure exacte où la manifestation coïncide avec la manifestation phénoménologique, voire ontologique. Levinas, bien qu'il soutienne des idées phénoménologiques, est tenté de surpasser la phénoménologie pour l'éthique, éthique du visage. L'éthique, chez Levinas, ne part pas de la lumière, ni de la manifestation phénoménologique. L'éthique est engendrée par l'infini, invisible, inscrit dans le visage et ce visage, épiphanique, parle. La parole, portée par le visage de l'autre, est le point de départ de l'éthique et cette parole, rendant épiphanique le visage, qui n'a rien à voir avec sa forme plastique, relie le monde et l'au-delà de ce monde. L'épiphanie, chez Levinas, ne coïncide pas avec la manifestation phénoménale, phénoménologique, sensible et ontologique.

Mais l'épiphanie, dans l'éthique taylorienne, est différente de celle de Levinas. Le terme « épiphanie » est appliqué à l'art, art inséparable de la sensibilité. En d'autres termes, lorsque la philosophie taylorienne porte sur l'épiphanie, la pensée taylorienne accorde de l'importance à la phénoménalité, à la manifestation, peut-être phénoménologique, de l'au-delà : le *plus haut*, dans son épiphanie sensible et ontologique, arrive au monde. Chaque œuvre d'art tente de saisir l'essence de l'au-delà et d'y conférer une forme adéquate. Conférer une forme adéquate à l'au-delà, c'est inventer ou créer une forme inédite. L'art n'est pas d'abord mimétique. L'essence de l'art résonne dans la création épiphanique.

Or ce qui est remarquable, c'est que l'épiphanie est étroitement liée à la transcendance tant chez Levinas que chez Taylor. Le visage comme parole tenue est déjà en dehors du monde. La forme plastique et sensible ne contient pas en elle le visage comme tel ; le visage est le visage de l'autre, que le moi ne peut englober : le visage est transcendant par rapport au moi ; le visage est le visage d'autrui qui est infini, invisible, extérieur. L'autre ou l'absolument autre comme autrui surpasse et dépasse toujours le pouvoir du moi. En un mot, l'épiphanie du visage comme parole d'autrui est transcendante.

La transcendance comme épiphanie, du point de vue taylorien, est différente de la transcendance du visage. Se rapporter au symbole aide à réfléchir sur la différence entre les transcendances levinassienne et taylorienne. Par symbole, Taylor entend la relation du média à l'au-delà. L'au-delà est inséparable du média, qui le rend manifeste. Sans ce média, l'accès

au *plus haut* serait impossible. En un sens, Taylor, à partir de l'épiphanie de l'art, entend que le monde est l'épiphanie de l'au-delà : par épiphanie, Taylor comprend la manifestation du transcendant dans le monde sensible.

En un mot, on peut dire que, par la transcendance, Levinas insiste sur la différence entre le monde, l'ordre de l'être ou de la lumière d'une part et le visage, l'infini, l'invisible et l'éthique d'autre part, alors que Taylor met en relief la manifestation sensible de l'au-delà. Mais cela ne revient pas à dire que Levinas est insensible à une telle expression et que Taylor ne pense pas à une différence qualitative entre l'au-delà et le phénomène. Plutôt, l'éthique levinassienne et la philosophie taylorienne convergent en un point, celui de l'épiphanie, du langage. Dans leur philosophie du langage, l'expression ou l'épiphanie joue un rôle crucial.

Le langage est pensable à partir de l'épiphanie ; le langage, dans *Totalité et infini*, est le langage du visage, sa parole, son *parler*. Cette épiphanie est visage ou langage éthique. Celui-ci, chez Levinas, se refuse à la violence du *logos*, de la lumière. Pour cette raison, le langage est *méta-physique* ; la métaphysique renvoie à l'au-delà du monde physique, donc à l'éthique. Cet au-delà comme éthique, s'opposant à la lumière, n'est pas de l'ordre du monde, dans lequel le visage ne se révèle pas, si ce visage n'a rien à voir avec sa forme percée, qui ne peut le contenir en elle. C'est la raison pour laquelle, pour se manifester autrement que phénoménologiquement, le visage parle, il parle le langage éthique. En un mot, l'épiphanie du visage est le langage éthique : premièrement, autrui, dans son visage, commande l'interdiction du meurtre.

Le langage, chez Taylor, est compréhensible à partir de l'épiphanie de la hauteur. Le langage est d'abord incompréhensible à partir de la science, si cette science a pour objectif de poursuivre des vérités à la base du mode impersonnel et procédural de la raison. Ce que Taylor appelle langage plus subtil résonne dans l'épiphanie ou l'expression et non dans la science. Ici, Taylor prend le langage au sens large du terme. Le langage n'est pas simplement la combinaison des lettres, de la grammaire, des signes, etc. Le langage est épiphanie, expression de l'au-delà, d'une hauteur *plus haute*. Le langage donne accès à cet au-delà. Sans ce langage, un tel accès serait impossible. En d'autres termes, le langage est la réalisation de l'au-delà.

Le langage est épiphanie, soit épiphanie du visage chez Levinas, soit épiphanie de l'au-delà vers lequel l'agent humain se tourne et s'oriente chez Taylor. Ici il importe de dire que la différence entre les langages levinassien et taylorien vient de celle entre les pensées levinassienne et taylorienne sur l'ontologie. Chez Levinas, notamment, chez le Levinas de *Totalité et infini*, l'être est d'abord totalité, mal, guerre, bien que, dans la philosophie de Levinas, l'on devine la moralisation de l'être. À cet égard, l'éthique levinassienne ne s'accompagne pas de l'être cru et violent, elle s'en éloigne. Le langage, selon Levinas, n'est pas au côté de l'ontologie, mais du visage, tel qu'il figure dans la philosophie levinassienne : le langage éthique tranche sur l'être dans *Totalité et infini*. Chez Taylor, l'être est d'importance éthique ou morale, car Taylor met en relief l'ontologie morale. Taylor ne caractérise pas l'être comme mal, guerre ou processus de totalisation, tel que Levinas le comprend. L'être, aux yeux de Taylor, se rattache forcément à la morale ou au bien transcendant. Dans la mesure où le bien s'explicité, ce bien est inséparable de l'être, de la même manière que le média ou la forme, dans la philosophie taylorienne, n'est pas séparable du contenu. L'être est nécessaire pour le bien. Le langage, chez Taylor, relie l'être et le bien. Ce langage est épiphanie du bien.

L'épiphanie du langage, tant chez Levinas que chez Taylor, ne se réfère pas seulement à l'expression de l'au-delà, soit du visage, soit du *plus haut*. Cette épiphanie langagière, attaquant la solitude, s'ouvre sur l'autre.

Bien entendu, comme je l'ai déjà dit, la solitude, recherchée par Levinas, n'est pas la même que la solitude, étudiée par Taylor. Cette première solitude est la solitude ontologique, solitude de l'être, elle conduit jusqu'à la solitude de l'étant, du moi, alors que la solitude taylorienne est la solitude ou l'atomisme, issus de la raison désengagée, neutre et procédurale. Le langage levinassien tranche sur la solitude de l'être, ainsi que le langage taylorien s'oppose fortement à la solitude de la neutralité de la raison. À savoir que le langage, tant chez Levinas que chez Taylor, consiste en conversation, en communication.

L'être, chez Levinas, est guerre totalitaire. Cela veut dire que l'ontologie n'admet jamais en lui aucune altérité. Plus précisément, que l'autre, selon l'ontologie lue par Levinas, n'est pensable qu'à partir de l'être, de l'essence. Mais dans ce processus ontologique, l'autre vire au corrélatif de l'être. Autrement dit, dans l'être, il n'y a que cet être lui-même. La



conversation ou le dialogue du langage met en lumière la subjectivité ou le soi. La subjectivité, dans le dialogue, n'est pas isolée. Autrement dit, la conversation amène le soi au plan intersubjectif de l'interlocution. La subjectivité est dans le dialogue.

Le visage, chez Levinas, parle, mais il me parle. Autrui, par son visage, me parle. Dans *Totalité et infini*, Le visage d'autrui m'interdit de le tuer. Cela revient à dire que le visage est réfractaire au meurtre et que cette interdiction d'assassinat est le premier mot d'autrui, à partir duquel tous les types de conversations sont possibles. Le visage vient de l'au-delà du monde et cet au-delà est cette interdiction, car celle-ci ne provient d'aucun principe scientifique, conscientiel, donc mondain. Or, pour autant que le visage me parle, je ne peux être indifférent au premier mot d'autrui. Ce premier mot comme visage d'autrui m'ouvre à l'altérité, irréductible à l'identité. Cette altérité, bien entendu, je ne peux en prendre conscience, car autrui comme infini dépasse le pouvoir de la conscience. D'où la responsabilité. Je suis infiniment responsable pour et de l'autre, je suis le gardien d'autrui. C'est moi, responsable ! Autrement dit, le soi n'est décrit qu'à partir de la responsabilité pour autrui.

Chez Taylor, le langage fait preuve de l'impossibilité de la stance neutre et impersonnelle. Si ce que Taylor appelle « soi ponctuel » se distance de toute chose, même du monde, le langage prouve que la subjectivité ponctuelle dérive de la subjectivité engagée dans le monde. Le langage présuppose cet engagement dans le monde, monde qui n'est pas caractérisé par la mienneté, mais monde partagé où je vis avec les autres. Le langage est à la base du monde partagé et commun. Que je vive avec les autres dans le monde, pour Taylor, signifie que je suis de prime abord interlocuteur et que le langage est dialogique. Le monologue est le langage du soi ponctuel, donc dérive du dialogue. Dans le dialogue, le soi se constitue comme agent humain engagé et non comme soi ponctuel.

Avec le langage, il faut affirmer que la solitude, soit comme solitude de l'être soit comme solitude de la raison procédurale, est ce qu'il convient d'éviter pour entrevoir le soi. Le soi n'est compréhensible ni à partir de la solitude de l'être ni à partir de la raison désengagée. Le soi s'exprime par le langage.

Cependant, il convient de prêter attention à la différence entre les langages levinassien et

taylorien. Bien entendu, le langage levinassien, tout comme langage taylorien, repose sur l'expression, mais l'expression levinassienne ne renvoie pas à ce à quoi l'expression taylorienne se réfère. L'expression levinassienne est l'épiphanie du visage qui me parle. C'est-à-dire que j'écoute préalablement autrui. La conversation commence par l'écoute du moi. En revanche, l'éthique taylorienne porte sur l'authenticité, c'est-à-dire sur l'expression de soi, *self-expression*. En d'autres termes, le dialogue taylorien part du « *je m'exprime* », donc du « je parle à l'autre ». En résumé, le langage, chez Levinas, part de la parole d'autrui, alors que le langage, chez Taylor, commence par la parole du moi.

Si l'on continue à rendre compte du langage éthique, il faut être attentif à cette différence entre les langages levinassien et taylorien. Sans égard pour cette différence, on ne peut déployer les philosophies levinassienne et taylorienne sur le langage, voire sur l'éthique.



## Chapitre 9

### Dire et langage constitutif

Le langage, chez Levinas et chez Taylor, est non pas monologique, mais dialogique. Et le dialogue, chez ces deux penseurs, est éthique. Il importe de poursuivre la prise en considération de ce point. Pour ce faire, il est temps de rendre compte du langage originaire ou pré-originaire : du dire levinassien et du langage constitutif taylorien.

#### 1. Dire

##### (1) Être et langage

Au même titre que l'éthique levinassienne lutte contre l'ontologie, la philosophie du langage, chez Levinas, milite également contre l'ontologie ou le *logos* où est engendrée la guerre impitoyable de la totalité. Mais, ici, il importe de prêter une attention particulière au terme *logos*. Bien entendu, le *logos*, chez Levinas, a un double sens : d'un côté, il signifie la totalité ou la violence, parce que tout lui est soumis sous les espèces de la lumière ; d'un autre côté, le *logos* comme rationalité se fonde entre personnes, dans une communauté et une société, par exemple, sous le rapport entre le maître et le disciple, entre le même et l'autre, ou bien dans une relation éthique. Mais dans cette section, je laisserai de côté ce deuxième sens. Pour parler du langage éthique, il est tout d'abord préférable de se concentrer sur ce premier sens.

Avec cette limitation de la signification du *logos*, afin de réfléchir sur la philosophie levinassienne du langage, sur le dire, il faut réaffirmer que l'être tranche avec l'infini. Cela revient à dire que, dans l'être, la transcendance est impossible. L'être totalise l'infini. C'est en ce sens que l'infini, captif de l'ontologie, n'est pas tel que Levinas le comprend comme débordement ou dépassement de la forme par le contenu ; l'être totalise et identifie l'infini. Du point de vue levinassien, l'ontologie n'est ni la philosophie de l'autre, ni celle de la

transcendance.

Mais la transcendance vers l'infini est éthique et non ontologique. Cette transcendance n'est possible que par et dans le langage éthique, ce qui signifie le visage. Ici, on peut continuer à envisager le langage éthique comme visage.

Il est nécessaire de penser la transcendance, qui conduit au langage éthique, qu'est le dire. Ici, on peut se poser une question : comment comprendre la transcendance à partir du langage ? Pour répondre à cette question, il convient tout d'abord de réfléchir sur le discours, notamment sur le discours sur la transcendance. Ce discours thématise la transcendance. Mais que signifie la thématisation de la transcendance ? La thématisation n'est-elle pas issue du *logos* ou de l'ontologie, telle que Levinas la conteste dans tous ses ouvrages philosophiques ? Le discours ou le langage thématissant n'est-il pas de l'ordre de l'être qui est complice de l'épistémologie, d'après laquelle l'être de la chose est identifié à la pensée de cette chose et la pensée triomphe de l'être, autre que la pensée elle-même ? En effet, le discours sur la transcendance n'ignore-t-il pas la différence entre le discours sur la transcendance d'une part et la transcendance comme idée de l'infini d'autre part ? Le langage thématissant n'interdit-il pas de se transcender vers l'infini ? La transcendance thématisée n'est-elle pas la transcendance vraie et véritable ? Où trouve-t-on cette transcendance vraie et véritable ? Où trouve-t-on le langage éthique qui rend possible cette transcendance ?

## (2) Du visage au dire

Pour répondre aux questions soulevées dans le paragraphe précédent, il faut se tourner vers *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ; Levinas y concrétise et y approfondit sa propre philosophie du langage. Dans cette œuvre, Levinas distingue deux langages : le dire, langage éthique d'une part et le dit, langage du *logos* ou bien langage ontologique qui thématise d'autre part. On peut dire que l'excellence de la pensée levinassienne sur le langage réside dans cette distinction entre le dire et le dit.<sup>478</sup>

---

<sup>478</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 19 : « L'*autrement qu'être* s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'*autrement qu'être* au dit où l'*autrement qu'être* se met déjà à ne signifier qu'un *être autrement*. »

Le dit est ce que l'on comprend comme discours en général. Mais, n'aboutissant pas à la fonction du discours, la philosophie levinassienne cherche à savoir comment le dit comme langage thématissant est possible : qu'est-ce qui rend possible le dit ? Réponse : le dire rend possible le dit. Pour Levinas, le dire est plus « originel » ou plutôt plus « pré-originel<sup>479</sup> » que le dit : le dire est la source, l'origine ou la pré-source du dit. Bien entendu, ici, le terme « origine » ne coïncide pas avec le terme « Ursprünglichkeit » de Heidegger. Pour Levinas, le dire comme origine de tout langage dépasse l'ontologie.

Pour considérer ce point, il faut revenir à la réflexion sur le visage. Par là, on peut saisir le lien entre le visage et le langage, que *Totalité et infini* développe. Le visage, d'abord, est transcendant par rapport au monde, de même que le visage n'est pas contenu par sa forme plastique et physique : il est en dehors de la distinction unitaire de la forme et du contenu. Ce visage est en dehors de la conscience et de l'être.

Dans *Autrement qu'être*, au plan du langage, le visage se rapporte au dire ; le dire est au-delà du dit, de la même manière que le visage est au-delà de l'ontologie. Le dire n'est pas l'ensemble des mots et des lettres assemblés. Ainsi, le dire est indicible, invisible, infini, de la même manière que le visage est infini, se refusant à la lumière ; l'épiphanie du visage comme éthique est parole, langage, dire.

Il ne faut pas oublier que le premier mot du visage, dans *Totalité et infini*, est l'interdiction de l'assassinat, interdiction qui contraint à ne pas laisser autrui tout seul devant la mort, à sauver autrui. D'ailleurs, cette interdiction est déjà le face-à-face comme interlocution ou « adresse<sup>480</sup> ». Autrui *me* parle, il s'adresse à *moi*, en me commandant l'interdiction pour moi de le tuer.

Le visage commande l'interdiction du meurtre. *Totalité et infini* traite profondément de cette interdiction qu'est le visage. De cette manière, dans *Autrement qu'être*, Levinas s'intéresse au dire. *Grosso modo*, on peut dire que le passage de *Totalité et infini* à *Autrement qu'être* est le passage du visage au dire. Autrement dit, Levinas pense l'éthique dans le cadre

---

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 17 : « Quoi qu'il en soit, ce dire pré-originel se mue en un langage où dire et dit sont corrélatifs l'un de l'autre ; où le dire se subordonne à son thème. »

<sup>480</sup> Cf., Salanskis, Jean-Michel, *Sens et philosophie du sens*, Desclée de Brouwer, 2001, p.136, « nous entendons retenir comme circonstance décisive et directrice du sens l'adresse. »

du langage, surtout dans le dire. Ce dire, n'étant pas contaminé par l'ontologie, rend possible tout dit ontologique.

À cet égard, le dire est antérieur au dit, voire à l'ontologie. Le dire est antérieur au tout, y compris au signe et au signal. Le dire n'est équivalent à aucun acte de signe. Le dire ne se réfère à aucun dit ontologique, y compris au discours, à ce dire lui-même. De ce point de vue, Levinas affirme que « Le Dire précisément n'est pas un jeu<sup>481</sup> », jeu ontologique. Le dire est hors de la portée de l'être. Ainsi le dire échappe-t-il à la portée ontologique.

### (3) Dit et identification

Malgré cela, peut-on thématizer le dire dans le dit ? Peut-on dire que cette thématization réussit ? Que le dire, dans la thématization, est dire lui-même ? Que le dire, thématized, est encore de l'ordre de l'éthique ?

L'enjeu du langage, chez Levinas, c'est que le dire, dans la thématization, court le risque d'être « corrélatif » du dit. Le discours sur le dire, le dit sur le dire, fait que le dire se réduit au dit. À cet égard, Levinas parle de la « subordination du dire au dit, au système linguistique et à l'ontologie<sup>482</sup> ».

Mais le dire est de l'ordre de l'infini. Le dire est extérieur à l'être. Cela signifie que le dire est infini, invisible, dans ce cas, « indicible ». Pour cette raison, si, dans le dit, on thématize le dire, ce dernier n'est pas le dire comme tel, dire éthique : par le dit thématizing le dire, on peut entendre la manifestation du dire, ce qui signifie la « trahison » du dit : le dit, en thématizing le dire, le « dédit ».<sup>483</sup>

Au stade actuel, il importe de préciser que le dire n'est pas parfaitement révélé par et dans le dit ; le dire, de prime abord, n'a rien à voir avec l'être. Pour analyser ce point, il faut se rappeler que l'être, du point de vue de Levinas, consiste en identification ; pour Levinas, l'identité du moi ne réside que dans l'identification de l'objet à la pensée de ce moi lui-

---

<sup>481</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 17

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 17

<sup>483</sup> Cf., *Ibid.*, p. 18-19

même ; le moi, par excellence, est le pôle de l'identification. Or cette dernière est l'essence du dit. Celui-ci repose sur une telle identification. Levinas la définit comme « ceci en tant que ceci » ou « ceci en tant que cela ». <sup>484</sup> Certes, par cette identification, le dit n'est pas simplement l'assemblage ou l'assemblage des mots, de la grammaire. Par le dit, le moi, dans le dit ou son dit, s'identifie et identifie. Le moi, parlant, n'est que le pôle du même, de l'identification. Le dit comme langage ontologique règle le régime du moi, le dit est une identification chargée de pouvoir.

Le dit, par excellence, est une identification. Celle-ci, dans *Autrement qu'être*, est considérée de manière phénoménologique. Dans la mesure où l'identification s'effectue et s'accomplit dans le monde plein de lumière, cette identification est étroitement liée à la manifestation : au *se montrer* ; dans la phénoménologie, l'être est identifié à l'*apparaître*. Selon la phénoménologie, l'être comme tel se montre dans le monde et derrière cet être, rien ne se dissimule. Dans la phénoménologie, tout apparaît comme tel. De ce point de vue, le dit, thématissant, identifie quelque chose à quelque chose de montrable. C'est dans le dit que la thématisation comme manifestation est identification.

Cette identification, comme je l'ai remarqué, est sous la forme du « ceci en tant que ceci » ou du « ceci en tant que cela ». C'est-à-dire que, par la thématisation, ceci apparaît comme ceci ou ceci se manifeste comme cela. Ici, l'« en tant que » ou le « comme » abolit toute différence entre ceci et cela, y compris la différence temporelle ou temporelle entre ceci et cela. L'« en tant que » ou le « comme » est la structure du *se montrer*, de l'identification, qui ne regarde aucune différence, même temporelle. La temporalité de l'identification est « spontanéité », « simultanété » et « contemporanéité ». <sup>485</sup>

Pour expliciter ce point, il faut évoquer la temporalité recherchée par Levinas dans *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*. Dans ces œuvres philosophiques, Levinas pense au présent. Ici, ce présent, avant d'être inclus dans le temps, est hypostase, où l'existant se met en rapport intime et indissoluble avec son exister. Le présent, de ce point de vue, est celui du moi, voire, le présent est l'apparition de ce moi ; ce présent est l'assomption de l'être par

---

<sup>484</sup> Cf., *Ibid.*, p. 61-62

<sup>485</sup> Cf., *Ibid.*, p. 65 : « C'est dans le Dit seulement, dans l'épos du Dire, que la diachronie même du temps se synchronise en temps mémorable, se fait thème. »



le moi égologique. Avant d'entretenir un rapport avec l'avenir et le passé, le présent est proprement réservé au moi.

Le moi est le pôle du même et de l'identification. Le moi identifie tout ou il est défini par la tendance de l'identification. Or, le présent n'est pas un présent immobile, dépouillé de tout dynamisme. Si l'identité, chez Levinas, est comprise à partir de l'identification, le présent ne peut être tenu qu'à partir de la « présentification » : du « rendre-présent ». Dans la présentification résonne l'essence du présent.

Qu'est-ce que cette présentification ? C'est l'identification de toute temporalité. Cela revient à dire que le présent présentifie le passé et l'avenir, bien que ceux-ci, comme on le sait bien, soient autres que le présent. Pour comprendre cette présentification, il convient d'avoir recours à la philosophie du temps augustinienne, dont j'ai parlé plus haut. Pour Saint Augustin, il y a trois temps : passé, présent et avenir. Mais le passé pur et l'avenir pur sont inaccessibles. Saint Augustin considère que, pour qu'ils soient accessibles, le passé et l'avenir sont présentifiés. C'est la raison pour laquelle ce philosophe médiéval définit trois temps accessibles, à savoir le présent, le présent du passé et le présent de l'avenir ; le présent comme présent, la mémoire comme présent du passé et le projet comme présent de l'avenir. Ce ne sont que ces trois présents qui sont accessibles.

Le présent du passé est considéré comme mémoire. La mémoire, même si elle est étroitement liée au passé, est rendue présente. La mémoire modifie le passé du point de vue du présent. Et le présent de l'avenir est tenu pour projet. Le projet n'est pas l'avenir imprévisible, voire, inaccessible : le projet est un avenir prévisible à partir du présent. Avec ces trois présents, Saint Augustin soumet toute temporalité à la pulsion du présent. Pour parler comme les phénoménologues, toute temporalité, chez Saint Augustin, est réduite au présent. Telle est la présentification comme identification temporelle.

La temporalité du dit est semblable à la temporalité réduite au présent, à la présentification ; le dit est le langage de la thématization, de l'identification, de l'être. Dans ce dit, la temporalité ne repose-t-elle pas sur le présent comme identification temporelle ? Le dit, identifiant, ne présentifie-t-il pas tout ? Le terme « en tant que » du « ceci en tant que ceci » ou du « ceci en tant que cela », en identifiant ceci à ceci ou à cela, n'abolit-t-il pas la

différence temporelle entre le passé et le présent, entre le présent et l'avenir, entre ceci et cela ?

Le dit est indifférent à la différence temporelle ou temporelle. Le dit comme langage de l'identification est le langage de la présentification. À cet égard, le dit est le langage de la « simultanéité », de la « spontanéité », de la « contemporanéité », voire de la « synchronie ».

La synchronie est la temporalité du dit, de la lumière, de l'être, donc du *logos*, pris au premier sens du terme, comme je l'ai indiqué plus haut. Tout ce qui se montre par et dans le *logos*, est synchronique. La conscience intentionnelle, par excellence, suit l'ordre de la synchronie, car la conscience est de l'ordre du *logos* ; le sujet identifie la temporalité de l'objet, pour prendre conscience de cet objet. L'objet, dont le sujet a conscience, ne vit pas de son propre temps. Le temps de l'objet est subordonné au temps du sujet. Telle est la synchronie inscrite dans le dit.

#### (4) Dire au-delà du dit

Le dire, éthique, se refuse à l'identification, à la synchronie ; le dire, même thématiquement par le dit, n'est pas de l'ordre du dit. Le dire est l'autre du dit, c'est-à-dire que le discours sur la transcendance, sur le dire, n'est pas équivalent au dire lui-même. Le dire, qui rend possible le dit, n'est pas du *logos*, dans la mesure où l'essence de ce *logos* réside dans l'identification, mais le dire est transcendant par rapport à tout *logos*. Par là, on peut entendre que le dire est au-delà de l'essence et que le dire n'aboutit pas à l'ontologie. Le dire, se refusant à la contemporanéité, au régime de la synchronie, est diachronique.<sup>486</sup>

Aussi convient-il de distinguer le dire et le dit, plus précisément le dire et le discours sur le dire. Le dire, purement éthique, qui n'est pas contaminé par le dit ou qui n'est corrélatif d'aucun dit, n'est pas ontologique, ce que signifie le titre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le dire n'est pas un autre dit, mais l'autre du dit, l'autre de l'être, « un au-delà du Dit ». Le dire ne peut être ni identifié ni réduit à un tel thème.

---

<sup>486</sup> Cf., *Ibid.*, p. 66 : « C'est l'impossibilité pour la dispersion du temps de se rassembler en présent – la diachronie insurmontable du temps, un au-delà du Dit. C'est la diachronie qui détermine l'immémorial, ce n'est pas une faiblesse de la mémoire qui constitue la diachronie. »

Ainsi le dire refuse-t-il d'être dit, même si le dit thématise le dire : ce dire, hors de l'ordre de l'être et de l'identification, n'est pas entièrement thématisé ; le dire est infini, il se retire de toute thématisation. En d'autres termes, le dit met en lumière le dire, mais il reste encore quelque chose de non-élucidé. Tout se montre, mais ce tout ne comprend pas l'invisible et l'indicible du dire. Le dit absorbe le tout du dire, mais il ne peut absorber l'infini du dire. C'est là la « 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.<sup>487</sup> »

À savoir que le dire n'est identifié à aucun dit. Pour cette raison, la temporalité du dire n'est pas synchronie, mais diachronie, temporalité sensible à la différence. Le dire, réfractaire à l'identification du dit, conserve la diachronie comme différence, sans laquelle autrui ne serait qu'un autre moi, qui, dans son visage, ne parle pas de sa misère. À partir de cette diachronie, de cette différence, le visage d'autrui me commande d'abord l'interdiction du meurtre. Le commandement d'autrui n'est pas parmi les dits, mais ce commandement touche au dire.

Donc, dans le dire, je réponds à cette demande d'autrui, je réponds que je ne commettrai aucun meurtre. D'où la responsabilité. Dans la mesure où autrui me commande l'interdiction du meurtre, je suis d'emblée responsable pour et de lui, je réponds à lui et de lui. Le dire, avant d'être accumulation de lettres, de mots, de grammaire, donc avant d'être thématisé par le dit, se rapporte à l'éthique, éthique comme responsabilité pour autrui : « *dire, c'est répondre d'autrui*<sup>488</sup> ».

Le dire n'est pas un langage, si l'on comprend le langage à partir du dit, du discours. Le dire est au-delà du dit. Pour décrire correctement le langage, on ne peut se satisfaire de l'explication ontologique, scientifique du langage ou de la linguistique. Levinas, en distinguant le dire et le dit, insiste sur le fait qu'il est nécessaire de prendre en considération l'éthique pour dépeindre le langage.

---

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 19

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 80

## (5) Responsabilité et dire

Le visage de l'autre comme parole tenue par autrui mène au dire pur du dit, du *logos*, voire de l'ontologie, que Levinas comprend comme totalité systématique. Le dire est responsabilité, mais cette responsabilité n'est pas responsabilité pour et de soi, juridiquement comprise comme *self-responsibility*. Le dire est responsabilité éthique, responsabilité de et pour autrui. Ce dire n'est pas fait de lettres, de grammaire, etc., mais il ne peut être décrit qu'éthiquement. Le langage éthique, pour parler comme Heidegger, est *co-originaire* avec la responsabilité.<sup>489</sup>

Ici, ce qui est remarquable, c'est que la responsabilité n'est pas issue de la volonté du moi. La responsabilité, dans *Totalité et infini*, provient du visage de l'autre qui me demande sans cesse l'interdiction de la mort. En face de l'autre, le moi est responsable pour la mort de l'autre, il ne peut l'abandonner. Mais il ne faut pas oublier que *Totalité et infini* est *Essai sur l'extériorité*. Pour cette raison, la responsabilité vient de l'extériorité inidentifiable, de l'infini. L'idée de l'infini, dans *Totalité et infini*, manifeste la relation avec l'extérieur, l'infini, l'absolument autre ou le visage.

Cependant, *Autrement qu'être* passe du visage au dire : *Autrement qu'être* est moins centré sur l'extériorité que *Totalité et infini*. Mais cela ne revient pas à dire que Levinas abandonne, bouleverse et renverse sa thèse selon laquelle l'éthique est *philosophie première*. Levinas, dans *Autrement qu'être*, devine l'intériorité primordiale pour que le soi soit pour autrui, de la même manière que l'altérité n'est possible qu'à partir du moi ou de son intériorité, comme Levinas le dit dans *Totalité et infini*. C'est la raison pour laquelle *Autrement qu'être* contribue à la réflexion sur l'intériorité du moi plutôt que sur son extériorité, même si cette intériorité est ouverte à l'extériorité. Levinas ne renverse pas la thèse selon laquelle autrui comme parole, dans son visage, intervient dans le moi. Dans *Autrement qu'être*, il se concentre sur l'éthique, tout en s'intéressant à l'intériorité du moi, à partir de laquelle le soi est pensable. Le dire décrit cette intériorité.

Autrement dit, on peut avancer que *Totalité et infini* se concentre sur l'infini de l'idée de l'infini, alors que l'« idée » de l'idée de l'infini est mise en évidence dans *Autrement qu'être*.

---

<sup>489</sup> Cf., *Ibid.*, p. 78 : « Rien n'est plus grave, rien n'est plus auguste que la responsabilité pour l'autre et le Dire, absolument sans jeu, est d'une gravité plus grave que son propre être ou ne pas être. »

L'idée du dire comme langage éthique peut être appréhendée avec l'idée de l'infini levinassien. Comme on le sait, l'idée de l'infini est entendue comme débordement ou dépassement. L'idée de l'infini, distincte d'autres idées, ne peut contenir cet infini : ce dernier n'est pas contenu par et dans l'idée de l'infini. Toujours, l'infini déborde et dépasse son idée. Mais l'idée de l'infini est une idée, prise au sens où elle est intérieure au moi. L'idée n'est pas extérieure au moi. L'infini n'a de sens que dans la mesure où l'idée de l'infini est inhérente au moi en le débordant. L'autre n'est pas seulement extérieur au moi. L'altérité de l'autre séjourne en moi.

*Autrement qu'être* vise à l'intériorité du moi plutôt qu'à l'extériorité sans renier la relation entre l'extériorité et l'intériorité, entre autrui et moi, élucidée dans *Totalité et infini*. Le dire comme responsabilité ne se détache pas du visage de l'autre, qui me parle de sa misère, et me commande l'interdiction du meurtre. Or dans *Autrement qu'être*, cette interdiction détermine l'intériorité. Par cette détermination, on peut entendre la responsabilité comme intériorité. L'intériorité, avec le commandement d'autrui, n'est plus identification, elle est responsabilité ! À cet égard, l'extériorité du visage se rapporte à l'intériorité de la responsabilité.

De cette manière, cette responsabilité n'a rien à voir avec la volonté, car je ne suis pas volontairement responsable pour autrui. Je réponds d'autrui, car je fais face à son visage qui est parole tenue par lui. Je ne m'enferme pas, mais je suis ouvert à autrui. Cette ouverture à autrui n'est pas ontologique, mais éthique, car cette ouverture est responsabilité involontaire et plus précisément pré-volontaire.<sup>490</sup>

La responsabilité se dérobe à la volonté du moi, cette responsabilité ne coïncide avec aucun acte de volonté, donc de l'identification. Cette responsabilité vient de la présence de l'autre comme parole et comme visage. Ici, la responsabilité n'est pas décrite du point de vue de la volonté ou de l'activité, mais de la passivité : le dire comme responsabilité éthique antérieure à la responsabilité juridique est tout « passif ». *Répondre d'autrui* est passif, même si cette responsabilité s'attache à l'acte, même si elle rend possible tout acte. La passivité du *répondre*, donc, du dire, définit le soi levinassien, dans la mesure où Levinas pense le soi à

---

<sup>490</sup> Cf., *Ibid.*, p. 25 : « Mais la subjectivité qui n'a pas le temps de choisir le Bien et qui, par conséquent, se pénètre à l'insu d'elle-même de ses rayons, ce qui dessine la structure formelle de la non-liberté, la subjectivité voit racheter, exceptionnellement, cette non-liberté par la bonté du Bien. »

partir de l'éthique où la responsabilité pour autrui reste primaire.

#### (6) Passivité et dire

La passivité du dire ne peut être comprise comme « réceptivité », laquelle est opposée à l'activité. Car cette passivité est décrite en dehors de l'opposition de l'activité et de la passivité ou la réceptivité.

Comment appréhender cette passivité, marquée par le dire ?

Pour l'envisager, il convient d'évoquer la souffrance, développée par Levinas dans *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*. Bien entendu, c'est parce que la souffrance est souffrance issue de la mort que parler de la souffrance, c'est parler de la mort, mort d'autrui. Il faut se rappeler que Levinas ne comprend pas la mort comme la possibilité la plus ultime et la plus propre vers laquelle le Dasein se dirige en se maintenant comme soi-même : Levinas conteste ou met en question la thèse de la mort heideggérienne. Le Dasein, se projetant vers sa propre mort, est authentique. L'authenticité, chez Heidegger, est entendue à partir du maintien de soi et le maintien de soi du Dasein ne se réfère qu'à l'être-pour-la-mort ou l'être-vers-la-mort. Le soi comme ipséité heideggérienne se maintient dans son comportement à l'égard de sa propre mort : le Dasein s'y projette. C'est dans ce projet que le Dasein se maintient lui-même, que le Dasein est authentique.

Contestant la mort conçue à partir de l'authenticité du Dasein, Levinas comprend la mort à partir de la souffrance. D'une part, l'existant comme sujet ne se dirige pas volontairement vers la mort, mais il souffre par et de la mort, dont Levinas rend compte à partir du meurtre. L'assassin, inconnu et inconnaissable, menace l'existant et par là celui-ci éprouve de la souffrance à l'égard de la mort. D'autre part, la mort est celle d'autrui, plutôt que celle qui est caractérisée par la mienneté. L'expérience de la mort est de prime abord celle de la mort d'autrui. Je souffre pour et de la mort d'autrui, voire pour autrui et de lui. De cette manière, la mort, chez Levinas, est caractérisée par la souffrance, souffrance toute passive. En d'autres termes, la souffrance signifie que l'intériorité doit être lue à partir de l'être-par-l'autre et de l'être-pour-l'autre. Dans la souffrance, la mort s'attache à l'autre et non à la conscience de soi,

non à son ipséité, si celle-ci se réfère au soi solitaire, qui n'entre pas en relation avec l'autre.

Cette souffrance est analogue à la passivité du dire. Plutôt, il est possible de dire que Levinas change de plan de pensée : depuis la mort jusqu'au langage. *Autrement qu'être* décrit ce changement en se préoccupant du dire, distinct du dit. On peut affirmer que le dire est décrit comme passivité profonde, marquée dans la souffrance.

Avec la passivité, telle que Levinas l'entend, on peut réfléchir sur le dire. Ce dire est la relation du *je* au *tu* comme *s'adresser à...* : le dire ne parle pas d'abord, mais le dire laisse la parole à autrui. Autrui, devant moi, s'adresse à moi sans cesse et son premier mot, selon *Totalité et infini*, est l'interdiction du meurtre. Le dire comme responsabilité exige de moi une réponse à cette adresse. Cette réponse en tant que dire est passive. Le langage éthique comme dire est tout passif.<sup>491</sup>

Pour cette raison, le discours, entendu comme dit sur le dire, ne peut réduire ce dire au corrélatif du dit. Le dire est irréductible au dit, parce que ce dire signifie une telle passivité, passivité que le dit ne peut saisir ; le dire, passif, n'est que responsabilité.

Avec la mort, on peut réfléchir sur le dire passif : la responsabilité pour la mort d'autrui, inscrite dans la souffrance, au plan du langage, est la responsabilité pour autrui comme intériorité du moi, dérangée et interrompue par autrui. Le visage me demande l'interdiction du meurtre et la responsabilité pour la mort d'autrui. Dans la mesure où cette responsabilité est commandée, elle n'est pas issue de la volonté ni du pouvoir, mais elle s'impose à moi, elle est, pour moi, obligatoire. C'est là la passivité du dire. Le dire est passif, car la responsabilité tranche sur le pouvoir du moi, à savoir, sur son activité. Le dire n'est pas un verbe simple, le dire ne peut être expliqué en termes ontologiques, si l'être, assumé par l'existant, est caractérisé par l'identification. Le dire est souffrance passive, mais la passivité n'est pas corrélatrice de l'acte, de la même manière que la souffrance, dans *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*, n'est pas identique au projet.

---

<sup>491</sup> Cf., *Ibid.*, p. 80-81 : « Soutenir que la relation avec le prochain, s'accomplissant incontestablement dans le Dire, est une responsabilité pour ce prochain, que *dire, c'est répondre d'autrui* – c'est, par là même, ne plus trouver de limite, ni de mesure à une telle responsabilité qui, « de mémoire d'homme » n'a jamais été contractée et qui se trouve à la merci de la liberté et du destin – pour moi incontrôlables – de l'autre homme. C'est entrevoir une passivité extrême, une passivité sans assomption, dans la relation avec autrui et, paradoxalement dans le dire pur lui-même. »

En un mot, le dire comme langage éthique et comme responsabilité pour autrui n'est pas expliqué du point de vue du *logos*, si celui-ci est ontologiquement compris. Le dit comme discours sur le dire ne parvient pas à expliquer le dire. Ce dernier est éthique, il est l'autre du dit. Le dire, rendant possible le dit, est originairement passif. Le dire comme responsabilité est passif et la passivité, telle que Levinas la dépeint, ne s'oppose pas à l'activité, mais elle est hors de la distinction entre passivité et activité : elle est passivité profonde, irréductible à la passivité corrélatrice à l'activité. En un sens, elle est « l'abandon de la subjectivité souveraine et active – de la conscience de soi, indéclinée<sup>492</sup> ».

#### (7) Dire et écoute

Le dit ou le discours trouvent leur origine ou pré-origine dans le dire. Ce dire, profondément passif, rend possible le dit. Mais ce langage éthique n'est identifié à aucun dit. Le dire, passif, est ce que le dit ne peut thématiser.

Cependant, on ne peut définir le dire comme négatif. Le dire n'est pas de prime abord identique à l'absence de sons, de paroles, donc de langage. Il n'est pas équivalent à un néant de langage : le dire n'est pas un silence comme absence de langage. Ce dire dépasse la distinction entre l'absence et la présence de parole, de dit ; cette distinction repose sur l'ontologie ; ce dire est responsabilité éthique au-delà de cette distinction.

Bien entendu, cette responsabilité éthique est responsabilité pour la mort d'autrui et par là pour autrui. La responsabilité du dire, comme je l'ai déjà remarqué, est étroitement liée à la mort. Le langage se rapporte à la mort d'autrui. Par là, l'intériorité du moi comme totalité qui absorbe l'altérité de l'autre dans son identité, est captive de cette responsabilité, à laquelle le moi ne peut échapper, car, autrui, dans son visage, en brisant la forme plastique de ce visage, s'écrie pour ne pas être tué. L'intériorité du moi repose sur la réponse à autrui qui me parle sans cesse. Le moi, avant d'être un régime totalitaire, est exposé à l'obligation de la réponse et de la responsabilité.

La compréhension du moi à partir du dire empêche ce moi lui-même d'être indifférent à

---

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 81



autrui qui me parle de sa misère et qui me commande une responsabilité infinie pour lui. En ce sens, ce dire est le *laisser la parole à autrui*, car, si je parle à autrui sans cesse, autrui ne peut me parler et je ne peux l'écouter. Le dire est la présence de la parole d'autrui, avant d'être *mon* acte de dire. Ce dire est ouverture à autrui, de la même manière que, dans l'hospitalité, j'ouvre à autrui la porte de la maison.

Le dire n'est rien d'autre que cette ouverture. Cela revient à formuler que le dire signifie cette ouverture comme accueil d'autrui. Cette ouverture comme dire est responsabilité et réponse. Autrement dit, dire, c'est répondre à autrui et de lui.

Le dire, en tant qu'il est répondre, conduit à une nouvelle dimension. Celui-ci n'est pas le silence où aucun son n'arrive, silence comme absence de sons. Comme j'y ai fait allusion, il ne faut pas négativement interpréter le dire. Le dire est la présence d'autrui, qui me parle de sa misère. D'où l'interprétation positive du dire. Si ce dernier n'est pas au préalable absence de sons, de langage, mais la présence d'autrui, le dire est écoute pour le moi. De prime abord, j'écoute autrui avant de lui parler. Écouter, c'est toujours écouter autrui.

De ce point de vue, le dire est de prime abord écoute, dans la mesure où « écouter et entendre, c'est s'exposer à une force infinie ; mais précisément la force infinie est parole<sup>493</sup> », parole d'autrui. Si Levinas dit que le dire est passif, c'est parce que le dire, par principe, est écoute. Le dire comme écoute rend possible le dit. L'écoute comme dire est antérieure au dit, de la même manière que, dans *Totalité et infini*, le *parler à...* précède le *parler de...*

L'antériorité de l'écoute par rapport au dit n'est jamais paradoxale, pour autant que le dit soit postérieur au dire. Il faut savoir qu'autrui dans son visage me parle avant que je lui parle. Autrui, par sa parole, vient au monde avant moi en dérangeant et brisant la totalité du monde. Or, en dérangeant l'ordre du monde, autrui court le risque d'obéir à cet ordre, et par là d'être tué. En ce sens, autrui parle sans cesse, pour être sauvé de ce risque. Autrui, dans son visage, insiste sur l'interdiction du meurtre, de la violence de l'être, dans la mesure où il me demande de le sauver. Dans ce cas, le moi ne consiste pas en indifférence à l'égard de lui. Le moi, à l'écoute d'autrui, implique l'impossibilité de couper les paroles tenues à autrui, impossibilité d'intervenir dans ses paroles et de les identifier par le *logos*, qui, complice de l'être, est

---

<sup>493</sup> Levinas, Emmanuel, *Œuvres I : Carnets de captivité et autres inédits*, Imec Grasset, 2009, p. 313

identification totalitaire. Encore le moi, dans le dire, est passif. Passif, parce que le dire n'est qu'écoute. L'écoute est soucieux d'autrui<sup>494</sup> et non soucieux de soi, dans la mesure où j'écoute autrui qui, tout d'abord, me demande de ne pas l'assassiner. Le langage part de cette écoute, sans laquelle aucun dit ne serait possible. À cet égard, on peut dire que le visage d'autrui comme parole tenue est co-originaire avec le dire qui n'est qu'écoute.<sup>495</sup>

Le dire, chez Levinas, ne s'oppose pas à l'écoute, mais au dit ; le dire est éthique, alors que le dit est langage ontologique. Le dire éthique est écoute, qui rend possible tout dit ou discours. Par là, le dire, en un sens, devient pratique, même s'il l'est en dehors de toute pratique : le dire comme écoute est à la fois pratique et au-delà de la pratique.

#### (8) Dire, écoute et responsabilité

Dans la réflexion levinassienne sur le langage, on trouve la négation de la priorité de l'être, inscrite dans l'histoire de la philosophie occidentale.

Au plan du langage, il convient d'évoquer qu'à travers tous ses ouvrages philosophiques, Levinas insiste sur le fait que l'être comme autre de la pensée, par essence, est corrélatif de cette pensée elle-même. L'identité de la pensée et de l'être accorde une grande importance à cet être, depuis Platon jusqu'à Heidegger.

Toutefois, Levinas critique cette tendance de l'identification de la pensée occidentale, dans laquelle l'être est corrélatif de la pensée, dans laquelle l'être est primaire ; pour Levinas, l'ontologie est secondaire par rapport à l'éthique. Celle-ci est première, comme Levinas le dit dans *Éthique comme philosophie première*.

Le dire comme langage éthique résiste à la thématization : le langage éthique comme dire se refuse à la priorité de l'être, donc du dit et du discours. Dès lors, on peut entendre que, dans le langage, le dire, tel qu'il est décrit dans *Autrement qu'être*, n'est pas un acte de parler.

---

<sup>494</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, 2016, p. 88 : « Certes, « moi, poussière et cendres », je suis capable de me soucier d'autrui. »

<sup>495</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 185 : « Être-soi, autrement qu'être, se dés-intéresser c'est porter la misère et la faillite de l'autre et même la responsabilité que l'autre peut avoir de moi ».

Le langage comme dialogue part du visage comme de la parole d'autrui. Cela revient à dire que le dire n'est qu'écoute. Le dire, rendant possible le dit, s'écartant du dit ontologique, s'approche de l'écoute ! Autrement dit, le langage comme dialogue ne commence pas par ma parole tenue, mais par l'écoute ou les oreilles ouvertes à la parole d'autrui. Le dire levinassien ne tranche jamais sur l'écoute, mais ce dire est écoute.

À cet égard, l'écoute est interprétée d'une manière nouvelle. Si le dire est passif, l'écoute l'est également. Or ce qui est important, c'est que l'écoute comme dire n'est pas passive, à condition que la passivité soit comprise comme corrélative de l'activité. L'écoute est plus profonde que l'activité ; l'écoute est avant le dit, l'écoute est co-originale avec le visage d'autrui. L'écoute est première. Le dialogue part du dire, donc de l'écoute et non de ma parole tenue.

De ce point de vue, l'intériorité humaine du soi n'est pas, de prime abord, identifiée à la totalité de l'être, mais elle s'expose à l'éthique, où le dire comme écoute endosse un statut prioritaire. J'écoute au préalable autrui. Cela revient à dire que mon intériorité est exposée à autrui et que cette exposition n'est décrite qu'en termes éthiques. L'écoute comme dire, antérieure au dit, est également antérieure à l'ontologie. L'écoute n'est pas écoute du murmure de l'être, mais de l'invisible, de l'infini ou d'autrui.

Ici, on peut envisager l'éthique levinassienne. Cette éthique comme responsabilité pour autrui ne consiste pas à laisser être autrui. Le *laisser-être* soumet autrui à l'ordre ontologique. Autrui, sous le régime de l'être, est absorbé dans la pensée du moi. L'éthique levinassienne, au plan du langage, se dérobe à l'ontologie. Au lieu d'être le *laisser-être*, l'éthique levinassienne consiste à laisser parler autrui, à lui laisser la parole : dès lors qu'autrui me parle, je l'écoute sans intervenir dans sa parole qui porte sur sa misère, sur son sauvetage. Ainsi l'éthique comme responsabilité, comme dire, cède à autrui le droit à la parole. L'éthique comme dire est l'ouverture de mes oreilles à autrui.

Ainsi l'écoute, implicite dans le dire levinassien, s'approche-t-elle sans cesse de la liberté d'expression. Ici, il faut noter que la liberté d'expression, avant d'être caractérisée par la mienneté, est celle d'autrui. Ce n'est que moi qui protège la liberté d'expression, la liberté en général d'autrui : je suis infiniment responsable : je dois être le gardien du droit de la parole

d'autrui, jusqu'à ce que je sois gardien de la liberté d'autrui, jusqu'à ce que je sois protecteur des droits d'autrui.<sup>496</sup> Pour cette raison, si, du point de vue de Levinas, on peut affirmer que la liberté joue un rôle important dans l'éthique, c'est parce que cette liberté est celle d'autrui et que cette liberté est antérieure à *ma* liberté. Le dire comme responsabilité touche jusqu'à la responsabilité pour la liberté d'autrui, pour son droit de la parole. Je suis responsable pour et de la liberté d'autrui.

Cette responsabilité n'est pas *de jure* responsabilité de soi, mais cette responsabilité, antérieure à la liberté du moi, est pour la liberté d'expression d'autrui qui sans cesse parle de sa misère. Le dire est écoute comme *laisser la parole à autrui*, donc responsabilité pour cette parole qu'est le visage d'autrui.

## 2. Le langage constitutif

### (1) Langage désignatif

Selon Taylor, depuis le 17<sup>ème</sup> siècle, la philosophie porte plus ou moins sur le langage. Le langage, pour la philosophie moderne et contemporaine, est un enjeu central. Autrement dit, au sein de la philosophie moderne et contemporaine s'inscrit la question de la « nature du langage » ou de son essence. À cet égard, ce n'est pas par hasard que Taylor s'intéresse au langage.<sup>497</sup>

Taylor, influencé par nombreux philosophes comme Hegel, Heidegger, Wittgenstein, Merleau-Ponty, etc., traite de la question du langage. Au sein de cette influence, Taylor développe et déploie son propre point de vue sur le langage en s'appuyant fermement sur le soi moderne, éthiquement défini ; comme je l'ai déjà remarqué, le soi taylorien se fonde dans l'évaluation forte et celle-ci exige le langage de contraste. C'est-à-dire que l'agent humain

---

<sup>496</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, « *Les droits de l'homme et les droits d'autrui* », in *Hors sujet*, « biblio essai », Livre de Poche, 1987, p. 169 : « Liberté dans la fraternité où s'affirme la responsabilité de l'un-pour-l'autre, à travers laquelle, *dans le concret*, les droits de l'homme se manifestent à la conscience comme droit d'autrui et dont je dois répondre. »

<sup>497</sup> Cf., Taylor, Charles, *The Language Animal : the Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, « Belknap », Harvard, 2016, p. 3

comme soi se constitue sur le langage.

Comment parler de ce langage ? Pour le prendre en compte, il faut commencer par préciser la distinction entre le « langage désignatif » (*designative language*) et le « langage constitutif » (*constitutive language*). À partir de cette distinction, Taylor développe sa propre philosophie du langage. Ainsi, pour comprendre la philosophie du langage chez Taylor, faut-il examiner cette distinction entre les langages désignatif et constitutif.

Le langage désignatif trouve son origine dans la théorie du langage de Hobbes, Locke et Condillac, alors que le langage constitutif a sa source dans celle de Hamann, de Herder et de Humboldt : la théorie, issue de Hobbes, de Locke, de Condillac, est ce que Taylor appelle HLC<sup>498</sup>. Et la théorie, venant du romantisme allemand, Taylor l'appelle HHH. La théorie HLC s'oppose radicalement à la théorie HHH<sup>499</sup> : le langage désignatif repose sur la théorie HLC, alors que le langage constitutif prend appui sur la théorie HHH.

D'abord, le langage désignatif s'empare de l'épistémologie moderne où la vérité vient de la relation entre la pensée et l'objet : de l'épistémologie qui a pour objectif d'acquérir des vérités scientifiques et objectives. Toute connaissance repose sur la fondation des idées véritables et objectives. Le langage désignatif contribue à la fondation des vérités objectives : un mot « représente » *objectivement* un objet. La représentation joue un rôle crucial dans le langage désignatif : « les mots ont un sens en étant attachés aux choses représentées à travers les “idées” qui les représentent<sup>500</sup>. »

Or ce qui est remarquable, c'est que, comme Taylor le dit avec Hubert Dreyfus dans *Retrieving Realism*, l'épistémologie contemporaine conteste fortement la représentation par laquelle l'idée se noue à la chose ou à l'objet. Mais cela ne revient pas à dire que cette épistémologie renonce à l'essence du langage désignatif. Le mot, selon la théorie épistémologique contemporaine, « encode » l'information réservée à la chose que ce mot désigne. La désignation, ici, est la relation entre le mot et l'information. Le mot désigne telle information. À cet égard, le langage désignatif est compris à partir de cette relation, inscrite

---

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. ix

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. xi

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 4 : « Words are given meaning by being attached to the things represented via the “ideas” which represent them. »

dans l'encodage.<sup>501</sup>

L'encodage, dans le langage, relie le mot et l'information. L'essence du raisonnement réside dans l'encodage qu'est la relation de mot à information. C'est-à-dire que, au plan du langage, le raisonnement ou la raison relie l'information et le mot. Le mot, selon l'épistémologie moderne et contemporaine, contient telle information.

Cette combinaison entre l'information et le mot est caractérisée comme signe : comprendre le langage à partir du signe, c'est le comprendre par la référentialité : le mot, selon la théorie du langage désignatif, fait référence à la chose. Donc, l'information, contenue dans le mot, se réfère à la chose. Pour cette raison, même si l'épistémologie contemporaine se refuse à la représentation, elle n'abandonne jamais le langage désignatif. Des philosophes anglo-américains, critiqués par Taylor, ne se dérobent pas au modèle du langage désignatif, à la théorie HLC. Le spectre de la théorie HLC est encore vivant à l'époque contemporaine.

## (2) Langage désignatif ?

Mais peut-on dire que l'essence du langage réside dans la désignation ? La mise en relief de la désignation, selon Taylor, dépouille le langage de son essence, telle qu'elle figure dans la philosophie du langage taylorienne.

Pour préciser ce point, il faut comprendre la métaphore. La métaphore, elle, ne peut être comprise à partir du langage désignatif ; la métaphore n'a pas pour objectif de désigner quelque chose, mais d'exprimer et de s'exprimer par sa relation à l'au-delà de cette métaphore elle-même. Pour cette raison, dans la théorie qui porte sur la puissance de la raison désengagée, voire sur le langage désignatif, la métaphore est mise en doute. La métaphore semble s'opposer à la fonction du signe, à la désignation du langage.

La métaphore tranche sur le langage désignatif, langage pris au sens étroit du terme. La

---

<sup>501</sup> Cf., *Ibid.*, p. 35 : « We have tumbled outside the range that enframing theories were designed to deal with, which was very much that of the descriptive coding and communication of information, particularly useful in a scientific context, and that of exchanging orders and recommendations for action, and engaging in common deliberation. [...] Encoding states of affairs, either which exist, or which we might want to bring about, is obviously central to these purposes. »

métaphore, expulsée du langage désignatif, semble faire obstacle à la vérité objective. La métaphore ne désigne pas la chose de la même manière que de celle du langage désignatif ; la métaphore passe d'une catégorie à une autre.

La métaphore tranche sur la définition, reposant sur le langage désignatif. Pour aborder ce point, il peut être intéressant d'évoquer une définition connue : l'homme est un animal rationnel : l'homme est défini comme animal doué du *logos*. Dans cette définition est ancrée et présupposée la pensée catégoriale. La catégorie de l'homme est contenue dans la catégorie de l'animal. La définition se meut sans transition catégoriale. À cet égard, si la vérité objective et scientifique s'appuie sur la définition, cela signifie que la science est une recherche catégoriale. En revanche, de ce point de vue, la métaphore n'est pas scientifique : par exemple, on peut rendre compte du « roseau pensant » pascalien. Ici, la catégorie du roseau ne peut contenir la catégorie de l'homme ; la catégorie de l'homme appartient à la catégorie de l'animal, la catégorie du roseau à celle du végétal. Dans la métaphore, la transition catégoriale est nécessaire. En ce sens, il est impossible de considérer la métaphore à partir de la définition, à partir du langage désignatif. C'est la raison pour laquelle la métaphore, chez Taylor, révèle ce dont la théorie du langage désignatif ne parle pas.

Qu'est-ce que cette métaphore ? Que donne à voir la métaphore ? Pour répondre à ces questions, il faut souligner ce qu'écrit Taylor : « celle-ci [la métaphore] implique l'attribution à A quelque propriété ou caractéristique de B qui est inapproprié à A.<sup>502</sup> » C'est là la transition d'une catégorie à une autre ; A et B n'appartiennent pas à la même catégorie ; s'ils appartenaient à la même catégorie, la relation entre eux ne pourrait être métaphorique. Or ce qui importe, c'est qu'en métaphorisant A, on lui attribue des propriétés qui appartiennent à B. Pour préciser ce point, il faut revenir à la formule pascalienne selon laquelle l'homme est un roseau pensant. Pascal attribue à l'homme des caractéristiques du roseau, qui oscille s'il est soumis au vent. Bien entendu, l'homme n'oscille pas de la même manière que le roseau oscille en raison de vent. Cependant, par cette métaphore, on peut entendre que l'homme oscille à cause de quelque chose qui joue le rôle du vent, par exemple de chagrin, de tristesse, de souffrance, etc. En ce sens, la métaphore donne à une figure un nouveau sens à travers la

---

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 138 : « it [metaphor] involves attributing to A some property or feature of B which is inappropriate to A. »

transition catégoriale.

Comme transition catégoriale, la métaphore ouvre au langage une nouvelle dimension. La métaphore ne décrit pas seulement et simplement le métaphorisé. Elle ne le « dépeint » (portray) pas seulement et simplement. Elle est expliquée en termes de « figuration » (figuring). La figuration est telle que la théorie du langage désignatif ne la comprend pas !

Pour comprendre ce point, il faut envisager l'exemple pris par Taylor : « clé » (key).<sup>503</sup> Selon le dictionnaire Robert, la première signification de la clé est « ce qui sert à ouvrir ». Dès lors, on peut aisément penser que l'on appelle clé l'« instrument de métal servant à faire fonctionner le mécanisme d'une serrure ». La clé de porte ou la clé de voiture sont comprises à partir de la première signification de la clé, car elles servent à ouvrir et fermer. Cette signification est la signification la plus basique de la clé.

Cependant il est possible de prendre en considération une autre des significations de la clé. On peut prendre l'exemple de la lecture d'un document que je n'arrive pas à comprendre. Au moment où je suis tenté de lire ce document, quelqu'un d'autre me conseille sur un mot présent dans le texte et m'aide à comprendre ce texte. Grâce à son conseil, je parviens à comprendre ce document, je devine que le mot qu'il m'a indiqué est « mot-clé ».

La clé du mot-clé est métaphorique ; la signification de la clé du mot-clé montre la transition catégoriale ; le mot-clé comme clé réelle ne sert aucunement à ouvrir et à fermer, mais il contribue à ma compréhension. Dans le terme « mot-clé » se loge une métaphore : le texte « encodé » est « décodé » par ce mot-clé, de la même manière que la porte, fermée, est ouverte avec la clé. Ici, l'arrivée de la compréhension est métaphorisée comme ouverture de la porte. Autrement dit, la clé, marquée dans le mot-clé, n'appartient pas à la même catégorie que la clé qui sert à ouvrir et à fermer. Le mot-clé n'a de sens qu'à partir de la métaphore, donc de la figuration. Ici, la signification de la clé s'étend jusqu'à ce qu'elle se dérobe à la première signification. Telle est la figuration.<sup>504</sup>

La figuration ne peut être expliquée dans les termes du langage désignatif. Si l'essence du

---

<sup>503</sup> *Ibid.*, p. 138

<sup>504</sup> Cf., Ricœur, Paul, *La métaphore vive*, « Points », Seuil, 1997, p. 146-148



langage désignatif, comme je l'ai déjà remarqué, résonnait dans la définition et si cette définition se refusait à la transition d'une catégorie à une autre, le langage désignatif serait inapproprié à l'explication du langage métaphorique. C'est la raison pour laquelle la théorie du langage désignatif n'est pas ouverte à l'extension d'une signification de ce genre.

Pour Taylor, le langage désignatif n'est pas premier, car l'extension du sens d'un mot comme passage d'une catégorie à une autre n'est pas expliquée en termes de désignation.<sup>505</sup> Donc, Taylor, en s'éloignant du langage désignatif, s'approche de la métaphore. La dimension de la figuration de la métaphore rend possible l'extension de la signification, contestée par la théorie du langage désignatif. La métaphore, elle, n'est pas seulement et simplement un art littéraire, mais la métaphore apprend que la figuration fait écho à l'essence du langage.

### (3) Figuration

La dimension de la figuration, inscrite dans la métaphore et par là dans le langage, notamment langage constitutif, ouvre le langage à une possibilité ontologique.<sup>506</sup> Le langage n'est pas un outil simplement désignatif, mais le langage dévoile l'être en tant que tel.

Pour prendre en compte ce point, il convient de poursuivre la réflexion sur la métaphore. Taylor insiste sur le fait que la métaphore influe sur la relation avec le monde et que, par la métaphore, on saisit le monde. De ce point de vue, on peut envisager le temps. Comme Taylor le précise dans *A Secular Age*, la différence entre le monde moderne et le précédent, par excellence, réside dans la différence entre les compréhensions du temps moderne et précédente.<sup>507</sup> C'est-à-dire que la temporalité moderne n'est pas identifiée à la temporalité du Moyen Âge et de l'époque antique. La compréhension de la temporalité moderne et

---

<sup>505</sup> Cf., Taylor, Charles, *The Language Animal : the Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, « Belknap », Harvard, 2016, p. 99 : « I have been expanding on my first point, that there are other functions and dimensions of human language than the description of independent objects. [...] But my second thesis is also beginning to surface here, the claim that we cannot just hive off these other functions and leave description untouched. »

<sup>506</sup> Cf., *Ibid.*, p. 147 : « We're in the realm here which I called above significances, or meanings, in the sense of meanings for us as active beings. »

<sup>507</sup> Cf., Taylor, Charles, *L'âge séculier*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, « Les livres du nouveau monde », Seuil, 2011, p. 352-355, Original, Taylor, Charles, *A Secular Age*, « Belknap », Harvard, 2007, p. 195-196

contemporaine est différente de celle des hommes helléniques et médiévaux.

La différence entre les compréhensions du temps antique et médiévale d'une part et moderne ou contemporaine d'autre part dépend de la métaphore contrastive du « haut » et du « bas ». À l'époque antique et médiévale, le temps humain, que Taylor appelle souvent « temps séculier », dépend de l'éternité qu'est le temps de l'Idée ou de Dieu. C'est-à-dire que le temps humain trouve sa source dans l'éternité. Mais le temps humain est inégal à l'éternité, cette éternité étant haute. Il existe une hiérarchie où l'éternité est supérieure au temps humain. En revanche, le monde moderne et contemporain se refuse à cette hiérarchie, à la métaphore de l'éternité haute et du temps humain bas. Le temps moderne ne dépend pas de cette métaphore du haut et du bas, il n'est pas divisé en temps haut et en temps bas.

Le monde antique et médiéval repose sur l'éternité considérée comme transcendante : le transcendant, temporellement ou temporalement, est interprété comme éternité. Toute temporalité tient à cette éternité. La finitude du temps fait sens à partir de l'éternité du temps et elle en dérive. Pourtant, le monde moderne ou contemporain n'accepte pas le concept de temps, reposant sur la métaphore de l'éternité haute et du temps séculier bas.

Ici, ce qui est remarquable, c'est que la métaphore ou le langage rend possible la compréhension du temps. Le langage, dans cette compréhension, dépasse la capacité de la désignation. Car, dans la compréhension du temps, la métaphore du haut et du bas est figuration, donc constitution du temps !

De ce point de vue, Taylor n'attribue aucun rôle de signe simple au langage, dans la mesure où le signe est expliqué en termes de désignation. Le langage touche au système du monde, voire à l'être du monde. Taylor, influencé par Heidegger et Merleau-Ponty, pense que le langage est le plan de l'être, plus précisément de l'articulation. Cette articulation n'est pas une désignation simple.

Autrement dit, le langage dévoile l'être des choses. L'être se manifeste par le langage, dans la mesure où le langage articule l'essence des choses. Le langage n'est pas corrélatif des idées intérieures, mais le langage se met en rapport avec le monde où l'être se construit et s'organise. L'être doué de langage signifie l'ouverture au monde. Le langage donne accès au monde, à l'être. Par là Taylor entend l'unité du langage et de l'articulation ; l'essence du

langage réside dans l'articulation ou/et l'expression et cette expression n'est possible que dans et par le monde !<sup>508</sup>

Dès lors, le langage n'est pas d'abord désignatif. Le langage désignatif n'entretient aucun rapport avec le monde. Même si le langage désignatif définit telle ou telle chose, la définition de cette chose perd sa contextualité. Le langage désignatif ne considère que l'objectivité. En ce sens, le langage désignatif, étroitement lié au désengagement de la raison, se refuse à l'engagement : le langage désignatif repose sur le désengagement de la raison.

En revanche, le langage comme figuration prend appui sur l'engagement. La figuration du langage ne s'écarte jamais du monde, donc du contexte. Le langage comme figuration ou articulation, illumine ce dont la théorie du langage ne rend jamais compte. La dimension de la figuration surpasse la définition désignative du langage en rendant possible la manifestation de l'être. L'expression comme figuration n'est possible que dans le contexte ou le monde.<sup>509</sup>

Mais l'expression n'est pas seulement dans la situation, elle la constitue. Par exemple, comme je l'ai déjà mentionné en abordant la métaphore de la compréhension du temps, Taylor se propose de réfléchir sur une métaphore spatiale : haut (up) et bas (down).<sup>510</sup> Bien entendu, premièrement, les mots « haut » et « bas », contrastifs, désignent un tel espace. Cela revient à dire que, dans la signification contrastive du haut et du bas, se trouve d'abord une qualification purement spatiale. Mais leur signification, avec la métaphorisation, ne cesse de s'élargir jusqu'à la considération de Dieu, du Dieu chrétien. Dieu n'est pas au monde, parce qu'il vient de l'au-delà, du « ciel ». Le ciel, transcendant par rapport au monde, selon le christianisme, est distingué de la terre, identique au monde « séculier » : Dieu est « au plus haut des cieux » !

À partir de là, la métaphore du haut et du bas reçoit une nouvelle signification : une signification morale : le haut signifie la noblesse, la bonté, etc., alors que le bas indique la bassesse, la trivialité, etc.

De la même manière, on peut réfléchir sur le centre. Bien entendu, le centre est de prime

---

<sup>508</sup> Cf., *Ibid.*, p. 18 : « [...] individual words can only be words within the context of an articulated language. »

<sup>509</sup> Cf., *Ibid.*, p. 21-22 : « This holism of meaning is inextricably connected to the fact that human beings as linguistic animals also live in a bigger world, which goes beyond the episodic present. »

<sup>510</sup> Cf., *Ibid.*, p. 149 et p. 158-159

abord spatial ou bien euclidien : le centre d'un cercle et le centre de gravité se réfèrent à un point spatial non métaphorique. Mais, par exemple, le centre du centre-ville est différent du centre d'un cercle. Le centre-ville n'est pas spatialement le centre de la ville, de la même manière que Paris, capitale de la France et « centre » de ce pays, n'est pas spatialement le centre de la France. Ici, le centre du centre-ville reçoit un sens métaphorique. Le centre fait sens à partir de la signification de la « centralité » ou bien de l'importance. Cette signification, bien entendu, est métaphorique et figurative, car elle dépasse la première signification du centre.

La métaphore joue un rôle crucial dans l'élargissement de la signification de la hauteur et de la bassesse, et du centre. Cette métaphore ne s'opère et ne s'accomplit que par le langage. Le langage n'est pas tout d'abord désignatif, mais la métaphore rend possible l'élargissement qui traverse la catégorie.

#### (4) Langage et constitution

Le langage, dont la philosophie taylorienne porte sur l'importance, repose sur la pensée romantique et sur la théorie HHH : l'essence du langage ne réside pas dans la désignation ni dans la définition, mais dans l'expression figurative. Cette expression rend possible l'élargissement du sens, car la figuration, qui ramène la catégorie du premier sens du mot à une autre, élargit la région du sens de ce mot. Cet élargissement n'est pas expliqué en termes de désignation.

Ici, la figuration, figuration du sens, est constitution, constitution de la situation et constitution de soi. Par le langage figuratif, constitutif, l'agent humain, en constituant la situation, se constitue comme soi. Mais comment ?

Le soi, selon Taylor, se rapporte à l'authenticité. Le soi comme agent humain, selon Taylor, est compréhensible à partir de l'authenticité. Cette authenticité est interprétée comme originalité : je trouve mon origine et ma source dans moi-même. Autrui n'est pas mon origine et je ne suis pas la source d'autrui.

Cette originalité et cette authenticité relèvent de l'intériorité. Le romantisme, selon lequel

l'émotion est d'importance énorme, prête à l'intériorité un nouveau sens, distingué du sens dérivant de la neutralité. L'intériorité, authentique, n'est pas désengagée ni impersonnelle ni procédurale. Car l'intériorité du sujet neutre de la raison désengagée est « superficielle » ; ceux qui ne sont pas satisfaits du désengagement de la raison trouvent la superficialité de l'intériorité dans la théorie qui soutient le désengagement.

Bien entendu, la superficialité de l'intériorité de la raison désengagée est articulée par le langage. Ici, par la superficialité, on ne désigne pas un état spécifique de l'intériorité. Plutôt, le terme « superficialité » est constitutif de cet état spécifique ; ce terme ne le signifierait pas sans reposer sur la métaphorisation. C'est-à-dire que, sans le langage, la superficialité n'aurait aucun sens.

Or ce qui est important, c'est que cette superficialité renvoie à une aspiration forte à la « profondeur ». Il ne faut pas oublier que le romantisme s'oppose radicalement à la raison désengagée et que, par là, il aspire à la profondeur de l'intériorité. L'authenticité, telle qu'elle figure dans la philosophie du soi taylorienne, repose sur cette profondeur. L'originalité ne vient pas de l'extériorité, mais de l'intériorité.

Ici, il convient d'affirmer que le langage contribue à la constitution de la profondeur, dans la mesure où la superficialité est constituée par le langage. Bien entendu, la profondeur tranche sur la superficialité. À cet égard, reconnaître la superficialité de la vie issue de la raison désengagée, revient à aspirer à la vie profonde, dans laquelle le bien, fortement évalué ou jugé, est ancré.<sup>511</sup> Dans la mesure où le langage du romantisme définit comme superficielle la vie venant du désengagement de la raison, une vie profonde, pour les romantiques ou ceux qui contestent le désengagement de la raison, est de grande importance. Le projet du romantisme réside dans la poursuite d'une vie profonde. D'où une nouvelle interprétation de l'intériorité. Le romantisme, par le langage riche, que Taylor appelle « subtiler languages », est tenté de creuser l'intériorité humaine. Pour cette raison, le romantisme confère un nouveau sens aux émotions ou aux sentiments, ignorés par le désengagement de la raison. Ces émotions révèlent la profondeur de la vie intérieure. En un

---

<sup>511</sup> Cf., *Ibid.*, p. 189 : « Articulated meanings may draw us more powerfully, but they may also repel us more decisively, as when young people become clear that they don't want to follow the way of life that their society proposes for them now that they grasp what it involves. Articulation here alters the shape of what matters to us. It changes us. »

mot, les émotions humaines sont nouvellement découvertes. Les émotions se déploient avec la profondeur de l'intériorité humaine ; elles montrent la profondeur de la vie intérieure humaine.<sup>512</sup>

Mais pourquoi la profondeur humaine joue-t-elle un rôle crucial dans le romantisme et par là dans l'éthique taylorienne ? Parce que cette profondeur rend possible la transcendance. Si l'agent humain est éthique, c'est parce qu'il n'est compréhensible qu'à partir de la transcendance. L'éthique taylorienne, en fin de compte, se rapporte à la transcendance. Bien entendu, cette transcendance n'est pas équivalente à la transcendance hellénique ou médiévale, si le romantisme apparaît avec la modernisation et la sécularisation du monde. La transcendance éthique, issue de la transcendance romantique, n'est pas identique à la transcendance vers l'Idée externe du Bien ou vers Dieu.

La transcendance, telle qu'elle figure dans la philosophie taylorienne, surtout dans son éthique, vise l'homme, plus précisément ce que Taylor appelle agent humain, considéré comme évaluateur fort. Autrement dit, dans la transcendance, ce qui importe, ce n'est plus le transcendant comme Dieu, mais ce qui se transcende.

Certes, bien que Taylor accorde de l'importance à ce qui se transcende, à l'agent humain, la hauteur comme fondement de la transcendance est encore d'importance immense. Comme je l'ai déjà remarqué dans l'évaluation forte, le soi taylorien est défini par la vie et cette dernière est déterminée comme orientation vers le « *plus haut* ». À savoir que le soi comme agent humain s'oriente vers le bien transcendant. Ici, l'excellence de l'éthique taylorienne réside dans l'orientation de la vie. L'agent moral comme soi humain n'est que cette orientation vers le bien et ce dernier est haut par rapport à l'agent humain. C'est là la transcendance.

Il faut prendre en considération la hauteur du bien. Le bien est plus haut que le monde et par là le bien est invisible. Comment rendre manifeste le bien invisible et haut ? Pour répondre à cette question, il est besoin de prêter une attention particulière au langage. Si l'essence du langage, dont dérive le langage désignatif, résonne dans l'expression, le langage rend expressive la hauteur. L'au-delà, invisible et haut, ne se manifeste que par le langage : le langage rend visible l'invisible ! C'est là le pouvoir de la constitution de l'au-delà par le

---

<sup>512</sup> Cf., *Ibid.*, p. 189 : « The simple words 'sad' and 'happy' retain their resonance throughout our lives. »

langage. Autrement dit, le langage, d'après Taylor, est de prime abord constitutif.

Pour prendre en compte ce point, il est pertinent de revenir à l'évaluation forte, étroitement liée au langage constitutif. Dans l'évaluation forte, il est question des valeurs fortes (strong values) considérées comme biens vers lesquels l'agent humain s'oriente dans sa vie. Ces valeurs fortes sont distinguées des valeurs faibles (weak values). Celles-ci sont faibles, parce qu'elles dépendent de la faveur ou de l'humeur subjective et qu'entre elles il y a une incompatibilité contingente : si je réfléchis sur un choix entre un café et une bière, le choix d'un café est d'une manière contingente incompatible avec le choix d'une bière ; je peux penser au choix entre un café et un coca ou bien je peux choisir à la fois un café et une bière. Cependant, dans l'évaluation forte, une valeur forte est nécessairement incompatible avec une autre. Par exemple, si j'aspire à une vie courageuse, cette dernière tranche nécessairement et d'une manière non contingente sur une vie lâche. Et si je désire cette vie courageuse, la vie emplie de lâcheté, est qualitativement indésirable. À savoir qu'une vie de courage est pour moi, *plus haute* qu'une vie de lâcheté. Ici, le contraste entre le haut et le bas est marqué. Ce contraste « décrit nouvellement » et figure qualitativement une région éthique, où ce qui est transcendant est haut, donc, où le bien qui oriente la vie l'est également.

D'ailleurs, ce qui est intéressant, c'est que Taylor affirme que le langage de contraste n'est que constitutif et qu'il est constitutif de cette contrastivité nécessaire<sup>513</sup> ; le langage est constitutif des valeurs fortes. Sans le langage, aucune valeur ne se manifesterait dans le monde, afin que la vie s'oriente vers cette valeur ou le bien. Constitutif des valeurs, le langage ne fonctionne pas comme désignation ou représentation. Car ce qui est désigné n'est pas dépendant de ce qui désigne, mais le constitué dépend du constituant. De cette manière, le bien dépend du langage. Sans langage, aucun bien ne serait accessible. Dès lors, le langage est constitutif de l'intériorité humaine, dans la mesure où l'intériorité est déterminée comme orientation vers le bien.

Avec le langage constitutif, on peut envisager la profondeur de l'intériorité humaine, révélée par le langage du romantisme ; la profondeur de l'intériorité dépend de l'orientation de la vie vers le bien. Dans et par le langage désignatif, aucun bien n'est accessible. Pour

---

<sup>513</sup> Cf., *Ibid.*, p. 190 : « The new articulated descriptions allow the world to impinge on us, to move us, in new ways. That is why we call them "constitutive". »

accéder au bien, pour que l'intériorité soit l'intériorité profonde, il faut le langage constitutif. Ainsi le langage constitue-t-il la profondeur de l'intériorité.<sup>514</sup>

Or la transcendance va de pair avec la profondeur : le langage constitutif rend également possible la transcendance ; l'orientation vers le bien est transcendance. Autrement dit, la profondeur de l'intériorité n'est que cette transcendance comme orientation du soi : la profondeur de l'intériorité, la transcendance et l'orientation de la vie vers le bien sont co-originaires.

Donc, le langage joue un rôle substantiel dans la vie, toujours orientée vers le bien. Le langage n'appartient pas uniquement à l'art, notamment au symbolisme. Le langage imprègne la vie et sans le langage, la vie serait impossible. En ce sens, la vie, définissant et déterminant l'ipséité de l'agent humain, est langagière. Autrement dit, pour parler du soi humain moderne, il faut envisager l'éthique et envisager l'éthique, c'est prendre en considération le langage constitutif et non le langage désignatif.

« Donc, le langage est existentiellement constitutif plutôt qu'expressif<sup>515</sup> », bien que, selon Taylor, l'articulation expressive est inséparable de la constitution. En un sens, l'expression ou l'épiphanie, chez Taylor, est constitution.<sup>516</sup>

##### (5) Constitution et éthique

La dimension de la figuration, chez Taylor, revêt une importance immense. La figuration, issue du langage constitutif, est vouée à la transcendance éthique. Le langage rend manifeste l'invisible ou le bien. Dès lors, la vie du soi comme agent humain s'oriente vers ce bien rendu visible par le langage. Ici, la manifestation du bien par le langage n'est pas une simple manifestation, mais une constitution radicale. L'expressivité du langage est constitution.

Or cette constitution joue un rôle essentiel dans la vie éthique. Comme je l'ai dit, la constitution du bien par le langage permet à la vie de s'orienter vers ce bien. Cette orientation

---

<sup>514</sup> Cf., *Ibid.*, p. 41 : « Then there are the languages of the self. [...] Language is helping to shape us here. »

<sup>515</sup> *Ibid.*, p. 41 : « So language is existentially constitutive in more than its expressive modes. »

<sup>516</sup> Cf., *Ibid.*, p. 39 : « [...] the inner connections, both historical and logical, between the constitutive theory and a strong view of expression. »



est transcendance. La transcendance, chez Taylor, est en rapport avec le bien. Mais ce rapport est constitué par le langage, puisque le langage est constitutif du bien, dans la mesure où le langage *donne accès* au bien.

Pour cette raison, Taylor affirme que l'essence du langage ne réside pas dans la désignation ou dans la définition, mais dans la métaphore et le symbole. Le symbole comme métaphore a le pouvoir de la constitution de l'invisible. Plus précisément, ce n'est qu'à travers le langage que l'agent humain a accès au bien ; le langage constitutif donne au bien un être ou bien une forme, même inadéquate. Autrement dit, le langage est le seul chemin vers le bien, la constitution amène la subjectivité au bien.

Ici, la constitution n'est pas explicable du point de vue de la désignation ou de la définition. Le langage constitutif ne peut être expliqué qu'en termes de créativité ; le langage crée une forme pour un bien invisible. On ne peut accéder au bien que par cette création. Dans le monde moderne, décrit par Taylor dans ses œuvres historico-philosophiques, la créativité n'appartient plus uniquement au Dieu de la *Genèse*, mais elle fait partie du pouvoir du langage.<sup>517</sup>

Avec la constitution ou la créativité du langage, la description a une nouvelle signification, notamment phénoménologique. La description vraie et véritable, pour Taylor, n'est pas issue du langage désignatif. On ne peut rien décrire d'une manière neutre ; la description n'est pas identique à la désignation ni à la définition ni à l'explication logique. Qu'en est-il de la description ? Si l'on parle de la description créative et constitutive, celle-ci vise l'invisible ou le bien. Par exemple, dans *Éthique à Nicomaque*, Aristote décrit l'amitié comme bien<sup>518</sup>. Cette œuvre philosophique ne mentionne pas simplement l'amitié parmi les biens, mais en décrivant l'amitié, elle la constitue comme bien. Ainsi, cet ouvrage philosophique donne accès au bien, la description y est constitution du bien. La description n'est ni copie ni mimésis. Elle crée et constitue l'invisible. Elle est plus constitutive que désignative. À cet égard, la description phénoménologique n'est pas une exception. En un mot, toute description

---

<sup>517</sup> Cf., *Ibid.*, p. 39 : « So seeing expression as creative generates Herder's constitutive theory as applied to descriptive language. »

<sup>518</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduit par J. Tricot, Vrin, 2007. Dans le livre VIII et IX, Aristote décrit en détail l'amitié. Ce faisant, du point de vue de Taylor, Aristote la révèle comme bien important ou comme vertu cruciale.

est créative et constitutive du fait qu'elle donne accès à l'invisible. La description figure l'être de l'invisible.

La figuration du langage comme métaphore, symbole, description, etc., selon Taylor, est l'essence du langage. Le langage est tenté de constituer, de créer la forme de l'invisible, du bien. Tel est le langage constitutif, distingué du langage désignatif.

### 3. *Logos* et langage

#### (1) Langage comme *logos*

Comment entendre le *logos* ? Dans l'histoire de la philosophie, il est constamment question du *logos* depuis le moment où Aristote a déclaré l'homme comme ζῷον λόγος ἔχων, traduit souvent comme animal rationnel. L'homme est doué de rationalité, de raison et de *logos*. La raison distingue les hommes et les animaux. Si la philosophie, depuis sa naissance, est centrée sur l'anthropologie, découvrir ou interpréter le *logos*, est la tâche première et incontournable de la philosophie.

La traduction du *logos* comme rationalité est-elle légitime ? Cette question est importante pour prendre en compte les philosophies du langage levinassienne et taylorienne.

Tout d'abord, Levinas conteste le *logos* comme tel, parce que celui-ci, étant complice de l'être, totalise le monde. Le *logos*, même s'il est la source de toute intellection, est la violence métaphysique, sur laquelle se fonde le totalitarisme. Selon Levinas, on ne peut renier la complicité du *logos* avec le langage.

Ce langage, complice de l'être et du *logos*, est le dit. Le dit comme thématization, est co-originaire avec l'être. Cela revient à préciser que le dit comme *logos* recherche l'être : la linguistique recherche l'être du langage, la physique l'être de ce qui se meut, la biologie l'être du vivant, l'anthropologie l'être de l'homme, etc. Ici, le *logos*, dans le dit, est ontologique. Donc, le *logos*, tel que Levinas le comprend, s'approche de l'identification de l'être et de la pensée.

Ce *logos*, complice de l'être, inscrit dans le dit, n'est autre que l'histoire en général, y compris l'histoire de la philosophie et de la métaphysique. Si le dit est le langage de l'être, ce dit n'admet aucune altérité. Ce qui est étranger est absorbé dans l'histoire, régie par le *logos*. De la même manière, Levinas parle de la violence du *logos* et de l'être. L'histoire du *logos* est l'histoire de la réduction de l'autre au même.<sup>519</sup> Pour Levinas, cette histoire du *logos* est l'histoire du dit, de la thématization.

Mais Levinas parle du dire et de l'infini, inscrits dans le langage : le dire est hors du dit, de l'histoire, du monde et du *logos*. Ce dire est extérieur au dit, il ne peut être absorbé dans le discours. Mais ici l'extériorité du dire ne signifie pas qu'il n'a rien à voir avec le monde, mais qu'il est infini, qu'il est éthique, qu'il est responsabilité pour autrui. Le dire, en fin de compte, est tout passif. Dès lors, on peut affirmer que le dire est passivité, laquelle n'a rien à voir avec la réceptivité. Cette passivité est plus profonde que cette réceptivité.

Le dire comme passivité est antérieur au dit, l'écoute précède le dit. L'écoute comme dire n'est pas un acte postérieur à la parole tenue par autrui dans son visage. L'écoute et la parole du visage sont les deux faces de la même pièce. L'écoute décrit l'intériorité du moi. La responsabilité pour autrui n'est autre que cette écoute, car le moi est ouvert à la parole du visage d'autrui ; si le moi n'écoutait pas autrui, il le tuerait, il le totaliserait, il serait irresponsable. La responsabilité, de ce point de vue, est l'autre face de l'écoute du dire.

Le dit se fonde sur cette écoute et sur ce dire. Toute activité n'est possible qu'à partir de la passivité plus profonde, telle qu'elle figure dans *Autrement qu'être*. Cette passivité signifie que l'intériorité est l'autre en moi. Que le moi soit ouvert à l'extérieur, signifie que, dans le moi, se trouve l'altérité ou l'étrangeté qui dérange la totalité, le repos et l'identité du moi. Cette altérité ou cette étrangeté fait obstacle à l'identification. La transcendance, inscrite dans le langage, part de cette altérité innée, de l'écoute passive. À cet égard, le dire, silencieux, est écoute qui fait résonner le dit. Le *logos* n'est possible qu'à partir de l'autre du *logos*, parce que le dit ne part que du dire, autre que ce dit lui-même.

---

<sup>519</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 5 : « La lucidité – ouverture de l'esprit sur le vrai – ne consiste-t-elle pas à entrevoir la possibilité permanente de la guerre ? » et Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 73 : « Le *logos* est l'équivoque de l'être et de l'étant – amphibologie primordiale. »

Mais il importe de prêter une attention particulière au terme « *logos* » employé par Levinas. Il est intéressant d'envisager le deuxième sens du *logos* que j'ai laissé de côté jusque-là pour essayer de parler du dire. Le *logos*, chez Levinas, comme je l'ai déjà mentionné, n'est pas seulement réservé à la totalité. En effet, le *logos* s'appuie sur l'éthique comme relation avec l'autre. À cet égard, le *logos* ne réduit pas simplement l'altérité de l'autre au processus de l'identification du moi. Ce *logos* est voué à l'éthique, à la justice.

Dans *Totalité et infini*, Levinas se propose d'envisager le *logos* autrement qu'à partir de la totalité. Comme je l'ai mentionné précédemment, chez Levinas, le dit présuppose le dire, tout langage, qui rend objectif tout, présuppose le visage qui me parle. Avant d'être signe, le visage demeure dans le langage. À ce titre, le langage, avant d'être monologique, est dialogique. Le Levinas de *Totalité et infini* le sait bien en rapportant l'éthique au langage dialogique où la vérité est objective.

Ce langage, selon Levinas, on le découvre dans la relation du maître au disciple : dans l'enseignement. Ce dernier montre bien comment la vérité, par le langage, est « transmise » dans le *logos*. D'où l'altérité de l'autre sur laquelle la vérité repose : « La présence d'autrui rompt la sorcellerie anarchique des faits : le monde devient objet. Être objet, être thème, c'est être ce dont je peux parler avec quelqu'un qui a percé l'écran du phénomène et m'a associé à lui. [...] de sorte que la vérité se fonde sur mon rapport avec l'Autre ou la justice.<sup>520</sup> » L'enseignement est cette justice comme « association » ou « as-sociation », qu'est « l'accueil du maître », où toute vérité se fonde comme objective.

À partir de l'enseignement, Levinas se propose de penser d'une nouvelle manière la vérité et l'être. La vérité, même si elle est corrélatrice de l'être, n'est pas seulement liée à la totalité de l'ordre de la « vision ». La proposition levinassienne de l'interprétation de la vérité ne la conduit pas au « dévoilement », mais au face-à-face. Le disciple, pour la vérité, fait face au maître. Si Levinas a raison, la vérité ne peut être expliquée en termes ontologiques, mais en termes éthiques : du point de vue du face-à-face. Ainsi la vérité est-elle objective. Ainsi le maître transporte-t-il la vérité au disciple.

Or ce qui compte, c'est que l'enseignement, en tant que relation du maître au disciple,

---

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 101

parvient à la socialité, sur laquelle je reviendrai. Mais, avec la société, Levinas ne définit pas l'être comme totalité : « La transitivité de l'enseignement, et non pas l'intériorité de la réminiscence, manifeste l'être. La société est le lieu de la vérité. Le rapport *moral* avec le Maître qui me juge, sous-tend la liberté de mon adhésion au vrai. Ainsi commence le langage.<sup>521</sup> » Par enseignement, on entend l'être, voire la société où la vérité se fonde. Cette société, dans la mesure où elle se fonde sur l'enseignement comme accueil du maître, est temporelle, car la société est le lieu de la vérité, ce qui signifie que la société est le lieu de la transmission de la vérité d'une génération à l'autre.

Bien entendu, on peut entrevoir l'idée de cette transmission dans la tradition juive. Dans *L'au-delà du verset*, Levinas montre comment la vérité n'est pas seulement constituée dans la société, mais dans l'histoire. Chaque individu commente des textes traditionnels comme la Thora, le Talmud, etc. La particularité de chaque commentaire s'élève à l'objectivité de l'interprétation, à la vérité. Cette particularité ne fait pas obstacle à la vérité, mais elle est nécessaire pour cette vérité, car cette dernière est constituée entre personnes, entre le maître et le disciple, dans la pluralité de la société : « la part irremplaçable apportée par chacun et par chaque instant au message [...] dont la richesse ne se manifeste ainsi que dans le pluralisme des personnes et des générations.<sup>522</sup> » Levinas continue : « l'apport de chacun et de chaque temps se confronte aux leçons de tous les autres et de tout le passé. D'où référence continue des lectures aux origines à travers l'histoire allant d'élève à maître ; d'où la discussion dans les assemblées entre collègues s'interpellant d'un siècle à l'autre, le tout s'incorporant comme tradition à l'Écriture commentée et en appelant toujours à nouveau à une lecture et érudite et moderne. D'où commentaires des commentaires, structure même de la Thora d'Israël, reflétée jusque dans le linéament typographique de ces traités surchargés de tous côtés, sur toutes les marges.<sup>523</sup> »

Donc, on peut dire que, chez Levinas, il y a deux origines du *logos*, de la même manière que Bergson, dans *les deux sources de la morale et de la religion*, recherche deux sources ou origines de la morale et de la religion. Le *logos* est considéré par Levinas comme réduction de l'altérité de l'autre à la totalité d'une part et le *logos*, par lequel ce philosophe juif entend

---

<sup>521</sup> *Ibid.*, p. 104

<sup>522</sup> Levinas, Emmanuel, *L'au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, Minuit, 2007, p. 10

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 10

l'enseignement, se fonde sur la relation éthique.

Mais Taylor pense au *logos* autrement que Levinas. Taylor prend en considération le *logos*, il revient à la formule célèbre « ζῶον λόγος ἔχον » aristotélicienne. Taylor se pose une question : si l'homme est défini par Aristote comme animal doué de *logos*, qu'est ce *logos* qui définit l'homme et qui, par là, distingue les hommes et les animaux ? Répondre à cette question, pour Taylor, est une tâche incontournable.

Au cours de l'histoire de la philosophie, le *logos* grec est souvent interprété comme raison ou rationalité, qui rend possible la pensée ou le penser. Notamment, dans l'histoire de la philosophie moderne, sur laquelle la philosophie taylorienne est centrée, cette tendance interprétative est remarquable : Descartes, comme on le sait, définit l'être de l'homme, plus précisément, du *je* comme pensée : *cogito ergo sum*. La raison est identifiée à un pouvoir de pensée. Le *logos* est acte de pensée. L'animal doué de *logos* est un homme qui pense. Dans la philosophie occidentale, l'homme est ainsi considéré comme distinct d'autres animaux par son *logos* inné à cet homme lui-même.

Mais Taylor se propose d'interpréter l'animal doué de *logos* autrement que comme animal doué de raison. Pour Taylor, le *logos* est considéré comme langage ; le *logos* grec signifie à la fois la raison et le langage. L'ouvrage récent, dans lequel Taylor consacre sa réflexion approfondie au langage, est intitulé *The Language Animal*. Autrement dit, dans cette œuvre, Taylor parle du *logos* comme du langage.

Cette transition de la raison au langage provient de la mise en doute de la raison moderne par Taylor. Chez ce dernier, la raison moderne est prise au sens étroit du terme et identifiée à la raison désengagée et procédurale, que j'ai déjà décrite. La vérité scientifique joue un rôle crucial dans le monde moderne, mais cette vérité est obtenue après la spéculation objective. Dans l'acquisition de vérités objectives, le sujet importe peu ou bien la subjectivité revêt peu d'importance ; la subjectivité, selon ceux qui insistent sur le désengagement de la raison, fait obstacle à la manière dont on pense objectivement. Penser subjectivement, pour eux, revient à penser avec des erreurs plus ou moins graves.<sup>524</sup>

---

<sup>524</sup> Cf., Taylor, Charles & Dreyfus, Hubert, *Retrieving Realism*, Harvard, 2015, p. 14 : « Descartes wanted not  
295

Dans le monde moderne, la pensée objective est prioritaire sur la pensée subjective. Cette pensée objective, aux yeux de Taylor, a besoin de la stance neutre et impersonnelle de la raison désengagée, sur laquelle repose ce que Taylor appelle soi ponctuel. Le soi ponctuel se dégage de toute situation, dans laquelle il s'engage et par là il poursuit des vérités objectives. Peut-être ce soi ponctuel est-il identique à un sujet impersonnel comme l'*il* de l'« il faut ». Ce sujet ponctuel occupe une place, mais cette place est désengagée de toute situation.

Cependant, la philosophie taylorienne tranche fortement sur celle du désengagement. Cette philosophie se tourne vers un autre modernisme, qu'est le romantisme. Les romantiques proposent une nouvelle optique afin d'envisager le soi. Ce soi, selon eux, est indéfinissable à partir du désengagement. Le soi est déterminé par son engagement dans telle ou telle situation ou dans tel ou tel contexte. D'ailleurs, l'engagement dans une situation concrète est transcendance vers le bien, plus haut ou supérieur. Cet engagement est expliqué par Taylor relativement à l'épiphanie ou l'expression, car tout engagement est expressif ou épiphanique. La manifestation joue un rôle énorme dans la compréhension du soi.

À cet égard, le langage reçoit une nouvelle acception. Le langage, chez Taylor, est pris au sens large du terme. L'essence du langage réside dans l'expression, que Taylor appelle souvent épiphanie, qu'il est possible de comprendre à partir de l'art ; une œuvre d'art est langagière, car elle exprime quelque chose de transcendant et elle s'exprime elle-même. Taylor définit le langage comme expression. Le langage n'est pas un simple moyen de transporter des pensées subjectives ou objectives, mais le langage est ce par quoi un agent humain exprime le bien en s'y transcendant et s'exprimant lui-même.

En d'autres termes, le *logos* est interprété par Taylor comme langage et par là comme expression. Taylor parle d'une nouvelle rationalité, rationalité qui ne fait pas référence à la raison désengagée, neutre et procédurale, mais à l'épiphanie expressive. Dès lors, on peut entendre que Taylor tire une conclusion phénoménologique de sa propre interprétation du *logos* comme langage. Or ce langage n'est pas d'abord désignatif, mais figuratif ou constitutif.

---

only, following Galileo, to deny the older teleological view of nature, but strove for a more thoroughgoing objectification of the material, one which the felt heat was seen as in the object, and the pain as in the tooth, and grasp the process in the way an outside observer can, where certain experiences in the mind are caused by certain conditions in the physical world, say, the kinetic energy of molecules in the object, or the decay in the tooth. »

Donc, l'épiphanie comme *logos* n'est pas une manifestation simple, mais une constitution figurative.

Le *language animal* taylorien ne repose que sur l'interprétation du *logos* comme langage, comme épiphanie. L'homme comme agent est expressif et l'expression humaine n'est possible que par le langage, tel que Taylor le comprend, à savoir constitutive.

## (2) *Logos* et éthique

Tant pour Levinas que pour Taylor, le *logos* est ontologique pour autant qu'il soit expression ou manifestation. Toutefois, Levinas, d'une part, met en doute le *logos*, parce que le *logos* comme lumière absorbe l'infini, mais aussi, d'autre part Levinas souligne le rôle majeur du *logos* à partir de l'enseignement. Taylor, quant à lui, insiste sur la nécessité du *logos*, parce que, sans ce *logos*, aucun bien ne serait accessible. Les deux philosophes lisent le *logos* autrement.

Or la différence entre les lectures du *logos* levinassienne et taylorienne est étroitement liée à la différence entre les éthiques de Levinas et de Taylor, inscrites dans leur philosophie du langage.

Pour Levinas comme pour Taylor, le langage joue un rôle essentiel, dans la mesure où la compréhension de l'éthique est impossible sans langage. Mais les réflexions sur le langage, chez Levinas et Taylor, dévoilent leurs différences.

Dans la philosophie levinassienne, le *logos* est étroitement lié à l'être. Le *logos* montre la complicité de l'être avec la connaissance, ce qui fait référence au discours ou au dit, distinct du dire. Le dit est langage de l'être, langage du *logos*. Le dit thématise tout, y compris le dire. Le discours sur le dire est possible à partir de la thématisation.

Cependant, le dire n'est pas thématisable, ce qui signifie que le dire n'est pas compréhensible à partir du discours sur le dire. Le discours sur le dire, par principe, est différent et distinct du dire. Le dire pur du dit ne coïncide avec aucun corrélatif de l'ontologie ou du *logos*, mais le dire est éthique. Le dire est responsabilité pour autrui, inexplicable du



point de vue de la responsabilité juridique, de la responsabilité de soi. En d'autres termes, cette responsabilité éthique pour l'autre n'est pas expliquée en termes ontologiques, du *logos*, dans la mesure où le dire est hors de la portée du discours sur ce dire lui-même.

Mais, comme je l'ai déjà remarqué, le *logos* s'appuie sur la relation avec le maître absolument autre, sur la justice, donc sur le dire. À cet égard, on entend le *logos*, différent du *logos* totalitaire. Donc, avec ce *logos*, engendré dans l'enseignement, on peut parler du dire, de l'éthique, de la justice sociale. Si ce *logos* n'existait pas, il serait impossible de dire de l'éthique qu'elle est telle ou telle. Pour cette raison, le *logos*, chez Levinas, n'est pas seulement lié à l'ontologie, mais aussi à l'éthique. Le *logos*, pour Levinas, est binaire.

En revanche, la réflexion taylorienne sur le langage s'appuie sur le *logos*, plus précisément sur l'interprétation du *logos* comme langage. Les animaux de langage ne sont autres que les hommes doués de *logos*, mais l'essence du *logos* ne réside pas dans la rationalité, que les modernistes mettent en relief, mais dans l'épiphanie, que Taylor entend à partir de la pensée romantique sur l'art. Cet art, chez les romantiques, n'est pas *mimesis*, mais création. L'art comme création n'est rien d'autre que la manifestation créative, parce que l'art rend manifeste ce qui est transcendant par rapport au monde où le désengagement de la raison est primaire.

La manifestation est centrale dans la compréhension du *logos*. Ce *logos* n'aboutit pas à la raison désengagée, inscrite dans la distance impersonnelle à l'égard de l'objet, où la subjectivité n'est que supprimée au profit des connaissances objectives. Le *logos* se manifeste ! Le *logos* est épiphanie et expression !

Le langage, pris au sens large du terme par Taylor, est identique à l'expression. Le langage rend manifeste ce qui est transcendant, ce qui est invisible, etc. L'agent humain cherche par le langage un moyen de manifestation qui n'est pas distincte de l'objet rendu manifeste. Ici, l'inadéquation est l'origine de la transcendance. C'est là l'aventure du langage. Celui-ci est tenté de chercher la forme la plus adéquate pour la transcendance.

À cet égard, le langage est intimement lié à l'éthique. Dans l'éthique taylorienne, il est question du bien. Mais ce bien, que l'agent tient pour important ou supérieur, ne vient pas de la spéculation de la raison désengagée, car celle-ci ne peut rendre manifeste le bien. Ce n'est

que le langage par lequel l'agent humain s'oriente vers le bien. De cette manière, le langage de la manifestation est essentiel dans l'éthique du bien, vers lequel la vie humaine se dirige. Le langage n'est pas explicable relativement à la raison désengagée, mais à l'interprétation du *logos* comme épiphanie.

Où est l'éthique ? Avec Levinas et Taylor, on peut dire que l'éthique est accompagnée du langage ou que l'éthique serait impossible en l'absence du langage. Cela ne revient cependant pas à dire que ces deux philosophes parviennent à la même conclusion ; Levinas affirme que le langage éthique est hors de la portée du *logos*, même si ce dernier repose sur l'éthique, alors que Taylor insiste sur le fait que le langage constitutif n'est compréhensible qu'à partir de l'interprétation du *logos* comme langage expressif.

La réflexion sur le *logos* levinassien diffère de celle de Taylor. Dans tous ses ouvrages philosophiques, Levinas remarque la complicité de l'être et de la connaissance, complicité très ancienne, inscrite dans le *logos*, même si ce dernier conduit à la justice, car l'histoire de la philosophie, des idées dites occidentales, est captive du *logos* : pour Levinas, le *logos* est l'origine de toute violence où l'altérité de l'autre ne se pose pas, où elle s'absorbe. Pour cette raison, le langage ou plus précisément le dire est éthique. Ce dire est au-delà du *logos*.

Chez Taylor, cependant, le *logos* revêt une nouvelle signification. L'essence du *logos* réside dans l'expression, qui n'est rien d'autre que l'épiphanie de l'art, voire du langage. Le *logos* n'est pas identifiable à la raison procédurale, mais le *logos* est traduit comme langage par Taylor. Ce philosophe canadien se propose d'interpréter le *logos* comme langage pour considérer le soi moderne. Ici, le *logos* n'est pas pris au sens étroit du terme. Le *logos* est expressif et s'exprime par l'agent humain qui n'est qu'un animal doué de langage. Pour Taylor, le *logos* est langage.

En un mot, le *logos* traditionnel n'est pas appliqué au langage dans la pensée levinassienne et taylorienne sur le langage : le dire, pour Levinas, est en dehors du *logos*, et il est détecté dans le *logos* de l'enseignement ; le langage constitutif, pour Taylor, est identifié au *logos*. Pour Taylor, le *logos* comme expression est articulation constitutive du bien.

Malgré cette différence, les philosophies du langage levinassienne et taylorienne apprennent que le langage est éthique. Avec ces deux penseurs, il n'est pas exagéré de dire

que l'éthique n'est que langagière, qu'il n'y aurait aucune éthique sans langage. Et dans la mesure où le soi n'est pensable qu'à partir de l'éthique ou du bien, le langage joue un rôle primaire dans la compréhension du soi.

## Chapitre 10

### Le langage du soi ou le soi du langage

Levinas et Taylor sont d'accord sur un point : le langage n'est pensable qu'à partir de l'éthique. Mais, ici, il ne faut pas oublier que le soi n'est également décrit qu'à partir de l'éthique. Donc, il importe de prendre en considération le rapport du soi éthique avec le langage.

#### 1. Passivité et soi

##### (1) Proximité

Comme je l'ai déjà dit, la pensée levinassienne porte sur la distinction entre le dire ou l'éthique d'une part et le dit ou le discours ontologique d'autre part. C'est là l'excellence de la philosophie du langage levinassienne. Le dire rend possible le dit : ce dit, même sur ce dire, ne saisit pas le dire. Le dire est l'adresse d'autrui au-delà du dit, adresse du visage d'autrui. Le visage parle, le visage s'incarne comme parole. À cet égard, le langage levinassien n'a de sens que dans le face-à-face. Il est dialogique et non le monologique. Le dire rend possible toute interlocution dont dérive le monologue comme discours logique. En ce sens, le dire est en dehors de l'ontologie ou de l'onto-logie : il est *autrement qu'être et au-delà de l'essence*.

Dans la mesure où le langage levinassien n'est pas monologique, mais dialogique, où le langage est comme « s'adresser à », « *adresse*<sup>525</sup> », où autrui s'adresse à moi, le langage, du point de vue du moi, commence par l'écoute. Je suis à l'écoute d'autrui. Cette écoute, pour Levinas, signifie l'« exposition à l'autre », inscrite dans le face-à-face. Avant que je ne voie ou je regarde autrui, mes oreilles sont ouvertes à sa parole qui révèle son visage fragile.<sup>526</sup>

---

<sup>525</sup> Cf., Salanskis, Jean-Michel, *Sens et philosophie du sens*, Desclée de Brouwer, 2001, p. 136

<sup>526</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 141 : « Le dévoilement du visage est nudité – non-forme – abandon de soi, vieillissement, mourir ; plus nu que la nudité : pauvreté, peau à rides ; peau à rides : trace de soi-même. »

À partir de cette écoute et de ce dire, on peut parler du soi : le soi n'est pas compris comme le moi, si ce moi exerce du pouvoir sur des choses mondaines ; le moi est tenté de chosifier autrui, de l'identifier au corrélatif de la pensée. Que le moi regarde autrui, présuppose cette chosification et cette identification, issues de la volonté du moi. Mais avant la chosification et l'identification, j'écoute autrui. Cela revient à dire que la compréhension du soi levinassien part de l'écoute, de l'exposition à l'autre, radicalement opposée à la volonté. Par là, il faut entendre que le soi est passif, que le soi n'est que souffrance, inscrite dans l'expérience de la mort.

En d'autres termes, le soi, marqué par le dire, est exposé à autrui, il fait face à autrui qui parle sans cesse de sa misère, de sa fragilité et de sa vulnérabilité. Il faut lui répondre et répondre de lui. La réponse signifie à la fois « répondre à » et « répondre de ». Or ce qui est remarquable, c'est que la réponse décrit une spatialité spécifique ou décrit la distance, inscrite dans le dire, entre moi et autrui. C'est là la proximité ; « Dire, c'est approcher le prochain, lui « bailler signifiante ». <sup>527</sup> »

La proximité, bien entendu, renverse l'« éloignement » (*Entfernung*), de la même manière que l'éthique levinassienne renverse la thèse ontologique de Heidegger. La proximité, pour Heidegger, n'est pas la relation basique et fondamentale du Dasein à l'autre.<sup>528</sup> L'authenticité ne montre pas la proximité, mais l'éloignement entre le Dasein et l'autre. Pour être authentique, le Dasein n'est pas proche de l'autre. Le Dasein doit plutôt, pour être authentique, s'éloigner de l'autre, car l'autre, comme le « On », pour Heidegger, est la source de l'inauthenticité.<sup>529</sup> D'ailleurs la proximité, chez Heidegger, dérive de l'éloignement. Celui-ci est distance dans le monde, où le Dasein et ses autres se transcendent. Cependant, dans la philosophie levinassienne, autrui comme absolument autre est à l'extérieur du monde. Cette extériorité ne revient cependant pas à l'éloignement heideggérien ; autrui vient au monde en le dérangeant comme l'identité, la mêmeté et le repos de l'être à partir de la proximité.

Aux yeux de Levinas, la proximité est considérée comme distance pré-originale entre le

---

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 81

<sup>528</sup> Cf., Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, 2006, , § 23, p. 105 : « Dasein ist wesenhaft ent-fernend, es läßt als Seiende, das es ist, je Seiendes in die Nähe begegnen. »

<sup>529</sup> Cf., *Ibid.*, § 51, p. 254 : « *Das Man läßt den Mut zur Angst vor dem Tode aufkommen.* »

même et l'autre. Autrui est dans la proximité, ce qui signifie qu'autrui comme étranger est proche ou « prochain ». Autrui, en tant que prochain, s'adresse à moi, qui ne suis pas loin de lui. Le dire, distinct du dit, est cette proximité. Donc, dire comme écouter et comme répondre, « Dire, c'est approcher le prochain<sup>530</sup> ». En ce sens, le visage d'autrui comme sa parole n'est pas au préalable matériel ni plastique, mais autrui, en me sollicitant par sa parole, s'approche de moi dans son visage. Le visage, dans le face-à-face, est proche.

Pour cette raison, la proximité, chez Levinas, n'est pas une distance géométrique ou physique. Levinas la comprend dans sa verbalité, de la même manière que, pour Heidegger, l'être, distinct de l'étant, est compris à partir du sens verbal de cet être. De cette manière, la proximité est proche comme *dire*.

Cette proximité, qui n'est pas physique ni géométrique, n'est pas de l'ordre de la conscience intentionnelle. Dire, c'est la proximité. Celle-ci est dire. Elle ne peut être thématifiée dans et par la conscience : elle est insusceptible d'être corrélatrice de l'être.

La conscience de la proximité ne coïncide pas avec la proximité elle-même, de la même manière que le dire ne coïncide pas avec le discours ou le dit sur le dire lui-même ; d'abord, la proximité n'est pas objet ni chose. Plutôt, la conscience représentative présuppose cette proximité ; en outre, autrui, chez Levinas, est absolu, c'est-à-dire, au-delà du monde. Dès lors, la distance comme proximité entre moi et autrui n'est pas géométriquement prise en compte ; autrui est infini. Autrui me vient d'au-delà. À cet égard, autrui est inthématisable, irréprésentable et par conséquent irréductible. La conscience de l'autre intentionnelle n'est pas un point de départ, à partir duquel on ne peut prendre en compte l'autre et le soi. De la même manière, la proximité ne part pas de la conscience représentative et thématifiante de cette proximité.<sup>531</sup>

Ainsi la proximité ne coïncide-t-elle jamais avec un fait mondain, voire, ontologique. Autrui atteint le monde en brisant et dérangeant l'ordre de ce monde. Autrui comme absolument autre tranche sur l'être comme repos du monde. Autrui n'est pas mondain, quoiqu'il soit au même monde où lui et moi vivons ensemble. La proximité entre moi et lui

---

<sup>530</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 81

<sup>531</sup> Cf., *Ibid.*, p. 129-131

n'est pas inscrite dans le monde et elle est distance entre le monde et l'au-delà.

La proximité n'est pas conscience de la proximité et elle n'est pas de cette conscience ; « La subjectivité du sujet approchant est donc préliminaire, an-archique, avant la conscience, une implication – une prise dans la fraternité.<sup>532</sup> » Cela veut dire que la proximité n'a rien à voir avec l'activité, si celle-ci est corrélative de l'être. « Approcher le prochain », ce n'est pas une activité, de la même manière que la réponse et l'écoute, issues du dire, de la proximité, ne sont pas non plus des actes. Plutôt, le verbe « approcher » comme proximité, chez Levinas, signifie le dire qui ne consiste pas en discours ontologique, mais en exposition à l'autre : cette exposition à l'autre, au visage d'autrui, n'est pas active, mais *passive*.

La passivité revêt une importance considérable dans l'éthique levinassienne, notamment dans l'éthique du soi. Le soi, différent et distinct du moi, de l'ego, part de cette passivité. L'authenticité ne détermine pas le soi comme tel. L'ipséité, éthique, ne peut être dite qu'à partir de la passivité, du dire, de l'exposition à l'autre. Le soi levinassien est passif.

## (2) Passivité du dire

Sa passivité empêche le dire d'être captif du dit. À cette passivité pure, aucun discours ne donne ni formes ni définitions ni explications logiques. Le dire surpasse la logique de la forme et du contenu, donc le *logos* se rapportant à l'ontologie. Dire que le soi est pensable à partir du dire, c'est dire que le soi est en dehors du *logos*, si ce *logos* est complice de l'être.

Le soi, impensable sans le dire, est « nu ». Le dire est « dénudation de la dénudation<sup>533</sup> ». C'est-à-dire que le soi est « dépouillé » de sa forme et de son contenu. Ici, aucune relation de forme à contenu ne contribue à la signification du dire. Autrement dit, ni dit ni discours ne prêtent aucun sens au dire ; le dire est antérieur au dit et celui-ci ne saisit pas celui-là. Le dire, antérieur au dit, invite à repenser la passivité. Car la passivité, telle que Levinas la comprend, n'est pas corrélative de l'activité. Cette passivité est première par rapport à la dualité entre l'activité et la passivité.

---

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 132

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 83

Cette passivité empêche le soi de coïncider avec l'ipséité du Dasein ; l'authenticité du Dasein n'est pas identique à la passivité du soi levinassien. L'authenticité, comme je l'ai déjà remarqué, vient de la mort inévitable et nécessaire. Pour être authentique, le Dasein ne doit pas se dérober à sa propre mort comme possibilité de l'impossibilité de l'être. Le Dasein se projette vers sa propre mort, l'authenticité du Dasein est comprise à partir du projet. Mais, devant la mort, le soi levinassien profondément passif souffre, car la mort, pour Levinas, n'est pas la mort caractérisée par la mienneté, mais d'emblée la mort d'autrui ou bien la mort pour autrui.

Autrui, chez Levinas, pénètre dans la mort. Cela apprend que le soi n'est pas pour soi ; d'abord, le *pour soi* hégélien aboutit à la conscience de soi et par là au *Geist*<sup>534</sup> ; en outre, le *pour soi* est interprété par Levinas comme intéressement comme *conatus essendi*, comme préservation de soi dans l'être<sup>535</sup> ; dans la mesure où le dire signifie la passivité la plus profonde et la « dénudation de la dénudation<sup>536</sup> », ce dire signifie l'« arrachement à soi<sup>537</sup> ». En d'autres termes, le soi se refuse au *pour soi*, ce qui signifie que le soi est nu. Cette nudité comme exposition à l'autre et comme arrachement à soi n'est pas identique au *pour soi* soit hégélien soit comme préservation du soi dans l'être. Plutôt, exposé à autrui, le soi ne peut se préserver dans l'être. Levinas dit : « Il faut que la limite du dépouillement continue, dans la ponctualité, à s'arracher à soi, que l'*un* assigné s'ouvre jusqu'à se séparer de son intériorité collant à l'esse – qu'il se dés-intéresse.<sup>538</sup> »

Cela revient à dire qu'autrui rend impossible la position comme acte ontologique de l'assomption : dans *De l'existence à l'existant*, le moi assume l'être en s'hypostasiant comme présent ou position. La position n'est pas préalablement géométrique, mais la position est l'apparaître du moi et de l'ego. Toutefois, autrui interdit au moi son hypostase. Autrui intervient ou pénètre dans la position hypostatique, où le moi repose. Ici, le moi se dépouille

---

<sup>534</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 122

<sup>535</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 15 : « Positivement, il [l'intéressement] se confirme comme *conatus* des étants. Et que peut signifier d'autre la positivité, sinon ce *conatus* ? L'intéressement de l'être se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et ; ainsi, ensemble. »

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 83

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 84

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 84



de sa position, de son repos. Sans position, il n'y aurait aucune identification : devant autrui, toute tentative d'identification est impossible. Le moi ne peut faire d'autrui aucun objet. Parler de la subjectivité levinassienne, du soi, c'est affirmer que ce soi se refuse à l'identification, voire à la volonté et au pouvoir. La subjectivité du soi est décrite par Levinas autrement que le moi de l'être : « La subjectivité du sujet, c'est la vulnérabilité, exposition à l'affection, sensibilité, passivité plus passive que toute passivité, temps irrécupérable, diachronie in-assemblable de la patience, exposition toujours à exposer, exposition à exprimer et, ainsi à Dire, et ainsi à Donner.<sup>539</sup> » En un mot, la passivité est ce à partir de quoi le soi levinassien, distinct du moi égologique, est entendu comme tel.

À ce titre, Levinas pense la signification du dire comme passivité : « Le Dire, passivité la plus passive, ne se sépare pas de la patience et de la dolence [...] De soi, le Dire est le sens de la patience et de la douleur.<sup>540</sup> » Il faut se souvenir que dire ou écouter, c'est répondre : répondre à autrui et répondre de lui. Autrement dit, dire, c'est la responsabilité pour l'autre. Pour cette raison, la passivité signifie le *pour l'autre*. Pour Levinas, la passivité n'est pas seulement *par l'autre*. Comme je l'ai déjà souligné en envisageant la souffrance de la mort, dans cette souffrance, le *pour l'autre* et le *par l'autre* s'entremêlent.<sup>541</sup>

La passivité comme renouement du *pour l'autre* et du *par l'autre* est avant l'être et l'ontologie qui n'enveloppent pas cette passivité. De cette manière, Levinas prête attention à l'emploi du terme être-pour-l'autre, car il semble que le *pour l'autre* soit lu comme modalité ontologique. Ce qui est remarquable, c'est que, pour Levinas, l'être n'est pas originaire ni originel ni original par rapport au dire. Dès lors, il est nécessaire d'affirmer que le *pour l'autre* comme passivité profonde n'aboutit pas à l'être : que l'être-pour-l'autre surpasse l'ontologie ; à partir de l'être, on ne peut prendre en considération la passivité du *pour l'autre*, de la proximité. À cet égard, Levinas parle du désintéressement ou du « dés-intéressement » à l'égard de l'être, ou bien de *l'autrement qu'être*, ou bien de *l'au-delà de l'essence*. L'éthique est autre de l'être.

C'est ce que la proximité signifie. La proximité, révélant le soi comme passif, comme à la

---

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 85

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 85

<sup>541</sup> Cf., *Ibid.*, p. 85 : « Le *pour-l'autre* (ou le sens) va jusqu'au *par-l'autre* ».

fois *pour l'autre* et *par l'autre*, est dire lui-même. La proximité n'est pas originairement jeu ontologique, car elle se refuse à l'identification. La proximité signifie que, bien que la distance entre le moi et l'autre soit trop proche, il y a une distance moindre qui résiste à l'identification. Par la proximité du dire, Levinas insiste sur l'impossibilité de l'identification d'autrui à la pensée du moi. Autrui, se refusant à toute identification, est proche du moi.

### (3) Temporalité passive

Par la proximité, Levinas ne cesse de déployer le soi qui se dépouille et se dénude de la position réservée au moi. Mais la position n'est pas seulement ce à partir de quoi l'espace est compris, elle est aussi temporelle. Pour cette raison, Levinas traite de la temporalité de la proximité.

Or cette temporalité de la proximité ou du dire concerne la temporalité déployée par *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*. Avant et afin de porter la réflexion sur la temporalité du dire, il est d'intérêt de se remémorer la temporalité de ces deux œuvres : ainsi peut-on savoir que cette temporalité est liée à celle du dire, distinct du dit et irréductible au discours sur le dire.

Dans *De l'existence à l'existant*, la position n'est pas un jeu géométrique. La position est l'hypostase où l'existant assume l'exister en le transformant en son existence. Cette assumption est ce que Levinas appelle présent. Pourtant, le présent levinassien, tout d'abord, n'est pas une modalité temporelle ; le présent est l'expérience hypostatique de l'être ou le contact de l'existant et de l'exister. Afin que le présent devienne temporel, il faut que ce présent s'insère entre le passé et l'avenir. Or ce qui compte, c'est que le passé et l'avenir ne sont pas les modalités du présent. Le passé est autre du présent, l'avenir l'est également. Le passé et l'avenir, par excellence, sont les expériences de l'autre, irréductible à la modalité ontologique. La mémoire et le projet, aux yeux de Levinas, ne sont pas essentiellement les temporalités premières du soi, car ils sont compris à partir du présent, de l'identification comme être.

Pour parler de l'expérience temporelle, Levinas se propose de penser à l'autre : le présent,

pour devenir temporel, s'insère entre le passé comme autre et l'avenir comme autre<sup>542</sup> : Levinas est tenté d'entendre la temporalité à partir de l'altérité de l'autre. C'est-à-dire que, à partir de l'expérience de l'autre, le présent peut devenir temporel.

Cette compréhension de la temporalité comme rapport avec l'autre est vérifiée dans *Totalité et infini* : la temporalité levinassienne s'y élargit jusqu'à la continuation de génération en génération, jusqu'à la paternité et la filialité : le passé est mon électivité immémoriale par mes parents, l'avenir est le temps de mon fils.

La temporalité, par excellence, est l'expérience de l'autre. D'où la différence dans la temporalité : d'où la « diachronie ». Dans la mesure où le présent du moi s'ouvre au passé et à l'avenir qui sont les autres du présent et où le moi ne peut identifier autrui, la temporalité du moi est différente de la temporalité d'autrui : même si autrui est mort, je ne suis pas mort. Mon temps n'est pas identique au temps d'autrui. Ici se révèle la différence temporelle comme diachronie entre autrui et moi.

Bien entendu, si cette diachronie est diachronie entre moi et autrui, elle est découverte dans la dualité du dire et du dit. J'ai déjà remarqué que le dit sur le dire ne peut l'identifier ; celui-ci refuse d'être capturé par le dit : le dire n'est pas corrélatif du dit. Le dire est antérieur au dit, au *logos*, à l'ontologie, voire à la lumière. En d'autres termes, le dire identifié dans le discours n'est plus le dire lui-même, car celui-là est de l'ordre ontologique.

Il est impossible d'identifier le dire au dit. On ne peut insister que sur la proximité entre le dire et le dit, qui, elle, n'est pas équivalente à l'identification. D'où l'impossibilité de la synchronisation du dire et du dit : « l'impossibilité pour la dispersion du temps de se rassembler en présent – la diachronie insurmontable du temps, un au-delà du Dit.<sup>543</sup> » D'où « le laps de temps<sup>544</sup> ». Ce laps de temps est laps « de l'irrécupérable, du réfractaire à la

---

<sup>542</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, VRIN, 2013, p. 69 : « Comment en effet le temps surgirait-il dans un sujet seul ? Le sujet seul ne peut se nier, n'a pas le néant. L'altérité de l'absolue de l'autre instant – si toutefois le temps n'est pas l'illusion d'un piétinement – ne peut pas se trouver dans le sujet qui est définitivement *lui-même*. Cette altérité ne me vient que d'autrui. » et Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, « Quadrige », puf, 2011, p. 68-69 : « La relation avec l'avenir, la présence de l'avenir dans le présent semble encore s'accomplir dans le face-à-face avec autrui. »

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 66

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 66

simultanéité du présent, de l'irreprésentable, de l'immémorial, du pré-historique.<sup>545</sup> » À savoir que le laps de temps, discontinuité de temps, n'aboutit jamais à la synchronie qui est identification du temps de l'au-delà au temps du monde. En un mot, la temporalité du dire est différente de la synchronie, de la simultanéité, de la contemporanéité.

Levinas envisage la temporalité comme relation ou rapport à autrui : la relation du moi à son père est définie comme électivité immémoriale ; la relation du moi à son enfant, s'ouvre sur un avenir plus profond que le projet. Cette relation est diachronique.

La diachronie montre comment la proximité résiste à l'être. La proximité comme diachronie et comme différence n'est pas l'identification ni l'identité du moi. Plutôt, cette proximité est distance « insurmontable » entre moi et autrui, bien que celui-ci soit proche du moi en étant au monde ou dans le monde. Le temps d'autrui est irréductible à mon temps. La proximité n'est que diachronique.

#### (4) Autrui dans la proximité

La proximité est proximité entre moi et autrui. Cette proximité éthique n'a rien à voir avec l'identification et avec la synchronie. La proximité, en fin de compte, se réfère à la différence irréductible d'autrui et du moi. Et cette différence vise le soi : ce n'est qu'à partir de la proximité qu'il est possible de parler du soi.

De cette manière, pour préciser le soi, il est naturel d'envisager la proximité elle-même. Qu'est-ce que la proximité signifie ? Qu'en est-il de la proximité ?

Tout d'abord, pour répondre à ces questions, il est nécessaire de se rappeler que Levinas est tenté de renverser ou d'inverser l'ontologie fondamentale heideggerienne. C'est la raison pour laquelle l'« éloignement » ou l'« é-loignement » (*Ent-fernung*) comme distance ontologique, pour Levinas, n'est pas ce dont dérive la proximité. Plutôt, l'éloignement est issu de la proximité. Plus précisément, chez Levinas, autrui comme prochain vient au monde avec le lointain qui est le tiers. J'en parlerai plus bas. Au stade actuel, il faut dire que la proximité, antérieure à l'éloignement, fixe la distance entre moi et autrui. Cette fixité, ici, ne

---

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 66

fait pas référence à l'immobilité de la distance entre moi et autrui, mais elle décrit la situation ou le contexte où le moi ne peut se dérober au visage d'autrui.

Autrement dit, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas parle de cette situation de proximité comme du « contact d'Autrui<sup>546</sup> ». Ici, ce contact est en dehors de la dialectique sensible du « touchant » et du « touché », si la sensibilité, comme Levinas le dit dans *Totalité et infini*, est « l'affectivité où frissonne l'égoïsme du moi.<sup>547</sup> ». Dans le toucher, le touchant est tenté d'identifier le touché dans sa sensibilité et sensation. C'est là le danger de la sensibilité. Mais, malgré ce danger, autrui a contact avec moi, il s'approche de moi. C'est là le sens de la proximité.

Cette proximité est l'approche d'autrui et par là autrui est « prochain, premier venu<sup>548</sup> ». Avant que le moi ne s'approche d'autrui, autrui vient au monde, autrui s'approche de moi. Autrui, dans la proximité, attient au moi à partir de sa hauteur, de son au-delà.<sup>549</sup>

La proximité entre moi et autrui n'est pas horizontale, mais verticale : autrui se révèle comme visage. Sa manifestation, distincte d'autres manifestations, est sa révélation ou son incarnation. Pour cette raison, la proximité comme venue ou bienvenue d'autrui au monde est antérieure à tout apparaître phénoménologique, donc, à l'horizon où tout est montrable. À savoir que la proximité est la relation verticale entre autrui et moi. Donc, la proximité n'appartient à aucun acte, car l'acte n'a de sens que dans tel ou tel horizon.

Autrui comme prochain, donc, précède tout acte du moi. Pour cette raison, l'ordre de l'ontologie est renversé de la même manière que la proximité inverse l'éloignement. L'être est postérieur à l'éthique. Autrui est avant la conscience d'autrui. Autrui, antérieur à la conscience, me parle. De cette manière, la proximité n'est pas identique à la conscience de la proximité. Plutôt, sur la proximité repose la conscience intentionnelle. La proximité est pré-intentionnelle ou pré-réflexive.

Dans la mesure où la proximité précède l'ontologie et l'identification, cette proximité

---

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 137

<sup>547</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 143

<sup>548</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 137

<sup>549</sup> Cf., *Ibid.*, p. 141 : « Dans la proximité s'étend un commandement venu comme d'un passé immémorial : qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté. Cette façon du prochain est visage. »

signifie la différence indépassable, infranchissable et insurmontable entre moi et autrui, entre l'être et l'éthique. Autrement dit, quelque chose de « commun » ne peut être partagé par le moi avec autrui, ce qui veut dire l'« incommensurabilité » entre autrui et moi. Autrui s'échappe de la conscience intentionnelle, car il vient, avant d'être donné<sup>550</sup> : l'altérité d'autrui est l'altérité de l'absolument autre irréductible, différence radicale et absolue.

Autrui, dans la proximité, est prochain. Ce prochain se rapporte à la « fraternité ». « Le prochain est frère.<sup>551</sup> » Autrui, prochain, est mon frère. Mais mon frère me ressemble-t-il beaucoup ? Cette ressemblance ne signifie-t-elle pas l'existence de points spécifiques partagés entre mon frère et moi ? Par là, cette ressemblance n'aboutit-elle pas à l'identification ? Cependant, je ne suis pas mon frère. Il est mon autre qui est prochain. Levinas emploie le mot « fraternité », non pas pour désigner la ressemblance qui risque de virer à l'identité ou à l'identification, mais pour se référer au fait que mon frère est proche de moi.

Par là, la fraternité signifie qu'autrui me « concerne » avant sa donation à la conscience. La proximité signifie non pas une distance géométrique, mais ce « concerner ». Et, bien entendu, ce concerner est le langage d'autrui comme épiphanie de son visage. Autrui me parle sans cesse de sa misère. Cette parole est le « commandement », la « demande » ou la « sollicitation » d'autrui. Ce dernier, mon frère, m'« ordonne ». En un mot, autrui, le prochain le plus proche, me commande dans sa parole.

À ce titre, la proximité a un sens éthique. Autrui, le prochain qui ne peut s'éloigner de moi, ne peut être donné à partir de sa matérialité, de sa « plasticité ». Le prochain me demande dans sa parole urgente. Je suis captif de cette demande, je suis incapable de ne pas répondre d'autrui à autrui qui, proche de moi, est visage comme langage. La proximité décrit une telle situation où autrui, dans son visage, donc dans son urgence, me sollicite de l'aider et où autrui me saisit, où je ne peux me dérober à l'appel d'autrui : autrui m'obsède toujours depuis la proximité comme distance entre moi et lui-même. C'est là le « traumatisme »

---

<sup>550</sup> Cf., *Ibid.*, p. 138 : « Le prochain me concerne avant toute assomption, avant tout engagement consenti ou refusé. »

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 138

levinassien<sup>552</sup>.

Le traumatisme vient de la parole d'autrui que rien ne précède. Le langage d'autrui, par excellence, est traumatique. Ce traumatisme surgit à partir de l'immémorial. Cet immémorial, tel que Levinas en traite, est plus profond que la dialectique de la conscience et de l'inconscient ou que le surgissement de l'inconscient dans l'acte. L'immémorial, qui déclenche le traumatisme levinassien, est irrécupérable. Le traumatisme, dans la philosophie levinassienne, ne découle que du « passé immémorial<sup>553</sup> ».

L'immémorial, ne venant pas de l'inconscient, se réfère à la parole d'autrui. Celle-ci est exclue de et aliénée à l'histoire, à la mémoire. Au fond de la mémoire, résonne l'immémorial comme cri d'autrui. Cet immémorial, que je ne peux garder en mémoire, est traumatique. Tel est le traumatisme levinassien ; la misère d'autrui m'obsède dans la proximité.

#### (5) Obsession et assignation

Pour prendre en considération cette proximité traumatique, Levinas se propose d'envisager l'« obsession » et l'« assignation ». Avant de jouir, d'identifier et de s'identifier, le moi est obsédé et assigné par autrui : « Le prochain m'assigne avant que je le désigne – ce qui est une modalité non pas d'un savoir mais d'une obsession et, par rapport au connaître, un frémissement de l'humain tout autre.<sup>554</sup> ». Ici, la conscience, qui est origine de la connaissance et dont l'être est corrélatif, est impuissante. Plutôt, la conscience préreflexive, telle que Levinas l'explique dans *Éthique comme philosophie première*, se rapporte à l'obsession et à l'assignation. La conscience préreflexive consiste en interpellation, en appel, en assignation, en obsession, car la parole d'autrui intervient dans mon repos en me dérangeant. Autrui, par sa parole, m'obsède en me sollicitant un secours ou un sauvetage urgent. Cette sollicitation n'est pas une demande à laquelle je peux librement répondre, mais dans la parole qui précède tout, je suis élu responsable par autrui : je suis obligé à répondre à

---

<sup>552</sup> Cf., *Ibid.*, p. 139 : « Je suis comme ordonné du dehors – traumatiquement commandé – sans interioriser par la représentation et le concept l'autorité qui me commande. » et p. 175 : « Passivité du traumatisme, mais du traumatisme qui empêche sa propre représentation, du traumatisme assourdissant, coupant le fil de la conscience qui aurait dû l'accueillir dans son présent ; passivité de la persécution. »

<sup>553</sup> *Ibid.*, p. 141

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 138-9

autrui, de lui. Avant l'assomption de la responsabilité, sans le choix de cette responsabilité, je ne peux échapper à la responsabilité, responsabilité pour autrui. Je ne suis que responsabilité pour autrui et réponse à lui, à partir desquelles le soi surgit obsédé dans le dire.

Or parler de l'obsession comme de la conscience préreflexive ramène au visage. Le visage, à l'opposé de l'être, est le visage d'autrui, qui est absolument autre et infini. Ce visage est langage, parole en étant étroitement lié au dire. La parole du visage comme sa révélation ou comme son incarnation précède toute ontologie, ce qui revient à parler de l'« immédiateté<sup>555</sup> » du passé. Ici, l'immédiateté ne consiste pas dans l'acte de l'intuition, dans la mesure où autrui n'est pas donné par l'intuition à la conscience ; autrui est antérieur à toute donation. L'immédiateté du passé précède toute immédiateté dite épistémologique ou phénoménologique. L'immédiateté levinassienne est celle de la proximité, de l'obsession, voire d'autrui. Autrui me parle sans cesse, tout de suite, je lui réponds et je réponds de lui.

Ici, l'immédiateté n'est pas synchronie. Le visage d'autrui en tant que sa parole signifie la proximité, le traumatisme, l'obsession et l'assignation avant mon assomption, ma jouissance et ma conscience intentionnelle. Or en parlant de sa misère, ce visage les signifie depuis le temps irrécupérable. Autrement dit, la diachronie entre le dire et le dit consiste pour moi à répondre *tardivement* à autrui de sa misère. L'urgence immédiate du secours d'autrui, irrécupérable et immémorial, précède ma réponse à autrui. Je suis incapable de synchroniquement répondre à cette urgence<sup>556</sup> : le « tout de suite » est diachronique.

D'où le passage de l'obsession à l'« accusation<sup>557</sup> ». Autrui m'accuse en raison de la réponse tardive. La responsabilité pour autrui, au bout du compte, est étroitement liée à un soi accusé ou « accusatif ». L'accusation met en question le présent, plus précisément, le retard du présent. Pourquoi le présent est-il en retard par rapport à l'urgence ? Du fait de la signification de la diachronie, réfractaire à la synchronie. L'urgence de la sollicitation d'autrui est antérieure à la conscience. La misère d'autrui, immémoriale, ne peut être ni captive du

---

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 144 : « La proximité, l'immédiateté, c'est jouir et souffrir par l'autre. » et p. 146 : « L'immédiateté, c'est défection de la représentation en visage ».

<sup>556</sup> Cf., *Ibid.*, p. 139 : « Dans l'approche, je suis d'emblée serviteur du prochain, déjà en retard et coupable de retard. »

<sup>557</sup> *Ibid.*, p. 147 : « C'est l'obsession par l'autre, mon prochain, m'accusant d'une faute que je n'ai pas commise librement qui ramène le Moi à *soi* en deça de mon identité, *plus tôt* que toute conscience de soi, et me dénude absolument. »



présent ni identifiée. Je n'ai aucune mémoire de la misère d'autrui, donc je suis toujours en retard pour répondre à la demande urgente d'autrui.

Autrement dit, l'intersubjectivité levinassienne surgit non pas dans le monde commun, mais au plan de la diachronie, de la différence, de la verticalité, irréductible à l'horizontalité ; depuis son passé immémorial, autrui me rend visite. Son passé immémorial n'est ni identifié, ni présentifié, ni synchronisé. C'est là mon retard, parce que je ne peux synchroniser son passé.

L'obsession est issue de l'immémorial et non d'un simple oubli, si cet oubli est corrélatif de la mémoire et si cet oubli présuppose l'insistance sur l'innocence du moi et invite le moi au repos ontologique, qui n'a rien à voir avec l'éthique. Ici, l'oubli est l'oubli de l'éthique, de la responsabilité, de la relation avec autrui. Mais l'immémorial est le cri d'autrui qui sollicite son sauvetage et secours. En ce sens, l'immémorial brise ou du moins dérange le repos comme être du moi. L'immémorial n'est pas oubli, mais signifie la non-mémorabilité : dans l'oubli, l'immémorial se meut en commandement voire en dire. Donc, la mémoire est obsédée par l'immémorial. Je suis obsédé par autrui : il me faut écouter autrui qui me vient avec son passé immémorial.

Depuis l'écoute de l'immémorial, l'éthique ou le dire refusent d'être captifs de l'assomption de l'être comme présent hypostasié ; depuis sa misère immémoriale, autrui m'obsède, me commande, me demande, sollicite de moi d'être responsable ou sollicite de moi la responsabilité pour lui. Autrui, en touchant au dire, n'est pas dans le temps de la synchronie, mais dans celui de la diachronie, mais cette dernière signifie la passivité ou la proximité. Levinas écrit : « La proximité – suppression de la distance que comporte la « conscience de »... - ouvre la distance de la dia-chronie sans *présent commun* où la différence est passé non rattrapable, un avenir inimaginable, le non-représentable du prochain sur lequel je suis en retard – obsédé par le prochain – mais où cette différence est ma non-indifférence à l'Autre.<sup>558</sup> »

Dans cette non-indifférence, autrui n'est pas réductible à un autre moi qu'est l'origine de la synchronie et de la sympathie ; autrui est différent de moi. La différence entre moi et autrui

---

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 142

est diachronie, donc, dire. Par là, je suis *responsabilité infinie* pour autrui, dont le visage me parle sans cesse : dans le visage d'autrui et dans le dire, je suis l'un de l'un-pour-l'autre, qui, profondément passif, est responsabilité, à partir de laquelle le soi comme passivité ou mon soi est entendu.<sup>559</sup> Le soi est compréhensible à partir de cette non-indifférence à l'égard d'autrui, qu'est la différence du moi et d'autrui ; « la récurrence passive du soi coïncide avec la passivité anarchique, superlative, de l'obsession.<sup>560</sup> »

#### (6) Trace

L'obsession ou le dire, comme proximité, est la passivité profonde du soi, à partir de laquelle le soi signifie et se signifie lui-même. Or ce qui compte, c'est que dire de l'obsession qu'elle est telle ou telle, ramène au visage d'autrui. La parole comme visage d'autrui qui porte sur sa misère met en branle *mon* être en m'incitant à la responsabilité pour lui. Le visage d'autrui est la pré-origine de toute conversation. Malgré sa plasticité, le visage, infini, est invisible, ce qui signifie qu'il est absence-présence ou présence-retrait. La plasticité, donnant une forme concrète et matérielle au visage, ne le rend pas parfaitement manifeste. La plasticité comme visibilité du visage ne peut entièrement révéler le visage invisible ; l'épiphanie du visage est parole. Si l'épiphanie du visage est la parole d'autrui, le visage se retire du monde de la lumière, de la connaissance. Le visage est parole, à laquelle je fais attention, avant toute « vigilance » qui brise *l'il y a*. Autrement dit, le visage se retire de sa peau qui couvre ce visage lui-même. Le visage n'est pas identique à sa peau, sur laquelle les yeux, le nez, les oreilles, etc. se situent.

À cet égard, le visage se refuse à la sensation, bien entendu, au voir, voire au toucher. Ce toucher, Levinas l'appelle « caresse » dans *Totalité et infini*. Bien entendu, la caresse, pour Levinas, est le contact du sujet avec l'autre, qui, dans cette œuvre philosophique, est de prime abord féminin : « la subjectivité érotique se constitue dans l'acte commun du sentant et du senti, comme le soi d'un Autre et, par là même, au sein d'une relation avec l'Autre, au sein

---

<sup>559</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *A l'heure des nations*, Minit, 2014, p. 128-129 : « Non-in-différence à l'autre, abord de son altérité dans le visage d'autrui et qui, sous la haine qu'elle peut devenir, aura déjà été un primordial amour dans l'irrépressible attention de la rencontre. [...] La vie d'autrui, l'être d'autrui, m'incombe comme un devoir. »

<sup>560</sup> Franck, Didier, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, « Epiméthée », Puf, 2008, p. 144

d'une relation avec le visage.<sup>561</sup> » Mais, ici, le visage n'est-il pas considéré « comme vécu par moi-même, comme objet de la jouissance<sup>562</sup> », si la caresse est relation entre le touchant et le touché, donc, entre le sentant et le senti ? Le visage, devant le moi de la jouissance, ne menace-t-il pas d'être absorbé dans le régime de la totalité ? Cependant, le visage, dans son retrait, est réfractaire à la jouissance et ce visage invite le moi à l'éthique : le visage résiste à la phénoménalité ou à l'apparition, où l'*en soi* et le *pour soi* sont unitaires. Dans la caresse, plus précisément, dans l'éros, le moi de la jouissance, rencontrant autrui, peut prendre conscience de l'extériorité ou de la différence entre moi et autrui, qui n'est que l'idée de l'infini, par laquelle il faut entendre que le contenu dépasse son idée. Autrement dit, la caresse ne s'arrête pas là où la jouissance s'accomplit elle-même, mais avec la caresse, l'être est ouvert à l'infini, à la proximité. Il faut prendre en considération la caresse à partir de l'infini ou de la proximité et non de la proximité à partir de la caresse, qui risque de tomber dans la jouissance qui n'est pas ouverte à la transcendance. Donc, « je ne peux jouir et souffrir par l'autre que parce que je-suis-pour-l'autre, parce que je suis signification – parce que le *contact de la peau est encore la proximité du visage, responsabilité, obsession de l'autre, être-l'un-pour-l'autre*<sup>563</sup> ». À cet égard, la caresse de la peau du visage est éthiquement interprétée. Dans l'éros, s'inscrit déjà la proximité.

Or il ne faut pas oublier que la proximité entre moi et autrui est encore proximité en tant que différence ou diachronie entre la présence et le retrait. Le retrait du visage le conduit à l'invisibilité. Celle-ci marque la plasticité du visage. Mais comment ? Par exemple, après toute jeunesse, il n'en demeure pas moins que la peau se ride, qu'apparaît la « peau à rides ». Cette peau à rides révèle la trace du vieillissement. Ce vieillissement comme temporalité passive s'impose au visage comme *trace* de la jeunesse, mais cette jeunesse, impliquée dans le visage, est une histoire illisible, car elle est invisible. Cette jeunesse perce la plasticité physique du visage. Il reste dans le visage la trace de cette jeunesse, qui disparaît.

Ainsi la trace est-elle trace du visage, dans la mesure où la trace signifie à la fois absence et présence. L'au-delà du visage, comme retrait, n'est que trace : « L'au-delà dont vient le

---

<sup>561</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 304

<sup>562</sup> *Ibid.*, p. 304

<sup>563</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 144

visage signifie comme trace.<sup>564</sup> ». Pour cette raison, la trace est trace de l'ineffable, de l'immémorial et de l'imprévisible. Autrui, dans son visage, est cette trace, autrui est la trace de sa misère ineffable et immémoriale : « la trace signifie au-delà de l'Être.<sup>565</sup> » Le langage d'autrui comme trace fait écho au dire depuis l'ineffable, l'immémorial et l'imprévisible. Dès lors, autrui, à partir de sa trace, m'assigne une tâche ou obligation de répondre à autrui de sa misère.

Par la trace, il convient d'entendre qu'autrui, par son visage, se signifie en signifiant sa misère et mon aide obligatoire, qu'autrui me vient et que « L'épiphanie du visage est *visitation*.<sup>566</sup> » Un poème coréen, intitulé *Visiteur* décrit cette *visitation* d'autrui : « Qu'autrui me rende visite / en fait, est un événement significatif. / Il me vient / avec son passé et son présent / et son avenir.<sup>567</sup> ». Autrui me vient avec sa temporalité inidentifiable et diachronique, qui n'a rien à voir avec la synchronie. Il me rend visite avec son passé immémorial et son avenir imprévisible dans son présent qui n'est pas *mon* présent. C'est pourquoi sa visite est « immense et énorme ». La temporalité, irréductible à ma temporalité, me rend visite. C'est la trace du visage qui me vient ! Par la trace, on peut comprendre que le visage d'autrui m'obsède dans son irréductibilité.

Autrement dit, la trace révèle la diachronie : « L'au-delà dont vient le visage signifie comme trace. Le visage est dans la trace de l'Absent absolument révolu, absolument passé, retiré dans ce que Paul Valéry appelle « profond jadis, jadis jamais assez »<sup>568</sup> ». La trace n'est pas entièrement mise en lumière, car la trace est trace du visage d'autrui qui est infini et que la trace n'a rien à voir avec la totalité de l'être. Or ce qui est remarquable, c'est que, par la trace, il faut comprendre que le visage est autoréférentiel : le visage fait référence à lui-même et non aux autres. La trace est inséparable du visage. Dans cette trace, autrui se réfère à sa misère qu'est son visage.

---

<sup>564</sup> Levinas, Emmanuel, « *La trace de l'autre* », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, VRIN, 2010, p. 276

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 277

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 271

<sup>567</sup> Hyeonjong, Jeong, *Le murmure de la lumière*, Munji, 2009 (정현종, *광휘의 속삭임*, 문학과지성사, 2009), p. 55 : « 사람이 온다는 건 / 실은 어마어마한 일이다. / 그는 / 그의 과거와 현재와 / 그리고 / 그의 미래와 함께 오기 때문이다. »

<sup>568</sup> Levinas, Emmanuel, « *La trace de l'autre* », in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, VRIN, 2010, p. 276-7

Dans la trace du visage où autrui se réfère à soi, autrui me parle de sa misère en me commandant de prime abord l'interdiction de le tuer.<sup>569</sup> Autrui me dit qu'il est dans une situation dangereuse et urgente en m'assignant une responsabilité infinie, ce qui renvoie à l'autoréférentialité du visage. D'ailleurs, autrui, dans la trace de son visage, me vise, s'impose à moi. Je ne peux répondre à autrui de sa misère en formulant des propositions ou des énoncés qui contiennent la rationalité ontologique du discours ou du dit, mais dans le dire je suis d'emblée responsable pour lui.

La responsabilité est hétérogène ou étrangère à la responsabilité de soi, qui signifie que l'on est responsable de ce que l'on a fait ou commis. Cette responsabilité découle de la liberté moderne du moi. De ce point de vue, la responsabilité, sur laquelle Levinas met l'accent à maintes reprises, ne provient d'aucune liberté. Au contraire, la liberté, mise en question par l'épiphanie du visage, découle du *pour l'autre*. Il ne faut pas oublier que le *pour l'autre* et le *par l'autre* convergent sur la passivité, qui n'est que responsabilité pour l'autre. La responsabilité éthique est *première* par rapport à la liberté. Plutôt cette responsabilité met en question la liberté en la limitant.

#### (7) Non-indifférence

Pour cette raison, le soi levinassien n'est pas compréhensible à partir du moi. Chez Levinas, le soi n'est pas identifié au moi. Le moi, dont l'identité est identification, est la source de l'être. Le moi comme volonté exerce son pouvoir sur les objets, y compris autrui qui est absolument autre. Ou encore, le moi est le pôle de la jouissance. Le moi, dans son bonheur ou sa vie, jouit de contenus, y compris de l'autre : dans l'éros, par exemple, le moi peut vouloir jouir d'autrui, de sa peau. Bien entendu, même si le moi de la jouissance peut s'élever jusqu'à l'éthique comme ouverture véritable ou transcendance vraie, le moi de la jouissance n'est pas encore un sujet éthique. En revanche, le soi levinassien est éthique sans coïncider avec le moi de l'identification ou/et de la jouissance. D'après Levinas, le soi n'est pas authentique, le soi

---

<sup>569</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 148 : « 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. »

n'est pas la réponse à la question du *qui* du Dasein heideggérien, dans la mesure où celui-ci, dans son être authentique, dont le sens est Souci, se projette vers sa propre mort ; dans ce projet ultime du Dasein, on peut vérifier la transformation de la passivité en activité, le refus inauthentique de la mort en l'assomption de cette mort comme possibilité de l'impossibilité. Le soi levinassien, pourtant, est ultimement passif ; ce soi n'est que co-pré-originaire avec la convergence du *par l'autre* et du *pour l'autre*.

Le soi est passif. Il est profondément passif, sa passivité ne signifie pas la passivité opposée à l'activité qui, avec celle-ci, en fin de compte, constitue l'être. Mais le soi, comme je l'ai déjà remarqué, signifie la passivité, inscrite dans la proximité, l'obsession, l'assignation, la différence, la diachronie, qui n'appartiennent pas à la catégorie du même ; autrui vient de l'au-delà du monde sans s'absorber dans l'ordre de la lumière, de la raison, donc de l'être. Autrui me parle de sa misère et de son urgence, avant que je ne lui dise quelque chose. Il faut que je réponde à lui, de lui. Cependant, ma réponse tarde. Elle arrive en retard par rapport à la parole du visage.

D'où la différence insurmontable : je ne peux m'identifier à autrui et je ne peux non plus l'identifier en prenant conscience de lui. Autrui n'est pas l'objet de la conscience, mais autrui, avant la conscience intentionnelle, me commande. Il signifie et il se signifie depuis l'immémorial que je ne peux ni saisir ni capturer. En effet, autrui, m'assignant, m'accuse en raison de la diachronie ou de la différence insurmontable et indépassable.

Or ce qui est remarquable, c'est que la différence s'ouvre sur une double négation. La différence, dans l'éthique levinassienne, est considérée comme « non-in-différence ». Encore, la proximité signifie cette non-in-différence ou non-indifférence. Le langage éthique comme dire est cette non-indifférence.<sup>570</sup>

Cette non-in-différence n'est que proximité. Cette non-in-différence fait obstacle à la synchronie. Pour autant que, dans l'éthique levinassienne, la différence soit prise pour la non-in-différence, la différence n'est pas la source de l'éloignement, mais la proximité, irréductible à l'assimilation et à l'identification, n'est que cette différence comme non-

---

<sup>570</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 2004, p. 225 : « Le dialogue est la non-indifférence du *tu* au *je*, sentiment dés-inter-essé capable certes de dégénérer en haine, mais chance de ce qu'il faut – peut-être avec prudence – dénommer amour et ressemblance avec l'amour. »

indifférence. À cet égard, la philosophie levinassienne porte sur la « Proximité donc dans l'éloignement<sup>571</sup> ».

Donc, la double négation de la non-in-différence vise la positivité de la proximité. Que je ne sois pas indifférent à autrui, signifie qu'autrui s'approche sans cesse de moi malgré l'éloignement et par là que je suis infiniment responsable de lui. Ici, on peut se poser une question : pourquoi Levinas ne décrit-il pas directement la positivité de la proximité ? Pourquoi sa description use-t-elle de cette double négation ? Pour répondre à ces questions, il faut rappeler que Levinas dit que je suis toujours en retard pour la réponse à l'urgence de la parole d'autrui et qu'autrui, m'assignant une responsabilité préréflexive, voire pré-originale, m'accuse. Autrui m'accuse en raison de mon retard sur sa demande. Pour cette raison, la double négation de la non-in-différence vise l'accusation de mon retard. Cette double négation n'est pas la double négation des mathématiques : par exemple,  $-(-9)=+9$ , etc. Mais cette double négation se réfère au retard inévitable. Le *non-in* de la non-in-différence signifie ce retard, la différence, voire la diachronie.

À cet égard, la double négation de la non-in-différence n'est pas une simple affirmation. Cette double négation montre que, dans la proximité, il y a différence, diachronie et retard, non synchroniques et non synchronisés. Autrement dit, parler de cette non-indifférence revient au soi, à la passivité du soi, au *pour l'autre*. La non-in-différence, par excellence, est *l'un-pour-l'autre* de la signification et du sens. De ce point de vue, pour parler du soi, il faut rendre compte du sens.

## 2. Soi et interprétation

### (1) Emotions et situation

Taylor comme Levinas envisage le soi à partir du langage. Cependant, le soi taylorien se distingue du soi levinassien. Le soi levinassien est le soi de la passivité, de la proximité, de l'obsession, de l'accusation, de la non-indifférence, il s'oppose au soi heideggerien. Le soi

---

<sup>571</sup> Chalier, Catherine, *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, cerf, 2012, p. 51

taylorien, lui, ne tranche pas sur le soi heideggérien. D'ailleurs, la philosophie taylorienne doit à la phénoménologie heideggérienne, et notamment à la phénoménologie merleau-pontienne. L'authenticité comme originalité et originarité du soi, selon Taylor, joue un rôle important dans la constitution de la subjectivité. Le soi comme agent moral se donne un but ou un bien qu'il détermine comme supérieur et sa vie s'oriente vers ce but ou ce bien important.

Néanmoins, pour Taylor, le langage joue un rôle immense dans la constitution de la subjectivité authentique. Bien entendu, ici le langage n'est pas d'abord désignatif. Plutôt, pour parler du soi, Taylor envisage le langage constitutif comme expressif. Ici, dans l'expressivité du langage résonne l'essence du langage. Pour cette raison, le langage n'est pas seulement lié à la science ou aux vérités scientifiques, mais à l'expression. Par le langage, on entend l'expression de quelque chose, soit d'un but important soit d'un bien crucial à la vie. Or ce qui est remarquable, c'est que sa vie s'orientant vers le bien, l'homme comme agent moral rend épiphanique le soi, de la même manière que l'artiste se manifeste en créant une œuvre. L'expression du langage signifie à la fois l'expression de quelque chose et l'auto-expression. En effet, le soi comme agent humain, selon Taylor, s'exprime ou s'auto-exprime en exprimant un but ou un bien vers lequel sa vie se tourne.

Mais qu'est-ce que l'auto-expression ? Pour dire de l'expression de soi qu'elle est telle ou telle, Taylor a recours à l'herméneutique. À cet égard, l'expression, pour l'agent humain, n'est qu'une interprétation : que le soi soit compréhensible à partir de l'expression et de l'auto-expression, veut dire que l'agent moral comme soi s'interprète ou s'auto-interprète en interprétant quelque chose d'extérieur ou de transcendant : « Les êtres humains sont animaux dignes de s'auto-interpréter eux-mêmes.<sup>572</sup> » Cela évoque le titre de l'ouvrage publié en 2016 : *The Language Animal*.<sup>573</sup> Bien entendu, chez Taylor, l'interprétation s'approche du langage. L'essence de l'homme réside dans l'interprétation, dans la mesure où l'homme est doué de langage, d'expression. Ici, le langage n'est pas désignatif ni l'ensemble des signes reposant sur la relation entre signifiant et signifié, mais il est langage constitutif, voire

---

<sup>572</sup> Taylor, Charles, « *Self-interpreting animals* », in *Philosophical Papers I: Human Agency and Language*, Cambridge, 1985, p. 45 : « Human beings are self-interpreting animals. »

<sup>573</sup> Cf., *Ibid.*, p. 72 : « We are coming now once again to the point behind the claim that man is a self-interpreting animal. *Verstehen* is a *Seinsmodus*. We are language animals ».



expressif. En un mot, l'interprétation joue un rôle essentiel dans la constitution langagière du soi.

Taylor commence par envisager les émotions ou les sentiments, pour parler de l'interprétation comme de l'essence du langage, donc, de l'agent humain. Bien entendu, dans *Sources of the Self*, Taylor parle également des émotions, suffoquées par le désengagement de la raison et sauvées par le romantisme, qui met en relief l'art dont l'essence est création et non mimésis et qui par là se concentre sur l'acte ou la création artistique. La créativité, pour les romantiques, n'est autre que la créativité immanente à l'homme et elle ne coïncide jamais avec la Création du monde et des hommes par Dieu. Pour cette raison, l'intériorité est le lieu important où réside la créativité. Ainsi les émotions, étroitement liées à la créativité, sont-elles considérables. Dans la mesure où la créativité n'appartient pas seulement à l'artiste, où par là tout homme est artiste, les émotions intimement liées à la créativité, à partir de laquelle l'humanité est compréhensible, sont également cruciales. Les émotions, selon les romantiques, se fraient un chemin vers la profondeur et la richesse de l'humanité.

Or ce qui importe, c'est que la philosophie de Taylor, en rendant compte de l'interprétation, s'appuie sur l'herméneutique telle que celle de Gadamer et de Ricœur<sup>574</sup> et la phénoménologie telle que celle de Heidegger et notamment de Merleau-Ponty. Cela revient à dire que les émotions, pour Taylor, sont intentionnelles : que l'émotion est émotion de quelque chose, de la même manière que la conscience intentionnelle est conscience de quelque chose. À cet égard, l'émotion en tant qu'elle est intentionnelle tranche sur l'impersonnalité, inscrite dans le comportement ou l'attitude du sujet ponctuel à l'égard de l'objet scientifique. La subjectivité est engagée dans le contexte ou la situation. Le désengagement de la raison, pour Taylor, est une illusion ou ce désengagement dérive de l'engagement. À première vue, le soi comme agent humain s'engage dans une telle situation inséparable de lui-même. Ici, des théories, reposant sur la dualité radicale cartésienne de l'intériorité et de l'extériorité, s'effondrent devant l'engagement. Car il est impossible de distinguer à la manière cartésienne l'intériorité et l'extériorité à proportion que l'intériorité comme pensée représentative a du mal à communiquer avec l'extériorité. L'intériorité, pour

---

<sup>574</sup> Cf., Taylor, Charles, « *Interpretation and the sciences of man* », in *Philosophical Papers2: Philosophy and the Human sciences*., Cambridge, 1985, p. 15-57

emprunter un terme phénoménologique, est « ouverte » à l'extériorité. L'intentionnalité de l'émotion signifie que l'émotion est émotion de quelque chose, que le sujet de l'émotion, en étant sujet de la conscience d'un objet spécifique, voire visé, s'engage dans une situation. Par exemple, lorsque j'éprouve de la tristesse parce que ma grand-mère décédée me manque, ma tristesse est engendrée par et dans la situation du manque.

Toutefois, une objection peut être soulevée : y a-t-il des émotions « déchargées d'objets » (objectless) ? Peut-on parler de « crainte sans nom ou anxiété non-focalisée<sup>575</sup> » ? Donc, ne peut-on pas avoir une émotion sans raisons particulières ? Faut-il dire que la position de l'objet, dans la structure des émotions, est « vide » ou sans nécessité ?

Mais cette objection ne peut détruire la structure des émotions intentionnelles. La non-focalisation ou le « sans visée » ne se tourne pas vers l'impersonnalité ; l'émotion n'est pas une relation simple entre le sujet et l'objet, qui se détachent de la situation dans laquelle ils sont enfoncés. Le *sans visée* pourrait par exemple décrire une situation où on a peur sans savoir ce qui fait peur, ou bien, où on a peur de « rien » ou de néant. À cet égard, cette objection plus haut soulevée ne signifie pas que le soi comme agent est dégagé d'une situation. L'agent, à partir duquel Taylor comprend la subjectivité ou l'ipséité du soi, est un participant engagé dans telle ou telle situation qui déclenche telle ou telle émotion ou tel ou tel sentiment, même si, dans cette situation, cet agent ne détecte aucun objet comme étant la cause ou la source de cette émotion ou de ce sentiment. À ce titre, l'émotion est structurée comme être-engagé-dans-la-situation.<sup>576</sup>

Pour appréhender l'émotion, il est naturel de prêter attention à la situation dans laquelle l'objet tombe : l'objet n'est pas isolé de ce qui l'entoure : de la situation. De cette manière, l'objet de l'émotion ne s'écarte pas de toute situation. L'émotion en tant qu'elle est intentionnelle, n'est ni impersonnelle ni désengagée. L'émotion dépend de la situation dans laquelle on l'éprouve. Plus précisément, l'émotion décrit la situation dans laquelle le sujet de l'émotion est engagé et enfoncé. Il faut parler de l'émotion comme de « comprenant

---

<sup>575</sup> Taylor, Charles, « *Self-interpreting animals* », in *Philosophical Papers I: Human Agency and Language*, Cambridge, 1985, p. 48 : « nameless dread or unfocussed anxiety »

<sup>576</sup> Cf., *Ibid.*, p. 48 : « [...] experiencing a given emotion involves experiencing our situation as being of a certain kind or having a certain property. »

essentiellement un sens de notre situation<sup>577</sup> ». Donc, « Éprouver une émotion, c'est considérer notre situation comme humiliante, ou honteuse, ou outrageante, ou consternante, ou exaltante, ou merveilleuse, etc.<sup>578</sup> » L'émotion décrit la situation et en dépend. En ce sens, la philosophie taylorienne prend appui sur la phénoménologie heideggérienne et merleau-pontienne. Heidegger décrit l'angoisse comme disposition affective fondamentale en la reliant à l'être-au-monde. Cette angoisse, en un sens, est situationnelle. L'angoisse est l'angoisse de l'être-au-monde ; encore Merleau-Ponty insiste sur la corporalité du corps, en disant que « Être corps, c'est être noué à un certain monde<sup>579</sup> ». À cet égard, Merleau-Ponty écrit : « de la même manière le sensible a non seulement d'une signification motrice et vitale mais n'est pas autre chose qu'une certaine manière d'être au monde qui se propose à nous d'un point de l'espace que notre corps reprend et assume s'il en est capable, et la sensation est à la lettre une communion.<sup>580</sup> » Taylor n'oublie pas ces leçons phénoménologiques pour envisager l'essence des émotions. En un mot, l'émotion, telle qu'elle figure dans la philosophie taylorienne, est phénoménologique, à savoir qu'elle est situationnelle et qu'elle n'a rien à voir avec le désengagement impersonnel de la raison. Le soi est engagé dans la situation.

## (2) Situation et import

Quel est l'engagement ? Pour préciser cet engagement, Taylor parle du support ou de l'« import » de la situation : « Par 'import' j'entends une manière dont quelque chose peut être primordial ou d'importance pour les désirs ou les buts ou les aspirations ou les émotions d'un sujet : ou autrement dit, une propriété de quelque chose, par laquelle ce quelque chose est non-indifférent d'un sujet.<sup>581</sup> » Bien entendu, l'enjeu du support ou de l'import est étroitement lié à la situation. Mais, même si l'import concerne intimement la situation, il n'en

---

<sup>577</sup> *Ibid.*, p. 48 : « essentially involving a sense of our situation »

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 48 : « experiencing an emotion is to be aware of our situation as humiliating, or shameful, or outrageous, or dismaying, or exhilarating, or wonderful; and so on. »

<sup>579</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, « tel », Gallimard, 2010, p. 184

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 256-7

<sup>581</sup> Taylor, Charles, « *Self-interpreting animals* », in *Philosophical Papers I: Human Agency and Language*, Cambridge, 1985, p. 48 : « By 'import' I mean a way in which something can be relevant or of importance to the desires or purposes or aspirations or feelings of a subject; or otherwise put, a property of something whereby it is a matter of non-indifference to a subject. »

demeure pas moins la question de l'« inscription » (ascription).

Où l'import est-il inscrit ? Dans la situation ? Ou dans l'objet lui-même ? Pour répondre à cette question, il n'est pas inutile d'envisager un exemple historique, pris par Taylor : Louis XV était aimé par son peuple.<sup>582</sup> C'est un fait historique. Mais, ce fait, on peut le dire de deux manières différentes : Louis XV était un homme tout aimable ; ou Louis XV était dans une situation favorable où il était permis à son peuple de l'aimer : l'aimabilité doit-elle être attribuée à l'homme qu'est Louis XV ou à une telle situation en faveur de ce roi français ? En général, où faut-il inscrire l'import ? Dans une personne ? Ou dans la situation ?

La réponse de Taylor à cette question est la suivante : « Éprouver une émotion donnée implique de ressentir notre situation comme s'accompagnant d'un certain import, où pour l'inscription de l'import il ne suffit pas que je ressente de cette manière, mais l'import donne les fondements ou les bases pour l'émotion.<sup>583</sup> » Cela revient à dire que Taylor insiste sur la situation dans l'émotion, ou dans l'humanité. Le soi humain n'est pas séparable de la situation. Plus précisément, l'émotion est l'expérience de la situation par l'agent humain. L'émotion fait preuve de l'engagement de l'agent humain dans la situation. L'import montre que l'expérience est inséparable de l'émotion, que l'expérience est contextuelle.<sup>584</sup>

C'est la raison pour laquelle l'émotion n'est pas purement subjective, dans la mesure où la conscience subjective est intentionnelle. Si l'on peut parler de l'objectivité de l'émotion, cette objectivité n'est pensable qu'à partir de l'intentionnalité de la conscience. Autrement dit, l'objectivité de l'émotion n'est pas indépendante de la subjectivité. Plutôt, l'objectivité est dans la relation de sujet à objet.<sup>585</sup> La situation fonde ou rend possible une telle relation. Autrement dit, sans aucune situation, l'objectivité ne pourrait se fonder. À cet égard, si l'on peut parler de l'objectivité de la situation, cette objectivité n'est pas impersonnelle, elle n'est pas au sens où l'objectivité présuppose le désengagement de la position du sujet. L'objectivité

---

<sup>582</sup> Cf., *Ibid.*, p. 49

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 49 : « experiencing a given emotion involves experiencing our situation as bearing a certain import, where for the ascription of the import it is not sufficient that I feel this way, but rather the import gives the grounds or basis for the feeling. »

<sup>584</sup> Cf., *Ibid.*, p. 51 : « But what I have called imports are quite essentially experience-dependent properties, or appear to be. »

<sup>585</sup> Cf., *Ibid.*, p. 50 : « This first claim [that what an emotion is like therefore involves making explicit the import-ascription] does not sit well with the modern conception of objectivity. »

de la situation ne se détache pas de la subjectivité.

La subjectivité joue un rôle primordial dans l'émotion. Taylor rejette la thèse selon laquelle la subjectivité intérieure est séparée de tout extérieur. Si l'import n'est pas décrit comme appartenant exclusivement à la situation, l'import est un lien entre le sujet et la situation. En effet, l'import s'oppose à tout dualisme qui sépare l'intériorité et l'extériorité et par là au médiationnalisme, par lequel Taylor entend que, sans aucune médiation l'extériorité est inaccessible. L'import, au contraire, montre que l'agent humain accède immédiatement au monde : l'agent a un accès immédiat à l'extérieur. La relation de sujet à objet, fondée sur la situation, voire sur le monde, est toujours immédiate.

Par là, Taylor veut dire que la situation, dans laquelle le sujet est, joue un grand rôle dans la constitution de l'émotion. La philosophie ou phénoménologie taylorienne s'oppose à la thèse selon laquelle le sujet s'enferme en soi, donc est séparé de la situation. Si l'import signifie l'expérience de la situation, cette expérience est à la fois situationnelle et subjective. L'expérience n'est pas seulement caractérisée par la mienneté, mais elle est aussi situationnelle ou contextuelle. L'expérience comme émotion relie le sujet et la situation : l'import n'est rien d'autre que la relation entre le sujet et la situation dans laquelle le sujet est engagé. Par l'émotion, Taylor décrit la subjectivité à partir de l'engagement et cet engagement est premier par rapport au désengagement qui a pour objectif d'atteindre fortement à l'objectivité de l'objet, reposant sur son détachement des émotions ou des sentiments qui semblent faire obstacle à la réflexion ou au regard neutre. Le philosophe canadien, avec les romantiques, met l'accent sur l'émotion, à partir de laquelle la subjectivité est prise pour engagement.

Pour penser l'émotion, il convient de prendre en considération l'exemple de la « honte » (shame), pris par Taylor<sup>586</sup>, en modifiant cet exemple. J'éprouve de la honte devant une situation considérée comme honteuse. Par exemple, j'éprouve une honte dans une situation où il me faut tenir une parole devant de nombreux journalistes, car je ne suis pas coutumier d'une telle situation. Au contraire, un politicien habile, expérimenté, n'éprouve pas ou du moins pas autant un sentiment de honte dans la même situation que moi. Cet homme

---

<sup>586</sup> Cf., *Ibid.*, p. 53-54

politique est en effet rompu à l'attitude politicienne, à la situation où il tient une parole devant de nombreuses personnes. Cet homme vit de cette situation plutôt que moi. À cet égard, la situation dépend de la subjectivité. Pour moi, cette situation où de nombreux journalistes me regardent et me questionnent, est honteuse, inconfortable, alors que, pour l'homme politique qui pense que cette situation est une opportunité, une chance pour être plus connu, elle ne l'est pas, ou moins.

Tel est l'import. L'import n'est pas seulement et simplement inscrit dans l'objectivité de la situation ou du monde partagé ou commun, mais l'import se réfère vivement à la subjectivité, à son engagement. De ce point de vue, il est impossible de parler de l'objectivité de la situation comme reposant sur le désengagement du sujet pour que celui-ci soit contemplateur en se distanciant de tout objet, même de toute situation, c'est-à-dire pour que le sujet soit soi ponctuel, sur lequel la philosophie lockéenne met l'accent. Si Taylor a raison, le sujet ne peut se retirer d'aucune situation, à laquelle il participe. L'import est la relation de sujet à situation.

En un mot, l'import, décrit par Taylor à partir de la phénoménologie, vise à la situation en faisant référence à la subjectivité du sujet. Taylor est d'accord avec Heidegger et Merleau-Ponty, au point qu'ils insistent sur la subjectivité, soit du Dasein soit du corps ; le Dasein et le corps sont au monde, en étant affectés par ce monde et cette affection est caractérisée par la mienneté. À cet égard, l'émotion est de prime abord mienne. C'est-à-dire que, pour les deux phénoménologues, le sujet a telle ou telle émotion *à la première personne*. D'accord avec eux, Taylor parle de la « référence de soi » ou de l'« autoréférence<sup>587</sup> » (self-referring) du soi, inscrite dans l'émotion.

### (3) Situation et subjectivité

L'émotion et l'import montrent que le sujet, étant affecté par la situation, se réfère à soi et que le soi se manifeste dans une situation. Dans la même situation partagée et commune, ou en face du même import de la situation, j'ai une autre expérience ou une autre émotion qu'autrui. Revenons à l'exemple de la honte : j'éprouve de la honte devant des journalistes, alors qu'un politicien n'en éprouve guère et leur répond d'une voix claire. Ici, la situation,

---

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 54

dans laquelle je suis engagé, est identique ou du moins assimilée à celle dans laquelle ce politicien s'expose aux journalistes. Mais pourquoi ai-je honte et pourquoi pas lui ? Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de recourir à la subjectivité ; les émotions ne sont pas seulement dépendantes de la situation pure : les émotions sont, en partie, subjectives. L'émotion relie la subjectivité et la situation. La subjectivité, chez Taylor, n'est pas désengagée de la situation, ni même de l'émotion, qui se fonde dans la relation avec la situation.

Ici, il faut affirmer que cette relation avec la situation est différente de la relation avec l'objet ; la relation avec la situation n'est pas fixe ni immobile. Prenons l'exemple d'une femme qui apprécie de manger du poulet, elle aime beaucoup cela, elle en consomme chaque jour. Mais, du jour en lendemain, elle cesse d'en consommer parce qu'elle a la nausée quand elle cherche à en manger. Pourquoi ne peut-elle plus en jouir ? Parce qu'elle est enceinte et qu'elle préfère les fruits et les légumes au poulet ! Ici, le changement de goût ou de préférence de la femme enceinte est inexplicable à partir de l'objectivité, de l'objet. Car le goût du poulet est inchangé. Cette variation de préférence est issue de la transformation de cette femme et non de l'objet. Mais, dès lors, peut-on dire le changement de la femme, donc du sujet, change la situation ? Le changement du sujet n'est-il pas étroitement lié au changement de la situation ?

À partir de l'objectivité de l'objet, présupposée par la science naturelle, donc, à partir du désengagement de la raison, on ne peut comprendre la transformation du goût de la femme et de la situation. Plutôt, il convient d'appréhender ce double changement à partir de l'engagement.

Une objection peut être toutefois soulevée. La science, notamment la biologie établit des différences entre une femme qui est enceinte et une femme qui ne l'est pas : parmi elles, les différences de taux d'hormones sont à l'origine de la modification du goût. Mais cette objection, ici, n'est pas persuasive. Bien entendu, par des découvertes scientifiques, on peut avoir des connaissances sur l'état de la femme enceinte en général. Mais, avec ces découvertes, on ne peut répondre à la question de savoir pourquoi cette femme individuelle et particulière n'aime plus le poulet. Ainsi, une autre femme, bien qu'enceinte, continue d'apprécier le poulet, mais se détourne du melon. La science, reposant sur le désengagement

de la raison, ne peut donner aucune réponse satisfaisante à la question du changement du goût subjectif, entendu comme relation entre le sujet et la situation.

À cet égard, la honte, telle que je l'ai mentionnée plus haut, n'est pas une exception. Si j'éprouve de la honte devant de nombreux journalistes prêts à me questionner, ce n'est pas seulement parce que la situation est telle qu'elle m'inflige l'import de la honte, mais c'est aussi parce que j'envisage cette situation comme honteuse. De cette manière, l'import révèle la relation situationnelle de sujet à objet : l'import montre que le changement du sujet entraîne le changement de l'objet, voire de la situation.

Autrement dit, le sujet constitue la situation. Or ce qui compte, c'est que, en constituant la situation, le sujet constitue sa subjectivité, son soi : le soi s'individualise comme identité en constituant la situation à partir de son propre point de vue. Pour cette raison, Taylor emploie le terme « référence subjective<sup>588</sup> » (subject-referring).

Pour envisager cette identité constituée, il faut encore revenir sur la honte. Éprouvant de la honte face aux journalistes, je ne suis pas identifié à l'homme politique qui n'éprouve pas de honte face à eux ; cette honte est à la fois honte d'une telle situation et honte de soi ! Dans l'émotion, je fais référence à ma subjectivité.

Pour cette raison, Taylor parle de la « motivation<sup>589</sup> » de l'émotion et non de sa cause, dans la mesure où la cause présuppose la causalité comme loi scientifique, reposant sur la science naturelle. Si Taylor a raison de distinguer la science naturelle et la science humaine, la causalité est inapplicable à l'explication de l'humanité, même si la science naturelle contribue en grande partie à la compréhension de l'homme. L'émotion est une motivation et non une cause de l'action humaine, qui est également une relation avec la situation qui entoure le sujet de l'émotion. Cela revient à dire que la relation du sujet avec l'action n'est pas causale, mais motivationnelle. C'est-à-dire que, pour moi qui éprouve de la honte devant des journalistes, cette honte ressentie est ma motivation, la raison pour laquelle j'évite cette situation. Mais il y a un autre que moi qui est encore inhabitué à cette situation qui, au lieu d'éviter cette situation, répond aux journalistes même avec une voix fortement tremblante. Pour lui, la

---

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 57

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 57



honte n'est pas une raison qui amène à éviter cette situation. Mais si la honte était considérée comme cause, lui et moi ne pourrions entreprendre aucune action différente. Autrement dit, la motivation, distincte de la cause, dépend de la situation, ou plus précisément de l'interprétation de la situation.

Selon Taylor, l'émotion repose sur l'interprétation. Le sujet de l'émotion interprète la situation comme telle, le sujet humain la constitue d'une certaine manière. Dans cette interprétation ou cette constitution, le sujet humain s'interprète ou se constitue comme soi.

#### (4) *Self-interpreting animal*

Comment comprendre l'interprétation ?

Taylor rend hommage à l'herméneutique de Gadamer et de Ricœur. L'interprétation, chez Taylor, ne se limite pas à l'interprétation des textes. Pour Taylor, c'est dans l'interprétation que réside l'essence ou la « nature » de l'agent ; celui-ci est *self-interpreting animal*.

Comment l'interprétation de la situation se rapporte-t-elle à l'interprétation de soi ou à l'auto-interprétation ? L'interprétation de la situation implique la position subjective ou le point de vue subjectif, à partir duquel l'interprétation est possible. Pour cette raison, l'interprétation de la situation implique ou présuppose la position du sujet interprétant : sa prise de position.

Cette prise de position n'est pas impersonnelle : elle n'a rien à voir avec le sujet isolé de la situation. Pour comprendre la prise de la position, il n'est pas inutile de parler de l'être-au-monde, l'*In-der-Welt-sein* heideggérien. Dans l'être-au-monde, le monde n'est pas d'abord géométriquement ni spatialement envisagé. Le monde est la source de la transcendance, différente de la transcendance inscrite dans l'acte objectivant. Le Dasein, dans son existence, se transcende vers le monde. Il n'est pas prisonnier de son intériorité. Il est au monde. Il se rapporte affectivement au monde.<sup>590</sup> C'est-à-dire que l'être-au-monde présuppose la position

---

<sup>590</sup> Cf., Schnell, Alexander, *De l'existence ouverte au monde fini : Heidegger 1925-1930*, Vrin, 2005, p. 63-64 : « Du coup, l'« être-au-monde » n'exprime pas un rapport d'inclusion spatiale : selon Heidegger, « *in-sein* » serait le dérivé de l'ancien verbe haut allemand « *innan* » qui indique un rapport de « familiarité » et d'« accointance » avec quelque chose qui inspire la « confiance ». Ainsi être au monde ne veut pas dire être

du Dasein dans le monde. Cette prise de position, pour Taylor, est l'interprétation de soi. Pour parler comme Taylor, le Dasein, interprétant la situation de la mort, se maintient dans son authenticité.

Pour considérer ce point, il faut penser l'angoisse heideggérienne : dans *Sein und Zeit*, Heidegger parle du Dasein comme de l'être affecté, car l'ipséité, en tant que maintien de soi du Dasein, ou l'être du Dasein se montre dans une disposition affective telle que l'angoisse. En précisant l'angoisse, Heidegger interroge la situation de cette affection. La réponse à cette question est la suivante : le Dasein ne se dérobe pas à la situation de la mort : cette mort, pour le Dasein, est une situation inévitable. Mais cette mort n'est-elle pas caractérisée par la mienneté ? Cette mort est la propre mort du Dasein, vers laquelle ce Dasein se projette authentiquement.<sup>591</sup> Or ce qui est important, c'est que l'angoisse comme affection est à la fois l'interprétation de la situation de l'inévitabilité de la mort et l'auto-interprétation de soi comme ipséité. Le Dasein ne peut être authentique que dans la mesure où, dans l'angoisse, il interprète la mort comme inévitable et nécessaire.

Cette angoisse heideggérienne, du point de vue de Taylor, est interprétation. L'angoisse de la mort n'est que l'interprétation de l'être-pour-la-mort. Dans l'angoisse, la mort est interprétée comme fin, comme possibilité de l'impossibilité. Le Dasein comme agent humain interprète sa propre mort comme sa possibilité ultime. Par ailleurs, en interprétant la mort, le Dasein se maintient, donc s'interprète. Le Dasein, dans l'interprétation de la mort, s'interprète comme soi, comme ipséité, comme maintien de soi.

Mais comment ? Pour répondre à cette question, il faut revenir sur le point de vue ou la position, autrement dit, sur la vision. L'interprétation de ce genre contient une certaine vision de la situation, vision qui participe à la situation, vision qui est vision de l'interpréteur. En termes phénoménologiques, l'interprétation déploie à la fois la vision du monde et la vision du soi en les reliant intimement. Cette double vision, marquée dans l'interprétation telle que

---

*dans le monde, mais être familier avec le monde. Loin de désigner un rapport purement spatial (dont la visée serait en fin de compte purement gnoséologique), il exprime plutôt un rapport affectif. Il s'ensuit que l'être-là n'est ni isolé, ni affectivement « neutre ». »*

<sup>591</sup> Cf., Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, « Epiméthée », puf, 2003, p. 235 : « Ce qui veut dire réellement la mienneté, je ne l'éprouve et ne le comprends véritablement qu'à travers l'angoisse. Nous pourrions dire également que l'angoisse, c'est la mienneté éprouvée comme affection. »

Taylor la comprend, n'est pas la vision impersonnelle, car cette double vision n'est que la vision unique subjective du sujet entretenant une relation avec le monde ou la situation. Si par l'émotion on peut comprendre que l'agent humain, émotif ou affectif, ne peut se désengager de la situation, il est naturel de parler du soi de cet agent à partir de l'interprétation de cette situation par cet agent lui-même. Pour cette raison, Taylor définit « l'homme comme animal s'auto-interprétant <sup>592</sup> ». Et encore Taylor dit : « l'interprétation est constitutive de l'émotion. <sup>593</sup> » Selon Taylor, l'agent humain, par telle ou telle émotion, interprète la situation comme telle en s'interprétant ou s'auto-interprétant.

Ici, l'émotion est à la fois l'interprétation de la situation et l'auto-interprétation. Or ce qui compte, c'est que cette double interprétation est épiphanie, expression, manifestation et « articulation ». Cette articulation, par principe, est l'articulation de soi et de la relation du sujet à la situation.

Or l'articulation est articulation de l'évaluation forte, comme je l'ai déjà remarqué. Donc, l'interprétation comme articulation est encore l'articulation de la qualité morale. Taylor prend l'exemple du « remords <sup>594</sup> » (remorse). Le remords comme regret profond ne montre pas seulement la référence à soi du sujet. Le sujet du remords pense regrettable la situation révolue, dans laquelle il s'est engagé. Pourquoi qualifie-t-il cette situation comme regrettable ? Taylor dit que, dans le remords, la qualification de la situation comme regrettable se fonde sur la qualité morale. Cette situation est perçue comme mauvaise ou « fausse ». À ce titre, Taylor insiste sur le lien entre l'interprétation et la moralité. L'interprétation est intimement liée à l'évaluation forte.

## (5) Interprétation

Avant de parler de la relation de l'interprétation à la moralité, il est bon de penser que l'interprétation n'est jamais et ne sera jamais accomplie. Le changement de la situation et de la subjectivité est celui de l'interprétation et de l'interprétation de soi. Sans cesse, l'agent

---

<sup>592</sup> Taylor, Charles, « *Self-interpreting animals* », in *Philosophical Papers I: Human Agency and Language*, Cambridge, 1985, p. 63 : « [...] man as a self-interpreting animal »

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 63 : « the interpretation is constitutive of the feeling. »

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 64

humain interprète la situation en s'articulant lui-même : « nous pouvons savoir que nos émotions s'accompagnent d'une certaine articulation de notre situation, c'est-à-dire qu'elles présupposent que nous caractérisons notre situation en certains termes. Mais en même temps elles admettent – et très souvent nous sentons qu'elles exigent – une articulation plus élaborée, l'élaboration de termes subtils permettant une caractérisation plus pénétrante. Et cette articulation plus élaborée peut à son tour transformer les émotions.<sup>595</sup> »

Dans cette *further articulation*, il s'agit du changement de l'interprétation. L'interprétation évolue toujours. Pour cette raison, la situation varie en raison du changement de l'interprétation de la situation. Dès lors, la subjectivité change également, parce que l'interprétation de soi varie. Mais pourquoi l'interprétation change-t-elle? Parce que l'interprétation, par essence, est inadéquate.

Par cette inadéquation, on s'interroge sur la validité et la légitimité de l'interprétation ; on ne peut parfaitement interpréter quoi que ce soit. Pour arriver à une meilleure interprétation, on essaie sans cesse d'interpréter la situation. Ici, il convient de reprendre en compte la honte. J'ai éprouvé de la honte devant les journalistes. Mais, maintenant, je suis content de répondre aux questions des journalistes ; en répondant à ces questions, je suis devenu un homme politique. Actuellement, je suis fier d'être un homme politique. Donc, j'interprète comme honorable et non plus comme honteuse la situation où j'étais devant les journalistes. Mon interprétation actuelle n'est pas équivalente à mon interprétation précédente.

Ici, on peut parler du « cercle herméneutique ». C'est-à-dire que, pour autant que Taylor définisse l'homme ou l'agent humain comme s'auto-interprétant, ce cercle de l'interprétation, marqué par l'élaboration de l'interprétation, est inévitable.

À cet égard, la validité de l'interprétation est irréductible à l'adéquation entre la pensée subjective et l'objet, si l'adéquation entre l'objet et la pensée est rendue possible des deux manières suivantes : soit, l'objet est intériorisé sous le nom de la connaissance ou du concept ; soit, la pensée s'absorbe dans l'objectivité de l'objet. Mais l'interprétation comme

---

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 63-4 : « we can see that our feelings incorporate a certain articulation of our situation, that is, they presuppose that we characterize our situation in certain terms. But at the same time they admit of – and very often we feel that they call for – further articulation, the elaboration of finer terms permitting more penetrating characterization. And this further articulation can in turn transform the feelings. »

articulation se refuse à ces deux manières. La référence à soi rend impossible l'absorption de la subjectivité dans l'objectivité. On ne peut objectivement interpréter la situation ; l'interaction entre le sujet et la situation brise l'hégémonie de l'intériorisation et de l'objectivité. L'interprétation n'a pas pour but de faire de la situation un concept fixe. Dans la mesure où l'agent humain comme interpréteur constitue la situation et où celle-ci constitue le soi de cet agent moral, la validité de l'interprétation ne peut s'acquérir à partir de la relation entre le sujet et l'objet.

Autrement dit, l'interprétation est validée d'une autre manière que l'adéquation entre l'objet et la pensée subjective. C'est la raison pour laquelle Taylor insiste sur l'« auto-validation<sup>596</sup> » (self-validating) ou l'autojustification de l'interprétation. L'auto-validation de l'interprétation ne signifie pas que l'interprétation est toujours validée et justifiée par soi. Mais cette auto-validation présuppose l'inadéquation essentielle de l'interprétation ; l'interprétation est toujours provisoire. Elle n'est pas éternelle.

Pour cette raison, l'auto-validation de l'interprétation exige la dimension de la temporalité. L'interprétation comme articulation et compréhension change. Par exemple, comme j'ai déjà dit, si j'éprouve de la honte devant les journalistes, ma honte pourra diminuer ou disparaître après que j'aurai répondu aux journalistes si je pense que mes réponses seront jugées bonnes. Peut-être pourrai-je devenir fier de cette situation et de moi-même. Au contraire, ma honte pourra se transformer en peur, si je commets une faute grave ou morale devant les journalistes. En ce sens, l'interprétation change et se développe pour être davantage justifiée et validée.

#### (6) Interprétation et éthique

Jusqu'ici, j'ai parlé de l'interprétation. Mais il importe de s'interroger sur la relation de l'interprétation à la moralité ? Il est temps de revenir sur l'évaluation forte. Comme j'ai déjà noté, l'évaluation forte, distinguée de l'évaluation faible, n'a rien à voir avec, par exemple, le choix entre un croissant et un pain au chocolat ; l'évaluation faible repose sur le contraste contingent ; pourquoi, dans le choix entre croissant et pain au chocolat, le croissant s'oppose-

---

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 64

t-il au pain au chocolat ? Pas nécessairement. Si je réfléchissais au choix entre un croissant et une baguette, l'opposition entre un croissant et un pain au chocolat s'effondrerait tout de suite. En revanche, le contraste, inscrit dans l'évaluation forte, est toujours nécessaire. Comment l'audace, valorisée par les guerriers, n'est-elle pas *nécessairement* contraire à la peur, ignorée par eux ? Le contraste, inscrit dans l'évaluation forte, est nécessaire : dans l'évaluation forte un bien est contrasté avec un mal ou un autre bien nécessairement opposé.

L'évaluation forte, selon Taylor, est étroitement et intimement liée à l'interprétation ; l'évaluation forte et l'interprétation, chez Taylor, ne font qu'un : d'abord, l'évaluation forte propose un système hiérarchique des biens. Bien entendu, cette hiérarchie s'accomplit toujours avec le symbole ou la métaphore : du haut et du bas. Si le courage, dans la culture des guerriers, importe au plus haut point, tout ce qui reste est plus bas que le courage : les guerriers, dans leur culture, interprètent toute situation à partir du courage. Si un guerrier participe à une guerre, il interprète cette participation et cette guerre comme honorables. Si ce guerrier entend dire qu'un autre guerrier, son collègue, a fui devant l'ennemi, il estime son collègue plus bas ou moins noble ; son collègue a eu peur de l'ennemi et la peur est la plus basse dans la hiérarchie des biens guerriers. L'évaluation forte s'accompagne de l'interprétation de la situation.

Autrement dit, il faut savoir que l'interprétation repose sur la hiérarchie des biens et cette hiérarchie repose sur le bien superlatif ou ce que Taylor appelle « hyperbien ». L'hyperbien rend possible l'interprétation. Pour Taylor, pour autant que l'interprétation ait pour objectif de comprendre la situation et le monde et que, pour ce faire, l'herméneutique exige la précompréhension, celle-ci, selon Taylor, n'est que l'hyperbien, qui n'est que le fil conducteur de l'évaluation forte.

Pour préciser le lien entre l'évaluation forte et l'interprétation, il faut revenir à l'émotion. Celle-ci n'est pas un murmure monologique, mais la relation entre la situation et l'agent. Pour comprendre ce point, on peut prendre un exemple dans la Bible, celui du Samaritain qui vient en aide à un Juif blessé après avoir été attaqué. Ce que ce Samaritain a fait pour ce juif est jugé moralement bon. Or ce qui compte, selon Taylor, c'est que la motivation comme bien qui cause chez ce Samaritain l'action bienveillante se fonde sur telle ou telle émotion. Ce Samaritain est fortement affecté par la situation où il rencontre un blessé. Et cette affection

l'invite à aider celui qui ne pouvait se relever seul. En fin de compte, dans l'émotion, on peut découvrir une relation avec Dieu<sup>597</sup>, c'est-à-dire avec l'hyperbien. Autrement dit, l'émotion est liée à l'évaluation forte, au désir du bien.<sup>598</sup>

Ce désir du bien n'est pas simplement contemplatif, mais il invite l'agent humain à agir dans telle ou telle situation. Toute action humaine se fonde sur le désir du bien. Pour Taylor, ce désir du bien est distinct d'autres désirs. Le désir du bien est plus haut que les autres désirs, dans la mesure où le bien, inscrit dans le désir du bien, est hyperbien ou bien constitutif. Mais ici, la hauteur du désir du bien, voire de ce bien lui-même n'est-elle pas dépendante de l'interprétation ? Pourquoi ce bien est-il le plus haut ? Parce que le sujet humain interprète le bien choisi comme haut par rapport à d'autres biens. L'évaluation forte s'accompagne de l'interprétation, prise au sens taylorien du terme. Pour parler comme Heidegger, l'évaluation forte, l'interprétation et la subjectivité sont co-originaires.

Il convient d'affirmer que le moment de l'éthique est inséparable de l'interprétation. Celle-ci n'est pas simplement une technique ou l'art de lire un texte pris au sens du terme étroit ; on considère la situation réelle comme « texte<sup>599</sup> ». Tout est texte. Pour cette raison, l'interprétation est constitutive de l'émotion, voire de la moralité. L'interprétation est enracinée dans l'éthique. L'interprétation n'est pas seulement l'enjeu de l'épistémologie et de l'esthétique, mais l'enjeu de l'éthique et de la morale. Taylor insiste sur ce point.

D'ailleurs, il ne faut pas oublier que l'interprétation de la situation est l'auto-interprétation, dans la mesure où l'évaluation forte est l'autoévaluation. Cela aide à préciser l'import, dont j'ai parlé plus haut. L'import n'est pas d'abord objectif, mais il est « *self-referring import* ». L'import montre que le soi, à la base de l'hyperbien, interprète et évalue la situation. Ainsi, en s'autoévaluant et s'auto-interprétant, le soi s'exprime. Ici, l'émotion n'est pas une émotion

---

<sup>597</sup> Cf., Gregory, Eric & Hunt-Hendrix, Leah, « *Enfleshment and the Time of Ethics: Taylor and Illich on the Parable of the Good Samaritan* », edited by Carlos D. Colorado and Justin D. Klassen, University of Notre Dame, 2014, p. 223 : « For Illich and Taylor, the charity of the Good Samaritan, like the Incarnation, is a moment of a radical in-breaking of God into the human order. »

<sup>598</sup> Cf., Taylor, Charles, « *Self-interpreting animals* », in *Philosophical Papers I: Human Agency and Language*, Cambridge, 1985, p. 68 : « These strong evaluations involve [...] subject-referring imports, and reciprocally our subject-referring feelings are or involve strong evaluations. »

<sup>599</sup> Cf., Bulira, Waldemar, « *Social Constructivism as Interpreted by Charles Taylor* », in *Charles Taylor's Vision of Modernity : Reconstructions and Interpretations*, edited by Christopher Garbowski, Jan Hudzik and Jan Klos, Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 42 « The basic instrument of constructing cultural reality (including the knowledge about it) will be "language" while the reality itself is treated as "text". »

enfermée en elle-même. L'émotion est à la fois émotion à l'égard de la situation et émotion caractérisée par la référence faite à soi. De cette manière, l'interprétation de la situation est constitutive de la subjectivité de l'agent humain.

L'interprétation, l'émotion et l'évaluation forte sont co-originares. Cela revient à dire que, dans la sphère des valeurs et des biens, la stance impersonnelle est impossible. L'interprétation est essentielle à la constitution du soi. L'interprétation n'est pas une technique simple, mais l'art de vivre. L'interprétation comme articulation, jouant un rôle prééminent dans l'éthique taylorienne, accorde à la vie une orientation éthique par rapport à laquelle l'agent comme sujet humain sait où il est. Par là il est digne de répondre à la question de savoir qui il est : « notre interprétation de nous-mêmes et notre expérience est constitutive de ce que nous sommes<sup>600</sup> ».

#### (7) Interprétation et compréhension

Taylor met l'accent fort sur l'interprétation. Celle-ci n'est pas l'interprétation d'un texte, prise au sens de la traduction, mais elle est l'essence de l'agent humain et moral ou éthique, car ce dernier est un animal qui s'auto-interprète ; l'interprétation comme évaluation est constitutive du bien et du soi, dans la mesure où, pour Taylor, l'articulation n'est pas une simple manifestation, mais révélation constitutive.

Or la constitution de l'interprétation repose sur le langage : le langage de contraste, à savoir, le langage constitutif. L'interprétation comme évaluation forte, est étroitement liée au langage, langage constitutif. L'interprétation n'est pas sans langage, c'est en ce sens que, dire que l'agent humain est un animal qui s'auto-interprète, c'est dire qu'il est doué de langage. Pour parler comme Heidegger, l'évaluation forte et l'interprétation, elles, sont co-originares avec le langage constitutif, dans la mesure où leur essence fait écho à la manifestation ou à l'articulation : l'interprétation comme articulation est la constitution du langage. Donc, sans le langage constitutif, l'interprétation serait impossible.

Dire que l'articulation comme interprétation est constitutive de l'émotion, c'est dire que le

---

<sup>600</sup> Taylor, Charles, « *Self-interpreting animals* », in *Philosophical Papers I: Human Agency and Language*, Cambridge, 1985, p. 47 : « our interpretation of ourselves and our experience is constitutive of what we are ».



langage est constitutif de l'émotion. Cela revient à dire que le mot n'est pas seulement et simplement un renvoi à la pensée ou à l'état d'intériorité, mais aussi expression et épiphanie. C'est de la manière de décrire une situation par des mots que dépend la constitution d'une émotion. Autrement dit, l'interprétation de la situation dépend de la « compréhension » : l'interprétation est compréhension.<sup>601</sup>

Comme Taylor le dit au début de *Sources of the Self*, l'articulation est importante, car l'articulation est à la fois l'articulation du bien, soit de l'hyperbien soit du bien constitutif. Or ce qui est remarquable, c'est que l'articulation est l'articulation du « *background* » dans lequel la subjectivité du sujet se fonde. Or ce cadre n'est-il pas étroitement et intimement lié à la compréhension du sujet ? Si la philosophie taylorienne est influencée par la phénoménologie heideggerienne et merleau-pontienne et l'herméneutique gadamérienne et ricœurienne, le philosophe canadien accorde une grande importance ou primordialité à la compréhension, que l'herméneutique a pour objectif ultime. L'interprétation comme articulation est compréhension.

Cette compréhension n'est pas sans reposer sur le langage ; si l'homme est animal qui s'auto-interprète lui-même, il est « animal de langage » ; le langage est étroitement lié à la compréhension.

On peut soulever une objection, car il semble que la compréhension n'ait besoin d'aucun langage. Par exemple, si un homme aide un autre homme qui tombe dans la rue, le passage d'une émotion à un acte ne paraît pas être médiatisé par le langage. En d'autres termes, ce passage, qui semble ne pas toucher au langage, n'est-il pas pré-langagier ou « pré-articulation » ?

Or pour être envisagée, l'émotion pré-articulée, selon Taylor, doit s'accomplir dans et par le langage ; la pré-articulation ne coïncide pas avec l'expression, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une manifestation, qui prête l'être à une telle émotion. C'est-à-dire que, avant que la pré-articulation soit rendue manifeste, on ne peut la comprendre.

Ici, le langage constitutif contribue à l'expression d'une telle émotion pré-articulée. Même

---

<sup>601</sup> Cf., *Ibid.*, p. 74 : « Because as language-animals we are already engaged in understanding it; we already have incorporated into our language an interpretation of what is really important. »

si l'émotion naît d'une manière pré-articulée, l'émotion n'est l'émotion elle-même que dans la mesure où elle est rendue manifeste par le langage, par lequel elle s'insère dans la hiérarchie des biens ou des valeurs. Pour cette raison, la pré-articulation de l'émotion ne doit être concrétisée que par le langage, sans lequel toute articulation comme interprétation serait impossible, sans lequel la compréhension l'est également.<sup>602</sup>

À ce titre, Taylor écrit : « pour nous, animaux de langage, notre langage est constitutif de nos émotions, non seulement parce que *de facto* nous avons articulé quelques-unes d'elles, mais aussi *de jure* comme le médium dans lequel toutes nos émotions, articulées et inarticulées, sont vécues. Seulement un animal de langage pourrait avoir nos émotions : et cela signifie, inter alia, les émotions qui incluent en elles-mêmes les évaluations fortes.<sup>603</sup> »

Avec Taylor, il faut affirmer que le soi, inscrit dans l'éthique comme articulation du bien, et digne des émotions, s'auto-interprète en interprétant la situation. Le soi, s'engageant dans la situation, n'est que langagier. Par le langage, le soi s'articule, se constitue et se comprend. Ici, l'articulation est la constitution et la constitution est la compréhension.

Ainsi, pour Taylor, l'interprétation par le langage n'appartient pas seulement à la science de l'interprétation, mais dans cette interprétation réside l'essence de la subjectivité, du soi, dans la mesure où le langage comme interprétation est constitutif du soi.

### 3. Le soi passif et le soi actif

En réfléchissant sur les langages levinassien et taylorien, on atteint au soi. Pour eux, le langage n'est pas instrumental ; chez Levinas le dire dépasse le dit comme discours, alors que chez Taylor le langage constitutif est premier par rapport au langage désignatif. Par ailleurs, parler du langage, c'est parler du soi ; dans la philosophie levinassienne, le dire signifie la

---

<sup>602</sup> Cf., *Ibid.*, p. 74 : « But of course *our* pre-articulate sense of our feelings is *not* language-independent. »

<sup>603</sup> *Ibid.*, p. 74 : « for us language-animals our language is constitutive of our emotions, not just because *de facto* we have articulated some of them, but also *de jure* as the medium in which all our emotions, articulate and inarticulate, are experienced. Only a language-animal could have our emotions: and that means, inter alia, emotions which involve strong evaluations. »

passivité du soi, alors que, dans l'éthique taylorienne, le soi est co-originaire avec l'évaluation forte, l'interprétation, l'émotion et le langage constitutif : le langage, tant chez Levinas que chez Taylor, aboutit au soi.

Or ce qui est remarquable, c'est que le soi levinassien n'est pas le même que le soi taylorien. Comme je l'ai plus haut dit, le soi levinassien est tout passif, mais la passivité du soi n'est pas corrélative à l'activité du moi. Cela revient à dire que la passivité, telle qu'elle figure dans l'éthique levinassienne, n'a rien à voir avec l'activité. De la même manière, Levinas réfléchit sur le dire. Le dire, rendant possible le dit, n'est pas saisi par le discours sur le dire. Le discours comme identification ou comme acte d'identification ne peut identifier le dire, car la passivité du dire comme souffrance s'évade de la portée de tout acte. Le dire est *autrement qu'être* ou *au-delà de l'essence*. De cette manière, le soi n'est pas identique au moi, dont l'identité, selon Levinas, est identification. Le soi est à la fois non-identifiant et inidentifiable. La passivité du soi échappe à la thématization comme identification du moi, même si ce dernier est tenté de l'absorber dans sa pensée ou sa conscience. Le soi se refuse à l'identification de ce genre. Plutôt, le soi trouble le repos ou le monde du moi. Le soi intervient dans le régime totalitaire du moi, où l'altérité de l'autre est impossible : le soi levinassien comme dire s'ouvre sur l'altérité vraie d'autrui.

Chez Taylor, le soi n'est pas vraiment distingué du moi. Car l'authenticité du soi, dans la philosophie taylorienne, vise l'acte du moi, où le moi est enchaîné au soi, jusqu'à son identification au soi. Si le soi levinassien part du « se » du « me voici<sup>604</sup> », le soi taylorien part de l'acte du « je », de la première personne : le soi, pour Taylor, est un agent humain.<sup>605</sup> L'interprétation, telle que Taylor l'élabore à partir de l'herméneutique, est une action humaine ; l'interprétation repose sur le choix, pour autant que l'interprétation s'appuie sur le choix authentique du sujet. Pour cette raison, l'interprétation de la situation montre l'auto-interprétation du soi. Interprétant la situation, le sujet humain, digne d'émotions humaines, s'auto-interprète comme soi. Or ce qui est remarquable, c'est que cette interprétation est axiologique. C'est-à-dire que l'interprétation se rapporte fortement à ce que Taylor appelle

---

<sup>604</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 180

<sup>605</sup> Cf., Rakuza-Szuszczewski, Mikolaj, « Charles Taylor's Three Meanings of the "Engaged Self" », in *Charles Taylor's Vision of Modernity: Reconstructions and Interpretations*, edited by Christopher Garbowski, Jan Hudzik and Jan Klos, CSP, 2009, p. 60 : « According to Charles Taylor, identity develops through activity. »

évaluation forte, qu'est l'articulation du bien invisible. En un sens, pour Taylor, le bien n'est que cette articulation, celle-ci est constitutive du bien. Cela revient à dire que le langage comme épiphanie et expression est constitutif d'émotions et de l'éthique. En d'autres termes, dire que l'agent humain est un animal qui s'interprète ou s'auto-interprète, c'est dire qu'il est un animal de langage. La constitution du soi par le langage n'est qu'une articulation et qu'une interprétation humaines.

En résumé, le soi levinassien comme dire est passif, alors que le soi taylorien, interprétant, est actif.

Le soi, tant chez Levinas que chez Taylor, malgré la différence entre le soi passif et le soi actif, touche au langage. Bien entendu, la passivité du soi levinassien est dire comme responsabilité éthique, responsabilité infinie pour autrui, alors que l'interprétation du soi taylorien présuppose le langage constitutif. Donc, parler de la différence entre les soi passif et actif, c'est parler de la différence entre le dire et le langage constitutif.

Pour préciser ce point, il faut revenir à la communication, à l'adresse ou au dialogue : le dialogue levinassien n'est pas identique au dialogue taylorien ; pour Levinas, autrui comme absolument autre et infini est au-delà de l'être, du monde, qu'est le monde du moi. Le monde comme champ de bataille ou de guerre ne peut ni englober ni absorber autrui sous le régime de l'identification. Autrui est réfractaire à la logique du monde, même si autrui est proche du monde et si, en un sens, autrui se manifeste dans le monde. Autrui me vient d'au-delà en me parlant. Le visage comme épiphanie d'autrui est parole qui me vise : autrui s'adresse à moi et je lui réponds en répondant de lui. Donc, la responsabilité pour l'autre n'est qu'une réponse ou qu'une écoute. La réponse ou l'écoute comme répondre de... à... sont possibles par autrui, qui est antérieur au moi. Autrui s'adresse au moi, qui doit lui répondre « me voici ». Donc, le soi comme dire est proximité, obsession, accusation, etc.

En revanche, autrui, chez Taylor, partage la même situation ou le même monde avec le moi. Ici, le langage comme expression n'est pas d'abord l'accueil d'autrui, mais la manifestation ontologique du moi. Si je parle à autrui, cela présuppose et suppose mon être. C'est moi qui parle à autrui. C'est-à-dire que je m'adresse à autrui, car je m'exprime, je suis épiphanie ou expression dans la dimension du dialogue. Le sujet comme « je » est initiative. Or ce qui

compte, c'est qu'autrui est également un sujet qui parle. À cet égard, autrui et moi décrivons une scène d'interlocution, dans laquelle nous nous échangeons des pensées, des idées, etc. Par l'interlocution, il m'arrive une compréhension, compréhension d'autrui, même si cette dernière est imparfaite, même si je ne cesse d'être tenté de comprendre autrui d'une nouvelle manière.

Dans le langage comme dialogue ou adresse, le soi n'est pas isolé. Le dialogue, tant chez Levinas que chez Taylor, aboutit à la relation avec l'autre. Le soi passif levinassien et le soi authentique taylorien ne sont possibles que dans la mesure où ils entretiennent un rapport avec autrui.

Pour examiner ce point, il faut prendre en considération ce dont je n'ai pas encore parlé : d'une part, du sens et de la signification et d'autre part, de la socialité. Pour envisager le langage, il est nécessaire de rendre compte du sens et de la socialité. Le langage, chez Levinas et chez Taylor, n'est pas outil ni ustensile, mais joue un rôle essentiel dans la découverte ou la constitution du soi. Et ce langage n'est pas le langage du soi solitaire, mais du soi qui est étroitement lié à autrui et/ou aux autres. Le dialogue s'appuie sur la relation avec l'autre. Ici, le sens du langage n'est pas renvoi ni désignation, mais le sens se rapporte à la relation avec l'autre.

## Chapitre 11

### Sens et soi

Jusqu'ici, j'ai essayé de décrire le soi à partir du langage. Or pour préciser le rôle joué par le langage dans la réflexion sur le soi, il est naturel de se rapprocher du sens ; le langage porte le sens comme tel. De ce point de vue, ce sera une tâche cruciale que de mettre en évidence le sens en rapport avec les langages levinassien et taylorien.

#### 1. Sens éthique

##### (1) L'un, le *pour*, l'autre

Pour explorer le sens chez Levinas, il est utile de revenir sur le renversement de l'ontologie par sa philosophie. Levinas refuse de recevoir l'héritage de ce qu'il appelle pensée grecque, selon laquelle la pensée se rapporte à l'être, selon laquelle l'être est manifestation, ou « apparoir<sup>606</sup> » de la pensée, selon laquelle l'être, en fin de compte, est corrélatif de la pensée. Autrement dit, l'être n'est que phénomène, ou bien l'être se phénoménalise dans l'histoire ou/et le monde, voire dans la lumière : l'être est soumis à l'ordre de l'apparaître, de la lumière. Tout est lumineux, éclairé. D'où la totalité de l'être ; sous le régime de l'être, tout est visible, y compris l'invisible.

Se refusant à l'ontologie, à la lumière violente, Levinas pense avec sincérité le *hors-de-la-portée-ontologique*. C'est là l'éthique levinassienne comme responsabilité pour autrui, insaisissable dans l'ontologie. À partir de celle-ci, on ne peut parler de l'éthique ; cette dernière est antérieure à l'ontologie.

Ainsi se déploie la philosophie du langage chez Levinas. L'excellence de cette philosophie réside dans la différence langagière du dire et du dit, de la même manière que le génie de l'ontologie fondamentale heideggérienne réside dans la différence ontologique de l'être et de

---

<sup>606</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 206

l'étant. La différence langagière ne se meut pas dans l'ontologie, mais cette différence sépare le dire éthique d'avec le dit ou le discours ontologique. Cette différence, pour Levinas, notamment, pour le Levinas d'*Autrement qu'être*, est importante, car, à partir de cette différence, on peut parler tant du soi que du sens ou de la signification. À cet égard, pour parler du sens ou de la signification, il ne faut pas ignorer la distinction entre le dire et le dit.

Chez Levinas, le sens éthique n'est pas à la portée ontologique ni au dit, si le dit est là où tout est identifiable, où, par là, le sens devient la modalité de l'identification de l'objet à la pensée : le sens ontologique est possible soit dans la mesure où l'objet est absorbé par et dans la pensée, c'est-à-dire, intériorisé par le sujet pensant, soit dans la mesure où la subjectivité du soi s'efface devant l'objet. C'est là la tragédie de la solitude de l'être. Pour cette raison, Levinas ne cherche pas le sens à partir de l'ontologie. La pensée levinassienne, pour envisager le sens, se détourne de l'ontologie.

À partir d'où peut-on parler du sens ? Naturellement, à partir de l'éthique ou du dire, on peut examiner le sens.

Chez Levinas, le sens n'est pas inscrit dans l'activité du moi. La passivité « plus passive » et plus profonde que toute passivité comme réceptivité révèle le sens comme tel. Le sens surgit là où je réponds à autrui, de lui. Autrement dit, le sens est dans le *pour l'autre* et ce sens est structuré comme *l'un-pour-l'autre*, réfractaire à l'activité et l'identification de la totalité totalisante de l'être.<sup>607</sup>

Ici, le *pour* du l'un-pour-l'autre ne signifie pas le *de* de la conscience-de-quelque-chose, car ce *pour* est proximité, résistant à l'identification. L'un est proche de l'autre, cette proximité entre l'un et l'autre dans l'éthique levinassienne est irréductible à l'identification ; le *pour* de l'un-pour-l'autre est insurmontable par et dans la conscience intentionnelle. Cela revient à dire que le sens éthique repose sur le décalage ou la différence, sur la diachronie. Celle-ci n'est pas de l'ordre ontologique, alors que la synchronie comme identification temporelle est ontologique.

Le *pour* éthique n'a rien à voir avec l'être. Selon la philosophie levinassienne, il est

---

<sup>607</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 85 : « La signification comme l'un-pour-l'autre, sans assomption de l'autre par l'un, dans la *passivité* [...] »

impossible pour le moi d'assumer le *pour* de la diachronie, comme s'il était, selon *De l'existence à l'existant et Le temps et l'autre*, possible pour le moi d'assumer l'instant comme être ; le *pour* n'est pas à la volonté, mais à la passivité. Autrui, dans son visage comme absence-présence, me demande une responsabilité pour l'autre, distincte de la responsabilité juridique. Le *pour* est le *pour* de la responsabilité pour autrui. Ici, on ne peut égaler autrui et moi. C'est-à-dire que ce *pour* est le *pour* de l'un-pour-l'autre. Donc, le *pour* levinassien est ouverture et transcendance.

Cette transcendance ou l'un-pour-l'autre, structuré comme intériorité humaine, brisée et dérangée par l'infini dans son idée de l'infini, ne présuppose pas le retour à soi ou « la nostalgie du retour à l'Un<sup>608</sup> » ; d'abord, cette transcendance est distinguée de la transcendance phénoménologique, bornée au monde. La transcendance éthique n'est identique ni à la conscience vivante dans la *Lebenswelt*, ni à l'*In-der-Welt-sein*, ni au corps perceptif, qui présupposent le retour à soi, qui aspire au retour à l'Un. Ce retour, pour la phénoménologie, est prévalent, car, sans ce retour, le soi phénoménologique ne serait constitué : en outre, le retour à l'Un suppose que l'Un est absolu et que la séparation et la multiplicité sont dégradées par rapport à l'Un. Mais l'un de l'un-pour-l'autre n'est pas absolu, l'un est toujours accusé de son retard sur l'urgence d'autrui. Dans l'éthique levinassienne, plutôt, le commandement et l'accusation par autrui sont absolus. Le *pour l'autre* est absolu.

Ce *pour l'autre* absolu, on peut le trouver dans le dire comme responsabilité. Cette responsabilité, chez Levinas, est responsabilité pour l'autre. Et dans la mesure où le dire comme responsabilité signifie la passivité profonde, où le *par l'autre* et le *pour l'autre* convergent. Tout passif, je suis commandé *par autrui* et je suis d'emblée responsable *pour autrui*.<sup>609</sup> À cet égard, parler de l'un-pour-l'autre, c'est reprendre en compte la passivité.<sup>610</sup>

Mais l'un-pour-l'autre n'est pas seulement *pour l'autre*, mais il y a aussi l'un de l'un-pour-l'autre. Bien entendu, cet *un* n'est pas identifié à l'Un du « retour à l'Un ». Comment parler

---

<sup>608</sup> Chalié, Catherine, *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, cerf, 2012, p. 25

<sup>609</sup> Cf., Ricœur, Paul, *Autrement : Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Puf, 2006, p. 23 : « L'ex-cession, l'excessif se concentrent dans le mouvement de la proximité à la substitution, c'est-à-dire du souffrir *par* autrui, au souffrir *pour* autrui. »

<sup>610</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 85 : « Ainsi seulement le *pour-l'autre* – passivité plus passive que toute passivité, emphase du sens – se garde du *pour-soi*. »



de l'un de l'un-pour-l'autre ? Cette question est essentielle, parce que, sans l'un, le *pour l'autre* serait impossible, de la même manière que le moi, dans *Totalité et infini*, est nécessaire pour l'altérité de l'autre. Pour explorer le l'un-pour-l'autre, il faut envisager l'un et le *pour l'autre*.

## (2) Signification dans *Totalité et infini* et *L'au-delà du verset*

Avant d'examiner l'un-pour-l'autre, il convient de consulter la signification, traitée par Levinas dans *Totalité et infini* et *L'au-delà du verset*, pour mieux comprendre le sens éthique en tant que l'un-pour-l'autre.

Comme je l'ai souligné plus haut, le langage, chez Levinas, ne part pas de l'être, mais de l'éthique, éthique du visage. Le visage, avant d'être ontologiquement considéré, est la pré-source du langage ; le visage est éthique et l'éthique est première par rapport à l'ontologie. À cet égard, pour envisager le sens, il faut l'éthique, le visage. Le sens du langage réside dans la région de l'éthique.

Il ne faut pas oublier que le langage vient du visage. Cependant, chez les philosophes et les linguistes contemporains, le langage est expliqué relativement au signe, au lieu d'être envisagé à partir de l'éthique. Le signe s'attache à l'être. Ce signe fonctionne ontologiquement. Cela veut dire que, aux yeux de Levinas, le signe est pensé non pas à partir de l'éthique. Le signe comme relation entre le signifiant et le signifié est ontologique, parce que le signifié est aisément identifié au signifiant dans la pensée. La pensée, ici, n'est pas *pensée à l'autre*, mais son essence réside dans l'identification, inscrite dans le signe : « Déjà la pensée consiste à tailler dans le système de signes – dans la langue d'un peuple ou d'une civilisation pour recevoir la signification de cette opération [une opération toujours transcendante] même.<sup>611</sup> »

Ainsi le langage, se rapportant à la pensée, se réduit-il au système de signes, signes qui jouent le rôle de la médiation. Il semble que cette médiation constitue un sens ou une signification. Dans le rapport entre le signifiant et le signifié, entre le mot et l'objet,

---

<sup>611</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 226

apparaîtrait le sens. Bien entendu, le sens ontologique dépend de ce procédé de médiation.

Mais Levinas met en doute le rôle de la médiation dans la constitution de la signification. Il faut se souvenir que Levinas renverse la thèse de la priorité de l'être pour envisager le sens premier comme signification éthique : « Ce n'est pas la médiation du signe qui fait la signification, mais c'est la signification (dont l'événement originel est le face à face) qui rend la fonction du signe possible.<sup>612</sup> » Le sens premier, signification pré-originelle, est éthique : « *l'être de la signification consiste à mettre en question dans une relation éthique la liberté constituante elle-même.* Le sens c'est le visage d'autrui et tout recours au mot se place déjà à l'intérieur du face à face originel du langage. Tout recours au mot suppose l'intelligence de la première signification, mais intelligence qui, avant de se laisser interpréter comme « conscience de », est société et obligation. La signification – c'est l'Infini, mais l'infini ne se présente pas à une pensée transcendante, ni même à l'activité sensée, mais en Autrui ; il me fait face et me met en question et m'*oblige* de par son essence d'infini.<sup>613</sup> » Donc, « La signification c'est l'infini, c'est-à-dire Autrui.<sup>614</sup> »

Dans la mesure où la signification consiste en l'infini, en autrui, il faut définir la raison d'une nouvelle manière : « Si le face à face fonde le langage, si le visage apporte la première signification, instaure la signification même dans l'être – le langage ne sert pas seulement la raison, mais est la raison.<sup>615</sup> » La raison, ici, n'est pas impersonnelle, mais la raison, en tant qu'elle est langagière, est dialogique, donc communicationnelle. La raison présuppose l'être d'autrui qui est signification même. La rationalité impersonnelle est secondaire par rapport à la rationalité première, rationalité éthique, issue du visage d'autrui. « Ce n'est pas l'impersonnel en moi que la Raison instaurerait mais un Moi-même capable de société, surgi dans la jouissance, comme séparé, mais dont la séparation fut elle-même nécessaire pour que l'infini – et son infinitude s'accomplisse comme l'« en face » - puisse *être*.<sup>616</sup> » Avant que l'impersonnel régisse en moi, l'altérité d'autrui s'y insère.

La réflexion sur le sens à partir de l'éthique traverse toutes les œuvres philosophiques de

---

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 226

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 227

<sup>614</sup> *Ibid.*, p. 227

<sup>615</sup> *Ibid.*, p. 228

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 229

Levinas : au début de *L'au-delà du verset*, Levinas, pensant les Saintes Ecritures, parle de la « Littérature d'avant la lettre », ce qui revient à dire que le sens déborde déjà la lettre, le signe. Le sens, tel que Levinas le comprend, déborde la finitude, le sens est infini : la signification n'est pas définie relativement à la relation entre le signifiant et le signifié : « Dans le langage ne signifie pas seulement un signifié à partir des mots qui, conjonction des signes, vont à ce signifié. Au-delà de ce qu'il veut me faire savoir, il me coordonne avec autrui à qui je parle ; il signifie à partir du visage d'autrui, offusqué, mais inoubliable, dans tout discours : à partir de l'expression d'avant les mots s'interpelle ma responsabilité-pour-l'autre, plus profonde que l'évocation de quelconques images, responsabilité où se lèvent mes réponses.<sup>617</sup> » La signification est au-delà des signes, puisqu'elle vise l'éthique comme infini.

La signification éthique, tant dans *Totalité et infini* que dans *L'au-delà du verset*, est antérieure à la signification issue de tout discours, de tout dit ontologique. C'est la raison pour laquelle la signification, chez Levinas, est étroitement et intimement liée à l'éthique. Le sens est de prime abord éthique. *Autrement qu'être*, même si cet ouvrage parle du sens comme de l'un-pour-l'autre, différemment de la signification éthique de *Totalité et infini* et de *L'au-delà du verset*, insiste également sur le fait que le sens est éthique. Par l'un-pour-l'autre, on peut l'entendre plus précisément.

### (3) Dé-position

À partir de l'éthique, on peut parler de l'un-pour-l'autre, abordé dans *Autrement qu'être*. Levinas y précise et détaille le sens éthique.

Pour envisager ce sens éthique, il est bon de commencer par revenir sur la position du moi. Par la position, Levinas entend l'hypostase, où l'existant comme moi assume l'exister comme sien. La position n'est pas de prime abord géométrique, mais cette position est co-originale avec l'hypostase, le présent, voire la subjectivité ontologique. Telle est la position.

Or la position est la liberté.<sup>618</sup> Cette liberté est le droit du moi, donnant naissance au *chez*

---

<sup>617</sup> Levinas, Emmanuel, *L'au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, Minuit, 2007, p. 9

<sup>618</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, VRIN, 2013, p. 129 : « [...] il faut que le présent soit aussi la conception d'une liberté. » et Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, « Quadrige », puf, 2011, p. 22 :

*soi*, où le repos du moi et la jouissance comme vie sont possibles.

Mais le *chez soi*, garantissant la liberté du moi, n'est-il pas le lieu de l'identification ? Le moi, par *son chez soi*, ne met-il pas l'accent sur la liberté ?

Cependant, le *chez soi* est également maison. Donc, l'acte de se poser librement du moi n'est-il pas postérieur à la douceur de la maison, par laquelle Levinas entend l'accueil d'autrui *chez soi* ? Cet accueil ne vient pas de la matérialité masculine de la maison, mais de sa féminité. En d'autres termes, la maison révèle la féminité comme foyer de la protection de l'altérité de l'autre, irréductible au moi et à sa conscience : la maison comme *chez soi* est maison *pour autrui*. Donc, la position comme *chez soi* est position pour autrui, avant d'être hypostase comme assomption de l'être. La position pour autrui, en ce sens, se réfère au « non-lieu ».<sup>619</sup>

À cet égard, il faut se demander si, dans l'un-pour-l'autre, la position comme moi, comme l'un, est mise en question : par l'un-pour-l'autre, il faut et il est toujours possible de se poser la question de la position, prise par le moi : question de savoir si cette prise n'est pas une « usurpation<sup>620</sup> ». Ainsi, la liberté est-elle mise en question : cette liberté n'est-elle pas liberté de voler ou violer ce qui appartient à autrui ? Du fait de cette liberté, autrui, dans son visage, parle-t-il de sa misère en criant et en s'écriant ? De cette manière, l'un-pour-l'autre comme responsabilité ne met-il pas en question cette liberté ?

Par la maison, la position du moi, d'abord, devient position pour autrui ; la maison est vouée à l'hospitalité, par laquelle on comprend l'accueil d'autrui. Cela revient à dire que le moi ontologique, dans l'un-pour-l'autre, n'a plus le droit de prendre une position, dans la mesure où la subjectivité est non-lieu. La position du moi comme son présent, son hypostase et sa liberté n'est plus réservée à ce moi lui-même. Le moi doit céder cette position à autrui.

---

« Présent, « je » - l'hypostase est liberté. »

<sup>619</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 21 : « Il [l'arrachement à l'essence] signifie le non-lieu. L'essence prétend recouvrir et recouvrer toute exception – la négativité, la néantisation et déjà depuis Platon, le non-être qui « dans certain sens est ». Il faudra dès lors montrer que l'ex-ception de l'« autre que l'être » - par-delà le ne-pas-être – signifie la subjectivité ou l'humanité, le *soi-même* qui repousse les annexions de l'essence. »

<sup>620</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, « *Philosophie et transcendance* », in *Altérité et transcendance*, « biblio essai », Livre de Poche, 2014, p. 44 : « Mon être-au-monde ou ma « place au soleil », mon chez-moi, n'ont-ils pas été usurpation des lieux qui sont à d'autre déjà par moi opprimés ou affamés, expulsés dans un tiers-monde : un repousser, un exclure, un exiler, un dépouiller, un tuer. »

Par là, Levinas insiste sur la « dé-position<sup>621</sup> ». Dé-positionné, le moi n'est plus au centre du monde ; le moi n'est pas commencement ni initiative. Le moi, dé-positionné, est passif, donc, pour autrui.

L'un-pour-l'autre est envisagé à partir de cette dé-position. L'un-pour-l'autre comme sens éthique signifie l'impossibilité de la prise de position du moi. Pour cette raison, l'un de l'un-pour-l'autre, comme je l'ai déjà mentionné, n'a rien à voir avec le retour à l'Un et avec le retour à soi. L'Un, dans la philosophie hellénique, est absolu et parfait : l'Un, par excellence, peut être considéré comme Idée platonicienne. La contemplation de l'Idée, pour Platon, n'est pas une simple observation, mais un acte de sortir de la dégradation de la multiplicité et de la variation de la copie de l'Idée parfaite et au plus haut point élevée. La nostalgie du retour à l'Un est issue de la perfection de l'Un. À savoir que l'Un prend une position absolue. Mais l'un de l'un-pour-l'autre est loin d'être absolu. L'un de l'un-pour-l'autre n'est pas identifié à l'Un grec.

Pour réfléchir sur ce point, il faut continuer de songer à l'Un : au cours de l'histoire de la pensée, ce retour à l'Un se transforme en retour à soi, présupposé par l'identification, voire par l'être. L'Un grec est remplacé par l'homme comme moi ou comme « je » pensant, comme conscience intentionnelle. Donc, le subjectivisme est décrit relativement à l'absolu ! Le sujet est absolu. Tout ce qui entoure ce sujet, celui-ci l'identifie à son corrélatif.<sup>622</sup>

Mais Levinas se refuse à l'alignement de l'un de l'un-pour-l'autre avec le sujet du retour à soi. Levinas parle de la « dé-position », antérieure à la prise de position. Cette dé-position

---

<sup>621</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 85-86 : « Dénudation jusqu'à l'un inqualifiable, jusqu'au pur *quelqu'un*, unique et élu, c'est-à-dire exposition à l'autre, sans dérobaie possible, le Dire, dans sa sincérité de signe donné à Autrui, m'absout de toute identité qui ressurgirait comme caillot qui se coagulerait pour soi, coïnciderait avec soi. Absolution qui inverse l'essence : non pas négation de l'essence mais *dés-intéressement*, un « autrement qu'être » s'en allant en « pour l'autre », brûlant pour l'autre, y consumant les assises de toute position pour soi et toute substantialisation qui prendrait corps et de par cette consommation, et jusqu'aux cendres de cette consommation – où tout risque de renaître. Identité dans la patience intégrale de l'assigné qui, patient – malgré soi – ne cesse de mourir, dure dans son instant, « blanchit sous le harnais ». Le retournement du Moi en Soi – la dé-position ou la de-stitution du Moi c'est la modalité même du désintéressement en guise de vie corporelle vouée à l'expression et au donner, mais vouée et non pas se vouant : un soi, malgré soi, dans l'incarnation comme possibilité même d'offrande, de souffrance et de traumatisme. » et p. 202 : « Déjà la position du sujet est dé-position, non pas *conatus essendi*, mais d'emblée substitution d'otage expiant la violence de la persécution elle-même. »

<sup>622</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, « *Philosophie et transcendance* », in *Altérité et transcendance*, « biblio essai », Livre de Poche, 2014, p. 27-38

signifie l'impossibilité du retour à soi.

Par ailleurs, le *pour* de l'un-pour-l'autre n'a également rien à voir avec le *pour* ou le *vers* (zu) de l'être-pour-la-mort ou l'être-vers-la-mort (Sein zum Tode) heideggérien, de la même manière que le *pour* éthique n'est pas identifié au *de* de la conscience intentionnelle. Car le *pour* de l'être-pour-la-mort aboutit au retour au soi du Dasein, qui, dans son authenticité, se projette vers sa propre possibilité la plus ultime de l'impossibilité, caractérisée par la mienneté. Dans ce projet, le Dasein se dirige vers son authenticité. Le *pour* de l'un-pour-l'autre montre l'impossibilité de revenir à soi. Le moi comme l'un de l'un-pour-l'autre est déjà le soi, signifié par la passivité et la proximité non égologiques. Autrement dit, le *pour* signifie la diachronie et la différence entre l'un et l'autre. Cette diachronie n'aboutit pas au retour à soi, à l'absolutisme du subjectivisme.

Cette diachronie comme différence, chez le Levinas d'*Autrement qu'être*, part du *pour* l'autre. Levinas découvre dans le *pour* la transcendance éthique, en affirmant que le *pour* de l'un-pour-l'autre est le « *pour* de la fraternité<sup>623</sup> », voire le *pour* de l'humanité ; pour Levinas, la fraternité n'est pas issue de l'origine sanguine, mais elle est relation avec les autres, qui se placent devant ou sous Dieu. Le *pour* du *pour* l'autre, selon la philosophie levinassienne, n'est pas identique au *pour* de l'être-pour-la mort, mais il est éthique. Cela revient à dire que je suis pour mon frère, que je suis pour l'autre.

L'un-pour-l'autre, éthique, n'est rien d'autre que la proximité, la différence comme non-indifférence et la responsabilité infinie et illimitée pour autrui. Comme Levinas le dit dans *Totalité et infini*, le *pour* de l'un-pour-l'autre ne se dirige vers aucune satisfaction qui s'appuie sur le besoin. Personne ne peut avoir besoin d'autrui, dans la mesure où autrui est irréprésentable et où, par là, autrui, échappant au monde et le dérangent, n'est pas l'objet corrélatif de la conscience ni le contenu de la jouissance. On ne peut viser la proximité, car celle-ci est non-thématisable. En ce sens, l'un-pour-l'autre ne coïncide avec aucune thématization ni synchronie ; l'un-pour-l'autre n'est décrit qu'en termes éthiques, qu'en termes du dire. C'est-à-dire que le *pour* de l'un-pour-l'autre comme proximité, obsession,

---

<sup>623</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 154

accusation et dé-position montre la diachronie insurmontable, qu'est l' « anarchie<sup>624</sup> », qui bloque l'identification et la thématization.

#### (4) L'un comme soi

La dé-position, dans l'un-pour-l'autre, n'est pas une simple perte, mais la mise en question de la position. Dans cette mise en question, il est question de mon usurpation de la position réservée à autrui. Cette mise en question empêche la position comme *chez soi* égologique d'être assomption de l'être. Avant l'assomption fondamentale dans l'ontologie, l'éthique comme l'un-pour-l'autre résonne. La position comme chez soi et comme maison n'est pas d'abord *pour soi*, mais *pour autrui*, c'est-à-dire, le lieu de l'accueil de l'autre. Mais cet accueil n'est pas caractérisé par la mienneté, la volonté, la liberté. Cet accueil est le commandement, la demande et la sollicitation irrécusables d'autrui. Autrement dit, le soi de l'accueil d'autrui est passif et souffrant. À cet égard, le sens éthique comme l'un-pour-l'autre est « responsabilité pour autrui, responsabilité de l'obsession<sup>625</sup> », « passivité », « proximité », souffrance pour autrui, etc.

Par l'un-pour-l'autre, Levinas redéfinit l'ipséité, que Heidegger définit comme « maintien de soi ». Chez Levinas, notamment, chez le Levinas d'*Autrement qu'être*, l'ipséité ne coïncide pas avec la *Selbstheit* heideggérienne : le soi levinassien est incompréhensible à partir du maintien de soi heideggérien. Plutôt ce soi levinassien est entendu comme maintien d'autrui, comme « support<sup>626</sup> » d'autrui. À savoir que je suis serviteur qui supporte autrui, ce qui veut dire que je suis non-indifférent à autrui et que je lui cède ma position. Ici, le sujet « je » n'est pas le « je » pensant cartésien ni le sujet transcendantal kantien ni le sujet absolu hégélien. Le « je » levinassien comme l'un de l'un-pour-l'autre n'est la première personne que lorsqu'il répond à autrui « *me voici* » : « L'ipséité, dans sa passivité sans *arché* de

---

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 162

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 180

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 183 : « Une condition qui confère un sens à l'être lui-même et accueille sa gravité : c'est comme reposant sur un Soi, *supportant* tout être, que l'être se rassemble en unité de l'univers et l'*essence* en événement. », p. 184 : « le *pour soi* signifiant conscience de soi, *pour tous*, responsabilité pour les autres, support de l'univers. » et p. 188 : « Le Soi, 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 sa liberté. »

l'identité, est otage. Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous.<sup>627</sup> »

Le soi, dans l'un-pour-l'autre, n'est pas maintien de soi, inscrit dans l'être-pour-la-mort, dans la conscience de soi. C'est-à-dire que le soi levinassien n'exerce aucun pouvoir sur le visage d'autrui. Le pouvoir est postérieur à la responsabilité illimitée et infinie pour autrui. Mais le soi comme responsabilité signifie mon retard sur la sollicitation urgente d'autrui. Par autrui, je suis accusé de ce retard. D'où l'accusation du moi par autrui. Or ce qui est remarquable, c'est que cette accusation se rapporte à l'accusatif du soi. Le soi est le *se* du *me voici*. Je suis obsédé par autrui comme ce *se* plus passif que toute passivité opposée à l'activité. Dans le dire, je suis réponse à autrui et responsabilité pour lui lorsqu'il me demande et me commande en me parlant de sa misère. Je ne peux me dérober à ce commandement. C'est là l'un-pour-l'autre du soi, par lequel il faut dire que je suis pour l'autre.

La passivité de l'obsession et de l'un-pour-l'autre invite à une réflexion nouvelle sur l'altérité. L'altérité n'est pas seulement extériorité, mais réside aussi dans l'intériorité. L'idée de l'infini est encore idée intérieure, même si cette idée est définie comme débordement ou dépassement. Autrement dit, la structure de l'intériorité consiste en « l'autre dans le même » : *Autrement qu'être* s'intéresse à l'intériorité par rapport à *Totalité et infini*. L'autre dans le même est le fil conducteur d'*Autrement qu'être* ; le soi est captif de l'altérité de l'autre, ce qui signifie la proximité, la responsabilité, l'un-pour-l'autre, l'obsession, jusqu'à la « substitution » : « L'Autre dans le Même est ma substitution à l'autre selon la *responsabilité*, pour laquelle, *irremplaçable*, je suis assigné.<sup>628</sup> » Dans l'un-pour-l'autre, je me substitue à l'autre.

Le *pour* éthique se réfère à la substitution. Dans cette substitution, l'autre est cet autre lui-même en tant qu'autre, qui n'est pas corrélatif de ma conscience et par là je suis *assigné* : ce n'est que lorsque je suis assigné que je reçois de la substitution mon ipséité, mon identité et ma subjectivité.

Mais la substitution n'est pas la simple relation du même à l'autre, si cette relation est

---

<sup>627</sup> *Ibid.*, p. 180-1

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 181



relation entre le sujet et l'objet ; autrui ne peut être objet pris. Donc, il faut être attentif à l'usage du terme « relation ». La relation entre le sujet et l'objet comme expérience, prise au sens empiriste du terme, présuppose la synchronie. Quand le sujet prend conscience de l'objet, pour identifier cet objet, la conscience n'habite pas extérieure, mais elle revient à soi. C'est là l'identification temporelle comme synchronie. Mais autrui se refuse à ce retour, et par là à la synchronie. La différence comme non-indifférence entre moi et autrui est diachronie. Donc, si la relation de sujet à objet transforme la diachronie pré-originale en synchronie originelle, la substitution n'est pas cette relation. Pour cette raison, il faut faire attention à l'usage du terme « relation », de la même manière que l'idée de l'infini est délicatement distinguée des autres idées, de la même manière que la passivité du soi levinassien est plus profonde que la passivité, qui tranche sur l'activité. La relation avec l'autre ne se réduit pas à la relation avec l'objet. Dans cette relation avec autrui, autrui n'est pas absorbée comme corrélatif du moi : dans cette relation, le moi ne revient pas à soi, de la même manière que la transcendance vraie et véritable n'a rien à voir avec le retour à soi, donc l'identification, la synchronie. La relation avec l'autre est diachronie.

D'où l'« inégalité<sup>629</sup> » de la relation avec l'autre. La diachronie sépare le moi et autrui. Autrui n'est pas synchronisé de la même manière que l'objet est synchronisé dans la visée de la conscience. La diachronie, insurmontable et infranchissable, est inégalité entre autrui et moi. Mais cette inégalité, de la même manière que la relation avec autrui est irréductible à la relation avec l'objet, n'est pas « inadéquation », corrélatrice de l'adéquation entre l'objet et la pensée subjective. L'inégalité entre moi et autrui signifie le soi, l'un-pour-l'autre. Le *pour* de la fraternité, de toute l'humanité interdit l'autre d'être corrélatif de l'un. L'un est *inégal* à l'autre dans l'un-pour-l'autre. Si l'autre était identifié à la pensée de l'un, le *pour* serait aboli et tout serait permis, y compris le viol, la violence, la guerre, etc. Mais le visage ne porte-t-il pas sur le commandement premier et absolu de l'interdiction du meurtre ? L'infini ne

---

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 182 : « Contre la vénérable tradition à laquelle se réfère Hegel, pour qui le moi est une égalité avec soi-même et, par conséquent, le retour de l'être à lui-même comme universalité concrète, de l'être qui s'est séparé de soi dans l'universalité du concept et de la mort – vue à partir de l'obsession de la passivité, de soi, anarchique, s'accuse, derrière l'égalité de la conscience, une inégalité. Inégalité qui signifie non pas une inadéquation quelconque de l'être apparent à l'être profond ou sublime, ni une remontée vers une innocence originelle [...], mais une inégalité dans le soi-même par substitution, escapade – sans lendemain, mais à nouveau, tentée le surlendemain – hors le concept, unicité, sous l'assignation, de la responsabilité, par cette assignation ne trouvant pas de repos en soi ».

déborde-t-il pas son idée, qui a pour objectif ultime l'adéquation ? L'un de l'un-pour-l'autre comme soi responsable ne peut être le sujet qui rend l'objet identifiable et adéquat. L'un comme soi est accusatif, obsédé, proximité, substitution, otage d'autrui : « Soi déphasé par soi, oubli de soi, oubli dans la morsure sur soi, dans la référence à soi par le *se ronger* du remords.<sup>630</sup> » Ici, le soi n'est pas identique au sujet, exerçant du pouvoir sur l'objet ni à la subjectivité de la jouissance ni au soi du *pour soi* égologique. Le soi est « l'autre dans le même<sup>631</sup> ». Levinas, dans *Autrement qu'être*, concentre sa réflexion sur l'autre dans le même, signifié par le soi comme l'un-pour-l'autre. Cet autre dans le même ne se révèle que comme le *pour l'autre* de l'un.

À cet égard, le soi comme l'un-pour-l'autre, responsabilité et proximité, ne coïncide jamais avec le retour à soi, voire avec le retour à l'Un, « mais avec ce dont je réponds et surtout *ce à qui* je réponds.<sup>632</sup> » Le *pour* de la fraternité est transcendance vraie et véritable, qui ne permet pas de revenir à soi, à l'Un, qui n'admet aucune nostalgie de ce retour, essentiel à l'identification. La transcendance vise à l'au-delà, distingué du monde, où je me repose. Autrui me commande cette transcendance comme sens éthique, qu'est l'un-pour-l'autre. C'est là l'autre dans le même comme transcendance. Cette transcendance n'est que départ sans retour. L'un-pour-l'autre, qui ne présuppose pas le retour à soi ou à l'Un, est la responsabilité pour autrui du soi, de la subjectivité. Cette responsabilité invite le moi à se diriger infiniment vers l'autre sans que ce moi retourne à soi.

De ce point de vue, on peut constater que la subjectivité, elle, chez Levinas, ne signifie pas le sujet absolu de l'identification. La subjectivité levinassienne part de la « sujétion<sup>633</sup> ». Le sujet n'est pas hôte, mais la subjectivité est otage pris par autrui, ce qui signifie l'un-pour-l'autre.

---

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 182

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 183

<sup>632</sup> Marion, Jean-Luc, *Figures de phénoménologie : Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Vrin, 2012, p. 146

<sup>633</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 162 : « Sujétion et élévation s'élevant dans la patience *au-dessus* de la non-liberté. Sujétion de l'allégresse au Bien. »

## (5) Subjectivité éthique

Mais en parlant du soi de l'un-pour-l'autre, ne faut-il pas reconsidérer l'infini ?

D'abord, l'un-pour-l'autre comme relation avec l'autre, différente de la relation avec l'objet, n'est pas l'« engagement ». <sup>634</sup> Le sens éthique ne se rapporte pas à l'engagement moral ou social. La socialité décrite par l'un-pour-l'autre n'est pas celle de l'engagement. Ce dernier est issu de la volonté, de l'existence, de l'être, donc, de la finitude. Cette finitude présuppose la mesurabilité. L'engagement se réfère à cette finitude et à cette mesurabilité.

Mais l'un-pour-l'autre prend appui sur l'infini : sur la « démesure <sup>635</sup> » de l'infini. Cette démesure n'est pas irréductible à la mesure de la finitude de l'engagement. Cependant, la démesure n'est pas simplement identique à l'impossibilité ou la négation de la mesure. Levinas interprète éthiquement cette démesure comme responsabilité démesurée et infinie. Autrement dit, ce n'est qu'à partir de cette démesure éthique, que l'on saurait comprendre la responsabilité illimitée et infinie.

Il ne faut pas oublier que cette responsabilité n'est pas responsabilité de soi. Cela revient à dire que je ne suis pas seulement et simplement responsable de ce que j'ai fait et commis, mais, par principe, je suis, avant d'être responsable de moi-même, responsable de ce que je n'ai pas commis, donc de ce qu'autrui a commis et de ce qu'il fait, et de ce qu'il fera, même si je ne commets aucun crime ni faute. Cette responsabilité n'est pas juridique, mais éthique, parce que la juridiction limite la responsabilité infinie.

Dans cette responsabilité infinie, on ne peut assumer l'infini, car l'assomption est caractérisée par la mienneté. Il faut « supporter » le fardeau de l'infini, d'autrui. C'est là la subjectivité comme sujétion, ce qui signifie que je supporte autrui jusqu'à me « substituer » à l'autre. L'autre dans le même comme soi n'est que cette substitution. C'est là la passivité comme « religiosité de soi <sup>636</sup> ». Ici, la religiosité ne fait pas référence à une religion spécifique, mais cette religiosité n'est que la transcendance vers l'absolument autre, que l'un-

---

<sup>634</sup> Cf., *Ibid.*, p. 215 : « C'est d'une façon, toute différente de l'engagement, que l'un est impliqué dans l'un-pour-l'autre. »

<sup>635</sup> *Ibid.*, p. 150 : « Ce sont là les modalités de la signification irréductible aux présents et aux présences, différente du présent – modalités qui articulent la *démesure même de l'infini*. »

<sup>636</sup> *Ibid.*, p. 186

pour-l'autre.

L'un-pour-l'autre comme religiosité ne coïncide jamais avec le pouvoir du choix ; autrui comme infini ne peut être assumé ; il n'est pas mesurable. L'un pour l'autre ne choisit jamais, mais est élu par autrui. Cette élection n'est pas issue de la volonté, inscrite dans le choix. Autrui m'élit et je ne m'élis pas moi-même.

Cette électivité rend impossible l'assomption de la position : l'un-pour-l'autre est dé-position, « non-lieu », où la position du moi comme usurpation est mise en question : cette dé-position est position pour l'autre. Ce *pour* n'est pas engagement ni participation ni projet. Parce que l'engagement, la participation et le projet présupposent la prise de position. Plutôt, le *pour* de l'un-pour-l'autre précède l'engagement comme participation à la situation qui présuppose l'acte de librement se poser. La volonté et l'activité de l'engagement ne parviennent pas à décrire la passivité de l'un-pour-l'autre, qui n'est pas la *Geworfenheit* heideggérienne ni la passivité opposée à l'activité volontaire. Cette passivité n'est que proximité, proximité comme relation avec l'autre. À partir de cette proximité inéluctable, infranchissable, insurmontable, voire à partir de l'au-delà du monde, autrui dans son visage me commande d'être l'un-pour-l'autre. Par ce commandement, autrui m'élit lui-même comme responsabilité pour lui.<sup>637</sup>

Cette élection détermine l'ipséité comme subjectivité, qu'est l'assujettissement. L'électivité joue un rôle principal dans le soi, qui fait face à l'autre. Je suis dé-positionné, avant de prendre une position : autrui m'élit, selon Levinas, avant que je prenne position, que, donc, existant, j'assume l'exister. Autrui, m'élisant, m'accuse, m'assigne. Mon soi est aux mains du commandement d'autrui, où je suis accusé, où je suis assigné : dans le dire de l'un-pour-l'autre, autrui m'appelle, et cet appel résonne dans l'ipséité.

Dans l'un-pour-l'autre, l'être est secondaire ; dans le sens éthique, réside le bien. L'être ne précède pas le bien comme *pour l'autre*. Ce bien n'est pas accompli dans la victoire de la guerre<sup>638</sup> ; la guerre engendre toujours d'autres guerres, où autrui est ennemi. La guerre ne

---

<sup>637</sup> Cf., *Ibid.*, p. 201 : « L'ipséité est par conséquent un privilège ou une élection injustifiable qui m'élit moi et non pas le Moi. Je unique et élu. Election par sujétion. »

<sup>638</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 342 : « La paix ne peut donc pas s'identifier avec la fin des combats qui cessent faute de combattants, par la défaite des uns et la

garantit aucune paix, mais « la guerre suppose la paix, la présence préalable et non-allergique d'Autrui<sup>639</sup> »; l'approche d'autrui est impossible dans la guerre, car autrui est mon ennemi ; l'approche de l'ennemi signifie mon anéantissement. La guerre est liée à la question ontologique, comme Hamlet disait : « To be or not to be? ». Mais le bien précède la guerre comme mal de l'être : le visage comme épiphanie d'autrui me demande d'interdire le meurtre, donc la guerre. Dans la proximité, où le bien réside, je ne peux ni tuer ni absorber autrui : je peux m'approcher d'autrui sans avoir l'intention de le violenter. C'est là le sens éthique de l'un-pour-l'autre, le bien et la bonté : « Le sens de l'approche est bonté – sans savoir, ni aveuglement – d'au-delà de l'essence.<sup>640</sup> »

En d'autres termes, la bonté et le bien ne sont pas les modalités de l'être ou les objets pris dans et par la conscience intentionnelle et théorétique. La tentative levinassienne réside dans la séparation de la bonté et de l'être, être comme apparoir, être corrélatif à la conscience. Si le dire ne coïncide pas avec le discours ontologique sur le dire, le bien ne se dévoile pas dans la théorie du bien. La théorie thématise le bien. Ce bien, thématisé, n'est pas au-delà de l'essence. Le bien, pour être ce bien lui-même, est *pour l'autre*, parce que le bien résonne dans l'approche d'autrui, qui, parlant de sa misère, me commande, m'obsède, me prend en otage.

Le bien conduit au soi. Le bien, dans la proximité, se tourne vers la subjectivité, qu'est la sujétion ou l'assujettissement : « La bonté est dans le sujet, l'an-archie même<sup>641</sup> ». Ici, la subjectivité du sujet n'a rien à voir avec l'opposition de la subjectivité et de l'objectivité. L'« intrigue » de la bonté ou du bien décrit le soi de l'un-pour-l'autre comme substitution. Dans cette intrigue, le sujet perd tout pouvoir sur autrui. Il est interdit au sujet de violenter autrui ; la bonté est « pour l'autre », « dénudation », « expiation », « exposition à l'autre ». La prise de position est également prohibée, la position est donnée à autrui ; « le *je* abordé à partir de la responsabilité est pour-l'autre, est *dénudation*, exposition à l'affection, pure susception. Il ne se pose pas, se possédant et se reconnaissant, il se consume et se livre, se dé-

---

victoire des autres, c'est-à-dire avec les cimetières ou les empires universels futurs. »

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 218

<sup>640</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 215

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 216

situe, *perd sa place, s'exile*<sup>642</sup> ».

Le non-lieu du soi n'est pas un repos, rendu possible par la position comme assomption de l'être. Le non-lieu n'est pas une négation, telle qu'elle figure dans la philosophie hégélienne. Le non-lieu, au lieu de nier le moi, montre la subjectivité du soi tout passif, de la même manière que l'infini n'est pas seulement la négation de la finitude. L'infini comme débordement est le bien et la bonté, car autrui comme absolument autre est infini, autrui, venant d'au-delà, déborde la pensée du moi. Ma dé-position comme ma substitution à l'autre n'est pas négative, mais elle est la seule manière dont l'infini comme bien atteint au monde. L'un-pour-l'autre comme intrigue du bien ou comme dire touche à cet infini.

Ainsi l'un-pour-l'autre n'est-il décrit qu'en termes éthiques ou du bien. L'un-pour-l'autre est antérieur à la conscience thématique. Avant d'être compris, l'un-pour-l'autre comme proximité fait que je m'approche d'autrui pour répondre à la demande d'autrui et pour répondre de lui.

#### (6) Intériorité

Par l'un-pour-l'autre, Levinas entend non pas la modalité de la théorie thématique mais la proximité où réside le bien. Le bien précède la théorie thématique. Autrement dit, le soi tout passif est antérieur au moi de la conscience, de la jouissance et de la participation. À cet égard, la passivité du soi se rapporte fortement au bien, la passivité comme responsabilité pour l'autre est le bien, pour autant que la proximité soit obsession, prise d'otage, accusation, etc., qui n'ont rien à voir avec ma volonté et liberté ; cette passivité profonde signifie à la fois le *par l'autre* et le *pour l'autre*. Le bien est commandé *par autrui*, dont le visage porte sur sa misère, sa fragilité. Le bien s'incombe et s'impose comme responsabilité *pour autrui* sans égard pour la volonté et le choix. Sans ce bien, le soi serait impossible.

Ici, il faut noter que le bien, chez Levinas, n'est pas réductible à une certaine somme d'obligations. Le bien n'est pas une forme vide ou vidée qui engendre toute catégorie

---

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 216

déontologique. Le bien ou la bonté, pour Levinas, n'est que l'approche<sup>643</sup>, qui ne transforme pas le contact avec autrui en identification ni en jouissance : l'approche est réfractaire au régime du moi. Cette approche comme bien consiste en proximité, en responsabilité. C'est là l'un-pour-l'autre du dire, par lequel d'abord je laisse le droit de la parole à autrui, et je suis responsable et responsabilité pour lui.

Le dire vise l'un-pour-l'autre et non l'être-avec (*Mitsein*) ou l'un-avec-l'autre (*Miteinandersein*). Le dire, anontologique, est sans retour à soi, c'est-à-dire que la réponse comme responsabilité n'aboutit à aucune réciprocité. Toutefois, l'« avec » de l'être-avec signifie la réciprocité entre autrui et moi. Or cette réciprocité rend possible la réduction du moi à autrui : je suis d'emblée identifié à l'autre, c'est-à-dire que je suis immédiatement l'autre de l'autre, qui, dans son visage, parle de sa misère ; si j'étais d'emblée l'autre de l'autre, si je commandais à mon autre une responsabilité illimitée, ce serait que, dans la mesure où je suis responsable pour autrui, autrui est responsable pour moi. D'où la réciprocité de la responsabilité : je serais égal à autrui !

Mais, dans l'éthique levinassienne, cette réciprocité ne détermine pas d'abord la relation avec l'autre : pour Levinas, l'égalité entre personnes, sur laquelle je reviendrai en envisageant la socialité, ne définit pas d'emblée la relation avec autrui ; je suis inégal à autrui, venant d'au-delà. Autrui est en dehors de ma portée. La proximité est différence entre moi et autrui, entre l'être et l'au-delà. La proximité m'impose la différence comme non-indifférence, mais, dans cette proximité, je ne peux être l'autre de l'autre, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune réciprocité. Dans cette proximité, la distance est infranchissable ; « la proximité n'est jamais assez proche<sup>644</sup> ». La proximité n'aboutit jamais au contact réciproque, dans la mesure où je répons de prime abord d'autrui lorsqu'autrui, dans son visage, tient sa parole. Dans cette réponse, je me substitue à autrui, je suis l'un-pour-l'autre. Toutefois, l'autre ne se substitue pas d'emblée à moi. À cet égard, la réciprocité et l'égalité ne déterminent pas l'un-pour-l'autre comme substitution.

---

<sup>643</sup> Cf., *Ibid.*, p. 215-216 : « Le sens de l'approche est bonté – sans savoir, ni aveuglement – d'au-delà de l'essence. La bonté se montera certes dans l'ontologie, métamorphosée en essence – et à réduire – mais l'essence ne peut la contenir. »

<sup>644</sup> *Ibid.*, p. 217

Or la substitution comme l'un-pour-l'autre décrit l'intériorité<sup>645</sup>, dans laquelle l'*autrement qu'être* déborde le contour de l'être. La responsabilité comme intériorité n'est pas équivalente à l'intériorité de la conscience intentionnelle, où l'objet se pose comme corrélatif de la pensée ; la conscience intentionnelle présuppose la priorité de la première personne « je » qui prend une position et qui est au centre du monde. En revanche, la responsabilité pour l'autre renverse la priorité de la première personne ; je ne suis la première personne que dès lors que je réponds à autrui « me voici ». Je suis obsédé, je suis accusé, donc, je suis accusatif.

Par « me voici », Levinas insiste sur l'impossibilité de l'enfermement du moi isolé dans son intériorité, en tant qu'autrui parle sans cesse de sa misère. Pour cette raison, l'intériorité éthique est définie comme « intériorité sans secret, pur témoignage de la démesure qui déjà me commande et qui est donner à l'autre en arrachant le pain à sa bouche et en faisant don de sa peau.<sup>646</sup> » Mon ipséité, dans *Autrement qu'être*, n'est pas caractérisée par la mienneté, mais mon ipséité est l'un pour l'autre, donc l'un pour le bien, qu'est la protection de l'altérité de l'autre, la « crainte pour l'autre homme<sup>647</sup> », plus précisément crainte de la mort de cet autre homme.

Ainsi mon intériorité va-t-elle au bien et à la bonté. À cet égard, avant de m'engager dans la guerre, j'aspire à la paix : dans la réponse à l'autre, réside la paix présupposée par la guerre. La paix n'est pas après la fin de la guerre. Mais cette paix est antérieure à toute histoire. Avant de me battre avec autrui, je donne mon pain à autrui qui a faim. La paix consiste dans cette donation, car je n'ai pas besoin de me battre avec autrui pour protéger mon pain et qu'autrui n'a pas besoin de participer au combat pour voler mon pain. La paix n'est autre que ma tâche<sup>648</sup> pour l'autre.

Ici, avec la paix, Levinas revient sur l'unicité telle qu'elle figure dans *Totalité et infini* et

---

<sup>645</sup> Cf., *Ibid.*, p. 222 : « L'unicité, hors concept, psychisme comme grain de folie, le psychisme déjà psychose, non pas un Moi, mais moi sous assignation. »

<sup>646</sup> *Ibid.*, p. 217

<sup>647</sup> Levinas, Emmanuel, *L'au-delà du verset : Lectures et discours talmudiques*, Minuit, 2007, p. 119 : « Effroi devant le mal inscrit dans la désobéissance au plus haut. Crainte de Dieu qui, concrètement, se manifeste comme crainte pour l'autre homme. Mais effroi qui témoignerait de Dieu. Témoignage qui serait sa signification ou sa révélation originaire. »

<sup>648</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 342 : « La paix doit être ma paix, dans une relation qui part d'un moi et va vers l'Autre, dans le désir et la bonté où le moi, à la fois se maintient et existe sans égoïsme. »



que j'ai abordée dans la deuxième partie de la thèse : que la paix soit « ma tâche », ne signifie-t-il pas mon « unicité » ? Car la promesse de la paix m'incombe à partir de ma passivité, qu'est la souffrance pour le visage d'autrui. Autrement dit, je suis élu par autrui pour accomplir la paix. Cette électivité détermine ma subjectivité qu'est le soi ou l'assujettissement : « Dans le dire de la responsabilité – qui est exposition à une obligation où personne ne saurait me remplacer – je suis unique. La paix avec l'autre est avant tout mon affaire. La non-indifférence - le dire – la responsabilité – l'approche – est le dégagement de l'unique responsable – de moi.<sup>649</sup> » Mon unicité est mon irremplaçabilité, en laquelle consiste la responsabilité éthique.

Pour cette raison, mon unicité ou ipséité n'est pas issue de ma liberté ou volonté, car je ne suis unique que dans la mesure où autrui m'élit comme unique responsable, ce qu'est l'un-pour-l'autre comme sens éthique. Je suis en face d'autrui qui me parle, qui me signifie, qui m'obsède comme pour lui. Autrui est avant ma liberté, liberté de se poser, liberté de l'hypostase. Pour autrui, il est question de ma position, qui est tentée d'identifier autrui ou d'usurper la position d'autrui. En ce sens, ma liberté est secondaire, dans la mesure où autrui me commande la responsabilité infinie. La responsabilité comme l'un-pour-l'autre précède la liberté. D'où la « liberté finie<sup>650</sup> ». Ma finitude vient du soi tout passif, de l'électivité du soi ; autrui limite ma liberté excessive en me commandant une responsabilité illimitée et infinie.

#### (7) Sincérité

L'un-pour-l'autre décrit le soi comme éthique, tel qu'il est tout passif en étant responsabilité pour autrui. Pour approfondir la réflexion sur l'un-pour-l'autre, il faut revenir au dire, qui signifie la passivité profonde.

Pour ce faire, il est bon de résumer ce que j'ai déjà indiqué. Le langage éthique comme dire n'est pas un outil qui a pour objectifs la transmission ou l'acquisition d'informations. Le langage n'est qu'éthique. Le dire ne peut être thématiqué dans le dit ou le discours théorique du dire, mais le dire déborde le dit. C'est la raison pour laquelle, parler du dire, ce n'est pas

---

<sup>649</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 217

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 197

se détourner de l'éthique : sans l'éthique, il serait impossible de parler du dire, de l'un-pour-l'autre.

Que le langage comme dire soit éthique, ne signifie-t-il pas qu'il faut reparler de l'infini, dans la mesure où l'infini joue un rôle crucial dans l'éthique levinassienne ? L'absolument autre comme autrui n'est-il pas infini ? L'infini ne me commande-t-il pas dans le visage d'autrui ? À cet égard, l'un-pour-l'autre du dire se rapporte à l'infini : l'un-pour-l'autre est l'un pour l'infini.

L'un-pour-l'autre est le sens éthique comme dire. L'un-pour-l'autre comme dire est *adresse* : avant que je m'adresse à autrui, autrui s'adresse à moi. Dans cette adresse, je suis non-indifférent à autrui, je réponds à autrui « me voici », lorsqu'autrui me demande, me commande : je suis élu comme unique responsable, responsable pour autrui et de lui. Or cette réponse présuppose-t-elle quelque chose ? Par exemple, malgré la réponse « me voici », puis-je fuir devant autrui ? La réponse levinassienne est la suivante : je ne peux me dérober au commandement d'autrui. Autrement dit, il est impossible pour moi de ne pas être fidèle à ma réponse à autrui ; le dire comme écoute d'autrui est « sincérité ».

Chez Levinas, « la sincérité serait Dire sans Dit<sup>651</sup> ». La sincérité est dire éthique, c'est en ce sens qu'elle n'est pas indifférence ni silence amoral devant l'injustice. Cette sincérité est le langage éthique comme dire, qu'est la responsabilité pour autrui. Dans le dire, à l'écoute d'autrui, dans la responsabilité, je suis sincère envers autrui.

Cette sincérité est différente de la sincérité, telle que Taylor la signifie pour parler de l'authenticité.<sup>652</sup> Pour Taylor, la sincérité est sincérité envers soi et pour soi. Mais la sincérité levinassienne ne coïncide pas avec la sincérité pour soi. Chez Levinas, ce n'est pas le *pour soi* qui définit le soi, mais le *pour l'autre* qui est la sincérité du soi, à partir de laquelle le soi signifie et se signifie comme lui-même. Cette sincérité levinassienne s'ouvre sur autrui, voire, sur l'infini et non sur le moi.

Cette sincérité présuppose l'hospitalité, selon laquelle le soi est accueil d'autrui. Or ce qui

---

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 225

<sup>652</sup> Cf., Taylor, Charles, *Le malaise de la modernité*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « Humanités », Cerf, 2010, p. 36-37, Original, *The Ethics of Authenticity*, Harvard, 1991, p. 28-29

compte, ce n'est pas que j'ai l'intention d'accueillir autrui, mais que c'est autrui qui me demande de sincèrement l'accueillir : faisant face à autrui, je suis sincère et hospitalier : je ne peux avoir aucune intention ni de tromper ni d'assassiner. Le visage d'autrui est tout d'abord le commandement de la sincérité.

Dans ma rencontre d'autrui, dans ma sincérité envers autrui, je suis dépouillé de toute intention : je suis dénudé ! C'est là la sincérité levinassienne. Je ne peux comprendre la misère d'autrui, dont il me parle sans cesse, je ne peux sympathiser avec autrui, autrui qui me vient d'au-delà, du passé immémorial ; la relation avec autrui n'est pas synchronique ni sympathique, mais diachronique : la misère d'autrui n'est pas l'objet de la conscience ou de la compréhension. Sa misère ne peut être objectivée. Dans ce cas, il faut que, sans prendre conscience de la misère d'autrui, sans objectiver cette misère, je sois sincère en face d'autrui qui porte sa profonde misère. La sincérité signifie que je ne peux ni assumer ni comprendre cette misère, mais que, sans échapper à la demande d'autrui, je dois le *supporter*.

Avec la sincérité, on peut envisager la vérité éthique, distincte de la vérité ontologique. Cette vérité éthique n'est pas adéquation entre l'objet et la pensée subjective, c'est-à-dire que la vérité éthique ne se meut pas dans le dit, mais cette vérité éthique est dire ou sincérité. Elle ne réside pas dans le signe, mais dans le dire. Cette vérité signifie qu'il faut que je sois transparent à l'égard d'autrui. La transparence, « pure transparence de l'aveu<sup>653</sup> » n'est pas *pour soi*, mais cette transparence est pour l'autre. La sincérité est cette transparence, dans la mesure où le soi, sincère et passif, est nu. Par là, il est impossible pour le soi éthique de tromper autrui, parce que le soi est dénudé et transparent. Devant autrui, je ne suis pas dissimulé, mais je m'incarne comme l'un-pour-l'autre, comme sincère à l'égard d'autrui. La sincérité comme promesse éthique et comme responsabilité est la vérité éthique, qui dépasse l'être. La vérité ontologique présuppose cette sincérité ou vérité éthique. À cet égard, la vérité éthique ou « véracité » précède la vérité ontologique comme adéquation, comme dévoilement ou comme ouverture au monde.

La sincérité du dire n'est que cette vérité éthique, que l'un-pour-l'autre, que le sens éthique. « La sincérité où signifie la signification – où l'un s'expose sans retenue à l'autre – où l'un

---

<sup>653</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 245, p. 225

approche l'autre – ne s'épuise pas en invocation – en la salutation qui ne coûte rien, entendue comme pur vocatif.<sup>654</sup> » Le langage, selon Levinas, est tout d'abord éthique. Le dire est éthique, car il est de prime abord langage éthique, à partir duquel tout dit est possible et par rapport auquel l'ontologie est secondaire. Ce dire est la sincérité : je ne peux me dérober au commandement d'autrui : je laisse à autrui la parole et le « laisser la parole à autrui » est déjà justice !

Dans sa philosophie du langage, Levinas décrit non pas la fonction du langage comme désignation ou échange d'informations, mais le langage comme éthique, où le soi, au lieu d'être authentique, est tout passif. Par le langage, Levinas insiste sur le fait que le soi n'est pas séparable du bien.

#### (8) Langage, soi et infini

Pour récapituler ce que j'ai déjà dit, il convient de revenir à l'infini. La sincérité du dire relie le soi et l'infini. La sincérité est le dire, qui rend possibles le dit, l'être, l'ontologie. Que je sois sincère, revient à dire que je suis d'abord passif en face de l'infini. En ce sens, la sincérité ne se tourne-t-elle pas vers l'invisible, l'infini ? La sincérité, en tant qu'elle n'est pas sincérité envers soi, mais envers autrui, touche à l'infini. Celui-ci passe ou est enraciné dans la sincérité du dire. C'est là la « gloire de l'infini ».

Par là, il faut souligner qu'*Autrement qu'être* se détourne du langage ontologique. C'est-à-dire que la gloire de l'infini n'a rien à voir avec l'intelligence. L'intelligence s'étend jusqu'à la finitude, elle concerne la vérité ontologique. À cet égard, l'intelligence ne peut contenir l'infini, car l'idée de l'infini est définie comme débordement ou dépassement. Pour cette raison l'épistémologie et l'ontologie ne peuvent réaliser l'idée de l'infini. En revanche, l'infini est étroitement lié au sens éthique qu'est l'un-pour-l'autre du dire. Le langage éthique montre l'infinitude de l'infini comme telle. Le soi comme réponse immédiate, dans laquelle aucune conscience n'intervient, a l'expérience de l'infini devant autrui qui me parle et dont la parole est commandement : la gloire de l'infini « n'est que l'autre face de la passivité du sujet où se substituant à l'autre, responsabilité ordonnée au premier venu, responsabilité pour le

---

<sup>654</sup> *Ibid.*, p. 225

prochain, inspirée par l'autre, le Même, je suis arraché à mon commencement en moi, à mon égalité à moi. La gloire de l'infini se glorifie dans cette responsabilité [...]. La gloire se glorifie par la sortie du sujet hors les coins sombres du « quant à soi » [...]. La gloire de l'Infini, c'est l'identité anarchique du sujet débusqué sans dérobade possible, moi amené à la sincérité<sup>655</sup> ». L'infini ne se pose pas dans la position du moi, mais dans la sincérité, qu'est le non-lieu comme dé-position. La pensée en général n'atteint pas l'infini, mais la pensée à autrui comme dire, comme sincérité à l'égard d'autrui, ouvre à la subjectivité l'infini. La transcendance n'est autre que ce dire, que cette sincérité, que la proximité. Le langage, notamment le dit ou discours ontologique serait impossible sans s'appuyer sur cette transcendance.

Parler de l'infini, revient à parler du soi. La sincérité se dirige à la fois vers le soi et vers l'infini dont l'expérience est passivité profonde. Le dire comme langage éthique décrit la sincérité de l'un-pour-l'autre comme intériorité subjective. Cette intériorité n'est pas une intériorité qui s'enferme en elle-même et à laquelle ce n'est que le sujet qui a accès d'une manière transparente. Plutôt, cette intériorité comme sincérité s'ouvre à l'altérité de l'autre, au bien ou à l'infini. De cette manière, la subjectivité du sujet est décrite comme soi signifiant la passivité ou la souffrance pour autrui. Ce soi passif est antérieur au soi authentique, à l'ipséité dont l'individualité prime. L'ipséité levinassienne n'est pas définie en termes de l'authenticité, mais en termes éthiques, de la responsabilité. À cet égard, le soi levinassien est « pré-originel » ou « pré-originnaire » : la subjectivité levinassienne est « anarchique ».<sup>656</sup>

Par le langage, Levinas n'est pas tenté d'entendre la fonction de la langue, qui fait l'objet de la tâche linguistique. Plutôt, Levinas, distinguant le dire et le dit, comprend que le langage touche en profondeur à l'éthique, qu'est la responsabilité. Le dire, l'un-pour-l'autre, la gloire de l'infini décrivent le sens comme sens éthique, dont tout sens ontologico-épistémologique dérive. Le langage éthique se rapporte à l'infini, c'est en ce sens que ce langage s'ouvre sur la glorification de l'infini. Pour Levinas, le langage est dialogique : le dialogue levinassien est ma relation à autrui, à l'infini, qui me commande et qui me donne à être infiniment responsable. L'un-pour-l'autre est au sein de ce dialogue, de cette adresse. La philosophie du

---

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 226

<sup>656</sup> Cf., *Ibid.*, p. 239 : « la responsabilité sans engagement préalable – sans présent – sans origine – an-archique – [...] »

langage levinassienne parle de l'un-pour-l'autre du dire comme de la sincérité envers autrui, dans la mesure où l'un-pour-l'autre, qu'est le dire, est le *laisser la parole à autrui*. Dans la sincérité, le soi passif se révèle comme l'un de l'un-pour-l'autre. Donc, le sens langagier levinassien comme l'un-pour-l'autre n'est que la passivité du soi, que sont la proximité, la sincérité, l'obsession, le dire, l'accusation et où la gloire de l'infini se glorifie.

## 2. Sens constitutif

### (1) Sens humain

Pour Taylor, l'essence du langage réside dans l'épiphanie ou l'expression du soi, soi inséparable de la situation dans laquelle il s'engage comme agent humain. S'y engageant, le sujet humain interprète cette situation, à laquelle il participe, en s'interprétant ou en s'auto-interprétant. Le langage joue un rôle primordial dans cette expression comme interprétation et celle-ci est articulation, à la fois articulation du bien et articulation du soi.

Ce langage, dont l'essence est articulation, n'est pas désignatif, mais constitutif. Le langage désignatif est secondaire, selon Taylor, ce langage désignatif dérive du langage constitutif : le langage peut constituer la situation, il dépasse la description simple, reposant sur la stance ou la distance impersonnelle et neutre, mais il rend possible la description profonde où le sens, constitué, surgit. Le sens, comme constitué, dépend de l'interprétation. De ce point de vue, pour Taylor, le sens n'est défini que comme sens que « les choses ont » pour l'agent humain. Le sens, inscrit dans l'émotion, dépend de la relation subjective à la situation. Pour cette raison, le sens, d'après Taylor, réside dans le langage constitutif, mais non pas dans la proposition ou l'énoncé.

Les sens, dont parle Taylor, sont les « sens humains<sup>657</sup> » (human meanings). Ici, le terme « humain » ne se réfère pas à l'homme en général, mais à la subjectivité du sujet ; le sujet, pour Taylor, n'est que l'agent humain comme soi éthique, qui dit « je » : d'après Taylor,

---

<sup>657</sup> Taylor, Charles, *The Language Animal : the Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, « Belknap », Harvard, 2016, p. 91

comprendre l'humanité de l'homme, c'est comprendre la subjectivité du sujet humain. De cette manière, pour penser que le sens est ce « que les choses ont pour nous<sup>658</sup> », il faut réfléchir sur la subjectivité.

Pour justifier ce point. Il convient de considérer les exemples pris par Taylor du tigre et du virus<sup>659</sup>, exemples que je modifie. D'abord, on entend parler d'un tigre, échappé d'un parc zoologique, qui erre dans Paris. Des journaux décrivent ce tigre comme affamé et dangereux, et ajoutent que des policiers et des personnes lambda cherchent ce tigre. À ce stade, je ne peux ressentir aucun danger : ce tigre n'a encore aucun sens pour moi ; ce tigre n'intervient pas dans mon environnement. Mais, quand j'ouvre la fenêtre, soudainement je vois marcher un tigre. À partir de ce moment, je me sens insécurisé : le tigre, pour moi, a un sens. En outre, on peut entendre dire qu'un virus, découvert par une équipe de scientifiques, est très dangereux, parce qu'il provoque la mort des malades par suffocation. Mais ce virus dangereux n'est rien pour moi, parce que je suis encore en pleine forme. Cependant, un jour, alors que j'ai mal à la gorge, mon médecin traitant m'apprend que le mal de gorge est causé par ce virus dangereux qui pénètre mon organisme. À partir de ce moment, le virus ne m'est plus indifférent. Ce virus a un sens significatif pour moi ! À cet égard, le fait d'avoir un sens ou de l'importance n'est pas une prise de conscience objective du sujet désengagé ou du sujet ponctuel. Le sens dépend de l'agent humain, c'est-à-dire que le sens n'est ce sens lui-même que pour le sujet, engagé dans la situation. Autrement dit, l'interprétation est essentielle à la constitution du sens.

Le sens part de la subjectivité, c'est-à-dire que le sens est inscrit dans l'émotion. Taylor rapproche le sens et l'émotion. Le sens est inscrit dans l'émotion, par laquelle l'agent humain est étroitement lié à la situation dans laquelle il s'engage. Taylor dit que « les sens sont sentis<sup>660</sup> ». Or l'émotion vient de l'interprétation. À cet égard, que les sens soient sentis, veut dire que le sens vient de l'interprétation de la situation. Le sens fait preuve de l'engagement du sujet.

---

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 91 : « Life meanings are modes of significance that things can have for an organism or agent who pursues certain goals or purposes which can be identified from outside even by beings who don't share these purposes. »

<sup>659</sup> Cf., *Ibid.*, p. 179-180

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 180 : « meanings are felt »

## (2) Morale et éthique

Si le sens est étroitement lié à la subjectivité de l'agent humain, il l'est également à l'éthique ou à la morale.

Pour préciser ce point, commençons par la morale, morale procédurale, que j'ai déjà mentionnée. Taylor, d'abord, pense la morale dans le cadre de la philosophie anglo-américaine contemporaine. La morale, dans ce cadre, n'est rien d'autre que la recherche de la justice, prise au sens de la justice procédurale. En d'autres termes, la morale de la procédure de la justice est réductible à la somme d'obligations. Cette morale, n'ayant rien à voir avec le bien, n'est que déontologique. Cette morale est prise au sens étroit du terme.

La philosophie rawlsienne, par excellence, soutient cette morale. Rawls radicalise le détachement de la morale d'avec l'éthique.<sup>661</sup> Rawls ne rend compte que de la justice procédurale, car il croit que le bien ou la bonté sont trop subjectifs. Dès lors, la justice procédurale n'a plus rien à voir avec le bien.

Dans cette morale, aucun bien ne peut intervenir. La morale, prise au sens étroit du terme, est hostile au bien, donc, à l'éthique, qui est l'étude du bien, de la bonté, ou des vertus. Le bien, pour ceux qui mettent l'accent sur la justice procédurale qui s'appuie sur le système déontologique des obligations, n'est pas un critère évident, car le bien semble trop subjectif, si ce bien dépend du choix du sujet humain ! Ce qui importe pour eux, c'est de fonder la morale sur la certitude non subjective, voire objective et absolue. Pour cette raison, la morale se tourne vers l'impersonnalité à partir de laquelle, pourtant, aucun bien n'est possible : cette morale ne parle plus du bien comme de l'éthique.

Mais la séparation de la morale et de l'éthique dans la philosophie anglo-américaine est-elle possible et effective ? Prenant en considération l'histoire de la philosophie, Taylor met en doute cette distinction radicale : Platon, fondateur de la philosophie, ne distingue pas le bien et l'obligation. Pour lui, l'Idée du Bien est absolue et bonne par rapport aux phénomènes mondains, car ceux-ci sont inférieurs à l'Idée pure. À cet égard, pour Platon, la transcendance

---

<sup>661</sup> Cf., Rawls, John, *A Theory of Justice*, « Belknap », Harvard, 1999, P. 28 : « [...] in justice as fairness the concept of right is prior to that of the good. »



comme contemplation est d'importance énorme. Or dans cette transcendance, on ne peut distinguer la théorie et la pratique ; la contemplation est à la fois l'acte de connaître l'Idée transcendante et l'orientation vers cette idée, qui dépasse le monde. Ce qui est remarquable, c'est que, dans cette transcendance, on ne peut non plus distinguer le bien et la déontologie. L'Idée est absolument bonne, c'est la raison pour laquelle *il faut* la contempler. Dans la philosophie platonicienne, le bien commande ! Il est commandement !<sup>662</sup>

De la même manière, le christianisme ne distingue pas le bien et l'obligation, ni la morale et l'éthique.<sup>663</sup> Dieu, transcendant, est absolument bon. Il est le « bien suprême ». Mais Dieu n'est-il pas la source de tout bien et des actions obligatoires ? Dieu donne à Moïse, au peuple juif, à toute l'humanité les *Dix Commandements* ! Cela revient à dire que, ici, Dieu comme bien superlatif est inséparable de la déontologie. Dieu est la source à la fois du bien et du commandement.

Taylor, en accord avec l'inséparabilité du bien et de l'obligation, met en doute la distinction de la morale et de l'éthique ; cette distinction fait oublier le bien comme source. Pour Taylor, le bien est nécessaire à la fois pour l'éthique et pour la morale ; toute obligation repose sur le bien, comme Taylor le dit en rendant hommage à Iris Murdoch. L'obligation, selon Taylor, trouve son origine dans le bien, bien inséparable du commandement.

La philosophie taylorienne, recourant au bien, s'oppose forcément à la justice procédurale,

---

<sup>662</sup> Cf., Taylor, Charles, *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « La couleur des idées », Seuil, 1998, p. 166 : « La vision du bien est au centre même de la doctrine platonicienne des ressources morales. Le bien du tout, dont l'ordre manifeste l'Idée de Bien, est le bien fondamental qui englobe tous les biens particuliers. Il ne fait pas que les inclure, il leur confère une dignité supérieure puisque le Bien est ce qui gouverne inconditionnellement notre amour et notre allégeance. », Original, Taylor, Charles, *Sources of the self : The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989, p. 122 : « The vision of the good is at the very centre of Plato's doctrine of moral resources. The good of the whole, whose order manifests the Idea of the Good, is the final good, the one which englobes all partial goods. It not only includes them but confers a higher dignity on them; since the Good is what commands our categorical love and allegiance. »

<sup>663</sup> Cf., Taylor, Charles, *L'âge séculier*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, « Les livres du nouveau monde », Seuil, 2011, p. 396 : « Un aspect essentiel de l'ordre divin, qui découle de la façon même dont nous le découvrons et pouvons le définir, réside assurément dans le fait qu'il est orienté vers le bien des créatures qui le composent, et en particulier vers le nôtre. [...] reconnaître Dieu et notre dépendance envers lui nous impose d'emblée une exigence qui dépasse celle de l'épanouissement humain. », Original, Taylor, Charles, *A Secular Age*, Belknap, Harvard, 2007, p. 221 : « [...] a crucial feature of God's order, deriving from the very way in which we discover and define it, is that it is directed to the good of the creatures which make it up, and especially ourselves. [...] a recognition of God and our dependence on him places immediately on us a demand which goes beyond human flourishing. »

qui étouffe le bien et l'éthique. Pour rendre compte de la morale, il faut repenser l'éthique ; l'obligation rend manifeste le bien ou la « vertu ». Taylor prend l'exemple de l'obligation moderne de la dignité, dont j'ai plus haut parlé. Naturellement, cette dignité est la source du respect : dans le monde moderne, il faut respecter l'homme d'une manière égale et non inégale. En ce sens, la dignité est à la fois bien et commandement. Mais pourquoi ? Il n'est pas possible de répondre par la morale procédurale, sur laquelle des philosophes comme Rawls insistent. À cet égard, pour répondre à la question du *pourquoi* de l'obligation, il convient d'avoir recours à l'éthique. Il faut y répondre que l'homme est un bien, ou bien, qu'il possède certaines vertus. Pour cette raison, aux yeux de Taylor, l'obligation se rapporte au bien : sans bien, aucune morale ne serait possible, de la même manière que, dans l'éthique levinassienne, autrui, où passe l'infini comme bien ou comme bonté, me commande une responsabilité infinie. Chez Taylor, l'éthique n'est que morale. Cela revient à dire que la morale est prise au sens large du terme.

D'ailleurs, le langage montre l'inséparabilité de l'éthique et de la morale : la philosophie du langage taylorienne porte sur la synthèse du bien et de l'obligation. Il faut retenir les *Dix Commandements*, que Moïse reçoit de Dieu. Ces commandements sont des commandements qui reposent sur le bien suprême qu'est Dieu. Or ce qui est remarquable, c'est que ces commandements se fondent sur le langage, qu'ils sont portés par et dans la parole de Moïse, voire l'Écriture. C'est-à-dire que le langage joue un rôle crucial dans la réception de ces commandements, dans lesquels réside le bien suprême : ces commandements, pour Moïse, pour ceux qui le suivent, donc pour les croyants, ont un sens, dans la mesure où ces commandements reposent sur le langage. Sans le langage, ni le bien ni l'obligation ni leur relation intime ne seraient possibles. Comme je l'ai déjà souligné, ce n'est que le sujet qui s'auto-interprète comme soi, qui est animal doué de langage, dont les émotions sont étroitement liées à l'évaluation forte.

Par le langage, Taylor entend le rapport du bien à l'obligation, de l'éthique à la morale. Donc, il est essentiel d'envisager le sens pour penser l'éthique morale, voire l'ontologie morale ; l'ontologie morale taylorienne rassemble le bien et l'obligation.

### (3) Activation du sens

Afin de parler du sens, il faut affirmer que Taylor prend le langage au sens large du terme. Cela signifie que l'essence du langage résonne dans l'épiphanie ou l'expression. Pour cette raison, le corps humain, par excellence, est langagier. L'expression corporelle est incluse dans la catégorie du langage. Aussi est-il pertinent de rendre compte de la relation de l'expression corporelle au sens.

Pour envisager l'expression corporelle voire l'expression du langage en général, Taylor prend l'exemple d'un « motocycliste » ou d'un « motard » qui se comporte de manière spécifique.<sup>664</sup> Son comportement est tout nouveau, donc, on ne peut pas encore l'expliquer par des mots. Pour l'expliquer, il faut de nouveaux mots. Mais, en dépit de cela, Taylor appelle ce motard « macho » pour désigner ce motard de manière temporaire.

Or ce qui importe, ce n'est pas que ce motard soit nommé « macho », mais qu'il ait un comportement ou une attitude spécifique et nouvelle à l'égard d'autrui ou/et du monde. Par exemple, il marche en adoptant une attitude orgueilleuse, vraiment comme un « macho » et il conduit *virilement* sa moto. Il ne parle guère, parce qu'il croit que le bavardage est féminin, etc. Tous ses comportements rendent manifeste le machisme. Or ce qui compte, c'est que, sans ce comportement, le machisme serait impossible : que ce comportement est constitutif du machisme.

Le comportement de ce macho constitue le machisme. Cela revient à dire qu'il « *est* macho » ; le comportement est articulation. Ce comportement n'est pas une action simple. Ce comportement comme articulation touche à l'être. Le comportement du macho est l'articulation de certains biens réservés au machisme. Rendant manifestes certains comportements, le macho devient vraiment machiste lui-même, il se manifeste comme macho. C'est là le sens humain ; le comportement a un sens pour ce macho. Celui-ci « active » le sens du macho.

Or l'activation n'est pas simplement une manifestation d'un sens isolé. L'activation d'un

---

<sup>664</sup> Cf., Taylor, Charles, *The Language Animal : the Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, « Belknap », Harvard, 2016, p. 223-225

sens vise ou présuppose les « panoramas des sens<sup>665</sup> ». Cela revient à dire que le sens se structure dans le système ou la totalité des sens. Par l'activation du macho, le machisme intervient dans cette totalité des sens, en modifiant ou « altérant » le système total lui-même.

Mais cette altération ne modifie-t-elle pas le monde ? Si la philosophie taylorienne est inspirée par la phénoménologie, notamment celle de Heidegger et de Merleau-Ponty, la modification de la totalité systématique des sens, par la construction d'un nouvel sens, est d'emblée altération du monde ; « Parce que nous sommes condamnés au monde, nous sommes condamnés au sens<sup>666</sup> ». Avant de vivre dans le monde naturel, on vit directement dans le monde des sens. On vit des sens ! La construction d'un sens inédit change le panorama des sens. Le monde ne cesse de se transformer, dans la mesure où le système des sens change également ; le monde ou la situation a un sens, constitué par l'agent humain engagé.

#### (4) Monde, être et sens

Il faut affirmer que l'altération du sens, du réseau des sens, est identifiée à l'altération du monde. Mais cette altération du système des sens n'est-elle pas l'altération du soi, dans la mesure où le soi comme agent humain s'engage dans la situation, voire dans le monde ?

Pour parler du soi, il faut traiter de la constitution et de l'être, donc du langage. Le langage est nécessaire à la constitution du soi. Ce langage, pour Taylor, est de prime abord constitutif. La constitution précède et dépasse la désignation ; la constitution du langage touche à l'être. Revenons au motard dont Taylor prend l'exemple, « Le comportement de notre motard ne *signifie* pas le machisme [...], il *est* machisme.<sup>667</sup> » C'est là le sens humain. Le sens n'est pas seulement renvoi ou désignation. Le sens est ontologique. La constitution du sens par le langage touche à l'être du soi. Le signifier n'est pas simplement une désignation, mais une constitution ontologique.

---

<sup>665</sup> *Ibid.*, p. 227 : « skeins or “landscapes” of meanings. »

<sup>666</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, « tel », Gallimard, 2010, p. 20

<sup>667</sup> Taylor, Charles, *The Language Animal : the Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, « Belknap », Harvard, 2016, p. 225 : « The behavior of our biker doesn't *signify* machismo [...] it *is* machismo. »

Cette ontologie trouve sa source dans l'identité ou l'identification. Car, comme dans l'exemple pris plus haut, le comportement du motard est le machisme dans le sens où il le rend manifeste. Dans ce cas, ce motard est identifié au macho lui-même. Cela revient à dire que, par le langage constitutif, l'agent humain, parlant et agissant, constitue ce vers quoi sa vie s'oriente elle-même, en s'identifiant. Mais comment est-il possible d'examiner cette identification ?

Pour répondre à la question concernant l'ontologie, Taylor a recours à l'« habitus » de Bourdieu en expliquant « trois échelons<sup>668</sup> ». Pour comprendre ces trois échelons, Taylor prend l'exemple de la politesse ou du respect à l'égard des personnes âgées, enraciné dans certaines communautés ou sociétés culturelles.

Le premier échelon est l'« activation » du bien. Pour activer le respect à l'égard des personnes âgées, il faut des comportements spécifiques ou des attitudes correspondantes. Par exemple, pour faire montre de respect envers une personne âgée, il faut savoir comment on la salue ou on se prosterne devant elle. C'est là ce que Taylor appelle « inculcation de certains habitus<sup>669</sup> ». Par là, on peut activer ce respect.

Mais la façon de saluer n'est pas l'unique manière de respecter les personnes âgées. C'est là le deuxième échelon, où tout ce que l'on apprend pour respecter les personnes âgées, y compris, par exemple, dans certaines cultures, l'interdiction de les regarder directement dans les yeux sans leur permission ou encore l'interdiction de tenir un verre d'alcool d'une seule main devant elles..., etc., est rassemblé « sous le respect ». Ici, le « rassemblement » (gathering) joue un rôle crucial. Des actions multiples et diverses sont soumises au respect à l'égard des personnes âgées. D'ailleurs, dans ce deuxième échelon, ce rassemblement s'étend au domaine du symbolique. Dans ces actions, le respect est symbolisé. Se prosterner est par excellence le symbole du respect, de la même manière que ne pas regarder les personnes âgées dans les yeux est considéré ou symbolisé comme saint ou sacré. Sans cette figuration, sans métaphore ni allégorie, le rassemblement ne pourrait être accompli.

Avec le premier et le deuxième échelon, le troisième surgit. Ce troisième échelon est la

---

<sup>668</sup> Cf., *Ibid.*, p. 224-227

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 224 : « inculcation of certain habitus »

réflexion sur ce respect lui-même. Avec l'activation du bien et le rassemblement des actions correspondantes, on réfléchit sur le respect lui-même dans un discours, où il faut soulever la question de savoir s'il est juste d'accepter le respect comme tel, de savoir pourquoi il faut respecter les personnes âgées. En formulant le discours et en répondant à des questions posées par et dans ce discours, il faut sélectionner l'acceptation ou le refus du respect à l'égard des personnes âgées. Soit on peut accentuer le respect, soit on pense que le respect à l'égard des personnes âgées n'est pas distingué du respect à l'égard de l'homme en général, etc. Le respect comme bien est examiné ainsi.

Récapitulons : selon Taylor, le sens est constitué par ces trois échelons ou étapes : premièrement, l'activation du sens ; deuxièmement le rassemblement des actions ; troisièmement, le discours sur le sens lui-même, pour y réfléchir.

Avec ces trois étapes, on peut dire que le sens n'est pas arbitraire. Pour Taylor, le sens se meut dans la société culturelle. L'agent, tout seul, ne peut constituer le sens. Cela revient à dire que l'agent est dans une société où d'autres vivent. Si le sens est effectif dans le réseau systématique des sens, l'agent, pour qui les choses ont un sens, est avec d'autres. Donc, par le sens, il faut réaffirmer que l'agent humain comme soi n'est pas le soi ponctuel, isolé de tout contexte. L'être, ici, n'est pas identifié à la solitude. Le sens, dans la mesure où il est le sens que les choses ont pour l'agent humain, est contextuel et situationnel, voire mondain.

#### (5) Sens et vie

Dans le troisième échelon, mentionné dans le paragraphe précédent, la réflexion modifie les valeurs ou les biens, donc leur sens, parce que la réflexion leur confère un nouveau sens. Le nouveau sens, par la réflexion, intervient dans le réseau des sens, donc dans le monde. En fin de compte, le nouveau sens change la scène du monde.

Bien entendu, le nouveau sens dépend du langage constitutif. Pour le vérifier, il importe de prendre en compte le bien dans l'histoire. Et aussi, en parlant du bien, il est naturel de réfléchir à la vie, dans la mesure où celle-ci est définie dans son orientation vers le bien.

Commençons par penser l'exemple de l'affirmation de Socrate<sup>670</sup>, selon laquelle « Connais-toi toi-même ». Par là, Socrate veut dire que la vie de l'homme repose et doit reposer sur la connaissance de soi ou la conscience de soi, à partir desquelles cette vie est examinée soit comme bonne soit comme mauvaise, etc. Cette conscience de soi ou connaissance de soi parfaite, pour Socrate, est déjà un bien qui oriente la vie. La conscience de soi relie l'ontologie et la vie.

Ce lien n'appartient pas proprement à la philosophie socratique, ou à la philosophie en général. Dans la religion, on peut retrouver ce lien. Par exemple, la Bible porte sur l'amour pour le prochain : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Cela signifie que la vie de l'homme se fonde sur cet amour pour le prochain et que cette vie s'oriente vers cet amour, commandé par la Bible et par Dieu. La vie humaine, pour les chrétiens, en fin de compte, est étroitement liée à l'amour pour le prochain et à Dieu : cette vie est consacrée au prochain et à Dieu. De même, dans le bouddhisme, la vie de l'homme est si phénoménale et si pleine de douleurs qu'elle se transcende vers un monde transcendant où aucune douleur ne peut s'inscrire. C'est là le « nirvana ». En un mot, chez Socrate, dans le christianisme et dans le bouddhisme, l'être comme articulation se rapproche de la vie ou bien la vie est le lieu où le bien comme tel s'articule.<sup>671</sup>

Mais le lien entre la vie et la morale n'appartient pas uniquement à la religion et à la philosophie antique. Dans le monde moderne, il y a quelque chose de comparable, par exemple, à l'amour pour le prochain ou au nirvana. Taylor envisage ainsi le « dandy » ou dandysme<sup>672</sup>. Le dandysme influence l'attitude d'un artiste moderne comme Baudelaire. Mais le dandysme n'est pas seulement artistique et esthétique. Il est « quasi-éthique<sup>673</sup> » (quasi-ethical). Le dandysme paraît éthique, parce qu'il transforme la vie moderne ; ce dandysme change la scène moderne où la vie de l'homme s'oriente vers quelque chose de haut.

Le nouveau sens n'a pas nécessairement besoin d'être religieux ni esthétique. Taylor pense le « cool<sup>674</sup> », qui intervient à l'échelle mondiale dans le réseau systématique des sens. Si l'on

---

<sup>670</sup> Cf., *Ibid.*, p. 228

<sup>671</sup> Cf., *Ibid.*, p. 228

<sup>672</sup> *Ibid.*, p. 228

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 228

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 228-230

dit que l'on est cool, le terme « cool » ne se réfère pas à sa première signification qui s'oppose à la chaleur. Ici, le terme « cool » n'a rien à voir avec une boisson fraîche ou froide. Mais le cool montre une valeur ou une vertu ou un bien important au niveau de la vie. Le cool signifie une attitude, par laquelle peut-être, on peut entendre l'indifférence à l'égard d'un événement honteux ou regrettable : une attitude dégagee d'émotions fortes comme la passion. La signification du cool s'étend jusqu'à la constitution d'un sens inédit.

L'intervention du nouveau sens de « cool » propose une éthique, si j'ose l'employer, une « éthique du cool ». Être cool, c'est bon. Donc, il faut être cool dans toute situation. Si l'on s'attache au passé, cela est mauvais, parce que ce n'est pas cool. En effet, la vie s'oriente vers le cool et dans cette vie : on vit du cool, on *est* cool. Ainsi le nouveau sens change-t-il l'être, donc la vie. C'est-à-dire que le changement de sens et la transition d'un sens à un autre transforme la vie, le monde et l'être.

#### (6) Symbole et métaphore

Pour poursuivre l'examen de l'intervention du nouveau sens dans le monde, il faut revenir sur le symbole, la métaphore, déjà un peu mentionnés.

Il faut commencer par s'interroger : pourquoi le symbole ou la métaphore sont-ils pris en considération pour que l'on rende compte du nouveau sens et par là du sens en général ? Taylor pense que le sens trouve son origine dans la symbolisation ou la métaphorisation. C'est-à-dire que, comme Taylor le dit dans *Sources of the self*, le symbole et la métaphore n'appartiennent pas de prime abord à la littérature, mais l'essence du langage réside dans le symbole et la métaphore, voire la figuration.

Pour envisager ce point, Taylor souligne la distinction contrastive entre la « pureté » et la corruption, voire, entre la propreté et la saleté, inscrite dans le « discours de Robespierre<sup>675</sup> ». Cette distinction, à première vue, est une distinction physique et visible : une chambre sale pleine d'ordures est distinguée d'une chambre propre. Mais cette distinction contrastive entre

---

<sup>675</sup> Cf., *Ibid.*, p. 220 : « François Furet criticized the school of *marxisant* historians of the French Revolution on the grounds that their explanation of the Terror in terms of the external and internal military emergency couldn't account for the obsessive Robespierrian discourse of corruption and purity. »



propreté et saleté ne s'arrête pas aux phénomènes visibles, ce qui signifie qu'elle s'étend jusqu'au monde invisible, ici notamment, moral ; la propreté signifie la hauteur morale alors que la saleté signifie également le déficit de biens. De la même manière, la tache n'est pas seulement une tache qui souille une chemise blanche, mais aussi tache morale ou éthique. Autrement dit, la distinction entre la propreté et la saleté est symbolisée ou métaphorisée en passant d'une catégorie physique et visible à la catégorie morale et éthique.

Par là, il faut entendre la transition de l'invisible au visible. La symbolisation et la métaphorisation rendent visible l'invisible. Cela revient à dire qu'il est possible de saisir ou comprendre l'invisible comme visible par le langage : on peut comprendre le déficit éthique telle une tache, qui fait obstacle à la pureté, qui, à l'opposé de l'impureté, est caractérisée par la moralité. Dans la transformation du visible en invisible, dans la compréhension de l'invisible, le langage constitutif comme figuratif joue un rôle nécessaire.

La religion chrétienne ne fait pas exception. Cette religion, comme je l'ai dit précédemment, s'appuie sur le langage constitutif comme métaphore et symbole ; la pureté est le rapprochement de l'homme vers Dieu, alors que l'impureté est péché : le péché comme déficit moral et éthique est sal et impur, alors que, sans péché, l'homme est pur et propre. Or ce qui compte, c'est que, sans relation métaphorique ou symbolique entre l'impureté et la pureté, entre la saleté et la propreté, on ne pourrait parvenir à comprendre le péché, tel qu'il figure dans le christianisme : sans le langage constitutif, la religion ne pourrait s'établir, car la compréhension de l'invisible repose sur le langage constitutif.

Par le langage, donc, il faut entendre l'expression de l'invisible. L'essence du langage est expression : le langage n'est pas seulement désignation, mais par essence le langage rend expressif l'invisible et on ne peut avoir accès à cet invisible que par la constitution du langage.

C'est l'expression ou l'articulation de l'invisible, par la figuration du langage constitutif, qui rend possible l'accès à l'invisible.<sup>676</sup> Autrement dit, par le langage, on comprend l'invisible. C'est l'agent humain comme sujet moral qui accède à l'invisible par le visible, dans lequel cet invisible se manifeste. Cela revient à dire que le langage est constitutif de

---

<sup>676</sup> Cf., *Ibid.*, p. 189 : « Here, in the realm of metabiological meanings, expression opens new and unsuspected realms. »

l'invisible. De cette manière, le langage dépasse le visible pour toucher à l'invisible. L'invisible, pour être rendu visible, a recours au langage. À savoir que dans l'épiphanie réside l'essence du langage.

En ce sens, le langage est important pour la morale et l'éthique ; le langage est ontologique. Le langage est inséparable de l'être, dans la mesure où l'être est manifestation de l'invisible, de la valeur, de la vertu, voire du bien, et où l'ontologie, chez Taylor, est ontologie morale. L'évaluation forte, pour articuler le bien, a besoin de la figuration du langage constitutif. Par le langage constitutif, on peut accéder au bien invisible. L'ontologie morale serait impossible sans la constitution du langage.

#### (7) Intériorité et intégrité

Avec l'ontologie morale, il faut préciser que la morale ou l'éthique parle de l'invisible. Le bien ou les biens et la vertu ou les vertus sont invisibles. L'invisible signifie l'inaccessible, donc l'incompréhensible. Pour cette raison, l'invisible, pour être compris, a besoin de se phénoménaliser, même si l'invisible, par principe, est inadéquat avec le phénomène visible et perceptif. L'ontologie morale, avec le langage constitutif, révèle le bien, vers lequel la vie s'oriente.

Or avec la manifestation du bien, il faut affirmer que la vie est importante et que par là l'intériorité humaine est importante. Sans cette intériorité, la vie serait impossible. Pour cette raison, parler de la vie, c'est parler de l'intériorité. Comment parler de cette intériorité ? Le langage constitutif joue encore un rôle essentiel : l'accès à l'intériorité humaine n'est possible que par le langage constitutif. Le langage est constitutif de l'intériorité humaine, essentielle au bien. Par le langage constitutif, la vie intérieure s'articule dans le monde. Car le langage, constitutif du bien, est également constitutif de la vie, donc de l'intériorité.

Pour parler de l'intériorité, Taylor se propose d'examiner le terme « intégrité ». Qu'est-ce que cette intégrité ? L'intégrité signifie la correspondance soit entre la volonté et l'action, soit entre l'intériorité et l'action. « J'ai l'intégrité lorsque mes mots et mes actions correspondent les uns aux autres, lorsque je poursuis ce qui est vraiment important sans souffrir de déviation

ni de distraction à partir de problèmes triviaux ou de désirs contraires.<sup>677</sup> » On peut dire que l'intégrité comme « totalité » qui « n'est pas cassée » est l'unité exprimée par et dans le langage.<sup>678</sup>

Cette intégrité intérieure s'articule dans et par le langage. Le terme « intégrité » ne désigne pas simplement la totalité de l'intériorité non cassée, mais faisant référence à la plénitude de l'intériorité, elle constitue cette intériorité. Autrement dit, dès lors que l'on parle de l'intégrité, on peut percevoir la totalité de l'intériorité et par là on peut la saisir et la comprendre. Autrement dit, l'intégrité invisible, par le langage, fait l'objet de la compréhension.

Cette compréhension joue un rôle essentiel dans la mesure où elle constitue le soi. À partir de la compréhension de l'intégrité, on peut comprendre l'agent humain comme soi moral. Pour que la vie s'oriente vers le bien, il faut que l'intériorité humaine soit unitaire au bien : chez Platon, la contemplation de l'Idée du Bien signifie qu'il faut partir du phénomène pour atteindre l'intégrité ou l'unité indivisible.<sup>679</sup> Dans et par cette contemplation, le sujet de la contemplation comme soi est défini. À savoir que l'unité avec le bien comme paix innée détermine le soi comme agent subjectif moral.

Or cette intégrité, on ne peut la comprendre à partir de la division, ou du brisement de l'intériorité. L'intériorité divisée souffre d'un conflit inné, de la même manière que l'on oscille entre un bien et un autre. Dans ce cas, l'intériorité ne se manifeste pas comme intégrée, mais comme cassée ou brisée. Mais comment saisir le brisement de l'intériorité ? Par le langage constitutif. Si l'on décrit l'intériorité parfaite comme intégrité, on décrit implicitement le brisement de l'intériorité. Mais cette description n'appartient pas au signe, ni au langage désignatif. Car cette description constitue l'intériorité humaine, soit intègre soit brisée.

Avec cette constitution, le sujet, dont l'intériorité est brisée et divisée, ne peut tourner sa vie vers le bien. Car le sujet a l'expérience d'un conflit inné, qui fait obstacle à l'orientation de

---

<sup>677</sup> *Ibid.*, p. 230 : « I have integrity when my words and my actions cohere, when I pursue what is really important without suffering deviation or distraction from irrelevant issues or contrary desires. »

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 230 : « The word 'integrity' resonates with me, because it bespeaks wholeness, unity; it overcomes dispersal, contradiction, self-stultification. With integrity, I am whole, united, not broken or dispersed. »

<sup>679</sup> *Ibid.*, p. 230 : « [...] Plato offers a contrast between inner harmony of the parts of the soul, and the discord of strife between reason and desire. »

la vie vers le bien. Sur l'intégrité repose cette orientation essentielle à la constitution de la vie, à la constitution de la subjectivité.

Ce qui compte, c'est que le terme « intégrité » joue un rôle crucial dans la constitution de la vie intérieure. Sans ce terme, aucun accès à l'intériorité ne serait possible. Le terme « intégrité » ne désigne pas simplement l'état intérieur de la vie, mais ce terme constitue l'intériorité comme telle. À partir de ce terme, l'intériorité se révèle ou s'extériorise comme intègre.

Le terme « intégrité » révèle l'intériorité invisible. À cet égard, ce terme met en lumière le soi comme agent moral, puisque la vie de l'agent moral s'oriente vers le bien et que, dans cette orientation, le soi se manifeste. Dans la mesure où l'orientation vers le bien est l'orientation du soi, le soi se révèle à partir de l'intégrité de son intériorité.

#### (8) Histoire du soi

Ainsi l'intégrité est-elle importante dans la constitution du soi. Car à partir de l'intégrité on peut comprendre le soi. Mais comment saisir cette intégrité ? Afin de répondre à cette question, il faut envisager que ce langage constitutif soit considéré sous une forme spécifique : sous la forme du récit, sous la forme de l'histoire : sous la narrativité.

Dans la constitution du soi, Taylor insiste sur l'importance de la narrativité : l'histoire ou récit du soi.<sup>680</sup> C'est parce que le symbole et la métaphore n'étaient pas seulement et simplement littéraires, que la narrativité ne fait pas seulement et simplement partie de l'art littéraire. La narration vise profondément la vie, ce qui signifie que la narrativité constitue la vie comme telle en portant sur l'orientation de cette vie.

Bien entendu, Taylor n'est pas le seul philosophe qui insiste sur le rôle de la narration dans la constitution de la vie. Taylor est d'accord avec Ricoeur et MacIntyre. Pour ces philosophes,

---

<sup>680</sup> Abbey, Ruth, *Charles Taylor*, « Philosophy Now », Routledge, 2000, p. 38 : « This idea that individuals interpret their lives in narratives terms was not originated by Taylor; he cites the work of Alasdair MacIntyre, Paul Ricoeur, and Jerome Burner as well as Heidegger as influencing his ideas on this topic. However, Taylor's claims about the necessary structure of moral life, that it involves orientation towards strongly valued goods, the desire for their realization and an animating concern with one's place in relation to them, grounds the role of narrative more solidly in moral theory. »

la vie est l'histoire de la vie, que le sujet raconte et où le sujet a de l'expérience et que ce sujet comme à la fois narrateur et héros raconte en se racontant. Cela revient à dire que, dans la mesure où la vie est constituée par le langage, la vie se manifeste comme histoire ou récit. Ou bien la vie n'est que l'histoire de la vie. Or ce qui compte, c'est que la vie est la vie du soi. À cet égard, au fur et à mesure que l'histoire de la vie se déroule dans et par le langage du sujet, la subjectivité comme soi de ce sujet se développe ; cette subjectivité, Ricœur l'appelle « identité narrative ».

Taylor n'emploie pas explicitement le terme « identité narrative », mais ce philosophe met l'accent sur la narration ; celle-ci joue un rôle nécessaire et essentiel dans la constitution du soi : l'histoire est « la manière de raconter des gens et des événements et leurs relations compliquées<sup>681</sup> ». C'est-à-dire que l'histoire, que je raconte, décrit ma relation avec d'autres et avec des événements ; je raconte cette histoire comme totalité ou ensemble où je plonge en ayant l'expérience d'événements et d'autres ; l'histoire de la vie n'est pas monologique : ma vie n'est pas une vie isolée. L'histoire et le récit décrivent le rapport complexe entre vies, entre événements.

Or ce qui est remarquable, c'est que c'est toujours *à partir d'un point de vue*, que la vie est décrite dans l'histoire, en y étant identifiée. Cela revient à dire que Taylor affirme que le sujet parlant ou racontant est le sujet animal s'interprétant et s'auto-interprétant. L'interprétation présuppose le point de vue ou la position subjective et non la position impersonnelle. Autrement dit, le point de vue du narrateur est sa position, à partir de laquelle il participe à des événements. Le sujet racontant prend une position comme point de vue. Ce point de vue révèle le soi, engagé dans la situation. L'histoire comme interprétation suppose la position qu'est la position du soi.<sup>682</sup>

---

<sup>681</sup> Taylor, Charles, *The Language Animal : the Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, « Belknap », Harvard, 2016, p. 291 : « the telling of people and events and their complex relation »

<sup>682</sup> Cf., *Ibid.*, p. 318 : « The sense that I have a story seems to be a condition of my making plans and decisions which is integral to what we call being a self. [...] But we also say that it is only in this, at first dialogical, but later potentially monological, discourse of storytelling that I *become* a self. »

## (9) Temporalité et histoire

Le soi, inscrit et découvert dans l'histoire, n'est pas fixe ni immobile. Donc, le soi est temporel. Comment réfléchir sur la temporalité du soi ?

L'histoire de la vie comme du soi montre la temporalité de la vie.<sup>683</sup> La vie se temporalise dans et par l'histoire, soit personnelle, soit collective. Je ne suis pas dans le présent isolé. Mais le présent est ouvert au passé et à l'avenir. Mon présent est toujours chargé de mon passé et de mon avenir. Le soi en tant qu'agent humain, a l'expérience de la temporalité dans l'enchaînement d'événements. C'est parce que la vie du soi est temporelle que cet enchaînement est temporel. Donc, l'histoire de la vie repose sur la temporalité spécifique et, à partir de cette temporalité de la vie, le soi se développe et se constitue soi-même.

Cependant, cette temporalité historique est irréductible à la relation causale ; l'interprétation, sur laquelle la manière dont le sujet raconte sa propre histoire, se refuse à la loi causale<sup>684</sup> : la vie non-biologique n'est pas expliquée relativement à la causalité : comme Taylor le dit en décrivant l'homme comme animal qui s'(auto-)interprète, ce qui compte pour la vie humaine, c'est la motivation. La motivation n'est pas identifiée à la causalité.<sup>685</sup>

Envisageons l'impossibilité de l'identification de la motivation à la causalité à travers un exemple : quand un homme est insulté par un autre, il décide de le tuer. L'insulte, pour cet homme, est la motivation du meurtre. Mais dans un cas similaire, je ne parviens pas à tuer celui qui m'insulte, même si je suis vivement irrité et même si je l'insulte vivement. Donc, la motivation est autre que la causalité, car la même motivation ou une motivation similaire, chez un autre, provoque d'autres résultats. Cette motivation ne peut être expliquée relativement à la causalité. Avec l'histoire de la vie, on peut comprendre la motivation : parler de la motivation, c'est raconter une histoire. Pour cette raison, l'histoire ou le récit, au lieu d'expliquer le rapport entre événements par la causalité, le décrivent. Bien entendu, la

---

<sup>683</sup> Cf., Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, « Points », Seuil, 1996, p. 169 : « [...] je tente de rendre compte des diverses médiations que l'intrigue opère – entre le divers des événements et l'unité temporelle de l'histoire racontée ; entre les composantes disjointes de l'action, intentions, causes et hasards, et l'enchaînement de l'histoire ; enfin, entre la pure succession et l'unité de la forme temporelle -, médiations qui, à la limite, peuvent bouleverser la chronologie au point de l'abolir. »

<sup>684</sup> Cf., Taylor, Charles, « *Self-interpreting animals* », in *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*, Cambridge, 1985, p. 71 : « [...] our thesis here that language is constitutive of our subject emotions says nothing about the order of causation. »

<sup>685</sup> Cf., Taylor, Charles, *The Explanation of Behaviour*, « Belknap », Routledge, 1980, p. 31

description ne part pas du langage désignatif, car cette description est constitutive de l'histoire, donc, de la vie.

#### (10) Histoire et interprétation

La motivation invite l'histoire à la temporalité, différente de celle de la causalité. C'est-à-dire que le temps de l'histoire n'est pas équivalent au temps, considéré comme linéaire. Comment entendre ce temps historique ?

Pour envisager ce temps historique, il faut d'abord réaffirmer que l'histoire de la vie est à la fois interprétation de la situation et interprétation de soi : il faut penser à la « mémoire autobiographique », parce que celle-ci, par excellence, est à la fois interprétation de la situation et interprétation de soi.<sup>686</sup>

La mémoire autobiographique n'est pas identifiée à l'enchaînement de faits déjà passés. Cette mémoire est percée par le présent qu'est le point de vue du narrateur. C'est-à-dire que c'est dans et par l'histoire que la vie du sujet racontant est interprétée par ce sujet lui-même. Par exemple, il y a dix ans, j'ai fait le service militaire. À ce moment-là, il était difficile pour moi de faire ce service militaire, car l'entraînement physique imposé était excessivement difficile. Mais maintenant, je pense que faire ce service militaire était une bonne expérience, car j'ai rencontré diverses personnes. Pourquoi ? Ce n'est pas parce que j'oublie les difficultés d'adaptation aux attentes de l'armée, mais parce que, maintenant, j'ai une nouvelle optique sur cette difficile expérience : je réinterprète cette expérience à partir de cette nouvelle optique. En ce sens, dans l'histoire de la vie, la mémoire est le résultat ou le processus de l'auto-interprétation de soi. L'histoire est interprétation.<sup>687</sup>

En tant que l'histoire est interprétation, le présent comme position et comme point de vue du narrateur change sans cesse. Pour cette raison, le déroulement de l'histoire ressemble au

---

<sup>686</sup> Cf., Taylor, Charles, *The Language Animal : the Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, « Belknap », Harvard, 2016, p. 65 : « Experiments shows that very young children don't have what she [Alison Gopnik] calls "autobiographical memory", memories which they recognize as what happened to their earlier selves. »

<sup>687</sup> Cf., Berner, Christian, « *Dialogue et compréhension* », in *Charles Taylor : Interprétation, modernité et identité*, sous la direction de Jean-Claude Gens et Csaba Olay, Cercle Herméneutique, 2014, p. 21 : « elle [l'interprétation] explique et comprend ce que le récit *veut dire*, c'est-à-dire dégage sa *signification* ou son *sens*. »

cercle herméneutique. Le passé est relu sans cesse et par là l'avenir change. À cet égard, le présent, dans l'histoire, est engagé dans l'avenir et dans le passé. Dans ce rapport entre le présent, le passé et l'avenir, le soi se constitue.

L'histoire de la vie est l'histoire du soi.<sup>688</sup> C'est-à-dire que, racontant son histoire, le narrateur se raconte soi-même. L'histoire vise d'abord le passé comme mémoire. Mais l'histoire ne tombe pas dans la nostalgie. Car l'histoire est la relation compliquée entre trois temporalités, le passé, le présent et l'avenir, ce qui signifie que la mémoire autobiographique est ouverte à l'avenir par le présent. À cet égard, la diachronie de l'histoire s'attache au soi, dans la mesure où la subjectivité est déterminée par la position du sujet, par la question de savoir « où j'en suis ». En racontant son histoire, le sujet narrateur manifeste sa position et se manifeste dans le monde.

C'est la raison pour laquelle la position du narrateur est de grande importance dans la constitution du soi ; la position n'est pas fixe ni immobile. Cette position est toujours dans le mouvement de la vie, l'orientation de la vie vers ce qui est transcendant. En ce sens, la position du narrateur est déterminée par et dans cette orientation, pour cette raison, l'évaluation forte joue un rôle primordial dans la constitution du soi.

L'histoire constitue le soi du narrateur en révélant l'orientation de sa vie ; l'histoire révèle trois temporalités de la vie : le passé, le présent, l'avenir. De cette manière, le passé, sur lequel le récit du narrateur porte, ouvre au présent et à l'avenir. Le passé, pour le narrateur, n'est pas seulement passé, ce passé ne disparaît pas simplement. Si Taylor a raison de dire que le soi est défini comme question de savoir où je suis, le passé y répond indirectement en montrant où j'étais. Racontant mon passé, j'évalue et je juge nettement la position que j'ai prise ou que je prenais. Dans cette évaluation, dans ce jugement, je prends comme point de vue une position semblable ou différente par rapport à cette position passée. Autrement dit, dans l'histoire, les deux positions, l'une du passé et l'autre du présent, se rencontrent et se croisent elles-mêmes. Or ce qui est remarquable, c'est que ce croisement n'est pas seulement relation entre le passé et le présent, mais il ouvre au narrateur l'avenir. La position du passé et la position du présent posent au narrateur la question de savoir où il va, où il sera. En un mot,

---

<sup>688</sup> Cf., Ricœur, Paul, *Temps et récit : 3. Le temps raconté*, « Points », Seuil, 1985, p. 442-443 : « L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. *L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative.* »



l'histoire de la vie est à la fois la position du soi et l'orientation de sa vie.<sup>689</sup>

Avec cette orientation, on peut parler de l'intégrité. L'histoire de la vie rend possible la totalité de la vie ; cette histoire révèle le passé, le présent et l'avenir de la vie. Le narrateur comme agent humain, à partir de son présent, raconte sa mémoire autobiographique en visant son avenir. Telle est l'intégrité de la vie. Cette intégrité n'est accessible que par l'histoire de la vie.

C'est la raison pour laquelle on peut dire que le langage de l'histoire de la vie, par excellence, est langage constitutif, car l'histoire ne désigne pas la vie, mais l'histoire, constituée par le sujet racontant, constitue le soi de ce sujet ; la vie est caractérisée par l'historicité, donc par le langage constitutif. Donc, on peut dire que, sous le langage constitutif, il faut rassembler tout ce qui est pensé séparément : l'évaluation forte, l'interprétation du soi, l'histoire de la vie. Ces trois éléments, jouant un rôle crucial dans la constitution du soi, ne sont pas différents. Donc, la philosophie du soi, chez Taylor, est éthico-herméneutique. L'histoire de la vie est la réponse à la question de savoir comment, parlant langage constitutif, l'agent moral, interprétant le bien, s'auto-interprète lui-même dans sa vie totale : l'histoire de la vie révèle le sens de la vie, si le sens est interprété par le sujet racontant.

### 3. Sens éthique et sens constitutif

Avec Levinas et Taylor, on peut affirmer que le sens est inséparable du soi et que le sens est essentiel à la pensée du soi.

Chez Levinas, le sens est éthique. L'idée selon laquelle il l'est traverse tous les ouvrages de

---

<sup>689</sup> Cf., Taylor, Charles, *The Language Animal : the Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, « Belknap », Harvard, 2016, p. 317-318 : « [...] through my story, I define my identity. And this is central to being a self. As Alison Gopnik argues, very young babies don't have autobiographical memory, although they may have episodic memory; they can't put the events in their past into a single coherent timeline. "They don't privilege events that they have directly experienced over events they have learned about in other ways. And they don't have a single 'inner biographer', a self who links past and future mental states." Not projecting themselves into the past goes with not projecting themselves into the future. »

Levinas. La vérité ontologique, que le moi ne peut tout seul rendre objective, se fonde sur ce sens éthique, qui met en question la liberté du moi absolu. Cette idée, me semble-t-il, malgré la différence entre *Totalité et infini*, *Au-delà du verset* et *Autrement qu'être*, résonne dans *l'un-pour-l'autre*. Levinas n'est pas tenté de découvrir le sens dans le discours ou le dit. Mais il trouve le sens dans le dire, qui signifie la passivité profonde : dans la sincérité. Le dire sans dit est la sincérité elle-même. Cette sincérité, présumée par le dit, est le *pour l'autre*. Autrement dit, le soi levinassien est tout passif, mais il n'est pas objet objectivé, ce qui veut dire que le soi n'est ce soi lui-même que dans la proximité, le rapport avec autrui, irréductible à la relation entre le sujet et l'objet. D'où le sens levinassien. Le soi est l'un-pour-l'autre. Le soi est l'un, l'unique, parce que l'autre commande la responsabilité illimitée et infinie et non parce que le soi est identifié au moi, au régime de l'identification. Le sens éthique, pour Levinas, n'est que l'un-pour-l'autre comme passivité profonde, antérieure à toute volonté.

Contrairement à Levinas, Taylor pense que le sens est toujours constitué. Le soi est évaluateur-interpréteur ; le sens est ce qui est à la portée du soi, ce que les choses ont pour le soi. Cela revient à dire que le sujet comme soi est actif, car il n'assiste pas seulement à la situation, mais il y participe fortement. Le soi comme subjectif est engagé dans la situation. Le soi, tombant d'abord dans la situation, l'interprète activement et l'évalue fortement. Ici, ce qui compte, ce n'est pas que cette interprétation est adéquate ou inadéquate. Ce qui est remarquable, c'est que, interprétant la situation, l'agent moral comme soi engagé constitue le sens et ce faisant, il s'interprète ou il s'auto-interprète. C'est là le langage constitutif, c'est là l'histoire ou le récit de la vie. Ici, l'histoire de la vie est l'histoire du soi, l'histoire de l'identité narrative.

Tant chez Levinas que chez Taylor, le sens est important pour le soi. Mais le sens levinassien n'est pas équivalent au sens taylorien. Le sens comme l'un-pour-l'autre n'équivaut pas au sens constitué par la subjectivité du sujet.

Jusqu'ici, j'ai traité de points différents entre les pensées levinassienne et taylorienne. En un sens, les pensées levinassienne et taylorienne partagent un seul point commun : le soi est éthique : pour penser à la relation entre le soi et l'éthique, il faut prendre en compte le langage. Mais, ici, il faut se poser une question : la différence entre les philosophies levinassienne et taylorienne les empêche-t-elle de se rapprocher ? Dans la mesure où Levinas

et Taylor parlent de l'éthique, du soi, et de l'importance du langage, la philosophie levinassienne ne se rapproche-t-elle pas de la philosophie taylorienne ?

Pour répondre à ces questions, il est crucial de porter le regard sur la socialité.

## Chapitre 12

### Langage et socialité

Chez Levinas comme chez Taylor, le soi est inséparable du sens et ce dernier est dans le langage ; le soi levinassien, tout passif, est l'un de l'un-pour-l'autre : s'interprétant, le soi taylorien comme agent humain, dans son histoire de vie, interprète à partir du sens la situation, à laquelle il participe. Le soi, dans le langage, se met en rapport avec le sens.

Ici, il faut évoquer que le langage n'est pas de prime abord monologique. Cela revient à dire que le soi n'est pas isolé ni solitaire, que le soi n'est compréhensible qu'à partir de la relation avec l'autre : que le langage est dialogique. Même si le dialogue levinassien est différent du dialogue taylorien, le langage comme dialogue présuppose l'altérité de l'autre. Au plan du langage, le sujet, qui dit « je », est en face de l'autre. Je fais face à autrui !

Ici, il faut s'interroger sur le rapport entre langage et socialité, puisque le langage est d'abord dialogique et que le langage repose sur la relation avec l'autre. Le dialogue est ouvert à la socialité.

#### 1. Tiers

##### (1) Altérité et socialité

On peut s'interroger de la manière suivante : Levinas ne parle-t-il pas de la socialité, dans la mesure où il insiste sur l'altérité de l'autre et le visage ? À partir de l'altérité de l'autre, ne peut-on envisager la socialité ?

Avant et afin d'y répondre, il faut affirmer que la relation entre moi et autrui n'est pas identique à la relation sociale. Car autrui me vient de son au-delà en dérangeant, brisant et bouleversant le monde en tant qu'il est repos. Autrement dit, l'altérité de l'autre n'est pas encore sociale. Plutôt, la relation entre moi et autrui, dans l'ipséité, est religieuse, cette

relation ressemble sans limite à la relation entre moi et Dieu. C'est en ce sens qu'autrui me commande *d'abord* et que je lui réponds *ensuite* en répondant de lui : que, avant que je m'adresse à lui, il s'adresse à moi. Dans cette relation dialogique prise comme adresse, je suis inégal à autrui et autrui n'est pas mon homologue ni *alter ego* au sens husserlien du terme. L'inégalité, dans la relation première entre moi et autrui, dans la proximité, dans le « duo », n'est pas encore une relation sociale : la relation éthique n'est pas encore une relation sociale.

Comment penser la socialité ? Pour l'envisager, il faut penser l'autre qu'autrui : le tiers. Mais, comme Jean-Michel Salanskis le dit dans l'article intitulé « *Le tiers : politique et ontologie* » de *Levinas vivant III : Le concret et l'idéal*, Levinas déploie « trois figures du tiers » : dans « *Le moi et la totalité* » d'*Entre nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, dans *Totalité et infini*, et dans *Autrement qu'être*.

## (2) Tiers dans « *Le moi et la totalité* »

Dans « *Le moi et la totalité* », Levinas affirme que l'être du tiers n'est pas harmonisé avec l'amour. Ici, l'amour n'est pas ce à partir de quoi la société surgit, à la différence du christianisme qui insiste sur le fait que la société se fonde sur l'amour de Dieu à l'égard des hommes, du Christ. Ici, « Aimer, c'est exister de la même manière que l'aimant et l'aimé sont seuls au monde. Le rapport intersubjectif de l'amour n'est pas le début, mais la négation de la société.<sup>690</sup> ». Dans l'amour, le tiers est exclu ; l'amour est défini relativement à la satisfaction : « L'amour, c'est le moi satisfait par le toi, saisissant en autrui la justification de son être.<sup>691</sup> » Dans cette satisfaction, le moi a besoin du toi, mais pas du tiers. Le monde de l'aimant et de l'aimé est une société sur laquelle le tiers ne peut s'appuyer. Ce monde, Levinas l'appelle « société intime ». Ce qui compte, c'est que cette société intime est une « société close » : « Tout amour – à moins de devenir jugement et justice – est l'amour d'un couple. La société close, c'est le couple.<sup>692</sup> » Le couple n'est composé que de deux personnes, l'aimant et l'aimé, et aucune place n'est réservée au tiers. Ce ne sont que l'aimant et l'aimé qui constituent cette société close.

---

<sup>690</sup> Levinas, Emmanuel, « *Le Moi et La Totalité* », in *Entre nous*, Livre de Poche, 2014, p. 30

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 30

<sup>692</sup> *Ibid.*, p. 31

Où est le tiers ? Le tiers est là où cette société close est dépassée. « Celle-ci [la réalité sociale] comporte inévitablement l'existence du tiers. Le « tu » véritable n'est pas l'Aimé, détaché des autres.<sup>693</sup> » Cela revient à dire qu'autrui, selon Levinas, dans la relation amoureuse, n'est pas un autrui véritable, car, dans l'amour, autrui n'est que l'objet de la satisfaction du moi. Mais le tiers comme autre vrai et véritable ne s'absorbe pas dans l'amour. On ne peut avoir pour objet de satisfaction le tiers.

Ce tiers est « singulier ». La « singularité », dont parle Levinas en abordant le tiers, n'a rien à voir avec l'universalité du concept. Cette singularité est « Singularité autre que celle des individus qui se subsument sous un concept ou qui en articulent les moments.<sup>694</sup> » On ne peut déduire aucune universalité de la singularité du tiers. Cette singularité ne signifie que l'irremplaçabilité. La singularité du tiers vise précisément à l'irremplaçabilité, de la même manière que le moi ne peut être remplacé dans son identité. À cet égard, le tiers singulier est comme *moi* singulier.

Cette singularité du moi ou du tiers n'a rien à voir avec le concept, donc avec la « généralisation » : « Le moi se connaît, certes, comme reflété par toute la réalité objective qu'il a constituée ou à laquelle il a collaboré ; il se connaît donc à partir d'une réalité conceptuelle. Mais si cette réalité conceptuelle épuisait son être, l'homme vivant ne différerait pas de l'homme mort. Elle fait entrer le moi et le dissout dans la généralité de son œuvre. La singularité irremplaçable du moi tient à sa vie.<sup>695</sup> » En ce sens, Levinas parle du « statut ontologique du moi comme tiers.<sup>696</sup> » Le tiers n'est pas expliqué relativement à la généralité, le tiers est singulier comme moi.

Ici, il ne faut pas oublier que le tiers, singulier, est en dehors de l'amour. Cela revient à dire que, pour parler du tiers, il est nécessaire de s'échapper de l'amour. Mais où peut-on décrire le tiers ? Dans la justice. Plus précisément, dans l'« injustice ». Dans l'injustice, le tiers est compris de la manière suivante : « Le tiers saisissable à partir de son œuvre – à la fois présent et absent -, sa présence à la troisième personne marque exactement la simultanéité de cette présence et de cette absence. Il est livré à mon pouvoir en tant qu'extérieur à ma prise. Il est

---

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 31

<sup>694</sup> *Ibid.*, p. 36

<sup>695</sup> *Ibid.*, p. 37

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 37

accessible dans l'injustice. Et c'est pourquoi l'injustice – à la fois reconnaissance et méconnaissance – est possible par l'or qui force et tente, instrument de la ruse. L'injustice par laquelle le moi vit dans une totalité est toujours économique.<sup>697</sup> » En quoi consiste l'injustice, dont le tiers souffre et par laquelle « le moi vit dans une totalité » ? Chez Levinas, l'injustice économique est étroitement liée à la totalité.

Or ce qui est important, c'est que, dans cette injustice, est marquée la subjectivité ou l'identité du tiers et même du moi : « L'œuvre présente son auteur en l'absence de l'auteur.<sup>698</sup> » Cela signifie que « Cette dernière [l'injustice économique] est [...] le liant des membres des singularisés de la société du discours : elle constitue chaque sujet comme tiers (virtuellement spoliable), c'est-à-dire que la figure du moi est celle de ce tiers spoliable. Ou plutôt, si le moi désigne ici le sujet de la société de discours en tant que relié à sa totalité, alors c'est par l'injustice, qu'il l'exerce ou la subisse, que le *Je* se fait *moi*.<sup>699</sup> »

Ce qui est important et remarquable, c'est que le tiers est autrui vrai et véritable : « le point le plus étonnant est que ce tiers va être déterminé par Levinas comme le véritable autrui.<sup>700</sup> » Que signifie cela ? Même si l'éthique est philosophie première à partir de laquelle tout surgit, autrui n'est pas le point de départ de la socialité, puisqu'autrui se révèle dans la relation amoureuse, dans la société toute intime. Dans l'amour, autrui est plus haut que le moi. D'où l'inégalité, par laquelle on ne peut entendre la socialité ou la justice. D'ailleurs, comme j'y ai fait allusion, le tiers n'est pas seulement ce tiers lui-même. Il faut noter que « Le tiers de l'article « Le moi et la totalité » [...] est un tiers qui traverse en quelque sorte les trois personnes de la conjugaison. Il est d'abord à la troisième [...], mais tend immédiatement à devenir le vrai *tu*, en tant que tel ; lorsqu'il est intronisé comme le liant de la société des discoureurs, il prend la figure du tiers volé, mais tend aussitôt à être le vrai *moi*, le moi dans la totalité.<sup>701</sup> »

La totalité, bien entendu, est constituée par l'injustice : « La totalité se constitue grâce à

---

<sup>697</sup> *Ibid.*, p. 40

<sup>698</sup> *Ibid.*, p. 39

<sup>699</sup> Salanskis, Jean-Michel, « *Le tiers : politique et ontologie* » : in *Levinas vivant III : Le concret et l'idéal*, Klincksieck, 2015, p. 139

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 137

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 139

autrui comme tiers.<sup>702</sup> » Dans cette totalité, je fais violence au tiers, le moi lui fait tort. Cette totalité est impossible dans la société intime, dans l'amour. Parce que, dans l'amour, l'aimant pardonne l'aimé qui lui fait tort : la relation amoureuse n'est pas économique. À cet égard, l'injustice est injustice à l'égard du tiers.

En effet, pour parler de la justice, il faut commencer par penser cette injustice. Mais il n'est pas vrai de dire que la justice est corrélative de l'injustice : « La justice ne résulte pas du jeu normal de l'injustice.<sup>703</sup> » On ne peut expliquer la justice ni à partir de l'injustice ni relativement à la logique formelle. Où est la justice ?

Pour répondre à cette question, il faut envisager le langage. Levinas dit que « Le langage, dans sa fonction d'expression, s'adresse à autrui et l'invoque.<sup>704</sup> » Ici, autrui n'est pas objet ni concept : « Certes, il [le langage] ne consiste pas à l'invoquer comme représenté et pensé, mais c'est précisément pourquoi l'écart entre le même et l'autre, où le langage se tient, ne se réduit pas à un rapport entre concepts, l'un limitant l'autre, mais décrit la transcendance où l'autre ne pèse pas sur le même, l'oblige seulement, le rend responsable, c'est-à-dire parlant. La relation du langage ne se réduit pas à celle qui rattache à la pensée un objet qui lui est donné. Le langage ne peut englober autrui : autrui, dont nous utilisons en ce moment même le concept, n'est pas l'invoqué comme concept, mais comme personne. Dans la parole, nous ne pensons pas seulement à l'interlocuteur, mais parlons à lui<sup>705</sup> ». Ainsi autrui est-il extérieur à tout discours. Il n'est pas prisonnier de toute objectivation. Il n'est pas captif de la conceptualisation.

Autrement dit, parler du langage revient à parler du visage, du face-à-face, irréductible à tout discours. Dans « *Le moi et la totalité* », Levinas trouve l'origine du langage dans l'éthique. Le langage, avant d'être celui de l'être et de la vérité, est éthique.

Mais comment envisager la justice à partir du langage, si le langage prend son origine dans l'éthique comme relation avec l'autre ? Levinas affirme que, à partir du face-à-face, on peut parler de la « reconnaissance » : « Je le [l'interlocuteur] reconnais, c'est-à-dire je crois en

---

<sup>702</sup> Levinas, Emmanuel, « *Le Moi et la Totalité* », in *Entre nous*, Livre de Poche, 2014, p. 38

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 38

<sup>704</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>705</sup> *Ibid.*, p. 43



lui.<sup>706</sup> » Or ce qui est remarquable, c'est que cette reconnaissance n'est pas identifiée à ma « soumission » à autrui. Levinas entrevoit en reconnaissance la réciprocité, que l'on ne peut constater dans l'amour : « La parole est donc une relation entre libertés qui ne se limitent pas ni ne se nient, mais s'affirment réciproquement.<sup>707</sup> » D'où la réciprocité du respect. Respecter, chez Levinas, c'est se respecter réciproquement. Donc, « Le respect est une relation entre égaux.<sup>708</sup> » La réciprocité signifie cette « égalité originelle », à partir de laquelle on parle de la justice. Le langage, selon « *Le moi et la totalité* », dépeint un respect réciproque entre égaux, donc la justice en tant que telle.

### (3) Tiers dans *Totalité et infini*

Dans *Totalité et infini*, Levinas, bien que toute la philosophie levinassienne soit consistante, décrit le tiers, différencié du tiers de l'article « *Le moi et la totalité* » et d'*Autrement qu'être*. Dans une courte section, intitulée « Autrui et les autres », Levinas montre le tiers comme tel.

Or il faut prêter une attention particulière au titre « Autrui et les autres ». Cela revient à dire que, pour parler du tiers, il faut commencer par repenser autrui, c'est-à-dire, le visage, dans lequel l'altérité de l'autre se révèle irréductible à l'identité du moi.

Comme on le sait, le visage, chez Levinas, n'a rien à voir avec la forme et le contenu. C'est-à-dire que le visage, tel que Levinas le comprend, est infini et invisible. Bien entendu, comme je l'ai remarqué précédemment, le visage est marqué par le langage. Ce langage n'est pas *parler de...*, mais *parler à...* qui n'est que parole comme adresse. Dans le visage, autrui me parle, il s'adresse à moi ou au moi. Mais, dans le visage, il n'y a pas seulement l'altérité d'autrui, il y a aussi, l'altérité du tiers, différente de celle d'autrui : « Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui<sup>709</sup> ». Que signifie cela ? D'abord, le visage, dans lequel sont présents à la fois autrui et le tiers, se manifeste dans le monde. Le visage, avec l'apparition de l'autre qu'autrui, au lieu de rester invisible, voire métaphysique, devient visible et concret. En outre, Levinas est tenté de trouver l'origine du tiers, voire de la socialité à partir du visage, de

---

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>708</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>709</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 234

l'éthique. Le tiers apparaît dans le visage d'autrui. Cela revient à dire qu'autrui n'est pas le seul autre que moi. Le tiers comme autre qu'autrui ou comme « étranger » séjourne dans les yeux d'autrui. En outre, le tiers ne se manifeste pas dans l'oreille ni dans la bouche, ni dans le nez d'autrui, mais il me regarde dans les yeux d'autrui. À savoir que le tiers rend visible l'invisible qu'est le visage d'autrui où l'infini se révèle. Grâce au tiers, autrui intervient dans le monde, en le dérangeant : autrui atteint l'ordre de la visibilité et de la lumière.

Or ce qui est remarquable, c'est que le tiers n'est pas considéré comme singulier, mais que le titre de cette section est « Autrui et les autres ». Le tiers est compris dans sa pluralité. En ce sens, « Le *tu* se pose devant un *nous*. Être *nous*, ce n'est pas se « bousculer » ou se côtoyer autour d'une tâche commune. La présence du visage – l'infini de l'Autre – est dénuement, présence du tiers (c'est-à-dire de toute l'humanité qui nous regarde) et commandement qui commande de commander.<sup>710</sup> » La société, où autrui se place devant les autres et qui prend son origine dans le visage, dans l'éthique, est considérée comme *nous*. Cette société n'est pensable qu'à partir de la différence entre le même et l'autre.

Cette différence éthique, pour Levinas, est entendue dans la fraternité. Autrement dit, la socialité est issue de cette fraternité. Ma relation avec mon frère, par excellence, est ma relation avec le tiers à la fois familier et étranger. Familier, parce que le père de mon frère est mon père qui est *moi*, mais que je ne suis pas. Mon frère n'est pas mon père, mais mon père est aussi mon frère. Mon père est à la fois mon frère et moi. À savoir que mon père élit à la fois mon frère et moi. Mon frère, lui aussi, est élu comme moi. Je connais et reconnais mon frère comme élu par mon père. C'est là la familiarité entre mon frère et moi. Etranger, parce que mon frère est le tiers dans ma relation avec mon père. Pour moi, il est un tiers, parce que j'entretiens un rapport fraternel à partir de ma relation avec mon père, avec autrui.

De ce point de vue, la socialité levinassienne concerne la fraternité. Le tiers est mon frère : « Il faut que la société soit une communauté fraternelle pour être à la mesure de la droiture – de la proximité par excellence – dans laquelle le visage se présente à mon accueil.<sup>711</sup> » En fin de compte, la socialité est étroitement liée à la fraternité, de la même manière que tous ont le seul même père comme Dieu.

---

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 234

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 236

Or ce qui compte, c'est que cette socialité se rapporte au langage, langage qui est justice ! « Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui – le langage est justice.<sup>712</sup> » Dans *Totalité et infini* comme dans l'article « *Le moi et la totalité* », le langage est le point de départ ou la pré-origine de la justice. Mais quel langage ?

Pour répondre à cette question, il est bon de revenir à « *Le moi et la totalité* » : « L'ontologie de l'être et de la vérité ne saurait ignorer cette structure du face à face, c'est-à-dire de la foi. La condition de la vérité de la proposition ne réside pas dans le dévoilement d'un étant ou de l'être de l'étant, mais dans l'expression de l'interlocuteur à qui je *dis* et l'étant qu'il est et l'être de son étant.<sup>713</sup> » L'ontologie ou la vérité comme adéquation entre l'objet et la pensée subjective est postérieure à l'éthique comme visage. Cette idée est également découverte dans *Totalité et infini*. Autrement dit, la vérité, la thématization ou la représentation, qui repose sur la lumière ou la vision, présuppose l'éthique. « L'objectivation même de la vérité renvoie au langage<sup>714</sup> » éthique, langage qui est justice.

Ce langage comme justice est décrit comme enseignement, comme rapport entre l'enseignant et l'élève, entre le maître et le disciple. L'objectivité de la vérité n'est pas possible à partir de l'ontologie, mais à partir de cet enseignement : du maître comme autrui : « La présence d'autrui rompt la sorcellerie anarchique des faits : le monde devient objet. Être objet, être thème, c'est être ce dont je peux parler avec quelqu'un qui a percé l'écran du phénomène et m'a associé à lui. Association dont nous dirons la structure, structure qui [...] ne peut être que morale, de sorte que la vérité se fonde sur mon rapport avec l'Autre ou la justice.<sup>715</sup> » La justice comme langage est l'origine de la vérité ontologique : « La thématization comme œuvre du langage, comme une *action* exercée par le Maître sur moi, n'est pas une mystérieuse information, mais l'appel adressé à mon attention.<sup>716</sup> » L'attention faite au maître par le disciple est la condition de la vérité. L'enseignement n'est pas une transmission d'informations simple, mais cette transmission présuppose l'attention du disciple au maître.

---

<sup>712</sup> *Ibid.*, p. 234

<sup>713</sup> Levinas, Emmanuel, « *Le Moi et La Totalité* », in *Entre nous*, Livre de Poche, 2014, p. 45

<sup>714</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 101

<sup>715</sup> *Ibid.*, p. 101

<sup>716</sup> *Ibid.*, p. 102

Mais le rapport entre le maître et le disciple n'est pas unilatéral, ce rapport ne se borne pas à l'éthique : il est communicationnel et réciproque. Il est impossible de dire que ce n'est que le maître qui parle au disciple et que celui-ci est silencieux. Levinas parle de la « communication » entre le maître et le disciple. C'est-à-dire que l'attention du disciple au maître est dans la scène de la communication ou du « dialogue » ; le disciple pose au maître des questions et le maître est obligé de répondre à ses questions. D'où l'égalité, d'où la justice dans l'enseignement. Cet enseignement comme langage est déjà justice comme rapport entre le maître et le disciple !

Cet enseignement conduit à la société, parce que la relation de l'enseignement n'est pas seulement entre le maître et le disciple, mais devient aussi relation entre maître(s) et disciple(s), parce que le rapport entre le maître et le disciple invite à l'école, déjà sociale, qui donne naissance à la justice, à l'égalité : « La transitivité de l'enseignement, et non pas l'intériorité de la réminiscence, manifeste l'être. La société est le lieu de la vérité.<sup>717</sup> » Comment la relation entre maître et disciple échappe-t-elle à la relation éthique ? Il faut être attentif au fait que le maître n'est pas la seule personne qui parle. Après son discours, le disciple peut ou/et doit se poser des questions. Le maître est obligé d'y répondre. D'où la discussion pour la vérité. À cet égard, la vérité n'est pas constituée dans la relation éthique, mais dans l'école sociale où la discussion entre le maître et le disciple ne s'arrête pas. Sinon aucune vérité ne pourrait arriver à la conscience humaine. La justice comme égalité est marquée dans et par l'enseignement.

Par ailleurs, il ne faut pas oublier que, comme je l'ai déjà remarqué, Levinas, dans *Totalité et infini*, dit que la justice comme égalité est étroitement liée à la fraternité, issue de la paternité, de l'électivité. Mon père m'élit comme unique. Lui, il élit également mon frère. D'où la justice, l'égalité ; mon frère est élu de la même manière que je suis élu : à partir de la fraternité, donc à partir de la relation avec autrui qui est mon père, on peut parler de la socialité : « La relation avec le visage dans la fraternité où autrui apparaît à son tour comme solidaire de tous les autres, constitue l'ordre social, la référence de tout dialogue au tiers par laquelle le *Nous* – ou le parti – englobe l'opposition du face à face, fait déboucher l'érotique sur une vie sociale, toute signifiante et décence, qui englobe la structure de la famille elle-

---

<sup>717</sup> *Ibid.*, p. 104

même.<sup>718</sup> »

Ainsi, dans *Totalité et infini*, Levinas traite-t-il de deux voies conduisant à la justice : voie issue de la fraternité et celle issue de l'enseignement. Or il faut noter que l'enseignement est irréductible à la fraternité. Parce que, dans *Totalité et infini*, l'enseignement, différemment de la fraternité, conduit à l'objectivité de l'être et de la vérité. De ce point de vue, on peut constater que Levinas propose deux chemins différents et distincts qui s'acheminent vers la justice, l'égalité, la socialité, de la même manière que Bergson, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, dit qu'il n'y a aucune seule source qui permet d'expliquer la naissance de la morale et de la religion.

#### (4) Tiers dans *Autrement qu'être*

Dans *Autrement qu'être*, Levinas est tenté de penser le tiers, différemment de « *Le moi et la totalité* » et de *Totalité et infini*.

Pour envisager ce point, il faut reprendre au sérieux la proximité. Cette dernière, signifiant une distance assez proche entre moi et autrui, est équivalente à l'inégalité, inscrite dans la relation « duo » : autrui, dans une distance proche, me vient de l'au-delà en dérangeant le repos du monde. Autrui est « autrement qu'être ou au-delà de l'essence ». Il n'est pas de l'ordre du monde, dans la mesure où ce dernier est de l'ordre de l'ontologie. Autrement dit, autrui n'est pas sur le même plan que moi. La relation entre moi et autrui, irréductible à la relation entre sujet et objet, est verticale, asymétrique, diachronique. À savoir que la relation duo n'est pas sociale ; la socialité n'est pas compréhensible relativement à l'inégalité, mais à l'égalité.

Bien que Levinas insiste sur la différence radicale entre moi et autrui, il ne nie pas l'égalité ; dans le monde moderne, l'égalité est une des vertus les plus importantes, mais cette égalité n'est pas seulement essentielle dans le monde moderne. Levinas entrevoit dans la société une telle égalité. Pour cette raison, en examinant l'égalité, Levinas s'interroge sur la (pré)-origine de cette égalité. Cette égalité vient-elle de l'inégalité ?

---

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 313

Pour répondre à ces questions, il faut commencer par parler du lointain, inscrit dans la proximité.<sup>719</sup> La proximité ne s'accompagne-t-elle pas de l'éloignement ou du lointain ? L'éloignement est inséparable de la proximité. En ce sens, le lointain m'obsède de la même manière qu'autrui m'obsède. S'interroger sur la proximité, c'est également s'interroger sur l'éloignement.

Or ce qui compte, c'est que cette question n'est pas la question de la distance réelle ni celle du « quoi » du lointain, mais du « qui » du lointain : autrui, dans la proximité, est le *qui* de la question de savoir qui est prochain. Dans la mesure où la question de la proximité est la question du prochain, donc d'autrui, il faut se poser une question : qui est le lointain ? Réponse. C'est le « tiers ».

Dans *Autrement qu'être*, Levinas distingue autrui et tiers. Dès lors, Levinas développe et enrichit sa philosophie éthique. Le tiers vient à partir de l'éthique ! Avec le tiers, on peut parler de la relation « trio », inscrite dans la proximité. Or à partir de la relation « trio » entre moi, autrui et tiers, la philosophie levinassienne est tentée de dépasser l'éthique comme philosophie première.

Pour préciser ce point, il faut se souvenir que l'altérité de l'autre met en question l'être comme identification, comme repos, c'est-à-dire, la liberté. Toute liberté, positive ou/et négative, présuppose la responsabilité pour l'autre. Donc, ma liberté, mise en question par le visage, n'est pas première, mais secondaire par rapport à ma sincérité envers autrui, ce qui revient à dire que, pour moi, il est question de ma position, que je me demande sans cesse si ma position n'est pas l'usurpation de la position d'autrui. Par là, ma subjectivité n'est pas subjectivité à l'opposé de l'objectivité, mais assujettissement ou sujétion : je suis otage pris par autrui : ma subjectivité est éthique. À savoir que je suis infiniment sincère envers autrui dans la relation « duo ».

La présence du tiers, dans le visage d'autrui, met en question cette responsabilité illimitée. Le prochain me vient avec le lointain. Ce qui compte, ici, c'est que le tiers n'est pas du même ordre qu'autrui. L'intervention du tiers, dans la relation avec autrui, la trouble. L'intervention

---

<sup>719</sup> Cf., Chaliel, Catherine, *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, cerf, 2012, p. 51 : « Proximité donc dans l'éloignement ».

du tiers met en branle la scène éthique.

Qui est ce tiers ? « Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable.<sup>720</sup> » Ici, on peut comprendre « la proximité dans l'éloignement ». Levinas, se refusant à la priorité de la distanciation comme « *Entfernung* » de *Sein und Zeit*, envisage l'éloignement à partir de la proximité : le tiers comme lointain, dans le visage d'autrui, s'approche de moi. Le tiers comme lointain est encore mon prochain via le visage d'autrui. Mais le tiers n'est pas identifié à autrui. Car même si le tiers comme autrui s'approche de moi, il est lointain. La distance entre la proximité et l'éloignement ne permet pas au tiers d'être identique à autrui.

Le lointain, pourtant, n'est pas loin de moi ; bien que le tiers soit lointain par rapport à autrui, je ne suis pas loin du tiers. Dans l'éloignement, le tiers est proche de moi. Le tiers est encore prochain, même si ce tiers n'est pas autrui. Le tiers est un autre prochain que le prochain qu'est autrui. Dans son éloignement, le tiers s'approche de moi dans le visage d'autrui qui est mon prochain : « Tous les autres [...] m'obsèdent en autrui<sup>721</sup> » ; « Dans la proximité de l'autre, tous les autres que l'autre, m'obsèdent.<sup>722</sup> »

Mon obsession par le tiers est troublante, car cette obsession met en question mon obsession par autrui : je ne suis pas égal à autrui, car je suis infiniment responsable : autrui n'est pas responsable de moi. C'est là l'inégalité entre moi et autrui. La relation entre autrui et moi est asymétrique ; autrui me vient de l'au-delà du monde. Mais « l'entrée du tiers<sup>723</sup> » dans la scène éthique corrige ou modifie l'asymétrie de la relation *duo*. L'inégalité entre moi et autrui, grâce à l'être du tiers, est mise en question et corrigée.<sup>724</sup> En d'autres termes, l'égalité, avec l'entrée du tiers, entre dans la scène éthique où autrui n'est pas mon homologue. D'où la justice. La justice comme égalité naît de l'intervention du tiers dans la scène où je suis inégal à autrui.

La justice comme égalité renouvelle la scène éthique en la bouleversant. La justice n'est

---

<sup>720</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 245

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 247

<sup>722</sup> *Ibid.*, p. 246

<sup>723</sup> *Ibid.*, p. 246

<sup>724</sup> Cf., *Ibid.*, p. 246 : « La relation avec le tiers est une incessante correction de l'asymétrie de la proximité où le visage se dé-visage. »

pas de l'ordre de l'invisibilité. La justice rend visible l'invisible. À partir de la justice, on peut revenir sur le visage. Ce visage comme au-delà du monde signifie et se signifie à partir de son retrait. Mais le visage se manifeste dans le monde, même s'il n'est pas tenu pour sa forme plastique, pour son apparoir plastique. Par principe, le visage, invisible, est dans la proximité, dans le dire. Malgré cela, le visage est à la fois invisible et visible. Mais qu'est-ce que ce visage visible ? D'abord, il faut souligner que la visibilité du visage n'est pas issue de l'ontologie ni de la conscience phénoménologique, mais de la présence du tiers : l'entrée du tiers, dans la scène éthique, rend visible le visage, de la même manière que, dans *Totalité et infini*, Levinas dit que le tiers me regarde dans le visage d'autrui ; « La conscience naît comme présence du tiers.<sup>725</sup> » : la conscience intentionnelle, qui vit le monde visible, objective et rend visible le visage : ce visage visible est l'approche du tiers à l'égard de moi. Autrement dit, dans le visage, autrui et le tiers me viennent eux-mêmes ensemble, l'un est prochain invisible, l'autre lointain visible comme un autre prochain qu'autrui. Pour cette raison, il faut affirmer que, si le visage se manifeste comme présence-absence dans la lumière du monde, ce n'est pas parce que le visage est vu à partir de l'être impersonnel, de *l'il y a*, mais c'est parce que le visage comme tel se révèle à partir de l'être du tiers, voire de l'égalité, donc de la justice.<sup>726</sup>

C'est parce que le visage se montre à partir de la justice que le sens éthique est modifié. En face du visage, je ne suis pas seulement l'un de l'un-pour-l'autre. Avec le tiers, je ne peux plus faire face à autrui ; je suis *pour les autres*. L'un-pour-l'autre est dépassé par « l'un-pour-les-autres ». Le sens éthique comme l'un-pour-l'autre devient le sens de la justice comme l'un-pour-les-autres.

Avant de terminer la réflexion sur le tiers, la justice, la socialité, il faut dire que la conscience surgit à partir de la lumière de la justice. Il faut redire que « La conscience naît comme présence du tiers. » La conscience objectivante surgit à partir de la justice. Toute science commence à partir de la justice, dans la mesure où la conscience part de l'être du tiers. La synchronie, la contemporanéité, l'identification et le retour à soi sont compréhensibles à

---

<sup>725</sup> *Ibid.*, p. 249

<sup>726</sup> Cf., *Ibid.*, p. 246 : « Dans la proximité de l'autre, tous les autres que l'autre, m'obsèdent et déjà l'obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience. Le visage obsède et se montre : entre la transcendance et la visibilité / invisibilité. »



partir de la justice.

Donc, pour Levinas, la justice n'est pas un principe neutre, dans la mesure où la justice part de la proximité, du visage, qui s'accompagne du tiers. Plutôt, la justice est fraternelle, pour autant que le *pour* de l'un-pour-l'autre, donc de l'un-pour-les-autres, est le *pour* de la fraternité. De ce point de vue, Levinas justifie la société comme lieu où « les autres *d'emblée* me concernent.<sup>727</sup> » En ce sens, on peut dire que la socialité, venant de la justice, est définie comme fraternité : « le moi humain se pose dans la fraternité : que tous les hommes soient frères [...] constitue son ipséité. Parce que ma position comme moi s'évertue déjà dans la fraternité, le visage peut se présenter à moi comme visage.<sup>728</sup> » ; « Autrui est d'emblée le frère de tous les autres hommes.<sup>729</sup> » Pour cette raison, le « nous », qu'autrui, tiers et moi constituons, repose sur la fraternité et non sur l'impersonnalité. Cela revient à dire qu'autrui et tiers ne me sont pas indifférents, de la même manière que je ne suis pas indifférent à l'autre. La société, sous l'égide de la fraternité, reposant sur la justice, relie le prochain, le lointain et moi. Et le soi comme ipséité est pensable relativement à la justice, à la société, à la fraternité. Dans la société, en tant qu'autrui, je suis le frère de tous les autres hommes. C'est là l'humanité, c'est là l'amour fraternel pour toute humanité dans la justice. Celle-ci est pour tout, toutes et tous.

Jusqu'ici, j'ai parlé de trois tiers : le tiers de « *Le moi et la totalité* », le tiers de *Totalité et infini* et le tiers d'*Autrement qu'être*. Mais on ne peut rassembler ces trois tiers en un seul. Ils sont irréductibles les uns aux autres.<sup>730</sup> Malgré cela, il faut affirmer que, dans les trois textes, dont j'ai traité pour aborder le tiers, la justice et la socialité, la société comme *nous* n'est pensable qu'à partir du langage. Or ce langage n'est pas ontologique, il n'est pas l'instrument du dévoilement de la vérité, pris au sens heideggérien du terme, mais il est éthique : ce langage est le visage qui s'adresse à moi ou ce langage est face-à-face. À cet égard, pour

---

<sup>727</sup> *Ibid.*, p. 247

<sup>728</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 312-3

<sup>729</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 246

<sup>730</sup> Cf., Salanskis, Jean-Michel, « *Le tiers : politique et ontologie* » : in *Levinas vivant III : Le concret et l'idéal*, Klincksieck, 2015, p. 152-3 : « ce qui s'appelle « le tiers », dans les trois textes [*Le moi et la totalité*], *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*] n'appelle pas nécessairement à une identification simple. »

parler de la socialité, il faut commencer par parler du langage, langage éthique. En d'autres termes, la transcendance éthique conduit sans cesse à la transcendance sociale.<sup>731</sup>

## 2. Socialité et altérité (otherness)

### (1) Sphère dialogique

Les hommes, pour Taylor, sont des animaux doués de langage (language animals). Le *logos* est interprété comme langage par Taylor. Mais ce *logos* n'est pas une pure intellection en tant que rationalité désengagée de toute situation. Avec Taylor, il faut comprendre le soi comme agent moral et humain, engagé dans la situation, voire dans le monde, monde qui ne m'appartient pas uniquement, mais qui est partagé et commun. À cet égard, le *logos* comme langage présuppose l'altérité, la communauté et la socialité.

Pour envisager ce point, il faut revenir au dialogue. Le *logos* comme expression, chez Taylor, est identifié au dialogue. Mais comment puis-je entretenir une relation dialogique ou conversationnelle avec autrui ?

Selon Taylor, par exemple, on peut entreprendre une conversation en disant : « il fait beau<sup>732</sup> ». Pourquoi dit-on qu'il fait beau ? La réponse à cette question est impossible à partir de la théorie de la primauté du langage désignatif, puisque celui-ci a pour objectif de donner des informations. Comment autrui, en tant qu'il mon interlocuteur, ne sait-il pas qu'il fait beau, s'il fait vraiment beau ? Pour cette raison, l'initiative de la conversation n'a rien à voir avec la production de l'information ni avec la transmission de cette information. L'initiative de la conversation n'est pas non plus identique à la représentation d'un fait. Comment savoir pourquoi, entreprenant une conversation, on dit qu'il fait beau ? Pour répondre à cette

---

<sup>731</sup> Cf., Levinas, Emmanuel, *Transcendance et intelligibilité*, « Autres temps », Labor et Fides, 1996, p. 27 : « Excellence de l'amour, de la socialité, de la « crainte pour les autres » et de la responsabilité pour les autres qui n'est pas mon angoisse pour ma mort, *mienne*. La transcendance ne serait plus une immanence manquée. Elle aurait dans la socialité – qui n'est plus une simple visée, mais responsabilité pour le prochain – l'excellence propre de l'esprit, précisément la perfection ou le Bien. Socialité qui, par opposition à tout savoir et à toute immanence – est *relation avec l'autre comme tel* et non pas avec l'autre, pure partie du monde.

<sup>732</sup> Taylor, Charles, *The Language Animal : the Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, « Belknap », Harvard, 2016, p. 265 : « nice weather we're having ».

question, il faut tourner les yeux vers le langage constitutif. Car, si l'on dit qu'il fait beau, ce n'est pas parce que l'on désigne ou que l'on représente le fait qu'il fait beau, mais parce que le « il fait beau » constitue une sphère dialogique ou conversationnelle, où autrui et moi participons ensemble pour la communication.

Avec cette sphère, il faut repenser la constitution du soi : le langage constitutif est également le langage constitutif du soi ; le langage constitutif joue un rôle important dans la constitution du soi, parce que le langage, exigé par l'interprétation essentielle à l'auto-interprétation du soi, constitutive de ce soi, est le langage constitutif. Or, dans la mesure où le langage constitutif est dialogique et où ce langage constitue une sphère commune, l'expression du soi dépend de cette sphère commune ou sociale. L'identité dépend du dialogue<sup>733</sup>, voire de la socialité<sup>734</sup>.

De ce point de vue, Taylor conteste le soi ponctuel, isolé de toute situation, l'individualisme, voire ce qu'il appelle « atomisme ». Se refusant à l'atomisme, Taylor insiste sur le « nous » et la communauté, le *nous*, antérieur à tout individu. Donc, le soi comme agent individuel est engagé dans ce *nous* comme dans le monde. Le monde, avant de devenir mon monde, est notre monde. Ainsi le langage n'est-il pas mon langage personnel : ce langage est notre langage : « Le langage ou la langue que je parle, réseau que je ne peux jamais pleinement dominer ni superviser, ne peut être seulement *mon* langage ou *ma* langue, mais c'est toujours largement *notre* langage ou *notre* langue. [...] De ce point de vue, on peut voir que ce n'est pas seulement la communauté de discours qui forme et crée le langage ou la langue, mais le langage ou la langue qui constitue et soutient la communauté de discours.<sup>735</sup> »

---

<sup>733</sup> Cf., *Ibid.*, p. 266 : « [...] when I say to you: "I'll be there tomorrow", I commit myself. ».

<sup>734</sup> Cf., Taylor, Charles, *Modern Social Imaginary*, Duke, 2004, p. 50 : « In talking of our self-understanding, I am particularly concerned with what I have been calling the social imaginary, that is, the way we collectively imagine, even pretheoretically, our social life in the contemporary Western world. ».

<sup>735</sup> Taylor, Charles, « *Language and human nature* », in *Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*, Cambridge, 1985, p. 234 : « The language I speak, the web which I can never fully dominate and oversee, can never be just *my* language, it is always largely *our* language. [...] From this point of view, we can see that it is not just the speech community which shapes and creates language, but language which constitutes and sustains the speech community. »

## (2) Fusion des horizons

Comment fonder le *nous* sur le langage constitutif ?

Pour répondre à cette question, Taylor prend en compte l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer pour explorer l'altérité de l'autre, voire le *nous*. Car dans la communauté ou dans le *nous*, on rencontre nécessairement un autre ou d'autres. Le *nous*, pour Taylor, n'est pas le nom pluriel de la première personne « je », mais ce *nous* est constitué à la fois par moi et par autrui : la socialité n'est que ce *nous* dans lequel l'altérité comme l'identité joue un rôle essentiel. Parler de la socialité, du *nous*, pour Taylor, c'est prendre en considération la compréhension (understanding) de l'altérité de l'autre à partir de l'herméneutique.

Mais cette compréhension, issue de l'interprétation, ne force-t-elle pas l'autre à s'absorber dans ma pensée subjective, comme Levinas critique la compréhension comme corrélatrice à l'être ? Pour Levinas, la compréhension vient de la conscience intentionnelle. La compréhension repose sur la conscience d'un objet. Cependant, l'autre est-il un objet pensable ? Du moins, selon Levinas, l'altérité de l'autre, par principe, est irréductible à l'objectivité de l'objet, rendue visible par et dans la conscience et la compréhension. Si je comprends autrui, chez Levinas, c'est qu'autrui entre dans mon ordre, mon monde, mon identité à côté de la mienne. Taylor, lui aussi, le sait bien : Taylor, en un sens, est d'accord avec Levinas. Car Taylor parle de la « distorsion<sup>736</sup> » de la compréhension. La compréhension distord l'autre, de la même manière que le dit trahit ou dédit le dire. Or ce qui est important, c'est que la distorsion n'est pas négative, de la même manière que la trahison du dit ou du discours ontologique est nécessaire pour que le dire s'incarne dans le monde phénoménal. La distorsion, d'abord, montre que la compréhension de l'autre est imparfaite. C'est la raison pour laquelle cette distorsion invite à une meilleure compréhension pour accomplir la compréhension de l'autre, de la même manière que l'interprétation exige une articulation plus élaborée.<sup>737</sup>

D'où le cercle herméneutique. Pourquoi ? Parce qu'il est impossible de comprendre l'autre,

---

<sup>736</sup> Taylor, Charles, « *Understanding the Other* », in *Dilemmas and Connections*, Harvard, 2011, p. 29 : « The road to understanding others passes through the patient identification and undoing of those facets of our implicit understanding that distort the reality of the other. »

<sup>737</sup> Cf., *Ibid.*, p. 29 : « Our understanding of others will now be improved through this correction of a previous distortion, but it is unlikely to be perfect. »

malgré toute tentative de comprendre autrui. Par essence, autrui n'est adéquat avec aucune compréhension. Autrui est au-delà de la compréhension. De ce point de vue, toute compréhension, dans l'herméneutique, est tragique ; il n'y a aucune compréhension parfaite ni satisfaisante. Mais on peut souhaiter une meilleure compréhension, dans laquelle, le niveau de distorsion ou d'inadéquation est bas par rapport à la compréhension antérieure. La tragédie de la compréhension se noue à l'espoir d'une meilleure compréhension !

Mais pourquoi l'interprétation est-elle d'importance pour la compréhension de l'autre ? Il faut remarquer que l'autre, pour Taylor, n'est pas un objet fixe et immobile, mais un autre homme. Cela revient à dire que cet autre homme, en tant qu'agent humain, est engagé dans telle ou telle situation, différente de celle dans laquelle je suis engagé. Cette situation n'est pas seulement spatiale et temporelle, mais aussi culturelle, politique, sociale, etc. L'interprétation est compréhension de l'incompréhensible.

Ici, on peut savoir pourquoi l'interprétation exige le langage constitutif<sup>738</sup> ; comme je l'ai déjà remarqué, le langage constitutif rend visible l'invisible. Ainsi, ce langage rend compréhensible l'incompréhensible. Autrement dit, le langage rend possible la compréhension d'autrui par moi, parce qu'autrui, par essence, est engagé dans un autre contexte que le mien, que je ne pourrais comprendre sans l'interpréter.

Ainsi la compréhension présuppose-t-elle à la fois mon engagement et celui d'autrui. L'engagement n'est rien d'autre que l'interprétation comme articulation ou expression, c'est-à-dire comme compréhension : l'émotion, par excellence, est compréhension de la situation et du soi.

Pourtant la compréhension d'autrui est spécifique. Autrui n'est pas un objet ou une pierre fixe et immobile, car autrui interprète sans cesse sa situation. Par là il essaie comme moi de me comprendre comme son interlocuteur. Autrui me comprend lorsque je le comprends. Autrui se comprend en me comprenant, de la même manière que je comprends autrui en me comprenant !

---

<sup>738</sup> Cf., Taylor, Charles, « *Interpretation and the Sciences of Man* » in *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, 1985, p. 17 : « We cannot escape an ultimate appeal to a common understanding of the expressions, of the 'language' involved. »

Ce qui est important, c'est que ma compréhension par autrui peut se heurter à ma compréhension de moi-même et que la compréhension d'autrui par moi peut également se heurter à sa compréhension de lui-même. Avec Taylor, j'ai mentionné plus haut que l'interprétation n'est pas seulement l'interprétation de la situation ou du contexte dans lequel le sujet comme soi est engagé, mais aussi que l'interprétation repose sur l'auto-interprétation de soi de ce sujet comme agent humain. Pour cette raison, on peut comprendre pourquoi Taylor, en examinant l'herméneutique de Gadamer, focalise son attention sur la distorsion. Ma compréhension de l'autre distord ou peut trahir la compréhension que cet autre a de lui-même. C'est là le conflit entre les deux compréhensions.

Autrement dit, mon horizon est radicalement différent de l'horizon d'autrui. L'horizon où je me projette n'est pas identique à l'horizon où autrui se projette. Cela veut dire que, dans la compréhension d'autrui, deux horizons, l'horizon d'autrui et le mien, se heurtent l'un et l'autre. Ce heurt est important, pour autant que ce ne soit que l'horizon qui rende possible la compréhension.

Ce conflit, entre compréhensions, entre horizons, est-il seulement négatif ?

Pour répondre à cette question, il faut revenir sur le dialogue : si je dis à autrui qu'il fait beau, ce n'est pas pour lui transmettre une information ou le renseigner sur quelque chose, mais parce que je suis tenté d'ouvrir un espace dialogique, où mon interlocuteur et moi, nous nous parlons. Ici, ce qui importe, c'est que le langage comme dialogue ouvre un espace commun ou fait une communauté. Pour cette raison, le langage, tant pour la compréhension que pour l'interprétation, est considérablement important. Si ce langage rend possible la compréhension, c'est parce que « C'est un langage qui jette un pont entre l'horizon du connaissant et du connu.<sup>739</sup> » D'où la « fusion des horizons ». Par le langage, deux horizons, d'abord distincts l'un de l'autre, deviennent un horizon étendu et élargi, où autrui et moi, nous nous comprenons nous-mêmes. La fusion des horizons est essentielle à la compréhension.

---

<sup>739</sup> Taylor, Charles, « *Understanding the Other* », in *Dilemmas and Connections*, « Belknap », Harvard, 2011, p. 30 : « It is a language that bridges those [horizons] of both knower and known. »

Le langage dialogique contribue à la fusion des horizons.<sup>740</sup> La conversation n'est pas limitée à l'échange ou au renseignement d'informations, mais elle produit un espace commun, partagé ou « public », sans lequel aucune compréhension ne serait possible. Pour cette raison, la compréhension n'est pas identique à la connaissance d'un objet fixe. C'est la raison pour laquelle Gadamer affirme que la manière dont on étudie, c'est-à-dire interprète une œuvre d'art ou un ouvrage historique, voire un texte, n'est pas égale à la manière dont on étudie un objet scientifique. Et Taylor, étant d'accord avec Gadamer, pense que l'homme est un texte, digne d'être interprété, car, pour Taylor, la narration de la vie joue un rôle crucial dans la constitution du soi. Autrement dit, comprendre autrui, c'est lire et interpréter le récit de sa vie comme texte.

Mais la compréhension d'autrui est irréductible à l'interprétation du texte, bien que la vie d'autrui soit considérée comme histoire de la vie ; le texte ne comprend pas celui qui le lit ; si je comprends autrui, autrui me comprend également. D'où la « compréhension mutuelle<sup>741</sup> » ou réciproque.

Cette compréhension mutuelle se fonde sur la fusion des horizons. D'abord, mon horizon diffère de l'horizon d'autrui. Par le dialogue ou le langage, ces deux horizons se rapprochent sans cesse l'un de l'autre jusqu'à s'identifier l'un à l'autre. D'où la fusion de ces horizons, d'abord distincts, ensuite identifiés, même si cette identification est imparfaite<sup>742</sup>, d'où la synthèse ou l'extension de ces horizons, sur lesquels repose la compréhension mutuelle. Donc, la compréhension d'autrui par moi n'aboutit pas à amener autrui à mon horizon, mais cette compréhension dépend de la fusion des horizons.

Ici, il faut réaffirmer que l'interprétation revendique le langage constitutif. De cette manière, la compréhension, elle aussi, a besoin d'un langage dialogique, qu'est le langage constitutif. Le langage désignatif ne rend pas possible la compréhension, même si ce langage désignatif est capable d'informer quelqu'un. La compréhension s'effectue et s'accomplit dans un espace commun ou social, que constitue le langage constitutif. Cet espace est celui de la

---

<sup>740</sup> Cf., *Ibid.*, p. 31 : « [...] live interlocutors strive to come to an understanding, to overcome the obstacle to mutual comprehension, to find a language in which both can agree to talk undistortively of each. »

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 31

<sup>742</sup> Cf., *Ibid.*, p. 31 : « Horizons are thus often initially distinct. They divide us, but they are not unmovable; they can be changed, extended. »

fusion des horizons.

À partir de là, il faut revenir sur le soi ; le langage constitutif ne contribue pas seulement à la fusion des horizons, mais ce langage est constitutif du soi : par la fusion des horizons, on entend que la situation, que j'interprète et où je me comprends, est celle à la fois dans laquelle je suis engagé et dans laquelle l'autre est également engagé. Or l'interprétation compréhensive n'est pas fixe. La relation avec la situation comme engagement est modifiable. Pour cette raison, la subjectivité du soi est aussi changeable, ainsi que la compréhension de l'autre n'est en aucune manière immobile. La compréhension de l'autre par moi est mobile, et ma compréhension par autrui est également mobile. De cette manière, la compréhension comme auto-interprétation de soi dépend d'autrui : « Le moment crucial est celui où nous nous admettons nous-mêmes à être interpellés par l'autre ; où la différence échappe à sa catégorisation comme une erreur, une faute, ou une version moins développée ou non-développée de ce que nous sommes et nous défie à la voir comme une alternative viable humaine. Cela, inévitablement, met en question notre compréhension de soi. C'est ce que Gadamer appelle « ouverture ». <sup>743</sup> » En d'autres termes, l'horizon, dans la fusion des horizons, change et se meut pour une meilleure compréhension d'autrui et de soi. Le soi n'est saisissable que dans la fusion des horizons.

Ici, Taylor pense l'« ouverture » de l'herméneutique de Gadamer. Cette ouverture n'est pas identique à l'ouverture heideggerienne, car celle-ci vise le monde. Heidegger croit que le *On* (*Das Man*) est un mode déficient et inauthentique du *Dasein*. Donc, l'ouverture, selon Heidegger, est d'abord l'ouverture du *Dasein* au monde et par là son ouverture à sa propre fin ultime, à sa mort. Cependant, Taylor découvre dans la fusion des horizons l'ouverture du soi à autrui. Cette ouverture fondamentale, reposant sur la fusion des horizons, rend possible la compréhension de soi par la compréhension d'autrui, donc la compréhension mutuelle, qui sans cesse se déploie et se développe.

Bien entendu, la compréhension mutuelle est cruciale pour le soi, car son identité n'est pas

---

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 37 : « The crucial moment is the one where we allow ourselves to be interpellated by the other; where the difference escapes from its categorization as an error, a fault, or a lesser, undeveloped version of what we are, and challenges us to see it as a viable human alternative. This unavoidably calls our self-understanding into question. This is the stance Gadamer calls "openness." »



libre de l'existence de l'autre.<sup>744</sup> Donc, le dialogue, conduisant à la fusion des horizons, joue un grand rôle tant dans cette compréhension mutuelle que dans l'identité du soi.

La fusion des horizons n'est possible que dans la société.<sup>745</sup> Dans la société, je rencontre autrui, j'entretiens une relation dialogique avec lui, je comprends autrui en me comprenant : autrui, lui aussi, m'interprète en s'interprétant : par la compréhension mutuelle, autrui et moi, nous faisons une fusion des horizons. C'est là la socialité. La socialité part de la fusion des horizons divers.

### (3) Reconnaissance

Mais Taylor découvre dans l'ouverture à autrui la reconnaissance<sup>746</sup>. La reconnaissance, impliquée dans l'ouverture comme fusion des horizons, est de grande importance pour la constitution de l'identité ou l'ipséité du soi, au point que Taylor se refuse à l'identité ponctuelle et désengagée ; « Ma propre identité dépend vitalemment de mes relations dialogiques avec les autres.<sup>747</sup> » Le dialogue comme relation avec l'interlocuteur, que je tutoie, implique la reconnaissance comme relation avec d'autres, à savoir comme relation sociale. Bien entendu, Taylor comme le Levinas d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ne distingue pas la deuxième personne, le toi, d'une part et la troisième personne, le tiers, d'autre part : l'interprétation de la fusion des horizons invite d'emblée à la reconnaissance, qu'est la relation sociale. Dans la conversation, autrui et moi, nous entretenons une relation

---

<sup>744</sup> Cf., Hörcher, Ferenc, « *Sources of the Other. The humanities and the arts in Taylor's criticism of modern individuality* », in *Charles Taylor : Interpretation, modernity and identity*, sous la direction de Jean-Claude Gens et Csaba Olay, Le Cercle Herméneutique Editeur, 2014, p. 72 : « Taylor claims that in order to fix one's own identity what one is required to do is to communicate with the not-self, which is a vague notion, covered superficially by the term of *the other*. »

<sup>745</sup> Cf., Taylor, Charles, « *Understanding the Other* », in *Dilemmas and Connections*, « Belknap », Harvard, 2011, p. 38 : « My point in this essay has been that Gadamer's account of the challenge of the other and the fusion of horizons applies also to our attempts to understand quite alien societies and epochs. »

<sup>746</sup> Cf. *Ibid.*, p. 37 : « "Offenheit für den anderen schliesst... die Anerkennung ein, dass ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muss, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte" ("Openness to the other... involves recognizing that I myself must accept some things that are against me, even though no one else forces me to do so"). »

<sup>747</sup> Taylor, Charles, « *La politique de reconnaissance* », in *Multiculturalisme : différence et démocratie*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, « essais », Champs, 2019, p. 70, Original, Taylor, Charles, « *The Politics of Recognition* », in *Philosophical Arguments*, Harvard, 1997, p. 231, et Taylor, Charles, « *The Politics of Recognition* », in *Multiculturalism*, edited by Amy Gutmann, Princeton, 1994, p. 34 : « My own identity crucially depends on my dialogical relations with others. »

sociale.

Dans cette socialité, la reconnaissance est importante. Sans reconnaissance, il n'y aurait pas de socialité.

Comment penser cette reconnaissance ? Pour envisager la reconnaissance, il faut commencer par parler de la société moderne, où deux biens primordiaux, égalité et liberté, sont au plus haut point.

La société moderne est régie par ces deux biens fondamentaux. D'une part, l'égalité : la société moderne, par rapport à des sociétés précédentes, aspire à l'égalité. L'égalité est un bien universel, auquel personne ne se refuse. Cette égalité est issue de l'idée selon laquelle tout homme est porteur de certains droits. Devant ces droits, tous les hommes, sans égard pour leur statut social, ne sont pas inégaux : devant ces droits, il n'y a aucune distinction entre enfant et adulte, entre pauvre et riche, entre intelligent et stupide, etc. Par là, on entend que c'est parce que tout homme est *digne* des droits de l'homme, qu'il a une telle *dignité* à laquelle personne ne se refuse. Ayant une dignité, tous les hommes, par principe, sont égaux face au respect, de la même manière que tous les croyants sont égaux devant Dieu.

D'autre part, la liberté<sup>748</sup> : elle repose sur les différences entre les hommes. Même si l'on est d'accord avec ceux qui aspirent vivement à l'égalité, on sait que tous les hommes sont tous différents les uns des autres. Par ailleurs, la société moderne est là où l'authenticité est cruciale pour la constitution du soi. Cette authenticité comme personnalité implique qu'il faut ne trouver son originalité dans d'autres que dans son soi, dans sa vie totale où l'agent humain comme soi poursuit son but *librement* choisi par lui-même. De ce point de vue, il est illégitime pour la société ou la communauté de faire obstacle à la réalisation du soi authentique, donc à la liberté. Pour cette raison, la société doit garantir à ses membres une liberté maximale.

Toute société dite moderne a le projet de concilier l'égalité et la liberté, qui semblent s'opposer l'une à l'autre, car ni une société assurant pleinement l'égalité, ni une société

---

<sup>748</sup> Cf., Taylor, Charles, *Le malaise de la modernité*, traduit de l'anglais par Charlotte Melançon, « Humanités », Cerf, 2010, p. 36 : « La liberté autodéterminée a joué un rôle immense dans notre vie politique. », Original, *The Ethics of Authenticity*, Harvard, 1991, p. 28 : « Self-determining freedom has been an idea of immense power in our political life. »

garantissant une liberté totale ne peuvent se maintenir. Malgré cela, certains philosophes libéralistes insistent sur l'importance de la liberté par rapport à l'égalité, alors que d'autres philosophes socialistes ou communistes mettent l'accent sur l'égalité.

Taylor n'est d'accord ni avec les libéralistes ni avec les socialistes. Il est notamment très insatisfait du libéralisme ; celui-ci traite d'une manière formelle ou « procédurale<sup>749</sup> » le but de la vie de chacun. Par exemple, John Rawls envisage « la justice comme équité ». Mais cette justice comme équité est procédurale, car elle est indifférente à la différence entre le but d'autrui et le mien. Mon but est égal à celui d'autrui, dans le sens où mon but comme celui d'autrui est équitablement respecté. En un sens, c'est à l'égalité que la différence est réduite ! La différence s'absorbe dans l'égalité ! Car un choix n'est pas *qualitativement* différent d'un autre.

Taylor conteste également la justice procédurale, car celle-ci ne peut prendre en considération la diversité et la multiplicité : dans la société moderne se côtoient les diversités culturelle, raciale, religieuse, etc. Pour cette raison, l'un des problèmes importants que rencontre la société moderne, c'est celui de la minorité qui est faible et vulnérable par rapport à la majorité.<sup>750</sup> L'égalité procédurale ne prend pas en considération la minorité, car cette dernière, selon cette théorie, est de l'ordre de la majorité et n'est pas qualitativement différente de cette majorité.

Avec le problème de la multiplicité, voire de la minorité, Taylor pense que la reconnaissance joue un rôle primordial dans la société. Par exemple, la reconnaissance est au cœur de la survivance de la communauté française du Québec, à laquelle Taylor attache un

---

<sup>749</sup> Cf. Taylor, Charles, « *La politique de reconnaissance* », in *Multiculturalisme : différence et démocratie*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, « essais », Champs, 2019, p. 105 : « Nous avons tous des vues sur la finalité de l'existence, sur ce qui constitue la vie idéale que nous - et les autres - essayons de nous faire. Mais nous nous reconnaissons aussi le devoir de traiter correctement et également avec autrui, sans considération de nos propres perspectives eschatologiques. On pourrait appeler cette dernière obligation « opératoire », alors que celles qui touchent aux fins de l'existence sont « positives ». », Original, Taylor, Charles, « *The Politics of Recognition* » dans *Philosophical Arguments*, Harvard, 1997, p. 245 et Taylor, Charles, « *The Politics of Recognition* », in *Multiculturalism*, edited by Amy Gutmann, Princeton, 1994, p. 56 : « We all have views about the ends of life, about what constitutes a good life, which we and others ought to strive for. But we also acknowledge a commitment to deal fairly and equally with each other, regardless of how we conceive our ends. We might call this latter commitment "procedural", while commitments concerning the ends of life are "substantive". »

<sup>750</sup> Cf., *Ibid.*, p. 106 : « [...] la société ne traiterai pas la minorité dissidente avec un égal respect. », Original, *Ibid.*, p. 245 et *Ibid.*, p. 57 : « [...] the society would not be treating the dissident minority with equal respect. »

intérêt particulier.<sup>751</sup> Ici, Je n'ai pas l'intention de traiter la question politique du Canada. Mais je voudrais souligner que, dans l'accent mis sur la survivance de la culture française du Québec, il est question de la reconnaissance de l'identité ou de l'ipséité de la communauté.

Pourquoi les Québécois insistent-ils sur la survivance de leur culture et la protection de leur communauté de langue française en se refusant à l'intégration dans l'autre communauté, le Canada anglais ? Comme j'y ai fait allusion dans le paragraphe précédent, pour protéger l'identité. Or ce qui compte, c'est que les Québécois insistent *explicitement* sur cet aspect dans le champ de la société et de la politique. Pourquoi ? Parce que les Québécois comme groupe minoritaire, s'ils étaient isolés, ne se définiraient pas comme tels. Pour protéger leur identité, il faut que leur dignité ou leur valeur soit reconnue comme telle par l'autre, le Canada anglophone, même si celui-ci menace l'identité québécoise.<sup>752</sup>

Mais, dans ce cas, comment reconnaître et être reconnu ? Réponse : par la fusion des horizons.<sup>753</sup> Il y a lieu de revenir sur cette fusion des horizons avec la reconnaissance du Québec : dans la mise en relief explicite et expressive de la survivance de la culture québécoise, le Canada anglais, en tant qu'il représente la majorité, joue un grand rôle ; avec cette mise en relief, le Canada français et le Canada anglais sont tentés de fusionner leurs horizons. Dans cette fusion, les Québécois se comprennent en comprenant la culture du Canada anglais, pendant que le Canada anglais, se comprenant, comprend pourquoi les Québécois insiste sur la survivance de leur culture. D'où compréhension mutuelle. Autrement

---

<sup>751</sup> Cf., *Ibid.*, p. 108 : « Pour le gouvernement québécois, dire que la survivance et l'épanouissement de la culture française au Québec constituent un bien a valeur d'axiome. », Original, *Ibid.*, p. 246 et *Ibid.*, 58 : « It is axiomatic for Quebec governments that the survival and flourishing of French culture in Quebec is a good »

<sup>752</sup> Cf., Taylor, Charles, « *Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late-Twentieth-Century Canada* », in *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, edited by Guy Laforest, McGill-Queen, 1993, p. 100 : « Quebec has a strong sense of national identity, but of a kind that the majority of English-Speaking North Americans find unfamiliar – connected to a national language, and moreover one that is under threat. »

<sup>753</sup> Cf., Taylor, Charles, « *La politique de reconnaissance* », in *Multiculturalisme : différence et démocratie*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, « essais », Champs, 2019, p. 123 : « Ce qui doit se produire est ce que Gadamer a appelé un « mélange des horizons ». Nous apprenons à nous déplacer dans un horizon plus vaste, dans lequel ce que nous avons auparavant considéré comme fondement allant de soi de toute évaluation peut désormais être situé comme *une* possibilité à côté des fondements différents de cultures peu familières. », Original, Taylor, Charles, « *The Politics of Recognition* », in *Philosophical Arguments*, Harvard, 1997, p. 252 et Taylor, Charles, « *The Politics of Recognition* », in *Multiculturalism*, edited by Amy Gutmann, Princeton, 1994, p. 67 : « What has to happen is what Gadamer calls a “fusion of horizons.” We learn to move in a broader horizon where what we once took for granted as the background to valuation can be situated as one possibility alongside the different background of the unfamiliar culture. »

dit, pour la survivance d'une culture minoritaire, pour la reconnaissance de l'identité québécoise, les québécois et non-québécois, doivent se comprendre et se reconnaître mutuellement et réciproquement. Par là, l'identité des Québécois est affirmée et maintenue.

Ici, le soi de l'individu ou de la personne, son identité, est reconnu par autrui, par le groupe, voire par la société à laquelle il appartient.<sup>754</sup> C'est la raison pour laquelle les Québécois s'intéressent beaucoup à la survivance, car leur identité personnelle et individuelle dépend de l'identité du Québec, auquel ils appartiennent. Si la culture québécoise, au lieu d'être protégée, s'effondrait, l'identité d'un citoyen québécois ne s'exprimerait pas. C'est la raison pour laquelle les Canadiens non québécois sont importants pour les Québécois<sup>755</sup>, parce que, sans que ceux-là reconnaissent l'identité québécoise, l'identité de la personne, appartenant au Québec, serait impossible. En un mot, la reconnaissance joue un rôle essentiel dans la constitution de l'identité du soi.

Donc, au stade actuel, on peut dire que le choix du bien comme hyperbien n'est pas arbitraire ; l'expression ou l'épiphanie du langage constitutif, qu'est l'extériorisation, dépend de la reconnaissance par autrui. La « diversité des biens<sup>756</sup> » ne signifie pas que tout est accepté comme hyperbien. Par exemple, dans le Québec, ce qui fait obstacle à la survivance de la culture des Québécois n'est pas accepté ni reconnu comme bien : le choix, pour être un choix vrai et véritable, doit être reconnu par autrui : l'authenticité, déterminant et définissant le soi, a besoin d'être reconnue ! Là réside le sens du *nous* que présuppose le dialogue comme langage constitutif. Pour être admis par et dans le *nous*, il faut être reconnu.<sup>757</sup>

---

<sup>754</sup> Cf., *Ibid.*, p. 77 : « *Tout le monde* devrait être reconnu en fonction de son identité unique. », Original, *Ibid.*, p. 233 et *Ibid.*, p. 38 : « *Everyone* should be recognized for his or her unique identity. »

<sup>755</sup> Cf., *Ibid.*, p. 118-119 : « Très peu d'indépendantistes québécois, par exemple, admettent que ce qui leur fait gagner leur combat est un manque de reconnaissance de la part des Canadiens anglais. [...] Ce qui est nouveau, c'est donc que l'exigence de reconnaissance est à présent explicite. », Original, *Ibid.*, p. 251-252 et *Ibid.*, p. 64 : « Very few Quebec independentists, for instance, can accept that what's winning them their fight is the lack of recognition from English Canada. [...] What is new, therefore, is that the demand for recognition is now explicit. »

<sup>756</sup> Cf. Taylor, Charles, « *Diversity of Goods* », in *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, 1985, p. 230-247

<sup>757</sup> Cf., Taylor, Charles, « *La politique de reconnaissance* », in *Multiculturalisme : différence et démocratie*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, « essais », Champs, 2019, p. 95 : « La lutte pour la reconnaissance ne peut avoir qu'une solution satisfaisante : un régime de reconnaissance réciproque entre égaux. Hegel suit Rousseau en trouvant ce régime dans une société dotée d'un dessein commun, une société dans laquelle il existe un « nous » qui est un « je » et un « je » qui est un « nous » ». », Original, Taylor, Charles, « *The Politics of Recognition* », in *Philosophical Arguments*, Harvard, 1997, p. 241 et Taylor, Charles, « *The Politics of*

En conséquence, l'identité ou l'ipséité, chez Taylor, aboutit à l'être de l'autre. Si ce qui compte pour l'identité, c'est la compréhension de soi, si cette compréhension de soi comme interprétation de soi repose sur le dialogue comme fusion des horizons, la reconnaissance est première et nécessaire.

### 3. Soi et socialité

Dans la mesure où le langage est de prime abord dialogique, le langage s'achemine vers la socialité. Tant pour Levinas que pour Taylor, le langage présuppose la socialité, le *nous*.

Pour Levinas, pour parler de la socialité, il faut constater que le langage joue un rôle important. Les trois textes, que j'ai abordés, « *Le moi et la totalité* », *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*, même s'ils ne sont pas réductibles les uns aux autres, s'accordent tous pour prêter une attention particulière à l'éthique du visage. Le visage comme visage d'autrui est un point de départ à partir duquel la socialité est possible : le langage n'est pas d'abord monologique, mais dialogique. Le langage prend appui sur la structure du face-à-face. Le face-à-face n'est pas enfermé dans la relation duelle, mais il vise le tiers : dans « *Le moi et la totalité* », le tiers est autre vrai et véritable par rapport à autrui marqué dans l'amour. Dans le langage, je reconnais ce tiers. Or ce qui compte, c'est que cette reconnaissance est réciproque. *Nous nous reconnaissons* dans le langage. D'où la socialité ; *Totalité et infini* décrit le tiers à partir du langage qui est justice. Le tiers me concerne dans le visage d'autrui. Autrui ne vient pas tout seul, mais il s'accompagne du tiers. Cette relation est concrétisée dans la fraternité et l'enseignement. Ceux-ci sont irréductibles l'une à l'autre, mais ils montrent que la justice est antérieure à la vérité ontologique objective et ce à partir de quoi la société est construite ; dans *Autrement qu'être*, le tiers comme autre qu'autrui vient avec autrui. Le tiers est lointain,

---

*Recognition* », in *Multiculturalism*, edited by Amy Gutmann, Princeton, 1994, p. 50 : « The struggle for recognition can find only one satisfactory solution, and that is a regime of reciprocal recognition among equals. Hegel follows Rousseau in finding this regime in a society with a common purpose, one in which there is a “we” that is an ‘I’, and that is a ‘we.’” »

alors qu'autrui est prochain. Mais le tiers ne s'éloigne pas de moi. Ce tiers comme lointain devient mon autre prochain qu'autrui, car, dans la proximité d'autrui, le lointain s'approche de moi sans cesse. Bien entendu, la proximité est inscrite dans le dire comme langage éthique. À cet égard, *Autrement qu'être* dépeint la socialité à partir du langage. Autrement dit, dans ces trois textes, le langage est ouvert à la possibilité de la société, du *nous*.

Pour Taylor, parler du soi, ce n'est pas parler du soi isolé comme du soi ponctuel, mais parler du soi engagé dans la situation, le monde ou la société où autrui est également engagé. La situation, avant d'être caractérisée par la mienneté, est *notre* situation, de la même manière que *notre* langue ou langage est antérieur à *ma* langue ou *mon* langage privé. Dans le *nous*, le langage est entendu comme expression ou épiphanie. Cette expression n'est le « s'adresser à autrui » dialogique que dans le *nous*. De la même manière, la compréhension n'est possible que dans le *nous*. La compréhension n'est pas équivalente à la connaissance d'un objet fixe et immobile, mais elle revendique la compréhension mutuelle comme fusion des horizons. Et dans cette fusion des horizons, la compréhension comme interprétation est examinée, attestée, contestée, voire « reconnue ». La compréhension implique cette reconnaissance. L'authenticité n'est pas un choix arbitraire, mais elle n'a de sens que dans la mesure où elle est reconnue par autrui. D'où l'importance de la socialité. L'agent humain, engagé comme soi, est pensable à partir de la reconnaissance par autrui dans le *nous*.

Ici, on peut insister sur l'importance du *nous* ; l'éthique levinassienne exige la justice comme socialité, alors que l'ontologie morale taylorienne requiert l'altérité de l'autre. Dans ce cas, ne peut-on pas parler du rapprochement entre les philosophies levinassienne et taylorienne ?

## Conclusion : Vers quelle éthique ?<sup>758</sup>

### Récapitulation de la thèse

Cette thèse consiste à essayer de donner une réponse légitime à une seule question fondamentale : comment penser le soi ? Pour répondre à cette question complexe, la thèse a abordé la pensée de deux philosophes, Levinas et Taylor. Ces deux penseurs ont aidé la thèse à approfondir la pensée du soi.

Récapitulons tout simplement ce sur quoi la thèse porte jusqu'ici. Dans la première partie, j'ai parlé de la relation entre le soi et l'impersonnalité : d'abord, pour Levinas, l'impersonnalité est ontologique. *L'il y a* comme réponse à la question de l'être en général heideggérien, comme être anonyme et neutre est brisé par le surgissement du moi subjectif. Le sujet n'est autre que l'existant qui assume son existence.

En outre, chez Taylor, l'impersonnalité est épistémologique. Pour acquérir des vérités certaines et évidentes, il faut que la raison soit désengagée. Le désengagement de la raison n'influe pas seulement sur la raison épistémologique elle-même, mais aussi sur le soi. Le soi se désengage, ce qui veut dire que la subjectivité, chez ceux qui insistent sur le désengagement de la raison, est impersonnelle et n'est nulle part dans le monde. Le soi s'objective lui-même. Par l'objectivation extrême de soi du soi, on entend le « soi ponctuel ».

Levinas et Taylor observent le soi engendré par et dans l'impersonnalité, soit ontologique, soit épistémologique. Pourtant, pour eux, il ne suffit pas à dire que cette impersonnalité est l'origine du soi, car le soi ou la subjectivité, dont le mode est impersonnel, n'est pas une subjectivité vraie et véritable.

Pour cette raison, la deuxième partie de la thèse est tournée vers l'éthique. En un sens, Levinas est d'accord avec Taylor au point qu'ils insistent tous les deux sur le fait que pour

---

<sup>758</sup> Je suis inspiré par la dixième étude de *Soi-même comme un autre* de Paul Ricœur, intitulée « Vers quelle ontologie ? »



parler du soi véritable et vrai, il faut commencer par considérer l'éthique. Pour en rendre compte, j'ai consulté le bien. On ne peut surpasser la pensée au rôle joué par le bien dans la réflexion sur le soi, si l'éthique est éthique du bien : le soi, chez Levinas et Taylor, est nœud du bien : il est déterminé relativement à la relation avec le bien. Donc, dans la deuxième partie, il était question de cette relation. Celle-ci est considérée comme désir, désir du bien.

Au cœur de la relation avec le bien, le désir résonne tant dans la philosophie levinassienne que dans la philosophie taylorienne. Mais le désir du bien, chez Levinas, est différent de celui de Taylor, même s'ils sont tous accordés à l'idée selon laquelle le désir du bien est distingué d'autres désirs : d'abord, le désir du bien, Levinas l'appelle « désir métaphysique » ou « désir de l'infini ». Mais ce désir est distinct d'autres désirs ; ceux-ci ont pour l'objectif une satisfaction maximale. Or il est impossible de satisfaire le désir de l'infini. Ce désir du bien est transcendance vers l'extériorité qui déborde toujours l'intériorité. Cette extériorité, dans *Totalité et infini*, est l'altérité de l'autre, irréductible à l'identité du moi. C'est-à-dire que le désir du bien est désir de l'autre, d'autrui, qu'est la transcendance. Celle-ci n'est pas identifiée à la transcendance phénoménologique, cette première transcendance est *pour l'autre*. À cet égard, le soi, pour autrui, n'est pas défini relativement à l'identité du même, mais il est pour l'autre.

En outre, Taylor insiste sur le fait que la transcendance comme transcendance vers le bien est importante pour la réflexion sur le soi. Bien entendu, cette transcendance, pour Taylor, est désir du bien. Mais ce dernier, différent du désir de l'infini levinassien, n'est pas identique à d'autres désirs. Taylor parle du « désir de premier ordre », par exemple, le désir de manger quelque chose, de boire, de jouer aux échecs, de voyager, etc. Ce désir de base est distingué du « désir de second ordre » comme désir du désir, donc comme désir du bien, à partir duquel tous les autres désirs sont fortement évalués. Cette évaluation, évaluation forte, pour Taylor, est désir du désir. Cette évaluation est nécessaire, parce que, sans cette évaluation, on ne pourrait parler du bien, qui détermine le soi comme tel. Sans cette évaluation forte, il serait impossible de donner accès au soi.

Donc, on peut dire que tant Levinas que Taylor parlent du soi en rapport avec le désir du bien. Mais c'est parce que le désir du bien levinassien est différent du désir du bien taylorien que le soi levinassien est également différent de celui de Taylor : le bien, chez Levinas, est

infini, donc invisible : le bien levinassien comme altérité de l'autre, irréductible à l'identité du même, dépasse l'ontologie. Plus précisément, le bien est antérieur à l'être. À cet égard, le soi est défini en termes anontologiques ; le bien taylorien n'est ce bien lui-même que dans la mesure où il se manifeste par l'évaluation forte. Le bien apparaît, ce bien est expliqué en termes ontologiques. Le soi taylorien, donc, se manifeste comme ce qui se transcende vers ce bien rendu manifeste. Le soi est de l'ordre de l'ontologie, de ce que Taylor nomme l'« ontologie morale ». D'où la différence entre les vies levinassienne et taylorienne. Pour Levinas, la vie est jouissance, plus profonde que l'être, mais elle n'est pas éthique. Pourtant, même si, elle, entre l'ontologie et l'éthique, s'ouvre au désir du bien, à l'altérité de l'autre, à la maison, à l'accueil d'autrui, il est insuffisant de traiter du soi éthique levinassien à partir de la jouissance. Cependant, pour Taylor, la vie est le locus du bien, ontologiquement compris. La vie du soi n'est que son orientation vers le bien, qui définit le soi comme tel ! Avec la vie taylorienne comme orientation vers le bien, on peut rendre compte du soi éthique taylorien !

Malgré leur différence, il est évident que Levinas et Taylor insistent sur le fait que le soi n'est compréhensible qu'en termes éthiques. Pour prolonger et concrétiser la réflexion sur le soi, la troisième partie de la thèse a porté sur le langage. Ce dernier, tant pour Levinas que pour Taylor, n'est pas un outil simple qui rend possible l'échange d'informations, mais la réalisation ou l'incorporation du soi éthique. Ce qui est intéressant, c'est que Levinas et Taylor soutiennent le dualisme du langage : d'abord, Levinas, dans *Autrement qu'être*, distingue le dire et le dit. Le dit, pour Levinas, est langage ontologique, alors que le dire est langage éthique, à partir duquel Levinas envisage le soi comme tel. Pour Levinas, le dire est étroitement lié au soi ; le dire signifie la passivité du soi, différente de la passivité corrélative à l'activité. Cette passivité profonde, décrite dans et par le dire, se réfère au soi, parce que le soi levinassien est entendu à partir de l'accusatif « se » ou « me » et non à partir du moi, du « je ». Le dire se confirme comme responsabilité infinie, qui n'est pas issue de la volonté, mais qui n'est que le synonyme de la passivité profonde. Ainsi le dire, à l'opposé du dit, signifie-t-il la passivité du soi.

En outre, Taylor distingue deux langages : le langage constitutif et le langage désignatif. Le langage désignatif est le langage de l'épistémologie, reposant sur le désengagement de la raison. Selon ceux qui insistent sur le désengagement de la raison, le langage a pour but de

désigner quelque chose. Mais, pour Taylor, le langage désignatif est secondaire par rapport au langage constitutif ; d'après Taylor, l'essence du langage réside dans la force vivace de la constitution. La constitution, ici, vise l'invisible, donc le bien : par le langage constitutif, Taylor aborde la question de savoir comment le bien est constitué. Selon Taylor, le bien, sans avoir recours au langage, serait impossible à réaliser, à incorporer, à rendre manifeste. Donc, on peut dire que, tant chez Levinas que chez Taylor, le soi repose sur le langage, le langage éthique.

À ce stade, la philosophie de Levinas et de Taylor, en dépit de leurs différences, se rapprochent l'une de l'autre. Pour confirmer ce point, j'ai consulté la socialité, par laquelle l'éthique levinassienne se rapproche de l'éthique taylorienne ; le langage, chez eux, n'est pas seulement éthique, mais il est aussi le langage d'une société, d'une communauté. Avec Levinas, j'ai pu remarquer que l'être du tiers, même si les trois sources, « *Le moi et la totalité* », *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*, que j'ai abordées, sont irréductibles les unes aux autres, transforme la relation éthique en communauté, en société, en *nous*. La réflexion sur le langage chez Levinas le montre bien ; avec Taylor, j'ai pu voir que le langage constitutif suppose l'altérité et décrit une communauté publique où moi et l'autre ou les autres, nous nous parlons. Pour cette raison, j'ai pu affirmer que le langage, dans la philosophie de Levinas et Taylor, conduit à la socialité, au *nous*.

Avec Levinas et Taylor, je peux soutenir une hypothèse : pour aborder la philosophie du soi, il est nécessaire de prendre appui sur l'éthique. Ma thèse est tentée de prouver cette hypothèse.

Cependant, après cette récapitulation, il reste ce que je n'ai pas encore dit et ce que je n'ai pas encore suffisamment dit. Cette conclusion me permettra de le faire.

## Anontologie et ontologie

La première partie de la thèse a traité de l'impersonnalité de l'être levinassienne et de l'épistémologie taylorienne et de l'échec de toute tentative de dégager le soi à partir de cette

impersonnalité : soit de l'*il y a*, soit du désengagement de la raison. Et la deuxième partie de la thèse porte sur l'importance de l'éthique dans la pensée du soi, bien que l'éthique levinassienne soit différente de l'éthique taylorienne ; l'éthique levinassienne, par principe, n'a rien à voir avec l'ontologie, alors que l'éthique taylorienne n'est que l'ontologie morale. Pour approfondir ce point, la troisième partie a porté sur le langage. Par là, on peut entendre que l'éthique levinassienne est anontologique<sup>759</sup>, en revanche, pour Taylor, l'éthique est ontologique.

Dans toutes les œuvres levinassiennes, il n'est pas difficile de trouver la tendance anontologique de Levinas, car « L'exister se refuse à tout rapport, à toute multiplicité. Il ne regarde personne d'autre que l'existant. La solitude n'apparaît donc pas comme un isolement de fait d'un Robinson, ni comme l'incommunicabilité d'un contenu de conscience, mais comme l'unité indissoluble entre l'existant et son œuvre d'exister.<sup>760</sup> » L'éthique, « C'est déjà s'évader de l'anonymat<sup>761</sup> » de l'être en général, de l'*il y a*. Et dans *Totalité et infini*, l'être est identifié à la guerre, au mal. En faveur de l'être, Levinas prend une attitude critique. Pour Levinas, il importe d'échapper à l'être.

En revanche, pour Taylor, l'ontologie n'est qu'ontologie morale. C'est-à-dire que, sans ontologie, aucun bien ne se manifesterait : la vie, pour Taylor, n'est que le procédé de l'ontologie. Cela revient à dire que la morale, aux yeux de Taylor, serait impossible sans ontologie. Les valeurs ou les biens ne se manifestent que par et dans l'être. Taylor insiste sur ce point. Par ailleurs, ce qui est important, c'est que l'être, chez Taylor, est d'emblée identifié à la vie. La vie comme être du soi s'oriente vers le bien en déterminant l'identité du soi.

En un mot, l'éthique levinassienne est anontologique, cette éthique est antérieure à l'être, alors que l'éthique taylorienne est co-originale avec l'ontologie, ontologie morale.

C'est la raison pour laquelle Levinas doit résoudre un problème philosophique, que Taylor n'a pas à résoudre : le problème de la relation entre l'être et l'éthique.

---

<sup>759</sup> Cf., Salanskis, Jean-Michel, « *Levinas et l'anthropologie* », in *Levinas vivant II : L'humanité de l'homme*, Klincksieck, 2011, p. 137 : « La phénoménologie anontologique de l'homme dialogue avec l'anthropologie objective ou métaphysique, celle de la reconstruction cognitive ou du *conatus essendi*. »

<sup>760</sup> Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, « Quadrige », puf, 2011, p. 22

<sup>761</sup> Levinas, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, VRIN, 2013, p. 69

Comme je l'ai déjà remarqué, du point de vue levinassien, l'être est d'abord négativement considéré. L'être comme guerre, par excellence, n'est pas l'aspiration à la paix, mais elle n'est que l'oubli de la paix, dans la mesure où la paix comme présence d'autrui, donc, comme éthique, précède l'ontologie, la guerre. C'est-à-dire que l'être comme oubli de la paix, comme oubli de l'éthique n'assure pas l'altérité de l'autre comme bien. C'est la raison pour laquelle Levinas propose une autre direction pour avoir accès à l'ontologie : la guerre n'est pas le seul chemin vers l'ontologie : on peut penser l'être à travers la justice : « *tout se montre pour la justice*. [...] C'est la justice signifiée par la signification, par « l'un-pour-l'autre » qui exige la phénoménalité, c'est-à-dire l'équivalence ou la simultanéité entre la conscience accédant à l'être et l'être ouvert à la conscience.<sup>762</sup> » L'être, révélé à partir de la justice et non à partir de la guerre ou du mal, même si le bien risque d'être dit et dédit par et dans cet être, s'ouvre sur une nouvelle ontologie ; « l'ontologie sollicitée par l'éthique s'avère n'être pas n'importe quelle ontologie. [...] L'ontologie sollicitée par l'éthique est l'ontologie la plus haute<sup>763</sup> ». Ainsi, Levinas, commençant par mettre en question l'ontologie, ne revient-il pas à la même ontologie, déjà mise en question. Mais il propose une nouvelle orientation vers l'ontologie se fondant sur la justice.

Au contraire, chez Taylor, on ne peut trouver ce lien entre l'ontologie et l'éthique. Car, pour Taylor, l'ontologie est toujours l'ontologie morale. Taylor ne met pas du tout en question l'ontologie, mais l'épistémologie qui repose sur le désengagement de la raison impersonnelle : épistémologie, qui présuppose un sujet désengagé et neutre, sujet qui n'est nulle part. Donc, Taylor est contre la tendance de l'épistémologie moderne et non contre l'ontologie, l'ontologie morale : l'évaluation forte comme interprétation est considérée du point de vue ontologique, qui prend appui sur la pratique ; « Un élément significatif dans l'ontologie morale taylorienne est *phronesis* – raisonnement pratique. La raison pratique proprement comprise, pourtant, n'est pas un point de vue à partir de nulle part.<sup>764</sup> » L'interprétation repose sur cette raison pratique. Cette pratique est étroitement liée à l'être, parce que cette

---

<sup>762</sup> Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 2013, p. 253

<sup>763</sup> Salanskis, Jean-Michel, « *Le tiers : politique et ontologie* », in *Le concret et l'idéal*, Klincksieck, 2015, p. 159

<sup>764</sup> Braman, Brian J., *Meaning and Authenticity : Bernard Lonergan & Charles Taylor on the Drama of Authentic Human Existence*, University of Toronto, 2015, p. 35 : « A significant element in Taylor's moral ontology is *phronesis* – practical reasoning. Practical reason properly understood however, is not a view from nowhere. »

pratique comme interprétation est toujours la manifestation du bien dans le monde. L'être, chez Taylor, est compris en termes phénoménologiques, en termes de la phénoménologie éthique. À cet égard, sans être ontologique, la morale serait impossible. L'éthique taylorienne, par essence, n'est qu'ontologie morale.

Histoire : anhistorique et transhistorique

Avec la différence entre les points de vue anontologique et ontologique, il faut considérer l'histoire, car l'histoire se rapporte à l'être : on peut se poser les questions suivantes : comment Levinas pense-t-il l'histoire ? Comment Taylor l'envisage-t-il ? Quelle est la différence entre les points de vue levinassien et taylorien sur l'histoire ?

Il convient de commencer par dire que Levinas et Taylor comprennent tout d'abord l'histoire à la manière hégélienne. L'histoire est histoire du monde, où le *Geist* se réalise d'une manière dialectique, où le terme positif se détermine par rapport à sa négation. Le monde est toujours historique. Ce point est le point de départ de la compréhension de l'histoire et du monde chez Levinas et chez Taylor.

D'abord, la philosophie levinassienne est tant anhistorique qu'anontologique. Levinas met en question tant l'histoire et le monde que l'ontologie. Comme je l'ai déjà mentionné, Levinas les comprend à la manière hégélienne. L'histoire du monde est la réalisation du *Geist*, dont le principe est dialectique en tant que synthèse d'un terme positif et négatif : cette histoire est l'histoire de l'être et de sa négation. La dialectique, pour Hegel, n'est pas seulement logique, mais cette logique influe sur la réalité. À cet égard, selon Hegel, l'histoire se déploie en se développant dialectiquement : « dire que le tout n'est pas fixement le tout, qu'il ne l'est que par le truchement d'une histoire qui récapitule ses moments, c'est dire exactement le développement au sens de la philosophie dialectique, bien sûr.<sup>765</sup> »

Ainsi l'histoire, du point de vue levinassien, se montre-t-elle comme un tout, si la

---

<sup>765</sup> Salanskis, Jean-Michel, « *Levinas contre l'historicisme* », in *Le concret et l'idéal*, Klincksieck, 2015, p. 170

dialectique du positif et du négatif, comme celle de l'être et du néant, constitue une telle totalité. Il faut repenser cette totalité. Celle-ci, chez Hegel, n'est pas sans ordre. Elle repose sur une loi, sur un système. Le tout, chez Hegel, est systématique, dans la mesure où il est de l'ordre dialectique, donc logique. Mais la logique, dont la source est le *logos* grec, ne vient-elle pas de la lumière, de l'être ? La dialectique de l'histoire n'engendre-t-elle pas la violence, la guerre ? Ici, l'histoire de l'être se révèle comme celle de la *totalité*, donc comme celle de la *guerre*, comme Levinas le dit dans *Totalité et infini*. La guerre comme être, plus précisément comme mal de l'être, distingue radicalement la victoire et la défaite, le gagnant et le perdant. Mais cette distinction n'est pas la différence entre le même et l'autre, inscrite dans l'éthique. Dans la guerre, le perdant, même s'il est l'autre du gagnant, n'est pas vraiment autre que le gagnant, puisque le perdant devient corrélatif du gagnant. Cela veut dire qu'il ne reste plus l'altérité du perdant, qui, après sa défaite, vire au corrélatif du gagnant.

D'où « l'antihistoricisme » de Levinas. L'histoire est l'histoire de et pour ceux qui remportent une victoire. Autrement dit, l'histoire, dans la mesure où elle est comprise à la manière hégélienne, est « histoire universelle », où tout est absorbé : « l'histoire signifiait exclusivement l'histoire des Etats, l'histoire des nations sur leur terre, l'histoire des gouvernements.<sup>766</sup> » Et encore : « sa conception était [...] une histoire telle que Hegel la veut, une histoire des nations ayant un territoire et un Etat.<sup>767</sup> » Ce qui compte, c'est que l'Etat n'est réservé qu'à ceux qui sont gagnants. À cet égard, l'histoire du monde aliène ceux qui sont perdants, c'est-à-dire, « persécutés ». Si Hegel avait raison, il n'y aurait aucune histoire pour les personnes persécutées.

C'est la raison pour laquelle, mettant en doute l'histoire universelle, Levinas s'intéresse à l'histoire des persécutés, des juifs, que Levinas appelle l'histoire sainte ou l'« Histoire sainte ». Cette histoire sainte n'a rien à voir avec l'histoire qui n'est que la totalité totalisante ; cette histoire sainte n'est réservée qu'aux persécutés, donc qu'aux juifs. La voix des persécutés fait écho à l'histoire sainte. Celle-ci n'est que la voix non-mémorable des persécutés, voix effacée par le système de la force de l'histoire universelle.

---

<sup>766</sup> Levinas, Emmanuel, « *Un langage pour nous familier* », in *Les imprévus de l'histoire*, Livre de Poche, 2008, p. 132

<sup>767</sup> Levinas, Emmanuel, « *Quand Sartre découvre l'Histoire sainte* » dans *Les imprévus de l'histoire*, Livre de Poche, 2008, p. 135

L'histoire sainte n'est pas détachable du judaïsme ni de la judéité. L'histoire sainte n'est que l'histoire du juif qui est persécuté. Mais, ici, la judéité, pour Levinas, n'est pas seulement identifiée à l'identité du peuple juif, d'un peuple particulier. Si elle était définie comme identité juive, prise au sens étroit du terme, elle serait absorbée dans l'histoire universelle, là où toute histoire particulière est absorbée, et à laquelle la philosophie levinassienne se refuse. La judéité est par-delà une nation particulière. Le « fait juif » n'est pas seulement réservée au peuple juif : « Être juif, ce n'est pas seulement rechercher un refuge dans le monde, mais se sentir une place dans l'économie de l'être.<sup>768</sup> » Quel rôle la judéité joue-t-elle ? Elle dérange l'ordre ontologique du monde : « il [*le fait juif*] se réfère à l'histoire sainte parce qu'il est un fait comme cela. Autrement dit, le Juif est l'entrée même de l'événement religieux dans le monde ; mieux encore, il est l'impossibilité d'un monde sans religion.<sup>769</sup> » La religion n'est pas réservée à une seule nation. Elle est par-delà la distinction de l'universalité et de la particularité ; la religiosité, pour Levinas, est transcendance vraie et véritable, transcendance éthique. Donc, l'histoire sainte, indissociable avec la judéité, avant d'être l'histoire du peuple juif, est l'histoire éthique, distincte de l'histoire universelle, comprise à la manière hégélienne.

En revanche, étant globalement d'accord avec Hegel, Taylor confère un sens important à l'histoire, au point que l'histoire est considérée comme totalité totalisante, où la transcendance est toujours possible. Contrairement à Levinas, Taylor entrevoit dans l'histoire prise en compte à la manière hégélienne non pas ce qui bloque la transcendance vraie et véritable et donne naissance à la violence, mais ce qui la rend possible, le germe de la transcendance, inscrit dans le *Geist*.<sup>770</sup> Taylor parle de « la synthèse la plus haute qui viendrait d'une telle révolution.<sup>771</sup> » La hauteur de quelque chose se réalise dans la scène de l'histoire via la révolution.

À cet égard, si l'on parle du soi, il ne faut pas se passer de la consultation de l'histoire ; le

---

<sup>768</sup> Levinas, Emmanuel, *Être juif* : Suivi d'une *Lettre à Maurice Blanchot*, préface de Danielle Cohen-Levinas, « Poche », Rivage, 2015, p. 50

<sup>769</sup> *Ibid.*, p. 63

<sup>770</sup> Cf., Taylor, Charles, *Hegel et la société moderne*, traduit de l'anglais par Pierre R. Desrosiers, Cerf, 1998, p. 95 : « On doit ainsi interpréter l'histoire téléologiquement, c'est-à-dire comme ordonnée afin de réaliser le *Geist*. », Original, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, 2015, p. 93 : « Thus history is to be understood teleologically, as directed in order to realize *Geist*. »

<sup>771</sup> Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge, 2005, p. 426 : « the higher synthesis which would come out of such a revolution. »



soi, aux yeux de Taylor, est historique. Par ailleurs, Taylor concentre sa réflexion sur le soi moderne. La modernité n'est pas toute seule, c'est-à-dire que cette dernière se rapporte à l'histoire. Pour cette raison, s'il faut traiter du soi, plutôt du soi moderne, il ne faut pas s'écarter du travail historique. L'idée du soi se déploie et se développe au fur et à mesure du développement et du déploiement de l'histoire.

Mais il faut se poser une question : l'histoire, à travers laquelle Taylor étudie le soi, notamment, le soi moderne, est-elle l'histoire universelle où le *Geist* hégélien se réalise dans la dialectique de l'identité et de la non-identité, même si l'histoire hégélienne, en un sens, rend possible la transcendance ? Avec Ricœur, on peut y répondre d'une manière suivante : « Disons d'abord [...] qu'il ne s'agit pas [...] d'une histoire linéaire, dans laquelle une conception morale en remplacerait une autre, ni d'une dialectique de type hegelien, où le dépassé serait aussi le retenu<sup>772</sup> ». Si Ricœur a raison, l'histoire, telle que Taylor la comprend, ou du moins, dans laquelle, selon Taylor, le soi moderne se fonde, n'est pas hégélienne, même si Taylor respecte la philosophie de Hegel.

L'histoire, dont Taylor use pour décrire le soi moderne, est révélée dans des œuvres philosophiques tayloriennes : *Sources of the Self, A Secular Age, The Language Animal, The Ethics of Authenticity*, etc. Dans ces œuvres, Taylor prend pour fil conducteur l'histoire, où le soi moderne est constitué. Ici, ce qui compte, c'est que l'histoire, du point de vue taylorien, n'est pas là où le but ultime est atteint.

Autrement dit, l'histoire, pour Taylor, n'est pas le procès de l'accomplissement de quelque chose. L'éthique taylorienne, en parlant du soi, ne vise aucun but particulier dans l'histoire. C'est-à-dire que Taylor est fidèle à la description du soi par l'histoire. En d'autres termes, Taylor est tenté de saisir l'essence du soi par cette description. En ce sens, Ricœur parle de « la conjonction entre le caractère historique des conceptions morales et le caractère transhistorique d'universaux de l'éthicité.<sup>773</sup> » Les faits historiques montrent l'essence de l'éthicité, sur laquelle le soi repose. Le *fondamental* se manifeste dans l'histoire : « le

---

<sup>772</sup> Ricœur, Paul, « *Le fondamental et l'historique : note sur Sources of the Self* », in *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, sous la direction de Guy Laforest et Philippe de Lara, cerf, 1998, p. 31

<sup>773</sup> *Ibid.*, p. 31

transcendantal est placé dans l'histoire.<sup>774</sup> »

C'est la raison pour laquelle on peut dire que l'histoire comme méthode de la recherche du soi taylorienne n'est pas identifiée à l'histoire hégélienne, où le *Geist* se déploie et se développe d'une manière dialectique. Plutôt, l'histoire taylorienne est phénoménologique, au point que Taylor décrit divers types de soi selon chaque époque. Ces types sont des phénomènes où l'essence, invariable et interchangeable, que Taylor, étant d'accord avec Ricœur, appelle « transhistorique » plutôt qu'anhistorique, réside en se manifestant. L'éthicité ou la moralité, sur laquelle s'appuie la vie comme orientation vers le bien, déterminant l'identité du soi, traverse toute l'histoire, toute la culture, même si l'étude du soi taylorienne se borne à l'histoire dite occidentale. Le premier chapitre de *Sources of the Self*, intitulé *Inescapable Frameworks*, à certains égards, montre que l'essence du soi est transhistorique, que, sans l'éthique, aucune définition du soi ne sera possible, que la recherche de l'histoire est nécessaire pour la description du transhistorique. Ce dernier s'incorpore dans l'histoire.

L'éthique du *nous* : pour une philosophie du monde

Dans cette conclusion, à ce sur quoi la thèse avait porté, j'ai ajouté deux différences entre les philosophies levinassienne et taylorienne : entre l'anontologie et l'ontologie, entre l'antihistoricisme levinassien et la transhistoricité taylorienne. La différence entre les éthiques levinassienne et taylorienne est enracinée dans ces deux différences. L'éthique levinassienne se rapporte à l'anontologie antihistoriciste, alors que l'éthique taylorienne est ontologie morale transhistorique.

Jusqu'ici, dans cette conclusion, j'ai remarqué ces différences entre Levinas et Taylor, Mais comme j'y ai fait allusion à la fin de la troisième partie, consacrée à la pensée du langage, les pensées levinassienne et taylorienne semblent converger sur un point : sur la socialité. Bien entendu, depuis la rédaction de la thèse, en dépit de ou bien à partir de ces différences entre

---

<sup>774</sup> Taylor, Charles, « *Le fondamental dans l'histoire* », in *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, sous la direction de Guy Laforest et Philippe de Lara, cerf, 1998, p. 45

Levinas et Taylor, je suis tenté de rassembler voire de rendre hybrides les philosophies levinassienne et taylorienne. Bien entendu, cette tentation est toujours dangereuse au point que la situation où l'éthique levinassienne se déploie n'est pas identique au contexte où l'éthique taylorienne prend son origine. Mais cette tentation, me semble-t-il, peut être valorisée, dans la mesure où elle se dirige vers un point convergent, où la philosophie de Levinas rencontre celle de Taylor.

Pour ce faire, il faut revenir sur le langage. Tant chez Levinas que chez Taylor, le langage est dialogique. Bien entendu, comme je l'ai déjà esquissé, le dialogue levinassien n'est pas identifié au dialogue taylorien ; le dialogue, chez Levinas, n'est pas conversation entre les interlocuteurs égaux ; autrui est marqué par la hauteur. C'est-à-dire qu'autrui s'adresse à moi tout d'abord, avant que je lui parle. Il faut que d'abord je lui réponde en répondant de lui : le répondre, ici, est à la fois réponse et responsabilité. En revanche, pour Taylor, le dialogue est un échange langagier entre moi et mon interlocuteur. Dans la situation du dialogue, j'entretiens un rapport réciproque avec autrui qui est mon interlocuteur. Je peux d'abord lui parler, comme s'il pouvait me parler d'abord. C'est là la réciprocité du dialogue taylorien.

Mais, cette différence, issue de la pensée sur le dialogue, chez Levinas et chez Taylor, conduit à un point essentiel : à la socialité. Le langage ouvre sur la socialité. Pour Levinas, autrui, qui s'adresse à moi, s'accompagne du tiers, qui joue un rôle social dans la philosophie levinassienne. La présence du tiers dans le visage d'autrui est le surgissement de l'égalité, de la justice, sur lesquelles se fonde une société. Pour Taylor, le langage comme dialogue entre les interlocuteurs égaux et réciproques conduit à une société où je participe de la même manière qu'autrui y participe. À cet égard, pour Levinas et Taylor, le langage est ouvert à la socialité, qui repose sur l'égalité et qui est construite par la relation avec autrui.

D'où la nécessité de la reprise en compte du *nous* ; la société n'est marquée ni par la mienneté, ni par l'altérité, mais par le *nôtre* : la société n'est pas ma société, ni ta société ni sa société, mais *notre* société.

Pour appréhender le *nous*, il faut comprendre qu'autrui est nécessaire pour l'interlocution, pour le dialogue. Dans la mesure où l'interlocution n'est pas monologique ou murmure solitaire, j'ai besoin d'autrui en entretenant un rapport dialogique avec lui. Je constitue une

communauté dialogique avec lui, soit qui s'accompagne du tiers, soit directement et immédiatement. Cette communauté est nommée société ou *nous*.

Or ce qui compte, ici, c'est que cette constitution de la société donne une réponse à la compréhension du terme *nous*. Dans le dictionnaire Robert ou le dictionnaire français en général, le *nous* est le « Pronom personnel de la première personne du pluriel<sup>775</sup> ». Mais l'idée du *nous* comme première personne du pluriel, tant chez Levinas que chez Taylor, est inacceptable, si l'on soutient la fondation de la société sur une relation dialogique. Car si le *nous* était identifié à la première personne du pluriel tout court, le dialogue serait impossible : le dialogue serait réduit au monologue. Dans le *nous*, avec les éthiques levinassienne et taylorienne, on peut découvrir l'altérité de l'autre comme hétérogénéité. Le *nous* ne peut être saisissable qu'à partir de cette hétérogénéité et non à partir de l'homogénéité<sup>776</sup>, caractérisant la première personne du pluriel. « Nous n'est pas le pluriel de Je.<sup>777</sup> » ; « Nous sommes le Même et l'Autre.<sup>778</sup> »

À partir de l'hétérogénéité de l'autre, on peut révéler le vrai sens du *nous*. Le *nous* consiste en multiplicité ou pluralité où l'altérité de l'autre est irréductible à l'identité. Le *nous*, avant d'être la première personne du pluriel, est marqué par la multiplicité. Cette interprétation du *nous* comme multiplicité ou diversité trouve son origine dans les philosophies levinassienne et taylorienne ; « La transcendance ou la bonté se produit comme pluralisme. Le pluralisme de l'être ne se produit pas comme une multiplicité d'une constellation étalée devant un regard possible, car ainsi déjà, elle se totaliserait, se ressouderait en entité. Le pluralisme s'accomplit dans la bonté allant de moi à l'autre où l'autre, comme absolument autre, peut seulement se produire sans qu'une prétendue vue latérale sur ce mouvement ait un quelconque droit d'en saisir une vérité supérieure à celle qui se produit dans la bonté même. On n'entre pas dans cette société pluraliste sans toujours, par la parole (dans laquelle la bonté se produit) rester en dehors ; mais on n'en sort pas pour *se voir* seulement dedans. L'unité de la pluralité c'est la paix<sup>779</sup> » ; « Plusieurs courants politiques actuels tournent autour du besoin – parfois de

---

<sup>775</sup> *Le Petit Robert micro*, rédaction dirigée par Alain Rey, Dictionnaires Le Robert, 2013

<sup>776</sup> Levinas, Emmanuel, *Œuvres 3 : Eros, littérature et philosophie inédits*, Imec Grasset, 2013, p. 173 : « La multiplicité des camarades n'est pas un milieu homogène. »

<sup>777</sup> Levinas, Emmanuel, « *Le Moi et La Totalité* », in *Entre nous*, Livre de Poche, 2014, p. 46

<sup>778</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 28

<sup>779</sup> *Ibid.*, p. 342

l'exigence – de *reconnaissance*. Le besoin, peut-on dire, est l'une des forces à l'œuvre derrière les mouvements politiques nationalistes. Quant à l'exigence, elle vient au premier rang de bien des façons, dans la politique actuelle des groupes minoritaires ou subalternes, dans certaines formes de féminisme et dans ce que l'on appelle aujourd'hui la politique du « multiculturalisme ».<sup>780</sup> » Pour cette raison, il est possible de considérer le *nous* comme multiplicité ou pluralité, même si cette pluralité est en quelque manière l'origine du conflit dans le *nous*.<sup>781</sup>

Avec ce *nous*, on peut essayer d'envisager le monde, parce que, comme Levinas le dit dans *Totalité et infini*, « Mais nous sommes au monde.<sup>782</sup> » Pour Levinas, le monde n'est pas seulement la source de la guerre ontologique où se déroule l'histoire aspirant à l'histoire universelle, mais aussi là où nous sommes. C'est-à-dire que le monde peut être racheté dans la mesure où nous y sommes en aspirant à la paix du pluralisme. Chez Taylor, le monde, en tant qu'il est constitué par le langage, est le monde où nous sommes. Nous constituons le monde à travers le langage dialogique constitutif. Nous partageons ce monde ! Ce n'est pas le moi qui, seul, constitue le monde comme tel. Pour cette raison, le monde, il faut le retenir à partir du *nous*.

D'ailleurs, l'histoire ne peut-elle être comprise à partir du *nous* où l'hétérogénéité résonne ? Si le monde est là où nous sommes, l'histoire du monde est notre histoire. Mais cette histoire n'a rien à voir avec l'histoire universelle, car le *nous* ne fait pas sens à partir de la première personne. Notre histoire est l'histoire qu'il faut que chacun, vivant, interprète. Avec ce que chacun apporte à l'interprétation de l'histoire, on peut dialoguer dans la scène de l'histoire. Par là, on peut dialoguer avec le passé d'une manière diverse et vivante. À partir de ce dialogue, il faut lire l'histoire, il faut développer une philosophie pour l'histoire ! L'histoire

---

<sup>780</sup> Taylor, Charles, « *La politique de reconnaissance* », in *Multiculturalisme : différence et démocratie*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, « essais », Champs, 2019, p. 55, Original, Taylor, Charles, « *The Politics of Recognition* », in *Philosophical Arguments*, Harvard, 1997, p. 225 et Taylor, Charles, « *The Politics of Recognition* », in *Multiculturalism*, edited by Amy Gutmann, Princeton, 1994, p. 25 : « A number of strands in contemporary politics turn on the need, sometimes the demand, for recognition. The need, it can be argued, is one of the driving forces behind nationalist movements in politics. And the demand comes to the fore in a number of ways in today's politics, on behalf of minority or "subaltern" groups, in some forms of feminism, and what is called the politics of multiculturalism. »

<sup>781</sup> Cf., Maclure, Jocelyn & Taylor, Charles, *Secularism and Freedom of Conscience*, translated by Jane Marie Todd, Harvard, 2011, p. 10 : « "Moral pluralism" refers to the phenomenon of individuals adopting different and sometimes incompatible value systems and conceptions of the good. »

<sup>782</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, Livre de Poche, 2012, p. 21

comme société et comme monde est *notre* histoire.

Ainsi, cette thèse, en partant de la philosophie levinassienne et taylorienne, en fin de compte, arrive-t-elle à la philosophie du *nous*, philosophie du monde où nous sommes, qui s'attache à l'histoire. Cette thèse, qui est partie de l'essai de répondre à la question du soi que le soi est éthique, en fin de compte, conduit au *nous*. La réponse donne naissance à une nouvelle problématique, problématique de la philosophie du *nous* : ce sera, pour moi, une nouvelle tâche philosophique que d'envisager la philosophie du *nous*. Cette tâche n'est pas réservée à cette thèse, mais à la prochaine étude à venir.



# Bibliographie

## Ouvrages d'Emmanuel Levinas

### A. Livres

*A l'heure des nations*, Minuit, 2014

*Altérité et transcendance*, « biblio essai », Livre de Poche, 2014

*L'au-delà du verset : Lectures et discours talmudiques*, Minuit, 2007

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, « biblio essai », Livre de Poche, 2013

*La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*, « Petite Bibliothèque », Rivages, 2014

*De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 2004

*De l'évasion*, « biblio essai », Livre de Poche, 2011

*De l'existence à l'existant*, Vrin, 2013

*Difficile liberté*, « biblio essai », Livre de Poche, 2006

*Dieu, la mort et le temps*, « biblio essai », Livre de Poche, 2014

*Du sacré au saint : Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, 2016

*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 2010

*Entre nous : Essai sur le penser-à-l'autre*, « Biblio essai », Livre de Poche, 2014

*Éthique comme philosophie première*, préfacé et annoté par Jacques Rolland, « Petite Bibliothèque », Rivages, 1998



*Éthique et infini*, « biblio essai », Livre de Poche 2008

*Être juif : suivi d'une Lettre à Maurice Blanchot*, préface de Danielle Cohen-Levinas, « Petite Bibliothèque », Rivages, 2015

*Hors sujet*, « biblio essai », Livre de Poche, 1987

*Humanisme de l'autre homme*, « biblio essai », Livre de Poche, 2014

*Les Imprévus de l'histoire*, « biblio essai », Livre de Poche, 2008

*Liberté et commandement*, préface de Pierre Hayat, « biblio essai », Livre de Poche, 2008

*Noms propres*, Fata Morgana, 2014

*Nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, 2016

*Quatre lectures talmudiques*, Minuit, 2014

*Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, 1975

*Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, « Temps modernes », Vrin, 2010

*Transcendance et intelligibilité*, « Autres temps », Labor et Fides, 1996

*Le temps et l'autre*, « Quadrige », Puf, 2011

*Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, « biblio essai », Livre de Poche, 2012

## **B. Œuvres complètes**

*Œuvres 1 : Carnets de captivité et autres inédits*, Imec Grasset, 2009

*Œuvres 2 : Parole et silence et autres conférences inédites*, Imec Grasset, 2011

*Œuvres 3 : Eros et philosophies inédits*, 2013

## Ouvrages de Charles Taylor

*L'âge séculier*, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, Seuil, 2011, Original, *A Secular Age*, « Belknap », Harvard, 2007

*Dilemmas and Connections*, « Belknap », Harvard, 2011

*The Explanation of Behaviour*, Routledge, 1980

*Hegel*, Cambridge, 2005

*Hegel et la société moderne*, « Passages », cerf, 1998, Original, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, 2015

*The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, « Belknap », Harvard, 2016

*Le malaise de la modernité*, « Humanités », cerf, 2010, Original, *The Ethics of Authenticity*, Harvard, 1992

*Modern Social Imaginaries*, Duke, 2004

*Multiculturalisme : Différence et démocratie*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, « essais », Champs, 2019, Original, *Multiculturalism*, edited and introduced by Amy Gutmann, Princeton, 1994

*Philosophical Arguments*, Harvard, 1997

*Philosophical Papers 1: Human Agency and Language*: Cambridge, 1985

*Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, 1985

*Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, edited by Guy Laforest, McGill-Queen, 1993

*Retrieving Realism* (with Hubert Dreyfus), Harvard, 2015

*Secularism and Freedom of Conscience* (with Jocelyn Maclure), translated by Jane Marie Todd, Harvard, 2011

*Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, « La couleur des idées », Seuil, 1998, Original, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard, 1989

*Varieties of Religion Today*, Harvard, 2003

## **Etudes consacrées à la philosophie levinassienne**

### **A. Livres**

Calin, Rodolphe & Sebbah, François-David, *Le vocabulaire de Levinas*, ellipses, 2011

Chalier Catherine, *La trace de l'infini : Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, cerf, 2002

Cohen-Levinas, Danielle & Clément, Bruno (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, « Epiméthée », Puf, 2007

Cohen-Levinas, Danielle & Schnell, Alexander (éd.), *Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Vrin, 2016

- *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*, Vrin, 2015

Cohen-Levinas, Danielle & Trigano, Shmuel (dir.), *Emmanuel Levinas et les théologies*, In press, 2007

Courtine, Jean-François, *Levinas : la trame logique de l'être*, « Le Bel Aujourd'hui », Hermann, 2012

Derrida, Jacques, *Adieu : à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997

- « *Violence et métaphysique* », in *L'écriture et la différence*, « Points », Seuil, 2014

Feron, Etienne, *De l'idée de transcendance à la question : L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, « Krisis », Jérôme Millon, 1992

Franck, Didier, *L'un-pour-l'autre : Levinas et la signification*, « Epiméthée », Puf, 2008

Greisch, Jean & Rolland, Jacques (dir.), *Emmanuel Levinas : L'éthique comme philosophie première*, « La nuit surveillée », cerf, 1993

Marion, Jean-Luc, *Figures de phénoménologie : Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Vrin, 2012

Murakami, Yasuhiko, *Lévinas phénoménologue*, « Krisis », Jérôme Millon, 2002

Ricœur, Paul, *Autrement : Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Puf, 2006

Rue Descartes, *Emmanuel Levinas*, « Quadrige », Puf, 2006

Salanskis, Jean-Michel, *Levinas vivant I : L'émotion éthique*, Klincksieck, 2011

- *Levinas vivant II : L'humanité de l'homme*, Klincksieck, 2011

- *Levinas vivant III : Le concret et l'idéal*, Klincksieck, 2015

Schnell, Alexander, *En face de l'extériorité : Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, 2010

Sebbah, François-David, *L'éthique du survivant : Levinas, une philosophie de la débâcle*, Paris Nanterre, 2018

- *Levinas*, « Tempus Philo », Perrin, 2010

### **C. Revue**

*Emmanuel Levinas, Europe*, revue littéraire mensuelle, novembre-décembre 2011

*Emmanuel Levinas, Philosophie Magazine*, Hors-Série N°40, Hiver 2018

## **Etudes consacrées à la philosophie taylorienne**

Abbey, Ruth, *Charles Taylor*; « Philosophy Now », Routledge, 2000

Abbey, Ruth (ed.), *Charles Taylor*; Cambridge, 2004

Braman, Brian J., *Meaning and Authenticity : Bernard Lonergan & Charles Taylor on the Drama of Authentic Human Existence*, University of Toronto, 2015

Colorado, Carlos (D.) & Klassen, Justin (D.) (ed.), *Aspiring to Fullness in a Secular Age: Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*, Notre Dame, 2014

Fraser, Ian, *Dialectics of the Self: Transcending Charles Taylor*, IA, 2007

Garbowski, Christopher & Hudzik, Jan & Klos, Jan (dir.), *Charles Taylor's Vision of Modernity : Reconstructions and Interpretations*, , Cambridge Scholars Publishing, 2009

Gens, Jean-Claude & Olay, Csaba (dir.), *Charles Taylor : Interprétation, modernité et identité*, Cercle Herméneutique, 2014

Laforest, Guy & Lara (de), Philippe (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, sous la direction de Guy Laforest et Philippe de Lara, cerf, 1998

Oliveira (D'), Antoine Marie Guy, *Identité, horizon moral, interculturalité : Charles Taylor face aux défis (post) modernes de l'humain*, Cerf

O'shea, Andrew, *Selfhood and Sacrifice: René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*, Continuum, 2012

Smith, Nicholas H., *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Polity, 2002

Taussig, Sylvie (dir.), *Charles Taylor : Religion et sécularisation*, CNRS, 2014

Zemmin, Florian & Jager, Colin & Vanheeswijck, Guido (ed.), *Working with A Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, De Gruyter, 2017

### **Autres ouvrages**

Aristote, *Ethique à Eudème*, traduit par Vianney Décarie avec la collaboration de Renée Houde-Sauvé, VRIN, 2007

- *Ethique à Nicomaque*, traduit par J. Tricot, VRIN, 2007

- *Métaphysique : tome 1 livre A – Z*, traduit par J. Tricot, VRIN, 2000

- *Métaphysique : tome 2 livre H – N*, traduit par J. Tricot, VRIN, 2004

- *Poétique*, « Tel », Gallimard, 2011

- *Physique*, traduit par Pierre Pellegrin, GF-Flammarion, 2000

Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, « Quadrige », PUF, 1992

Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire*, « folio essais », Gallimard, 2007

- *Le livre à venir*, « folio essais », Gallimard, 2005

Butler, *Le récit de soi*, traduit de l'anglais par Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, « Pratiques théoriques », Puf, 2005

Carraud, Vincent, *L'invention du moi*, PUF, 2010

Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, GF-Flammarion, 1989

- *Méditations métaphysiques*, Le livre de poche, 2012,
- *Les passions de l'âme*, VRIN, 2010
- Foucault, Michel, *Histoire de la philosophie à l'âge classique*, « Tel », Gallimard, 2007
- *Surveiller et punir*, « Tel », Gallimard, 2009
- Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode*, « L'ordre philosophique », Seuil, 1996,
- Gelven, Michael, *Être et temps de Heidegger : un commentaire littéral*, traduit par Catherine Daems, Christine Defrise, Maryse Hovens et Philippe Hunt, Pierre Mardaga, 1987
- Godin, Christian, *Dictionnaire de philosophie*, Fayard, 2005
- Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, « Epiméthée », Puf, 2003
- Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit I*, « folio essais », Gallimard, 2019
- *Phénoménologie de l'Esprit II*, « folio essais », Gallimard, 2011
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, 2006
- *Question I et II*, traduit par Kostas Axelos, Jean Beaufret, etc., « Tel », Gallimard, 2010
- *Question III et IV*, traduit par Jean Beaufret, François Fédier, etc., « Tel », Gallimard, 2011
- Huisman, Denis (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, PUF, 2009
- Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes*, traduit par G. Peiffer et E. Levinas, VRIN, 2008
- *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit par Henri Dussort, « Épiméthée », PUF, 2013
- Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduit et présenté par Alain Renaut, GF Flammarion, 2013
- *Critique de la raison pratique*, traduit et présenté par Jean-Pierre Fossier, GF Flammarion,

2010

- *Critique de la raison pure*, traduit et présenté par Alain Renaut, GF Flammarion, 2012

Kierkegaard, Sören, *Miettes philosophiques, Le concept de l'angoisse, Traité du désespoir*, traduit par Kund Ferlov et Jean-Jacques Gateau, « Tel », Gallimard, 2013

Locke, *Essai sur l'entendement humain*, traduit de l'anglais par Pierre Coste, « Classiques de la philosophie », Le livre de poche, 2013, Original, Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, 1979

- *Identité et différence : L'invention de la conscience*, présenté, traduit et commenté par Étienne Balibar, « Essais », Seuil, 1998

MacIntyre, Alasdair, *Après la vertu : Etude de théorie morale*, « Quadrige », Puf, 2013, Original, MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, Bloomsbury, 2011

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, « Tel », Gallimard, 2010

- *La prose du monde*, « Tel », Gallimard, 2012

- *Sens et non-sens*, « nrf », Gallimard, 1995

- *La structure du comportement*, « Quadrige », PUF, 2013

- *L'union de l'âme et du corps : chez Malebranche, Biran et Bergson*, VRIN, 2002

- *Le visible et l'invisible*, « Tel », Gallimard, 2011

Pascal, Blaise, *Pensées*, « Points », Seuil, 1978

Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford, 1987

Rawls, John, *Justice as Fairness: A Restatement*, « Belknap », Harvard, 2003

- *The Law of Peoples*, Harvard, 2001

- *A Theory of Justice*, « Belknap », Harvard, 1999

Ricœur, Paul, *La métaphore vive*, « Points », Seuil, 1997



- *Soi-même comme un autre*, « Points », Seuil, 1996

- *Temps et récit : 1. L'intrigue et le récit historique*, « Points », Seuil, 1983

- *Temps et récit : 2. La configuration dans le récit de fiction*, « Points », Seuil, 1984

- *Temps et récit : 3. Le temps raconté*, « Points », Seuil, 1985

Salanskis, Jean-Michel, *Sens et philosophie du sens*, Desclée de Brower, 2001

- *Territoires du sens*, « Matière étrangère », Vrin, 2007

Saint Augustin, *Les Confessions*, traduit et préfacé par Joseph Trabucco, GF Flammarion, 2012

Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, « Tel », Gallimard, 2012

Saussure (de), Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Payot, 1995

Schnell, Alexander, *De l'existence ouverte au monde fini : Heidegger 1925-1930*, Vrin, 2005

Spinoza, *Ethique*, traduit par Robert Misrahi, Livre de Poche, 2005

Weil, Simone, *L'enracinement*, « folio essais », Gallimard, 1949

Zarader, Marlène, *Lire Être et Temps de Heidegger*, VRIN, 2012

Hyeonjong, Jeong, *Le murmure de la lumière*, Munji, 2009 (정현종, *광휘의 속삭임*, 문학과지성사, 2009)

## **Histoire de la philosophie**

*Histoire de la philosophie I. vol. 1*, Brice Parain (dir.), « Folio », Gallimard, 2006

*Histoire de la philosophie I. vol. 2*, Brice Parain (dir.), « Folio », Gallimard, 2006

*Histoire de la philosophie II. vol. 1*, Yvon Belaval (dir.), « Folio », Gallimard, 2005

*Histoire de la philosophie II. vol. 2*, Yvon Belaval (dir.), « Folio », Gallimard, 2004

*Histoire de la philosophie III. vol. 1*, Yvon Belaval (dir.), « Folio », Gallimard, 1999

*Histoire de la philosophie III. vol. 2*, Yvon Belaval (dir.), « Folio », Gallimard, 1999

## **Dictionnaires**

*Le Petit Robert micro*, rédaction dirigée par Alain Rey, Dictionnaires Le Robert, 2013



## Table des matières

**Introduction : esquisse de l’histoire de la philosophie du soi .....1**

### **Première partie**

**Impersonnalité et soi..... 13**

#### **Chapitre 1**

**Impersonnalité : entre ontologie et épistémologie..... 15**

1. *Il y a*..... 15

(1) Ontologie levinassienne..... 15

(2) Nuit et *il y a*..... 17

(3) Horreur ..... 18

(4) Spectre ou fantôme ..... 20

2. Raison désengagée ..... 21

(1) La primauté de l’épistémologie dans la philosophie moderne..... 21

(2) Le médiationnalisme dans la philosophie contemporaine ..... 23

(3) Quatre caractéristiques du médiationnalisme ..... 24

(4) Monde désenchanté ..... 26

(5) Du désenchantement au désengagement..... 28

#### **Chapitre 2**

**Impersonnalité et subjectivité..... 31**

1. *Il y a* et subjectivité ..... 31

(1) Insomnie.....	31
(2) Inconscient et sommeil .....	34
(3) Position.....	35
(4) Présent .....	38
(5) Hypostase.....	41
2. Raison désengagée et <i>Soi ponctuel</i> .....	43
(1) Raison et <i>je</i> .....	43
(2) <i>Soi ponctuel</i> .....	52

### **Chapitre 3**

#### **Liberté et soi : est-il légitime de penser la subjectivité à partir de l'impersonnalité ? ... 59**

1. Solitude.....	59
2. Atomisme .....	63

## **Deuxième partie**

### **Ethique et soi..... 69**

#### **Chapitre 4**

#### **Vers l'éthique ..... 71**

1. <i>Philosophie première</i> .....	72
2. Morale ou éthique ?.....	80

#### **Chapitre 5**

#### **Le soi, le désir et l'éthique..... 91**

1. Le désir métaphysique ou l'idée de l'infini .....	91
--	----

(1) Totalité.....	91
(2) Désir de l'invisible.....	96
(3) Moi et monde .....	101
(4) Idée de l'infini.....	103
2. Le désir du désir comme évaluation forte .....	105
(1) Evaluations faible et forte .....	105
(2) Evaluateurs faible et fort .....	111
(3) Pluralité des visions morales .....	115
(4) Evaluation et identité.....	117
3. Désir et soi .....	118

## Chapitre 6

<b>Vie et bien.....</b>	<b>123</b>
1. Jouissance et éthique.....	123
(1) Moi éthique ? .....	123
(2) Vie comme jouissance .....	125
(3) Moi de la jouissance .....	129
(4) Chez soi.....	134
(5) Maison et altérité.....	138
2. Vie et modernité.....	146
(1) Ontologie morale.....	146
(2) Articulation du bien et bien constitutif.....	148
(3) Hyperbien.....	154
(4) Hyperbien et bien constitutif modernes .....	156

(5) Egalité, respect et liberté .....	161
(6) Raison désengagée et bien .....	165
(7) Dignité.....	168
(8) Modernité et bien .....	169
(9) <i>Inescapable frameworks</i> .....	170
3. Vie et bien .....	171

## Chapitre 7

<b>Soi et bien .....</b>	<b>177</b>
1. Le soi, l'altérité et la passivité .....	177
(1) Pour l'altérité de l'autre .....	177
(2) Mort.....	179
(3) Mort et temporalité.....	183
(4) Temporalité et passivité.....	186
(5) Fécondité.....	188
(6) Être et infini.....	191
(7) Paternité, filialité et électivité.....	193
(8) Fraternité.....	194
(9) <i>Mort pour</i> .....	197
2. Authenticité.....	201
(1) Expressivisme et authenticité .....	201
(2) Emotions et sentiments .....	202
(3) Expression .....	211
(4) Art et expressivisme .....	215

(5) Liberté et authenticité.....	219
(6) Bien intérieur.....	221
3. Soi et transcendance.....	222

## Troisième partie

### **Langage et soi.....227**

#### Chapitre 8

### **Langage et épiphanie ..... 229**

1. Visage et langage.....	229
(1) De la jouissance au visage.....	229
(2) Autrui transgressé .....	230
(3) Visage au-delà de la guerre.....	232
(4) Langage et responsabilité.....	235
(5) Epiphanie du visage.....	237
(6) Du moi de la totalité au moi éthique.....	238
(7) Langage et paix.....	241
2. <i>Subtler language</i> .....	242
(1) Nécessité du langage subtil.....	242
(2) De l'art au langage subtil.....	243
(3) Epiphanie et transcendance.....	246
(4) Symbole et transcendance .....	247
(5) Transcendance et subjectivité.....	248
(6) Langage et engagement .....	250



3. Épiphanie, langage et dialogue.....	254
--	-----

## Chapitre 9

### **Dire et langage constitutif ..... 261**

1. Dire .....	261
(1) Être et langage .....	261
(2) Du visage au dire.....	262
(3) Dit et identification .....	264
(4) Dire au-delà du dit .....	267
(5) Responsabilité et dire .....	269
(6) Passivité et dire.....	271
(7) Dire et écoute .....	273
(8) Dire, écoute et responsabilité .....	275
2. Le langage constitutif .....	277
(1) Langage désignatif.....	277
(2) Langage désignatif ?.....	279
(3) Figuration.....	282
(4) Langage et constitution.....	285
(5) Constitution et éthique .....	289
3. <i>Logos</i> et langage .....	291
(1) Langage comme <i>logos</i> .....	291
(2) <i>Logos</i> et éthique.....	297

## Chapitre 10

### **Le langage du soi ou le soi du langage ..... 301**

1. Passivité et soi .....	301
(1) Proximité.....	301
(2) Passivité du dire.....	304
(3) Temporalité passive.....	307
(4) Autrui dans la proximité.....	309
(5) Obsession et assignation.....	312
(6) Trace .....	315
(7) Non-indifférence .....	318
2. Soi et interprétation.....	320
(1) Emotions et situation.....	320
(2) Situation et import .....	324
(3) Situation et subjectivité.....	327
(4) <i>Self-interpreting animal</i> .....	330
(5) Interprétation.....	332
(6) Interprétation et éthique.....	334
(7) Interprétation et compréhension .....	337
3. Le soi passif et le soi actif.....	339

## **Chapitre 11**

<b>Sens et soi.....</b>	<b>343</b>
1. Sens éthique .....	343
(1) L'un, le <i>pour</i> , l'autre .....	343
(2) Signification dans <i>Totalité et infini</i> et <i>L'au-delà du verset</i> .....	346
(3) Dé-position .....	348

(4) L'un comme soi.....	352
(5) Subjectivité éthique .....	356
(6) Intériorité.....	359
(7) Sincérité.....	362
(8) Langage, soi et infini .....	365
2. Sens constitutif .....	367
(1) Sens humain .....	367
(2) Morale et éthique.....	369
(3) Activation du sens .....	372
(4) Monde, être et sens .....	373
(5) Sens et vie .....	375
(6) Symbole et métaphore.....	377
(7) Intériorité et intégrité.....	379
(8) Histoire du soi .....	381
(9) Temporalité et histoire .....	383
(10) Histoire et interprétation.....	384
3. Sens éthique et sens constitutif.....	386

## Chapitre 12

<b>Langage et socialité .....</b>	<b>389</b>
1. Tiers.....	389
(1) Altérité et socialité.....	389
(2) Tiers dans « <i>Le moi et la totalité</i> » .....	390
(3) Tiers dans <i>Totalité et infini</i> .....	394

(4) Tiers dans <i>Autrement qu'être</i> .....	398
2. Socialité et altérité (otherness).....	403
(1) Sphère dialogique.....	403
(2) Fusion des horizons .....	405
(3) Reconnaissance.....	410
3. Soi et socialité .....	415
<b>Conclusion : Vers quelle éthique ? .....</b>	<b>417</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>433</b>