

Université de Montréal

L'APOLOGIE DU SILENCE
POUR UNE ÉTHIQUE DE L'INDICIBLE

Par
Olivier Blanchet

Département de Philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de M.A. en Philosophie,
Option Philosophie au collégial

20 septembre 2022

© Olivier Blanchet, 2022

Université de Montréal
Département de Philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

**L'APOLOGIE DU SILENCE
POUR UNE ÉTHIQUE DE L'INDICIBLE**

Présenté par

OLIVIER BLANCHET

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

ANNA GHIGLIONE

Présidente-rapporteuse

BETTINA BERGO

Directrice de recherche

IAIN MACDONALD

Membre du Jury

Résumé :

Le projet proposé est le suivant : d'abord tenter de comprendre quelle place joue l'indicible dans le langage et quelle forme prend — au niveau fondamental — la violence exercée à son endroit en suivant l'oeuvre d'Emmanuel Levinas et de Ludwig Wittgenstein. Ensuite, poursuivre l'analyse des formes de violence du langage en se penchant sur les conditions de possibilité d'une telle violence ou plutôt sur certaines manifestations historiques d'un tel exercice à l'aide du Différend (1983) de Jean-François Lyotard. Et finalement, appliquer les distinctions établies dans les deux chapitres précédents pour mettre en place les conditions d'établissement d'un espace discursif ouvrant à la possibilité du témoignage non-violent visant à reconnaître l'expérience de la survivante auparavant réduite au silence.

Mots-clés :

- Indicible
- Lyotard
- Levinas
- Violence discursive
- Différend
- Gaslight
- Newman
- Post-structuralisme
- Me too
- Marxisme

Summary :

The current project aims to understand the role played by the “unspeakable” in language and what form—at a fundamental level—does the violence perpetrated towards it take by following the works of Emmanuel Levinas and Ludwig Wittgenstein. Then, the analysis of linguistic violence continues by examining the different manifestations of this wrong and their conditions of possibility or more precisely, by scrutinizing certain historical incidences of such a reproduction of violence by proposing a close reading of Jean-François Lyotard’s *Le Différend* (1983). Finally, an attempt will be made at establishing the conditions necessary for the construction of a discursive safe-space opening the possibility of a non-violent witnessing and testimony oriented towards the recognition of the experience of the once silenced survivor.

Keywords:

- Unspeakable
- Lyotard
- Levinas
- Discursive violence
- Différend
- Gaslight
- Newman
- Post-structuralism
- Me too
- Marxism

« Le témoin du tort et de la souffrance qu'engendre le différend de la pensée avec ce qu'elle n'arrive pas à penser, ce témoin, l'écrivain, la mégapole veut bien de lui, son témoignage pourra servir. Attestés, la souffrance, l'indomptable sont comme déjà détruits. Je veux dire : en témoignant, on extermine aussi. Le témoin est un traître. »

-Jean-François Lyotard, *L'inhumain*, 1992, p.192

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	7
Chapitre 1 : Violence et témoignage	11
1.1 Le Tractatus Logico-Philosophicus	11
1.2 La place de la douleur dans les Recherches philosophiques	14
1.3 Levinas : Violence et trahison ou autrement que se taire.....	18
1.4 Diachronie et responsabilité.....	21
1.5 Éthique et désintéressement	24
1.6 Wittgenstein, Levinas et Lyotard : pour une éthique de l'indicible	27
Chapitre 2 : Du vrai au juste.....	30
2.1 Le différend : le pouvoir de taire	31
2.2 Différend et silence	35
2.3 Lyotard et Levinas : désarticulation et désintéressement.....	39
2.4 Traduction, trahison : le silence dans la parole	42
2.5 Indicible, inaudible et enfance	44
Chapitre 3 : Obligation et désintéressement	49
3.1 L'obligation : l'aliénation éthique.....	50
3.2 Newman et Levinas : la présentation de l'obligation.....	55
3.3 La promesse et l'échange : le temps de la mémoire.....	61
3.4 De l'infini à l'agir	65
Conclusion.....	69
Récapitulatif.....	69
Les limites du projet.....	70
Ouverture	71
Bibliographie.....	72
Annexe 1	74
Annexe 2	74
Annexe 3	75
Annexe 4	75

Introduction

Au cours des cinq dernières années, un ensemble de témoignages offert par des survivant.es de violence à caractère sexuel, notamment sous l'égide du mouvement #*Metoo*, ont remis de l'avant la nécessité de se pencher sur la question de la communication de contenus d'expérience « privés » et de leur traduction dans le langage. Est également soulevée la tension entre l'expression de cette expérience et la capacité des tribunaux d'accorder une valeur à celle-ci. Ces témoignages démontrent l'urgence d'établir une forme de justice n'étant pas affiliée aux tribunaux de l'État, vu leur incapacité à reconnaître la validité de l'expérience des victimes, contribuant dès lors à l'invisibilisation de la violence. Nous soutenons que « la justice à laquelle la victime en appelle contre la justice du tribunal ne peut pas s'énoncer dans le genre du discours juridique et judiciaire »¹ et c'est pourquoi nous cherchons à aménager un espace discursif pour permettre à cette autre justice de voir le jour.

Nous nommons « survivantes », en opposition avec « victimes », ces personnes qui furent en mesure de rompre le silence qui leur était imposé à travers la pratique du témoignage. Le problème que cette déferlante discursive a su réitérer pour la philosophie est celui du statut accordé à certains affects, à certains sentiments et certaines expériences spécifiques n'atteignant pas le discours. Autrement dit, l'enjeu de l'expression d'un certain contenu « indicible » propre à la victime de violence refait surface et impose que l'on se penche sur les difficultés liées à certaines pratiques discursives qui empêchent les victimes d'atteindre le statut de survivant.e. Nous traiterons plus spécifiquement des problèmes liés au témoignage de violence à caractère sexuel, mais une telle analyse serait également pertinente pour aborder des enjeux de la *Queer theory*, du colonialisme, du racisme et bien d'autres, tâche à laquelle nous devons manquer vu les restrictions du présent essai ainsi que la position épistémique à partir de laquelle nous nous exprimons.

Une analyse des pratiques langagières qui reproduisent la violence, celle de la contrainte au silence des victimes, est requise pour dégager les conditions qui furent réunies pour rendre le témoignage de la violence possible. C'est le langage lui-même — les institutions qui le produisent — qui se retrouve sur le banc des accusés. Mais cette analogie judiciaire est limitée, puisque c'est également à travers le langage que l'on accuse, que l'on débat de ses limites et des nouvelles exigences qui pourraient lui être imposées : il est à la fois accusé et la condition même de l'accusation. Si Kant parlait d'un tribunal de la Raison, et que nous admettons que la raison n'est que langage, nous pourrions affirmer que cette entreprise critique s'inscrit en continuité avec sa démarche. Ce qu'il faudrait amorcer, cela serait tout comme une *Critique de la faculté de parler*, comme un appendice à son projet critique traitant cette fois de la question du témoignage et de la difficulté de l'expression de l'affect, relevant d'une sphère commune avec le sublime ; mais cela serait bien trop ambitieux pour le rédacteur de ces lignes.

Il sera plutôt question d'un problème qu'on pourrait qualifier de pragmatique, voire naïf : pourquoi n'arrivons-nous pas à nous comprendre ? Ou plutôt : pourquoi n'arrivons-nous pas à entendre le témoignage des victimes ? Ou finalement, pourquoi ne parvenons-nous pas à briser ce silence auquel sont réduites les victimes d'une violence *qui ne peut être mise en mot sans être profondément dénaturée* ?

¹ Lyotard 1983, § 42

Une fois de plus ce sont les limites du langage, énoncées *dans* le langage, qui refont surface, comme une constante tension en son sein. Tension entre la parole et l'indicible, qui en marque la limite radicale. Si le langage est un empire,² l'indicible est la frontière qui le sépare de l'affect, frontière toujours repoussée, mais jamais n'atteignant sa fin : l'empire demeure incomplet, l'indicible est son horizon.

« Empire du vrai », c'est le nom que l'on donne à cet ensemble de dispositions langagières, associées aux pratiques des tribunaux, qui impose divers critères organisés autour du principe d'établissement de la vérité et la performativité des énoncés.³ Cette agglomération de pratiques linguistiques est marquée par une propension à l'hégémonie, c'est-à-dire à la capacité de soumettre la production de phrases à ses critères. Nous retrouvons conjointes en lui le principe d'administration de la vérité propre à méthode scientifique, la capacité à établir la légitimité d'un discours marquée par l'idiome juridique et l'exigence de performativité et de commensurabilité issue de l'économie politique capitaliste et plus spécialement du néolibéralisme. L'empire du vrai est en conséquence ce qui dans le langage s'impose comme matrices de discrimination des pratiques linguistiques, comme instance décentralisée investie du pouvoir de régir comment les énoncés langagiers sont formés et conséquemment, quels énoncés sont évacués.⁴ Nous incluons dans ces énoncés discrédités par un tel ensemble de pratique les témoignages des victimes de violence, ce qui en fera le sujet de notre critique puisqu'instituant le silence et la trahison qui sont les deux formes de violences linguistiques dont nous ferons l'analyse.

C'est contre le langage de l'empire que se dresse la question du témoignage : ce dont il est question ici est de faire place au silence, à cette étrangeté familière du langage qui est née en même temps que lui, mais qui est éludée par ses critères. Le silence n'existait pas avant la première phrase : elle fut leur acte de naissance commun. C'est à travers l'analyse de cette lutte entre le langage et l'indicible que nous réfléchirons la question du témoignage. Nous proposerons une philosophie du langage qui d'abord n'ose pas s'abstraire des enjeux pratiques — y a-t-il enjeu plus pratique que celui qui traite de la souffrance ? — mais une philosophie qui ne situe en son cœur non plus seulement le problème de l'expression, mais bien aussi celui de l'écoute. Enjeu pratique puisque la violence présente dans certaines pratiques langagières *dont on ne peut pas témoigner* se superpose à une souffrance déjà vécue : après le heurt, s'ajoute la douleur de n'en pouvoir parler. Enjeu pratique dont les retombées sont vécues de manière quotidienne par les victimes et dont la quotidienneté ne retire rien à la gravité d'une telle souffrance : celle de ne pouvoir s'exprimer, celle d'être contraint.e au silence.

On retrouve une première forme de violence s'exprimant dans la phrase « tais-toi » ou bien « tes mots ne sont pas justes : on ne t'écouterà pas », ce qui revient insidieusement au même, car la personne qui parle n'est pas entendue. C'est une absence issue de l'impossibilité de se fournir les moyens de l'expression, l'absence criante du silence qui demeure. Il est toujours question ici de silence, que ce silence soit issu d'une contrainte prescriptive comme la première injonction « tais-toi », d'un bâillon subtil brodé par les institutions du pouvoir qui affirme que « ton langage est irrecevable » ou bien d'un manque constitutif du langage lui-même. Dans tous les cas, la situation demeure semblable : une phrase

² Lyotard 1979b

³ Enaudeau et Fruteau de Laclos 2017, p.185

⁴ Nous approfondirons ces enjeux et clarifierons ce qui est entendu par « empire du vrai » au cours de l'essai, notamment dans les sections 1.1, 1.3, 2.2, 2.4, 3.1 et 3.3.

manque à être dite, une expression ne voit pas le jour. Encore une fois, enjeu pratique puisque le langage est la condition de toute pratique. L'institution du langage est soumise à cet empire qui trace les limites du dicible.

D'autre part — et c'est en cela une forme plus subtile de violence — non pas l'impossibilité de parler, mais bien l'exhortation à la traduction, à la confession, au dénudement selon des critères étrangers à l'expression de la souffrance. Plutôt qu'un bâillon posé devant la bouche, une « mise à nu » métaphorique. Cette forme de violence, on l'appellera ici trahison. Trahison puisqu'en forçant le langage, on le contraint à se dénaturer ; on l'examine selon des critères qui ne sont pas les siens, on le dissèque et l'observe et par le fait même, on le trahit. Le langage comme une particule quantique dont l'observation elle-même rend impossible l'observation précise : en l'observant, on le modifie au point de ne plus le reconnaître. Inévitablement alors une trahison : jamais le langage ne peut se voir lui-même apophantiquement. Il voit aussi peu l'étendue de ses pouvoirs que ses propres limites, car dès que la limite est nommée, elle est annexée à l'empire langagier. Inévitable trahison, car faire à partir de l'indicible du langage, c'est lui faire violence en le contraignant à se distordre dans une forme qui lui est aliène.

Dans ce cas, autant le silence que la trahison doivent être observés comme formes de violence en tension puisqu'antagoniques. Parler, mais trahir ou bien taire et contraindre au silence. Je réitère : le langage et le silence sont co-dépendants, *ils sont nés en même temps*, après s'être « battus dans le ventre de leur mère » comme Jacob et Ésaü.⁵ Mais de donner préséance à l'un ou à l'autre des rejetons, c'est nécessairement faire violence à l'autre et le négliger. Déjà, une aporie, déjà une tension qui semble insurmontable, car refait surface la nécessité de déterminer les frontières de légitimité de l'indicible contre celles du langage, mais *dans* le langage.

Ce que nous argumenterons, c'est que trop souvent est négligée la place du silence comme porteur d'un sens, très différent de celui du langage certes, mais d'un sens tout de même. Également, qu'une part de cette violence est nécessaire, sans pour autant s'en tenir à un constat aussi banal que « il y a de la violence, elle est inévitable : pourquoi alors s'y attarder ? » et y préférer une réflexion sur le sens du silence, sur la place de l'indicible comme constituante négligée de la signification.

Le projet proposé est le suivant : d'abord de tenter de comprendre quelle place joue l'indicible dans le langage et quelle forme prend — au niveau fondamental — la violence exercée à son endroit. Pour se faire, démontrer la nécessité tant du silence que de la trahison en faisant dialoguer l'œuvre de Ludwig Wittgenstein et celle d'Emmanuel Levinas en analysant la position du premier sur le silence et celle du second sur l'indicible. De cet échange, faire émerger une conception de la violence qui permettrait de départager quelle part de violence est nécessaire à l'exercice du langage, mais surtout, quelle part de violence *ne l'est pas*. Nous pourrions résumer ce chapitre à une réponse à la question « Qu'est-ce que l'éthique de l'indicible et en quoi fournit-elle une réponse à la question de la violence linguistique ? ».

Ensuite, poursuivre l'analyse des formes de violence du langage en se penchant sur les conditions de possibilité d'une telle violence ou plutôt sur certaines manifestations historiques d'un tel exercice. Sera traitée ici la question des témoignages des survivant.e.s de la Shoah et de l'incommunicabilité de leur expérience, telle que décrite par Jean-François Lyotard dans son œuvre *Le Différend*. L'objectif est

⁵ Genèse 24-25 : L'histoire de Rébecca raconte sa grossesse où déjà ses jumeaux menaient une lutte avant même de naître. Plus tard, Jacob, obtint par subterfuge la bénédiction de son père destiné à son frère Ésaü.

de donner corps à une telle analyse en l'inscrivant dans un contexte vécu, en observant la dynamique qui permet à la violence langagière de se produire et de se reproduire dans l'histoire. À partir de cette lecture orientée des œuvres ci-nommées, on sera en mesure de cerner non seulement quelle part de la violence perpétrée dans le langage et ses institutions est contingente à une certaine disposition du pouvoir, mais également de débusquer certains des mécanismes rhétoriques et politiques qui participent de cette négligence à l'égard du silence et de l'indicible. Autrement dit, le but est d'observer *où* et *comment* s'exerce et se reproduit la violence langagière en la situant dans l'histoire et dans les organes de pouvoir qui participent à l'effacement de l'indicible et du contenu significatif qu'il recèle. Dans ce cas, nous répondrons aux questions « Comment se reproduit la violence dans le langage ? » ainsi que « Comment peut-on distinguer les espaces discursifs violents des non-violents ? ».

En dernier lieu, nous appliquerons les distinctions établies dans les deux chapitres précédents pour mettre en place les conditions d'établissement d'un espace discursif ouvrant à la possibilité du témoignage. Pour ce faire, nous introduirons des considérations esthétiques en lien avec l'œuvre de Barnett Newman pour la mettre en relation la pensée de Levinas en ancrant ce rapport autour de la notion « d'obligation » perceptible dans une expérience affective extralangagière. Nous expliquerons quelles sont les modalités de réception de l'obligation, quels sont les entraves d'une telle réception et finalement comment mettre en « pratique » une éthique de l'indicible dégagée à partir d'une telle critique. Nous itérerons également la nécessité du développement d'une éducation sentimentale conditionnelle à l'écoute du témoignage en poursuivant les réflexions entamées autour du *Différend* et en les complétant des œuvres tardives de Lyotard, notamment *L'inhumain, causeries sur le temps* ainsi que *La misère de la philosophie*. Ces ouvrages fourniront les outils conceptuels pour finaliser la critique des institutions produisant la violence linguistique et ainsi proposer une alternative aux modalités discursives issues de l'empire du vrai.

Chapitre 1 : Violence et témoignage

La question mérite d'être posée : pourquoi témoigner ? Et même, est-ce possible de fournir quelque forme de témoignage qui soit exempte de violence à l'égard de l'expérience de souffrance d'une victime ? Si oui, où se trouve cet affect et quel rapport au langage entretient-il ? Il serait question, dans ce premier chapitre, de jeter les bases d'une forme de témoignage qui vise à faire entendre la part « indicible » propre au sentiment *dans* le langage, et ce en limitant la violence d'une telle expression. Pour ce faire, nous mobiliserons la pensée de Ludwig Wittgenstein et d'Emmanuel Levinas en nous penchant sur leurs écrits qui traitent de la problématique de l'expression du sentiment, des limites du langage ainsi que sur la possibilité de l'expression de l'affect sous la forme du témoignage.

Si l'on se fie, au premier abord, à une compréhension grossière de la pensée de ces deux auteurs, il serait facile de croire qu'ils n'ont d'abord rien en commun en ce qui a trait à la question de l'indicible (l'un traitant de logique formelle et l'autre d'une critique de l'ontologie) et que si un échange d'idées avait eu lieu, probablement se serait-il soldé par un conflit. Pour sa part, Wittgenstein aurait tenu pour sienne la position suivante, soit « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire », ⁶ phrase célèbre couronnant son premier grand ouvrage, le fameux *Tractatus Logico-Philosophicus*. Levinas, lui, aborderait plutôt la question selon l'angle de la « trahison [langagière] 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. » ⁷ On subodore déjà une tension entre les deux pensées, l'une qui prônerait une forme de silence et l'autre une trahison.

Nous tenterons dans le présent chapitre nous familiariser avec ces deux approches afin de thématiser deux formes de violence linguistique — la trahison de l'indicible et la réduction au silence — pour ensuite les situer dans la problématique des témoignages de violence à caractère sexuel. Pour parvenir à situer de telles violences dans le discours, nous fournirons d'abord une première réponse aux questions suivantes : dans quel domaine langagier retrouve-t-on l'éthique et pourquoi sommes-nous à la recherche d'une éthique prenant en compte la notion d'indicible ? Nous devons également clarifier ce que nous entendons par « indicible » en situant le concept en opposition avec les discours philosophiques qui prônent l'hégémonie de la forme logique ou propositionnelle afin de marquer l'exercice de la violence qui s'y reproduit. Finalement, nous adopterons une orientation de recherche pour proposer une forme de témoignage adressant la question de l'indicible du sentiment en énonçant la nécessité de mettre également en place une temporalité ouvrant à écoute de la dimension indicible de la souffrance.

1.1 Le Tractatus Logico-Philosophicus

La prescription de Wittgenstein, dans le *Tractatus*, est d'une simplicité déroutante : si la logique du langage ne permet pas d'exprimer une certaine pensée, il vaut mieux garder le silence. Si l'on applique cette logique aux enjeux des vagues de dénonciation de violence à caractère sexuel, la solution de Wittgenstein aurait été non seulement d'une froideur frappante, mais aurait rendu caduque l'entièreté du

⁶ Wittgenstein 2002, 7

⁷ Levinas 1990, 19

mouvement vu la difficulté des témoignages qu'elle requiert. Si l'on ne peut pas mettre en mots la douleur que l'on ressent en étant victime de violence, ce qui est de prime abord le cas, primons alors le silence, dirait-il ; le langage doit être exact et clair, ou n'être pas ! Du moins, c'est ce que l'on peut comprendre si l'on se limite à une telle interprétation réductrice. Nous devons, au cours des deux prochaines sections, raffiner notre compréhension des textes de Wittgenstein afin de démontrer comment ses thèses sur le silence et sur l'indicible peuvent offrir une alternative aux modes discursifs qui forcent la victime à exhiber sa souffrance dans un idiome qui lui fait violence en prônant plutôt un respect pour la difficulté que comporte l'expression du sentiment.⁸

On retrouve dans le *Tractatus* de nombreux indices qui incitent à dépasser les interprétations qui limitent l'ouvrage à un traité de logique hostile à la question de l'indicible. Alors que l'œuvre aurait pour principe de mettre fin aux erreurs de logique, aux non-sens qui suppurent dans la philosophie, sa conclusion ainsi que la première édition de la préface qui ne fut *pas* publiée, pointe vers un sens qui nuance grandement cette entreprise d'émondage linguistique. À la toute fin, on y retrouve la proposition suivante : « Mes propositions sont clarificatrices en ce que, quiconque me comprend, les reconnaît à la fin, pour des non-sens, lorsqu'il a sauté au travers d'elles — sur elles — au-delà d'elles. »⁹ Si la véritable ambition à laquelle aurait tendu Wittgenstein en fut une d'évacuation des non-sens, ne serait-il pas absurde qu'il décrive ses propres écrits comme tels, comme insensés puisqu'abordant ces enjeux ? Il faut plutôt se pencher sur l'incongruité soulevée : que la philosophie consiste en la découverte de ses propres non-sens, à se reconnaître elle-même comme faisant un usage illégitime du langage, comme une activité profondément paradoxale. Paradoxale dans ce cas, puisqu'en connaissance de cause des limites du langage, la philosophie se donnerait tout de même comme objectif de les dépasser, de reconnaître en elle-même des failles. La thèse que nous soutenons est qu'en ces failles, nous retrouverons ce que Wittgenstein appelle l'éthique ainsi que toute l'importance que revêt le silence par rapport à elle.

Cette manifeste tension offre à voir toute la force du *Tractatus* pour notre argumentation. Wittgenstein aurait compris la philosophie comme à la fois la discipline qui doit le plus gravement être débarrassée des usages illégitimes du langage, celle qui est le plus en mesure de mener à bien cette tâche, en plus d'être la gardienne d'un tel usage. « La philosophie signifiera l'indicible en présentant clairement le dicible », écrivait-il.¹⁰ Le livre, qui semble se conclure par une injonction au silence, insisterait non pas sur l'élimination du thème de l'inexprimable en philosophie, mais plutôt sur une forme de respect à son égard, respect que l'on retrouverait dans la modalité de sa présentation, dans la manière dont serait présenté l'indicible. Son mentor, Russell, écrivait dans la préface au *Tractatus* que « Wittgenstein place l'éthique dans la région de l'inexprimable et du Mystique »,¹¹ comme si en situant l'éthique dans ce domaine, elle relèverait d'une sphère clairement distincte de celle de la logique formelle dont traite l'ouvrage. Cela expliquerait également pourquoi il ne mentionne que très rarement cette « éthique » : puisqu'on la retrouve « au-delà » des propositions, « au travers » d'elles, mais non pas sous la forme de « propositions éthiques » ; que l'on peut retracer un contenu éthique même dans le plus aride des déserts formels. De là, il est permis de comprendre l'éthique comme distincte d'une science prescriptive ou exacte, mais comme relevant en

⁸ Voir section 2.4 *Traduction, trahison : le silence dans la parole*

⁹ 2002, 6.54

¹⁰ *Ibid.*, 4.115

¹¹ Wittgenstein 2002, Préface

fait du domaine de la sensibilité et d'une certaine capacité interprétative qui dépasse radicalement la portée de la logique formelle, et ce malgré le fait que l'on puisse entrevoir de l'éthique à partir de la logique, maintenant les deux disciplines dans une certaine proximité.

Wittgenstein écrivait, dans sa correspondance avec Ludwig Von Ficker :

Le sens du livre est éthique. J'avais voulu d'abord inclure dans L'Avant-propos une phrase qui ne s'y trouve effectivement pas maintenant, mais que je vais vous écrire ici parce qu'elle sera peut-être une clef pour vous. Je voulais donc écrire ceci ; mon œuvre est formée de deux parties : de celle qui se trouve ici [(dans le *Tractatus*)] et, en plus, de tout ce que je n'ai pas écrit. Et c'est précisément cette partie qui est la plus importante. Mon livre délimite en effet, de l'intérieur pour ainsi dire, la sphère de l'éthique ; et je suis convaincu que c'est, rigoureusement parlant, la seule manière d'en tracer les limites. En bref, je pense : toutes les choses sur lesquelles beaucoup tiennent aujourd'hui des discours creux, je les ai établies dans mon livre, en me taisant à leur sujet.¹²

Il faut en conclure, alors, que pour Wittgenstein l'éthique ne relève pas de la sphère d'une philosophie organisée autour d'une analyse formelle du langage, mais en est plutôt une qui s'en distingue par principe. Cela éclaire sans doute ce en quoi sa pensée n'est ni contradictoire ni obscure : la philosophie (comprise comme analyse formelle) doit se débarrasser des « non-sens » de ses propositions et s'en tenir à une analyse méticuleuse du langage, et doit conséquemment se tenir à l'écart de fournir des propositions éthiques, religieuses et métaphysiques en général. Car ces domaines ne sont pas en eux-mêmes¹³ dénués de sens, mais toute proposition faite sur eux selon la forme logique du langage sur eux l'est nécessairement, ne serait-ce que par l'écart qui sépare lesdites sphères logiques et éthiques.

Tenter d'appréhender le langage, c'est aussi inévitablement être aux prises avec ses limites et comprendre le rôle que jouent de telles limites sera crucial pour marquer la place qu'occupe l'indicible pour le problème l'expression des sentiments. « Ce qui se reflète dans le langage, [(l'expressivité)], le langage ne peut l'exprimer », ¹⁴ écrivait déjà Wittgenstein en 1921. Le langage ne peut radicalement pas se dire lui-même, car dès lors que cette tentative est entamée, le langage cesse d'être représentatif, il cesse de *dire* et doit se contenter de *montrer*, et dès lors, il dépasse son propre sens. C'est précisément ce qui est performé dans le *Tractatus* : l'impossibilité pour la logique de contenir la totalité du langage, puisqu'après avoir défendu que tout ce qui peut être pensé doit l'être selon la forme logique, il en démontre l'insuffisance. Wittgenstein démontre que le langage ne se limite pas à « dire », mais aussi à « montrer », que les limites du « sens » ne définissent pas les limites du langage, mais bien seulement les limites du langage *propositionnel*. Il existe alors une possibilité de trouver dans *ce que le langage ne peut pas dire* non seulement un contenu affectif irréductible à la forme logique — l'indicible — mais également une certaine vertu dans la capacité à percevoir la responsabilité issue d'un tel contenu : une responsabilité que nous appellerons éthique.

Si le critère pour déterminer la légitimité du langage est de présenter clairement le dicible, pouvons-nous attribuer le fait que les victimes de violence n'arrivent souvent pas à obtenir justice à la difficulté que comporte exprimer leur douleur sans ambiguïté ? Sans doute oui, si l'interlocuteur-trice n'est

¹² Hadot 2004, 117, nous soulignons

¹³ Grayling 2001, 38

¹⁴ Wittgenstein 2002, 4.121

pas sensible à ce qui se trouve « au-delà » de sa « proposition », de son témoignage. Le contenu de ces témoignages ne peut pas *dire* la douleur et la détresse ; ils ne peuvent que l'indiquer imparfaitement. Même si la douleur n'est pas « un rien », elle n'a pas de *sens* à proprement parler : elle ne peut pas être exprimée dans le langage propositionnel.¹⁵ La victime ne sera pas entendue si l'idiome dans lequel elle doit exhiber le contenu de son expérience ne reconnaît pas la valeur de ce que le non-sens indique, de ce traumatisme qui demeure inexprimable — Indicible.

Faudrait-il alors que la victime se taise, faudrait-il que l'indicible de la sensibilité marque l'ultime limite du langage et que le sentiment demeure radicalement privé ? Si c'était le cas, la dernière phrase du *Tractatus* ferait effectivement la promotion d'une violence discursive hautement problématique, puisqu'elle suggérerait qu'aucune douleur ne peut être exprimée, donc que jamais celle-ci ne pourrait être soulevée pour adresser le problème que pose son expression. En revanche, les traces qu'a laissées Wittgenstein de ses réflexions sur l'éthique portent à croire qu'il s'agit plutôt d'une démarcation entre la sphère logique et épistémologique d'avec la sphère de l'affect, du Mystique et de l'indicible. On y retrouve une invitation à la prudence et au respect envers ces sphères — envers l'éthique, notamment — dont la logique formelle ne peut traiter ; une invitation à marquer les limites du langage sans pour autant nier ce qui se trouve « à l'extérieur » de la logique et de ce que nous avons appelé « l'empire du vrai ».

En conclusion, ce qui est nommé « indicible » en vient à être un porte-à-faux à la logique formelle, ce qui en marque les limites et pousse à « traverser les propositions », à chercher une valeur au « non-sens ». Exiger le silence peut être une forme de violence linguistique, mais il peut également s'agir d'une prudence émergeant de la reconnaissance des limites du langage. Dans le cas qui nous occupe, cette prudence, plutôt que de contraindre la victime à l'expression, impose la recherche d'alternatives pour permettre la reconnaissance de son expérience en évitant la reproduction de rapports linguistiques violents la contraignant à exprimer l'indicible de son sentiment « illogique » selon les critères de la logique. Wittgenstein donne à voir une forme de sagesse contenue dans la pratique du silence, dans la suspension de la parole. Car effectivement, « il ne peut y avoir d'éthique, sinon transcendante, c'est-à-dire absolument non empirique », et que cette éthique doit se trouver dans l'écoute portée à *l'inexactitude* inévitable à laquelle contraint l'expression de l'inexprimable.¹⁶ C'est dans cette poésie du langage, dans la richesse de la plurivocité et dans cette fonction indicative constitutive de l'expression que l'on ressent qu'« il y a vraiment un ineffable ; il se montre ; c'est cela le Mystique », c'est dans ce domaine que l'on retrouve une première formulation du type d'éthique dont nous sommes à la recherche.¹⁷

1.2 La place de la douleur dans les Recherches philosophiques

La différence entre le *montrer* et le *dire* constitue un des thèmes majeurs de la seconde grande œuvre de Wittgenstein, celle-ci posthume, les *Recherches philosophiques* dont un des enjeux centraux est l'expression des sentiments. Ce travail constitue d'abord et avant tout un retour critique de l'auteur sur son *Tractatus*, critique qui macéra pendant près de 30 ans dans des carnets qu'il a tenu jusqu'à sa mort. Dans ces carnets on trouve un Wittgenstein qui cherche à proposer une nouvelle conception du langage en

¹⁵ Wittgenstein 2014, § 304

¹⁶ Wittgenstein 2002, 6.42-6.43

¹⁷ 2002, 6.522

rupture avec la posture positiviste et logiciste de sa seule autre œuvre philosophique publiée. Loin d'être simples, les *Recherches* demeurent une tentative avouée d'un retour à une philosophie qui prend ses distances du formalisme logique et des spéculations métaphysiques en faveur d'une pensée « à ras le sol ». Plutôt que de traiter des limites du langage selon une matrice logique, cette œuvre mature cherche à marquer la variété des usages du langage comme autant de formes de vie hétérogènes qui cohabitent en son sein, comme autant de « jeux de langage. » Parmi ces jeux de langage se trouvent notamment

donner des ordres et agir selon ces ordres ; décrire un objet d'après son apparence ou selon ses mesures ; construire un objet d'après une description (croquis) ; faire le compte rendu d'un événement ; faire des suppositions sur un événement ; inventer et éprouver une hypothèse ; présenter les résultats d'une expérience par des tables et des diagrammes ; inventer une histoire et la lire... résoudre un problème d'arithmétique ; traduire d'une langue en une autre.¹⁸

Où se trouve le jeu de langage qui permet d'exprimer la douleur ? De partager un sentiment, voire le faire reconnaître devant une instance juridique ? De faire reconnaître une injustice ou un tort ? Pour répondre à cette question, il faudra d'abord suivre la réflexion de l'auteur sur problème du langage privé pour ensuite pouvoir noter la trahison à l'œuvre dans l'expression des sentiments et le problème que pose la traduction d'un jeu de langage dans un autre qui lui est étranger. En même temps, nous aurons à nous pencher sur le rapport qu'entretient la question de l'affect chez Wittgenstein avec celle du silence, propre à ce qu'il faut taire, ne pouvant en parler. Cela sera d'importance pour mener à bien la critique des formes de violence à l'œuvre dans l'imposition d'une telle trahison observable lorsqu'on exige qu'une victime présente son expérience traumatisante devant la cour, par exemple, selon un jeu de langage étranger à celui qu'elle pourrait employer à l'extérieur d'un tribunal pour exprimer sa souffrance.¹⁹

Au quotidien, on emploie indifféremment une variété faramineuse de jeux de langage, au point où tenter de les répertorier tous et d'y chercher des régularités universalisables serait une entreprise vouée à l'échec. Il est bien plus sage de concevoir l'exercice du langage comme différentes activités entrelacées, comme différents usages d'une faculté à s'exprimer, sans pour autant que le langage ne se limite à cela : traduire des pensées en mots. Ces activités, donc le flux de nos pensées et la possibilité de les partager, s'inscrivent toujours dans l'institution du langage — cette dernière étant toujours radicalement collectif — et proviennent toujours de rapports intersubjectifs. Que faire alors des sentiments qui eux — du moins c'est l'intuition que l'on a — sont propres à soi et ne se prêtent pas à une expression intersubjective ? Certes, lorsqu'on lit une histoire, l'on peut montrer différentes palettes de couleur affectives, mais est-on vraiment en train de *dire* l'émotion, ou la vise-t-on simplement, la montre-t-on ?

C'est là le nœud du problème, d'ailleurs en continuité claire avec le *Tractatus* : « notre affect est-il communicable ? » Communicable, oui, mais est-il dicible au sens d'un jeu de langage qui aurait comme activité de transmettre d'un interlocuteur à l'autre le sens d'un sentiment ? Non. Il faut, pour dénouer cette tension, poser l'impossibilité radicale qu'il y ait une telle chose qu'un « langage privé ». Ce qui est entendu par langage privé est un langage dont le sens ne serait accessible qu'à la seule personne qui le parle. Cela

¹⁸ Wittgenstein 2014, §23

¹⁹ Nous ne prétendons pas que pareil exemple aurait retenu l'intérêt de LW, mais que la question sous-jacente, qui concerne le rapport entre la philosophie et la souffrance humaine, le préoccupait au plus haut point.

est par principe impossible simplement parce que langage en général requiert pour sa propre existence qu'il soit partagé. Si le langage est issu d'une expressivité fondamentale, comment peut-on retrouver cette « expressivité » sans qu'il n'y ait d'abord expression, qu'il y ait sortie de soi par l'activité de parler, de s'adresser à quelqu'un d'autre ? La réponse paraît presque bénigne : si un contenu sémantique ne réfère pas à un rapport intersubjectif, il ne s'agit pas d'un langage.

Pourtant, le sentiment vécu en soi n'est-il pas privé ? Est-il déjà dans le langage dès lors que je l'éprouve ? N'y a-t-il pas là une pétition de principe qui voudrait que le langage soit présent avant même qu'il y ait du sens à exprimer ? Pas du tout, puisque dès lors que l'on donne un nom au sentiment, dès que l'on appelle la douleur « douleur », le langage et ses structures complexes comme une « ville ancienne, comme un labyrinthe fait de ruelles et de petites places »²⁰ s'exprime déjà ; l'activité de nommer un sentiment est déjà une activité linguistique. Cependant, une part du sentiment lui-même, celle-là même qui ne peut être communiquée même à travers le nom « douleur », demeure indicible. Ce sentiment n'est pas le fruit d'un langage privé, mais demeure un non-sens du point de vue de la logique ; le sentiment existe, mais il existe comme cas limite de la communication au sein du langage, là où se trouve la possibilité de communication d'un sentiment : entre les deux sphères. Or, même si le sentiment est un non-sens, on peut en partager une part, on peut parler de sentiment collectivement, donc la possibilité de son expression et la reconnaissance de sa valeur sont possibles, en principe. Wittgenstein ajoute : « Qu'en est-il alors du langage qui décrit mes expériences internes, et que moi seul peux comprendre ? *Comment* est-ce que je [les] désigne par des mots ? — [...] Mes mots de sensations sont-ils donc étroitement liés à mes expressions naturelles de sensation ? — En ce cas, mon langage n'est pas “privé”. Quelqu'un d'autre pourrait le comprendre, tout comme moi. »²¹ C'est donc dans le but d'accorder une valeur à ce « non-sens » et à le faire comprendre à autrui que nous cherchons à démontrer que l'affect ne relève pas d'un idiolecte et ainsi, être en mesure de l'ancrer en partie dans le langage et de marquer la possibilité de son écoute.

« Tu dis donc que le mot “douleur” signifie en réalité crier ? » — Je dis au contraire que l'expression verbale de la douleur remplace le cri et qu'elle ne le décrit pas. Comment puis-je aller jusqu'à vouloir me glisser, au moyen du langage, entre l'expression de la douleur et la douleur même ? »²² Le cri *montre* mais ne *dit* pas ; le mot *dit* et par cela *vis* ce qu'il souhaite montrer, mais toujours de manière inexacte. C'est pourquoi il faut s'en tenir ou bien au silence, ou bien à l'expression métaphorique du sentiment vécu. Ajoutons que la compréhension du sens « poétique » requiert une formation, le développement d'une capacité à l'écoute et à la sensibilité : une éducation sentimentale.²³ Il faut savoir écouter pour entendre le contenu éthique des propositions linguistiques, car celui-ci ne peut être qu'indiqué, deviné, mais jamais mis en lumière de sorte que la science puisse en traiter comme objet clair et distinct.

Ce qui, dans le *Tractatus*, était nommé le « Mystique » est devenu ainsi relatif à chaque jeu de langage. Autrement dit, les limites de l'expression ne seraient pas absolument définies par l'écart entre la logique et le Mystique, mais seraient plutôt circonscrites par les modalités d'expression propres à différents jeux de langage. La question se transporte de « Qu'est-ce que le langage en général ne peut-il pas dire ? »

²⁰ 2014, § 18

²¹ 2014, § 256

²² 2014, § 232 ; 244-245

²³ Voir Chapitre 3 : *Obligation et désintéressement*

à « Qu'est-ce que *ce* jeu de langage-*là* ne peut-il pas dire ? ». Le problème ne se limite plus seulement à l'écart entre la forme logique et l'indicible éthique, mais s'est élargi à la traduction de l'indicible d'un jeu de langage dans un autre exigée par certaines institutions sociales et politiques comme le tribunal. Si, par exemple, le sentiment de souffrance peut être transmis aisément par une pièce de théâtre, ce même sentiment sera extraordinairement plus difficile à évoquer selon l'idiome de la cour de justice, et inversement le fondement juridique et politique des lois en pièce de théâtre. Et, surtout, que si cette traduction a lieu, qu'elle sera le lieu d'une violence linguistique bien distincte du silence : c'est la trahison propre à la traduction.

C'est de cette violente trahison qu'il est question lorsqu'on exige que la victime exprime son agression devant un tribunal non pas en présentant un récit émotivement chargé, un poème ou même un silence, mais en l'exprimant sous forme de « preuve ». Ce que les divers jeux de langage propres à l'art peuvent tenter de formuler comme sentiments, le jeu de langage juridique voire ceux qui cherchent à « dire le vrai » n'y parviennent pas. Pour répondre à la question « qu'est-ce que le jeu de langage propre aux institutions juridiques ne peut-il pas dire (ou entendre) ? », il faudrait répondre qu'il s'agit du « non-sens » caractéristique du sentiment.

La trahison que nous adressons ici est issue de l'aliénation des règles d'un jeu de langage pour appliquer les règles d'un autre jeu langage à un certain énoncé. C'est la violence que l'on retrouve lorsqu'on exige d'une victime qu'elle exprime la part ineffable du sentiment de douleur selon un type de discours étranger à ce genre d'expression, comme l'idiome propre aux cours de justice. Ce que la victime a pu exprimer sous la forme d'un poème, d'une chanson ou d'une lettre ouverte, elle ne peut plus l'exprimer devant le juge en devant « prouver » qu'elle subit bien de la violence. Non seulement souffre-t-elle du dommage dont elle a été victime, mais elle souffre en plus d'entendre ceci : « la douleur dont tu parles, elle ne suffit pas à ce qu'on reconnaisse que l'agression a eu lieu, à faire en sorte que l'on te croie et tente de te rendre justice ». ²⁴

La solution qu'était l'apprentissage à entendre le sentiment d'autrui et l'indicible qu'il comporte, le développement d'une sympathie et d'une responsabilité à son égard issu de la capacité à *voir ce qui était montré mais non dit*, est rendue caduque par l'exigence de présenter sa souffrance comme une preuve, de la rendre commensurable et légalement « performative » pour qu'un juge lui accorde son assentiment. En somme, ce que Wittgenstein nomme éthique est non seulement complètement étranger au système de justice qui se fonde sur la logique propositionnelle et sur l'impératif d'établir le vrai qui l'accompagne, ²⁵ mais entre en opposition directe avec elle dès lors que le tribunal exige d'exprimer l'inexprimable, de dire l'indicible. Car on ne peut que le montrer, le viser, pas le *dire*. C'est pourquoi l'auteur rappelle que « le langage n'a pas pour unique tâche de nommer ou de désigner des objets ou de traduire des pensées, et l'acte de comprendre une phrase est beaucoup plus proche que l'on ne croit de ce que l'on appelle habituellement : comprendre un thème musical. » ²⁶

Quel serait alors le rôle de la philosophie, dans le cadre de cet essai ? De « replacer les discours philosophiques, dans leur jeu de langage, dans la forme de vie qui les avait engendrés, donc dans la situation concrète personnelle ou sociale, dans la *praxis* qui les conditionnaient ou par rapport à l'effet

²⁴ Voir section 2.5 *Pouvoir et légitimité*

²⁵ Voir 2.2 *Différend et silence*

²⁶ 2014, § 527

qu'ils voulaient produire. »²⁷ Pour notre enjeu, l'effet à produire ne doit plus se limiter à obtenir de la cour de justice la reconnaissance de la souffrance comme « vraie », mais bien de chercher l'établissement de nouveaux rapports éthiques fondés dans une responsabilité à entendre l'indicible contenu dans l'expression de souffrance de la victime. Il faut susciter un nouveau rapport éthique tenant compte de l'incapacité pour la victime de s'exprimer, un rapport de responsabilité à son égard provenant de la capacité du témoin à entendre dans ce silence une souffrance, une responsabilité de se faire allié en offrant sa voix à la victime alors qu'elle en est privée.

1.3 Levinas : Violence et trahison ou autrement que se taire

Si l'on a pu comprendre la position wittgensteinienne comme un respect à l'égard de ce qui ne peut être formulé avec précision logique dans le langage, faut-il alors considérer la thèse de Levinas, selon laquelle la tâche de la philosophie est une trahison de l'indicible, soutenant une forme de violence ? Si effectivement la philosophie a pour rôle de trahir, ne supporterait-elle pas la confession forcée, voire une indifférence envers la vulnérabilité des victimes convoquées à fournir un témoignage ? Pour cela, il faudrait accepter que Levinas s'inscrive en continuité avec les pratiques juridiques qui poussent la victime à s'instituer comme telle à travers le témoignage de son expérience devant la cour, donc à « trahir » l'incommunicable de son vécu pour obtenir justice. Or Levinas propose au contraire de dépasser une telle forme de témoignage et de l'étendre à un rapport éthique « préoriginel », à « l'expressivité » du langage comme capacité d'être affecté par autrui incombant le témoin d'une responsabilité à témoigner à son instar s'il est privé de la capacité de présenter lui-même son sentiment.²⁸

Nous élaborerons en quoi ce rapport éthique fournit une nouvelle conception du témoignage et de la responsabilité de le performer imposant au témoin — celui qui doit percevoir l'incapacité pour la victime de s'exprimer pour ensuite en témoigner — de développer une nouvelle forme d'écoute en continuité avec le projet d'éducation sentimentale mentionné dans la précédente section.²⁹ Pour cela, nous clarifierons ce que Levinas entend par « éthique » ainsi que ce les contributions d'une telle conception pour la mise en place de rapports linguistiques faisant place à l'indicible propre au sentiment. À cette fin, nous devons aborder la distinction entre « Dire » et « Dit », dont on retrouve un analogue dans nos sections traitant de l'œuvre de Wittgenstein, les notions conjointes de vulnérabilité et de substitution que Levinas situe au cœur de la question du témoignage et finalement, la question de l'inévitabilité d'une certaine violence issue de la trahison linguistique qui permet la reconnaissance de l'expérience affective de la victime.

L'auteur problématise la situation de la manière suivante :

Un problème méthodologique se pose ici. Il consiste à se demander si le préoriginel du Dire... — peut être amené à se trahir en se montrant dans un thème... et si cette trahison peut se réduire ; si on peut en même temps savoir et affranchir le su des marques que la thématization lui imprime en le subordonnant à l'ontologie. Trahison au prix de laquelle tout se montre, même l'indicible et par laquelle est possible

²⁷ 2014, § 19

²⁸ Levinas 1990, chap. L'argument

²⁹ Afin d'éviter de comprendre cette entreprise comme celle pour un témoin de « parler à la place » de la victime, et en ce sens, s'appropriar sa parole, voir la section 3.4 *De l'infini à l'agir* pour plus de clarification.

l'indiscrétion à l'égard de l'indicible qui est probablement la tache même de la philosophie.³⁰

Problème méthodologique puisqu'il est ici question de rendre à travers le langage ce qui par principe ne peut y être complètement réduit, donc de devoir fournir des outils conceptuels pour réduire la violence qu'implique la trahison inévitable d'une telle forme d'expression nécessaire pour que puisse être reconnue une expérience affective — au tribunal, notamment. C'est pour cette raison que doit être marquée la distinction entre « Dire » et « Dit », de manière analogue à la nuance wittgensteinienne de « dire » et « montrer ». Une confusion doit tout de même être évitée ici. Alors que pour Wittgenstein le *dire* correspond aux paroles émises et le *montrer* à l'inexprimable qui ne peut être mis en mots, Levinas opère avec une terminologie selon laquelle le « Dit » correspond aux paroles, à la logique et aux divers registres de l'être³¹ reposant sur un critère de vérité. Le « Dire », quant à lui, serait plutôt associé au *montrer* puisqu'il référerait indirectement au fait même de l'expression accompagnant tout contenu déterminé, donc à un rapport issu de la sensibilité affective bien plus que de l'épistémologie.

Il faut comprendre le Dire en termes de « [p]roximité comme... contact, sincérité de l'exposition ; dire d'avant le langage, mais sans lequel aucun langage, comme transmission de messages, ne serait possible. »³² Il s'agit d'une expressivité pure qui ne peut être réduite et contenue dans le langage, mais qui n'exclut pas la trahison — donc l'expression — de l'indicible dans un rapport intersubjectif sujet à l'éthique : le témoignage. Ce qu'il suppose, c'est que si l'on doit pouvoir témoigner du sentiment et traverser la frontière langagière séparant le silence de la parole, nécessairement cet inexprimable doit pouvoir être présenté au sein du langage lui-même — au moins négativement. Autrement dit, il faut que le sentiment puisse être à tout le moins évoqué par les limites de l'expression et que l'on reconnaisse au Dire et à l'altérité qu'il comporte une « transcendance » qui n'est possible que dans l'immanence radicale du langage. C'est ce rapport amphibologique³³ de transcendance dans l'immanence qui pousse à se « demander si la subjectivité comme signification, comme l'un-pour-l'autre, ne remonte pas à la vulnérabilité du moi, à l'incommunicable, à la non-conceptualisable sensibilité »,³⁴ à trouver la source de l'expressivité au fondement de tout langage dans le rapport intersubjectif de responsabilité requis pour qu'il puisse y avoir témoignage.

« [N]ous supposons à la transcendance du langage une relation qui est non pas parole empirique, mais responsabilité c'est-à-dire aussi résignation [...] au risque d'un malentendu..., au risque de la faute et du refus de la communication. »³⁵ Ce que Levinas avance est qu'à l'intérieur même du langage se trouve une altérité radicale qui ancre la responsabilité du témoin et nous ajouterons que cette altérité correspond au contenu affectif que la victime ne parvient pas à exprimer. Elle n'y parvient pas autrement que par métaphore, autrement que par des phrases « inexactes », des phrases qui procèdent par comme un Dit qui

³⁰ Levinas 1990, 19

³¹ On réfère à ce qu'Heidegger nommait « existence » dans son registre, terme que Levinas mobilise pour le contester.

³² 1990, 32

³³ « Amphibologique » réfère ici au double sens présenté par l'opposition d'une transcendance dans l'immanence. C'est dans la bipartition du Dire *et* dans le Dit *et* dans son propre domaine transcendant qu'est indiqué ce rapport. Plutôt que d'y voir une opposition insurmontable ou une contradiction à proprement parler, l'amphibologie du Dit et du Dire marque plutôt la tension qu'impose une conception du Dire à l'intérieur du Dit et reflète la trahison qui en découle. Voir Levinas 1990, 69

³⁴ *Ibid.*, 32

³⁵ *Ibid.*, 190

avancent à tâtons vers le langage pour faire entendre le Dire, qui lui relève de l'indicible, mais peut comporter l'éthique telle que Levinas l'entend.

Pour que l'entreprise de proposer une philosophie qui traite de l'indicible et de l'au-delà du langage ne soit pas vaine, il faut que le Dire derrière tout Dit puisse être entendu dans ce même Dit. Il faut qu'à partir de l'être (l'existence) et de ses thèmes³⁶ s'ouvre une compréhension athématique d'un *autrement qu'être* qui constituent l'écoute passive propre à la vulnérabilité et la sensibilité du témoin. Écoute passive requise pour que la victime silencieuse soit entendue, après que le témoin ait tendu l'oreille au murmure de l'indicible comme à un cri de souffrance dont les mots ne revêtent qu'une importance secondaire, lorsque comparés à l'affect qui en émerge.

C'est pourquoi on entend cela par cela l'éthique : la responsabilité de recevoir en soi, par substitution, la douleur de l'autre — recevoir sa vulnérabilité à travers la nôtre — sans pour autant que les mots qui nous y ont conviés aient eu à être exacts. L'éthique, comme réceptivité qui répond non pas au problème de l'expression — omniprésent dans la philosophie du langage — mais bien au problème de l'écoute. L'éthique comme passivité, comme responsabilité à offrir à l'intérieur même de l'empire du vrai et du langage de l'être, fournissant la possibilité pour autrui d'être entendu sans qu'il ait à traduire son expérience dans un langage la rendant méconnaissable. L'éthique comme sentiment qui pousse à tendre l'oreille à l'autre malgré toute l'inexactitude par laquelle se transmet son message. Il s'agit de l'écoute attentive non pas au verbe lui-même, *souffrir, être, parler*, mais bien à la métaphoricité de la phrase, aux couleurs que ces verbes prennent, couleurs qui ne peuvent être comprises dans l'inscription verbale comprise comme unité logique ou formelle et qui s'apparente bien plus à « comprendre un thème musical. »³⁷ Car « [é]noncé dans des propositions, l'indicible épouse les formes de la logique formelle, l'au-delà de l'être se pose en thèses doxiques... »³⁸ ; certes, mais « l'*autrement qu'être* s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'*autrement qu'être* au dit »,³⁹ pour que l'on puisse témoigner dans le langage de ce qui le dépasse et qu'il puisse y avoir transcendance dans l'immanence.

Le déplacement ontologique et linguistique opéré par Levinas vise à inverser la conception commune qui fait du langage une activité qui vise à *adresser* une parole à autrui pour la remplacer par une réception de la parole, par une passivité qui ouvre le sujet au monde et au don de soi. Il propose plutôt une condition de *substitution*⁴⁰ nécessaire à ce que l'ipséité du sujet captivé par ses propres intérêts mondains

³⁶ Lorsque Levinas emploie l'appellation « thème », il fait référence à la subsomption au travail du concept et à la saisie (*be-greifen*) du particulier sous l'universel. Ce qu'impose une critique de la pensée « thématique » est de s'extraire d'un mode de réflexion qui réduirait l'expérience singulière sous un universel qui en nierait la particularité. Par exemple, Levinas 1990, 30; 69

³⁷ Wittgenstein 2014, § 527

³⁸ Levinas 1990, 19

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Levinas établit trois concepts adjoints — substitution, persécution, récurrence — pour clarifier ce qu'il entend par rapport de responsabilité et comment celle-ci se performe chez le témoin. D'abord s'impose une substitution qui rend possible une signification *autre* que celle de l'être qui fonde l'identité éthique du témoin : « Substitution — signification. Non pas renvoi d'un terme à un autre — tel qu'il apparaît thématique dans le Dit — mais substitution comme subjectivité même du sujet, interruption de l'identité irréversible de l'essence » (Levinas 1990, 29). Ensuite intervient la persécution, où le témoin est taraboué par la présence de l'autre en lui, celle-là même qui lui impose la responsabilité du témoignage. Il parle d'une « unicité non assumée, non subsumée, traumatique ; élection dans la persécution. » (*Ibid.*, 95) Finalement intervient la récurrence où la question suivante se pose : « Dire, n'est-il que la forme active du Dit ? "Se dire" revient-il à "être dit" ? Le pronom réfléchi *se* et la récurrence qu'il signifie posent un problème. Ils ne peuvent être compris uniquement à partir du Dit. L'accusatif originaire de ce singulier pronom est à

soit rompue et que co-naissent alors l'être avec son autre, le langage accompagné du silence gavé du sens des affects inexprimables au sein du langage. Si l'intersubjectivité est issue du rapport préoriginel qu'est le Dire, faisant en sorte qu'il puisse y avoir signification même sans qu'il n'y ait de mots, il doit y avoir une source commune au sens des mots et au sens de ce qui ne peut être *mis en mots*, soit l'indicible. Alors que l'on « dédit » le Dit, il doit demeurer *quelque chose* sous la signification, un Dire qui transcende les paroles mais qui ne se limite pas à quelque production de connaissance.

« Trahison à partir de laquelle tout se montre », ⁴¹ car pas de Dit sans Dire. Corporel et intersubjectif, le Dire précède tout Dit comme la source du sens même, l'expressivité requise tant pour qu'il y ait langage et être que pour qu'il y ait silence chargé de sens et de l'*autre de l'être*. Pour qu'il y ait présentation des thèmes de l'être et communication, sens et signification, il doit nécessairement y avoir aussi cette unité expressive précédant tout thème comme sa condition, *signifiance* de la signification. C'est cette signifiance même, issue de l'affection qui pousse le sujet hors de lui-même lorsqu'il est témoin du cri de souffrance d'autrui, qui doit être trahie pour qu'il y ait témoignage, sortie du silence, et un quelconque Dit. Mais contrairement au Dit qui est traversé par le désir de connaître — comme c'est le cas dans l'empire du vrai — le Dit qui trahit le Dire pour en réitérer la présence atténue la violence de la trahison puisqu'il est issu d'une responsabilité déjà présente dans tout rapport à la souffrance d'autrui. La violence de la trahison est la condition pour que la violence d'être contraint.e au silence prenne fin : violence nécessaire, beau risque, dette sans fin, dira Levinas. C'est pourquoi « attestés, la souffrance, l'indomptable sont comme déjà détruits. Je veux dire : en témoignant, on extermine aussi. Le témoin est un traître. » ⁴² C'est ce que Levinas entend par éthique, la réponse à cette dette, réponse qui prend la forme du témoignage, lui qui confère sa légitimité à la violence de la trahison.

Levinas résumerait son projet comme suit :

Tout notre propos consiste à se demander si la subjectivité, malgré son étrangeté au *Dit*, ne s'énonce pas par un abus du langage grâce auquel, dans l'indiscrétion du *Dit*, tout se montre ; par lequel tout se montre en trahissant certes son sens, mais d'une trahison que la philosophie est appelée à réduire ; par un abus — mais cela reste à montrer — que justifie la [vulnérabilité] elle-même. ⁴³

1.4 Diachronie et responsabilité

L'autre de l'être — qui n'est pas une « chose », une *res* à son tour — est contraint à une « présentation négative » ⁴⁴ que lorsqu'il est soumis à la « grammaire » des discours de l'être, à leur logique. La « présentation négative » de l'autre de l'être ne trouve sa négativité que si l'on applique les critères

peine visible quand, joint aux verbes, il s'use à leur conférer, dans le Dit, une forme passive. Il faut remonter à leur signification au-delà ou en deçà de la compréhension de l'activité et de la passivité dans l'être, au-delà ou en deçà du Dit, au-delà du logos et au-delà ou en deçà de l'amphibologie de l'être et de l'étant. » (*Ibid.*, 74) Voir aussi *Ibid.*, 31.

⁴¹ Levinas 1990, 19

⁴² Lyotard 2014, 192

⁴³ Levinas 1990, 243

⁴⁴ Levinas 1990, 66-67

imposés par un certain type de discours (ou jeu de langage) en mesure d'affirmer son pouvoir discursif.⁴⁵ Il sera question dans cette section d'offrir une compréhension de l'altérité selon ses propres critères et de fonder un espace discursif caractérisé par une temporalité propre à l'indicible du langage (au Dire), qui, en s'extrayant du Dit, renversera la négativité de la présentation en positivité dans la responsabilité. Pour y parvenir, nous proposerons une forme de désarticulation du langage en continuité avec la distance que nous souhaitons établir d'avec les instances juridiques pour schématiser ce que nous qualifions d'une éthique « autre », plus propice à l'écoute et à la reconnaissance de l'expérience de souffrance. Nous proposons qu'en conceptualisant cette autre temporalité qui favorise l'écoute de l'indicible, nous formions une possibilité nouvelle de témoignage visant à offrir l'occasion à la victime de s'extraire du silence où elle fut contrainte. Autrement formulé, nous cherchons des possibilités d'expression qui amoindrissent la violence inhérente à l'expression de la souffrance en l'inscrivant dans un rapport intersubjectif qui trouverait sa source dans une temporalité distincte de celle de l'être et de la logique — distincte de la temporalité établie par l'empire du vrai en évidence dans l'épistémologie husserlienne. En continuité avec Levinas, nous nommerons ce temps « diachronie ». « Cette diachronie est elle-même énigme: l'au-delà de l'être retournant et ne retournant pas à l'ontologie [...] - devient et ne devient pas sens de l'être. » Elle marque une temporalité qui, à l'intérieur même domaine radicalement immanent qu'Heidegger nommait « être », introduit la rupture d'avec ses critères pour que puisse être entendu autrement le sentiment, à travers le Dire, présenté négativement comme « transcendance ».⁴⁶

Tout comme Wittgenstein faisant de la philosophie la gardienne des usages légitimes et illégitimes du langage, mais également la plus propice à en faire usage,⁴⁷ Levinas établit que la philosophie a pour tâche autant d'attester de la présence d'un Dire dans le Dit, que de procéder à « dédire » ce Dit par la suite. Exprimé autrement, alors que la philosophie formule un discours sur l'être, elle ouvre au même moment la possibilité d'exprimer un au-delà de l'être en marquant ses limites — d'où la notion précédemment évoquée de présentation négative — mais qu'elle se doit également, une fois les limites observées, de déconstruire les discours de l'être pour faire place à l'autrement qu'être.

Si l'indicible, après avoir été entrevu au sein de l'empire du vrai comme ce qui en lui le dépasse, on doit y jeter un regard nouveau, car on reconnaît maintenant que « [t]oujours l'au-delà de l'être, se montrant dans le dit, s'y montre énigmatiquement [le Dire], c'est-à-dire [qu'il] s'y trahit déjà. »⁴⁸ C'est selon cette modalité-là de trahison que nous sommes contraints d'instituer le témoignage, car « le témoin est toujours un traître »,⁴⁹ au sens où il se donne pour tâche de traduire l'indicible en Dit. Là apparaît une nuance d'avec la conception commune de « témoignage » entendu au sens d'une comparution à relater une expérience devant la cour apparaît : lorsque le témoignage est aussi témoignage du Dire *et* de

⁴⁵ Nous élaborerons cette notion de « pouvoir discursif » plus amplement dans le deuxième chapitre. Ce qui importe ici est simplement la notion qui veut qu'un jeu de langage puisse imposer ses règles à un autre jeu de langage, et que ce rapport hégémonique soit le théâtre d'une violence à l'égard du jeu de langage qui reçoit l'imposition. C'est cette violence de « traduction » que l'on a apparentée à la trahison dans la section 1.2, notamment.

⁴⁶ Levinas ajoutera pour motiver le projet d'établissement d'une temporalité autre, « Il faut aller [...] jusqu'au rire qui refuse le langage. Langage que le philosophe retrouve dans les abus du langage de l'histoire de la philosophie où l'indicible et l'au-delà de l'être le traduisent devant nous. Mais ce n'est pas la négativité, toute corrélative encore de l'être, qui aura suffi à la signification de l'autre de l'être. » *Ibid.*, 1990, 22

⁴⁷ Wittgenstein 2002, 4.115. Voir aussi section 1.1 *Le Tractatus Logico-Philosophicus*

⁴⁸ Levinas 1990, 36

⁴⁹ Lyotard 2014, 192

l'inexactitude de son approche, il *témoigne de sa trahison* et de la négativité à l'œuvre dans la présentation de l'affect qu'il performe. En ce faisant, le Dit qui se dédit donne à voir le Dire qu'il recelait ; il donne à voir l'indicible propre à l'expérience de la victime qui se traduisait par la difficulté à exprimer sa douleur *selon le critère d'en établir la vérité légale ou épistémique*.

Posons-nous la question suivante : faut-il entendre que Levinas serait un « traître » puisque couchant par écrit dans son œuvre le Dire qui résiste à être mis en langage ? Incidemment, devons-nous admettre que cette critique s'applique au présent texte ? Non, précisément parce que la violence à laquelle est soumis le message affectif à véhiculer *est la condition de son énonciation*. Lorsque l'on témoigne de cette trahison, en particulier en vertu de la responsabilité envers la victime, et que, du même coup, on procède à dédire le Dit nécessaire à sa présentation, on réitère la présence d'une temporalité toute brève où est possible une telle reconnaissance. Il faut maintenant déterminer de quelle manière effectuer ce renversement.

L'énigme demeure, celle de poser la positivité d'une telle temporalité où peut s'entendre le sentiment. C'est-à-dire là où l'indicible ne se limiterait pas au caractère privatif du « in- », celui de lui donner une valeur qui ne dépende pas de l'être duquel dépend une telle privation, afin qu'il puisse être compris en lui-même : que la place de l'indicible ne dépende pas du rôle que lui attribue le discours sur le vrai est ce que nous cherchons. C'est pourquoi la trahison n'est pas que violence à éviter à tout prix, et que le silence de la victime ne représente pas l'impossibilité discursive propre à la misère de la philosophie qui échouerait à fournir une forme discursive en mesure d'exprimer le Dire. Car il faut que dans l'énigme, « dans la temporalisation récupérable, sans temps perdu, sans temps à perdre et où se passe l'être de la substance — se signale un laps de temps sans retour, une diachronie réfractaire à toute synchronisation, une diachronie transcendante ».⁵⁰ Voilà le temps de l'interprétation affective, intersubjective. Il faut que Levinas mobilise une temporalité qui marque la rupture d'avec l'être-temps heideggérien,⁵¹ un temps aménagé pour laisser le sentiment libre de l'épistémologie, pour que la responsabilité n'ait pas à trouver sa source ni sa justification dans un *logos* mais plutôt dans un rapport de vulnérabilité, dans une relation passive à ce qui, en moi, vient de l'autre et me trouble. La tâche est de penser un temps d'avant le langage articulé, c'est également se donner la possibilité de penser la « motivation » d'un témoignage qui vise la fin de la violence plutôt que sa reproduction, qui vise à réitérer la responsabilité issue de la sensibilité à la souffrance de l'autre. De penser un temps où la dette qui incombe au témoin envers l'inexprimable puisse trouver sa source, dette qui provient de sa capacité à *lui* pouvoir s'exprimer.

Vulnérabilité, exposition à l'outrage, à la blessure — passivité plus passive que toute patience, passivité de l'accusatif, traumatisme de l'accusation subie jusqu'à la persécution par un otage mise en cause, dans l'otage, de l'identité de substituant aux autres : Soi — défection ou défaite de l'identité du Moi. Voilà, poussée à bout, la sensibilité. Ainsi sensibilité comme la subjectivité du sujet. Substitution à l'autre — l'un à la place de l'autre — expiation.⁵²

⁵⁰ Levinas 1990, 23

⁵¹ Heidegger et al. 1995

⁵² Levinas 1990, 31

On se trouve « hôte » d'une dette étrange qui émerge de ce rapport où, étant sensible au cri muet qu'est le silence au sein de la souffrance, le sujet est dérangé dans son ipséité par une altérité affective en lui ; un autre, mnésique, qui l'appelle à l'aide et fissure son égo du même coup. Dans la responsabilité, le moi est repoussé hors du narcissisme qui le pose comme « sujet en maîtrise de lui-même » pour permettre l'établissement d'un nouveau rapport à autrui. « Poussée à bout », l'écoute offerte au Dire dresse la responsabilité provenant d'une temporalité distincte de celle de l'être-temps heideggérien, temporalité où se fait entendre *à travers le Dit* un Dire contenant cette dette envers l'autre. Plutôt qu'être guidé par sa raison vers une conduite « bonne », qui serait établie selon un critère d'universalité comme le voudraient certains modernes, opérer plutôt en fonction de ce qui n'est radicalement *pas* universalisable, ce qui est absolument propre au sentiment, soit d'être unique, particulier, non thématizable. Le sentiment demeure indicible seulement en vertu de son altérité marquée *contra* un discours de l'être et ses tentatives de réduire l'affect à un de ses thèmes ou de ses concepts. Dans la diachronie relevant du Dire se fait entendre la responsabilité de témoigner *même de la violence opérée par la traduction de l'autrement qu'être en être*.

Si la différence entre les deux formes de témoignages mentionnées plus haut demeurerait insuffisante, le critère les distinguant peut être formulé ainsi : qu'un témoignage n'étant pas issu d'une responsabilité à dédire les mots dits et à réaménager une écoute du sentiment n'est que trahison sans positivité éthique. Car « [t]ous les attributs négatifs qui énoncent l'au-delà de l'essence se font positivité dans la responsabilité. »⁵³ Nous concluons alors que la responsabilité élaborée par Levinas, que nous investissons pour mener à bien notre projet, comporte deux aspects : dans un premier temps, la nécessité de (ré)aménager un espace discursif permettant l'écoute du sentiment, et pour ce faire proposer une temporalité affective où l'indicible se ferait positivité en vertu de son appartenance au Dire et à la responsabilité qui en émerge. Dans un second temps, une fois cette temporalité dévoilée, que le témoin évoque le Dire à travers le Dit pour qu'ensuite le Dit puisse être désarticulé, et que le sentiment de la victime ait maintenant un espace pour être écouté, pour être reconnu malgré toute son inexactitude, ce à quoi le tribunal échoue.

1.5 Éthique et désintéressement

La mise en pratique de la positivité de l'indicible implique une rupture ou un décalage d'avec un langage constituant un discours sur l'être, discours parent de l'idiome juridique qui impose que lorsque l'on témoigne, on « dise la vérité » et qu'on justifie la provenance de la souffrance selon certaines modalités discursives propre à ces discours du vrai. Alors que le Dire se laisse entendre à travers le Dit, comme mentionné plus haut, il manque tout de même un critère axiologique qui permettrait de distinguer le témoignage « juridique » d'un témoignage issu de la diachronie ; de marquer la différence entre un témoignage qui s'inspire de la désarticulation du langage plutôt que la réduction de l'expérience affective à une simple épreuve de vérité. Pour cela, une modalité interprétative provenant de la responsabilité marque le passage vers le temps de l'autre : le désintéressement. Ce sera le critère par lequel nous distinguerons à présent les différentes formes de violences et la pertinence d'un témoignage dans l'expiation (ou empathie extrême) de la responsabilité éthique. C'est également le facteur qui différenciera

⁵³ Levinas 1990, 26

les deux temporalités décrites dans la section précédente et ce qui déterminera le rapport à l'indicible propre aux divers discours.

La notion de « désintéressement » provient de la déconstruction proposée par Levinas du terme « intéressement », qu'il divise en ses deux composantes comme « inter-esse ». « Inter-esse » est interprété comme « entre êtres », comme rassemblement des essences dans un monde commun. Mais cet *interesse* semble également correspondre également à ce qui est entendu par Kant dans sa seconde critique par « intérêt »,⁵⁴ soit comme moteur d'action par lequel le sujet est motivé par ses propres désirs, envies et inclinations. La solution kantienne est de marquer le désintéressement comme critère pour établir la valeur morale d'une action, ce qui porterait l'agent bon à s'extraire de ses motivations propres afin de donner la voie à la loi morale rationnelle en lui.

Levinas maintient une part de la réflexion kantienne sur la distanciation de l'intérêt du sujet, mais trouve la source de ce critère non pas dans une loi établie par la raison, mais plutôt dans la vulnérabilité qui fait découvrir au son sujet son essence comme « fissurée » par la rencontre avec ou par le souvenir d'un autre, par la marque d'autrui vu ou « éprouvé » dans sa souffrance.⁵⁵ De cette réception par la vulnérabilité se contracte une responsabilité à son égard qui n'émerge pas d'une temporalité *entre êtres* mais plutôt du temps « autre » propre à la diachronie affective, cette syncope inattendue, qui laisse résonner l'indicible du Dire dans le Dit. Dès lors, le désintéressement demande une sortie du temps de l'être en y extrayant le sujet de son essence et en le situant dans le rapport non réciproque de dette envers autrui que nous avons élaboré préalablement — donc à « l'extérieur » de la raison. Dis-inter-esse correspondrait dans ce cas à une rupture d'avec l'essence afin d'entrevoir la sensibilité requise pour recevoir l'appel de l'Autre et d'y offrir une réponse à travers le témoignage. Voyons maintenant quels rapports entretiennent les discours « intéressés » de l'être avec ceux issus du « dés-inter-essement ».

« Peut-être [que] nous agissons justement quand nous ne voulons rien obtenir par notre action ».⁵⁶ Nous agissons justement lorsque la fin de notre proposition n'est pas de « gagner », de convaincre, de faire pencher un jury, de jouer un meilleur coup aux échecs ; il s'agit plutôt de trouver un certain « bien » dans cette manifeste contradiction entre l'intérêt individuel et le devoir éthique,⁵⁷ dans cet écart entre ce que *je* souhaite et ce qu'il m'incombe de faire. C'est ce que soutiennent les deux rabbins dans l'extrait ci-présent tout comme Levinas dans l'analyse philologique qu'il propose du terme « intéressement ». *Inter-esse* comme ce lien qui unit les sujets *dans* l'être, comme temporalité horizontalement divisée abritant autant de désirs en conflit. Au sein de cet « entre-êtres », on observe ces émetteur-trices de phrases qui s'entrechoquent pour s'arracher l'autorité au sein du discours,⁵⁸ conflit qui donne à voir « l'intéressement de l'être [qui] se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d'égoïsmes allergiques [...] en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble. »⁵⁹

⁵⁴ Kant 2003, 252 [228]

⁵⁵ Levinas 1990, chap. La proximité

⁵⁶ Buber et al. 2013, 106

⁵⁷ « Éthique » ici réfère à la rupture d'avec les discours de l'être pour former une temporalité où le Dire du Dit puisse être entendu, car comme le dit Levinas, « la rupture de l'essence est éthique ». (AEAE 30) Il ne faut pas confondre une telle acception du mot avec « l'éthique » commune qui relève d'un ensemble de fondement prescriptif des actions et qui s'apparente à la morale. Il s'agit plutôt d'un fondement discursif dans la diachronie, d'un espace de passivité qui mène à une forme de responsabilité *non prescriptive*, donc en rupture directe avec l'éthique commune.

⁵⁸ Nous aborderons plus en profondeur la notion « d'autorité dans le discours » dans les sections 2.1 et 2.2.

⁵⁹ Levinas 1990, 15

Cette agonistique dans le discours de l'être réitère la nécessité d'une temporalité autre, caractérisée par le dépassement de l'intérêt personnel issu d'un débordement affectif au profit d'un don immotivé de soi. Ce don qui est issu de l'écoute passive de l'autre et du rapport d'alliance forgé à partir d'une sensibilité à l'indicible laquelle porte comme « message » la responsabilité d'un agir : celle de témoigner. De témoigner pour offrir une résistance à la conflictualité inscrite dans la disposition du pouvoir entre les différents discours de « l'être ». Il s'agit d'un témoignage qui dénonce la violence des rapports intersubjectifs qui s'y reproduisent. On offre aussi une résistance à l'hégémonie des discours du vrai, intéressés par une fin centrée sur l'utilité « pour moi » en présentant la généalogie de la « conscience » comme transparence du sujet à ses propres états d'âme et ses intérêts pour faire place à un discours qui laisse l'éthique *hors de la conscience thématique*. Car « le non-conscient est compris comme le non-volontaire de la persécution, laquelle [...] interrompt toute justification, toute apologie, tout logos. *Cette réduction au silence* est une passivité en deçà de toute passivité matérielle. »⁶⁰ La passivité qui traverse la sensibilité court-circuite toute tentative de penser le sujet comme agent moral en parfaite maîtrise de ses agirs, puisqu'il reçoit *malgré lui* la responsabilité d'offrir son écoute à la personne contrainte au silence : il est momentanément dépossédé de son libre-arbitre et de ses intérêts lorsqu'il expérimente sa dette envers l'autre dont il entend l'appel. Lorsqu'on « entend » le silence de la victime, on est obligé *par lui* et devient ainsi témoin.

Surgit alors un nouveau problème, celui pour le témoin de justifier autant la provenance de la responsabilité qui le pousse à témoigner que la légitimité de son discours devant les instances de justice. Il ne parvient pas, selon les exigences logiques du tribunal, à marquer la présence d'une temporalité où pourrait être entendue la victime, d'un espace discursif où « la persécution [...] interrompt toute justification, toute apologie, tout logos ». Car la cour dépend du *logos* et de la justification, le témoignage dépend de la suspension de tels critères.⁶¹ C'est l'écart jusqu'à présent insurmontable entre la temporalité de l'être et celle de l'autre qui fait naître la violence expulsant le témoin et la victime hors du discours et qui rend invalide le témoignage de l'indicible. Ils sont exclus parce qu'ils *ne peuvent justifier leur rapport* — celui d'une responsabilité provenant de l'affect liant le témoin à la victime — selon l'idiome du *logos*, parce que la parole de l'un et le silence de l'autre ne répondent pas aux exigences des discours de l'interesse dont fait partie le tribunal, où règnent les thèmes de la vérité et du calcul.⁶² Le tribunal n'est pas en mesure de reconnaître la valeur du sentiment, il n'est pas en mesure *d'entendre* son témoignage. C'est en vertu de son altérité (voire, de l'exception qu'elle est) que le discours éthique est rejeté hors des institutions de la justice demandant justification et preuve. Cette altérité demeure irréductible au *logos*, d'où la nécessité de fonder de nouveaux rapports langagiers ayant pour but de réduire cette violence en aménagement un espace discursif *désintéressé*, à l'extérieur des conflits sévissant au sein des discours de l'existence.

Le témoignage compris comme condition de la possibilité inouïe offre à la victime la possibilité d'être entendue pour que sa douleur soit reconnue, que l'on admette qu'elle *existe* même si elle ne peut être prouvée « vraie ». En lui tendant la main en s'offrant comme allié.e plutôt que comme adversaire, le témoin s'institue comme faisant partie du discours, mais demeurant sensible à l'indicible, comme en étant

⁶⁰ *Ibid.* p.193, n.1

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Voir section 3.3 *La promesse et l'échange : le temps de la mémoire*

à l'extérieur *et* à l'intérieur des jeux de langage. On le voit, « le témoin est toujours un traître ».⁶³ voilà pourquoi ce n'est que lui qui puisse participer aux deux temporalités, celle du Dit et celle du Dire trahit, que le rôle du témoin est crucial à l'établissement de rapports langagiers non violents. On ne peut pas éviter de trahir l'indicible en le faisant Dit, mais témoigner demeure une responsabilité à l'égard de la détresse de l'autre et, selon ce rapport, cet acte se distingue de la violence et de la trahison. Il proclame par cet exercice que « le Dire étonnant de la responsabilité pour autrui est contre “vents et marées” de l'être, une interruption de l'essence, un désintéressement [qui] impose de bonne violence ».⁶⁴ La trahison en mots « ordinaires » est le « mal nécessaire » pour que l'éthique comme réceptivité surgisse : il faut nommer la trahison pour la reconnaître, il faut la présenter *au moins une fois* pour entamer la critique. Voilà pourquoi, une fois cette sensibilité acquise, « il faut [se] taire » pour mieux entendre et que le fardeau n'est plus de s'exprimer exactement, mais d'apprendre à écouter *à travers* l'inexactitude et de désarticuler le langage employé à trahir. Voilà pourquoi l'éthique est par essence un *non-jeu* de langage : car elle est le nom que l'on donne au discours qui interrompt les jeux du langage pour les désarticuler.

1.6 Wittgenstein, Levinas et Lyotard : pour une éthique de l'indicible

Dans le but d'illustrer ce qui est entendu par « indicible » et le rôle qu'il joue dans la compréhension des violences linguistiques à l'œuvre dans le discours juridique, logique et scientifique, il est pertinent de dresser un pont entre les deux penseurs dont la pensée fut mise de l'avant dans les sections précédentes.

D'abord, Wittgenstein entend par indicible, dans le *Tractatus*, tout ce qui ne peut être réduit au langage propositionnel et à la logique formelle. Cet « extérieur » de la logique est délimité dans une région nommée Mystique qui englobe les questions éthiques tout comme les suppositions métaphysiques et théologiques. N'en demeure, le Mystique n'est pas à rejeter du revers de la main, mais demande plutôt un certain respect imposé par la découverte des limites du langage. Dans les *Recherches*, Wittgenstein reprend son analyse du langage en se penchant, entre autres, sur la différence cruciale entre le pouvoir de *dire* et celui de *montrer*. Il abandonne la méthode formelle empruntée dans sa première œuvre, en y préférant la forme aphoristique, mais maintient néanmoins une certaine continuité avec celle-ci en réservant la ligne conductrice qui serait de saisir les *limites* de l'expression. Plutôt que de « taire ce dont on ne peut pas parler »,⁶⁵ son projet subséquent chercherait à illustrer les limites propres à chaque jeu de langage.

Contrairement au *Tractatus*, les *Recherches* donnent beaucoup mieux à voir en quoi ce que nous nommons « violence langagière » joue un rôle déterminant, quoique subreptice, dans son parcours. En se proposant de régionaliser les activités langagières tout en les maintenant dans un rapport dynamique, Wittgenstein jette une lumière sur la relation des différentes « formes de vie » qui évoluent au sein du langage tout en offrant la possibilité d'en analyser la conflictualité. Lorsqu'un jeu de langage impose ses règles à un autre, lorsque la traduction est imposée, naît un type de violence que nous avons nommé trahison ou traduction, qui sont analogues. Le conflit provient de la cohabitation de divers jeux de langage

⁶³ Lyotard 2014, 192

⁶⁴ Levinas 1990, 75

⁶⁵ Wittgenstein 2002, 7, paraphrase

dans un univers discursif où ils luttent pour s'approprier le pouvoir d'imposer leurs règles de formation d'énoncés « valides ». La difficulté de fournir un témoignage de douleur en cour de justice n'en est qu'un exemple des contrecoups de ces conflits qui opposent différentes formes d'expression, lesquelles se limitent mutuellement. Lorsque certains jeux de langage sont tus par d'autres, cela requiert d'accorder son attention à ce que l'on peut *montrer* à travers le *dire* qui est contraint à s'exprimer inexactly en développant « une sorte d'écoute, une réceptivité », ⁶⁶ car une part de l'expression est invalidée par le jeu de langage du tribunal. « Employer un mot sans justification ne signifie pas l'employer à tort » ⁶⁷ et dire que l'on souffre sans pouvoir le prouver n'évoque que la possibilité d'une expression autre que celle requise en cour.

Vient ensuite le rapport que présente Levinas entre le Dire et le Dit qui s'apparente fortement au *montrer* et au *dire* de Wittgenstein dès lors que l'on comprend respectivement le Dire comme le *montrer* et le Dit comme le *dire*. ⁶⁸ Levinas prime plutôt que la philosophie a comme rôle de fournir les conditions d'une trahison de cette expressivité constitutive du langage en l'inscrivant dans un rapport éthique en rupture radicale avec ce qu'il nomme « les discours sur l'être ». ⁶⁹ Il trouve dans la vulnérabilité une ouverture à l'*autrement qu'être*, qui réitère l'ambiguïté de la provenance de la responsabilité de témoigner *pour* l'autre et insiste également sur l'origine fondamentalement affective de cette responsabilité. Il faut alors trahir ce qui ne peut être dit, étant donné qu'il faut préférer une parole inexacte qui extrait la victime de son isolement communicationnel à l'absence complète de parole, au silence qui l'y maintiendrait. La tâche est alors de s'offrir comme allié, d'offrir son écoute à la plainte sourde de l'autre, plainte réduite au silence par la logique d'un « empire du vrai ». L'observation de l'*autrement qu'être* dépend de ce retour à la dimension affective à la source de toute signification qui fait front contre la dénégation de la sensibilité soutenue par l'être et ses « sciences. »

Pour parvenir à l'éthique et à la justice, le chemin que propose Levinas est celui du désintéressement du sujet en vue d'une réduction de la violence issue de la trahison. Plutôt que la violence du silence, il y préfère la trahison propre au témoignage s'énonçant dans une relation de don de soi envers l'autre. Il faut, pour espérer atteindre une autre justice, suspendre la conflictualité et la compétition à l'œuvre dans les discours de l'inter-esse en laissant agir (sur soi) une éducation sentimentale faisant place à l'affectivité dans l'éthique. C'est à travers le Dit que l'on peut à nouveau entendre le Dire, et ainsi « dédire » le Dit pour permettre à la diachronie d'être établie comme instant abritant l'indicible en désarticulant le langage et en le libérant des contraintes formelles des discours sur le vrai. Cela requiert à la fois la reconnaissance du caractère inconnaissable du sentiment d'autrui, mais également la brèche qu'ouvre cet inconnaissable vers une sensibilité que les mots ne peuvent que trahir. Pour synthétiser, il faut du langage pour atteindre l'au-delà du langage, il faut des mots pour entendre l'écho des sentiments. Un fondement autre de la justice se retrouve alors à l'extérieur des discours sur l'être dont font partie instances juridiques pour se retrouver dans le rapport de responsabilité à la source du langage qui se résume sous la forme « ta tâche est de témoigner pour l'autre qui ne le peut pas, » puisque le tribunal ne

⁶⁶ Wittgenstein 2014, § 232

⁶⁷ *Ibid* § 289.

⁶⁸ Voir section 1.3 *Levinas : Violence et trahison ou autrement que se taire* pour une clarification de la différence entre le couple dire-montrer et celui dit-dire.

⁶⁹ Levinas 1990, 37-40

reconnait pas son témoignage. C'est d'ailleurs ce qui justifie l'entreprise de reconceptualisation de l'éthique comme s'inscrivant en continuité directe avec une (auto)critique de la philosophie du langage.

Les deux formes de violence étudiées, le silence et la trahison sont donc à comprendre selon plusieurs aspects. D'abord, les deux sont parfois nécessaires, parfois à surmonter, car il faut briser le silence pour témoigner, ainsi trahir, mais il faut également à certains moments que le témoin garde le silence pour faire place au discours de la survivante. Les deux auteurs qui offraient au premier regard des thèses en complète contradiction semblent pourtant se rapprocher à plusieurs égards, tant sur leurs prémisses que sur leurs conclusions. D'abord, les deux s'accordent sur le fait que l'expressivité du langage elle-même ne peut être exprimée totalement, mais ne peut être qu'entrevue à travers l'expression langagière.⁷⁰ Ensuite, que c'est dans une certaine « poésie » ou amphibologie du langage que l'on parvient à entr'apercevoir l'indicible et que c'est dans la temporalité évoquée par l'insuffisance du langage que l'on retrouve les rapports éthiques, qui sont en rupture avec le domaine empirique et appartiennent plutôt à ce que Levinas appelle une forme de transcendance.⁷¹ De plus, c'est en franchissant les limites que nous impose l'inexactitude du langage que l'on peut réellement s'orienter vers cette éthique ; que c'est à travers la proposition admise comme imparfaite que l'on entrevoit l'au-delà du langage. Finalement, et c'est sans doute ce qui a le plus d'importance ici, c'est que le sentiment est à la fois propre à la personne qui en fait l'expérience, mais fonde également lieu les rapports intersubjectifs à la source de la signification. De ces rapports, déterminant les limites du langage, l'écart entre le dicible et l'indicible, naît la responsabilité du témoin de fournir à la personne privée de sa voix une espace pour s'exprimer, responsabilité qui impose la fondation d'une nouvelle forme de réflexion sur l'éthique.

La conclusion qui en découle est la suivante : la nécessité d'une éthique qui porte sur les limites du langage et qui tend l'oreille à l'indicible, d'une éthique qui ne vise pas qu'à remédier au problème de l'expression des sentiments, mais surtout à celui de leur écoute. Nous soutenons que Wittgenstein et Levinas, par leur critique de la logique propositionnelle et leur théorisation des limites langagières ouvrent chacun à leur manière à une compréhension de deux formes de violence à l'œuvre dans la difficile responsabilité du témoignage et des rapports de pouvoir qui en contrarient la réalisation.

Ce sont ces rapports de violence linguistique qu'il faudra maintenant examiner pour les introduire dans la problématique de l'expression et de la reconnaissance du sentiment à des enjeux épistémiques et idéologiques. Pour entamer cette recherche, il faudra se tourner vers une analyse des jeux de langages et des institutions qui les régissent, du rapport de l'altérité du sentiment avec ces institutions et de diverses formes de témoignages et de l'invalidation dont certain.es sont victimes lorsqu'elles se retrouvent sous le joug d'un critère hégémonique de vérité scientifique. Pour cela, seront mobilisées les œuvres de Jean-François Lyotard, qui a dédié les vingt dernières années de sa vie à chercher une manière de phraser l'indicible en mitigeant la violence d'un tel exercice.

⁷⁰ Wittgenstein 2014, 4.121 ; Levinas 1990, 69

⁷¹ Wittgenstein 2002, 6.42-6.43 ; Levinas 1990, 16-20

Chapitre 2 : Du vrai au juste

Dans le précédent chapitre, on a donné le nom « d'indicible » au contenu affectif irréductible dans le langage et qui ne peut être que partiellement évoqué selon un rapport amphibologique du Dire (l'indicible, le sentiment) avec le Dit (la parole, le discours). Chez Levinas, l'indicible serait à la source de l'expressivité du langage dans le sens où, lorsque l'on ne parvient pas à exprimer son sentiment, on ressent le besoin de reformuler, de trouver de nouvelles issues pour que ce contenu affectif puisse être entendu par un.e interlocuteur-trice. On reconnaît le travail de l'indicible lorsqu'on « cherche ses mots », qu'on doit emprunter des métaphores et des analogies auxquelles on annexe un « c'est à peu près ce que je voulais dire » qui laisse résonner l'inexactitude qui caractérise l'expression toujours partielle du sentiment. Si l'on comprend l'indicible comme ce « manque » à exprimer ou comme « ce qui n'a pas *encore* traversé la frontière qui sépare l'affect du langage », c'est donc lui qui nous pousse à chercher de nouvelles manières de faire entendre le sentiment. C'est puisqu'il a de l'indicible que demeure le besoin de paroles, car s'il n'y avait pas de manque et que la langue contenait déjà toutes les possibilités d'une intelligibilité mutuelle parfaite, comment expliquer la difficulté à faire reconnaître la valeur d'un affect ? Bref, il s'agit d'une part affective de l'expression que langage ne peut entièrement contenir, une part qui lui demeure étrangère et qui toujours le tarade, rendant principiellement impossible l'hypothétique « dernier mot ». ⁷² En effet, comment pourrait-on réduire toute la richesse de l'expérience affective à des mots sans lui faire violence ? Comment voudrait-on réduire tous les jeux de langage à *un seul jeu*, à un seul ensemble de règles en mesure d'exprimer à la fois l'affect *et* la logique ? Nous posons que cela est impossible, mais que la prétention à y parvenir, prétention partagée par certains jeux de langage spécifiques, ouvre la voie à de multiples formes de violence linguistiques, y compris à la trahison et à la réduction au silence.

Quand une expérience affective cherche à être exprimée, mais ne peut l'être pour des raisons non pas d'ordre « ontologique », mais d'ordre structurel, on appelle ce manquement « violence ». On entend ici par « ontologique » l'impossibilité radicale de l'expression d'une part de l'expérience, relativement à ce qui est « indicible » au sens de « ce qui *ne pourrait pas être mis en mots* », car appartenant à une dimension affective propre à la personne qui la vit. ⁷³ Nous distinguerons cet indicible « ontologique » de l'indicible « structurel » ou « historiquement contingent », qui appartiendrait à la part de l'expérience affective qui pourrait « techniquement » être exprimée et entendue, mais qui ne l'est pas en vertu de rapports linguistiques marqués par de la violence. Ce sont ces rapports que nous cherchons à déconstruire pour rendre à la victime la possibilité d'exprimer son expérience, tout en reconnaissant qu'il y aura aussi une part radicalement inexprimable à celle-ci (un indicible « ontologique »). Nous souhaitons orienter notre critique vers les rapports linguistiques et socio-économiques *contingents* qui produisent l'indicible « structurel » qui rend la victime muette.

Nous avons nommé « réduction au silence » la violence propre à la privation des moyens de cette expression. Lorsqu'il s'agit au contraire de la contrainte à l'expression selon un idiome étranger à l'expérience affective, nous avons nommé cette violence « trahison ». Il a été également stipulé que malgré la possibilité que silence et la trahison prennent la forme de violences linguistiques, ces deux modalités

⁷² Lyotard 1983, § 17

⁷³ Voir la section 1.2 *La place de la douleur dans les Recherches philosophiques* pour une discussion sur le problème de l'idiote et de la part « privée » de l'expérience du sentiment.

langagières peuvent être d'autre part être mobilisées pour participer à la déconstruction de ces rapports linguistiques violents, lorsque renversés en « respect » et en « désintéressement ». Ce que nous souhaitons défendre, c'est que le silence et la trahison, bien qu'objets de notre critique, sont nécessaires à la mise en place d'un espace de témoignage.

Pour atteindre ce reversement, il faudra déterminer quels sont les espaces linguistiques où sont institués les rapports violents à critiquer, ainsi que se demander comment se manifeste l'exercice de la réduction au silence et de la trahison dans la langue et plus précisément dans les institutions produisant des discours sur le « vrai » et sur le « juste ». Nous mènerons cette critique pour répondre aux questions suivantes : d'abord, « pourquoi certains témoignages ne sont-ils pas entendus ? » ou formulé autrement, « pourquoi certaines expériences affectives sont-elles jugées invalides ou illégitimes ? » et pour terminer, « comment peut-on déployer un espace pour rendre la légitimité aux victimes ? »

Pour ce faire, nous observerons la manifestation des deux formes de violence ci-mentionnées dans un cadre juridico-épistémique en abordant le problème du témoignage dans les institutions de la justice. Plus précisément, nous nous pencherons dans les trois premières sections sur le problème que pose l'établissement d'une « preuve de la violence », sur la place qu'occupe un témoin en rapport avec la victime quant à cette exigence de « vérité » et pour terminer, sur la production du silence de la victime. Dans les trois dernières sections, nous traiterons du problème que pose « l'aveu », qui s'apparente à l'exercice de la trahison dont il fut question dans le premier chapitre, en réfléchissant à la place de la vulnérabilité dans le témoignage. Tout cela aura pour but de clarifier ce que nous entendons par « violence linguistique » et l'inscrire dans des enjeux historiques pour marquer la pertinence de notre critique quant à l'établissement d'une éducation sentimentale ainsi que d'un espace de témoignage menant à la réduction de la violence.

2.1 Le différend : le pouvoir de taire

C'est autour de la problématique de l'administration de la preuve que s'organise l'argumentaire du *Différend* de Jean-François Lyotard, rédigé comme intervention dans une controverse ayant bouleversé les milieux intellectuels américains et français des années 1980 : l'affaire Faurisson. La polémique en question concerne l'historien et professeur de littérature Français du nom de Robert Faurisson — un antisémite de l'extrême droite connu à son époque — qui avançait la thèse négationniste suivante : que l'extermination dans les chambres à gaz n'eut jamais lieu. En soutien à sa thèse, Faurisson aurait « mené à bien » des recherches sur lesdites chambres de la mort où il n'y aurait trouvé aucune trace du gaz létal « Zyclon B », concluant dès lors qu'en absence de preuves, rien ne portait à accorder la légitimité aux survivant.es et à leurs récits de captivité et d'annéantissement.⁷⁴

Un fossé sépare l'argumentaire de Faurisson des témoignages des victimes de l'Holocauste, à un point où les deux partis semblent ne pas « parler la même langue » (ne pas jouer au même jeu de langage). Ils font ainsi face à une aporie communicationnelle. Dans aucun cas envisageable pourrait-on croire que les survivant.e.s ne cèdent à l'argumentaire négationniste ni l'inverse, où l'antisémite retirerait sa thèse. C'est cet « instant » linguistique, cette mécompréhension radicale entre deux partis que Lyotard nomma, comme son ouvrage du même nom, un *différend*. Plutôt que de s'attarder à défendre un camp plutôt qu'un

⁷⁴ Lyotard 1983, chap. *Le Différend*

autre, il a démontré quelles sont les pratiques linguistiques et épistémiques à la source de cette aporie. Autrement dit, plutôt que de se demander « qui dit vrai ? », il s'est posé la question « qu'est-ce qui fait en sorte que les deux partis n'arrivent pas à se comprendre ? ». Or cette question se retrouve au cœur de la problématique du témoignage des violences à caractère sexuel puisqu'elle oriente la réflexion du problème vers les conditions de production d'une non-reconnaissance de l'expérience *ne pouvant être prouvée*, ou, dans les termes que nous employons, les conditions de la violence linguistiques liées à la réduction au silence. En ce sens, si l'on comprend l'opposition du discours de la victime d'avec celui de la cour de justice comme un différend,⁷⁵ nous pourrions emprunter à Lyotard les outils conceptuels nécessaires pour dégager l'origine de cette mésentente qui permettront par la suite de répondre à notre première question, « pourquoi certains témoignages ne sont-ils pas entendus ? ». Nous observerons deux des exemples employés par Lyotard pour éclairer ce qu'il entend par différend, le premier étant le différend opposant Faurisson et les survivants de l'extermination et le second, Protagoras face à son disciple mécontent, Evathle.

La logique mobilisée par Robert Faurisson est la suivante : il nous faut un témoin de première main pour juger un témoignage légitime. Si on ne peut remplir cette exigence, le témoignage doit être jugé irrecevable. Donc, pour que l'on puisse témoigner qu'il y ait eu extermination, il faudrait en avoir été victime soi-même. Pour résumer, « s'il y a eu des chambres de la mort, les témoins ne pourraient pas en témoigner (étant morts), donc aucun témoin ne peut fournir la preuve du crime commis résultant dans l'impossibilité de prouver un tel crime ». ⁷⁶ Une logique similaire est mobilisée lorsqu'on demande à la victime de comparaître devant la cour. Soit la victime trahit l'indicible de son sentiment en relatant son expérience, et on lui répond « si tu as survécu et tu peux nous parler, la violence devait être moindre et la preuve est largement irrecevable », soit elle se tait et ne peut faire reconnaître le dommage qu'elle a vécu. S'effectue alors un insidieux transfert du « poids de la preuve » du défendant (l'antisémite ou l'agresseur) sur le-la plaignant.e (le/la « juif.ve » où l'agressée) selon la logique du « double-bind », ⁷⁷ puisque c'est désormais à la victime de prouver la légitimité de son témoignage « de première main » plutôt qu'à l'accusé.e de prouver qu'elle ne l'a pas commise. Dans cette situation où on oppose la parole de l'un à celle de l'autre, et où, dans les systèmes judiciaires où la présomption d'innocence est soutenue, la preuve que composerait le témoignage est jugée insuffisante pour valider l'expérience et rendre un verdict. L'enjeu est alors de soulever qu'il a dans ce processus judiciaire non pas une seule forme de violence, celle qu'a subi le-la plaignant.e, mais bien une seconde violence issue de l'invalidation de son expérience puisqu'elle ne peut pas *prouver* qu'elles ont eu lieu selon les critères des institutions de la justice.

En paraphrasant le Wittgenstein des *Recherches*, Lyotard formule le problème de la manière suivante : « si votre vécu n'est pas communicable, vous ne pouvez pas témoigner qu'il existe ; s'il l'est,

⁷⁵ Nous clarifierons plus amplement ce qui est entendu par « différend », mais résumons pour l'instant comme étant un désaccord profond qui bloque provisoirement la vérification épistémologique ou judiciaire.

⁷⁶ Lyotard 1983, § 6

⁷⁷ Le « double-bind » étant un type d'argument fallacieux qui pousse à une aporie dans l'annihilation mutuelle des arguments. Formulé autrement, ce type de raisonnement implique que si la position a est vraie, la position b est nécessairement fautive et vice-versa. Si la position a « la victime a vu la chambre » est vraie, la position b « le témoignage est vrai » est nécessairement faux puisque si la victime a vu la chambre, elle est morte. Inversement, si la position b est vraie, le témoin n'a pas vu la chambre et son témoignage est invalide. Lyotard 1983, chap. Le différend.

vous ne pouvez pas dire que vous êtes le seul à pouvoir témoigner qu'il existe », ⁷⁸ donc si vous êtes le.la seule à le dire, cela ne suffit pas pour établir qu'il est « vrai ». C'est de là que naît le différend. À la différence d'un litige, où un parti est plaignant suite à un dommage qui peut être réparé en vertu d'un idiomme partagé, ⁷⁹ un différend naît de l'impossibilité pour le ou la plaignant.e de rendre compte du mal commis, le ou la reléguant alors au statut de victime. Plutôt que de nommer ce mal « dommage », on le nomme « tort » dans le cadre du différend puisque le mal est double : non seulement une première violence eut lieu, un premier heurt, mais celui-ci se dédouble lorsqu'il est accompagné de la privation de témoigner du premier dommage et ainsi de faire reconnaître le mal subi en premier lieu. ⁸⁰ Dans les mots de l'auteur, « un tort serait ceci : un dommage accompagné de la *perte des moyens* de faire la preuve du dommage ». ⁸¹ Un différend sépare alors la position de Faurisson de celles des victimes des chambres à gaz, puisque l'argumentaire impose la logique mentionnée de « double-bind ». Nous tenterons de démontrer en quoi un nouveau différend s'institue entre les organes du pouvoir judiciaire et les victimes de violences à caractère sexuel puisque s'y retrouve une logique analogue à celle de Faurisson. Il s'agira de démontrer qu'il y a différend parfois entre l'empire du vrai et l'inaudible du langage, entre la victime de violence et la cour de justice. Ce que nous avons nommé « indicible » est le nom de cette frontière fluctuante entre le Dire et le Dit qui rend l'affect relevant du Dire irrecevable dans le discours judiciaire, dans le Dit.

Clarifions d'abord sans tarder ce qu'on entend par « victime » en opposant le terme à celui du/de la « plaignant.e ». Nous soutenons que le différend s'institue lorsque le.la plaignant.e est relégué.e à la position de victime. Pour se faire, reprenons l'argumentaire de Protagoras contre son disciple Evathle afin de soulever quelle faille logique est exploitée pour que s'effectue ce glissement. Lorsque Protagoras conclut son contrat avec son élève qui stipule que « si toi, Evathle, ne gagnes aucun débat à la suite de mes enseignements, tu n'auras pas à me payer », le maître s'assure d'être toujours payé. Comme de fait, lorsque dans le dialogue présenté Evathle approche son maître en lui disant qu'il n'a pas gagné un seul débat et qu'il n'a donc pas à le payer, Protagoras lui répond « et voilà que tu as fait valoir ton cas contre moi, ainsi tu as gagné un cas et tu as à me payer ». En incluant le présent débat dans la série de débats où a participé son élève, Protagoras court-circuite l'argument de son élève et profite d'une inexactitude du langage liée à sa fonction temporelle déictique. ⁸² Du même coup, le maître parvient à manipuler l'argumentation pour priver Evathle des moyens de prouver le dommage qui lui a été fait. Effectivement, si Evathle tente de prouver par l'argumentation qu'il a été trompé, il serait soumis aux impératifs (atemporels) de logique argumentative par laquelle il est tenu de payer son maître, défiant l'intention même de sa démonstration. C'est ainsi l'impossibilité pour lui de *s'extraire* de cette logique, et également que son maître ne reconnaisse la légitimité de cette sortie, qui le rend incapable de prouver le dommage qu'il reçoit. Sans

⁷⁸ Lyotard 1983, § 145

⁷⁹ Par exemple, le parti x a brisé le bateau d'une valeur de 1 000 \$ du parti y et doit donc lui verser un *dédommagement* de 1 000 \$. À présent, les deux partis effectuent un échange jugé équitable et le litige est résolu, mais seulement parce qu'une telle forme abstraite de valeur qu'est l'argent rend possible un tel échange — c'est cela, leur langue commune : le capital.

⁸⁰ Lyotard 1983, § 9

⁸¹ Lyotard 1983, § 7

⁸² « Déictique » : « Se dit de tout élément linguistique dont la fonction consiste à articuler l'énoncé sur la situation particulière dans laquelle il est produit ou à l'inscrire dans un discours » (Larousse en ligne). Un exemple de cela serait « cette porte-*là* ». Dans ce cas le « là », qui pointe ou indique, serait le déictique dans la phrase.

pouvoir déconstruire cette faille logique, n'en ayant pas la possibilité, Evathle est réduit au silence : il s'est fait avoir par la ruse de son maître.

La position de l'élève s'apparente à celle qui fut celle de la plaignant.e dans l'exemple précédant. Soit la violence fut moindre, ce qui explique ta capacité à en témoigner, soit elle fut si grande que tu ne peux pas, donc ta plainte n'est pas judiciarisée. Comme c'est le cas avec Evathle, ce sont les critères linguistiques *logiques* à l'œuvre dans l'exclusion d'un témoignage « illogique » qui instaurent la violence du « double-bind ». C'est parce que ni Evathle ni la victime de violence à caractère sexuel ne peuvent s'exprimer *selon une logique autre* que celle qui cherche à établir le « vrai » qu'ils cessent d'être « plaignant.es » et deviennent « victimes ». C'est lorsque le litige se transforme en différend, lorsque la preuve du dommage est rendue imprésentable et qu'il y a « tort », que s'enclenche la logique insidieuse qui enferme la victime dans le silence. Si Evathle ne peut fournir la preuve du tort commis, ce que Protagoras s'est assuré de faire, le témoignage de l'élève trompé est invalidé. Sa légitimité dans le discours est défaite, sa capacité à établir la réalité de son expérience est mise en cause. Car « s'il persiste à invoquer ce tort comme s'il existait, les autres le feront aisément passer pour fou. La paranoïa ne confond-elle pas le : *Comme si c'était le cas avec le : C'est le cas ?* »,⁸³ ne confond-elle pas la fantaisie et l'imagination avec le réel ?

La victime de violence voit son discours réduit aux babillages d'un bambin ou d'une personne délirante incapable de discriminer une hallucination de la « réalité objective ». C'est de là, notamment, que provient la responsabilité de témoigner de ces dommages *pour* l'autre, en tant qu'allié.e, en tant qu'auditeur-trice de sa souffrance invalidée. C'est puisqu'une certaine forme de logique, celle qui impose la formation d'énoncé « vrais », nie la possibilité de reconnaître une expérience autre comme valide que doit intervenir le témoin exigeant *au sein de ce discours* la fondation d'une alternative. Cette autre forme de témoignage — celle que l'on a dégagée dans le premier chapitre — vise à réduire la violence discursive, cela nous l'avons déjà établi. Ce que nous ajoutons, c'est que le témoignage *autre*, celui qui se distingue des exigences juridiques, *réduit la violence discursive à une seule forme de violence plutôt que deux* et tente d'amoindrir cette seule violence. En reconnaissant la validité d'une part indicible au sentiment, on désamorce une part du différend qui double la violence en privant des moyens de prouver le dommage. Formulé autrement, ce qui distingue la forme de témoignage que nous souhaitons mobiliser de celle qui est requise par les institutions de la justice est qu'il offre la possibilité au plaignant ou à la plaignante de présenter le dommage subi dans un idiome commun au sentiment qui en découle. Si la blessure est affective, l'écoute du traumatisme devra être elle aussi régie par l'affect, non pas réduite à une la logique lui étant hostile.

La trahison du Dire de son sentiment dans un Dit implique *inévitablement* une violence, celle de la trahison, mais il faut pour réduire cette violence porter écoute au Dire *avant même que le Dit n'ait lieu*. Voici ce qui distingue les deux formes de témoignage. Par exemple, lorsque la victime émet un cri muet ou une larme, le Dire ou l'expressivité *préverbale* laisse entendre un « manque à parler ». La responsabilité du témoin est de capter dans ce silence une incapacité à exprimer un sentiment pour ensuite mettre en place un espace où *pourra* être (non pas *devra* être, nous y reviendrons) reconnue la validité du sentiment. Il faut donc établir un espace discursif où l'indicible structurel pourra être exprimé. Cela implique nécessairement

⁸³ Lyotard 1983, § 9

une trahison, mais la violence de cette trahison, de cette mise en langage de l'affect, est amoindrie par l'absence d'imposition de critères logiques qui doublent la violence en rendant le dommage fait à l'affect « improuvable ». C'est pourquoi cet espace doit être composé d'un ou de plusieurs *autres jeux de langage* où le critère de vérité ne règne pas en roi et maître : cet espace doit se trouver dans le langage, dans l'empire du vrai, mais doit aussi le transcender par la diversité de ses possibilités d'expression et par la reconnaissance d'une part indicible du sentiment sans pour autant abandonner l'entreprise de la faire « positivité » dans la responsabilité du témoignage.

2.2 Différend et silence

Le silence peut être compris comme sentiment du différend puisque le sentiment serait « comme [une] phrase de ce qui ne peut pas se phraser maintenant ». ⁸⁴ Le silence lourd d'un « il y a quelque chose à phraser, mais qui ne peut pas l'être », d'un sentiment qui doit être exprimé, mais qui ne peut pas l'être, d'un silence *produit*. Réitérons la différence entre l'indicible structurel et ontologique évoquée en introduction au chapitre : le silence que nous souhaitons déconstruire est celui qui produit de l'indicible structurel, celui qui *rend* la part du sentiment théoriquement communicable *in-dicible*. Il nous faudra établir, dans les sections à venir, établir une forme de silence comme respect et comme résistance à la trahison structurelle plutôt que comme violence. ⁸⁵ Nous y viendrons. Faisons également la remarque que ce silence n'est pas une sorte d'extérieur du langage, aussi peu que ne le soit l'indicible — il est métèque dans l'empire du vrai, il y réside en étranger. ⁸⁶ Il s'agit d'un silence issu du mutisme de la victime, mais d'un mutisme provenant de la privation des moyens de l'expression tout comme de la surdité du « juge ». Rappelons-le, le problème posé n'est pas seulement celui de l'expression, mais plus encore celui de *l'écoute*. Comme le disait Claire Pagès, grande commentatrice de Lyotard, « le silence est privation et non néant ». ⁸⁷ Le silence est le symptôme de ce qui *pourrait être dicible*, mais dont l'absence d'écoute marque le basculement dans l'indicible. Cela force à comprendre l'indicible non pas comme une entité métaphysique et langagière qui marquerait une négation absolue, mais comme issu d'un rapport de pouvoir inscrit dans le langage et produit par un ensemble de conditions historiques contingentes. *On pourrait être entendu.es*, mais nous sommes privé.es des moyens de l'être : là naît le silence *contingent*, là naît aussi la violence à dépasser. Tâchons de déterminer comment apparaît ce silence ou plutôt, quelles sont les conditions linguistiques pragmatiques qui le rende effectif.

Alors que l'enjeu dont nous traitons ici est différent à bien des égards de celui de la Shoah et de sa réception historique en Europe (ou bien d'un débat entre deux citoyens de la Grèce antique), la déconstruction de tels discours visant à invalider les témoignages de victimes de violence mérite d'être mobilisée. Pour ce faire, nous emprunterons à Lyotard son schème d'analyse hérité à la linguistique de Jakobson ⁸⁸ qui divise l'univers discursif en 4 instances : 1) le/la destinataire-trice — la personne émettant

⁸⁴ Lyotard 1983, 110

⁸⁵ Enaudeau et al. 2017, 213

⁸⁶ Lyotard 1979b, 76

⁸⁷ Enaudeau et al. 2017, 213

⁸⁸ Jakobson et Ruwet 2003

la phrase, 2) le/la destinataire — la personne à qui la phrase est adressée, 3) le référent — ce dont la phrase traite, et 4) le sens — la manière dont on exprime le référent. C'est lorsque vient à manquer une ou plusieurs de ces instances que le silence fait office de « phrase négative », de « presque phrase », ce qui correspond également au domaine de l'affectivité dont le sentiment serait l'indice. C'est selon cette grille conceptuelle que nous tenterons d'éclairer ce qu'est un *différend*. Comme le dit l'auteur,

Le différend est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrase ne peut l'être encore. Cet état comporte le *silence* qui est une phrase négative, mais il en appelle aussi à des phrases possibles en principe. Ce que l'on nomme ordinairement le *sentiment signale cet état*. « On ne trouve pas ses mots », etc.⁸⁹

Nous avons déjà exploré dans les *Recherches philosophiques* le fait nous ne cherchons pas ce qui ne peut radicalement pas être mis en mot (ce sur quoi « la philosophie doit se taire »), mais plutôt ce que *tel* jeu de langage ne parvient pas à exprimer selon ses critères et ses règles.⁹⁰ Rappelons également que nous avons situé l'origine de la violence issue de la trahison dans la traduction qui est imposée lorsqu'un jeu de langage (par exemple, la logique) s'attend que des phrases venant d'un autre jeu de langage (comme la poésie ou l'expérience du traumatisme) se plie à ses critères. Demandons à présent si une telle traduction, lorsqu'elle est trop ardue, voire impossible, peut générer un silence lorsque la personne de qui on attend la phrase *ne parvient pas à traduire*. Autrement dit, nous supposons que le silence structurellement produit des victimes trouve sa source dans le conflit qui oppose les divers jeux de langages souhaitant s'arroger un rôle hégémonique dans le langage ou s'accaparer le pouvoir d'imposer leurs critères aux autres.

Cette lutte des jeux de langage doit entrer en continuité avec l'analyse de l'*inter-esse* proposée par Levinas,⁹¹ à savoir celle qui comprend le discours comme espace de conflit perpétuel entre différentes manières de phraser. Des exemples de tels discours seraient la « science » qui vise à décrire le réel selon le critère de vérité/fausseté, la « justice » traitant du juste et de l'injuste ou bien « l'esthétique » dont le noyau thématique serait la distinction beau/laid, pour ne nommer qu'eux. Quand on parle de l'empire du vrai, ou bien du « tribunal » qui est y est associé, on fait référence à la prétention à l'hégémonie du discours d'un ensemble de jeux de langage comprenant notamment la « science » et la « justice » ainsi qu'à l'ambition de détenir la capacité à discriminer un discours légitime d'un autre, illégitime. Formulé autrement, cette ambition serait de détenir le pouvoir de taire et de faire parler certains modes discursifs à l'instar d'un autre — de déterminer par quelle phrase on est en mesure d'« enchaîner » à une autre, quelle réponse est valide et quelle réponse ne l'est pas.

De là l'appellation d'une *agonistique générale des jeux de langage* inspirée de Wittgenstein qui avance que les jeux de langage, organisés en divers genres discursifs, soient en lutte pour s'approprier le pouvoir d'imposer leurs critères aux énoncés langagiers pour maîtriser la légitimité de ceux-ci.⁹² Détenir le pouvoir, ainsi entendu selon ce schéma d'analyse, c'est d'être en mesure de déterminer qui peut parler

⁸⁹ Lyotard 1983, § 22, nous soulignons

⁹⁰ Voir section 1.2 *La place de la douleur dans les Recherches philosophiques*

⁹¹ Voir section 1.5 *Éthique et désintéressement*

⁹² Wittgenstein ajoute, à la § 133 « en philosophie, il n'y a pas *une* méthode, mais bien des méthodes, comme autant de thérapies différentes. Wittgenstein 2014, §35; 53; 65; 68. Voir aussi Lyotard 1979a, chap. 1-3, où est introduite la notion de « conflit » entre les divers jeux de langage.

— les destinataires-trices, qui peut fournir son assentiment sur un énoncé — les destinataires, ce qui peut être dit — le référent, et la manière dont on peut l’exprimer — le sens.⁹³ Autrement dit, le pouvoir langagier, consiste en la possibilité d’imposer sa grammaire, donc de discriminer les énoncés comme légitimes ou illégitimes. Puisqu’on peut déterminer qui peut et ne peut pas parler, on détermine également quelles sont les conditions de formation du réel, reproduisant les conditions du pouvoir à travers des torts commis envers les genres de discours que l’on tait.⁹⁴

La métaphore empruntée par Lyotard pour illustrer la perte des moyens d’expression des victimes est la suivante :

Supposez qu’un séisme ne détruise pas seulement des vies, des édifices, des objets, *mais aussi les instruments qui servent à mesurer [(et exprimer)]* directement et indirectement les séismes. L’impossibilité de le quantifier n’interdit pas, mais inspire aux survivants l’idée d’une force tellurique très grande. Le savant dit qu’il n’en sait rien, le commun éprouve un sentiment complexe, celui que suscite la présentation négative de l’indéterminé.⁹⁵

Le silence est ainsi *produit* par un ensemble de rapports discursifs qui efface les « instruments qui servent à mesurer et exprimer » l’affect. Par là on veut dire ceux qui permettent l’écoute du témoignage, à la fois nécessitant l’expression partielle de la personne ayant subi la violence que l’écoute désintéressée du témoin. Nécessitant ces deux pôles, un.e destinataire en mesure de s’exprimer et un.e destinataire-trice en mesure de l’entendre, la reconnaissance de la valeur du sentiment dépend certes de la capacité à mettre en mots le sentiment, mais elle dépend également — et c’est là où réside le problème que nous décelons — *de la réception de ces mots*. On comprend alors le silence comme sentiment du différend puisqu’il est ce qui, à même le langage, rend évidente la difficulté d’exprimer son sentiment et de le faire reconnaître comme valide par un.e interlocuteur-trice n’étant en mesure d’y prêter l’oreille. Pour revenir au schéma conceptuel emprunté à Jakobson, la tension à l’œuvre ici est celle de faire reconnaître la validité du référent « il y a eu violence » par un.e destinataire-trice qui n’est pas sensible à l’inexactitude par laquelle s’exprime le sentiment qui doit faire office de témoin. La cour de justice, en refusant d’admettre le récit de souffrance de la victime comme preuve légitime pour établir la validité du référent, produit le silence *à partir de sa surdité*.

Lorsque la victime d’une agression se retrouve devant un commissaire, un.e juge, un.e avocat.e, rien n’assure que le sentiment — car c’est bien souvent tout ce qu’il reste, un affect incommunicable — dont elle fait l’expérience, pourra être reçu. Bien au contraire, l’histoire juridique de tels enjeux montre que même lorsque la victime dénonce et met en branle le douloureux processus d’inscription de son mal dans l’idiome de la justice, le fardeau de la preuve est souvent retourné vers elle. « Double-bind », à nouveau, et là il n’est pas question d’un antisémite endurci mais plutôt d’un rapport produit par l’exigence de la cour elle-même de rendre « vrai » le référent visant à être établi par le témoignage. Aussi violent puisse avoir été l’acte à la source de la souffrance, la seconde violence appartient à la cour de justice, au tribunal lui-même qui réduit la victime au silence en imposant ses critères discursifs cherchant le « vrai ».

⁹³ Lyotard 1983, § 25-26

⁹⁴ Enaudeau et Fruteau de Laclos 2017, 188-189

⁹⁵ Lyotard 1983, § 93, nous soulignons

Le silence, parfois comme phrase négative, parfois comme quasi-phrase, est toujours lourd de sens. Il marque l'absence ou la défaillance d'une ou de plusieurs instances de l'univers de discours.⁹⁶ L'argument ici est que la violence nommée silence se trouve dans l'impossibilité (produite sociohistoriquement) pour le destinataire de recevoir le témoignage dans le cadre d'une institution « judiciaire » (entre autres) parce que le sens à travers une telle phrase *est irrecevable dans l'idiome de ces institutions*. La lettre ouverte, le poème, la chanson, la pièce de théâtre ou de musique, la discussion à cœur ouvert (aussi imparfaite soient-elles) ne sont que des exemples de preuves irrecevables en vertu de leur sens. L'institution judiciaire, en exigeant que le témoignage cherche à établir un référent comme « vrai », est soumis au même critère que le genre de discours scientifique et applique le critère de vérité à un genre de discours caractérisé par son critère de « justice/injustice ». De la sorte, l'instance judiciaire est obligée d'évincer d'autres manières de produire du sens, étant limitée à établir la légitimité du référent selon les critères de vérité et de fausseté. Donc, la cour de justice n'a d'autre choix que de déterminer ce qui serait juste en fonction de ce qui est « vrai ». Le référent à établir, « que la violence ait eu lieu », ne pourrait l'être que selon ces critères que partagent le discours scientifique et le discours juridique. Voici ce qu'on entend par « hégémonie discursive » et par « empire du vrai »; ce n'est pas un choix ni un fiat.

Ce litige entre victime et tribunal donne cependant lieu à un différend précisément parce qu'il y a discrimination des autres modes d'expression de cette douleur qui ne seraient pas en mesure de formuler des énoncés « vrais », car ces modes s'affairent plutôt à produire des énoncés chargés de contenu affectif, à laisser transparaître le Dire. Ainsi, on retrouve la violence de la trahison examinée précédemment dans l'obligation d'exprimer le sentiment dans un idiome qui lui est étranger. C'est pourquoi, pour Lyotard, « “Le délit parfait” [...] ne consiste pas en effet à tuer la victime ou les témoins, ce qui augmente les torts, mais à obtenir le silence des témoins, la surdité des juges et l'inconsistance (l'insanité) des témoignages ».⁹⁷ Lorsque l'on applique cette réflexion à la problématique des violences à caractères sexuels, la violence du différend correspondrait à faire en sorte que les destinataires-trices de la phrase-affect émise par la victime d'agression demeurent insensibles au fait que celle-ci n'est pas en mesure d'exprimer son expérience selon leurs critères.

La forme juridique de témoignage fait du plaignant ou de la plaignante une victime parce qu'elle les enferme dans le silence naissant de l'impossibilité d'être entendue. Elle est enfermée non pas parce qu'il serait impossible pour elle de s'exprimer — plusieurs l'ont fait à travers une production artistique, par exemple — mais parce qu'elle doit, pour être entendue par les institutions de la justice, vivre une nouvelle violence en traduisant son traumatisme en faits analysables et prouvables, supposant en plus que sa plainte puisse être invalidée et dite « fausse ». Autrement dit, on exige de la victime qu'elle se montre vulnérable dans l'exposition de son expérience, mais on demande également que son discours demeure régi par le critère froid de la vérité.⁹⁸ On exige qu'elle rende en Dit le Dire propre à l'autrement qu'être ;

⁹⁶ Lyotard 1983, § 9. Voir aussi §24 « La phrase que remplace le silence en serait une négative. Ce qui est nié par elle serait au moins l'une des quatre instances qui constituent un univers de phrase. »

⁹⁷ Enaudeau et al. 2017, 214

⁹⁸ Alors que cette « froide vérité » est sujette à critique dans le cadre de l'essai, elle ne perd pas sa pertinence dans d'autres contextes. Simplement, dans la mesure où il s'agit d'une des modalités discursives qui produit l'impossibilité de faire reconnaître l'expérience de la victime, on s'objecte à sa froideur puisqu'elle contribue à l'indifférence envers la souffrance.

non pas puisque toute expression comporte une part de trahison de ce Dire,⁹⁹ mais pour plier ce dernier aux exigences de l'intéressement, à un discours hégémonique ayant déclaré « fausses » à de nombreuses reprises les allégations d'agression par le passé en vertu de l'impossibilité pour la victime de prouver la vérité de son expérience. C'est en cela que nous affirmons que le silence est produit : parce qu'il dépend de rapports linguistiques instituant une hiérarchie entre les modes de production de la légitimité d'un discours, selon des critères immanents aux jeux de langages octroyés par le pouvoir (soit économique, juridique, scientifique, symbolique, etc.). Si l'on inscrivait cette remarque dans un contexte de critique sociale ou politique, on avancerait que cette hégémonie dépend d'intérêts propres à un ensemble de jeux de langage que l'on nomme « Capital » ou « néolibéralisme ».¹⁰⁰

2.3 Lyotard et Levinas : désarticulation et désintéressement

Nous avons déjà montré en quoi il y a bel et bien une part d'indicible dans le langage, mais que celui-ci n'a en commun avec le second indicible (induit ou produit) que la propriété de ne pouvoir être mis en phrase. Contrairement au premier indicible, le second n'est tel que parce que la condition de son écoute est effacée par un ensemble de rapports linguistiques violents qui brouillent les différends en rendant le témoignage inconsistant, en rendant les destinataires du témoignage sourd.es — et que ces rapports sont issus d'un empire du vrai qui efface les traces de sa violence. Dès que l'on reconnaît que cet indicible-ci est le produit d'axiomes épistémologiques et institutionnels visant le mode unique d'établissement d'un référent « vrai », est motivée une réflexion approfondie qui ne perd pas de vue la reconnaissance de la violence et le différend. Cette reconnaissance, une fois décantonnée des institutions juridiques, trouve sa source dans un questionnement éthique orienté vers les limites du langage, vers un « autre que le vrai ». Puisque le droit « porte d'emblée sur la dette : ce que réclament les victimes d'injustices historiques (répressions, déportations, génocide), au-delà même de ce qu'on leur doit juridiquement, c'est qu'on reconnaisse qu'il y va de leur existence même »,¹⁰¹ la légitimité du référent « leur souffrance est légitime : il y a eu violence ».

C'est là où la critique de la justice proposée par Levinas dans *Autrement qu'être* supporte nos thèses et celles de Lyotard puisqu'il se dit à la recherche d'une « justice entre les incomparables »¹⁰², d'une justice qui à l'extérieur de l'institution du tribunal, parvient à lever le différend en rendant sa légitimité aux divers partis incomparables, à l'extérieur de la mesure, du concept, à l'extérieur du *logos* scientifique et même de tout « savoir » à proprement parler. Nous sommes à la recherche d'une forme de justice qui reconnaîtrait l'incommensurabilité qui sépare les différents jeux de langage, issue de la différence de leurs règles et des fins qu'ils escomptent. Levinas, tout comme Lyotard, est en quête d'une justice qui, plutôt que de fonder ce clivage entre le sentiment (celui de la victime) et la froide « science du juste » et de la jurisprudence, pourrait offrir sa place à ce qu'il y a d'inarticulable dans l'expérience de la souffrance. Si le tribunal cherche du « même » — où sont comparables différentes plaintes —, la justice lévinassienne se

⁹⁹ Voir section 1.3 *Levinas : violence et trahison ou autrement que se taire*

¹⁰⁰ Nous aborderons plus en profondeur cette question à la section 3.3 *La promesse et l'échange : le temps de la mémoire*

¹⁰¹ Enaudeau et al. 2017, 202

¹⁰² Levinas 1990, 33

veut une justice de l'« autre » qui reconnaît comme incomparable le contenu d'une phrase-sentiment et la « preuve » qu'on devrait être en mesure de fournir de la validité de son contenu. Si le langage présente des instances « d'être »¹⁰³, comme le soutient Lyotard, il faudrait effectivement « comprendre l'être à partir de l'*autre de l'être*. Être, [...] c'est être *avec autrui*. ... Dans la justice contre une philosophie qui ne voit pas au-delà de l'être, réduisant, par abus de langage, le Dire au Dit et tout sens à l'intéressement ». ¹⁰⁴ De comprendre l'être à partir de son *autrement*, de son ambiguïté, de sa composante indicible qui n'est pas produite par l'institution, mais bien plutôt qui fonde toute expression du sentiment, c'est repenser la philosophie et le langage à partir de ce qui les dépasse à *l'intérieur d'eux-mêmes*.¹⁰⁵ Non pas redéfinir ceux-ci, philosophie et langage, en fonction d'un extérieur, mais d'une altérité qui réside en leur sein. De redéfinir la pensée comme témoignage et écoute ; que l'écriture elle-même soit un témoignage puisque « la Raison, à qui on prête la vertu d'arrêter la violence — pour aboutir à l'ordre de la paix [(la reconnaissance du différend)] — suppose le désintéressement, la passivité ou la patience. »¹⁰⁶

Faire l'apologie de l'indicible, c'est ouvrir la voie à l'écoute du silence — à cette paradoxalité constituante de la justice à l'extérieur du droit. C'est là reconnaître qu'il n'y a non pas un, mais deux silences : « celui de l'inaudible et celui auquel celui-ci est réduit par la loi de l'audible »¹⁰⁷ ; non pas un, mais deux indicibles : le premier, « ontologique », qui caractérise l'incommensurabilité radicale de tout sentiment, mais qui *doit* être trahi par le témoignage en vue de la justice pour soi ou pour l'autre. Le second, structurel, produit par une justice du « Même » institutionnelle, et qui instaure *nolens volens* le différend, l'indicible qui ne l'est que parce que les critères discursifs de cette seconde justice le rend inaudible : c'est ce que nous avons élaboré comme production du silence. On observe la co-naissance du langage et du silence, co-naissance de la première phrase et du premier soupir, co-naissance du sentiment et de son inexactitude qui ne peut donc être que montrée à travers le langage lui-même. Ce « montrer », c'est le témoignage, c'est l'écriture du « Dire du Dit », ce que le différend dissimule et dont il rend l'écoute impossible. Donc ce « montrer » est a pour fin de présenter le fait *qu'il y a un sentiment* , qu'il est en partie indicible, mais qu'il possède une valeur à l'extérieur de son rapport avec la vérité. Si on avait à proposer une éthique de l'indicible, ce serait une éthique qui se veut à la frontière entre le silence et la parole ou même que l'éthique serait d'offrir respect et attention à cet abîme qui les sépare qui porte le nom « d'indicible ».

Si le pouvoir d'instituer et de dissimuler les différends correspond à ce qu'on a nommé la production du silence, et si on doit rendre à la victime la possibilité d'être entendue qui lui a été arrachée, cela n'implique pas pour autant que le silence ait, au sens d'une obligation, à être brisé *par elle* . Dès que cette fine brèche permettant la cohabitation de la phrase et de la non-phrase est entrevue, pointée et entendue, dès que le témoignage issu de l'écoute désintéressée permet d'entrevoir cet espace discursif faisant place au sentiment, nul n'est le choix de reconnaître la chose suivante : pour que le témoignage survive comme justice et que pour que la parole soit porteuse de sens et non seulement un vacarme inéluctable, « il faut pouvoir se taire [sans quoi] parler serait une nécessité ». ¹⁰⁸ Autant que la responsabilité

¹⁰³ Lyotard 1983, § 111-115

¹⁰⁴ Levinas 1990, 33

¹⁰⁵ Voir section 1.3 Levinas : violence et trahison ou autrement que se taire

¹⁰⁶ Levinas 1990, 33

¹⁰⁷ Enaudeau et al. 2017, 218

¹⁰⁸ *Ibid.*, 228

de témoigner soit cruciale à notre projet, la possibilité d'un silence ne doit pas être éradiquée. Si la victime est *contrainte* à témoigner, une nouvelle forme de violence est perpétrée, non pas celle issue de l'impossibilité de l'expression, mais plutôt celle de contrainte à la vulnérabilité et à l'expression. De là, une nouvelle continuité est observée entre la responsabilité de témoigner du différend pour le témoin et la possibilité pour la victime de demeurer en silence, de résister à l'obligation de relater son expérience devant une cour de justice, à une injonction au dénudement. Il faut alors trouver un espace pour permettre le témoignage sans pour autant y contraindre, donc de réhabiliter la conception wittgensteinienne du respect du silence mobilisée au premier chapitre. Après avoir mis en lumière la violence issue de la contrainte au silence de la victime, il faudra élaborer sa contrepartie : la violence d'être contrainte à l'expression.

Quelques mois après la publication du *Différend*, Lyotard proposera une autocritique en élargissant sa conception du pouvoir non plus seulement comme force à faire taire, mais comme force à faire parler toute chose.¹⁰⁹ Comme l'a entre autres mentionné Michel Foucault, notamment dans *Le pouvoir psychiatrique*, on retrouve une grande violence dans l'injonction de faire le récit de son expérience de violence pour que celle-ci soit finalement instrumentalisée pour former de la connaissance (comme dans la confession faite au psychiatre) ou pour fournir un témoignage en cour de justice qui servira à établir la vérité ou la fausseté d'une expérience en fonction de la capacité de la victime d'en faire la preuve.¹¹⁰ Tout indique, à partir de ces réflexions, que nous avons de nouveau affaire à un enjeu ayant trait à la difficulté d'aménager un espace discursif non violent, car l'on retrouverait une part de violence dans la rupture du silence imposée par les institutions de la justice, violence qui serait d'ailleurs elle aussi double. Comme nous l'avons déjà établi, l'expression d'un contenu affectif — comme celui lié au traumatisme de la violence à caractère sexuel — implique nécessairement une trahison de l'indicible et qu'il s'agit d'une condition *sine qua non* pour extraire la victime de son silence. Cela serait la première forme de violence que l'on retrouve dans le témoignage. Ajoutons que l'espace discursif que l'on nomme « éthique » ne prétend pas à son abolition totale, mais seulement à la réduction d'une telle violence. La seconde violence, et c'est celle-là que nous souhaitons éliminer intégralement, est celle liée à la *contrainte* à l'expression, ou autrement dit, à l'injonction imposée à la victime de dévoiler sa vulnérabilité et de produire le récit de sa souffrance devant quelque tribunal (ou conseil de médecin, des commissaires de police, etc.) comme si la cour cherchait à traduire son expérience traumatisante en « savoir » (juridique, légal, statistique, médical).¹¹¹ L'enjeu serait donc de marquer la différence cruciale qui sépare le témoignage proféré par la victime soumise à des critères discursifs violents imposés par des institutions du pouvoir et celui issu de la survivante ou du témoin respectueux de la vulnérabilité de la victime.

¹⁰⁹ « Alors que, jusqu'au *Différend*, le pouvoir s'analyse surtout comme une mise au silence de l'autre (pouvoir de faire taire), après le *Différend*, il consisterait plutôt dans la tentative de faire parler toute chose (interdit du silence). » Enaudeau et al. 2017, 185

¹¹⁰ Foucault et al. 2001; Foucault 2014; 2011

¹¹¹ Voir l'étude détaillée de la constitution de la psychiatrie et de la neurologie, proposée par Foucault dans *Les anormaux* (Foucault 1999), et *Le pouvoir psychiatrique* (Foucault et al. 2003).

2.4 Traduction, trahison : le silence dans la parole

Chez Wittgenstein, on retrouve dans la traduction une grande violence dans l'imposition à un jeu de langage les critères d'un autre. On retrouverait de la violence d'imposer une traduction lorsqu'on demanderait à un.e scientifique de rendre « belle » sa démonstration mathématique tout comme lorsqu'on exigerait de l'artiste de rendre « vraie » son œuvre. La science ne vise pas le « beau » tout aussi peu que l'art le « vrai ». ¹¹² Cette violence serait double lorsque lorsqu'après avoir *traduit* son expérience affective en énoncés vérifiables, on demeure invalidée par l'inadéquation du message produit par la traduction. Ainsi, la traduction qu'on exige (sous la forme de l'aveu, par exemple) produit une phrase pour ensuite la rejeter en vertu de son inadéquation aux critères de la production du vrai, la réduisant à une forme de silence.

Revenons à notre question : à quel jeu de langage appartient alors l'expression d'un sentiment ? Nous avons déjà démontré que la science n'y parvenait pas, tout aussi peu d'ailleurs que les discours juridiques y étant affiliés. C'est à cette question que nous tenterons de répondre désormais, et pour le reste du présent essai. Commençons par clarifier quel statut est accordé au sentiment par les discours jugés inaptes à lui aménager un espace sans lui faire violence pour ensuite jeter les bases d'une réponse, réponse provisoirement présentée négativement à travers la critique d'emblée.

Wittgenstein écrit à ce sujet la chose suivante :

Vous admettez certainement qu'il y a une différence entre un comportement de souffrance accompagné effectivement de souffrance et un comportement de souffrance qui n'est pas accompagné d'une souffrance réelle. – Vous l'admettez ? Mais quelle différence peut être plus grande ! – Et pourtant vous revenez sans cesse à la conclusion que le sentiment est un néant. – Pas du tout. Il n'est pas quelque chose, mais il n'est pas un néant, non plus. La conclusion était seulement la suivante : un néant rendrait les mêmes services qu'un quelque chose, là où rien ne peut être dit. Nous rejetons seulement la grammaire qui voulait s'imposer à nous. Le paradoxe ne s'évanouit que si nous brisons radicalement avec l'idée que le langage fonctionnerait seulement à un seul but : traduire des pensées que ce soient des pensées sur les maisons, les souffrances, le bien et le mal, ou quoi que ce soit d'autre. ¹¹³

Le sentiment — ici de souffrance — ne serait qu'un *rien* selon la grammaire imposée par l'empire du vrai. Le terme le plus important pour cerner l'enjeu dont il est ici question est le verbe « s'imposer », qu'une grammaire *s'impose*. Ce n'est effectivement qu'en vertu d'une certaine grammaire, celle qui a comme matrice l'établissement du vrai et du faux par exemple, que le sentiment n'est qu'un rien ; parce qu'il ne peut être déterminé, il ne peut être rendu commensurable à de telles « mesures ». L'affectivité est alors ce que « ce jeu de langage-là ne peut pas dire », elle est indicible *pour cet idiome*. L'enjeu est de savoir si cette affectivité demeure indicible selon une perspective esthétique-éthique, ou si au contraire il existe une possibilité pour le sentiment d'être exprimé à l'extérieur de rapports violents. La différence à laquelle ouvre notre interprétation est que, pour nous, le sentiment n'est pas un rien, sans pour autant être un *quelque chose* de calculable ou réductible à un concept. Il réside dans l'ambigu rapport qui s'institue entre le Dire

¹¹² Wittgenstein 2014, §19; § 23; §29 sur la notion de diverses formes de vies

¹¹³ §304

et le Dit, entre le langage et ce qui n'arrive qu'à miroiter à travers lui et l'objectif qui nous guide est de parvenir à percevoir ce miroitement pour, d'une certaine manière, rendre l'affect *un peu moins indicible*.

C'est dans la tentative de réduire le sentiment à une dichotomie entre « chose » ou « rien » que réside l'erreur des deux interprétations, une scientifique, l'autre juridique, ci-analysées. Soit de faire du sentiment une « chose » ou un concept, comme la neurologie et la psychiatrie en firent un objet scientifique reconnaissable pour la pathologie,¹¹⁴ ou bien faire du sentiment un rien, en privant la victime des moyens d'en démontrer la valeur à l'extérieur des critères d'établissement de la vérité. La violence que l'on note, comme nous l'avons déjà mentionné, provient de l'écart entre les jeux de langage imposant leurs critères à certains énoncés et dès lors, s'arrogeant une place hégémonique — donc établissant un rapport de domination — face aux autres jeux de langage. C'est précisément là l'enjeu de la violence abordé précédemment : devoir traduire, sinon se taire, devoir témoigner sans que le contenu du témoignage soit reconnu comme légitime — *double-bind*, différend. Dans ce cas, l'indicible du sentiment est contraint au domaine du « non-dit » et la victime demeure muette (ou le destinataire de son message demeure sourd). C'est là le « caractère propre du pouvoir de la domination : elle n'ignore pas l'autre, mais l'asservit en le forçant à employer une langue sans laquelle il ne serait pas même reconnu. »¹¹⁵

La logique qui s'impose pour que l'on reconnaisse au sentiment une existence est la suivante : qu'on l'intègre à un système, qu'on en fasse un objet d'étude, bref, qu'on le réduise au Dit en le vidant de tout Dire *ou bien* qu'on avance que ce qui relève du Dire n'existe pas puisqu'il ne peut être « prouvé ». N'est-ce pas un exemple de la traduction dont parle Wittgenstein quand on demande à une victime de relater la souffrance qu'elle vécut ? Ne lui demande-t-on pas, « était-ce *vrai* que tu souffrais ? », « ne peux-tu pas *justifier* ta douleur ? », ou encore « peux-tu prouver que tu avais mal ? » Mais que faire quand cette traduction est impossible ? Comment expliquer à un homme la peur de marcher dans la rue le soir, celle qui fait que l'on serre son trousseau de clés entre ses doigts au moindre son, comme prêt.e à se défendre d'une agression potentielle ?

La traduction de ce réflexe est impossible : l'affectivité d'autrui est si obscure que souhaiter la « connaître » est une entreprise aussi vaine que de cartographier avec précision chaque recoin d'un empire. Mais ne pourrait-on pas la ressentir sans pour autant entretenir avec elle un rapport gnoséologique ? Cette méconnaissance ne peut pas suffire pour invalider la douleur, tout aussi peu que l'impossibilité de la traduire ne peut justifier l'indifférence des juges. Certes, la grammaire qui s'impose pour prouver le sentiment, qu'il soit peur, souffrance, plaisir ou désir, lui fait toujours violence, car l'affect demeure étranger dans l'empire du langage. En revanche, le poids de la preuve — point de rencontre entre le vrai et le juste, entre la science et le tribunal — lui exacerbe la violence de la trahison incontournable en faisant du témoignage « un objet ou un rien ». C'est ainsi que s'instaure le différend, en privant des moyens d'offrir sa légitimité à l'ambiguïté de l'affect. Jamais on ne pourra « prouver » un sentiment...mais on l'exige toujours pour reconnaître que la victime fut bel et bien victime. Ou bien elle vit la souffrance et n'est donc pas en mesure d'établir un référent comme vrai,¹¹⁶ ou bien elle ne la sent pas et devient difficile à croire, réitérant le double-bind à la source du différend.¹¹⁷

¹¹⁴ Foucault et al. 2003

¹¹⁵ Enaudeau et al. 2017, 189

¹¹⁶ Voir section 2.5 *Pouvoir et légitimité*

¹¹⁷ Voir section 2.1 *Le différend : le pouvoir de taire*

Lorsque la victime demeure silencieuse, c'est parce qu'il lui est impossible de faire voir la violence qu'elle subit. Lorsque la survivante demeure silencieuse, elle réitère la possibilité qu'elle a de rester muette lorsqu'on lui impose le double-bind et ainsi, résiste à l'impératif aléthurgique¹¹⁸ de créer du vrai avec son discours. Elle n'a pas besoin de parler pour que l'on accorde une existence à son sentiment : son silence est déjà lourd de signifiante¹¹⁹ pour le témoin, puisqu'il « réitère » le Dire derrière le Dit, sans pour autant passer par le Dit à nouveau. Entendre, c'est aussi entendre lorsqu'il n'y a plus de mots pour dire ou encore, c'est entendre *à travers les mots* ce qui les dépasse — une part d'indicible — que la survivante sait qu'elle ne pourra faire reconnaître par la cour. Le droit de se taire de la survivante, tout comme le devoir d'écoute de ce silence qui est celui du témoin, marque la résistance face à la traduction.

Traduire l'affect pour produire du vrai, on a vu que c'est faire violence car c'est faire de la justice un spectacle comparable à un colisée romain où les larmes et le sang coulent en langage. Traduire ainsi, c'est faire violence, car c'est prétendre pouvoir réduire le contenu d'expérience à des propositions logiques qui participent de sa délégitimation : « l'hystérique se contorsionne à cause de x, en vertu de y, menant à z. Elle est folle. Son discours est insensé, ne l'écoutez plus ». Elle est déjà jugée. Traduire c'est faire violence, car la condition requise pour invalider la souffrance de la victime, c'est qu'elle trahisse l'indicible de son sentiment pour en faire langage pour qu'ensuite on invalide son témoignage. Autant qu'il faille pouvoir parler pour que se taire ne soit pas *être tue*, il faut du langage pour que le silence soit porteur de sens et non pas *un rien*.

Le différend fait surface lorsqu'on dit à la victime « nous t'avons écouté, tu n'es pas réduite au silence » et perpétrer un nouveau tort, celui de lui dire qu'elle a été entendue sans que jamais elle n'ait pu témoigner de ce qui la réduit au silence. Différend, car impossible pour elle d'énoncer le fait que le silence était un refuge moins violent que le nouveau silence qu'elle ressent maintenant après avoir parlé, s'être dénudée, et n'avoir été entendue qu'officieusement, par routine. Car le sentiment n'est pas un rien, mais lorsqu'il est « quelque chose », et que ce « quelque chose » est traduit en phrase-objet, il devient manipulable et invalidable *comme preuve*. On a vu que la violence qu'elle vécut, c'est d'avoir dû exprimer son sentiment selon une grammaire qui lui était complètement étrangère. Cela, la survivante le refuse : elle y résiste. C'est ce droit au silence *et* à la parole *selon ses propres critères* qu'elle arrache des mains des institutions qui l'en privent.

2.5 Indicible, inaudible et enfance

En faisant l'analyse de ces deux formes de violence, le silence et la trahison, et en observant comment elles se situent dans l'agonistique des jeux de discours, c'est-à-dire dans l'ambiguïté entre l'aveu forcé et le témoignage, tout comme entre le silence imposé et le silence comme résistance, nous parvenons maintenant à une troisième forme de violence à l'intersection de ces catégories. L'oubli est le nom que l'on donne à cette violence, celle perpétrée contre un affect qui est effectivement traduit dans le langage, mais qui de cette traduction, se trouve relégué à l'oubli, à une position pour la victime de silence *dans la*

¹¹⁸ Foucault et al. 2001

¹¹⁹ Voir section 1.3 *Levinas : violence et trahison ou autrement que se taire*

parole. Elle ne peut expérimenter cette forme de violence qu'une fois qu'elle s'est bel et bien exprimée, mais que cette expression s'est fait condition de l'invalidation de son expérience : on ne peut reléguer à l'oubli que ce qui a déjà été dit. Comme le dit Gérard Raulet, commentateur de Lyotard, « L'oubli est ce qui frappe le tort auquel il ne peut être rendu justice ; il est ce à quoi sont condamnés les différends irréductibles auxquels on ne fait pas même droit en ne les laissant pas accéder à l'expression ou en les traduisant dans un régime communicationnel qui les violente ». ¹²⁰

Cette troisième violence provient d'une nuance que Lyotard manque à expliciter dans *Le Différend* mais que l'on parvient à dégager de son analyse, soit le fait qu'il y ait deux types de tort, deux types de dommage dont on ne peut fournir la preuve. Le premier de ces torts est inévitable, un tort inscrit dans tout exercice du langage soit celui que lorsqu'on enchaîne d'une phrase à une autre, on doit nécessairement enchaîner par *une seule phrase* qui « sera le cas », ¹²¹ aux dépens de toutes les autres phrases dont l'actualisation sera du coup manquée. Par exemple, lorsqu'on pose la question « Croyez-vous qu'il y eut extermination à Auschwitz ? », Faurisson enchaîne en affirmant « Non, j'ai fait la preuve du contraire selon la méthode scientifique », préconisant dès lors *un* jeu de langage (ou genre de discours), celui de la science en mesure de déterminer le réel selon les critères qui lui sont propres. ¹²² De ce fait, les réponses « je n'arrive même pas à croire que vous arrivez à en douter » ou bien « ... » sont mises de côté. Ici, on a préféré une réponse plutôt qu'une autre dans le but de remplir une fonction rhétorique particulière, impliquant souvent que de choisir une autre stratégie discursive à son instar relèverait d'une erreur. Les phrases écartées subissent alors un tort dont elles ne pourront pas fournir de démonstration « empirique » du dommage qu'elles subissent. Tort fréquent, puisque le différend s'observe dans le langage à travers le silence, comme un symptôme ne se manifeste que par « symboles » corporels.

La seconde forme de tort, elle, dépend plutôt de l'hégémonie d'un ou de quelques genres de discours qui imposent leurs règles discursives (ou grammaires) à d'autres genres dont les règles diffèrent. Cette forme de tort correspond à l'oubli puisqu'elle occulte le fait qu'il y ait eu dommage, le fait qu'il y ait eu différend, par son *pouvoir d'imposer sa grammaire*. Prenons le cas d'un.e travailleur-se qui revendique son émancipation face à une forme d'exploitation de sa force de travail qui se nomme « salariat ». Dès lors qu'elle s'adresse au tribunal, au patron ou même au gendarme, il y a différend dès lors qu'elle doit exprimer sa plainte *dans l'idiome de l'économie politique ou de la justice*, qu'elle doit accepter les présupposés de ces genres de discours « capitalistes » où sa force de travail est déjà comprise comme marchandise, où l'aliénation de la forme abstraite de la valeur est déjà entendue comme allant de soi. Le tort est le suivant : « que si un.e travailleur-se porte plainte dans l'idiome marxiste (par exemple), sa plainte est irrecevable et si elle le fait dans un de ces idiomes, elle est court-circuitée par les présuppositions sur lesquelles se fonde le genre de discours au sein duquel elle s'exprime ». ¹²³ *Double-bind* à nouveau. Et cela s'applique tout autant pour la victime de violence devant la cour face à l'impératif qui dit : « parle notre idiome (du vrai et du juste) ou ta plainte est irrecevable ». Dans certains cas, le tribunal ajoute la demande de l'oubli : « fais en sorte que tu n'aies jamais été une victime, ainsi on

¹²⁰ Enaudeau et al. 2017, 116

¹²¹ Lyotard 1983, § 127; § 138; § 148

¹²² Voir section 2.1 *Le différend : le pouvoir de taire*

¹²³ Lyotard 1983, § 13, *cit. mod.*

t'écouterait mais ta souffrance est sujette au doute ». ¹²⁴ Le différend est oublié si l'on ne parvient pas à phraser à l'extérieur du discours hégémonique ; il est écrasé entre le pouvoir qui force à parler *selon certains critères* et celui qui peut faire taire. C'est à ce second type de tort que correspond celui qui est commis envers l'indicible, ou plutôt celui qui produit de l'indicible structurel.

Voici en quoi le second tort, l'oubli, entre en rupture avec celui que décrit Lyotard, quant au problème que pose le négationnisme. Ce problème est pertinent puisque l'invalidation de l'expérience de la victime est assimilable à une forme de négationnisme de l'affect. L'auteur nuance le « tort absolu » qu'est Auschwitz (la complète annihilation du pouvoir de phraser), en avançant que

De ce tort absolu, on distinguera un autre, qui définit strictement le pouvoir et qui résulte d'une domination métadiscursive. Il s'agit du tort qui accompagne la *prétention à régler un différend*. C'est un tort qui concerne une phrase ou un idiomme et non le possible en tant que tel [...], mais qui ne va pas pourtant jusqu'à détruire la capacité de phraser (comme c'est le cas dans le tort absolu) — bien au contraire même, puisqu'il suppose une prise de parole. C'est le cas où, se rendant [au] tribunal, un plaignant devient victime parce qu'il ne peut pas faire entendre ce qu'il avance. *Ici le tort, et donc la domination, est une mise au silence — quelque chose ne peut pas se dire —, mais qui a lieu au sein de la parole et qui suppose donc une entente ou une expression minimale*. Simplement, la parole qu'on m'offre est aussi celle qui m'ôte la possibilité de faire reconnaître l'intégralité du mal subi. ¹²⁵

Et en ce sens, « On peut dire en effet qu'interdire mon silence, cela revient à m'interdire de témoigner du différend. » ¹²⁶ C'est pourquoi « [le] témoin du tort et de la souffrance qu'engendre le différend de la pensée avec ce qu'elle n'arrive pas à penser, ce témoin, l'écrivain, la mégapole veut bien de lui, son témoignage pourra servir. Attestés, la souffrance, l'indomptable sont comme déjà détruits. Je veux dire : en témoignant, on extermine aussi. Le témoin est un traître. » ¹²⁷ Comment alors peut-on encore espérer un témoignage non violent, alors qu'il semble ici y avoir une aporie irrelevable ? Que l'on parle ou que l'on se taise, dans tous les cas le discours est phagocyté par un régime de discours hégémonique qui *à la fois* réduit au silence et trahit, comme si cela fut inévitable « que le témoin [soit] toujours un traître. » C'est le « comme si » qui est crucial ici.

Dans la prétention à l'universalité de l'empire du vrai se cache le tort de l'oubli qui implique à la fois que la souffrance soit intégrée au discours « une fois attestée », mais qu'elle soit réduite *par cette intégration même* à un Dit dont le Dire demeure inaudible. ¹²⁸ Une fois intégré à la mégapole, formulation empruntée par Lyotard pour décrire un type d'organisation sociale définie par des rapports organisés autour de la production de vérité et de valeur marchande, une fois qu'on a témoigné de la souffrance *selon les critères de cet empire du vrai*, le fait même de témoigner « extermine aussi » le non-sens propre à

¹²⁴ *Ibid.*, § 3

¹²⁵ Enaudeau et al. 2017, 189, nous soulignons

¹²⁶ *Ibid.*, 195

¹²⁷ Lyotard 2014, 192

¹²⁸ Voir section 1.3

l'indicible.¹²⁹ Nous ajouterons donc cette nuance essentielle : que le « témoin est toujours un traître » lorsque son témoignage est effectué dans le cadre discursif imposé par les régimes de discours intéressés.

Car le régime de discours¹³⁰ qui impose son idiome ne le fait que parce qu'il est parvenu à accaparer le pouvoir, à s'arroger le droit d'imposer les règles de son jeu de langage. Mais n'y aurait-il pas, à l'extérieur de celui-ci, mais toujours dans le langage, un ou des idiomes qui permettent une forme de témoignage qui ne relègue pas l'indicible à l'oubli et au différend ? Ne doit-il pas y avoir une manière de phraser, un enchaînement qui fasse moins violence à l'indicible du sentiment, qui le rende moins inaudible ? Pour répondre à cette question, récapitulons d'abord.

Nous avons déjà établi qu'il y a une dimension de violence nécessaire au témoignage qui doit trahir le Dire dans le Dit, mais que lorsqu'est évoquée cette trahison, la négativité propre au Dire se renverse en responsabilité dans le régime éthique.¹³¹ De plus, nous avons déterminé que la violence d'une telle trahison est une condition pour le développement d'une forme d'écoute qui ouvrirait la possibilité pour la victime privée de sa légitimité de faire reconnaître la valeur de son expérience. Pour faire reconnaître son expérience de souffrance comme valide, il faut avoir établi la pertinence discursive du « non-sens » propre à son sentiment après avoir proposé une critique des rapports discursifs violents qui entravaient cette reconnaissance. Finalement, il faut retrouver dans la responsabilité du témoignage envers l'indicible du sentiment le fondement d'une alternative aux régimes de discours reproduisant la violence en lui préférant une écoute passive et exempte d'intérêts, une écoute de l'inaudible qui se fait entendre *en filigrane* du langage.

Comme le disait Levinas, il y a, derrière tout Dit, un Dire qui jamais n'est parfaitement transparent, mais qui peut être aperçu approximativement, par le fait que le langage parle, par le simple fait qu'il y *ait du sens*.¹³² Il affirme aussi que la signification se trouve dans un langage thématissant, un langage imprégné d'intéressement s'inscrivant dans une « lutte des égoïsmes » ou qu'il se trouve dans un idiome qui parle l'éthique et donne à entendre la signification issue de l'*autrement qu'être*. Il y a du sens *autre* et ce sens trouve sa source dans la sensibilité constitutive de la responsabilité que l'on a de phraser pour l'autre qui en demeure incapable, « de sacrifier ma jouissance pour l'offrir à l'autre », ¹³³ disait-il. Formulé autrement, c'est de ce don que naîtrait la possibilité de la signification éthique qui amoindrirait la violence du témoignage.¹³⁴ Sous cette signification autre, sourd la possibilité de témoigner du différend entre le Dire et le Dit, du fait que le Dit occulte le Dire et nie qu'il puisse y avoir une altérité irréductible dans le langage, ouvre la possibilité d'une nouvelle écoute. C'est cette écoute de l'obligation qui se montre comme nécessité à la fondation d'une éthique de l'indicible, offrant une nouvelle voix à ce qui fut oublié dans la naissance commune de la signification et du silence.

¹²⁹ Voir section 1.1 et 1.2.

¹³⁰ L'appellation régime de discours réfère à genre de discours dont les modalités sont optimisées, poussées à leur paroxysme.

¹³¹ Voir section 1.4

¹³² Levinas 1990, 67

¹³³ *Ibid.*, 85, paraphrase.

¹³⁴ Levinas 1990, sect. *Autrement Dit*

Comme le disait Wittgenstein, il y a, dans tout exercice de la langue, une dimension d'inexactitude irrécusable qui nous impose une position ambivalente entre le « dire » et le « montrer ». ¹³⁵ Que notre sentiment, ou celui de l'autre, demeure inconnaissable, tout comme on ne pourra jamais savoir si le scarabée dans ma boîte est le même que celui dans la boîte de mon interlocuteur-trice. ¹³⁶ Mais il y a sens, il y a langage, il y a communauté malgré ce gouffre entre mon expérience et celle de l'autre, car l'idiolecte est impensable. ¹³⁷ Et que pour exprimer cette inexactitude, pour rapprocher le langage de sa composante dépassant la logique, nul autre choix que de penser l'indicible, l'éthique et l'esthétique comme autant de manières de concevoir ce qui dans le langage le dépasse, comme d'autres jeux de langages avec leurs règles propres.

La figure élue par Lyotard pour illustrer ce qui au sein même du langage le dépasse, c'est l'« enfance ».

N'est-ce pas cette paradoxale force créatrice qui fait la valeur de nos paroles, et qui pourtant ne se parle ni parle ? Le silence bruyant à écouter ? Le désordre de l'affect qui nous met en dette de pensée et d'écriture ? Certes, il est clair que la limite de cette hypothèse réside dans le fait que l'enfance peut être tout autant une force destructrice : ni bonne ni mauvaise, inqualifiable puisque c'est du rapport qu'on entretient à elle que naît le mal et le bien. ¹³⁸

Ce qui y est suggéré est qu'il faut mobiliser un rapport avec « l'enfance » comme une des modalités interprétatives permettant l'écoute de l'indicible, en tant que « sensibilité » ou « réceptivité » à un passé de passibilité pure. Il faut observer le balbutiement de l'enfance comme source d'altérité à l'intérieur de l'empire du vrai. Rappelons l'histoire du second enfant de Rebecca, Ésaü, celui rejeté vers l'oubli par la parole de son frère Jacob. Nous cherchons à voir si sa parole pourrait refaire surface si l'on parvenait à accorder une valeur à son silence.

Voici l'enjeu pour la philosophie que Lyotard a su soulever, en s'inspirant de Wittgenstein et de Levinas : qu'il y a tension entre le silence et la trahison, que le témoignage est un « il faut » et non pas un « tu dois », une obligation et non une injonction et qu'il y a des phrases qui manquent à l'être et des sentiments qui demeurent invalidés. En somme, les conditions de ces manques s'inscrivent dans des rapports de pouvoir historiques et contingents, donc dans une idéologie continument reproduite par des rapports langagiers, sociaux et économiques violents. Ce projet vise à déconstruire de tels rapports pour établir un espace discursif permettant à la victime de se faire survivante, cela en fondant une communauté de sentiment lui offrant la reconnaissance de son expérience de souffrance et la validation de sa légitimité *selon un critère autre que celui de la « vérité » du référent*. C'est pour cela que nous affirmons que la philosophie, tout comme la littérature, l'art, l'histoire, et une certaine politique, ont pour enjeu de témoigner de ces différends « d'être sensible[s] à ces silences, en leur trouvant des idiomes. » ¹³⁹ Reste maintenant à examiner quelques-uns de ces idiomes.

¹³⁵ Voir section 1.1 *Le Tractatus Logico-Philosophicus*

¹³⁶ Wittgenstein 2014, 293

¹³⁷ Voir section 1.2 *La place de la douleur dans les Recherches philosophiques*

¹³⁸ Enaudeau et al. 2017, 197

¹³⁹ Enaudeau et al. 2017, 215

Chapitre 3 : Obligation et désintéressement

Il faut alors trouver comment, dans le désintéressement, on parvient à différencier l'obligation de l'injonction, le témoignage de l'enfance par rapport à celui qui reproduit l'oubli, le silence comme résistance de celui qui contraint à la souffrance. Trouver quelles sont les modalités qui permettent de distinguer ces différences afin de se donner ne serait-ce qu'une esquisse de ce que pourrait être une éthique de l'indicible, une apologie du silence, une nouvelle écoute de l'enfance constitutive du langage, celle-là même qui parvient à cerner l'infini de la phrase sans le mutiler en lui inventant des idiomes. Pour ce faire, il faudra poursuivre l'analyse proposée dans *Le différend* en la complétant de deux œuvres tardives de Lyotard qui font retour sur son ouvrage maître : *L'inhumain, causeries sur le temps* (1988) ainsi que *La misère de la philosophie* (2000). C'est dans ces deux œuvres que l'on retrouve notamment la continuation de sa réflexion sur le thème du « reste du langage » principalement autour de la notion de « phrase-affect » dont on fait signe par le silence, la thématique duquel se centrera autour du concept d'« enfance ». L'enjeu du présent chapitre sera de mettre en rapport la phrase-affect avec la notion éthique d'obligation et la notion esthétique du sublime en établissant un rapport entre la pensée de Levinas et les œuvres de l'artiste Barnett Newman en maintenant en fil directeur une critique des rapports discursifs violents issus du discours néolibéral et de la forme de pouvoir qui s'organise dans les institutions de la justice.

Il demeure donc de mettre en branle une réflexion qui adresse la violence issue de la traduction et l'inscription de l'indicible du sentiment de la victime dans un idiome qui lui est étranger et d'entamer la formulation d'une sortie de tels rapports violents. Il faut désormais montrer comment l'indicible pénètre le langage, le dérange, mais est effacé par la raison qui demeure insensible à cet autre de l'être. Car « l'affect est attribué et adressé, au même titre qu'une phrase cognitive. — Il semble que cette transcription soit inévitable, ne serait-ce que parce que la phrase-affect est inopportune, malséante, et même inquiétante dans l'ordre des discours. Il sera montré que votre gaieté, votre souffrance venaient malgré tout en leur temps, qu'elles avaient leur légitimité, qu'elles ne dérangent que parce qu'on méconnaissait leur "logique" ». ¹⁴⁰ Cette « logique » est celle de l'enfance, selon Lyotard. Reste à voir comment une éthique extralangagière, comment « tout en se déplaçant constamment du langagier à l'éthique (et en retour), Lyotard indique ces lieux et ces moments où le langage "rompt avec" ses conditions, c'est-à-dire avec les limites du dit, et engage le moi dans des rapports éthiques, étrangers à son intention morale, sa générosité ou sa libre détermination. » ¹⁴¹ Cette éthique demeure étrangère à toute intention morale issue du libre arbitre puisque trouvant son moteur d'action dans une détermination inconnaissable, dans un appel de l'autre qui l'incombe d'une responsabilité qui précède les motivations du moi. Il sera nécessaire d'explorer une telle éthique afin d'élaborer la force d'agir issue d'une éthique non intentionnelle ou non motivationnelle, mais orientée plutôt vers un don de soi issu d'un sentiment de dette à l'égard de l'autre. ¹⁴²

¹⁴⁰ Lyotard 2000, 48

¹⁴¹ Enaudeau et al. 2017, 240

¹⁴² Voir section 1.4 *Diachronie et responsabilité*.

3.1 L'obligation : l'aliénation éthique

Le passage entre le vrai et le juste relève des conditions de la reproduction d'une dynamique du pouvoir fondée sur un mode de présentation scientifique (que la preuve soit objet de science, de description, etc.), afin de préférer des prescriptions et des ordres, des sentences et des peines, qui s'alignent avec l'exigence de productivité de l'économie politique du néolibéralisme.¹⁴³ Pour qu'une telle organisation du pouvoir soit efficace et puisse avoir force de loi, il est nécessaire que le sujet soit investi d'une certaine faculté de liberté pour être en mesure de discerner s'il a rempli ou pas les exigences qui lui étaient imposées, s'il a respecté la loi ou non. Cette conception du sujet le pose comme monolithique, c'est-à-dire transparent à ses intentions et maître de ses actions, en supposant comme axiome sa capacité d'autodétermination. Mais nous soutenons que le sujet n'est pas entier, et qu'une certaine aliénation — différente de celle décrite par la théorie critique — soit à l'œuvre dans la formation d'une écoute de l'indicible qui exige une rupture d'avec la conception monolithique du sujet. Nous proposons que cette aliénation éthique se trouve dans tout rapport d'un Je avec un.e autre et qu'elle ouvre à l'écoute du sens contenu dans la phrase-affect de la victime de violence et qu'en ce sens,¹⁴⁴ cette écoute mène à un sentiment d'obligation envers ladite victime.

Ce que nous cherchons à savoir ici, c'est dans quelle mesure un appel issu de cet Autre constitue une obligation, comment on peut recevoir un tel message et finalement en quoi le sujet fissuré est « contraint » par celui-ci. Car cet appel, et c'est ce que défendent conjointement Lyotard et Levinas, doit comporter une part dicible (le Dit) tout comme une part indicible (le Dire) qui réitère la composition ambiguë de ce que l'on nommera éthique. Allons plus loin : nous avançons que l'obligation est ce rapport non réciproque entre le « sujet » et l'autre qui expulse le sujet hors de son identité de convenance et ouvre la possibilité d'une écoute de l'indicible selon le mode du désintéressement.

Là se trouve le nœud de notre critique : que l'obligation se trouve sous l'égide du genre de phrase prescriptive, mais comme ayant la particularité que le sujet se retrouve en position de destinataire de la phrase, sans pour autant qu'il puisse y avoir de destinateur-trice identifiable dans l'instant de confrontation.¹⁴⁵ Rappelons ce que Lyotard entend par silence dans *le Différend*, soit qu'une des 4 instances qui forment l'univers du discours en vienne à manquer. L'obligation est ainsi un genre de phrases couvert d'un silence, celui du destinateur, et c'est du silence qu'émerge la responsabilité du destinataire d'y porter son écoute.¹⁴⁶ Ainsi, un appel éthique, une obligation, *n'a pas d'émetteur-trice* défini.e, mais demeure

¹⁴³ Voir section 2.2 *Différend et silence*

¹⁴⁴ Pour une plus ample discussion sur ce sujet, voir Stauffer, *Ethical Loneliness*, 2015

¹⁴⁵ Levinas dit : « Je ne sais si l'on peut parler de "phénoménologie" du visage, puisque la phénoménologie décrit ce qui apparaît. De même, je me demande si l'on peut parler d'un regard tourné vers le visage, car le regard est connaissance, perception. Je pense plutôt que l'accès au visage est *d'emblée éthique*. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, *c'est ce qui ne s'y réduit pas*. ». Levinas et Nemo 2011, 79-80.

¹⁴⁶ Lyotard 1983, § 172. Rappelons également ce que Lyotard entend par silence. Il affirme que « le silence ne signale pas quelle est l'instance niée, il signale qu'une ou des instances sont niées. Les survivants se taisent, et l'on peut entendre (1) que la situation en question (le cas) n'est pas l'affaire du destinataire (il n'a pas la compétence, ou il ne mérite pas qu'on lui en parle, etc.) ; ou (2) qu'elle n'a pas eu lieu (c'est ce qu'entend Faurisson) ; ou (3) qu'il n'y a rien à en dire (elle est insensée, inexprimable) ; ou (4) que ce n'est pas l'affaire des survivants d'en parler (ils n'en sont pas dignes, etc.). Ou plusieurs négations ensemble. », *Ibid.*, § 26

engageante, liante, même envers cette indéterminité qu'est la part d'indicible comprise dans tout rapport linguistique — c'est donc l'hypothèse ici.

Liotard dit

Une phrase est obligatoire si son destinataire est obligé. Pourquoi il l'est, il peut peut-être penser l'expliquer. En tout cas, l'explication exige d'autres phrases, où il n'est plus situé en destinataire, mais en destinataire, et qui n'ont plus pour enjeu d'obéir, mais de convaincre un tiers des raisons que lui-même a d'obéir. Phrases de commentaire. L'aveuglement du Je peut reprendre le dessus à l'occasion de ces phrases-là.

Pourquoi l'aveuglement ? Parce qu'il est impossible de déduire une prescription d'une description... L'aveuglement, ou l'illusion transcendantale, réside dans la prétention à fonder le bien ou le juste sur le vrai, ou ce qui doit être sur ce qui est. (§165)

Pouvoir déduire l'obligation d'une relation affective, voilà pourquoi est si cruciale la pensée d'un rapport éthique non réciproque qui pousse à l'obéissance à l'extérieur des rapports de pouvoir impliqués dans l'établissement du réel. C'est ce qui confère sa valeur à une éthique d'avant la politique, d'une éthique de l'indicible qui rompt avec le critère de vérité pour mobiliser une écoute de l'indicible du sentiment de la victime. Et c'est aussi pourquoi une telle éthique donne à voir un différend : elle suppose la possibilité d'une écoute du silence de la part du destinataire ou de la destinatrice, d'une réceptivité à la phrase-affect et au sentiment, alors que l'empire du vrai et ses instances de justice rejettent ce « reste », le considère insuffisant selon ses critères.¹⁴⁷

C'est en ce sens que la relation éthique décrite ici fait scandale pour le moi : car elle exige sa fissure, elle exige que le moi soit en position de réceptivité à *l'extérieur de tout intérêt*, elle requiert une sortie de l'exigence de productivité du néolibéralisme. Analogiquement, il y a scandale lorsqu'on attend du langage qu'il mette en mots sa propre limite et dresse un passage qui dépasse ses frontières, comme un *logos* qui devrait exhumer la *phonè* qui le rend possible, par respect pour l'inconnaissable de l'Autre si paradoxalement contraignant. L'obligation demande qu'il y ait autrement qu'être-langage et que cet *autrement* se nomme, dans l'idiome lyotardien, silence (du destinataire) et écoute (du destinataire, du moi).

« Le messager est le message », ¹⁴⁸ nous dit Levinas, que la victime demeure en silence *est* le message qui force la rupture du moi avec lui-même. « L'autre annonce l'insuffisance du savoir, une extériorité qui n'a pas sa raison dans le moi », ¹⁴⁹ l'impossibilité pour la connaissance et pour l'empire du vrai de poursuivre sa conquête et la nécessité d'une réception du silence comme sens d'une phrase ne pouvant être exprimée. Cette fissure, adoptant le nom d'« angoisse », marque la limite de l'empire, elle marque ce qu'il reste de l'inexprimé qui devrait pouvoir l'être, mais ne peut pas l'être sous l'égide de la connaissance. « La violence de la révélation est l'expulsion du moi hors de l'instance destinataire d'où il mène son œuvre de jouissance, de puissance et de connaissance. Elle est le scandale d'un moi déplacé sur l'instance toi. Le moi devenu toi essaie de se ressaisir dans la compréhension de ce qui le dessaisit. » ¹⁵⁰

¹⁴⁷ Voir section 2.1 *Le différend : le pouvoir de taire*

¹⁴⁸ Levinas 2009, 104-5 dans Lyotard 1983, excursus Levinas, 163.

¹⁴⁹ Lyotard 1983, excursus Levinas, 163

¹⁵⁰ *Ibid.*, 163-164.

L'obligation est cet inconfort, cette agitation et ce trouble qui perturbe le moi qui tend l'oreille à l'appel.¹⁵¹ Lorsque la victime ne pousse qu'un cri sourd, enfoui sous le jargon juridique, l'obligation naît, car la victime *ne peut plus se poser sur l'instance « destinatrice »*, ce qui pousse le témoin à s'y substituer par le témoignage, à lui offrir sa voix en tant qu'allié.e. Et cet inconfort du moi, cette angoisse relève du fait que « l'apparition de l'autre n'est un événement de la connaissance. Mais il est un événement du sentiment »¹⁵² que le concept et le *logos* sont perturbés puisqu'ils entendent vrombir l'autre dans sa *phonè* inarticulée qui refait surface. Il est poussé à entendre le silence dans le vacarme, la violence qu'il exerce, mais qu'il ne peut pas nommer puisqu'elle est réduite au statut d'indicible... mais demeure, étrangement, audible.

Que l'on entende l'appel de l'autre n'autorise en aucun cas que l'on puisse y répondre, à cet autre. Dans ce rapport non réciproque, c'est l'autre qui « appelle », qui appelle le moi. C'est pourquoi « l'éthique interdit le dialogue, puisque le dialogue exige la permutation des noms sur les instances »,¹⁵³ mais l'instance « destinateur » demeure vide, ou trop incompatible avec toute connaissance pour que l'on y reconnaisse l'œuvre du langage. C'est pour cette raison qu'on ne peut rétorquer quoi que ce soit, dans un premier temps, puisqu'on ne saurait pas à *qui on s'adresse*. On peut toutefois ignorer l'appel de l'autre, et c'est ce qui se produit lorsque l'on agit par « intérêt », mais on ne peut qualifier cette « indifférence » ou cette ignorance de dialogue, de communication réciproque. Dès qu'il y a appel, que l'obligation sourd du moi comme responsabilité envers la victime, ce moi est pris en « otage », il est persécuté par cette présence-absence en lui, il est assujéti par ce dessaisissement, car privé de sa position de puissance destinatrice — aliéné momentanément à son propre pouvoir. « Ce qui donne lieu à la persécution est que le je est attaché “passivement”, contre son gré, dans la récurrence de son narcissisme qui proteste contre la passibilité et n'accepte pas l'extériorité. »¹⁵⁴ Si le narcissisme est cette prétention du Je à l'autosuffisance, l'obligation marque la fissure du narcissisme en imposant une altérité à cette prétendue « complétude égotique »; elle impose ce réveil du rêve de son « impérialisme ».¹⁵⁵ Le Je est scindé, malgré lui, car il est tendu entre le langage de l'*inter-esse* et la responsabilité que l'indicible lui impose.

Écrire, parler, ou témoigner *pour autrui* ne peut être que le « témoignage de la fêlure ». C'est en ce sens que l'œuvre de Levinas est le récit d'un otage, car le témoignage serait toujours témoignage de la capacité du témoin à recevoir l'appel de l'autre dans son indétermination et ainsi, de prêter sa voix au survivant ou à la survivante qui auparavant en avait été privée : l'œuvre qu'il rédige en indique la « pratique » à la première personne. Il est lui-même témoin, le texte qu'il rédige est un témoignage *et* une didactique de son exercice et nous souhaitons nous inscrire en continuité avec un tel geste. En jetant les bases de cette « éthique » et en ancrant celle-ci dans l'exercice du désintéressement, Levinas force à *repenser la place du sujet et de son ipséité* comme en opposition avec une conception de la justice qui impose la confession. Ni l'obligé.e ni la victime ne peuvent être contraints à témoigner, sans quoi à

¹⁵¹ « Autrui m'apparaissant comme étant dans sa plasticité d'image, je suis en relation avec le multipliable qui, malgré l'infinité de reproductions que j'en prends, reste *intact* et je peux, à son égard, me payer de mots à la mesure de ces images sans me livrer dans un Dire. La proximité n'entre pas dans ce temps commun des horloges qui rend possible les rendez-vous. *Elle est dérangement.* » Levinas 1990, 142, nous soulignons

¹⁵² *Ibid.*, 164.

¹⁵³ *Ibid.*, 165

¹⁵⁴ *Ibid.*, 166.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 256

nouveau la part de violence évitable de la trahison est reproduite. C'est pourquoi nous devons clarifier en quoi l'obligation ambiguë du témoin ne peut pas provenir d'une coercition, sans pour autant que l'absence de violence prive la responsabilité de toute « force » qui lie le témoin avec la victime et le pousse à agir *pour elle*.

Par « obligation de témoigner » on n'entend pas « injonction à parler »,¹⁵⁶ car « [témoigner] n'oblige pas : *Il faut* enchaîner n'est pas *Tu dois enchaîner*. Il ne suffit même pas de dire qu'on n'a pas le choix » ;¹⁵⁷ qu'il y ait nécessairement une phrase qui en suive une autre, cela est d'ordre « ontologique » au sens où il y a toujours du langage, toujours des phrases qui s'énoncent. Ce qui au contraire relève de l'obligation, c'est qu'il s'agit de cette « difficile liberté » énoncée par Levinas, celle qui pose en tension la nécessité qu'il y ait langage, mais seulement la possibilité d'obéir à l'obligation de témoigner de ce qui le transcende, de l'altérité contenue en lui.¹⁵⁸ L'obligation ne fait pas force de loi, elle est la loi que l'on reçoit malgré soi dans cet appel, *mais qu'on peut choisir d'ignorer* dans un deuxième temps. Dès que l'intéressement définit ce qui pousse le sujet à agir, on peut très bien enfouir l'appel en question et laisser naître le différend. Mais si c'est de témoigner du différend qu'il est question, c'est le désintéressement du témoignage qui y ouvre la voie. L'obligation ne force à l'ouverture vers l'autrement qu'être que lorsqu'elle est déjà reconnue sans être thématifiée, « [elle] ne s'actualise que comme *sentiment* de l'obligé ». ¹⁵⁹ Ignorer la fissure du sujet rend imperceptible l'obligation : elle ne devient qu'un mugissement angoissant, une phrase en souffrance, un silence.

Cette obligation entre en forte opposition avec le tribunal. Car celui-ci, « qui a pour idiome ce genre de discours qu'est la connaissance, qui n'admet donc comme recevables que des phrases descriptives à valeur cognitive, demande à celui qui allègue une obligation : quelle est l'autorité qui vous oblige ? »¹⁶⁰ Se bute alors le sujet obligé à une impasse : ou bien nommer le destinataire de l'obligation, cessant d'être obligé parce qu'ayant trahi l'altérité dont il devait témoigner en la réduisant au discours de l'être, ou bien reconnaître l'impossibilité de phraser cette obligation dans l'idiome de la connaissance. *Double-bind* derechef : ou bien trahir jusqu'à n'en plus reconnaître le message, ou bien se (faire) taire en respectant la part d'indicible du message. Et à nouveau la victime est tue, qu'elle demeure silencieuse ou qu'elle parle. Et à nouveau, la violence dans le langage de l'empire du vrai se donne à voir : un nouveau différend s'est institué.

¹⁵⁶ Forme de violence élaborée dans la section 2.4 *Traduction, trahison : le silence dans la parole*.

¹⁵⁷ Lyotard 1983, § 174. Ce que Lyotard entend par « enchaînement » est la constatation pragmatique que toute phrase en appelle à une autre et donc qu'une certaine nécessité est à l'œuvre dans la reproduction du langage. Nécessité non pas au sens de causalité, car une phrase n'en *cause* pas une autre, mais plutôt au sens où le flux du langage n'est observable que par le fait banal que le langage appelle à plus de langage, que nous formons toujours de nouvelles phrases. La raison pour laquelle Lyotard fait appel à la notion de nécessité « ontologique » relève de l'adéquation déjà établie au premier chapitre entre l'être et le langage. Pour citer l'auteur : « Qu'il n'y ait pas de phrase est impossible, qu'il y ait : *Et une phrase* est nécessaire. Il faut enchaîner. Cela n'est pas une obligation [...], mais une nécessité... La nécessité qu'il y ait *Et une phrase* n'est pas logique [...], mais ontologique. » Pour plus de clarification, voir Lyotard 1983, chap. La présentation, § 102-103.

¹⁵⁸ Levinas ajoute « La distinction du libre et du non libre ne serait pas l'ultime distinction entre *humanité* et *inhumanité*, ni l'ultime repère du sens et du non-sens... Il y eut du temps irréductible à la présence, passé absolu, irréprésentable. » Levinas 1990, 194-195

¹⁵⁹ Lyotard 1983, § 234

¹⁶⁰ *Ibid.*, § 176

L'obligation diffère de la contrainte « dure » de l'injonction en ce sens qu'elle souhaite s'extraire de l'agonistique des genres de discours qui composent ce que Levinas appelle « l'intéressement de l'être [qui] 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 », ¹⁶¹ intéressement qui motive l'exigence de commensurabilité du tribunal.

Comme l'objet de cet essai est de montrer toute la subtilité de la violence perpétrée contre les victimes d'un système de justice tarabouée jusqu'à sa moelle, empruntons cette formulation à Lyotard, qui conçoit le problème de la manière suivante : « Dans l'idiome de la connaissance, ou bien la loi est raisonnable, et elle n'oblige pas, elle convainc ; ou bien elle n'est pas raisonnable, et elle n'oblige pas, elle contraint. » ¹⁶² L'obligation est cette modalité du genre éthico-juridique qui côtoie les phrases de la justice, mais qui en demeure radicalement différente. ¹⁶³ Il ne s'agit pas d'une contrainte dure puisque, se trouvant à l'extérieur du discours de la connaissance, elle ne marque que la *possibilité* du Je à l'écoute, que la *capacité* au désintéressement. Elle ne dit pas « tu dois », mais itère simplement que si tu parviens à l'entendre, « tu peux » : difficile liberté, celle du sacrifice du moi pour répondre à l'appel de l'autre. Car on ne saurait obliger la victime à témoigner pour elle-même, elle déjà privée de cette liberté, puisque réduite au silence ; cette responsabilité revient alors au témoin.

Revenons brièvement à ce que Wittgenstein nommait Mystique dans son *Tractatus*. ¹⁶⁴ Pour lui, l'éthique, tout comme l'esthétique, se trouve à l'extérieur de ce que la philosophie et la logique en général peuvent présenter. Elles se trouvent à l'extérieur du langage propositionnel et imposent, pour être formulées, un type de phrase nouveau qui, par trahison justement, pose en langage ce qui en son sein le dépasse. Elles exigent un type de phrase qui, plutôt que de se restreindre à une grammaire qui *dit*, doit imposer une lecture de ce qui est *montré* mais qui ne peut principiellement pas être dit. En somme, que l'on s'extrait du langage de la logique pour préférer un langage du sentiment, un langage qui marque des limites, et en les marquant, indique la possibilité d'une altérité ou d'un « autrement ». Dans les mots de Lyotard, pour phraser l'éthique et l'esthétique il faut emprunter un langage qui, dans la présentation de la frontière de l'empire du vrai, marque du même coup la fin de la juridiction légitime. ¹⁶⁵ Il faut un nouvel idiome au sein duquel l'adelphe du *logos*, né avec lui, cesse d'être effacé par l'impériosité de son aîné lorsque que, par ce remaniement des pouvoirs du langage, le *logos* totalisant est dessaisi. Le sujet que le discours as-sujet-tit ¹⁶⁶ et dont il prétend la complétude remarque la fissure qui le constitue, soit son incomplétude issue de l'altérité irréductible qu'est l'indicible de la *phonè*. Dans cet idiome, une certaine Mystique reprend ses droits contre la Logique. ¹⁶⁷

¹⁶¹ Levinas 1990, 15, mentionné chapitre 1, section *L'éthique du désintéressement*

¹⁶² Lyotard 1983, § 176

¹⁶³ Lyotard 1983, § 42

¹⁶⁴ Wittgenstein 2002, 6.522

¹⁶⁵ Lyotard 2014, 9

¹⁶⁶ Foucault 2011, 251

¹⁶⁷ Wittgenstein écrivait : « La tendance vers le Mystique vient de ce que la science laisse nos désirs insatisfaits. Nous sentons que, lors même que toutes les questions scientifiques sont résolues, notre problème n'est pas encore abordé. » (Carnets, 25 mai 1915) dans Hadot 2004, 19 . Nous entendons chercher cet idiome où « notre problème aura été abordé » en l'inscrivant dans cet espace du discours éthique inspiré de la pensée de Levinas.

Voici alors ce qu'on entend par phrase éthique, celle que doit prononcer le témoin : une phrase qui marque l'aliénation du moi de l'instance destinataire, où il exerce son pouvoir, et de son glissement vers la position de destinataire où sa responsabilité relève d'abord de l'écoute et ensuite du témoignage. « Vous ne pouvez donc pas témoigner que ce qui vous appelle est quelqu'un. Et tel est précisément l'univers éthique ». ¹⁶⁸ Dès qu'on entend cette voix muette, écoute qui requiert une sensibilité particulière que Lyotard appelle passibilité, on s'ouvre à la contrainte de l'obligation. L'éthique est ce qui force ce passage entre ce qui dans le langage lui-même — car il n'y a pas d'extérieur au langage — motive à s'en extraire. Elle marque la possibilité que dans le temps de l'être, celui du *logos*, puisse exister en filigrane une temporalité *autre* qui pousse le moi au bien qu'est l'écoute, donc le pousse au développement d'une attention à la *phonè* qui évoque le silence. ¹⁶⁹ La possibilité d'une écoute à ce paradoxe entre raison et ce qui la dépasse. Non ; à ce qui dans la raison la dépasse : au sublime.

3.2 Newman et Levinas : la présentation de l'obligation

Mais comment alors peut-on donner à voir, ou plutôt à entendre cet indicible qui marque l'obligation ? Comment peut-on présenter le sublime qui pousse à l'écoute ? Pour cela, il faut éviter l'écueil d'une confusion entre l'éthique et l'obligation qui la caractérise d'avec l'esthétique qui pense le sublime, tout en les maintenant dans une juste proximité vu leur participation commune à *ce qui dans le langage le dépasse*. À cette fin, il faudra nous pencher sur les écrits tardifs de Lyotard traitant de l'œuvre de Barnett Newman (1905-1970) et sur les modes de présentation du sublime dans son œuvre.

Lyotard dira d'un tableau de Newman qu'il « [est] un ange. [Qu']il n'annonce rien, [qu']il est l'annonce lui-même. [...] Newman ne représente pas une annonce imprésentable, il la laisse se présenter. » ¹⁷⁰ Lorsque l'artiste peint *La Promesse* (1949), il n'annonce pas quelque message éthique à transmettre ni quelque prescription. Il peint l'instant d'être affecté par la fissure susdite entre deux temporalités. ¹⁷¹ Une première, celle de la conscience et de l'être représenté par la droite claire qui délimite l'avant et l'après comme une sécante marquant l'écart entre deux espaces. Une seconde, floue, presque brouillée sur le fond noir du canevas qui, elle, n'évoque que cela : son ambiguïté ou plutôt, l'ambiguïté de l'instant de l'affection, *dis-inter-esse*. Présenter l'instant de la sentimentalité en contraste avec celui du langage et du temps « chronique », ce n'est que rendre à la promesse ce qu'elle comporte d'imprésentable : une obligation floue, facilement manquée parce marquant le passage vers une temporalité autre. ¹⁷² Ce temps de l'interruption ou cette coupure marque « l'événement d'une passion, d'un pâtre auquel l'esprit n'aura pas été préparé, qui l'aura désemparé, et dont il ne conserve que le sentiment, angoisse et jubilation, d'une dette obscure ». ¹⁷³ C'est bien cette dette que l'obligation tentera de rédimier en nous projetant dans

¹⁶⁸ Lyotard 1983, § 172; excursus Levinas, p.165.

¹⁶⁹ Voir section 1.4 *Diachronie et responsabilité*

¹⁷⁰ Lyotard 2014, 82

¹⁷¹ Voir section 1.4 *Diachronie et responsabilité*

¹⁷² Lyotard 1983, 164. Lyotard ajoutera que « le référent de son discours [celui de l'obligé] reste imprésentable directement, non ostensible. Il ne se manifeste que par des signes. » *Ibid.*, § 239

¹⁷³ Lyotard 2014, 138

une temporalité qui précède celle établie socialement par la raison, dans un temps « diachronique »¹⁷⁴ qui s'extrait de l'intérêt et qui ouvre à l'écoute de l'affect.¹⁷⁵



Newman, Barnett. *The Promise*, 1949, Whitney Museum of American Art.

C'est l'effet que produit le sublime chez Newman : il ouvre une brèche vers un temps *autre*, vers un temps qui constitue son propre régime de sens qui n'est pas celui du dialogue et de l'échange de paroles, mais plutôt celui d'une expérience strictement affective, à un domaine du Dire exempt de Dit. Dans le silence du langage naît l'éloquence de la couleur et de l'affect comme valeur « autre ». Devant le sublime, l'esprit se trouve désarmé par ce contenu irréductible à toute connaissance. C'est pourquoi on ne peut réagir à un tableau de Newman que par des onomatopées qui témoignent d'une surprise, comme un souvenir enfoui refaisant surface, parce que ce « temps » fut un jour le nôtre ; « Ce temps d'avant le *logos* s'appelle *infantia*. Il est celui d'une *phonè* qui ne signifie que des affections, des *pathemata*, des plaisirs et des peines de maintenant, sans les rapporter à un objet pris comme référent ni à un couple destinataire-destinataire. »¹⁷⁶ Il nous laisse bouche bée, nous ramène à l'enfance, à l'*in-fans* propre à quelqu'un « qui ne peut pas (encore) parler, qui demeure muet, qui s'exprime mal, qui laisse sans paroles ». ¹⁷⁷ L'*in-fans* est cet *avant le langage*, là où l'enfant n'a pas encore été introduit à la raison, au concept et au thème, mais ne peut que désirer, que balbutier des *phonai* inarticulées en imitant le langage de ses parents, de ses proches, du monde extérieur.¹⁷⁸ La raison pourquoi l'enfance ne se limite pas à cet

¹⁷⁴ Voir section 1.4 *Diachronie et responsabilité*

¹⁷⁵ Voir annexe 1

¹⁷⁶ Lyotard 2000, 53

¹⁷⁷ L'origine étymologique du mot « enfant » (*infans*) ou « enfance » (*infantia*) provient de la négation du verbe *farer* (Grec « je parle », « *phèmi* ») qui donne *in-farer* et *in-fans*, signifiant « qui ne peut pas parler », « qui s'exprime mal » et réfère généralement à un enfant qui n'a toujours pas appris à parler. « Infans » dans *International Dictionary of Psychoanalysis*. Encyclopedia.com. (mise à jour le 26 août 2022). <https://www.encyclopedia.com/psychology/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/infans>

¹⁷⁸ Wittgenstein ajoutera ceci : « Comment un humain apprend-il la signification des noms de sensation ? Du mot “douleur” par exemple. Une possibilité est que les mots soient reliés à l'expression originelle, naturelle, de la

« âge » est bien parce que l'on peut toujours entendre cette inarticulation du langage chez « l'adulte » : l'indicible fait partie de ce reste impossible à communiquer autrement que par inexactitude, comme lorsqu'un adulte « cherche ses mots » ou « ne sait pas trop comment dire... », lorsque le langage lui fait défaut.¹⁷⁹ L'enfance est au Dire ce que le langage est au Dit.

Ce que le sublime dans l'œuvre newmanienne soulève, c'est une forme d'anamnèse, la remémoration d'une capacité enfantine à être ému sans par la suite inscrire l'affect dans un discours de connaissance, capacité nécessaire à l'écoute de la souffrance. Voilà ce qui pour l'œuvre est un ange : parce qu'elle ne fait qu'émouvoir, mais laisse perplexe, tout comme le silence de la victime. On ne « comprend » pas son message, mais on sait que quelque chose en soi a bel et bien été touché en vertu d'une capacité à recevoir le sublime. N'est-ce pas d'ailleurs ce que Kant entendait parfois par sublime, cette tension au sein de la Raison entre l'entendement posant ses limites et l'imagination les outrepassant ?¹⁸⁰ Selon ce vocable, on ne peut qu'imaginer la phrase éthique dans son pouvoir d'agir. Elle demeure un *peut-être*, cette possibilité d'écoute, le risque de manquer l'instant où notre affectibilité est mue sans concepts, affectibilité que Lyotard nommera par la suite « passibilité ».¹⁸¹

Lorsque Levinas parle du « temps d'avant le *logos* », il en parle comme de l'an-archique, d'un passé immémorial qui correspond à cette passibilité — cette réceptivité à l'affect — et à la possibilité qu'elle ouvre : celle du monde, plus précisément celle du monde où l'autre marque la rupture du moi, du monde fondé préoriginellement dans l'intersubjectivité d'avant le langage.¹⁸² Il faut alors remonter le cours du temps « chronique » pour se remémorer (spéculativement) ce qui correspond à l'événement de sa fondation : la co-naissance du *logos* et de la *phonè*, la proximité entre le Dire et le Dit ; la *dia*-chronie.¹⁸³ Il faut — en vertu de l'obligation dont il est ici question — faire l'anamnèse de cette enfance et à nouveau faire la fable de la naissance de l'éthique, raconter à nouveau le récit de Rebecca et des jumeaux qui déjà luttent en elle, nous rappeler que nous sommes, mais que l'on peut *être autrement* ; autrement dit, que l'on peut témoigner. Rappeler qu'il y a dans l'enfance qui précède la connaissance, un rapport de proximité où l'autre émeut et que c'est ce rapport qui sera violenté par la trahison du langage qui réduit l'affect à un concept pour lui accorder une valeur. C'est en quoi la victime est infantilisée : elle, tout comme l'enfant, se voit exclue de toute légitimité dans le discours puisqu'elle ne se plie pas à l'impératif de produire du vrai.

L'enfant qui ne sait toujours pas qu'il y a un empire du vrai, mais tout de même il balbutie quelques phrases. Dans ce Dire s'entend déjà la possibilité d'une responsabilité. Et cette enfance « comme le premier Adam, ignore qu'elle est nue » ;¹⁸⁴ jusqu'à ce que le langage la revêtisse, l'organise, et lui apprenne que pour qu'il puisse y avoir vérité et fausseté, bien et mal, bref, du pouvoir et de la discrimination, qu'il faille qu'elle grandisse et restreigne l'infini de l'affect en *logos*. Or « cette innocence éhontée pourra toujours surgir dans le cours des phrases articulées, de façon impromptue. — Mais alors on lui fera honte d'être

sensation, et qu'ils la *remplacent*. Un enfant s'est blessé, il crie ; et alors les adultes lui parlent, ils lui apprennent des exclamations, et plus tard des phrases. Ils enseignent à l'enfant un nouveau *comportement de la douleur*. » Wittgenstein et Rigal 2014, § 244, nous soulignons

¹⁷⁹ Lyotard 2014, 15. Voir section 1.1 *Le Tractatus Logico-Philosophicus* pour une discussion de l'inexactitude.

¹⁸⁰ Kant 2015, § 25

¹⁸¹ Lyotard 2014, avant-propos

¹⁸² Levinas 1990, 140

¹⁸³ *Ibid.*, 95

¹⁸⁴ Lyotard 2000, 54

nue. L'impudeur de l'affect sera coupable. Innocence et culpabilité arrivent ensemble, sous le nom d'angoisse. »¹⁸⁵ Et la victime devient alors coupable de cette impudeur, l'accusation qu'elle porte envers la source de sa souffrance devient source de honte : dans l'ordre du discours juridique, c'est la victime qui est coupable de sa propre nudité. On lui reproche d'être enfant, de ne savoir pas s'exprimer autrement lorsqu'elle dresse le récit de sa douleur.

La victime qui voit son expérience de souffrance niée par l'impératif de commensurabilité est reléguée à ce statut d'enfant : on la prive de son accès au langage et à sa communauté. En l'infantilisant, on redonne vigueur à l'angoisse inhumaine symptomatique du silence. C'est en cela que réside *le cœur de notre argument* : qu'en faisant l'anamnèse de cette enfance, peut-être trouverons-nous alors un idiome commun entre la plainte sourde de la victime et cette oreille sensible à l'indicible qui en marque l'inhumanité. « De cette dette envers l'enfance, on ne s'acquitte pas. Mais il suffit de ne pas l'oublier pour résister et, peut-être, pour n'être pas injuste. C'est la tâche de l'écriture, pensée, littérature, arts, de s'aventurer à en *porter témoignage* » ;¹⁸⁶ pour résister à l'oubli et au différend auquel l'empire du vrai relègue tout ce qui n'est pas commensurable ; pour offrir une sortie à cette condition infantile qui *trahit* au sens où elle offre au regard l'exclusion de la victime de toute possibilité d'être entendue et d'avoir droit à la reconnaissance qui lui est due. En rappelant la sempiternelle équation de la victime et de l'*in-fans*, on en marque l'exclusion hors du discours : elle est folle, sa douleur est imaginaire, son expérience teintée de fantaisie, ses pleurs injustifiés, son humanité factice. La victime est privée de son statut d'humain : on l'a oubliée, elle n'existe déjà presque plus dès qu'elle est reléguée à cet extérieur de l'empire du vrai, au néant monolithique de ce qui n'est pas dicible.

C'est en cela qu'est nécessaire alors « [u]ne telle règle [l'écoute flottante comme celle de la psychanalyse qui] met l'esprit dans l'*obligation* d'être "patient", dans un nouveau sens : non plus d'endurer de façon passive et répétitive la même passion ancienne et actuelle, mais d'appliquer sa propre passibilité. »¹⁸⁷ Il est nécessaire de rendre à la victime infantilisée sa légitimité. Tout ce que peut faire l'obligé.e,¹⁸⁸ c'est d'entamer par cette écoute une tentative de témoignage qui marque la transition de l'Infini de l'indicible vers un agir, de participer à l'élaboration d'une éthique de l'indicible qui extrait le sujet intéressé de son « narcissisme »¹⁸⁹ pour en faire un.e allié.e. De formuler un passage de la passivité de l'écoute, issue de l'éducation sentimentale et de l'anamnèse, à l'agir de la parole et du témoignage.

La peinture de Newman pousse à ce sentiment du non-sens nécessaire au retour du *logos* à la *phonè*.¹⁹⁰ Elle ne présente *que le Dire*, que l'expressivité elle-même dans l'ouverture qu'elle crée, la possibilité de la relation éthique rendue possible par l'écoute du présenter lui-même, non pas de ce qui est présenté. Elle est le non-sens qu'implique un appel, qu'implique le dérangement du moi lorsqu'il est confronté au sentiment suscité par l'autre. Les droites qui fendent le canevas de *La promesse* ou d'*Abraham*

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Lyotard 2014, 18, nous soulignons

¹⁸⁷ *Ibid.*, 39

¹⁸⁸ Ici on remarque que l'auteur-trice est également en position d'obligé.e puisque formulant une tentative de témoignage de l'effacement de la violence, un essai visant à faire voir l'instauration de différends pour participer à leur démantèlement.

¹⁸⁹ Freud 2001, 118-19. Voir aussi Levinas 1990, 93

¹⁹⁰ Voir annexe 2

(1949) sont autant de crevasses dans l'égo, autant de traces de l'Autre dans le Même. C'est le « me voici » dont parle Levinas lorsqu'il évoque l'irruption qu'autrui impose au moi.¹⁹¹ Et dans l'irruption, la naissance d'une possibilité nouvelle : celle de témoigner. Lyotard fait valoir que

L'espace newmanien n'est plus triadique, au sens où il serait instancié sur un destinataire, un destinataire et un référent. Le message ne « parle » de rien, il n'émane de personne... Le message (le tableau) est le messenger, il « dit » : Me voici, c'est-à-dire : Je suis à toi, ou : Sois à moi. Deux instances : moi, toi, insubstituables, et qui n'ont lieu que dans l'urgence de l'ici-maintenant... Le message est la présentation, mais de rien, c'est-à-dire de la présence.¹⁹² (In 83, nous soulignons),

car comme Wittgenstein le soulignait, le sentiment n'est pas quelque chose, mais il n'est pas un rien : il devient donc signe de présence, d'existence. Lyotard ajoute :

cette organisation « pragmatique » est beaucoup plus parente de l'éthique que d'aucune esthétique ou poétique. Il s'agit pour Newman de donner à la couleur, à la ligne, au rythme, la force de l'obligation, dans une relation face à face, à la deuxième personne, dont le modèle ne peut pas être : Vois ceci (là-bas), mais : Vois-moi, ou mieux : Écoute-moi. Car l'obligation est un mode du temps bien plus que l'espace, et son organe est l'oreille bien plus que l'œil.¹⁹³

C'est en ce sens que l'espace de l'œuvre newmanienne présente l'obligation : car elle présente un espace qui ouvre sur deux temporalités superposées dont une d'entre elles, la diachronie, est marquée par l'absence de destinataire — caractéristique de l'obligation — qui ne dépend que d'une capacité de l'observateur-trice à recevoir un tel message *vide*, d'entendre ce vrombissement angoissant qu'est l'obligation issue de la souffrance sourde de l'autre. Ce que l'œuvre stimule, c'est la surprise de ne pouvoir rien dire, la surprise qu'un indicible se fasse entendre dans le langage (y compris le langage de l'œuvre), qu'il y a autre chose que du « langage ». C'est l'indicible qui marque le « me voici » indéterminé de l'obligation.

Cet écart se forme entre l'esthétique de la présentation sublime, car l'œuvre de Newman ne présente *que ça* puisqu'uniquement du « non-sens », et l'éthique ouverte par un indicible quasiprésenté dans le silence de l'œuvre. Il faut alors poser la thèse suivante : qu'à partir d'une œuvre donnant à expérimenter le sublime, on peut glisser jusque dans une éthique sans pour autant réduire l'esthétique à ce passage. Mais si ce rapport entre éthique et esthétique n'est pas téléologique, donc intéressé par une fin, au sens où une des facettes serait réductible à l'autre puisqu'elles seraient des moyens menant à une fin, quel rapport entretiennent-elles ? Simplement que l'une comme l'autre se trouve dans la Mystique (wittgensteinienne) et qu'elles partagent ce rapport antagoniste et supplémentaire au langage, celui de relever d'une temporalité autre que celle de l'être et de la conscience, et qu'elles se présentent l'une l'autre dans cet « Autre » à l'intérieur du « Même » de la langue quotidienne. Mais il est possible de marquer une différence entre ces contenus supra-langagiers : toute Mystique n'est pas indifférenciée et floue, toute négativité ne participe pas d'un néant monolithique — comme si l'empire du vrai supposait que tout ce

¹⁹¹ Levinas 1990, 180-81

¹⁹² Lyotard 2014, 83, nous soulignons

¹⁹³ *Ibid.*

qui réside à l'extérieur de ses frontières ne serait que du rien. Car « L'énoncé de... l'autre de l'être prétend énoncer une différence au-delà de celle qui sépare l'être et le néant », ¹⁹⁴ dit Levinas, conscient de sa gageure.

La compréhension ou l'entendement seraient du coup forcés, pour thématiser de telles nuances entre esthétique et éthique, d'admettre qu'il doit y avoir une « expérience » autre que celle de la logique. C'est le fait qu'il y ait une différence entre ces deux expériences de l'altérité du langage qui pousse le langage à reconnaître non pas seulement *une* autre manière de produire le sens, mais *plusieurs* autres distinctes entre elles. « Il [le langage] ne pourra tout au plus que déclarer, de son propre chef [...] qu'il y a de la synthèse hors de lui, [au moins] une autre façon de synthétiser. Mais même dans l'apparent désaveu que l'entendement fait de son activité, dans l'apparente modestie d'une analytique négative (comme on dit théologie négative) ». ¹⁹⁵ Théologie négative : l'héritage des sages « juifs », le legs toujours audible dans la pensée de Levinas tout comme dans les œuvres de Barnett Baruch Newman.

Pour Lyotard, ce qui marque la pensée juive dans sa réception philosophique c'est

d'être et de demeurer questionné[e] par [le phénomène], de se tenir par la méditation « en répons » avec lui, sans neutraliser par l'explication son pouvoir d'inquiétude. Au sein même de la culture occidentale, une telle attitude a et/ou a eu son analogue dans la manière d'être et de penser issue de la tradition judaïque. Ce qui, selon celle-ci, s'appelle « étude » et « lecture » requiert que toute réalité soit traitée comme un message obscur adressé par une instance inconnaissable, voire innommable. Comme au verset de la Torah, il faut prêter l'oreille au phénomène, le déchiffrer et l'interpréter, évidemment, mais avec humour, sans ignorer que l'interprétation à son tour sera interprétée comme un message non moins énigmatique, Levinas dirait : non moins merveilleux que ne l'était l'événement initial. ¹⁹⁶

Prêter l'oreille à l'innommable, développer sa capacité à interpréter, se maintenir dans l'inquiétude de l'inconnaissance de la loi, mais dans la nécessité pratique de fonder une éthique autour de cet indéterminé : autant de thèmes covalents avec une pensée qui vise à témoigner du différend entre la victime et son altérité inconnaissable (son sentiment) et le tribunal qui lui demande d'en fournir une preuve et d'en établir « la vérité ». N'est-ce pas la perte de ce « sens herméneutique » ¹⁹⁷ si précieux à la pensée juive, mais souvent éludé de la philosophie moderne, qui pourrait esquisser ce qu'il manque pour former un discours n'instituant plus de différends ? La formation d'une écoute capable de supporter de ne pas se tenir sous le mode du « comprendre » ? Ou, comme nous l'avons formulé au précédent chapitre, de renouer avec une part d'enfance qui porte en lui la capacité de recevoir le sublime, de précéder « tout bien et mal ». Finalement, de se remémorer une part de passibilité nécessaire à la confrontation ouvrant à cette temporalité permettant l'écoute de l'obligation.

¹⁹⁴ Levinas 1990, 14

¹⁹⁵ Lyotard 2000, 16

¹⁹⁶ Lyotard 2014, 78

¹⁹⁷ Lyotard 1979a, Introduction

3.3 La promesse et l'échange : le temps de la mémoire

Toute promesse est une promesse de temps, fait valoir Lyotard.¹⁹⁸ Sous le mode discursif de l'obligation, cette promesse est inextinguible, irrésoluble, car on ne saurait même pas pour qui cette dette est contractée. La promesse de l'écoute est une promesse qui requiert du temps. Le temps de se taire, de faire place au silence. Le temps d'être ému par le sublime du sentiment et de faire place à cette fissure de l'égo qui ouvre à l'autrement qu'être. Le veilleur ou la veilleuse critique en font leur tâche d'aménager ce temps et d'effectuer l'anamnèse d'une temporalité à l'extérieur du langage. « Il[s] veu[lent] se remémorer. Il[s] veu[lent] ramasser la temporalité immaîtrisée, démembrée. *Enfance est le nom que porte ce temps perdu.* »¹⁹⁹ La tension que l'on soulève est que les genres de discours soumis à l'hégémonie de l'empire du vrai ou aux exigences de production du Capital reproduisent l'oubli qui rend inaudible le différend entre l'affect et la logique. Autrement formulé, « les différends entre régimes de phrases ou entre genres de discours sont jugés négligeables par le tribunal du capitalisme. Le genre économique [...] écarte l'occurrence, l'événement, la merveille, l'attente d'une communauté de sentiments. »²⁰⁰ Le tribunal du capitalisme écarte les conditions de l'écoute de l'indicible, les conditions nécessaires pour rompre le silence et pour établir un espace pour la promesse.

Toute promesse est une promesse de temps, mais la promesse perd sa valeur éthique dès lors que le temps qu'elle devient *intéressée*. Si toute valeur et toute production de sens sont réduites à l'idiome marchand, si la monnaie n'est qu'une *lingua franca* du temps pour rendre la communication possible entre les partis de l'échange, alors le néolibéralisme aura effectivement imposé sa règle. Dès qu'une promesse se limite à une promesse d'échange, à un accord qui assure que les partis de l'échange soient « quittes » et qu'ainsi le lien les unissant n'ait été que cet instant où le marché aura été conclu, la dette qu'imposerait la responsabilité est évacuée et la possibilité du rapport éthique dissoute dans la résolution de l'échange.²⁰¹ Il dira que

l'accélération des cadences et généralement la saturation de l'emploi du temps des communautés résultent de l'extension du genre économique à des phrases qui ne sont pas sous la règle de l'échange : subordination de la phrase actuelle 1 à une phrase 2 qui annulera la cession et « libérera » les échangistes. Toutes les dettes (d'amour, d'œuvre, de vie même) sont réputées extinguibles.²⁰²

¹⁹⁸ Voir Annexe 3. Lyotard 1983, chap. *Le signe d'histoire*

¹⁹⁹ Lyotard 2014, 35, nous soulignons

²⁰⁰ Lyotard 1983, § 252

²⁰¹ Selon Lyotard, le propre du genre économique est que la cession de la valeur *a* doit annuler la cession de la valeur *b* en vertu de leur équivalence. Le marché conclu entre les deux partis est possible notamment parce que les deux reconnaissent comme idiome commun le temps (§ 242) pour atteindre l'équivalence dans l'échange. Les deux partis sont « enchaînés » l'un avec l'autre tant et aussi longtemps que l'échange n'est pas effectué. Dès qu'il l'est, les deux partis sont alors « déliés », ils ne se « doivent plus rien ». C'est en cela que la modalité de l'échange présuppose qu'un acquittement de la dette est possible ce qui entre en rupture directe avec l'idiome éthique qui suppose au contraire que la responsabilité est irrécusable. Si toute promesse est une promesse de temps, mais que l'on peut s'acquitter de temps dans l'échange, la promesse qui était éthique est réduite à un rapport marchand ou à un rapport analogue à celui-ci dans sa forme. Lyotard 1983, § 240-242

²⁰² *Ibid.*, § 245. Nous soulignons.

Car sous l'empire du vrai la pertinence de l'obligation est éludée. On n'y trouve aucune pertinence : elle n'a pas sa place.

[La] question éthique n'est pas posée dans le genre économique. Dans celui-ci, on ne gagne pas (et on ne s'empare pas de l'enjeu) parce qu'on a écouté et accueilli l'obligation, mais parce qu'on a gagné du temps et on peut en gagner encore plus. Ainsi le genre économique du capital n'exige nullement l'agencement politique délibératif, qui admet l'hétérogénéité des genres de discours. Plutôt le contraire : il exige sa suppression.²⁰³

Aplanissement, horizontalisation, accélération. L'échange suppose que soient perméables les pôles de destinataires et destinataires et vise à ce qu'ils soient posés sur un pied d'égalité. On cherche le signe « = » entre les mesures de temps associées à la valeur abstraite de ce qui est échangé, et on souhaite obtenir cette équivalence le plus vite possible pour que le prochain échange puisse avoir lieu. On court-circuite l'événement du « maintenant » propre au sublime en l'ayant déjà hypothéqué en vue d'un futur échange. L'instant « maintenant » nécessaire à l'être-affecté est déjà investi ; il est déjà en transit, la valeur de l'événement future est déjà comprise dans une transaction au présent. Ainsi se perçoit la tension entre la règle de l'échange et celle que requiert l'écoute du contenu affectif menant à l'obligation. Cette tension naît de la présupposition du néolibéralisme de la permutabilité des pôles discursifs de destinateur-trice et destinataire, inversion nécessaire à l'accélération de l'échange (de débiteur à créateur, et ainsi de suite) en opposition avec le rapport d'obligation qui requiert l'inverse.²⁰⁴ Comme nous l'avons déjà mentionné, l'obligation a pour règle que l'obligé.e soit toujours en position destinataire sans connaître de destinateur-trice de la phrase et donc sans pouvoir lui répondre et ainsi permuter les instances. Les deux régimes de discours ont donc des règles contradictoires, mais l'effacement de l'obligation provient de l'hégémonie du régime de l'échange en mesure d'imposer sa règle et sa grammaire, d'exercer son pouvoir.²⁰⁵

La pensée de l'échange présuppose d'ores et déjà que la finalité du discours, celui qui promeut l'échange, soit un résultat mesurable en termes de temps et en ce sens, elle est radicalement intéressée. L'échange sous le régime néolibéral n'a comme fin que la reproduction et l'accélération de l'échange, de gagner de plus en plus de temps²⁰⁶ afin que la jouissance puisse être atteinte le plus rapidement possible et cela quitte à ce qu'elle contracte une dette qui elle aussi pourra être différée. N'est-ce pas précisément cela le crédit ? N'a-t-il pas pour fin qu'une accélération de l'échange, demandant que soient nivelée la valeur des choses transigées sous un même idiome « monnaie » — donc une certaine quantité de temps cristallisé — afin que puissent être inclus dans le réseau transactionnel des moments n'ayant pas encore eu lieu, de la valeur pas encore créée ?

Une telle conception du langage comme « échange de paroles » a pour impact de réduire la parole à une transmission d'informations, exigeant que nos phrases soient toutes commensurables les unes aux autres et qu'elles puissent être évaluées selon un même critère : le fait d'avoir gagné du temps. Ce critère de réussite issu du genre économique fait en sorte que l'évaluation de la pertinence d'une phrase puisse

²⁰³ *Ibid.*, § 253.

²⁰⁴ *Ibid.*, § 240-244.

²⁰⁵ Voir section 2.4 *Traduction, trahison : le silence dans la parole*

²⁰⁶ *Ibid.*, § 251

être effectuée par un critère universel permettant de comparer immédiatement la valeur : la quantité de monnaie.²⁰⁷ Le genre économique requiert que la phrase fournisse un certain résultat, la réalisation d'une transaction de temps, et que cette transaction ait lieu le plus vite possible.²⁰⁸ Cela laisse peu de place dans le discours pour des témoignages qui ne « produisent » aucune valeur marchande, bien peu de place pour une responsabilité envers ce qui ne parvient qu'à se faire entendre par murmure dans la parole. Autant la victime que l'obligé.e voient les phrases liées à l'expression d'un sentiment exclues du langage lorsqu'elles sont soumises à l'impératif de produire « quelque chose ». Réitérons : le sentiment n'est pas *quelque chose*, mais il n'est pas non plus un « rien ». Mais cette ambiguïté ne trouve pas de possibilité d'expression dans des rapports discursifs qui exigent le nivellement du sens sous un même idiomme et qui exigent que ce sens soit commensurable. On ne peut l'exprimer dans un jeu de langage qui impose la dichotomie stricte entre « quelque chose » et « rien », comme si tout n'était que noir et blanc : l'indicible est gris. C'est de cette impossibilité contingente qu'émerge la nécessité de la mise en place d'un mode d'expression qui ne soit pas soumis à de tels critères, pour rendre sa voix à la victime du différend. C'est pour cela qu'est nécessaire une réflexion liée à un type de discours établi autour du désintéressement, d'une rupture d'avec le langage de l'être... *et de l'échange*.^{209 210}

Imaginons la situation absurde suivante : que pour réparer la violence à laquelle fut soumise la victime d'une agression quelconque, on lui offre *une valeur monétaire équivalente à la gravité (évaluée par la cour) de l'acte dont elle fut victime*. De faire du différend qui élude le dommage un simple litige soluble sous la forme de l'échange de monnaie. Ou encore, que les institutions néolibérales de la justice s'arrogent le pouvoir de quantifier la douleur, de mathématiser le traumatisme, d'attirer une valeur à la peine. Absurdité tristement comique et pourtant fréquemment observable dans les verdicts rendus par la cour et par leurs réparations insuffisantes.²¹¹ D'une certaine manière, comment pourraient-elles l'entendre cette douleur, si elles produisent elles-mêmes le différend et la violence ?

L'incommensurable de l'indicible ne peut en lui-même fournir aucun « résultat » au sens de l'échange. Il ne peut pas être traduit — car c'est de la violence de la traduction dont il est question²¹² — en termes de temps abstrait ou de marchandise. Pourtant, on annule la dette de temps envers l'autre, et vite ;²¹³ on échange du temps et prétend que la dette est résoluble. On néglige qu'il puisse y avoir une dette qui demeure et dérange, et on oublie délibérément qu'on est lié à l'autre dans un rapport d'obligation : il n'y a de sortie autre que le refoulement, que l'indifférence.²¹⁴ On parle, et on échange, et on accélère au point où le silence étouffé devient assourdissant dans ce vacarme d'équivalence et de transaction. Et assourdi, il n'y a aucune surprise que l'on ne puisse pas entendre l'appel de l'autre ni son cri. L'indicible est effacé et rendu inaudible, la dépossession de l'éthique est escamotée par le régime de discours économique. Hélas, il est rendu inaudible par le tribunal lui-même, paré de son exigence de « témoigner

²⁰⁷ *Ibid.*, § 251

²⁰⁸ *Ibid.*, § 254

²⁰⁹ Voir section 1.5 *Éthique et désintéressement*

²¹⁰ À ne pas confondre avec la morale et les guides de conduite prescriptifs.

²¹¹ Voir l'article du *Washington Post* intitulé « Less than 1% of rapes lead to felony convictions. At least 89% of victims face emotional and physical consequences. » [<https://www.washingtonpost.com/business/2018/10/06/less-than-percent-rapes-lead-felony-convictions-least-percent-victims-face-emotional-physical-consequences/>]

²¹² Voir section 2.4 *Traduction, trahison : le silence dans la parole*

²¹³ Lyotard 1983, § 254

²¹⁴ Levinas 1990, 197

vite, car « on n'a pas tout notre temps », soutenu par la forme hégémonique de l'échange ; il est rendu inaudible par le jeu de langage nommé « Capital » qui impose que toute promesse soit une promesse d'échange, échange de mots, de temps, de valeur, de désir. Ce sont les structures de pouvoir de l'empire du vrai qui rendent possible cet oubli et qui contribuent à ce que demeurent dans le silence les victimes de violence, qu'on ne puisse pas les entendre et qu'on ne puisse pas non plus témoigner de cet enfouissement.²¹⁵ C'est pourquoi est nécessaire une résistance, pour faire voir ce qui est rendu invisible par l'éblouissement du « vrai », pour faire entendre ce qui est rendu inaudible par le vrombissement des échanges, pour faire sentir ce qui demeure à être ressenti, mais que l'on a enfoui : le veilleur et la veilleuse critique doivent se faire « artistes » au même sens où

l'entendement technoscientifique ne doute du sensible que pour y substituer le concept, et ainsi le détruire. L'artiste ne doute du sensible que pour lever en lui quelque chose qui n'a pas encore été présenté, un visuel que le visible et l'œil rationalisant oblitèrent, *un inaudible dans l'audible*. S'il contribue au vaste mouvement de déréalisation qu'est le capital, c'est encore pour témoigner d'un sensible insensible, pour faire sentir que quelque chose n'est pas présenté, n'est pas présentable, et élaborer le manque absolu plutôt que l'occulter.²¹⁶

Alors que l'obligé.e est affecté.e par l'obligation éthique qui rompt son « moi » (par une aliénation éthique),²¹⁷ la victime dont on exige que le discours produise un certain « résultat » argumentatif (« Parles pour que la cour te comprenne ») voit s'opérer une autre aliénation, celle qui institue un gouffre entre son expérience et le tribunal censé lui rendre justice. Il faut alors établir que « l'aliénation éthique » est tributaire de l'aliénation que la victime subit lorsque la cour exige une traduction de son expérience affective en « vérité ». ²¹⁸ Porter témoignage, c'est porter témoignage *de cet écart* qui se nomme « différend ». Ce qui doit être visé alors est un témoignage qui rompt avec la logique du résultat, exigeant la traduction de l'expérience en « preuves », en faveur d'une parole désintéressée dont le sens prendrait maintenant cette teneur : d'entrer en rupture directe avec la pensée de l'échange. L'éthique de l'indicible requiert une sortie de l'idiome de l'échange, à l'intérieur du régime néolibéral lui-même, pour aménager un espace discursif qui fasse place au sentiment. Il faut alors que l'on cherche un instant, comme celui qui est rendu visible par l'art de Newman, qui fende la temporalité de l'échange pour ouvrir le temps de l'autre et du même coup ouvre à la possibilité du témoignage du différend entre le régime économique et une autre justice qui valide l'expérience indicible de la victime. La recherche de cet instant, c'est la résistance qu'offre l'éthique au développement de l'empire du vrai et de la technoscience qu'il emploie en figure de proue.

Le témoignage demande une lenteur, un poids, un soupir qui ne peut être accéléré et introduit à un réseau d'échange. « Mais l'écriture et la lecture sont lentes qui s'avancent à reculons dans la direction de la chose inconnue « à l'intérieur »... L'anamnèse est l'antipode — même pas, il n'y a pas d'axe commun

²¹⁵ Voir section 2.5 *Indicible, inaudible et enfance*

²¹⁶ Lyotard 2014, 11, nous soulignons

²¹⁷ Voir section 3.1 *L'aliénation éthique*

²¹⁸ Voir discussion dans Stauffer 2015

—, l'*autre*, de l'accélération et de l'abréviation.²¹⁹ Entendez l'humour dans l'injonction : sentez vite, éprouvez rapidement. Comme si l'affect pouvait être différé, comme s'il participait de la même temporalité que l'être de l'*inter-esse*. Mais "les différends entre régimes de phrases ou entre genres de discours sont jugés négligeables par le tribunal. Le genre économique...écarte l'occurrence, l'événement, la merveille, l'attente d'une communauté de sentiments permettant à la victime de s'exprimer. « On n'en finirait pas » de prendre en considération l'incommensurabilité des enjeux et le vide qu'elle ouvre d'une phrase à l'autre",²²⁰ nous dit-il.

Cette « capacité à supporter l'incommensurable »²²¹ s'érode au fur et à mesure que s'intègre et se reproduit toute la violence comprise dans un tel rejet du contenu sentimental de l'expérience, rejet qui traverse l'empire du vrai. On force l'oubli, on instaure un régime qui, dans la vitesse de l'expression, néglige ce qui n'arrive pas à garder le rythme : l'affect... qui refait surface sous la forme de l'angoisse. « *Le système a plutôt pour conséquence de faire oublier ce qui lui échappe*. Mais l'angoisse, l'état d'un esprit hanté par un hôte familier et inconnu qui l'agite, le fait délirer, mais aussi penser — si on prétend l'exclure, si on ne lui donne pas d'issue, on l'aggrave ». ²²²

Liotard ajoute

En exigeant l'optimisation des performances (« pensez utile ! »), la communicabilité c'est-à-dire la commercialisation possible des idées (« soyez lisibles ! »), et la rapidité des inventions (« Faites vite ! »), le système achève la métaphysique de la volonté et fait de toute attitude contemplative une passivité honteuse. Interdire la passibilité et sa lenteur, faire pénétrer les lois du marché jusqu'au cœur des institutions où la pensée — art, philosophie, littérature — s'abritait, c'est porter un coup décisif à celle-ci.²²³

Il demeure que même chez ceux et celles dont l'écoute et le sentiment d'obligation semblent absents, une note subtile de mémoire peut refaire surface. Cette part d'enfance en nous qui, lorsque confrontée de manière impromptue au sublime, réitère le devoir de mémoire et agite l'égo monolithique prétendant à la complétude de son être et à son agentivité libre. Comme le retour du refoulé qui refait surface dès que la machine de l'échange ralentit la cadence. « Comme ».

3.4 De l'infini à l'agir²²⁴

La fin à laquelle on souhaite parvenir est de porter témoignage au Dire et au rapport qui me lie à l'autre, à la responsabilité qui m'incombe, à l'obligation et à la promesse, à l'aliénation du moi pour m'ouvrir à l'écoute de sa souffrance. De donner comme tâche à la philosophie l'ouverture à un témoignage, de lui donner comme tâche de trahir l'indicible pour l'extraire de son silence, pour faire entendre la violence dissipée dans le différend. D'offrir un témoignage comme acte d'alliance, comme main tendue, comme approche vers l'autre dont le cri sourd a atteint l'oreille et a ému. Puisque la peinture est un

²¹⁹ Lyotard 2014, 14

²²⁰ Lyotard 1983, § 252

²²¹ Lyotard 1979a, 9

²²² Lyotard 2014, 14, nous soulignons

²²³ *Ibid.*, 10

²²⁴ Voir Annexe 4

« ange », ²²⁵ l'autre n'est aperçu que dans un instant qui fracture la temporalité de l'être et de l'intéressement. Il s'agit de viser un témoignage qui ne soit pas une confession, qui ne soit pas issu d'une injonction, mais d'une obligation. Qu'il ne s'agisse pas d'une dépossession de la victime ni d'une coercition de l'obligé.e, mais d'une « aliénation éthique » momentanée qui réhabilite le lien qui unit à l'autre. Comme l'inhumain de l'enfance pousse à la fondation de valeurs nouvelles, ²²⁶ le témoignage n'est que le message d'une telle possibilité d'écoute du Dire derrière tout Dit. Le témoignage qu'il y a un reste à l'extérieur du Dit, qu'il y a du Bien dans le don de soi, que l'humain n'est pas voué seulement à son propre intérêt et qu'il est capable de désintéressement.

Témoignage qui ne se réduit pas au rapport qui mène d'indice à indiqué. Il en serait devenu dévoilement et thématization. Il est la passivité sans fond de la responsabilité et, par là, la sincérité — le sens du langage avant que le langage ne s'éparpille en mot, en thèmes s'égalant aux mots et dissimulant, dans le Dit, l'ouverture exposée comme une blessure saignante du Dire, sans que d'ailleurs s'efface, même dans son Dit, la trace du témoignage, de la sincérité ou de la gloire. ²²⁷

Si l'indicible est ce qui dans le langage le dépasse, le témoignage et son écriture correspondent à cette exception, à ce passage de l'indicible du sentiment à l'action d'offrir sa voix à l'autre réduit au silence. Il est résistance à l'empire du vrai, il est un murmure qui rappelle qu'il existe une autre logique que celle de la production de sens. ²²⁸ Il rappelle que le sentiment n'est pas rien, sans pour autant être quelque chose qui puisse être réduit à un thème et que le Bien, ou comme le dit Levinas, la « gloire de l'Infini » ²²⁹ est le don de sa plume à cet autre, l'un-pour-l'autre. Le Bien serait le fait « d'agir » l'obligation et de répondre à l'appel par la promesse, « la non-indifférence à la différence » qui se fait entendre lorsque refait surface la sensibilité héritée de l'enfance.

Se montre ici le sens de la trahison entendue par Levinas, d'une « trahison de l'indicible au prix de laquelle tout se montre », que le langage est nécessaire à ce que soit entendu l'indicible derrière la langue, ²³⁰ et que l'enfance seule soit insuffisante à faire entendre ce qui demeure transcendant à la langue donc que soit nécessaire une éducation sentimentale menant à la redécouverte de la fissure de l'égo. ²³¹ Il faut, comme condition *sine qua non* pour rendre sa voix à la victime, trahir l'indicible, trahison qui serait le beau risque de l'obligé.e, qui n'a pas « choisi » son obligation, et qui est désormais toujours accompagné de l'hétéronomie issue de cette fissure, de cette responsabilité. Pour ce faire, le témoignage de la souffrance de l'autre doit être compris comme approche exempte de tout intérêt, comme le nom d'une dette ou d'un pacte qui pourtant serait la condition du Bien intersubjectif. « L'un-pour-l'autre qui se montre, certes, dans le Dit, mais qui ne s'y montre qu'après-coup, trahi et qui, étranger au Dit de l'être, s'y montre comme contradiction ». ²³² Le témoignage est témoignage du non-sens tentant de faire sens, une tentative de

²²⁵ Voir section 3.2 *Newman et Levinas : la présentation de l'obligation*

²²⁶ Voir section 2.5 *indicible, inaudible et enfance*

²²⁷ Levinas 1990, 236

²²⁸ Voir section 3.1 *L'obligation : l'aliénation éthique*

²²⁹ À noter que le mot hébreu *kavod*, qui est ici traduit par « gloire » peut aussi être traduit par respect, d'où le parallèle avec la modalité interprétative du silence évoquée au premier chapitre.

²³⁰ *Ibid.*, 19

²³¹ Voir section 3.2 *Newman et Levinas : la présentation de l'obligation*

²³² *Ibid.*, 213

rassemblement de la signification fendue, car si « ce dont on ne peut parler (en logique), il faut le taire », il faut chercher ailleurs les moyens d'en parler : il faut mobiliser la philosophie comme gardienne.²³³ Le passage de l'Infini du sentiment à l'agir qu'est le témoignage dépend de cette prise en main des moyens de l'expression, il dépend de la reconnaissance de deux indicibles — l'enfance et la machine — et de la violence à l'œuvre dans la trahison, dans la réduction au silence et dans l'oubli. Il s'agit donc de nommer les formes de discours qui font violence à l'indicible du sentiment pour mobiliser en retour une éducation sentimentale, une éthique de l'indicible visant à les dépasser.

Le présent essai a tenté d'élaborer le problème que pose le silence de la victime de violence, particulièrement celle à caractère sexuel. Nous avons établi que les instances où la personne qui reçoit la violence reçoit également la violence de n'en pouvoir parler, privée des moyens de témoigner *pour elle-même*. Ensuite, nous avons posé que la victime infantilisée requiert de l'obligé.e, vaille que vaille, un don pour s'extraire de son silence et que le témoignage correspond à une des formes possibles de ce don. Ce qu'il faut maintenant ajouter est que ce don impose un effacement de l'obligé.e dès lors que la victime s'extrait de ce rôle. C'est-à-dire qu'une fois que la victime s'est sortie du silence et est parvenue à exprimer son sentiment et à faire reconnaître son expérience de la souffrance comme valide et exigeant la justice, l'obligé.e doit ensuite *se taire*, et offrir par son silence l'espace d'expression à la personne survivante : après la trahison comprise comme mal nécessaire à l'expression, le respect du silence faisant place à l'expression nouvelle.²³⁴

Le témoignage est parvenu à sa fin lorsque l'indicible est « entendu » et que la violence à l'œuvre dans le silence est levée. Mais la responsabilité imposant de témoigner ne résorbera pas, car « au fur et mesure que les responsabilités sont prises, elles se multiplient... La dette s'accroît dans la mesure où elle s'acquitte... La positivité de l'Infini, c'est la conversion en responsabilité, en approche d'autrui, de la réponse à l'Infini non-thématisable... »²³⁵ C'est à ce moment que l'écriture doit prendre fin pour faire place au témoignage de l'ex-victime devenue survivante, de la personne qui fut victime de violence, mais qui s'est réapproprié les moyens d'en faire discours. Le discours de la survivant.e trahit inévitablement l'indicible de son sentiment, mais cette trahison est nécessaire pour qu'elle soit reconnue, pour que son expérience ne soit pas le théâtre de la double souffrance d'être réduit.e au silence. Si la douleur du geste violent ne peut être réparée, du moins celle issue des rapports linguistiques instituant la confession forcée ou le silence eux peuvent être dépassés, et une nouvelle communauté de sentiment peut se bâtir dans l'abolition de la solitude que marque la phrase « *Me too* », « *Moi aussi j'ai été victime* : offrons-nous mutuellement la possibilité d'être entendu.es. » Lorsque la survivant.e de violence à caractère sexuel rédige sa lettre ouverte, qu'elle hurle son poème, qu'elle pleure et maugrée sa triste histoire impossible à contenir dans les mots, elle rappelle qu'elle existe toujours. Lorsqu'elle dit « *Moi aussi* », elle rappelle qu'elle n'est plus seule. Elle itère son « *Me voici* » comme témoignage de l'Infini, mais comme témoignage qui ne thématise pas [d'emblée] ce dont il témoigne et dont la vérité n'est pas vérité de représentation, n'est pas

²³³ Voir section 1.1 *Le Tractatus logico-philosophicus* pour une discussion du rôle de la philosophie selon le jeune Wittgenstein.

²³⁴ Voir section 1.6 *Wittgenstein et Levinas : pour une éthique de l'indicible*

²³⁵ *Ibid.*, 27

évidence. Il n'y a de témoignage — structure unique, exception à la règle de l'être, irréductible à la représentation — que de l'Infini », que de l'indicible.²³⁶

Alors que la justice exigeait d'elle qu'elle présente et justifie sa douleur,²³⁷ le témoin empreint de la passibilité de l'enfance lui rend sa légitimité *par son silence*, par le simple fait qu'après avoir témoigné d'un indicible contingent il lui a rendu les moyens de la parole. Que faire d'autre que lui laisser ? La « justice exige la contemporanéité de la représentation. C'est ainsi que le prochain devient visible, et dévisagé, se présente, et qu'il y a aussi justice pour moi. Le Dire se fixe en Dit — s'écrit précisément, se fait livre, droit et science. »²³⁸ La trahison nécessaire à ce que la philosophie s'efface en remplissant sa promesse — toujours à répéter, car la dette ne fait que croître et se répéter — qu'elle marque la diachronie et proclame « la conscience de la rupture de la conscience. »²³⁹ Le beau risque de la philosophie, de trahir en se donnant comme critère le désintéressement, d'offrir la jouissance de son pain en temps de famine.²⁴⁰ Qu'elle donne à voir ces subtiles nuances où la violence s'immisce et se retire une fois la présentation faite pour faire place à la poésie du témoignage de l'autre. Après avoir traduit l'indicible du sentiment en phrases et en arguments, qu'elle se désarticule et se taise ; après avoir bâti la tribune, qu'elle l'offre à celles qui étaient affamées d'expression après la sécheresse du silence.

Idéal d'une paix jamais atteinte. La philosophie se faisant alliée de la poésie, du discours qui fait de sa responsabilité le délaissement de l'hégémonie de l'empire en faveur d'une écoute de l'altérité de l'affect présentée par l'art. Responsabilité issue de la « proximité, [de la] communication et [de l']entente ou entendement ou [la] paix m'incombent dans la proximité et dont le prochain ne peut me décharger ; paix, par conséquent, *sous ma responsabilité*, paix dont je suis otage, paix que je suis tout seul à faire, courant un beau risque, dangereusement ; danger qui, au savoir, apparaîtra comme incertitude. »²⁴¹ Car il lui faut cette faiblesse, à la philosophie qui reconnaît qu'elle doit faire place à son autre, que « le témoin est toujours un traître », que de témoigner n'est que la première part du devoir envers l'autre. Il faut que Jacob renonce à usurper Ésaü, que l'empire du vrai soit confronté à l'enfance qui en lui le taraude et qu'il reconnaisse l'existence d'une logique autre que l'esprit de conquête et d'intégration de tout autre dans le même. Il faut que le langage s'articule pour témoigner et se désarticule pour faire place aux idiomes nouveaux. Que la philosophie interrompe le cours de son narcissisme.

Il fallait ce relâchement sans lâcheté de la virilité pour le peu de cruauté que nos mains répudièrent.²⁴²

²³⁶ *Ibid.*, 229

²³⁷ Lyotard 1983, § 8

²³⁸ Levinas 1990, 247

²³⁹ *Ibid.*, 256

²⁴⁰ *Ibid.*, 94

²⁴¹ *Ibid.* 259

²⁴² *Ibid.*, 283

Conclusion

Récapitulatif

Nous avons donné le nom « d'indicible » au contenu affectif qui demeure inexprimable dans le langage propre à l'empire du vrai et aux impératifs de performativité, de production de vérité et au pouvoir discriminatif qui trouve sa source dans l'imposition de ces critères. Le mouvement *#Metoo* et les vagues de témoignages de violence à caractère sexuel ont rendu dicibles une part de cet affect indicible qui était auparavant contraint au silence notamment par les instances juridiques des tribunaux soumis aux exigences de production de la vérité. Nous avons dû, pour marquer la part contingente de la violence produite par ces institutions, différencier deux indicibles. Un premier, d'ordre « ontologique », relève de la part privée de l'expérience qui doit pour pouvoir être mise en langage, être trahie. Il s'agit de l'indicible qui traduit l'impossibilité pour le langage de refléter parfaitement un contenu d'expérience affectif, ce qui contraint l'expression à une amphibologie entre l'affect non-dit et la parole le trahissant, n'en rendant qu'une approximation. Un second indicible, lui dit « structurel », correspondrait plutôt à une impossibilité produite et non principielle d'expression d'un sentiment. Il s'agit du nom donné à la privation historiquement constituée d'exprimer la part communicable, quoiqu'imparfaitement, de l'indicible ontologique.

Dans le but de garantir une valeur à ce contenu affectif — dans notre cas, ce contenu est la souffrance d'une victime de violence à caractère sexuel — est de mise la reconnaissance d'une violence reproduite dans l'invisibilisation d'une telle violence et dans la destruction des moyens d'en témoigner. La violence fut traitée sous deux aspects : le premier étant la contrainte au silence et le second, antagonique, la contrainte à l'expression. Pour maintenir la légitimité d'un droit au silence et dans le but d'en permettre une expression non violente, le critère de désintéressement fut mobilisé pour départager l'application violente et non violente de ces modalités langagières. Lorsque le silence est observé par respect, comme le silence du témoin suite à la mise en place d'un espace discursif dédié à la victime, nous jugeons que ce « silence » est non-violent et même nécessaire à la conclusion d'un témoignage sain. D'autre part, est nécessaire une part de trahison, « trahison au prix de laquelle tout se montre », pour que soit mise en langage la souffrance et qu'ainsi la victime puisse se faire survivante. Lorsque pratiquée de manière désintéressée, donc exempte de l'impératif de production de vérité ou de valeur marchande, la trahison est comprise comme condition nécessaire à la rupture des rapports linguistiques violents : cette trahison se nomme témoignage.

Pour le témoin de la violence, pour la personne sensible à la condition de délégitimation de la victime, le témoignage de cette violence est une obligation. Cette obligation issue de rapport à la lisière entre le langage et l'indicible, d'une passibilité à la valeur sémantique du silence, est ce qui pousse le témoin à mettre en place un espace pour interrompre la violence et qui donc le lie à la victime. Ce rapport de dette motive tout projet de déconstruction du différend et de désarticulation du langage, projet nécessaire pour faire entendre à la fois le cri sourd de la victime et faire voir le bâillon qui assourdit le cri en instituant un différend. Mettre en place une éthique de l'indicible, faire une apologie du silence correspondrait à cela : un témoignage double, de la violence et de l'oubli auquel est reléguée la pratique de cette violence.

La fin jamais parfaitement atteinte à laquelle tend l'obligé.e est de rendre à la victime la possibilité d'exprimer et de faire reconnaître son expérience, comme ce fut le cas dans les vagues de témoignages des mouvements *#Metoo* et ses analogues. Pour ce faire, le témoin doit se faire adjuvant, mais se retirer une fois son témoignage offert, puisque le sien n'est qu'accessoire à celui qui permettra à la victime de se faire

survivante. Le témoignage du témoin est à distinguer de celui de la survivante de la manière suivante : son témoignage vise à favoriser le développement d'une sensibilité, une éducation sentimentale qui permettra d'entendre le témoignage de la survivante. Il vise à lui rendre les moyens de communication dont elle fut privée, lui rendre le droit de s'exprimer *et* de se taire.

Les limites du projet

Nous réitérons, une dernière fois, cette citation pour la comprendre à la lumière de notre recherche : « Le témoin du tort et de la souffrance qu'engendre le différend de la pensée avec ce qu'elle n'arrive pas à penser, ce témoin, l'écrivain, la mégalopole veut bien de lui, son témoignage pourra servir, fait valoir Lyotard qui ajoute, attestés, la souffrance, l'indomptable sont comme déjà détruits. Je veux dire : en témoignant, on extermine aussi. Le témoin est un traître. »²⁴³ C'est le danger qu'implique toute tentative de rendre en langage et en philosophie ce qui demeure indicible en son sein. Le danger est d'étendre l'influence de l'empire du vrai dont nous avons proposé la critique en tentant précisément d'en restreindre l'influence ; qu'en extrayant l'affect de sa condition « d'indicible », on les soumet aux exigences de production de sens du langage et fait que le projet soit vain. C'est sans doute de là que provient la part inévitablement contradictoire d'une telle entreprise. Il s'agit d'une limite que l'on pourrait qualifier de principielle, puisqu'elle se trouve à la source même du projet, à son intention.

C'est dans le but d'éviter un tel écueil qu'ont été introduites certaines nuances pour laisser une place légitime à une part de l'indicible qui ne peut pas être trahie, ou plutôt de qui la trahison ne serait que violence. C'est pourquoi a été marquée une différence entre un indicible ontologique et un autre, structurel : pour délimiter une temporalité et un espace discursifs qui demeurent inaccessibles au langage. Le risque — et nous y avons en partie cédé — est de faire de cette indicible une quasi-entité métaphysique, une notion transcendante en apparence dépourvue d'attaches à la situation sociohistorique dont on souhaite faire la critique. La difficulté de penser — et encore d'écrire ! — cet au-delà du langage qui demeure fractionné en lui est à blâmer pour une telle faute, faute que nous avons tenté de limiter en insistant sur une conception du langage qui en fait non pas une abstraction idéale, mais bien un ensemble de *pratiques* communicationnelles historiquement déterminées. C'est d'ailleurs en fonction de cette contingence que nous avons orienté notre critique : pour démontrer que le silence des victimes était certes dû à une restriction « ontologique », mais d'autant plus par des rapports linguistiques produits par des structures sujettes à critiques et modifications.

Un autre ensemble de sujets auraient mérité une plus ample réflexion, mais furent coupés court par les contraintes de format qu'un tel essai impose. Parmi ceux-ci se trouve la théorisation de critères d'établissement d'une éducation sentimentale nécessaire à la réception du témoignage et les différentes formes qu'une telle éducation pourrait prendre ; une plus ample résolution de la tension entre la notion d'obligation et l'objectif du projet qui était de proposer une éthique non prescriptive qui demeure liante pour l'obligé.e ; une élaboration des rapports entre ce que nous avons nommé « structures » et le langage qui clarifierait l'amalgame des critères de vérité/ productivité que l'on retrouve dans l'appellation « empire du vrai » en mobilisant une analyse approfondie de l'œuvre de Michel Foucault. Finalement, il aurait fallu faire un retour sur les limites d'une telle approche, surtout dans l'application que l'on observe dans le

²⁴³ Lyotard 2014, 192

mouvement #*Metoo*, qui comporte lui aussi son lot de problématiques — notamment quant à la rupture de ces mouvements d’avec les instances juridiques étatiques.

La dernière contrainte notable est liée à la position à partir de laquelle est rédigé le présent essai, c’est-à-dire que la personne qui le rédige se retrouve à la fois dans la position de survivant.e et de témoin. Une dimension affective liée à la mise à bien d’un tel projet eut sans doute un effet notable sur les prises de position requises pour établir l’argumentaire. Il serait bien paradoxal d’invalider la position de l’auteur-trice, surtout à la lumière du présent travail, mais est notable une part de biais épistémiques provenant de l’implication personnelle dans des luttes traitant de ces enjeux.

Ouverture

« Le témoin est toujours un traître. » Du moins, cette trahison, plutôt que d’être le théâtre d’une violence institutionnelle, fruit de l’intégration du discours à une visée téléologique de production de valeur, se veut porter en elle une possibilité nouvelle d’écoute. Elle se veut un témoignage *pour* le témoignage, réitérant du même coup l’obligation à la source du rapport qui lie l’obligé à la victime. Cette trahison se veut une tentative de jeter une lumière sur certains comportements langagiers qui rendent possibles la violence, invalidant le témoignage et effaçant les traces de son heurt : une tentative de témoigner du différend pour que les paroles servent ceux et celles qui ne trouvent pas les leurs. Cette trahison, qui est la nôtre, est le signe d’un tâtonnement vers certains modes de communication qui, en ne pouvant pas *servir l’intérêt de la mégalopole* par leur non-sens, itèrent la pertinence d’une logique de construction du sens autre que la performativité. Elle se veut une réponse — partielle — à la question toute simple « Pourquoi n’arrivons-nous pas à nous comprendre ? » qui tiendrait en une tout aussi simple critique : « Puisque jamais on ne nous a enseigné à comprendre ce qui ne produit pas de valeur commensurable ». Puisqu’est absente la formation sentimentale qui permet d’entendre, de reconnaître et d’accorder de l’importance à la dimension affective de notre expérience du monde social à travers le langage. Puisque les structures qui forment les sujets ne forment pas des témoins. Puisque ce que nous appelons « intersubjectivité » se limite généralement à une lutte entre êtres, à l’*inter-esse*, bref à ce qui nous laisse collectivement seuls.

Si nous avons cherché à explorer les modalités qui permettent un témoignage non violent, et tenté de le réaliser tout à la fois, c’est pour réitérer les *conditions d’impossibilité* de certains discours, notamment ceux qui reconnaissent la souffrance d’autrui et qui lui laisse voir le jour sans lui imposer un dévisagement. Ce que nous avons cherché n’était que cela : la reconnaissance d’une valeur à l’affect qui ne se réduise pas à une unité de sens commensurable, mesurable et intégrable à un système de production de valeur marchande ou de vérité. Nous avons appliqué ces réflexions à l’enjeu des violences à caractère sexuel, mais elles ne s’y limitent pas. Car ce qui est exigé par un tel projet, celui qui demande l’aménagement d’un espace à l’abri des exigences de l’empire du vrai, c’est que l’on offre une place au *silence* qui n’en soit pas une de privation ; que l’on fasse son apologie, son deuil et qu’on le célèbre sans justification et que voit le jour une éthique qui respecte ce qui dans le langage le traverse et le dépasse. Il faut que l’on apprenne à parler et à entendre un langage *autre*, un langage *de* l’autre pour entamer la formation d’une communauté de sentiment exempte de ces exigences. Il faut, pour que le sentiment soit entendu sans même que les mots n’aient à être justes, et pour que les victimes de violence arrachent la parole qui leur fut dérobée, que naisse une éthique de l’indicible qui impose à la philosophie de repenser ce qu’elle entend par « écoute » pour faire place à la folie et au non-sens et à toute la valeur secrète qu’elles recèlent.

Bibliographie

- Buber, Martin, Robert Misrahi, Gabriel Marcel, et Gaston Bachelard. 2013. *Je et Tu*. Edition revue et Augmentée. Paris: Aubier.
- Enaudeau, Corinne, et Frédéric Fruteau de Laclos, éd. 2017. *Lyotard et le langage*. Continents philosophiques 14. Paris: Klincksieck.
- Foucault, Michel. 2011. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Nachdr. der Ausg. 1975. Collection tel 225. Paris: Gallimard.
- . 2014. *Histoire de la sexualité. 1: La volonté de savoir*. Collection tel 248.
- Foucault, Michel, François Ewald, et Alessandro Fontana. 2003. *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France, 1973-1974*. Hautes études. Paris: Seuil : Gallimard.
- Foucault, Michel, François Ewald, Alessandro Fontana, et Frédéric Gros. 2001. *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. Hautes études. Paris: Gallimard : Seuil.
- Foucault, Michel. 1999. *Les anormaux*. Cours de Michel Foucault au Collège de France 1974/75. Paris: Gallimard [u.a.].
- Freud, Sigmund. 2001. *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Traduit par Philippe Koeppel. Paris: Gallimard.
- Grayling, A. C. 2001. *Wittgenstein: a very short introduction*. Very short introductions 46. Oxford: Oxford University Press.
- Hadot, Pierre, G. E. M. Anscombe, et Gottfried Gabriel. 2004. *Wittgenstein et les limites du langage*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: Libr. philosophique J. Vrin.
- Heidegger, Martin, François Vezin, Rudolf Boehm, Martin Heidegger, et Martin Heidegger. 1995. *Être et temps*. Nachdr. Oeuvres de Martin Heidegger Sect. 1, Ecrits publiés de 1914 à 1970. Paris: Gallimard.
- Jakobson, Roman, et Nicolas Ruwet. 2003. *Essais de linguistique générale*. Nouv. éd. Reprise. Paris: les Éd. de Minuit.
- Kant, Immanuel, Jean-Pierre Fessler, et Michaël Foessel. 2003. *Critique de la raison pratique*. Texte integral 1090. Paris: Éditions Flammarion.
- Kant, Immanuel, et Alain Renaut. 2015. *Critique de la faculté de juger*. GF 1088. Paris: Flammarion.
- Lévinas, Emmanuel. 1990. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le livre de poche Biblio, 2 = 4121 [d. Gesamtw.]. Paris: Libr. Générale Française.
- . 2009. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Livre de Poche Biblio essais 4120. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Lévinas, Emmanuel, et Philippe Nemo. 2011. *Ethique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Éd. 16. Livre de Poche 4018. Paris: Librairie Général Française.
- Lyotard, Jean-François. 1979a. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Collection Critique. Paris: Éditions de Minuit.
- . 1979b. *Le Mur du Pacifique*. Ligne fictive. Paris: Éditions Galilée.
- . 1983. *Le différend*. Collection « Critique ». Paris: Editions de Minuit.
- . 2000. *Misère de la philosophie*. Incises. Paris: Galilée.
- . 2014. *L'inhumain: causeries sur le temps*. Continents philosophiques 10. Paris: Klincksieck.
- Stauffer, Jill. 2015. *Ethical Loneliness: The Injustice of Not Being Heard*. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press.
- Wittgenstein, Ludwig, Gilles-Gaston Granger, et Ludwig Wittgenstein. 2002. *Tractatus logico-philosophicus*. Collection Tel 311. Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, Ludwig, et Élisabeth Rigal. 2014. *Recherches philosophiques*. Collection Tel 404. Paris: Gallimard.

Ouvrages notables non citées dans le texte

- Brown, W. (2017). *Undoing the demos : Neoliberalism's stealth revolution* (First paperback edition, this edition corrects errors in previous printings). Zone Books.
- Butler, J. P., Ambroise, B., & Aucouturier, V. (2007). *Le récit de soi*. Presses universitaires de France.
- Butler, J. P., Fassin, É., & Kraus, C. (2006). *Trouble dans le genre : Le féminisme et la subversion de l'identité*. la Découverte.
- Foucault, M. (2015). *Maladie mentale et psychologie* (6e éd). PUF.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W., Kaufholz-Messmer, É., & Horkheimer, M. (1974). *La dialectique de la raison : Fragments philosophiques*. Gallimard.
- Lévinas, E., & Hayat, P. (2008). *Liberté et commandement* (3. éd). Fata Morgana.
- Liotard, J.-F. (1986). *L'enthousiasme : La critique kantienne de l'histoire*. Editions Galilée.
- Liotard, J.-F. (1988). *Heidegger et « les juifs »*. Galilée.
- Liotard, J.-F. (2015). *Leçons sur l'analytique du sublime : Kant, « Critique de la faculté de juger », [paragraphes] 23-29*. Klincksieck.
- Liotard, J.-F., & Enaudeau, C. (2018). *Pourquoi philosopher ?* PUF.
- Liotard, J.-F., & Thébaud, J.-L. (2006). *Au juste* ([Nouv. éd.]). Bourgois.
- Martin, E., & Ouellet, M. (Éds.). (2014). *La tyrannie de la valeur : Débats pour le renouvellement de la théorie critique*. Les Éditions Ecosociété.
- Marx, K., & Rubel, M. (2008). *Le capital*. Gallimard.
- Pagès, C. (2011). *Liotard et l'aliénation*. Presses universitaires de France.
- Supiot, A. (2020). *La gouvernance par les nombres : Cours au Collège de France, 2012-2014* ([Nouvelle éd. avec une] préface inédite). Pluriel.
- Walton, M. V. (2013). *Expressing the inexpressible in Lyotard and Pseudo-Dionysius : Bearing witness as spiritual exercise*. Lexington Books.

Annexe 1

Newman, Barnett. *The Promise*, 1949, Whitney Museum of American Art.



Annexe 2

Newman, Barnett. *Stations of the Cross, Twelfth Station*, 1965, National Gallery of Art.



Annexe 3

Newman, Barnett. *Broken Obelisk*, 1963-1969, MOMA. À noter la forme du sablier, avec un temps fracturé qui se condense en base.



Annexe 4

Newman, Barnett. *Untitled*, 1961, MOMA.

