

Université de Montréal

La « question » du langage *dans Autrement qu'être ou au delà de l'essence*
D'Emmanuel Levinas

Par Dominic Lavoie

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
En vue de l'obtention du grade de Maîtrise
en philosophie

Novembre 2003

Copyright, Dominic Lavoie, 2003



B
29
U54
2004
v.004

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

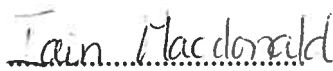
In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.


Université de Montréal
Faculté des études supérieures


Ce mémoire intitulé :
La « question » du langage dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*
d'Emmanuel Levinas

présenté par
Dominique Lavoie

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :


.....
président-rapporteur


.....
directeur de recherche


.....
membre du jury

Résumés

La « question » du langage dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* d'Emmanuel Levinas

Bien qu'*Autrement qu'être...* (1974) traite principalement de la subjectivité du sujet, celle-ci doit signifier au-delà de l'être. Cette exigence appelle une mise en question du langage philosophique par lequel toute transcendance ne peut éviter de retomber en immanence. Puisqu'elle se veut radicale, cette mise en question nécessite une réinterprétation du temps, que l'on devra désormais essayer de penser comme « diachronie », c'est-à-dire comme un temps marqué par l'absolue antériorité du rapport à l'autre. Ce que nous voudrions démontrer dans ce mémoire est qu'il faut penser *ensemble* la pure exigence de sortir de l'être (transcendance) *et* l'impossibilité d'en sortir (immanence). Le concept derridien de *double bind* (*Adieu*, 1997) nous aidera à penser cette double posture.

Mots clés : philosophie, éthique, subjectivité, transcendance, langage, Levinas

The “ question ” of language in *Otherwise than Being or beyond Essence* by Emmanuel Levinas

If *Otherwise than Being...* (1974) deals mainly with the subjectivity of the subject, then it follows that this subjectivity must refer to beyond being. This means that philosophical language, which causes all transcendence to lapse inevitably into immanence, must be put to the test. Since such a challenge aspires to be radical in nature, it necessarily involves a reinterpretation of time, which we must now conceive of as « diachrony », i.e. as a time marked by the fact of the relation to the other as absolutely antecedent. We will attempt to demonstrate in this master's thesis that the pure need to get outside of being (transcendence) *and* the impossibility of doing so (immanence) must be postulated and considered *together*. The derridean notion of the « double bind » (*Adieu*, 1997) will serve as an aid as we examine this double posture.

Key words : philosophy, ethics, subjectivity, transcendence, language, Levinas.

Table des matières

Introduction	1
Chapitre Premier. — <i>Le Dire et le Dit</i>	13
— II. — <i>De la « Réduction », à la « trace »</i>	32
— III — <i>Le Dire sans Dit</i>	50
— IV — <i>Le tiers, la justice et la « question »; autour d'une « déduction »</i>	74
Conclusion	90

Liste des abréviations des œuvres d'Emmanuel Levinas

- AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974; rééd. Le Livre de poche, Biblio Essais, 1990.
- DDQVI *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, (1982) 1998.
- DMT *Dieu, la mort et le temps*, texte établi et annoté par J. Rolland, Paris, Grasset, 1993.
- EDEHH *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, (1949) 2001.
- EE *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, (1947) 1998
- EN *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991; rééd. Le Livre de poche, Biblio Essai, 1993.
- HAH *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972; rééd. Le Livre de poche, Biblio Essai, 2000.
- QLT *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit, 1968.
- TI *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961; rééd. Le Livre de poche, Biblio Essai, 1990.

Introduction

C'est bien connu, se frayer un chemin vers la pensée *d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* est au moins difficile, et peut-être même, à proprement parler, « impossible ». Peut-être même impossible, car cette seconde grande œuvre de Levinas, parue en 1974, treize ans après *Totalité et Infini* (1961), invite ou même force la pensée aux confins de ses possibilités, jusqu'à l'épuisement, là où, débordée, essoufflée, haletante, la pensée excède tout pouvoir et *en un certain sens* s'arrête, – s'interrompt. Mais ce rythme syncopé qui caractérise l'exposition de l'autrement qu'être s'articule toutefois en un discours qui, bien qu'à plusieurs égards irréductiblement paradoxal ou énigmatique, se veut et semble en effet, de prime abord, cohérent, conséquent, d'une rigueur structurelle irréprochable. Le « livre » traite principalement de la subjectivité du sujet. Il s'ouvre, sans véritable introduction il est vrai, par un *Argument* qui expose l'essentiel des « thèses » qui seront *reprises* plus qu'expliquées ou développées dans l'*Exposition*, laquelle comporte quatre chapitres qui s'articulent selon une progression nuancée, mais qui n'en demeure pas moins radicale. Il s'agit d'abord de « montrer » que le sens de l'intentionnalité (Husserl) et celui de la question de l'être (Heidegger) relèvent essentiellement de la manifestation qui correspond au plan du Dit, à partir duquel il est possible, à travers l'exposition du sujet à autrui, définie comme responsabilité de l'un-pour-l'autre, de remonter à la notion de Dire qui en serait le langage originel, ou plus précisément « pré-originel ». Levinas décrit ensuite le sens de cette exposition comme sensibilité irréductible au savoir, se faisant ainsi « avant » la conscience, et dont la « proximité », en tant que signifiante même de la signification, constitue, au-delà ou en-deçà de l'être, l'intrigue éthique d'une responsabilité qui se radicalise jusqu'à la « substitution », par laquelle le *Je* (Moi) de la subjectivité se renverse — s'est toujours déjà renversé en vérité — pour ne plus se dire qu'à l'accusatif d'un pur *Se* (Soi), dans une récurrence incessante, sans terme, qui le ramène *en deçà* de toute identité, le vidant de toute consistance pour le laisser — « moins que rien » — à la limite de la phénoménalité, signifier au-delà de l'être et du non-être, autrement qu'être. Enfin, l'auteur tente d'exposer dans la notion de « Dire sans Dit » une relation entre le sujet et l'Infini qui permettra de « dériver » en quelque sorte, sous le signe des notions de « tiers » et de « justice », le Dit à partir du Dire. Le livre se termine, sans véritablement

« conclure », par un *Autrement dit* qui reprend et répète d'une certaine manière, c'est-à-dire ici d'une *autre* manière, les « thèses » de ce qui précède, lesquelles ne signifient effectivement que dans cet « autrement », constamment *repris* depuis le seuil de l'ouvrage en réalité.

Au premier abord donc, l'itinéraire semble clair. Pourtant, lorsqu'on y regarde d'un peu plus près, au-delà des simplifications faciles et schématiques, il faut bien avouer que tout est, avant même le commencement, infiniment plus compliqué, pour ne pas dire déjà « an-archique ». Nous l'avons indiqué au passage, il n'y a pas de véritable « introduction » à *Autrement qu'être...* ni, par conséquent, de véritable conclusion¹. D'où sans doute la difficulté qui nous incombe, et qui ne devrait plus nous quitter pour peu que nous demeurions fidèle à cette modalité de l'autrement qu'être, de *commencer* à parler de cette pensée. Car si la nécessité de la thématization ou de la monstration, à laquelle aucun discours n'échappe en un certain sens, impose au discours de la transcendance, à l'autrement qu'être, une certaine linéarité dans l'exposition, on ne saurait dire pour autant que cette exposition suive l'ordre de la démonstration ou, à proprement parler, le déroulement d'une quelconque « déduction » ni, comme on pourrait être plus facilement tenté de le croire, celui du « récit » d'une intrigue. Car, s'il y a bien quelque chose comme une « intrigue éthique » chez Levinas, toute la difficulté consiste précisément à penser — et est-ce seulement *possible* ? — cette intrigue *avant* tout récit, *avant* toute conscience remémorante, en un mot « avant » le temps pensé comme *conscience du temps*, sans pour autant situer cet « avant » dans un quelconque ordre éternel, hors du temps². La difficulté de rendre compte de la manière dont la

¹ Non seulement il n'y a pas vraiment d'« introduction » à *Autrement qu'être...*, mais aussi, comme le remarque avec justesse Paul Ricœur, on peut presque dire qu'« on ne note aucune *progression visible* dans l'argument; les chapitres successifs ne s'ajoutent pas l'un à l'autre; tout est dit dans ce qui est dénommé *Argument* [...] et, en quelque sorte répété dans les brèves pages terminales » (Paul Ricœur, *Autrement; lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, p. 3; nous soulignons). Paul Ricœur a sans doute raison de dire qu'il n'y a pas, à *proprement parler*, de « progression visible » dans *Autrement qu'être...* Mais ne serait-ce pas dû, du moins en partie, au fait que cette pensée entend précisément *exposer* un sens « au-delà » du « visible », et qui ne serait plus ainsi simplement réductible à l'idée d'une « progression » ? Nous devons montrer, dans le cours de notre exposé, que cette question n'est peut-être rien moins que « rhétorique », mais qu'elle est, au contraire, liée « *la chose même* » qui est en question.

² En anticipant sur notre propos, nous pouvons déjà à cet égard renvoyer au cinquième paragraphe du chapitre premier d'*Autrement qu'être...*, où on peut lire ceci, sans ambiguïté : « L'*autrement qu'être* ne peut pas se situer dans un quelconque ordre éternel arraché au temps et commandant, on ne sait comment, la série temporelle. Kant en a montré l'impossibilité dans l'antithèse de la 4^{ème} Antinomie. Il faut donc que la temporalisation du temps — selon le mode où elle signifie être et néant, vie et mort — signifie aussi

pensée s'expose dans ce livre tient également à ceci que les « concepts » — nous disons « concepts », à défaut d'autres mots, puisqu'il s'agit en principe de concepts « non-concevants », nous aurons à le « montrer » et à « thématiser », c'est-à-dire finalement à *concevoir* cette étrange nécessité de la rature et de la redite qui revient *et ne revient pas* au Même —, la difficulté donc, tient à ce que les « concepts » mobilisés pour dire la transcendance de l'autrement qu'être « se font écho »¹, l'un appelant *toujours déjà* l'autre en s'y projetant, et l'autre de l'autre pour se dire, non pas toutefois comme le simple renvoi d'un terme à un autre, la difficulté en serait aisément surmontable, et pour ainsi dire déjà « thématisée »², mais de telle manière qu'il s'agirait de penser ces « concepts » comme des « échos » précédant toute « résonance », comme autant d'interruptions irréversibles de l'identité. Cette exigence laisse entendre que chacun de ces « concepts » est appelé à signifier au-delà de l'être et de la conscience, mais aussi bien au-delà du non-être ou de l'inconscient³. Pour le dire d'un mot, ce qui complique la « présentation » de ce texte, ce qui nous empêche d'en présenter les « thèses » d'entrée de jeu, c'est d'abord, on l'aura compris, qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'un livre à thèses⁴, mais aussi, surtout, que ce qui cherche à se dire dans cet ouvrage n'est pas, n'est jamais totalement présent, c'est-à-dire que rien n'est dit, sans déjà appeler son « dédire », son « autrement dit » qui menace, constamment dès qu'il est dit, de se figer en un *dit* autrement, de revenir au même ou de ne plus rien dire — que l'être⁵.

l'*au-delà de l'être* et du *ne-pas-être* » (AE, p. 22). Levinas parle ailleurs d'« une intrigue qui ne se réduit pas à la phénoménologie – c'est-à-dire à la thématisation du Dit [...] » (AE, p. 78), voire d'une intrigue *au-delà du savoir* (cf. AE, p. 82, note 1).

¹ Cf. AE, p. 37.

² « Cette *coexistence* ou *accord* des termes différents dans l'*unité du thème* s'appelle système : l'un avec l'autre s'y présente comme l'un signifiant l'autre – l'un comme signe de l'autre – l'un comme renonçant à sa « figure » pour « *trépasser à l'autre* ». Ce l'un-pour-l'autre constitue la signification ou l'intelligibilité » (AE, p. 257).

³ Cf. AE, p. 163, n. 1 ; ou encore : « en-deçà de l'être et en deçà du néant *thématisable comme l'être* » (AE, p. 172; nous soulignons).

⁴ En ce sens précis qu'il s'agit de penser une transcendance, un sens *au-delà de l'être*. Or, « dans la tradition occidentale, écrit Levinas, la pensée sensée est thétique. Elle pense ce qui se pose (penser, c'est poser), et elle pense le repos de ce qui se pose. *Ce repos, fondamental – fondamental car support de tout mouvement – , s'exprime par le verbe être* » (DMT, p. 149; nous soulignons).

⁵ Dans le titre même de l'ouvrage, comme le souligne très justement Jacques Derrida, « un adverbe (*autrement*) l'emporte démesurément sur un verbe (et quel verbe : être) pour dire un « autre » qui ne peut faire, ni même modifier un nom ou un verbe, ni ce nom-verbe qui revient toujours à *être*, pour dire un « autre » qui n'est ni adjectif ni nom, surtout pas la simple altérité qui mettrait encore l'*autrement*, cette modalité sans substance, sous l'autorité d'une catégorie, d'une essence, d'un être encore » (*En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in *Psyché; inventions de l'autre*, p. 167).

S'il s'agit, donc, pour Levinas, de reconnaître dans la subjectivité une exception à l'essence¹, la possibilité même de cette entreprise tient au problème de la transcendance, à ce qui hors l'essence, au-delà de l'être, serait encore à même de signifier. Il y aurait donc un excès de sens par rapport à l'être, une transcendance du sens – *sans l'être*. C'est ainsi que la transcendance, écrit Levinas, dès la première ligne de l'*Argument*, « ne peut signifier que le fait, pour *l'événement d'être* – pour *l'esse* –, pour *l'essence* de passer à l'autre de l'être »². Mais comment – et c'est déjà ici notre « question » qui s'annonce –, comment entendre ce *passage* ou ce *se passer* au-delà de l'être dans un langage « philosophique » (le seul langage qui soit), c'est-à-dire un langage qui de part en part est déterminé par la manifestation de la vérité comme la voie qu'emprunte l'être dans son apparition³ ? Comment dire, en effet, dans le langage de la philosophie, qui est toujours et irréductiblement le langage même, le langage *du Même*, dirait Levinas, comment dire la transcendance de l'Autre, s'il est vrai que dès que celui-ci se présente au Même, leur co-présence dans le phénomène rentre aussitôt dans l'ordre, se mue sans attendre, tombe, en immanence ? Car, en effet, « dans l'être, une transcendance révélée s'invertit en immanence, l'extraordinaire s'insère dans un ordre, l'Autre s'absorbe dans le Même »⁴. On le voit, la difficulté à commencer un discours « philosophique » sur l'autrement qu'être n'est pas du tout contingente ou arbitraire, mais tient plutôt à la question même du langage de la philosophie et sans doute de tout langage, au langage lui-même, et à la question de la « frontière » ou de la « limite » de celui-ci. Levinas est très conscient de cette difficulté, et c'est pourquoi il avouera qu'il y va toujours avec cette transcendance, sans laquelle aucune exception à l'essence ne serait « possible », à commencer par celle de la « subjectivité », qu'il y va toujours d'une certaine *réalisation* de l'« impossible », qu'il s'agit toujours en un sens d'« affirmer l'impossibilité de l'énoncé tout en osant *réaliser* cette impossibilité par l'énoncé même de cette impossibilité »⁵. Cette contradiction, qu'on dira rapidement ici « sceptique », annonce une étrange « réduction », sur laquelle nous aurons à revenir, et qui ne s'effectue d'ailleurs jamais sans appeler une certaine « revenance », essentielle, autant

¹ Cf. *AE*, p. 21.

² *AE*, p. 13.

³ Cf. *AE*, p. 43.

⁴ *HAH*, p. 64; cf., aussi, *EDEHH*, p. 286.

⁵ *AE*, p. 20.

qu'interminable, une répétition que nous aurons, ultérieurement, à déterminer. On peut cependant dire dès maintenant que cette réduction ne relèvera plus entièrement de la *phénoménologie*, puisque si elle demeure encore « légitime », dira Levinas, c'est toujours à l'instar du discours sceptique qui, constamment réfuté par la philosophie, *revient toujours* là où nous ne l'attendions plus, renaissant de ses cendres¹. C'est que cette « réduction » n'est plus *comme telle* assumable par aucune phénoménologie, car c'est la phénoménologie *elle-même* (par elle-même ? – c'est là toute la « question », tout le « problème » en vérité, auquel nous devons nous affronter) qui se trouve « suspendue » – donc « interrompue » en quelque sorte – au bord du visible et de l'invisible, du dicible et de l'indicible, au bord d'elle-même comme de l'autre².

Il y aurait donc une « question » du langage dans la pensée d'*Autrement qu'être...*³. Une question qui, telle sera notre hypothèse de travail, venant à nous *depuis* le langage se ferait mise en *question* du langage depuis lequel elle nous vient. Convenons d'emblée qu'une telle hypothèse, en sa *formule* du moins, pourra, il est vrai, sembler quelque peu

¹ Discours « sceptique » dont *Autrement qu'être...* fera en plusieurs endroits l'« éloge ». Par exemple : « l'extra-ordinaire possibilité d'un énoncé sceptique, *revenant* en enfant légitime de l'Esprit » (p. 136, n. 1; nous soulignons); cf., aussi, le paragraphe cinquième du chapitre 5, où l'on peut, par exemple, lire ceci à propos de la « revenance » comme répétition : « Le scepticisme est le *réfutable*, mais aussi le revenant » (p. 261); ou encore ceci : « Le retour périodique du scepticisme et de sa réfutation signifie une temporalité où les instants se refusent au souvenir qui récupère et re-présente » (p. 260). Cette temporalité, qui n'est plus seulement *conscience* du temps, n'est nulle autre chose que la « diachronie » à partir de laquelle tout le discours de l'*autrement qu'être...* s'« articule ». L'idée d'une « réduction sceptique » est explicitement formulée à la page p. 76.

² Derrida parle en ce sens d'une « singulière interruption, un suspens ou une *épokhé* de la phénoménologie elle-même, *plus encore et plus tôt* qu'une *épokhé* phénoménologique », laquelle peut et doit être assumée par la pensée (cf. *Adieu*, p. 95; nous soulignons).

³ Levinas n'est peut-être nulle part ailleurs plus clair à cet égard que dans ces cours, à peu près contemporains de la publication d'*Autrement qu'être...*, publiés sous le titre *Dieu la mort et le temps*, et dont Jacques Rolland a raison de remarquer dans l'*Avertissement* que le deuxième cours, *Dieu et l'ontothéologie*, « pose à chaque ligne la question du langage », et que cette question est « l'élément dans lequel se cherche le questionnement d'*Autrement qu'être* » (*DMT*, p. 9). Cette thèse selon laquelle le thème de la responsabilité éthique en tant que problème fondamental de la philosophie de Levinas résiderait dans la question même du langage a été par ailleurs développée par Etienne Feron dans *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*. La question du langage était aussi, on s'en souviendra, l'accès privilégié qu'empruntait Jacques Derrida pour entamer sa critique de la pensée de Levinas dans *Violence et métaphysique*: « Les questions dont nous tenterons maintenant d'indiquer le principe sont toutes, en des sens divers, questions de langage : des questions de langage et la question du langage. Mais *si notre commentaire n'a pas été trop infidèle, on doit être déjà convaincu qu'il n'est rien dans la pensée de Levinas qui ne se trouve de soi-même engagé par de telles questions* » (« Violence et Métaphysique », in *L'Écriture et la Différence*, p. 161; nous soulignons). La question du langage était partout présente dans *Totalité et Infini*, et elle le demeure peut-être encore plus radicalement dans *Autrement qu'être...*, que nous pourrions toujours lire comme une longue et patiente réponse aux critiques formulées par J. Derrida. À ce sujet, cf. *Parcours de l'autrement*, de Jacques Rolland, p. 74.

« circulaire », comme si elle ne savait que nous reconduire à une sorte de tautologie vide, une mise en question qui, finalement, ne servirait à rien. Mais il faut dire que cet effet d'« optique » est tout sauf innocent. C'est que cette « question » (du langage) engage précisément avec elle tout le problème de la *destination*, d'une manière générale la question *du sens* elle-même et de la visée (du visible *et* de l'in-visible) qui est pensée chez Levinas comme étant à la fois intentionnelle *et* non-intentionnelle, c'est-à-dire relevant de la phénoménologie, du langage comme Dit, mais l'excédant aussi absolument par ailleurs. Il faudra donc montrer, afin d'expliquer cette apparente « circularité », que la mise en question éthique (Dire) du langage ontologique (Dit) « est » d'une certaine manière de part en part « contradictoire », c'est-à-dire qu'elle se nie elle-même dès le moment où elle réussit, puisqu'elle ne peut toujours se faire qu'à partir du langage qu'elle met en question; en un mot, le langage ontologique *est le seul* qui, *comme tel*, puisse recevoir cette mise ou cette position de la « question ». Question dès lors quasi insupportable, inassumable qui, venant sans venir, s'essoufflant ainsi, n'en finissant plus de se poser en s'ex-posant, jusqu'à l'« obsession », ne saurait simplement nous concerner comme ce avec quoi nous sommes en rapport, et dont on ne pourra sans doute jamais seulement faire le tour¹. Étrange question qui, à dire vrai, est *et n'est pas* une question – une question sans l'être; question de la transcendance, transcendance de la question, *peut-être* jusqu'à l'absence. Question *pure* qui à la limite ne se pose pas, ne se pose pas sans déjà avoir été déterminée par l'esquisse d'une réponse qui lui aura donné sa mesure, sa solution, qui lui aura rendu sa *visibilité*, c'est-à-dire qui l'aura, à la lettre, « dissoute », « désagrégée », manquée, empêchée de se poser *comme* question (pure). La réponse, qui se fait ainsi toujours déjà « absoluteion » de la question, aura le plus souvent été déterminée par la pensée occidentale comme le salut, le *telos*, la fin de la question, laquelle n'aurait jamais échappé en son « essence » de question à l'idée d'un manque à combler, d'une négativité, d'une puissance en manque d'actualité². La question pure, pure de toute « négativité », ne demeurerait-elle ainsi seulement inoubliable que parce qu'elle aurait toujours déjà été oubliée *comme* question – pour

¹ Cette « question » du langage signifie selon la modalité de l'« illéité », néologisme inventé par Levinas, formé sur *il* ou *ille* et qui « indique une façon de me concerner sans entrer en *conjonction* avec moi » (*AE*, p. 28).

² « Autrement dit, il faudrait penser le langage comme question. Mais la question elle-même n'est-elle que le décroît de l'affirmation ? En questionnant, est-ce que je me borne à faire moins qu'affirmer ? La question n'est-elle *que* cela ? Pour la pensée grecque, oui : la question est un moins » (*DMT*, p. 146).

reprendre ici, à notre compte, une formule de Jean-François Lyotard¹ ? Question sans pouvoir, impuissante, qui ne demande rien, ne donne rien, ou en tout cas rien que l'on puisse simplement identifier ou savoir, pré-savoir ou prévoir², une telle question ne se « pose » jamais – lorsque et là où, à *sa manière*, elle se pose – sans « problème »; et peut-être même – nous aimerions le montrer – sans quelque « aporie ». En effet, une des « thèses » que nous voudrions défendre dans ce travail est que la pensée de Levinas est d'abord, est avant tout une pensée de l'« aporie ». Nous tenterons d'explicitier ce retournement ou ce détournement du « problème » en « aporie », dans le dernier chapitre de notre travail, à l'aide de l'interprétation derridienne du concept de *Double Bind*. Car *il faut* bien, malgré tout, d'une certaine manière et pas n'importe comment, qu'une telle question se « pose », ne serait-ce que dans la non-présence d'une trace laissée par le fait même de *se passer* de présent. Ce qui étonnera ici, c'est sans doute d'abord qu'une telle question, sans « position », sans « situation », sans lieu d'être, et qui de surcroît ne demande rien, en vienne *justement* – et c'est bien de « justice » dont il nous faudra parler plus tard –, en vienne justement, et apparemment sans raison, à faire « problème »³.

Mais lorsque la question fait ou se fait, se mue en « problème », c'est toujours aussi en un sens une mise en question de la question *comme* question, c'est-à-dire que le problème, comme « question à résoudre », s'oriente, encore une fois, déjà vers la réponse. Voilà ce qui fait obstacle à la question sans réponse, mais aussi sans doute la *tâche* d'une pensée qui se cherche et cherche à *se dire* à travers la question du langage. Le « problème », pour peu qu'on en laisse résonner l'étymologie, c'est toujours quelque chose que l'on a « devant soi », d'une certaine manière on pourrait dire une projection ou une mise à distance qui en même temps nous protège (« protection » est un autre sens du « problème »), donc *à la fois* une projection et une protection. Le *problema*, c'est en effet non seulement une « saillie », un cap ou promontoire (un obstacle) auquel nous pourrions ou aurions pu nous heurter, mais aussi sur lequel nous pouvons toujours

¹ J.-F. Lyotard, « Après le sublime, état de l'esthétique », in *L'inhumain; causerie sur le temps*, p. 155.

² Car pour échapper à l'être et au ne-pas-être, au savoir et à l'identité, cette question, qui ne donne rien, n'est pourtant pas une question « stérile », au contraire, elle est peut-être sans intérêt, désintéressée, gratuite, mais on ne peut pas dire qu'elle ne soit pas *féconde*. Car il en irait avec elle, selon Levinas, de la possibilité même de la pensée.

³ Bien que Levinas parle dans ces cours d'« une question sans position de problème » (*DMT*, p. 53), qui déterminerait une modalité du rapport à l'autre, nous verrons que, dans le texte même d'*Autrement qu'être...*, avec les notions de *tiers* et de *justice*, la question n'est jamais aussi simplement *sans problème*, qu'elle est toujours déjà *travaillée* comme problème, originellement.

éventuellement nous « hisser » (surmonter) pour jeter un regard de survol, ou un regard d'« horizon », par exemple, mais c'est aussi, d'autre part, un « abri », ce qui couvre, un « vêtement » ou une « armure dont on se couvre », voire un bouclier¹ – il faudra nous en souvenir². Le problème nous éloignerait ainsi de ce qui est en question, mais il faudrait montrer que la question (pure, question de la transcendance, au-delà de l'être) n'accède jamais à la pensée autrement que par cet éloignement. Nous partirons donc de cette question du langage, à partir du langage, pour ensuite tenter de nous *approcher* – d'une « approche » dont il nous faudra expliquer l'étrange modalité – de la *question*, et de la question du langage.

L'urgence de cette question du langage n'est sans doute ni totalement réelle ni totalement justifiable dans la mesure où elle prend « à contre-courant » l'ensemble du discours « ontologique », le seul à partir duquel il soit « possible » de rendre compte de la réalité de ce qui est et qui permettrait ainsi de *justifier* une telle question. Mais cette question n'en demeure pas moins urgente pour une pensée qui *sans renoncer au langage* prétend énoncer un sens, qui serait la signifiante même de la signification, signifiante du sens, au-delà de l'être.

La mutation de la question en problème – et le renvoi du problème à la question, dans un mouvement de balancier incessant – est exemplaire dans la pensée d'*Autrement qu'être...* De la même manière qu'*il faut* bien que cette question qui ne se pose pas « se

¹ Cf. Bailly, *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Hachette.

² Pour Levinas, le « problème », il faut le savoir, c'est toujours un véritable « cas de conscience ». La situation *purement* éthique – si quelque chose de tel « existe » – venant « avant » la conscience, est à la lettre « sans problème » : « Si la proximité ne m'ordonnait qu'autrui tout seul, « il n'y aurait pas de problème » – dans aucun sens, même le plus général, du terme » (AE, p. 245; cf., aussi, AE, p. 251). Ce n'est qu'avec l'interposition du « tiers », lorsqu'il faut comparer les incomparables (l'autre et le prochain, l'autre et l'autre de l'autre), calculer l'incalculable, que le problème – et avec lui la conscience – apparaissent : « La conscience naît comme présence du tiers » (AE, p. 249). C'est pourquoi il faut dire que le problème, pour Levinas, c'est toujours la conscience, c'est l'intentionnalité qui est à la fois une « projection » et une « protection », voire un « vêtement », ou un « abri », quelque chose qui couvre et recouvre, protège, en laissant apparaître ce qui se montre. C'est ainsi que « le Dire [éthique] approche de l'Autre en perçant le noème de l'intentionnalité, *en retournant « comme une veste » la conscience* » (AE, p. 82; nous soulignons); ou encore que l'éthique en tant qu'exposition à l'outrage, au traumatisme, se fait « dans la rupture de l'intériorité et l'*abandon de tout abri* » (AE, p. 82; nous soulignons); ou encore que « le Dire découvre l'un qui parle, non point comme un objet dévoilé à la théorie, *mais comme on se découvre en négligeant les défenses, en quittant l'abri* » (AE, p. 83; nous soulignons). C'est pourquoi la « question » qui ne se pose pas, question d'avant toute interrogation, l'« être-à-la-question » comme l'écrira Levinas, s'« expose » ou survient « avant tout problème, *sans vêtement*, sans cosse pour se protéger » (AE, p. 83; nous soulignons), donc au-delà ou en-deçà de la conscience intentionnelle. – Cf., aussi, Jacques Derrida, *Apories*, p. 30 et suiv., où cette étymologie du problème est travaillée en relation avec l'« aporie ».

pose » *tout de même*, d'une certaine manière et même si cela fait problème, puisqu'elle n'arrive jamais à se poser sans problème, sa « position » étant en quelque sorte l'« origine » du problème, de la même manière la transcendance de l'Autre dans *Autrement qu'être...* ne peut se montrer nulle part ailleurs qu'au sein du Même, n'échappe jamais complètement à la « thématization », même si elle s'est déjà absentée lorsqu'elle se présente, « partie avant de venir ». La transcendance n'est ce qu'elle est, n'existe, aussi énigmatiquement que possible, qu'à emprunter à son autre, à ce que elle *n'est pas*, c'est-à-dire à Tout, au Même qui seul *est* véritablement, au Logos pensé comme rassemblement dans la présence de ce qui est. La transcendance se pense ainsi *au-delà*, certes, mais *au-delà de* l'immanence, donc, en un sens, *au-delà dans* l'immanence. Cette « logique » du *au-delà-dans*¹, nous aurons à le remarquer constamment, est partout à l'œuvre dans *Autrement qu'être...* La transcendance radicale, la séparation absolue, la non-corrélation du sans rapport ne se pense étrangement qu'en laissant l'un des termes du « rapport » dans l'immanence la plus refermée. Il s'agit toujours en quelque sorte d'une transcendance qui *se passe* d'elle-même en se passant *d'elle-même*. C'est sans doute là le sens de la belle formule de Jean Wahl, reprise par Levinas dans *Enigme et phénomène* : « la plus grande transcendance [...] celle qui consiste à transcender la transcendance, c'est-à-dire à retomber dans l'immanence »². Ce mode paradoxal de la transcendance, Levinas le pense à partir de la « trace », comme « énigme ». C'est avec ces notions, avec ces concepts non-concevants qu'il arrive à penser, à penser *ontologiquement*, la transcendance comme absence à *même* la présence, comme l'autre *dans* le même, ou l'autrement qu'être *dans* l'être.

C'est dans la mesure où cette « trace », qui doit être *lue* et ainsi appelle l'exégèse, sollicite l'interprétation, travaille partout et *sans relâche* (la « trace » étant précisément ce qui *rattache* à ce qui absolument se détache) le texte de Levinas que nous nous permettons de formuler l'hypothèse selon laquelle la question du langage doit être pensée au « cœur » même de l'autrement qu'être, dans le battement même de l'« entre-deux » de la transcendance et de l'immanence, à la « porte du langage », sur le seuil ou à

¹ « Logique » qui fut thématized par J. Derrida dans *Adieu*, p. 138; et à très juste titre, puisqu'elle agit partout chez Levinas, au moins depuis *Enigme et phénomène*. Parmi tant d'autres exemples : « L'essentiel, ici, est dans la façon dont un sens qui est *au-delà* du sens s'insère *dans* le sens qui reste dans l'ordre... » (EDEHH, p. 291; nous soulignons).

² Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance*, p. 38, cité dans EDEHH, p. 286.

la frontière, toujours poreuse – et, paradoxalement, en cela *peut-être* « aporétique », infranchissable parce que non identifiable – entre l'un et l'autre, au sein du langage, entre la transcendance de l'« éthique » et l'immanence « ontologique », pour le dire *très rapidement*. La question surgirait en cette *différence*, au-delà de ce qui sépare être et néant, c'est-à-dire au-delà de la « différence ontologique » *telle qu'elle est prise en charge par Levinas*, telle que l'auteur d'*Autrement qu'être...* en « hérite » en quelque sorte.

La question du langage comme question de la transcendance devient ainsi la question de la possibilité et de l'impossibilité pour le discours philosophique d'énoncer *philosophiquement* le sens de son propre dépassement, c'est-à-dire de penser sa propre limite *comme limite*. C'est ainsi que Levinas peut écrire que « cette mise en question de la priorité ontologique est une question qui, *philosophiquement*, se pose contre la philosophie »¹. Interruption de la phénoménologie, de la thématization du Dit, du logos ou de l'ontologie², en un mot du discours philosophique, marquant lui-même (?) sa propre interruption, thématizing ainsi en quelque sorte le non-thématisable, sa propre disparition (impossible). Ce qui revient à dire que cette mise en question « nous oblige, en même temps que nous cherchons une autre source du sens, à ne pas répudier la philosophie »³, c'est-à-dire, si l'on veut, qu'« il y a à la fois divorce et non-divorce »⁴. En ce sens, c'est à très juste titre que J. Derrida insiste sur le fait que la pensée de Levinas n'est pas une pensée de la transgression, au sens où il s'agirait simplement par cette dernière de « congédier » la philosophie : « Il ne s'agit donc pas simplement d'une transgression, d'un simple passage au-delà de la langue et de ses normes. Ce n'est pas une pensée de la limite, du moins pas de cette limite trop facilement figurée par le mot « au-delà » si nécessaire à la transaction. Le passage au-delà de la langue requiert la langue ou plutôt le texte comme lieu des traces pour un pas qui n'est pas (présent) ailleurs »⁵. C'est sans doute pourquoi il arrive à Levinas de parler d'un

¹ *DMT*, p.146; nous soulignons.

² Nous verrons, en effet, que l'« ontologie » est pour Levinas essentiellement une pensée du Logos : « l'être est inséparable de son sens! Il est parlé. Il est dans le logos » (*AE*, p. 77).

³ *DMT*, p. 146.

⁴ *Ibid.*, p. 147.

⁵ J. Derrida, *En ce moment...*, *op. cit.*, p. 170; Levinas écrit à ce sujet ceci : « Va au-delà – c'est déjà faire concession au langage ontologique et théorétique, comme si l'*au-delà* était encore un terme ou un

« *essoufflement* » de la pensée, d'une *retenue*, voire d'une certaine discrétion ou même d'un secret irréductible de la transcendance de l'autrement qu'être, laquelle *devrait* (mais de quel type de *devoir* pourra-t-il encore s'agir ici ?) pourtant pouvoir *en théorie* se laisser dire, donc se laisser montrer, exposer, exhiber par cette « indiscretion à l'égard de l'indicible qui est probablement la tâche de la philosophie »¹. Indiscrétion qui, comme interruption de la phénoménologie par elle-même, est certainement en un certain sens une « infidélité », quelque chose comme un « divorce » qui n'est pas un « divorce » pourrait-on dire en effet, donc une rupture qui se produit en poussant *au bord* du divorce, à la limite de la rupture, mais sans pourtant qu'*il y ait effectivement* rupture, sans que la rupture *soit*, sans qu'elle paraisse ou apparaisse en se donnant au grand jour. Infidélité donc qui se produit sans que rien n'y paraisse, et qui, à ce titre, est certes « dangereuse » pour une philosophie attachée depuis toujours à ce qui se montre, pour une philosophie qui « naît avec l'*apparaître*, avec la thématization »². Mais ce danger encouru par la philosophie n'en demeurerait pas moins « nécessaire » dans la mesure où, sans lui, aucune « fidélité » à ce qui se montre ou plutôt à ce qui « fait » être ou donne la force de « perdurer dans l'être », aucune fidélité à ce qui donne la possibilité de toute monstration ne serait plus seulement possible, ni même pensable. C'est en tout cas, dans la trace de Levinas, ce que nous serions appelé à *montrer*. Car il faut insister sur ceci que ce *passage* au-delà de l'*apparaître*, cette trahison ou infidélité à l'égard de la phénoménologie, *se retourne* dans la pensée de Levinas en la plus grande fidélité. C'est que la fidélité, ici, commande l'infidélité en quelque sorte³. Comme l'écrit justement François-David Sebbah, « il ne s'est jamais agi, en se portant vers l'Autre en ce qu'il excède la phénoménalité (ce qui apparaît), que de désigner ce qui fait apparaître tout ce qui apparaît ; ce qui fait apparaître l'apparaître lui-même – ou du moins le fait signifier »⁴. Et c'est sans doute pourquoi Levinas se sera toujours réclamé de la

étant ou un mode d'être ou le contre-pied négatif de tout cela » (AE, p. 155), ce qui, bien entendu, reviendrait au même.

¹ AE, p. 19.

² AE, p. 106.

³ Infidélité qui, sans être jamais à l'avance déterminée ou déterminable, sans faire l'objet d'une prévision, ne supportera sans doute pas pour autant *n'importe quoi*, c'est-à-dire qu'il faudra sans doute malgré tout – nous aurons à le vérifier – que cette « infidélité » se détermine *d'une certaine manière*, mais sans jamais se laisser simplement identifier.

⁴ François-David Sebbah, *Lévinas*, p. 109.

phénoménologie, aura toujours considéré, à *sa manière*, faire œuvre de phénoménologue¹.

La question du langage est elle-même *thématiquement* présente dans *Autrement qu'être*..., mais elle travaille aussi et « performe » d'une manière inouïe le texte de Levinas lui-même, au-delà du thématique. C'est dire qu'il y a d'une part une « théorie » du langage exposée dans cet ouvrage *et* une mise en œuvre, une « pratique » dirions-nous, si cette « question » du langage n'était pas si « fondamentale » qu'elle ne puisse plus se penser ou s'entendre qu'au-delà ou en-deçà de la distinction du « théorique » et du « pratique ». Il faudra donc, avec une vigilance de tous les instants, mesurer les rapprochements et les écarts, les séparations entre ce que dit effectivement Levinas du langage et la manière dont le langage, si particulier de l'autrement qu'être, et le langage de l'être, qui ne peuvent toujours, en un sens, qu'être le Même, travaillent le texte d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

¹ « Je pense que, malgré tout, ce que je fais, c'est de la phénoménologie, même s'il n'y a pas de réduction selon les règles exigées par Husserl! [...] le trait dominant [...] c'est que, en remontant à partir de ce qui est pensé vers la plénitude de cette pensée elle-même, on découvre, sans qu'il y ait là aucune implication déductive, dialectique ou autre, des dimensions de sens chaque fois nouvelles » (*DDQVI*, p. 140); ou encore, dans *Autrement qu'être*... : « Nos analyses revendiquent l'esprit de la philosophie husserlienne dont la lettre a été le rappel à notre époque de la phénoménologie permanente rendue à son rang de méthode de toute philosophie. Notre présentation ne procède ni par décomposition logique, ni par leur description dialectique. Elle reste fidèle à l'analyse intentionnelle, dans la mesure où celle-ci signifie la restitution des notions d'horizon de leur apparoir, horizon méconnu, oublié ou déplacé dans l'ostension de l'objet, dans sa notion, dans le regard absorbé par la notion seule » (*AE*, p. 280).

Chapitre premier

Le Dire et le Dit

Lorsque Levinas affirme, dans la *Note préliminaire*, que la possibilité d'« *entendre un Dieu non contaminé par l'être* » est non moins importante et précaire que de « *tirer l'être de l'oubli* »¹, il laisse entendre que l'être n'est peut-être pas l'origine de tout sens, que le sensé ne peut sans doute pas se passer de cette idée de Dieu sans sombrer dans l'« absurdité », laquelle n'est pas tant le non-sens que « l'isolement des significations innombrables, dans l'absence d'un sens qui les oriente »². Cette entente d'un Dieu non contaminé par l'être (la transcendance) est également la condition sans laquelle il est impossible de penser une *naissance* de la signification à partir d'un « être » sans signification, à partir d'une subjectivité faisant « exception » à l'essence. Mais c'est, dans un premier temps, l'analyse du sens elle-même qui doit conduire la recherche de cette transcendance éthique, et non l'inverse. Ce moment de l'analyse s'oriente vers l'accomplissement d'une « réduction » du Dit qui tente de remonter jusqu'au Dire. En un deuxième temps, qui devra aussi être pensé comme un « autre temps », comme temps de l'autre ou temps « dia-chronique », Levinas tentera d'opérer une inqualifiable « déduction », que nous n'oserons pas dire « aveugle », mais qui ne pourra pas moins prendre appui sur aucune « évidence », pour tenter de « dériver » le Dit (qui est le lieu même de l'évidence, de la conscience et de l'être) à partir du Dire, lequel, nous le verrons, n'est par ailleurs rien moins qu'un « principe ». Nous nous attacherons dans ce premier chapitre à exposer le « point de départ » de cette pensée, là où, comme toute pensée, elle ne peut éviter de *commencer*, d'avoir toujours déjà commencé, afin de suivre par la suite Levinas dans cette remontée en-deçà du commencement que la « réduction » tentera d'accomplir. Ce premier chapitre sera donc consacré à la conception du langage comme Dit, conception qui doit rendre compte du sens de l'intentionnalité husserlienne et de celui de la question de l'être chez Heidegger. C'est à partir de ce langage que Levinas va tenter une remontée en deçà du commencement en effectuant une réduction du Dit au Dire. La mise en lumière de ce point de départ est

¹ AE, p. 10.

² HAH, p. 40.

donc capitale si l'on veut saisir toute la problématique, voire la complexité inextricable, des notions de « diachronie » et de « Dire ».

Le Dire et le Dit, telle est donc la paire de concepts avec laquelle Levinas pense, thématise, expose la problématique du langage dans *Autrement qu'être...* Il s'agira d'abord de montrer que la corrélation du Dire et du Dit, dans et par laquelle inévitablement le Dire se subordonne à son Dit, et ainsi se thématise, ne recouvre rien de moins que l'« amphibologie » de l'être et de l'étant, la fameuse « différence ontologique », telle que Levinas l'interprète et telle qu'il en « hérite », ainsi que tout ce qui s'engage avec elle, à savoir la conscience, le temps, l'essence comme verbalité du verbe être, le langage en tant qu'il rassemble la dispersion de la durée. Cet ensemble de « concepts » expose ce qu'est la phénoménologie pour Levinas *en un sens large*, l'apparaître de ce qui se montre *en un langage*, de ce qui n'est jamais indépendant du *logos*¹. Tout phénomène est ainsi déjà phénoménologie en tant qu'il relève du langage, n'apparaît nulle part ailleurs que dans le langage comme Dit : « [...] la phénoménologie – c'est-à-dire [...] la thématization du dit »². Levinas tentera de montrer que cette amphibologie de l'être et de l'étant, qui ne se montre que dans et par le Dit, celui-ci n'étant en effet ni plus ni moins que cette *monstration* même, ne signifie pas l'ultime et qu'il est possible de remonter de la *monstration* comme Dit jusqu'au *Dire* qui ne se pensera plus comme simple modalité de la signification, mais comme la « signifiante » même de la signification³. Cette signifiante procéderait, selon Levinas, d'un dire pré-

¹ C'est bien évidemment au paragraphe 7 de *Etre et Temps* de Heidegger qu'il est ici implicitement fait référence, et, d'une manière générale, lorsque Levinas expose sa conception du langage « ontologique » (langage comme Dit), à *Acheminement vers la parole*, du même auteur. Que cette remarque soit pour nous l'occasion de préciser que nous n'emprunterons pas dans ce travail, et tout particulièrement dans ce chapitre, où il sera si souvent question de Heidegger et de Husserl, un voie « généalogique » ou « historique » qui nous conduirait à confirmer ou à infirmer l'exactitude ou la justesse des interprétations levinassiennes des pensées respectives de ces deux philosophes. Ce choix marquera donc une des nombreuses limites de notre étude. Mais nous croyons qu'il est possible de comprendre quelque chose à la pensée de Levinas sans se laisser sans cesse reconduire vers ces auteurs, qui n'en demeurent pas moins, cela va de soi, avec Hegel et quelques autres, d'une importance et d'une présence inappréciables (explicite autant qu'implicite) dans le corpus de Levinas. On peut rappeler cependant qu'en ce qui concerne le chapitre dont nous entreprenons ici une lecture partielle, *De l'intentionnalité au sentir*, Levinas reconnaît lui-même avant d'exposer *l'amphibologie de l'être et de l'étant*, que « ces lignes et celles qui les suivent doivent beaucoup à Heidegger » (AE, p. 67).

² AE, p. 78.

³ Il faut dire en fait que si la « différence ontologique » ne signifie pas l'ultime, Levinas n'entend pas substituer à cette différence un Dire qui serait *plus fondamental* ou *plus ultime* encore, si l'on peut dire. On peut lire en effet, dans une note de la page 136 d'*Autrement qu'être...*, que « le Dit où tout se montre

originel, anarchique, qui noue une intrigue éthique de responsabilité de l'un pour l'autre signifiant comme l'autre dans le même¹. *Dire* qui, comme langage pré-originel, transcendant, au-delà de l'être et de l'essence, se mue pourtant en un langage où le *Dire* sans relation, absolu, se fait corrélation, mise en rapport avec un *Dit*. Cette mise en rapport du *sans rapport*, Levinas le reconnaît, est « le prix que demande la manifestation », là où « tout se traduit devant nous – fût-ce au prix d'une trahison »². Mais cela ne fait pas pour autant de la manifestation du *Dire* pré-originel une déchéance ou une défaillance, puisque celui-ci *doit* se montrer, car la thématization, la théorie, le savoir, la pensée, tel est ce que la « déduction » devra faire ressortir, « sont motivés par la vocation pré-originelle du *Dire*, par la responsabilité elle-même »³. Autrement dit, c'est la responsabilité elle-même, la transcendance éthique qui « commande » (mais de quelle étrange manière, puisqu'elle doit, comme nous le verrons, demeurer au-delà de tout principe, au-delà de toute *arché*, de tout commencement ou commandement, – « anarchique » ?) sa propre subordination au langage du *Dit*, langage dès lors « ancillaire », « dérivé », certes, dira Levinas, mais ainsi indispensable, puisque, étant « événement premier »⁴, sans lui rien n'apparaîtrait, pas même l'absence de tout, qui est peut-être la présence même de l'Infini se signifiant par le *Dire*. Ce langage « ancillaire », on le voit, est le seul par lequel une recherche de l'autrement qu'être puisse se faire, ne serait-ce qu'au prix d'une trahison inéluctable. La question sera donc de savoir s'il est possible de réduire cette trahison, d'affranchir le *Dire* des marques que la thématization lui imprime.

est l'*origine* et l'*ultime* de la philosophie. *Mais on oublie ainsi le pré-originale où s'articule la signification* » (nous soulignons (ce dernier membre de phrase)).

¹ Si l'« intrigue » est bien une notion clé dans la pensée de l'autrement qu'être, elle n'est plus pensable en son fond comme une « relation », c'est-à-dire qu'elle n'est ni un dialogue, ni, d'une manière générale, réciprocité d'une conscience avec une autre conscience, ou d'une conscience avec soi. L'intrigue que cherche à penser Levinas n'épouse pas plus un point de vue substantialiste que relationnel ou, si l'on tient à tout prix à parler de « relation », il faut situer cette dernière *en-deçà* de toute prise de conscience. C'est dans la mesure où l'intrigue se tient en deçà de la thématization qu'elle nécessite, dans le cadre de notre problématique, pour que nous en comprenions le sens et l'enjeu, que nous élucidions préalablement la notion de *Dire* (et de *Dit*), que Levinas décrit comme l'origine du langage signifiant comme envers de la thématization : « le dire originel ou pré-originel — le propos de l'avant-propos — noue une *intrigue* de responsabilité. Ordre plus grave que l'être et antérieur à l'être » (*AE*, p. 17; nous soulignons).

² *AE*, p. 17.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 45.

On peut dès maintenant entrevoir que le langage dit « éthique » ne devra pas être pensé comme *un autre langage*, qui se poserait à côté ou s'opposerait tout simplement au langage « ontologique », langage comme Dit. Ces « deux » langages, cela se précisera, sont le Même – c'est-à-dire qu'il(s) ne se montre(nt) jamais autrement : « énoncé dans des propositions, l'indicible (ou l'an-archique) épouse les formes de la logique formelle, l'au-delà de l'être se pose en thèses doxiques, scintille dans l'amphibologie de l'être et de l'étant [...] »¹. Les significations d'au-delà de l'être se montrent *dans* l'être, « scintillent » *dans* le Dit, elles ne sont « présentes » nulle part ailleurs – à moins peut-être que nous en venions à découvrir un langage sans phrase, sans proposition, lequel serait aussi de toute façon un langage sans lieu, sans lieu d'être, ou sans autre lieu que celui du langage comme Dit (*logos*). C'est pourquoi, dans ce langage même, le *Dire* doit incessamment se dédire pour se dire, sans jamais être dit *comme tel* (pour se dire). Nous n'y insisterons sans doute jamais assez, le langage dit « éthique » n'est rien, rien de substantiel, pas même « un » langage, mais pur éclatement, explosion anarchique de la présence, qui ne vient à l'être qu'à s'oublier déjà, comme si de rien n'était, pourrait-on presque dire.

Au fond, la question qui nous occupe avec cette « réduction » est de savoir si le *Dire* qui se présente comme absence à même la présence, comme l'Autre dans le Même, ne laissant qu'une « trace » au bord de l'être (trace qu'il nous faudra dès lors *interpréter*)

¹ *AE*, p. 19; c'est là un aspect important, qui fait toute la difficulté, l'extrême difficulté à vrai dire, et la profondeur et l'intérêt de la pensée de Levinas, sur lequel il conviendra toujours d'insister fortement, afin d'éviter de faire de cette pensée de l'éthique une « caricature » qui trop souvent confine à l'irénisme et aux « bons sentiments ». C'est donc à juste titre qu'Etienne Feron écrit ceci : « Il n'y a qu'un Dire comme il n'y a qu'un temps dans lequel la diachronie et la synchronie se nouent et se dénouent selon une ambiguïté fondamentale. Tout le nœud d'*Autrement qu'être* est là : à vrai dire, la transcendance et l'être *sont le Même* et ne peuvent être que le Même, mais ils ne sont tels que dans l'ambiguïté et la différence car on peut encore se demander si le Même épuise les possibilités du Sens » (*De l'idée de transcendance...*, *op. cit.* p. 184). Ce qu'exprime peut-être aussi magnifiquement, à sa manière, Maurice Blanchot : « Le critique juste du Système ne consiste pas [...] à le prendre en faute ou à l'interpréter insuffisamment [...] mais à le rendre invincible, incritiquable ou, comme on dit, incontournable. Alors, rien ne lui échappant par son unité omniprésente et par le rassemblement de tout, il ne reste plus de place à l'écriture fragmentaire sauf à se dégager comme le nécessaire impossible : ce qui donc s'écrit de par le temps hors temps, dans un suspens qui, sans retenue, brise le sceau de l'unité, précisément en ne le brisant pas, mais en le laissant de côté sans qu'on puisse le savoir » (*L'écriture du Désastre*, p.100). S'il y a bien en effet une « critique du Système » chez Levinas, il ne se sera jamais agi d'une simple « opposition » ou dédoublement : « C'est le superlatif, plus que la négation de la catégorie, qui interrompt le système, comme si l'ordre logique et l'être qu'il arrive à épouser gardaient le superlatif qui les excède : dans la subjectivité la démesure du non-lieu... » (*AE*, p.19 n. 1). Cf., aussi, *DDDQVI*, pp. 141-143, où Levinas parlera en ce sens de l'« emphase », et d'« hyperbole », voire de l'« exaspération comme méthode de philosophie! ».

peut encore se penser *dans* un langage – puisqu’il n’y a pas de pensée sans langage, Levinas le reconnaît¹ – une fois les marques du Même réduites. Autrement dit, cette question revient à demander s’il est possible de penser par cette « réduction » un *pur* Dire sans le recours ni le secours du Même qui, d’une certaine manière, le garde toujours en le perdant, en en conservant la perte, un Dire, donc, affranchi de toute négativité².

Dans « Enigme et phénomène », un texte datant de 1965, mais qui à plus d’un titre appartient déjà au questionnement d’*Autrement qu’être...*, on peut lire ceci à propos du langage et du Dire (nous citons d’un bout à l’autre cette phrase qui se termine par un étrange « point d’interrogation » qui devra retenir notre attention) : « Mais derrière ce renouvellement qui constitue la vie culturelle, le Dire, c’est-à-dire le visage, est *la discrétion d’une proposition inouïe*, d’une insinuation, aussitôt réduite à néant – comme éclatent les « bulles de la terre » dont parle Banco au début de *Macbeth* – *mais que peut entendre une oreille à l’affût, collée à la porte du langage, laquelle se ferme*, de par les significations dont il est fait, sur ses propres ouvertures ? »³. Ce point d’interrogation comporte un effet de surprise inévitable, et peut-être irréductible, il arrive – énigmatique – sans que rien ne l’ait laissé prévoir, sans que rien ne l’ait annoncé. Une phrase, qui avait tout l’air d’*affirmer* quelque chose, se renverse brusquement en forme de question. Tout se passe comme si Levinas « hésitait » en affirmant *à la fois* qu’une oreille, une oreille qui serait « à l’affût », et « collée à la porte du langage » *peut entendre*, non pas tant la proposition *comme telle* que la « discrétion » qui fait d’elle « quelque chose » d’« inouï », *l’insinuation* d’une proposition plutôt que l’inverse, et qu’en même temps il

¹ Levinas reconnaît tellement qu’il n’y a pas de pensée sans langage, qu’il lui arrivera même parfois de dire que c’est le langage lui-même qui « se rétrécit en pensée » (*AE*, p. 79; cf., aussi, *AE*, p. 263). Il nous faudra bien sûr dès lors tenter de penser *au sein du langage* le sens d’un tel *rétrécissement*. Ce sera la tâche de la « déduction » du Dit à partir du Dire, qui devra montrer que « la nécessité de penser est inscrite dans le sens de la transcendance » (*AE*, p. 21), laquelle n’est jamais – nous ne cesserons plus de le répéter – indépendante du langage.

² Si la question de la transcendance demande de penser « un Dieu non contaminé par l’être », un Dieu *sans l’être*, il est sans doute important de préciser dès maintenant que ce qui épargne cette transcendance de la négativité, ce qui fait de cette pensée tout autre chose qu’une « théologie négative », autre chose qu’une pure négation de tout ce qui vient en présence, c’est d’abord qu’elle s’expose *positivement* comme responsabilité de l’un pour l’autre, qu’elle noue une intrigue anarchique de responsabilité, « ordre plus grave que l’être et antérieur à l’être » (*AE*, p. 170), responsabilité ou exception à l’essence qui (et que) signifie la subjectivité. En théologie négative, la négation n’est toujours qu’une *position* négative, c’est-à-dire qu’« on pose ce que Dieu *n’est pas* », alors qu’avec la transcendance il s’agit d’aller *au-delà* de l’être – et du ne-pas-être (Cf. *DMT*, p. 146). C’est la subjectivité qui doit *se dire* par le Dire. Mais notre problème consiste d’abord à nous demander s’il est seulement possible d’*entendre* un tel Dire, et si oui, comment.

³ *EDEHH*, p. 296; nous soulignons.

disait, d'autre part, *mais que peut donc entendre une telle oreille*, puisque cette porte « se ferme, de par les significations dont il est fait, *sur ses propres ouvertures* » (nous soulignons) ? Cette duplicité tient à ceci que la « porte du langage » au seuil de laquelle le Dire se ferait « peut-être » entendre est *à la fois* ouverte et fermée¹. C'est à cette porte que la « question » (question *du* langage) se laisse peut-être *dire*, c'est-à-dire, peut-être, *entendre*, mais avant toute assomption, avant toute prise de conscience, car ce *dire* n'a rien d'actif, n'appartient pas en propre à un sujet parlant, pas plus d'ailleurs qu'à l'impersonnalité d'un langage qui *se parlerait* tout seul, de lui-même, mais se laisse décrire en termes de « passivité plus passive que toute passivité »². C'est donc à cette « porte » que la question se laisserait peut-être *dire* ou *entendre* sous le nom de l'Énigme : « Cette porte à la fois, ainsi, ouverte et fermée est l'extra-ordinaire duplicité de l'Énigme »³. L'Énigme, qui n'est qu'un autre nom de la « question », ne se « pose » pas sans la subjectivité (laquelle n'est que « *mise en question* »), elle « repose » même entièrement sur elle, qui est « le partenaire de l'Énigme et de la transcendance qui dérange l'Être »⁴, car ce n'est que par elle que la transcendance est « éthique » et se fait *positivité* en tant que responsabilité de l'un pour l'autre. Il ne faut en effet jamais l'oublier, il n'y a pour Levinas qu'une seule transcendance – et elle est « éthique » : « Il n'y a pas de modèle de la transcendance en dehors de l'éthique. La seule manière dont un autrement qu'être peut signifier, c'est la relation avec le prochain »⁵. Mais il n'y a qu'un seul langage, et il est « logique », « ontologique »⁶. Maintenant, s'il s'agit de *penser* la transcendance, et qu'il n'y a pas de pensée sans langage, on entrevoit dès lors les complications qui ne manqueront pas de survenir.

¹ Ce « peut-être », il faut y insister, n'est pas que de simple apparence : il détermine l'une des modalités fondamentales, pour ne pas dire ici « essentielles » du Dire – au-delà de l'essence, du savoir, comme de la certitude et de l'incertitude. C'est-à-dire qu'il fait plus ou moins que simplement *mettre en doute*, dans la mesure où il ne dispose plus du levier nécessaire à cette *mise* qu'est le savoir et la certitude.

² Cf., par exemple, *AE*, p. 116.

³ *EDEHH*, p. 296.

⁴ *Ibid.*

⁵ *DMT*, p. 222.

⁶ Il est vrai que nous pourrions trouver nombre d'exemples où Levinas parle explicitement d'un « langage éthique ». Par exemple : « Le langage éthique auquel la phénoménologie a recours pour marquer sa propre interruption » (*AE*, p. 150, note 1); ou encore : « Le langage éthique auquel nous avons recours » (*AE*, p. 191). Il nous faudra pourtant montrer que ce « langage » est quasi inconsistant, qu'il n'est jamais à proprement parler « un » langage, et qu'il risque toujours de ne pas pouvoir simplement se laisser remarquer, autrement que par le langage du Dit, qu'il inquiète toujours déjà cependant. Bref, c'est là tout notre problème : comment penser un tel langage qui n'est pas, et qui n'est pas non plus une simple négation de l'être, – au-delà de l'être ?

Mais pourquoi donc n'y aurait-t-il pas de pensée sans langage ? Qu'est-ce que cela signifie ? Et qu'est-ce que le langage, en quoi est-il, précisément, « ontologique », selon Levinas ? Qu'est-ce que ce Dit, dont on devrait enlever les marques qu'il impose au Dire ? Procédons lentement. La théorie du langage exposée dans *Autrement qu'être...* n'est pas une théorie parmi d'autres, c'est d'abord le langage de la théorie elle-même, auquel aucun langage, même « éthique », voire « poétique », ne devrait *en principe* pouvoir échapper totalement. Partons d'ici : le discours philosophique, dira Levinas, le philosophe, cherche à dire la vérité. Celle-ci, avant de se fixer en énoncé, avant de prendre place ou de s'organiser en propositions, consiste en l'exhibition de l'être. C'est ainsi qu'à l'exposition de l'être et de l'étant, à l'ontologie, « appartiennent temps et langage, en tant que le langage, rassemblant en noms et en propositions la dispersion de la durée, laisse entendre être et étant »¹. Cette exhibition de l'être à lui-même, par laquelle se fait la vérité, cet « apparoir », n'est pas seulement une *stase* du Même, mais aussi une *ek-stase*² dans la mesure où cette apparition de l'être à lui-même ne se fait que par le détour de la subjectivité, par le détour d'un *qui* pour lequel il y a – ne serait-ce que provisoirement – cet apparoir. Mais ce *qui* n'est pas pour autant une exception absolue à l'être, car si l'intériorité du *qui* était telle « l'être découvert dans la vérité serait tronqué de son intériorité, il serait, dans la vérité, dissimulé en partie, apparent et non vrai »³; autrement dit, il se passerait des choses en dehors de l'être, de l'être aurait cours, hors l'être. Il faut donc que cette exception (ab-solue) se récupère pour qu'il y ait vérité, qu'elle rentre dans l'ordre en revenant au Même, c'est-à-dire, précisément, ici, à l'apparoir ou à la manifestation : « l'accueil de la manifestation de l'être ne saurait se placer en dehors de l'être qui se manifeste »⁴. Mais quel est donc le sens d'un tel détour qui revient au Même ?

¹ *AE*, p. 48.

² Cf. Marc Richir, *Phénomène et infini*, in *Cahier de l'Herne*, p. 226. « L'intentionnalité demeure aspiration à combler et remplissement, mouvement centripète d'une conscience qui coïncide avec soi et se recouvre et se retrouve sans vieillir et repose dans la certitude de soi, se confirme, se double, se consolide, s'épaissit en substance » (*AE*, p. 83). Comme l'écrit Bernard Waldenfels, cette extase, « qui évoque toujours une mouvance centrifuge [qu'elle n'est pas dans l'intentionnalité, selon Levinas, puisque que ce mouvement n'est qu'apparent, en ce sens qu'il revient au Même comme à son point de départ], se transforme [chez Levinas] en une exposition : je suis au dehors » (*La responsabilité*, in *Positivité et transcendance*, p. 272).

³ *AE*, p. 50.

⁴ *Ibid.*, p. 49.

Disons d'abord que sans ce « décalage originaire » aucun rassemblement en nom ou en proposition ne serait seulement pensable, ne serait-ce que parce que la pensée elle-même, l'intentionnalité en provient. C'est que le sens de ce détour est le détour même du sens, de l'être et du penser. Et ce « déphasage » originaire n'est rien d'autre l'œuvre du temps, la temporalisation du temps. Le propre de la manifestation de l'être est de se temporaliser dans la phase temporelle de la présence. Celle-ci aurait toujours été pensée comme une phase homogène permettant la récupération sans reste du Même par le Même en dépit d'un détour ou, selon le mot de Levinas, d'un « déphasage » inévitable. C'est ainsi que « le déphasage de l'instant – le « tout » décollant du « tout » – la temporalité du temps – rend cependant possible une récupération où rien n'est perdu »¹. La monstration est cet écart (temporel) par lequel le Même se promet au Même et dont le recouvrement ultime fait la vérité (recouvrement, en vérité, toujours en *devenir*, toujours *promis*, mais qui n'advient *effectivement* jamais, puisque le Même n'est ce qu'il est qu'en différant ce recouvrement qui, s'il advenait, ne laisserait plus rien apparaître, marquerait la fin du temps et de l'identité qui se pense par lui pour sombrer dans une nuit d'obscurité sans nom). C'est donc par ce « déphasage » que le surgissement de l'intentionnalité, de la pensée advient. Prise de distance de l'être par rapport à l'être que serait la conscience, mais « non pas pur éloignement du présent, insiste Levinas, mais précisément re-présentation, c'est-à-dire éloignement où le présent de la vérité *est déjà* ou *est encore*; re-présentation c'est-à-dire recommencement du présent qui dans sa « première fois » est pour la deuxième fois – rétention et protention, entre l'oubli et l'attente, entre le souvenir et le projet. Temps qui est réminiscence et réminiscence qui est temps – unité de la conscience et de l'essence »². L'identité parménidienne de l'être et du penser est donc ici, pour une fois, à cette étape de l'analyse, affirmée et reconnue. Mais cette identité n'est toutefois pas encore celle d'un « quelque chose », c'est-à-dire que l'essence ne désigne pas ici un contenu « nommable ». En effet, il faut peut-être rappeler à cet égard ce que Levinas écrit dès la *Note préliminaire*, à savoir que l'« essence » désigne l'être distinct de l'étant : « le terme *essence* y exprime, l'*être* différent de l'*étant*, le *Sein* allemand distinct du *Seiendes*, l'*esse* latin distinct de l'*ens* scholastique [sic!]. On n'a pas osé l'écrire *essance* comme l'exigerait l'histoire de la

¹ *Ibid.*, p. 51.

² *AE*, p. 51.

langue où le suffixe *ance*, provenant de *antia* ou de *entia*, a donné naissance à des noms abstraits d'action »¹. Ainsi, l'essence est-elle l'être *comme* verbe, comme « acte » d'être, non pas ce qui est, mais la « sonorité » dira Levinas, la verbalité ou la « résonance » du verbe être. Plus loin, dans l'*Argument*, on peut encore lire ceci à ce même propos : « L'essence s'exerce ainsi comme une invincible persistance dans l'essence, comblant tout intervalle de néant qui viendrait interrompre son exercice. *Esse est interesse*. L'essence est intéressement »²; c'est-à-dire qu'elle se produit comme « déphasage », comme « diastase du ponctuel », comme temporalisation du temps : « l'essence de l'être est temporalisation du temps – diastase de l'identique et son ressaisissement ou réminiscence, unité d'aperception »³. C'est ainsi que la temporalité doit être pensée, en tant qu'elle est essence ou écart de l'identique par rapport à lui-même, comme l'ouverture même du visible : l'essence est en ce sens « lumière originelle »⁴.

Il semble donc que l'essence de l'être ne saurait correspondre pleinement ou sans équivoque au langage comme Dit, pour autant que celui-ci réside en un « thème », car, si l'essence ouvre le visible, si elle est l'apparaître de ce qui apparaît, si la lumière de l'essence est cette visibilité même, elle ne pourra jamais que « se présenter » comme lumière *sur fond de lumière*, c'est-à-dire qu'elle devra toujours se présenter dans une sorte de décalage irréductible du non-apparent sans lequel la lumière (pure, sans ombre) rejoindrait en son fond ce point où la pleine lumière et la plus totale obscurité se confondent absolument. Nous ne pourrions plus distinguer l'essence comme dispersion de l'obscurité de la dispersion de l'essence comme absence de lumière. C'est pourquoi il faut dire que l'essence peut certes « se montrer », être dite, mais qu'elle n'est pas alors « thématique » : l'essence « résonne pour l'« œil qui écoute » de résonance unique en son genre, de résonance du silence »⁵. C'est que l'essence ne se montre jamais vraiment *comme telle*, le « comme tel » étant justement le *phénomène* de l'essence.

Ainsi, cette ambiguïté de l'essence qui empêche son entière résorption dans le thème doit donc indiquer soit que, contrairement à ce que nous avons été amenés à supposer, le Dit n'épuise pas l'« ontologique », et qu'il n'y a rien de tel qu'un langage

¹ *Ibid.*, p. 9.

² *AE*, p. 15.

³ *Ibid.*, p. 53.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 54.

⁵ *Ibid.*

« ontologique » dont la marque essentielle serait le Dit, soit que ce Dit est *en soi* « équivoque », « ambivalent ». C'est en vérité la seconde possibilité de l'alternative qu'il faudra expliquer, dans la mesure où le Logos, le Dit, n'est en effet rien d'autre que la « différence ontologique » *elle-même*, l'« équivoque » de l'être et de l'étant – amphibologie irréductible qui ne peut faire autrement que de se montrer *et de se cacher en se montrant*, toujours dans ou par le thème. Autrement dit, il n'y a rien derrière le Dit, derrière le Logos, ni essence ni étant. L'idée d'une « résonance » de l'essence n'invite pas à penser autre chose. L'amphibologie de l'être et de l'étant devra cependant nous amener à penser une instable division du langage en Nom et en Verbe, division fluente soumise à une alternance oscillant entre une verbalisation du nom et une nominalisation du verbe qui devra rendre compte d'un certain débordement du thème, par lequel ce qui se thématise passe à la fois *dans* le thème et *hors de* lui, devenant ainsi toujours autre, certes, mais d'une altérité *comprise* (relative) avec le thème, et par conséquent toujours en un sens « identifiable », et donc « thématique ».

Cette division du langage en noms et en verbes provient du temps (temps de la réminiscence, certes, temps « récupérable » dira Levinas, mais temps qui demeure pourtant celui-là même au sein duquel devra se signaler par la « trace » la « diachronie » comme laps de temps non-récupérable). On peut expliquer le sens de cette division du langage à partir de l'analyse que fait Levinas des *Leçons sur la conscience intime du temps* de E. Husserl. L'« impression originaire » qui pour Husserl, on le sait, est la source de la conscience et de tout être¹, constitue le premier écart, le « déphasage » originaire pour reprendre le mot de Levinas. L'*Ur-impression*, dira Levinas, étouffe sous elle-même et « s'éclaire en se débouchant »². C'est là le sens du « déphasage » comme écart de soi avec soi qui permet et même nécessite l'apparition de la conscience, puisque cet écart *est* le temps de la conscience comme conscience du temps, laquelle ne serait ainsi que la différence de l'impression par rapport à elle-même. L'impression « diffère sans différer, autre dans l'identité »³. Ce qui intéresse Levinas dans ce « déphasage » originaire, c'est d'abord cet étrange paradoxe suivant lequel l'impression originaire, qui est le « non-modifié absolu », « recouvrement parfait [...] du perçu et de

¹ Cf. Edmond Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, P.U.F., p. 88.

² *AE*, p. 57.

³ *Ibid.*

la perception »¹, rend possible sa propre possibilité et ainsi se devance en quelque sorte, puisqu'elle ne s'imprime pas sans la conscience, qui pourtant en provient. Si l'intentionnalité, par la protention et la rétention, détermine le champ du possible, n'y a-t-il pas, en effet, dans ce paradoxe quelque chose qui *passe* le possible, au-delà du possible, comme un « commencement absolu » ou une « création originaire » qui serait la définition même du présent (pur instant, et non étirement du temps qui retient et protient) : « le « réel » précédant et surprenant le possible »² ? Peut-être bien³. Mais si la notion de « présent vivant » tend à rendre intelligible l'idée de création originaire ou l'affection d'une altérité absolue, elle ne rentre pas moins dans l'ordre, dira Levinas : « que cette conscience *originellement* non objectivante et non objectivée dans le présent vivant, soit thématizable et thématizante dans la rétention sans rien y perdre de sa place temporelle qui confère « individuation » et voilà que la non-intentionnalité de la proto-impression rentre dans l'ordre, ne mène pas en-deçà-du-Même, ni en-deçà-de-l'origine. Rien ne s'introduit incognito dans le Même pour interrompre la fluence du temps et la conscience qui se produit sous les espèces de cette fluence »⁴.

On pourrait bien sûr ici s'étonner et demander : mais comment donc pourrait-il en être autrement ? Car si rien ne s'introduit incognito dans le Même, ce n'est pas seulement parce que le Même n'est lui-même qu'à s'assimiler l'Autre (ce qui impliquera d'ailleurs toujours une certaine irréductibilité de l'Autre, nécessaire à la mêmeité du Même), mais d'abord, plus précisément, dans le cas qui nous intéresse ici, parce que la perte de conscience qu'une telle entrée de l'Autre absolument autre dans le Même impliquerait n'a nulle part ailleurs où s'imprimer qu'en une conscience, laquelle ne serait ainsi appelée à se perdre que pour *déjà* se retrouver⁵; autre manière de dire que si l'impression originaire n'est accessible à la conscience que par l'« écart » qui sépare conscience et impression, cet écart n'est lui-même pensable que parce qu'il est toujours

¹ *AE*, p. 57.

² *Ibid.*, p. 58.

³ Nous aurons à y revenir, lorsque nous devrons tenter de « comprendre » la temporalité « diachronique », la temporalité comme diachronie, que Levinas pense en termes d'affection hétéro-an-archique, et à partir de laquelle il faudra « dériver » le Dit, qui est le « re-présentant », si l'on peut dire, du temps synchronisé, ou récupérable.

⁴ *AE*, p. 59.

⁵ C'est la « trace », dont Levinas dit qu'elle vient en « surimpression » (Cf. *EDEHH*, p. 279) qui permettra de penser une « impression » qui échapperait à la vigilance de la conscience (tout en s'y signalant).

déjà « doublé » en quelque sorte par sa propre résorption. Autrement dit, l'écart ne permet l'accession à la conscience de l'impression originaire qu'en s'écartant de lui-même ou en se pensant *comme* écart, s'absorbant ainsi par cette structure de « comme » dans le Même en y *revenant* – mais de telle manière, toutefois, qu'il n'y revienne jamais complètement, puisque la disparition (totale) de l'écart serait aussi la disparition de la résorption de l'impression et de la conscience. Il faut donc dire que l'impression originaire n'est rien sans conscience (entendons : qu'elle ne demeure originaire qu'en ne l'étant pas *absolument*), et cette conscience aura toujours déjà investi le « présent vivant » de l'impression selon l'intentionnalité de la rétention et de la protention pour « diluer » en quelque sorte l'originarité absolue dans la fluence du temps. La discontinuité absolue de l'impression originaire ne serait donc pensable que parce qu'elle suppose, d'une étrange manière, ce qu'elle rend elle-même possible, à savoir précisément la continuité¹.

C'est peut-être ici que l'analyse levinasienne atteindra une limite : c'est-à-dire qu'à trop vouloir radicaliser l'originarité de l'impression originaire, à rechercher une discontinuité *pure* (ce à quoi *semble parfois* aspirer Levinas) on risque toujours de ne plus être affecté par rien. Puisqu'il faut bien voir que sans cette « fluence » du temps, l'impression originaire n'aurait aucune « stabilité », ne serait que pur instant insaisissable, pur rien, un trou temporel dans une absence de temps. Elle perd donc ainsi, d'une certaine manière, son originarité absolue en donnant le temps, sans lequel elle demeurerait impensable, pure dispersion de l'instant. C'est ainsi que l'origine du temps se garderait « perdue » dans le temps qu'elle donne, ne donnerait le temps qu'en s'y perdant pour se retrouver *comme* perdue, *dans* le temps. Ce qui revient à dire qu'on ne peut « garder » (retenir et protenir) cette impression originaire comme origine du temps qu'en la perdant (comme instant absolument nouveau, originaire) par le temps qu'elle donne : « la conscience luit dans l'impression pour autant que l'impression s'écarte d'elle-même : pour s'attendre *encore* ou pour *déjà* se récupérer. Encore, déjà – temps; et temps où rien n'est perdu »².

¹ « La discontinuité [que l'impression devrait introduire dans la conscience] présuppose la continuité [de la conscience], que ce soit sous la forme de la durée sans changement ou sous celle du changement continu »; ou encore : « la conscience de l'altération, de la différenciation, présuppose l'unité » (E. Husserl, *Leçons...*, *op. cit.*, p. 114).

² *AE*, p. 57.

déjà « doublé » en quelque sorte par sa propre résorption. Autrement dit, l'écart ne permet l'accession à la conscience de l'impression originale qu'en s'écartant de lui-même ou en se pensant *comme* écart, s'absorbant ainsi par cette structure de « comme » dans le Même en y *revenant* – mais de telle manière, toutefois, qu'il n'y revienne jamais complètement, puisque la disparition (totale) de l'écart serait aussi la disparition de la résorption de l'impression et de la conscience. Il faut donc dire que l'impression originale n'est rien sans conscience (entendons : qu'elle ne demeure originale qu'en ne l'étant pas *absolument*), et cette conscience aura toujours déjà investi le « présent vivant » de l'impression selon l'intentionnalité de la rétention et de la protention pour « diluer » en quelque sorte l'originarité absolue dans la fluence du temps. La discontinuité absolue de l'impression originale ne serait donc pensable que parce qu'elle suppose, d'une étrange manière, ce qu'elle rend elle-même possible, à savoir précisément la continuité¹.

C'est peut-être ici que l'analyse levinasienne atteindra une limite : c'est-à-dire qu'à trop vouloir radicaliser l'originarité de l'impression originale, à rechercher une discontinuité *pure* (ce à quoi *semble parfois* aspirer Levinas) on risque toujours de ne plus être affecté par rien. Puisqu'il faut bien voir que sans cette « fluence » du temps, l'impression originale n'aurait aucune « stabilité », ne serait que pur instant insaisissable, pur rien, un trou temporel dans une absence de temps. Elle perd donc ainsi, d'une certaine manière, son originarité absolue en donnant le temps, sans lequel elle demeurerait impensable, pure dispersion de l'instant. C'est ainsi que l'origine du temps se garderait « perdue » dans le temps qu'elle donne, ne donnerait le temps qu'en s'y perdant pour se retrouver *comme* perdue, *dans* le temps. Ce qui revient à dire qu'on ne peut « garder » (retenir et proténir) cette impression originale comme origine du temps qu'en la perdant (comme instant absolument nouveau, originaire) par le temps qu'elle donne : « la conscience luit dans l'impression pour autant que l'impression s'écarte d'elle-même : pour s'attendre *encore* ou pour *déjà* se récupérer. Encore, déjà – temps; et temps où rien n'est perdu »².

¹ « La discontinuité [que l'impression devrait introduire dans la conscience] présuppose la continuité [de la conscience], que ce soit sous la forme de la durée sans changement ou sous celle du changement continu »; ou encore : « la conscience de l'altération, de la différenciation, présuppose l'unité » (E. Husserl, *Leçons...*, *op. cit.*, p. 114).

² *AE*, p. 57.

Il nous semble ainsi que l'on peut dire, en allant dans le sens de Levinas, que si rien n'est perdu, c'est d'abord parce que rien n'est « donné » véritablement, parce que rien n'arrive à la conscience *qu'elle ne soit déjà* d'une certaine manière : « Ce qui s'accomplit dans et par la conscience intentionnelle, s'offre à la protention et s'écarte de soi dans la rétention, pour être, à travers l'écart, identifié et possédé. Ce jeu dans l'être est la conscience même : présence à soi par la différence qui est, à la fois, la perte de soi, et les retrouvailles dans la vérité »¹. La mise en question de la conscience, que devrait impliquer la « surprise absolue » de l'impression originaire (nous aurons tout à l'heure à parler non plus seulement de « surprise », mais de « traumatisme ») s'est toujours déjà renversée en conscience de la mise en question. Il faudrait pouvoir parler de ce qui précède le « donné » pour rendre compte de ce qui ouvre le temps. Mais une telle description impliquerait que l'on puisse penser au-delà ou en-deçà de la structure oppositionnelle (ce à quoi l'« éthique », justement, en tant que pensée *au-delà de l'être*, nous invite, mais non sans difficultés) qui fait que nous ne pouvons parler de ce qui donne le donné, à savoir la temporalisation comme *écart radical*, qu'à partir de ce qui est temporalisé. Or, le mot de Husserl est à cet égard bien connu : « pour tout cela les mots nous font défaut »². C'est ainsi que parler du temps en termes de fluence, dira Levinas, c'est toujours « parler du temps en termes de temps et non pas d'événements temporels »³. Voilà pourquoi les mots manquent. Et la temporalisation du temps comme modification temporelle du Même qui revient au Même – ne serait rien d'autre que « le verbe être »⁴.

Ce bref « détour » nous ramène donc à notre point de départ, et à la question du langage comme Dit, question que nous n'avons d'ailleurs pas quittée, puisque l'impression originaire en son « présent vivant », qui est toujours déjà investi de la non-présence et de la non-originarité du souvenir et de l'attente primaires (rétention et protention), définit l'élément même de la pensée et du langage philosophiques à partir

¹ *AE*, p. 161.

² E. Husserl, *Leçons...*, *op. cit.*, p. 99; c'est pourtant vers cette fluence non-thématisable du temps que s'oriente Levinas avec la réduction du Dit vers le Dire. Il s'agira entre autres choses de montrer que ce ne sont pas *les mots* à proprement parler qui nous manquent, mais « la chose elle-même » qui passe le nommable (cf. *AE* p. 60, n. 1).

³ *AE*, p. 60.

⁴ *Ibid.*

duquel doit s'articuler tout concept de la vérité et du sens¹. C'est que cet élément est aussi de part en part *phénoménologique*, dans la mesure où l'écart de soi par rapport à soi, sans lequel aucun voir ne serait possible, relève déjà du langage. En ce sens, la nécessité de penser le temps à partir du « temporel » (le constituant à partir du constitué) n'est pas du tout arbitraire, mais relève de l'essence même du langage, du langage comme essence qui se pense comme temporalisation du temps. Voilà qui nous prévient d'emblée de ceci que le langage n'est pas seulement dénomination et qu'il est ainsi impossible de le réduire sans reste à « un système de signes doublant les êtres et les relations »², qu'il est aussi par ailleurs, reconnaît Levinas, mais non pas « *essentiellement* ».

Le langage, par le verbe, se pense comme temporalisation du temps, mais aussi comme système de noms. Le nom est en effet nécessaire à l'identité de l'étant qu'il désigne. Mais il ne vient pas pour autant « doubler » l'étant, puisqu'il n'y a rien de tel qu'un « étant » avant la nomination, c'est-à-dire que le nom précède l'étant ou celui-ci *est* son sens. Nous avons vu que la conscience est toujours re-présentation. Cette re-présentation empêche la conscience de coïncider immédiatement avec le donné. Mais la médiateté, la re-présentation, qui en un sens est *immédiate* puisque « rien » de déterminé ne la précède, ne vient pas « modifier » le donné, c'est au contraire grâce à elle que celui-ci peut être donné *comme* donné (identique à lui-même). Cette identification par laquelle l'intentionnalité de la conscience rassemble la dispersion du temps relève de la fonction *kérygmaticque* du langage. Celle-ci est d'emblée prestation de sens, c'est-à-dire que le mot identifie « ceci *en tant que* ceci » ou « ceci *en tant que* cela » : « le dit n'est pas simplement signe ou expression d'un sens : il proclame et consacre ceci en tant que cela »³. Et c'est ainsi que l'impression sensible se laisse toujours déjà *devancer* par la conscience qui thématise l'impression en lui donnant un sens. Mieux : du point de vue de la conscience, qui est *le* point de vue même du *voir* (le seul qui nous donne la vue, qui

¹ C'est là un aspect de la pensée husserlienne sur lequel J. Derrida a insisté dans *La Voix et le phénomène*; cf., particulièrement, le chapitre V, *Le signe et le clin d'œil*, p. 67 et suiv. Concernant l'analyse de la conscience du temps, on pourra aussi se reporter à *Intentionnalité [sic!] et sensation*, un texte de Levinas datant de 1965, publié dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, et dans lequel on retrouverait plusieurs points communs avec les analyses de Derrida dans le texte que nous venons de citer. Cf., aussi, l'excellent article de Rudolf Bernet, *L'autre et le temps*, in *Positivité et transcendance*, pp. 143-163.

² *AE*, p. 61.

³ *AE*, p. 62.

donne à voir l'ouverture du voir qu'est l'être comme *essence*), l'impression n'est rien sans ce sens – c'est-à-dire que le peu d'« être » que peut avoir l'impression originaire lui vient de l'intentionnalité qui la thématise. Ce n'est que par ce sens, donné par la conscience, que l'impression sensible « se donne » à la conscience; autre manière de dire que la conscience, originairement, s'impressionne, elle-même. Mais il faut préciser que ce mouvement « rétroactif » n'est pas innocent, puisque la structure d'« en tant que » ne constitue rien de moins que la première métaphore, la métaphore originaire qui porte, transporte et déporte avec elle le tout du langage; ce n'est que par ce déplacement ou cet écart originaire, qui *comme tel* ne change rien puisqu'il est la *différence elle-même*, puisque la constitution de « quelque chose » en dépend, qu'on peut dire que le langage, et l'être et l'étant qui par lui peuvent être pensés, a un sens, fait sens¹.

Lorsque Levinas prétend qu'il n'y a rien derrière le Dit (entendons aucun « Dire » qui, *comme tel*, s'y cacherait), il faut donc comprendre que celui-ci n'est pas le signe ou l'expression d'un sens, mais *proclamation* qui identifie en consacrant « ceci » (qui n'est encore que pure dispersion de l'impression sensible, pur divers de la durée) *en tant que* « cela » (identité), dont le sens précède et devance toute impression. Il faut donc dire que la nomination n'est ainsi possible que parce qu'il y a toujours déjà du *dit*, un *déjà-dit primordial*, une *doxa* préalable. Cette *doxa* est le « lieu » de tout langage, le milieu en lequel et à partir duquel le déploiement de l'essence du langage comme temporalisation *se fait*. C'est dire que ce « déjà dit », que l'intentionnalité thématissante *entend et écoute* lorsqu'elle proclame l'identité de « ceci » *en tant que* « cela », est entièrement *a priori*, et que « l'apriorité de l'*a priori* est un kerygma »². Le kérygme n'est donc pas institué,

¹ Il y aurait ici bien sûr beaucoup à dire en comparant la conception du langage comme Dit chez Levinas avec, par exemple, la conception du langage chez Gadamer qui, comme Levinas, soutient aussi que l'*être* qui peut être compris est langage, relève déjà du langage (Cf., par exemple, toute la troisième et dernière partie de *Vérité et Méthode; les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*); ou encore avec la conception derridienne du langage comme *écriture*, selon laquelle non seulement le langage est de part en part « métaphorique », ce qui empêchera toujours – pour ce qui intéresse notre problématique – d'accéder *directement* à l'impression originaire (cf. *La mythologie blanche; la métaphore dans le texte philosophique*, in *Marges de la philosophie*), mais aussi, et par conséquent, porte la mort, ou disons l'absence radicale, de toute *singularité* en lui, de tout propre ou de toute unicité comme tel (cf., par exemple, *Signature, événement, contexte*, in *Marges de la philosophie*; et aussi, de Maurice Blanchot, *La littérature et le droit à la mort*, in *La part du feu*, qui est une source évidente et importante de la réflexion derridienne sur le langage). Car c'est bien cette singularité irremplaçable comme absence radicale qui intéressera Levinas avec la réduction du Dit au Dire, lequel semble souvent renvoyer, mais toujours de manière au moins problématique, à quelque chose comme une « pureté » originaire du langage, un *propre*, mais en deçà de tout *comme tel* cependant.

² EDEHH, p. 307.

il est au contraire, en tant que *déjà-dit*, l'instituant-institué primordial, c'est-à-dire qu'il n'est pas, par exemple, le « résultat » d'une quelconque ressemblance de telle et telle impression sensible, de même qu'il n'est pas non plus une anticipation temporelle, mais la condition de tout voir et de tout savoir, laquelle rend *possible* toute comparaison ou ressemblance, comme toute anticipation. On pourrait dire en ce sens que la conscience est ce « déjà-dit » comme *re-présentation*, ou plus précisément que le *kerygma* qui entend ceci *comme* cela est l'origine de la conscience *en tant que* conscience. Ce qui revient à dire que l'impression originale ne peut donc que « résonner » dans l'identité que lui confère l'intentionnalité par ce *kerygma* : « l'étant qui apparaît *identique* dans la lumière des temps est son essence dans le *déjà dit* »¹. C'est ainsi que, si la nomination ne se réduit pas à la pureté d'un Dit qui serait extérieur à ce qu'il nomme, dans la mesure où elle se produit comme intentionnalité et suppose par là même un *dire* qui est *tendu vers* l'« étant », ce *dire* n'en est pas moins toujours déjà téléologiquement tourné, pour ne pas dire *retourné* ou *détourné*, vers le *kerygma* (qu'est cet « étant ») qui l'absorbe *a priori* par son *déjà-dit*. Autrement dit, le *vers* l'« étant » de la conscience intentionnelle serait ainsi un envers-soi de la conscience, c'est-à-dire que l'aller se ferait *au retour*, puisque l'étant qui est visé n'est son essence que dans le *déjà-dit*². C'est ainsi que le *Dire* s'oublie dans le Dit, de la même manière que l'impression originale se résorbait en s'imprimant dans la conscience. Mais il faut reconnaître que l'un comme l'autre *ne sont que par cette absorption*, c'est-à-dire que le *Dire*, à proprement parler, ne *disparaît* pas dans le Dit, rien ne disparaît (s'il est vrai que toute disparition implique de près ou de loin *un être*), sinon la disparition du *Dire* elle-même pour enfin faire « apparaître » le *Dire* qui est Dit, apparaît *comme* Dit; tout comme l'impression originale n'affecte la conscience qu'à *être* retenue et protendue par celle-ci, car sans cette rétention et cette protention la conscience ne serait affectée par rien, il n'y aurait aucune « impression originale » et aucune conscience pour en remarquer l'absence³.

¹ *AE*, p. 65.

² Il faudra plus loin tenter de penser ce que pourrait signifier le mouvement « contraire », mouvement dans lequel « le retour s'y dessine dans l'aller » (*AE*, p. 234), qui caractérise le *Dire* lorsque celui-ci se laisse penser en termes de « témoignage », voire de « prophétisme ».

³ On entrevoit (comme nous y avons déjà brièvement insisté) la difficulté que Levinas aura à penser l'hétéro-affectation originale, le « traumatisme » d'avant toute conscience, « avant » la conscience. Ce « traumatisme » correspond chez Levinas à une radicalisation de l'« impression originale », se produisant comme « inversion de l'intentionnalité ». C'est à ce titre que l'on peut dire qu'avec cette surenchère vers l'originale qui, en principe, ne devrait plus permettre la ressaisie intentionnelle, on risquera toujours de ne

La nomination est donc ce qui rend possible l'identité; d'un mot : le *kérygme* est identification. Mais nous ne tenons là que l'un des deux « pôles » du langage comme Dit. En effet, ce langage s'entend encore, c'est-à-dire qu'il « résonne », simultanément, comme verbe, comme verbalité du verbe. La manifestation de l'étant se fait par la *temporalisation* du temps. Cette temporalisation, avons-nous dit, est *essence*. Dans la nomination, la temporalisation se fait « thème », l'essence s'identifie *comme un étant, comme si* elle était un étant. Ce thème *dit* le temps, mais ce temps, *comme dit*, se temporalise *encore*, car la temporalisation « accompagne » *toujours* le « ceci en tant que ceci ». C'est ainsi que le verbe, bien qu'il puisse *aussi* désigner une action, n'atteint sa verbalité de verbe que par cette « résonance ». Laquelle ne s'entend, dira Levinas, nulle part ailleurs mieux que dans la proposition prédicative. Alors, soit la proposition suivante : « Le rouge est rouge ». Le verbe être ne désigne pas, ici, l'inhérence du rouge au rouge, ni une modification qualitative du rouge, ni même son essence ou sa *quiddité* – le verbe en tant que verbe ne *désigne* pas, il « résonne », c'est-à-dire qu'il fait « résonner » le verbe comme *essence*. Cela se laisse entendre, selon la formule bien connue, comme « le rouge rougeoie »¹. C'est le verbe qui résonne comme essence, le verbe être comme essence de l'être. Le langage comme Dit, par lequel advient la manifestation, possède donc une structure duelle, polarisée par le nom et le verbe : « Le langage comme Dit peut donc se concevoir comme un système de noms identifiant des entités et, dès lors, comme un système de signes doublant les étants désignant des substances, des événements et des relations par des substantifs ou par d'autres parties du discours dérivées des substantifs, désignant des identités – bref, *désignant*. Mais – et avec autant de droit – le langage se conçoit comme verbe dans la proposition prédicative où les substances se défont en modes d'êtres, en modes de temporalisation, mais où le langage ne double pas l'être des étants, où il expose la résonance silencieuse de l'essence »².

Le langage expose donc la « résonance *silencieuse* » de l'essence. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Que peut signifier en effet une résonance pour un « œil qui

plus être affecté par rien. Mais c'est peut-être vers ce néant radical (nous aurons à le « vérifier »), vers ce pur rien, qui ne serait plus même négation d'un être ou d'une présence, que Levinas nous invite avec cet *autrement qu'être*, qu'il pense à partir de l'immémorial ou l'anarchie du temps, donc d'une certaine manière – et malgré tout ce que l'expression peut avoir d'irritant! – « avant » tout *a priori*, c'est-à-dire au fond avant toute prise *kérygmatisque* du langage.

¹ *AE*, p. 68.

² *Ibid.*, p. 70.

écoute »¹ ? Qu'est-ce qui résonne, au juste, dans une résonance *silencieuse* ? À vrai dire, *rien* ne résonne, précisément, dans cette résonance, mais ce « rien » fait la différence. Dire que « quelque chose » résonne ou que cette résonance *est*, soumettre l'essence à la question qui a la forme du « qu'est-ce que », ce n'est toujours que soumettre l'essence à elle-même en différant la résonance que l'on interroge et par laquelle tout ce qui est doit *passer* pour se dire, pour être dit : « L'essence de l'être ne désigne rien qui soit contenu nommable – chose ou événement ou action – elle nomme cette mobilité de l'immobile, cette multiplication de l'identique, cette diastase du ponctuel, ce laps [...]. Cette modification est précisément la visibilité du Même au Même, qu'on appelle parfois ouverture »². Et pourtant, l'essence, la verbalité du verbe comme temporalisation dans le Dit résonne presque jusqu'à se faire nom : « Dans la copule *est*, scintille, ou clignote, l'ambiguïté de l'essence et de la relation nominalisée. Le Dit comme verbe, est *essence* ou temporalisation. Ou, plus exactement, le logos se noue dans l'amphibologie où l'être et l'étant peuvent s'entendre et s'identifier, où le nom peut résonner comme verbe et le verbe de l'apophansis se nominaliser »³. Ce qui revient à dire que la résonance verbale, par laquelle se temporalise la fonction kérygmatische du langage, rendant ainsi possible la position d'un étant identifié, s'expose elle-même kérygmaticquement – se pose *comme un étant*, et donc, de remarquer Levinas au passage, que « l'ontologie fondamentale elle-même, qui dénonce la confusion de l'être et de l'étant, parle de l'être comme d'un étant identifié »⁴.

Mais cette mutation demeure toujours pourtant ambivalente, équivoque, car si le Dire de l'essence se trouve ou se retrouve ainsi, si le Dire *est* Dit, ce dernier ne s'accomplit qu'*amphibologiquement*, donc toujours par une « autre » résonance, qui est en fait la « même », mais *s'écartant d'elle-même*, différant sans différer, pour ainsi se laisser apparaître *comme* Dit. Car, en effet, si le temps et l'essence peuvent se nommer et devenir thème, « cette nomination ne réduit pas au silence définitif la résonance sourde, le bourdonnement du silence où l'essence, comme un étant, s'identifie. À nouveau, un

¹ Cf. *ibid.*, p. 54.

² *AE*, p. 53.

³ *Ibid.*, p. 72.

⁴ *Ibid.*, p. 74.

silence résonne autour de ce qui avait été assourdi [...] »¹. Le Dire de l'essence est ainsi appelé à s'absorber dans le Dit, mais celui-ci ne demeure le même qu'à résonner encore, à résonner encore, et déjà. Le Dire de l'être par lequel ce Dit se thématise n'est lui-même thématizable que par le Dit. Le Logos, le langage comme Dit, semble ainsi s'essouffler à tenter de thématiser le non-thématizable, mais en tant que le Dit est essence, en tant qu'être, il n'est toujours pensable que comme être *de* l'étant, le non-thématisé *du* thématisé. C'est ainsi que ce qui fait la non-ultimité de cette différence, selon Levinas, c'est sa réversibilité, son *équivocité*, faisant d'elle une relation « symétrique », un *passage* certes, mais pivotant de telle manière que les deux pôles s'échangent *reciproquement*, en revenant au Même, en se synchronisant. Pour autant, c'est vrai, on ne peut pas dire, nous l'avons vu, que l'être et l'étant se thématisent *parfaitement* de la même manière, bien que ce soit toujours la manière du Même.

¹ AE, p. 67.

Chapitre deuxième

De la « Réduction », à la « trace »

La différence ontologique qui s'expose dans le langage comme Dit repose, comme ce langage, sur le temps qu'elle sollicite pour se manifester, pour apparaître. En fait, il ne suffit peut-être même plus de dire que cette différence *repose* sur le temps, car c'est plutôt elle, nous l'avons plus d'une fois remarqué, la différence qui, ontologiquement, *pose* le temps, – qu'en un sens pourtant, il est vrai, elle présuppose toujours déjà. Cet inévitable effet de rétrospection est le propre du langage comme Dit, par lequel le temps *est* Dit, donc représenté en termes de présence et de simultanéité. S'il s'agit maintenant de « réduire » le Dit du langage pour tenter d'entendre un *Dire* qui ne serait plus simplement le corrélat de son Dit, un *Dire sans* Dit, c'est donc, à la racine, le temps qui devra « être » pensé *autrement*. La conception du langage comme Dit se pense dans la *forme* de la temporalisation qu'est l'essence, qui est la forme même de toute conception¹. Cette forme, on l'a vu, bien que soumise à une constante « réforme », diffère toujours *sans différer* au sein du Même pour se résorber ou s'absorber dans le Dit. La réduction du Dit ne peut donc se faire que par une « déformalisation du temps »². Mais puisque la forme du temps est précisément ce qui en permet le savoir, le temps comme *savoir du temps*, qui est le propre du Dit, cette réduction – si elle devait réussir – devra en quelque sorte se « produire » *sans le savoir*. Il s'agirait, en ce sens, de penser le temps en deçà des exigences de la manifestation et de la connaissance qui s'y joue³.

¹ Levinas cherche précisément à dépasser cette idée d'une conception qui, en tant qu'auto-donation, auto-affection, pourrait aussi ressembler à une sorte d'« auto-accouchement » de la conscience.

² L'expression ne se trouve pas encore dans *Autrement qu'être...* (où il est tout de même question d'une différence qui « démonte » le temps récupérable (cf. p. 141)), elle est tirée d'un texte postérieur à celui-ci, « Diachronie et représentation », datant de 1985 (cf. *EN*, p. 182). Mais il est évident que la *diachronie* que cherche à penser Levinas dans ce livre, ne correspond pas à autre chose qu'à une telle « déformalisation », qui n'est jamais toutefois la « négation » de la « forme » qu'est l'essence, puisque sans elle tout le discours de Levinas ne pourrait que s'effondrer, à commencer par cette « déformalisation » même. Il s'agit donc d'une déformalisation qui en quelque sorte laisse la forme « intacte », *ne la touche pas* si l'on veut, mais qui, sans entrer en « contact » avec elle, la fissure et la dépossède (cf. *DMT*, p. 159). La notion de « trace » devrait permettre de penser cette *manière* de briser la forme en la fissurant, mais sans la « toucher » en quelque sorte.

³ Ce réquisit annonce d'emblée qu'il ne sera plus rigoureusement possible d'isoler cette réduction à l'intérieur d'un paragraphe d'*Autrement qu'être* qui en porterait le nom (cf. *AE*, pp. 75-77), car c'est au fond tout l'ouvrage qui consistera en un long processus (interminable autant que, rigoureusement, indéterminable) de « réduction » qui aura de surcroît tout à l'heure à s'entremêler d'une « déduction ».

Mais comment nous y prendre pour tenter une telle « déformalisation » du temps, dès lors que nous sommes privés de ce qui seul pouvait nous donner une « prise » sur le temps, à savoir justement *la forme* comme *essence* ou temporalisation ? Peut-on réduire le Dit sans du même mouvement nous priver de tout appui, sans du même coup *réduire* la réduction ? L'accomplissement de cette opération ne serait-il pas ainsi, simultanément, son propre anéantissement, puisque la condition de tout accomplissement est précisément ce qu'il s'agit de « déformaliser » ? Comment accomplir une telle réduction sans le savoir, et en quel temps sera-ce seulement *possible* ?

Se privant de l'accomplissement du temps, on pourrait dire en effet que cette « réduction » ne trouve jamais le temps de s'accomplir, qu'elle *ne sait pas* le trouver et qu'en un sens elle ne réussit qu'à échouer ou qu'elle échoue à réussir. En fait, il faut peut-être dire, non sans étonnement il est vrai, qu'elle échoue *et* réussit *à la fois*, c'est-à-dire, ici, puisque la forme du temps comme temporalisation de l'essence (ce qui fait proprement l'« objet » de la réduction) est précisément cette possibilité du « *en même temps* », condition de la simultanéité, il faut dire qu'elle échoue et réussit *alternativement et* simultanément. C'est pourquoi on ne peut plus affirmer en toute rigueur que cette réduction soit simplement *possible*, puisque c'est précisément avec elle, au fond, « le possible » qu'il s'agit de réduire, et avec lui la conscience avec son jeu de protentions et de rétentions (l'intentionnalité, qui ouvre et couvre le champ du possible), donc aussi bien le temps pensé comme savoir du temps, c'est-à-dire comme écart ou laps de temps *recupérable*. Or, dira Levinas, « le laps de temps, c'est *aussi* de l'irrecupérable, du réfractaire à la simultanéité du présent, de l'irreprésentable, de l'immémorial, du pré-historique. Avant les synthèses d'appréhension et de reconnaissance, s'accomplit la « synthèse » absolument passive du vieillissement. C'est par là que le temps *se passe* »¹. Voilà ce qui cherche à se dire par la réduction, non pas

Mais une chose apparaît au moins claire à cette étape de l'analyse : la possibilité d'un sens au-delà de l'être, qui serait la signifiante propre de l'« Ethique », la possibilité de la transcendance d'un *autrement qu'être* ne pourra « apparaître » que dans la problématique du langage, puisque toute réduction s'articule autour du Dire et du Dit, autour du statut de la proposition qui s'interprète tour à tour à partir de l'un et de l'autre.

¹ AE, p. 66; nous soulignons « aussi », car il faut bien remarquer que c'est très clairement ici *le même* laps qui est « à la fois » récupérable *et* non-récupérable. Tout le problème consiste dès lors bien entendu à *interpréter* cet « à la fois », qui revient *et* ne revient pas au même selon qu'il est pensé comme étant récupérable, ou non.

exactement *un autre temps*, mais l'irreprésentable, l'immémorial du temps, autrement dit *le même laps*, qui est « aussi de l'irrécupérable », mais qui ne saurait pourtant l'être *en même temps*, puisqu'il serait ainsi *recupéré*.

Mais la difficulté ne s'arrête pas là, il faut en effet encore y prendre garde, car si la réduction est proprement « impossible », en ceci qu'elle échoue (à réussir), c'est d'abord, certes, parce qu'il s'agit de réduire le possible, mais aussi bien avec lui l'« impossible-possible », comme ce qui n'arrive qu'*en tant qu'il ne peut pas arriver*, se laissant ainsi voir, prévoir et savoir par la conscience *comme* (« en tant que ») *ce qui lui échappe*, et par là *précisément* lui revient, lui appartient *encore*, lui appartient *déjà*, conditionne en vérité son ultime *possibilité*. Autrement dit, il faudrait pouvoir éviter l'inévitable, à savoir que l'« impossibilité pour la dispersion du temps de se rassembler en présent – la diachronie insurmontable du temps, un au-delà du Dit »¹, n'en vienne à se dire en se laissant approprier et rassembler *comme* ou *en tant que* « impossible », l'au-delà se retrouverait ainsi dans son identité d'« au-delà », se perdrait en se (re)trouvant, apparaîtrait, c'est-à-dire que le possible aurait ainsi déjà devancé l'impossible et que le Dit y retrouverait finalement son compte, prendrait la mesure de sa propre impossibilité, l'annulant ainsi en quelque sorte. Mais cette « faute », dira Levinas, est en un sens inéluctable, bien qu'elle ne puisse signifier *qu'au sein de l'être*, car ce n'est en effet que « dans l'ordre de l'être seulement que rectification, vérité et erreur ont un sens et que la trahison est manquement à une fidélité »². C'est ainsi que pour se « produire » *vers* l'en-deçà de l'être et de la conscience, il se pourrait bien que cette réduction ne puisse plus échapper au paradoxe, se laissant *et ne se laissant pas* rattraper par la *doxa* qu'elle cherche à réduire, par le « déjà-dit » propre au langage comme Dit.

Ce mode paradoxal est d'abord la condition sans laquelle aucune réduction du Dit ne serait « possible », mais c'est aussi – nous y venons – ce qui lui commande de *s'interrompre*³. Car ce n'est pas *derrière* le Dit ou même en un « en-deçà » du Dit que

¹ *Ibid.*

² *AE*, p. 77.

³ Il est important d'insister ici sur le fait que la réduction dont il est question chez Levinas – cela ne pourra dès maintenant que se préciser – n'est pas tant une « suspension » que *l'interruption elle-même*. Tant et si bien que, comme l'écrit François-David Sebbah, « l'épokhè partiquée plus encore comme « interruption » que comme « suspension » tend sinon à devenir un fin, du moins à ne plus être confinée dans le statut d'une étape comme telle transitoire, de simple moyen ». C'est ainsi que l'on peut dire, comme nous l'avons déjà laissé entendre, que si « la réduction phénoménologique husserlienne est

nous trouverons le Dire sans Dit, puisque – nous l'avons vu – il n'y a rien derrière le Dit ou que ce « rien » résonne *déjà* comme une essence *au sein* du Dit, et que l'en deçà et l'au-delà ne pourront jamais – par autant de « réductions » que l'on voudra – *s'exposer* sans que le Dit ait déjà fait retour, avant même de s'être éclipsé : « exposer un *autrement qu'être* – cela donnera encore un Dit ontologique, dans la mesure où toute monstration expose une essence. La réduction de ce *Dit* se déroulant en propositions énoncées, usant de copules et virtuellement écrites, réunies à nouveau en structures, laissera *être* la destructure qu'elle aura opérée »¹. Mais y a-t-il encore un sens à parler d'un Dire *sans Dit*, s'il est vrai que celui-ci est toujours déjà là, toujours présent ?

L'idée d'une « déstructuration » du Dit ou d'une « déformalisation » du temps, ce qui en somme revient au même, l'une n'allant jamais sans l'autre, puisque *le temps est Dit*, indique d'abord qu'il ne s'agit pas tant de « poser » un autre temps (puisque toute position se fait en un « présent »), qui serait, contrairement à ce que nous avons déjà peut-être *trop rapidement* laissé sous-entendre, le temps de l'autre, par exemple, ou le temps de l'au-delà de l'essence, auquel correspondrait un autre langage pensé comme *Dire*, mais que c'est bien à *même* le Dit et à *partir de* lui que la temporalité de l'irrécupérable doit se signaler et chercher à se dire en quelque manière. Levinas ne fléchira jamais sur la nécessité pour le *Dire d'en deçà* du Dit, pour le Dire sans Dit de se montrer et de se dire dans le langage de l'être : « Mais, est-il nécessaire et est-il possible que le Dire d'en deçà se thématise, c'est-à-dire se manifeste, qu'il entre dans une proposition et dans un livre ? *Cela est nécessaire* »². On ne saurait être plus clair. Mais de quel type de « nécessité », précisément, peut-il bien s'agir en l'occurrence, et comment celle-ci ne rendrait-elle pas toute réduction du Dit impraticable ? Il faut en effet prendre toute la mesure de l'implication d'une telle « nécessité ». Car soutenir que le Dire doit *nécessairement* être Dit, c'est d'abord affirmer qu'il doit l'être *dès maintenant*, en chaque « présent », pour ainsi dire *toujours* aussi bien qu'*en ce moment*

méthodique, la réduction lévinasienne est en un sens une réduction phénoménologique sceptique : inassumable phénoménologiquement, et pourtant légitime en ce qu'elle renaît sans cesse de ses cendres » (F.-D. Sebbah, *Lévinas*, pp. 112-113).

¹ *AE*, p. 76.

² *AE*, p. 75; nous soulignons; pour que ce Dire ne soit pas simplement une « illusion métaphysique », il doit pouvoir trouver une manière de se signaler *au sein du Dit*. En fait, le Dire *est* cette « trace » ou cet « écho » de l'Infini qui signifie *dans le Dit*, mais de telle manière qu'il ne se laisse plus *recupérer*, une part du Dire s'étant toujours déjà « échappée ».

même, donc pas seulement *une fois à un moment donné*, puisque nous savons maintenant que cette « première fois » ou cette « seule fois » est ce qu'aura d'abord rendu impossible le langage comme Dit, qui dans sa « première fois » est déjà pour la « deuxième fois » (que pourtant rien ne précède). Dès lors que le Dire doit être, dès lors qu'il est Dit, il ne pourra plus ne pas le demeurer et *en un sens* l'avoir été depuis toujours. Donc, que le Dire doive *nécessairement* être Dit, cela ne saurait plus être démenti, dès lors qu'il l'aura été ou même aura simplement *pu* l'être, dès lors qu'il aura seulement été rendu *possible*, ne serait-ce qu'une seule fois. Car en effet, il faut y insister, avec le langage comme Dit, le nécessaire et le possible, étrangement, se recouvrent *réciiproquement*, c'est-à-dire qu'il suffit que le Dire soit seulement *possible* pour qu'il soit d'une certaine manière *nécessairement* Dit (sans « nécessairement » être dit *effectivement*), car le Dit recouvrera toujours sa *propre* virtualité. Et de fait, il semble bien que Levinas n'entende nullement démentir quoi que ce soit à cet égard ni remplacer ou même seulement rectifier, voire corriger « une ontologie par une autre »¹. Car « l'en deçà ou l'au-delà de l'être – ce n'est pas un étant en deçà ou au-delà de l'être; mais cela ne signifie pas non plus un exercice d'être – une essence – plus vraie ou plus authentique que l'être des étants. Les étants *sont* et leur manifestation dans le Dit est leur vraie *essence*. La Réduction n'entend nullement dissiper ni expliquer une « apparence transcendante » quelconque. Les structures où elle commence sont ontologiques »².

En effet, malgré ce qui pourrait ressembler à une légère ambiguïté dans le propos même de Levinas³, il semble clair qu'on ne peut remonter à la signification du Dire qu'à

¹ *AE*, p. 77; cf., aussi : « L'expression – le dire – ne vient pas s'ajouter aux significations, « visibles » dans la clarté du phénomène, pour les modifier et pour les brouiller et pour introduire en elles des énigmes « poétiques », « littéraires », « verbales », les significations *dites* offrent prise au *dire* qui les « dérange », comme des écrits attendant interprétation. Mais c'est là l'antériorité irréversible – principielle – du Verbe par rapport à l'Être, le retard non-rattrapable du Dit sur le Dire. De cette antériorité, les significations qui, en attendant, se suffisent, portent la trace qu'aussitôt elles contestent et effacent » (*EDEHH*, p. 295).

² *Ibid.*

³ Il faut relever en effet dans le discours même que tient Levinas au sujet de cette « réduction » ce qui pourrait apparaître à un regard inattentif comme étant une simple « hésitation ». Soulignons : « L'en-deçà, le préliminaire que le Dire pré-originaire anime, se refuse, notamment, au présent et à la manifestation *ou ne s'y prête qu'à contre temps* » (*AE*, p. 76). « On ne peut remonter à cette signification du Dire – responsabilité et substitution – qu'à partir du Dit et de la question : « Qu'en est-il de... ? » (*AE*, p. 76). Et un peu plus loin, la même « hésitation » refait surface : « Ce Dire, il s'agit précisément de l'atteindre préalablement au Dit *ou d'y réduire le Dit* » (*AE*, p. 78). Nous verrons qu'en fait, cette « hésitation » n'est en un sens qu'apparente ou plus importante qu'elle peut d'abord le sembler, car l'ambiguïté rend compte de la propre modalité de la réduction, laquelle implique une temporalité « diachronique » qui fait en sorte que même en atteignant le Dire par une réduction du Dit, le *Dire* demeure en un sens atteint « préalablement » au Dit, c'est-à-dire qu'il aura toujours eu sur ce dernier *une avance infinie* qui

partir de la question « qu'en est-il de... ? », déjà intérieure au Dit¹. Ce n'est que parce que le Dire est Dit ou plus précisément que la « trace » du Dire « est » Dite que la réduction devient en effet possible. Seule une « trace » permet de rendre compte de l'irréductibilité du Dire au Dit qui *malgré tout* s'imprime en lui; seule une trace permet d'« accomplir » (sans « accomplissement », sans « résultat », mais aussi *sans fin*, infiniment, à la mesure de cette démesure qu'est l'Infini, et dont la trace « témoigne », qu'elle « atteste » en quelque sorte) une réduction par-delà le possible, c'est-à-dire en un sens de réduire *sans réduire*, d'accomplir d'une certaine manière une réduction qui *se passe d'elle-même*, qui n'a lieu qu'en n'ayant pas lieu – s'il est encore possible de s'affronter à un tel paradoxe. Car c'est bien ainsi seulement que la tâche du philosophe peut consister « tout en *montrant* l'en deçà, à réduire aussitôt l'éon qui triomphe dans le *Dit*, et dans la monstration; et à *garder, malgré la réduction*, sous les espèces de l'ambiguïté – sous les espèces de l'expression dia-chronique, *le Dit dont le Dire est, tour à tour, affirmation et rétractation – l'écho du Dit réduit* »².

Mais cela ne revient-il pas, encore une fois, à dire qu'il n'y a pas véritablement de Dire *sans Dit*, que dès lors qu'il est absent, dès lors que l'on parvient à s'acquitter de lui, le Dit est *encore*, est *déjà*, « présent », comme si l'absence se redoublait en présence de l'absence, et que jamais aucune absence radicale de Dit ne saurait être remarquée ? Il faudrait peut-être en effet trouver une façon de penser cette absence de Dit *sans qu'elle soit remarquée*, car du moment qu'elle se remarque ou se présente, du moment que l'absence se signale comme absence, le Dit se sera toujours déjà précédé, aura toujours déjà devancé sa propre absence en se la *re-présentant* d'une manière ou d'une autre. C'est ainsi que nous pourrions toujours nous demander si l'« écho » du Dit réduit (qui n'est rien d'autre qu'une « trace » *sonore*) ne risque pas de venir se confondre, « quelque part », avec la « résonance » sourde de l'essence. N'y a-t-il pas en effet un risque de

paradoxalement lui aura été donnée par l'antériorité absolue de laquelle il est issu. Cet étrange « anachronisme » se précisera lorsque nous aurons à analyser la temporalité diachronique, la temporalité *comme* diachronie, temporalité pensée au-delà de la représentation intentionnelle et par laquelle l'Infini se signale, signifie.

¹ Cf. *AE*, p. 76.

² *AE*, p. 75; nous soulignons.

perdre le Dire au fond de l'essence en ne pouvant plus distinguer l'« écho » (comme trace) de la « résonance » (comme essence)¹ ?

Il faut avouer que ce risque est toujours en un sens inévitable. Mais en ajoutant tout de suite qu'il est aussi la « chance » de la réduction (au-delà de la certitude et de l'incertitude). Ce double jeu de la réduction est fonction de la trace qui la rend « possible ». Nous nous devons donc d'insister sur cette notion de trace – absolument nodale dans la pensée de l'autrement qu'être, en tant qu'elle est à la fois ce qui noue *et* dénoue la phénoménalité à son au-delà – en commençant d'abord par dire qu'elle « est » (sans l'être) ce sur quoi il n'est *pas possible* d'insister, ce qui échappe à toute instance, à tout instant comme à tout présent. Mais, pourtant, si elle n'appartient pas à la phénoménologie², si la trace ne se donne jamais *comme telle*, si elle échappe à la compréhension de ce qui se montre ou se cache (en se montrant, *comme* « caché »), elle demeure pourtant *signifiante*, dira Levinas, « à partir de la phénoménologie qu'elle interrompt »³. Il va de soi que cette interruption n'est jamais tout à fait visible ou même seulement significative, encore moins « évidente », puisqu'elle passe à l'envers de la conscience sans jamais s'y laisser retourner, puisque c'est la visibilité elle-même qu'elle interrompt. Elle est seulement « signifiante », c'est-à-dire qu'elle *signifie*, certes, mais sans se montrer, sans apparaître, par-delà le voilement et le dévoilement (le visible et l'invisible, par-delà l'invisible *visible*, invisible *provisoire*, promis à la visibilité), sortant ainsi des alternatives ontologiques, « comme si l'invisible, qui se passe de présent, laissait une trace par le fait même de se passer de présent »⁴. C'est ainsi que de manière tout à fait énigmatique, la trace en vient à montrer *sans* montrer, à se manifester *sans* se manifester⁵. C'est dire que sa signifiante tient « à une façon de signifier toute autre que celle qui relie ostension à vision »⁶, car ici, « au-delà de la visibilité ne s'expose aucune signification qui serait encore thématifiée dans son signe; c'est le *transcender* – même de

¹ Levinas dit-il autre chose lorsqu'il écrit qu'il faut penser le Dire ou la « transcendance jusqu'à l'absence, jusqu'à sa possible confusion avec l'*il y a* » (DQVI, p. 115) ? Pour cette vieille notion d'« il y a », cf. EE, p. 93 et suiv.; elle revient aussi à la toute fin de AE, p.253.

² Cf. EDEHH, p. 278.

³ *Ibid.*

⁴ AE, p. 26.

⁵ « Cette façon de se manifester sans se manifester, nous l'appelons [...] énigme » (EDEHH, p. 291).

⁶ AE, p. 158.

cet au-delà qui est signification »¹. N'étant rien à proprement parler, n'ayant rien en propre et n'étant *elle-même* (sans l'être) qu'en empruntant à ce qu'elle n'est pas, la signifiante de la trace (ne) montre rien, et l'interruption qu'elle marque n'apparaît jamais présentement, toujours déjà passée, elle est *la passe même du temps*, sa transcendance, elle n'a donc jamais proprement lieu. Mais puisque la trace n'est elle-même qu'à « doubler » ou à « mimer », à doubler en mimant (jusqu'à sa « propre » doublure) ce qu'elle n'est pas, puisqu'elle n'est faite que d'« emprunts », à commencer par *son propre nom*, qui lui est toujours impropre, qui « *ne lui va pas* » comme on dit, la trace étant toujours ailleurs que là où elle se donne, n'étant ainsi jamais *proprement dite*, *en soi* « innommable », la trace peut aussi être prise pour un « signe »² et, ainsi, elle peut toujours « apparaître » comme interruption, disparaître comme trace. Elle est donc au bord de la phénoménalité, à la fois point de rupture et de nouement, « clignotement » dans la visible, mais comme un son qui ne serait audible que dans son « écho » – précédant toute résonance³. Sa « luisance » est énigmatique, « c'est-à-dire équivoque dans un autre sens encore qui la distingue de l'apparaître du phénomène. Elle ne saurait servir de point de départ à une démonstration qui l'aurait menée inexorablement dans l'immanence et l'essence. La trace *se dessine et s'efface* dans le visage comme l'équivoque d'un dire et module ainsi la modalité même du Transcendant »⁴.

Partie *avant* de venir⁵, irréductible à tout commencement, la pensée *de la trace* nous reconduit à la notion d'écart ou d'intervalle comme laps de temps *non-récupérable*. Car si la trace se tient au bord de la phénoménologie pour l'interrompre sans terme, donc sans jamais vraiment en annoncer la fin, c'est d'abord parce que le commencement et la

¹ *Ibid.*; aussi longtemps que la transcendance demeure visée de la pensée en attente d'un remplissement intuitif, pensée que doit venir remplir une vision « en chair et en os », elle demeurera *appropriation*, et restera comme telle *immanence*. C'est ainsi que « la transcendance comme telle serait une visée qui resterait visée; en ce sens, elle serait une transcendance non pas doxique, mais para-doxale » (*DMT*, p. 156). La « trace » se donne à penser comme l'« empreinte » (elle-même irréductiblement paradoxale) de cette paradoxie.

² « La trace n'est pas un signe comme un autre. Mais elle joue aussi le rôle du signe. Elle peut être prise pour un signe » (*EDEHH*, p. 278). Ou encore : « La signifiante de trace double la signification du signe [...] » (*EDEHH*, p. 279).

³ Cf. *AE*, p. 162; c'est dire à quel point il ne saurait y avoir d'une quelconque manière que ce soit une « intuition » de la trace!

⁴ *AE*, p. 27; nous soulignons.

⁵ « « À la fois » ne suffirait pas à la rupture de l'ordre. Pour que l'arrachement à l'ordre ne soit pas *ipso facto* participation à l'ordre, il faut que cet arrachement, que cette *ab-straction* – par un *suprême anachronisme* – précède son entrée dans l'ordre, que la passée de l'Autre n'ait jamais été présent [sic!] » (*EDEHH*, p. 294; nous soulignons).

fin n'appartiennent pas à sa structure : l'interruption que vient marquer la trace est en effet aussi éloignée du commencement que de la fin; dans les deux cas une distance infinie la sépare de l'un et de l'autre, comme d'« elle-même ». C'est ainsi que la distance dé-mesurée (« incommensurable ») par laquelle cette trace se signale demande pour être pensée une réinterprétation du « déphasage originaire » sur lequel nous avons eu à nous « arrêter », et que nous avons dû *saisir* (et « mesurer ») à partir de l'apriorité du « déjà-dit » (comme *Ur-doxa*) de la conscience. L'écart était ainsi toujours déjà pensé à partir de son inévitable résorption dans la structure kérygmatique du Dit, qui dominait la description du temps, laquelle se déroulait ainsi entièrement à l'intérieur de la catégorie du Même. Avec cette réinterprétation du « déphasage originaire » à partir de la « trace », Levinas entend marquer une « *résistance* » (quasi *inconsistante* il est vrai, à peine remarquable, mais non moins radicale cependant) à même l'impression originaire – en « *elle-même* » divisée, déphasée, écartée – qui viendrait, mais *sans jamais s'y opposer*, troubler par son altérité radicale la représentation du temps. Comme l'a très justement écrit Rudolf Bernet, on peut dire que Levinas joue ici Husserl contre Husserl : « l'impression originaire contre la représentation intentionnelle »¹. C'est-à-dire qu'il cherche à penser le temps au-delà de la représentation que nous pouvons (toujours) nous en donner, afin de faire droit à la part de nouveauté absolument imprévisible du temps, voire à l'impossible irreprésentable auquel le temps nous confronte.

C'est peut-être ici que la pensée de Levinas doit affronter un réel problème, sinon ne plus se laisser penser qu'en une véritable « *aporétique* »². Car comment donc l'absolue nouveauté de l'impression originaire serait-elle encore en mesure de demeurer nouveauté *de* l'« impression originaire », nouveauté absolument imprévisible *du* temps, si elle en venait à ne plus se laisser re-présenter d'une manière ou d'une autre ? La question vaut certainement la peine d'être posée pour peu que nous nous rappelions ce que nous avons découvert dans l'analyse du chapitre précédant, à savoir que si la représentation du temps ne peut saisir la nouveauté absolue de l'impression originaire, ce n'est toujours que *grâce à elle* que nous pouvons *parler* de cette impression, nous la donner à penser *comme* impression, – ne serait-ce qu'en remarquant que nous la perdons ainsi dans son absolue originalité. Autrement dit, à trop miser sur la nouveauté de

¹ Rudolf Bernet, *L'Autre et le Temps*, in *Positivité et transcendance*, p. 151.

² Sur laquelle nous insisterons de manière plus précise et détaillée dans le dernier chapitre de ce travail.

l'impression, sur son *originarité absolument pure* – sur la pureté du Dire *sans Dit* –, n'y a-t-il pas un risque réel de tout *perdre*, c'est-à-dire d'abord de perdre *la nouveauté* comme telle, mais aussi bien cette perte elle-même, de telle manière que tout revienne essentiellement, encore une fois, au Même, ce que, précisément, Levinas cherche de toute évidence à éviter ? Nous avons vu en effet que la représentation du temps ne pouvait saisir l'absolue nouveauté de l'impression en ce sens que cette dernière ne parvient à elle-même, ne peut se penser en tant que *ce qu'elle est* qu'en se laissant toujours déjà *devancer* par la structure kérygmatique du langage. Mais il faut bien voir ici que le « déjà-dit » de la conscience, à partir duquel la structure de l'« en tant que » s'articule, bien qu'il *devance* l'impression, ne lui fait pourtant rien perdre à proprement parler, c'est-à-dire qu'il n'enlève rien, n'opère aucune soustraction que nous serions à même de comptabiliser, de laquelle nous pourrions (nous) rendre compte, puisque rien ne précède ce « déjà-dit » comme *Ur-doxa*, c'est-à-dire que la comptabilisation de cette perte présuppose *déjà* la répétition kérygmatique. En un mot, le « devancement » de l'impression par la structure kérygmatique du langage ne laisse rien derrière lui, on pourrait même dire qu'il emporte, ou mieux qu'il porte tout, la totalité de ce qui est et surtout de ce qui est proprement *pensable*. Il n'y a rien « avant » cette répétition, puisque celle-ci ne répète rien *comme tel*, puisqu'elle est la condition même de l'identité et de tout « comme tel ». C'est ainsi que l'on pourrait en venir à se demander s'il n'y aurait pas un sens à dire que l'intentionnalité à *trop bien s'accomplir*, c'est-à-dire à correspondre *parfaitement* avec le donner (la nouveauté absolue de l'impression), en viendrait nécessairement à ne plus rien accomplir du tout, à disparaître en se supprimant, et que, de la même manière que la re-présentation intentionnelle manque nécessairement la *venue* de l'impression (nous avons vu, en effet, que l'*aller*, dans la visée intentionnelle, se fait toujours *au retour*), la radicalisation de l'impression risque aussi bien de ne plus rien donner du tout, se privant de la « réceptivité » intentionnelle qui, c'est vrai, nous pouvons le déplorer, reçoit toujours *trop tard*, mais qui demeure tout de même – il ne faut pas l'oublier – le seul *lieu de réception* dont nous disposons.

Autrement dit, ne devrait-on pas affirmer, à cet égard du moins, de l'entreprise que mène Levinas dans *Autrement qu'être...* ce que lui-même affirmait au sujet de la « déconstruction » derridienne, à savoir que cette dernière, en tant qu'elle décrit un perpétuel ajournement de la présence, « se pense exclusivement à partir de la présence

traitée comme norme »¹ ? S'il est vrai par ailleurs, comme l'écrit à son tour Jacques Derrida, que « l'éthique, au sens de Levinas, est une éthique sans loi, sans concept, *qui ne garde sa pureté non violente qu'avant sa détermination en concepts et lois* »², et que cette détermination « normative » n'est en fait rien d'autre, d'une manière générale, que le langage comme Dit (condition de toute normativité), ne devons-nous pas ainsi entendre que la seule « chance » pour cette « éthique » est de « découvrir » (au-delà du voilement/dévoilement) un Dire d'*avant* tout Dit, c'est-à-dire un temps d'*avant* tout *a priori* ? Peut-être bien, mais il faut aussi insister sur ceci que la *pureté* du Dire éthique, dans la mesure où elle ne pourra plus éviter d'une manière ou d'une autre d'avoir à se préserver *comme telle* (pour se garder « pure »), se préserver de tout ce qui viendrait en altérer la teneur, ne peut que se conserver et se préserver de l'impureté du langage comme Dit qu'à emprunter *déjà* à ce même langage, garant de toute identité. On pourrait toutefois objecter, il est vrai, que le Dire levinassien entend justement se situer au-delà ou en-deçà de l'identité, avant toute institution comme telle, avant toute prise kérygmatisque. Sans doute, mais la question sera alors de savoir comment Levinas pourra parvenir à nous parler ainsi d'un tel Dire, sans déjà présupposer ce que ce dernier devrait exclure, à savoir, encore une fois, le langage comme Dit.

Mais c'est peut-être ici l'occasion, après avoir indiqué quelques-unes des nombreuses complications dans lesquelles ne manque pas de tomber la réduction du Dit au Dire, de rappeler clairement que Levinas – nous l'avons déjà plus d'une fois remarqué – reconnaît parfaitement la nécessité de *commencer* à penser à partir du langage comme Dit, à partir de la question « qu'en est-il de... ? »³. C'est-à-dire qu'il n'entend nullement *se priver* de ce langage (toute privation n'étant possible que par lui); la trace ne se signalant d'ailleurs – mais sans y appartenir – *qu'au sein de ce langage* comme Dit. Cette trace appelle pourtant, il est vrai, dans la mesure où elle rattache à ce qui absolument se détache, un passé absolument antérieur, une autre façon de penser le temps. Car penser le temps de la nouveauté, au-delà de la représentation, implique d'une certaine manière que nous ne puissions plus nous donner le temps de *penser le temps*, en ce sens du moins qu'il faudrait trouver une façon de penser un temps *avant* le

¹ *DDQVI*, p. 182.

² Jacques Derrida, *Violence et Métaphysique*, in *L'écriture et la différence*, p. 164; nous soulignons.

³ *AE*, p. 76.

temps¹! Mais on pourra toujours nous demander si une telle antériorité d'avant tout *a priori* (sur laquelle revient si souvent Levinas tout au long d'*Autrement qu'être...*²) dit, en toute rigueur, autre chose que l'impossible, si elle ne fait pas d'une certaine manière l'impossible avec le sens. Autrement dit, une telle antériorité demeure-t-elle encore seulement *pensable*? Car il faut bien voir que du moment que l'on *comprend* ce que peut bien signifier un tel passé, on pourra être certain au moins d'une chose, à savoir, justement, que nous l'aurons manqué comme passé absolument antérieur, s'il est vrai que toute compréhension s'articule à partir de l'apriorité du « déjà-dit », du langage comme Dit au sein duquel nous sommes toujours déjà *pris*. Mais, faudrait-il encore ajouter – et cette fois *avec* Levinas : la trace entend-t-elle signifier autre chose que ce retard comme laps de temps non-récupérable? C'est ainsi que s'il s'agit ainsi de penser, comme l'écrit encore Rudolf Bernet, « la temporalisation du nouveau, c'est-à-dire de ce qui interrompt et déchire la continuité de ma vie »³, « où, comme dira Levinas, le temps composé d'instant est frappé par l'inquiétude du *tout à coup* [...] par la soudaineté, le traumatisme qui agite le repos, l'arrêt du temps [...] ouverture, en ce sens, du temps de la soudaineté, qui est *battement de l'Autre dans le Même* [...] »⁴, s'il en est ainsi, seule la trace pourrait (peut-être) nous permettre de penser un tel rapport; mais il se pourrait par ailleurs qu'elle soit également – nous aurons à le vérifier – ce qui ne pourra plus *garder absolument sauf* la pureté du Dire (sans Dit).

¹ Cette idée d'un temps *avant* le temps demeure impensable si l'on ne se risque pas à sortir de la pensée grecque!, dans la mesure où elle implique et renvoie à l'idée de « création », qui est pensée, au-delà de tout présent, à partir d'un passé absolu, immémorial, et qui ne se signifie à la conscience qu'*anachroniquement*. Cf. *DDQVI*, pp. 151-152.

² Cf., par exemple, *AE*, p. 159.

³ Rudolf Bernet, *op. cit.*, p. 149.

⁴ *DMT*, p. 157; mais il faut faire attention ici pour éviter les contresens. Car si la temporalisation du nouveau interrompt et déchire la continuité de ma vie, il faudra toujours éviter de confondre ce traumatisme avec un trouble inconscient : « En effet, la trace ne se laisse pas réduire, sans contresens majeur, à un traumatisme inconscient qui hanterait la personne et finirait par l'épuiser sous la force de la répétition douloureuse de ses symptômes, puisqu'elle renvoie à « l'anarchie » et au « dehors » d'une « alliance » avec le Bien » (Catherine Chalier, *La source hébraïque dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, p. 176). Levinas nous a d'ailleurs plus d'une fois mis en garde contre ce genre de confusion, par exemple : « Il ne s'agit pas de descendre vers l'inconscient qui, défini de manière purement négative par rapport au conscient, conserve la structure du savoir de soi [...] » (*AE*, p. 163, note 1). Ou encore : « La proximité, l'obsession et la subjectivité [...] ne se ramènent pas à des phénomènes de la conscience. Mais leur non-conscience, au lieu d'attester un stade préconscient ou un refoulement qui les opprimerait, ne fait qu'un avec leur exception de la totalité, c'est-à-dire avec le refus de la manifestation » (*AE*, p. 193, note 1). Au sujet du Bien, cf. *AE*, p. 196.

C'est à ce point précis de la déchirure (de la continuité de ma vie, de la vie de la conscience) qu'intervient la trace – que, « battant en retraite »¹, la trace est toujours déjà intervenue, venue « avant » de venir, passée, absoute en vérité. Car « ce qui compte ici, c'est le refus de se laisser apprivoiser ou domestiquer par un thème. Le mouvement allant « au-delà », perd sa signifiante propre, se fait immanence, dès que le logos interpelle l'au-delà, l'investit, le présente et l'expose [...]. Cette façon de passer en inquiétant le présent sans se laisser investir par l'*arché* de la conscience, *en striant de raies la clarté de l'ostensible*, nous l'avons appelée trace »². La trace est donc la manière dont le passé absolument passé transcende sans « prévenir » (venue avant de venir) le présent de la conscience, sans s'annoncer d'une quelconque façon, surprenant absolument la conscience; passé qui n'a jamais été présent, immémorial qu'aucune hyper-mémoire ne saurait retrouver, non pas toutefois en raison de son éloignement, précisera Levinas, mais « en raison de son incommensurabilité avec le présent »³. L'immémorial vient ainsi en une sorte de « surimpression »⁴, en un « *plus-que-présent* »⁵ qui fait « éclater » le présent intentionnel, sans que la conscience puisse en rassembler les « morceaux ». Quelque chose comme un éclatement *sans éclats*, discret, sans bruit, une explosion silencieuse, *une trace*. C'est ainsi que, par la trace qu'elle laisse, l'idée de l'Infini (qui est la mesure démesurée de cet incommensurable) se trouve *dans* la pensée, mais que ce *dans* fait éclater l'identité : « le *dans* indique à la fois l'intériorité et l'impossibilité de l'intériorité. Ce dépassement est la durée, à la fois comme l'*incidence* de l'Autre dans le Même et comme la non-coïncidence ou la *diachronie* du temps »⁶. Car en effet, seul l'Infini, sans jamais avoir été « présent », peut laisser une *trace* à même le fini. Celle-ci implique ainsi un retard originaire de la conscience sur l'épreuve – inéprouvée, inéprovable, aussi bien qu'improvable⁷ – qu'elle fait de l'Infini comme rien ou absence radicale, qui n'est cependant ni un rien d'étant ni un rien d'être –

¹ Cf. EDEHH, p. 291.

² AE, p. 158; nous soulignons.

³ AE, p. 26.

⁴ Cf. EDEHH, p. 278.

⁵ L'expression est de Jacques Derrida, qui tente de montrer que Levinas écrit dans « une apparence fautive de présent, dans un plus-que-présent » (J. Derrida, *En ce moment même...*, op. cit., p. 166).

⁶ DMT, p. 165.

⁷ « L'Infini se démentirait dans la preuve que le fini voudrait donner de sa transcendance » (AE, p. 238); dans le même sens, on pourra penser à cette phrase de Blanchot : « L'affirmation se passe de preuve, à condition de prétendre rien prouver » (Maurice Blanchot, *L'écriture du Désastre*, p. 102).

*autrement qu'être*¹. C'est pourquoi il faut dire que si la trace *traverse* (*trans*) la conscience – *en s'y marquant*, sans s'y imprimer *comme telle*, venant en « surimpression », ne s'absorbant pas, n'étant que « débord », elle surmonte aussi la conscience, en allant au-delà (*scando*)² – *en s'y démarquant*. La temporalisation de ce mouvement de la trace n'est jamais simple, elle se produit à « contre-temps » ou en « deux temps » (dia-chronie), mais sans jamais se rassembler en « un temps », fût-il celui de l'autre.

Sans commencement, ne renvoyant à rien, sinon à une absence radicale, que *par définition* elle n'atteint jamais (il faudrait plutôt dire par « indéfinition », ou mieux par « infinition », puisque seul l'*Infini* peut « laisser » une trace), une telle trace ne s'impose pas, pas plus qu'elle ne commande : au-delà ou en deçà de tout commencement comme de tout commandement, elle est proprement « anarchique ». La trace n'est ainsi que le trait d'un retrait de trace, retrait qui n'est pourtant pas une négation de présence³, puisqu'il « détruit sans laisser de souvenirs [...] »⁴, retrait de retrait donc, qui sans cesse *se retire*, c'est-à-dire s'absente et se rejoue, se relance, un trait, une percée, un faisceau, un rayon si l'on veut, mais « clignotant », d'une « luisance » énigmatique : « par-delà le dévoilement et l'exhibition du connu, alternent, surpris et surprenants, une présence énorme et le retrait de cette présence »⁵. D'ailleurs, à la limite, il faut dire que la trace ne se garde pas⁶, ne tenant pas à elle-même, *se laissant* ou s'abandonnant à la prise de conscience tout en *en lui y échappant*, en l'excédant, ne tenant pas même à cet abandon, excédant son propre excès, sans le remarquer, sans y tenir, l'oubliant, oubliant jusqu'à cet oubli – clignotement : « désolation qui n'est pas faite d'évocations, mais d'oublis, d'oublis qui seraient en train de se faire, en train d'écarter le passé, mais d'oublis surpris avant que cette « obliviscence » ne se renverse elle-même en lieu et ne noue à nouveau

¹ « Béance d'un abîme dans la proximité, l'infini qui clignote se refusant aux audaces spéculatives, se distingue du néant pur et simple par la commission du prochain à ma responsabilité » (*AE*, p. 149).

² « La transcendance signifie un mouvement de traversée (*trans*) et un mouvement de montée (*scando*); elle signifie en ce sens un double effort d'enjambement de l'intervalle par élévation, par changement de niveau » (*DMT*, p. 187).

³ Cf. *AE*, p. 143.

⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 148.

ce passé absolu au présent et ne devienne évocatrice »¹. Si nous parvenons malgré tout à parler de la trace, à la thématiser comme « non-thématisable », à la présenter malgré ce qu'elle a d'« imprésentable », à la nommer malgré ce qu'elle a d'innommable, bref, à la saisir *malgré tout*, ce n'est toujours que par un « abus de langage » dira Levinas, parce que le langage *la traduit devant nous* (« *comme devant une cour de justice* »²) – en la trahissant. Mais cet abus n'est pourtant pas l'aveu d'un échec. Bien au contraire, il signifie l'impossibilité pour l'« anarchique » de se constituer en souveraineté, en principe, en *arché*. Car si l'anarchique ne se rendait pas à l'*arché*, s'il ne se signalait pas *d'une certaine manière* à la conscience « il *règnerait* à sa façon »³, dit Levinas. Mais cette emprise du langage sur l'anarchique n'est pas non plus une « maîtrise », c'est-à-dire que l'*arché* ne « domine » pas l'anarchie, car « sans cela encore l'anarchie serait subordonnée à l'*arché* de la conscience »⁴. C'est ainsi que l'« anarchique n'est possible que contesté par le discours qui trahit, mais traduit, sans l'annuler, son an-archie par une abus de langage »⁵.

Peut-être sommes-nous maintenant mieux en mesure de comprendre ce que Levinas veut laisser entendre lorsqu'il affirme que « la responsabilité pour autrui, c'est précisément un *Dire d'avant tout Dit* »⁶. Le *Dire sans Dit* – dont il ne faut pas oublier que la *possibilité* est toujours au moins problématique, sinon contestable – auquel la

¹ EDEHH, p. 289.

² AE, p. 245.

³ AE, p. 158, n. 1. N'ayant rien de substantiel, il faut dire, en effet, que la trace de cette anarchie ou cette anarchie comme trace réside « toute entière » dans *sa manière* (dans le *transcender* même, dit Levinas), dans la façon ou la contre-façon par laquelle elle *se laisse et se passe*. C'est pourquoi il faut dire avec Etienne Feron que la philosophie de Levinas (dont la trace est le nœud) « vise plus le *quomodo* de la signifiante que la *quiddité* d'un « quelque chose » et qu'elle s'interroge dès lors plus sur son propre mouvement que sur une quelconque situation extérieure » (*De l'idée de transcendance à la question du langage...*, *op. cit.*, p. 325).

⁴ AE, p. 184, n. 1. Ce n'est toujours qu'*elle-même* en un sens que l'*arché* domine – le Même revenant au Même : « Se perdre et se retrouver à partir d'un principe idéal – d'une *arché* dans son exposition thématique – l'être mène ainsi son train d'être. Le détour de l'idéalité mène à la coïncidence avec soi, c'est-à-dire à la certitude qui demeure le guide et la garantie de toute l'aventure spirituelle de l'Être. C'est pourquoi cette aventure n'est précisément pas une aventure. [...] Elle est possession de soi, principauté, *arché* » (AE, p. 157). On pourrait aussi apprécier les conséquences de cette autoréférence (Même revenant au Même) en ce qui concerne la notion de responsabilité en se reportant, par exemple, à l'excellent article de Bernard Waldenfels, *La responsabilité*, in *Positivité et transcendance*, dans lequel l'auteur montre bien en quoi cette autoréférence du logos donne lieu à une responsabilité par laquelle le sujet « classique », lorsqu'il répond et se justifie de quelque chose est en fin de compte reconduit à « une auto-accusation et à un autojugement » (pp. 259-283, cf., en particulier, p. 264).

⁵ *Ibid.*, p. 158, n.1.

⁶ *Ibid.*, p. 75; nous soulignons.

réduction doit nous conduire relèverait de cette antériorité qui précède absolument l'*arché* de la conscience et ne peut ainsi que surprendre absolument le *déjà-dit* (*Urdoxa*) qui fait l'apriorité du langage comme Dit. C'est ainsi que le Dit, bien que « présent » *depuis toujours*, accusera tout aussi bien depuis toujours un « retard originaire » et irrécupérable sur le Dire (« retard » qui, cela va sans dire, ne peut plus être seulement « chronologique »). Le Dire *sans* Dit n'appartient donc pas au « vécu intentionnel », il relève de cette antériorité absolue, de ce qui n'a jamais été présent, et c'est pourquoi il demeurera toujours pour une conscience in-compréhensible, impossible, et en cela non-originaire, pré-originaire ou « anarchique ». Mais s'il doit être « traduit » devant nous par la « trahison » du Dit, ce n'est pas non plus de manière fortuite. La trahison est en un sens inéluctable, c'est-à-dire *qu'en un sens il la faut*, car, nous l'avons remarqué, si le pré-originaire n'était pas « constamment » signalé à la conscience, l'anarchie se transformerait en un commencement, en une *arché*. C'est pourquoi la réduction est moins suspensive qu'*interruptive*, et qu'il faut dire qu'elle se produit comme réduction de réduction¹, constamment reprise, ne se produisant que par l'« interférence » qui déjoue, défait ou déformalise l'autoréférence qui fait la conscience *en tant que* conscience. Cette interférence aménage les « interstices » par lesquels l'« écho » du Dit réduit peut encore *se faire entendre* ou *se dire*.

Il faut donc dire qu'avec la trace l'in-compréhension du non-présent ne peut plus, en toute rigueur, se penser comme une simple incompréhension qui présupposerait encore une compréhension *plus fondamentale*, c'est-à-dire que l'in-compréhension ne veut pas dire ici qu'*il y a là* « quelque chose » qui n'est pas (encore) compris, ce qui demeure toujours un excellent point de départ (un commencement), le signe évident d'un retour, annonçant qu'une dialectique spéculative est déjà en marche, et par laquelle l'incompréhension est toujours *comprise* comme *absence de* compréhension, qui déjà l'éclaire². C'est pourquoi, paradoxalement, Levinas insiste sur la nécessité pour le Dire *sans* Dit de se « signaler » à l'*arché*, au Dit. C'est aussi la raison pour laquelle la réduction doit se faire en « deux temps » ou à « contre-temps », comme interruption,

¹ Que l'on pourra donc toujours interpréter comme une trahison de trahison, sans cesse reprise et qui ne cherche peut-être au fond qu'à se redire sans cesse autrement, dans une sorte de répétition inclassable, « iconoclaste », brisant les « icônes » et les idoles qui ne manquent pas de s'instituer dès lors que le Dire anarchique se recueille en un Dit.

² Levinas écrit par exemple à propos du « visage », qui signifie comme trace de lui-même, qu'il « n'est pas une présence annonçant un « non-dit » qui, de derrière lui, se dira » (*AE*, p. 241).

comme surgissement de l'Autre dans le Même, mais sans que cet Autre ne limite d'aucune manière l'empire du Même – bien qu'il en soit l'« éclatement ». « La diachronie, écrit Levinas, n'est pas une différence s'épuisant en rapports entre connu et inconnu, le dissimulé et le connaissable se partageant déjà le plan thématizable de l'essence. La transcendance de l'Infini est un écart irréversible par rapport au présent, comme celui d'un passé qui ne fut jamais présent. Différence de l'irrécupérable, ce n'est pas un « plus loin » que le donné appartenant encore à l'ordre du donné »¹. Ce qui ne veut pas dire – nous n'y insisterons sans doute jamais assez – qu'il y aurait *un autre temps*, car il s'agit toujours de penser, et c'est là le sens de la nécessité du « signalement », le sens du « clignotement » de l'anarchique au sein de l'arché, *plus d'un temps en un seul temps*, pour reprendre en la transposant une formule derridienne². Mais ce *plus d'un*, d'une certaine manière, n'ajoute rien à proprement parler au temps de la réminiscence. Il n'y a pas « un autre temps » mais *plus d'un temps, plus d'un autre* qui est plus qu'« un autre », la diachronie n'étant rien d'autre que cet écart comme laps de temps *non-récupérable*, cet *excéder même* du temps qui ne se laisse jamais, si l'on peut encore dire ici, conjoindre ou rejoindre à *temps* : la diachronie c'est « le refus de la conjonction, le non-totalisable et, en ce sens précis, Infini »³. Ce « plus d'un » implique une temporalité qui, comme le souligne François-David Sebbah, non seulement n'aura jamais commencée, ne se retrouvant plus dans la ponctualité d'un commencement, mais qui aussi « ne finira jamais, si elle est toujours déjà le clignotement d'interruptions qui se renversent déjà en recommencements : naissance(s) continuée(s) comme perpétuelle(s) renaissance(s) »⁴.

La réduction « se produit » donc en *plus d'un temps*, « en deux temps » si l'on veut, mais Levinas dit aussi qu'elle se fait à « contre-temps », ce qui souligne plus clairement sans doute que le Dire n'entre ni dans l'un ni dans l'autre de ces « deux temps », qui le cas échéant seront toujours susceptibles d'être pensés comme un seul⁵. Ce qui importe ici, c'est d'abord l'impossibilité d'une synchronisation. Car c'est toujours en effet un Dit qui conteste l'abdication du Dire se faisant dans ce Dit même, l'appel du Dédit étant

¹ *AE*, p. 241.

² Cf. Jacques Derrida, *Demeure*, pp. 48-49.

³ *AE*, p. 26.

⁴ François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite*, p. 187.

⁵ Cf. *AE*, p. 76.

en quelque sorte *intérieure* au Dit. Ce contre-temps de la contradiction, Dit contre Dit, qui l'instant d'une énigme rompt la coïncidence, *maintient* l'évanescence « diachronie où, le souffle retenu, l'esprit entend l'écho de l'*autrement* »¹. C'est l'ambiguïté même du Dire qui, refusant la conjonction, nécessite plus d'un temps, toujours plus d'un, pur excès qui ne brise la continuité du temps que pour en renouer le lien *autrement*. Ce n'est donc que par son irréductible ambiguïté ou ambivalence qui ne « demeure » toujours qu'en tant qu'elle est « énigme », ou « trace », que l'infini ou le transcendant, demeurant *sans demeurer*, échappe à la totalisation et au rassemblement, que « l'intrigue du Dire qui s'absorbe dans le Dit ne s'épuise pas en cette absorption », et « ne « fausse » pas sans retour la signifiante propre du Dire »².

¹ *Ibid.*, p. 76.

² *Ibid.*, p. 79.

Chapitre troisième

Le Dire sans Dit

Étant maintenant avisés de l'extrême complexité de la réduction, de son ambiguïté irréductible et de la nécessité (« impossible »)¹ dans laquelle elle se trouve de s'interrompre *constamment*, prenons le temps de demander ce que peut bien « être », en quoi peut bien « consister » cette signifiance au-delà de l'essence « propre » au Dire : que peut bien signifier (« positivement ») un Dire « avant » d'entrer dans un Dit ? Après toutes ces mises en garde, après toutes les précautions que nous avons prises en ce qui a trait à la possibilité et à l'impossibilité d'une telle « réduction » (précautions et prévisions qui, puisqu'il s'agit précisément ici de s'affronter à ce qui vient sans « prévenir », demeureront *en principe* toujours insuffisantes), saura-t-on enfin dire – au risque d'avoir à le « redire » encore, à nous « dédire » déjà – quelle est cette « phase positive » qui consiste à « montrer la signification propre du *Dire* en deçà de la thématization du *Dit* »² ? Qu'est-ce qui est non pas tant le « propre », mais *le plus* « propre » du Dire, étant entendu que « le fond du Dire n'est jamais proprement dit »³ ? En un mot, en quoi la diachronie n'est-elle pas simplement le terme d'une « théologie négative » ? Le Dire a-t-il une autre propriété que l'impropriété, ou plutôt en quoi l'« im-propriété » du Dire ne constitue-t-elle pas une propriété « négative » ? Ou encore, dit autrement, en quoi le Dire est-il *plus* qu'un simple renversement du Dit, plus qu'un Dit *improprement* Dit ? Bref, quelle est, *positivement*, cette « intrigue » qui ne se réduit pas à la phénoménologie⁴ ?

« La positivité de ce départ, écrit Levinas, ce par quoi ce départ, cette diachronie, n'est pas un terme de théologie négative, c'est ma responsabilité pour les autres »⁵. Par

¹ Bien que cette idée du « nécessaire impossible » (*double bind*) soit ici empruntée à J. Derrida, il faut peut-être rappeler, en passant, et sans y insister, que cette conjonction contradictoire était d'abord ce par quoi Simone Weil définissait le « surnaturel ». On peut lire en effet, dans *La pesanteur et la grâce*, ceci : « Cela est impossible et nécessaire à la fois – autrement dit surnaturel » (p. 101); ou encore : « L'impossibilité est la porte vers le surnaturel. On ne peut qu'y frapper. C'est un autre qui ouvre » (p. 100).

² *AE*, p. 74.

³ *Ibid.*, p. 96.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 78.

⁵ *AE*, p. 28.

la trace que le Dire laisse à même le Dit, l'énoncé prédicatif se tient à la frontière d'une « déthématisation du Dit » et peut ainsi s'entendre, dira Levinas, comme une modalité de l'approche d'Autrui, renvoyant à un Dire sans Dit qui est « lié comme *responsabilité pour Autrui* à un passé irrécupérable – irreprésentable – se temporalisant selon un temps à époques séparées, selon la diachronie »¹. À partir de la « proximité », cette responsabilité pour l'autre (qui n'est jamais totalement dissociable de la responsabilité pour *les autres*) se laissera décrire comme « substitution », irréductible à la conscience comme visée intentionnelle, se décrivant comme envers ou comme « inversion de son intentionnalité »². Mais puisque l'écart qui sépare cette inversion de la conscience doit être « irréversible », au-delà de l'être, irrécupérable, cette dernière ne devra être rien moins que « symétrique ». C'est pourquoi il arrivera à Levinas de parler d'un « envers sans endroit »³ pour caractériser l'asymétrie de ce renversement. Il faut donc préciser que, s'il s'agit d'un renversement de la conscience intentionnelle, celui-ci ne va jamais sans impliquer un certain « déplacement » des termes qui sont inversés, ce qui est, au demeurant, la condition même de l'irréversibilité absolue par laquelle l'anarchie parvient (parvient en *survenant*, venue avant de venir) à se signaler à la conscience, tout en y échappant⁴.

Cette « inversion » (déplacée, tout autant que déplaçante) de l'intentionnalité indique d'abord que le Dire ne pourra plus être pensé comme un « acte » d'élocution *se rattachant* d'une manière ou d'une autre à la spontanéité d'un sujet conscient. Par conséquent, si le Dire est une responsabilité pour le prochain, si « *dire, c'est répondre*

¹ *Ibid.*, p. 79; cette temporalisation se produisant selon un temps à époques « séparées » est le temps par lequel l'Infini *se passe*. Temporalisation qui se produit comme inversion de l'intentionnalité : « Ce n'est pas dans la finalité d'une visée intentionnelle que je pense l'infini. Ma pensée la plus profonde et qui porte toute pensée, ma pensée de l'infini plus ancienne que la pensée du fini, est la diachronie même du temps, la non-coïncidence, le déssaisissement même : une façon d'« être voué » avant tout acte de conscience, et plus profondément que la conscience, de par la gratuité du temps » (*DDQVI*, p. 12).

² *Ibid.*, p. 80.

³ Pour décrire notamment la passivité du sujet, « plus passive que toute passivité » (cf. *AE*, p. 116) : « c'est cette façon d'offrir sa passivité comme un envers sans endroit que cherchait à approcher la métaphore d'un son qui ne serait audible que dans son propre écho » (*AE*, p. 167).

⁴ On peut remarquer, au passage, que ce double geste est *aussi* celui qui caractérise la « stratégie » de la « déconstruction » derridienne : « Il faut d'une part *renverser* le concept [...] et en même temps marquer l'*écart*, veiller à ce qu'il ne puisse pas être, en raison du renversement et par simple fait de conceptualisation, *réapproprié* » (J. Derrida, *Positions*, p. 81; cf., aussi, pp. 56-58 ; cf., également, *Signature, événement, contexte* in *Marges de la philosophie*, Minuit, p. 392).

d'autrui »¹, cette réponse ne pourra plus se donner le temps d'entendre ce à *quoi* ou ce de *quoi* elle aura (eu) à répondre, c'est-à-dire que cette « entente », comme Dire, devra se faire « avant » toute spontanéité, voire même « avant » toute réceptivité du sujet – laquelle conserve toujours assez de « présence d'esprit » pour « assumer » ce qu'elle reçoit, se préparant activement ou spontanément à l'accueil, si l'on peut dire –, dans une « passivité sans assomption », sans fond, « passivité plus passive que toute passivité »², dira Levinas, qui *répond* à un passé absolument antérieur, à l'immémorial, au « profond jadis, jamais assez jadis » pour reprendre la formule de Paul Valéry, citée par Levinas dans *La trace de l'Autre*³. C'est ainsi que « l'acte « de dire » aura été, dès le départ, introduit ici comme la suprême passivité de l'exposition à Autrui qu'est précisément la responsabilité pour les libres initiatives de l'autre »⁴.

Le « déplacement » de l'inversion de l'intentionnalité ne peut donc plus se produire comme un « changement de lieu ». Puisque c'est le « lieu » lui-même qui est, si l'on

¹ *AE*, p. 80.

² *AE*, p. 116.

³ *EDEHH*, p. 277; il est dès lors évident, comme l'écrit Catherine Chalièr, que cette passivité absolue qui caractérise la proximité en tant qu'elle *tranche sur le savoir* et qu'elle n'appartient plus aux péripéties de la connaissance (cf. *AE*, p. 82) ne saurait être assimilée à une « assomption inconsciente », qu'elle soit « traumatique » ou non : « la description de cette passivité-là, de ce non-intentionnel ou encore de ce pré-réflexif [...] ne relève pas du concept d'inconscient car celui-ci, comme son nom l'indique, reste subordonné au savoir. Cette description commande, en revanche, d'entrer dans un langage au-delà de l'essence puisqu'elle proscrie le « propre » comme l'expression même de la surdité à une altérité pourtant inscrite au plus secret du soi et apte à en renouveler le dynamisme dans un sens différent de celui de la persévérance dans l'être » (Catherine Chalièr, *La trace de l'infini; Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, p. 132). Ce que Levinas dit d'ailleurs très clairement : « La proximité, l'obsession et la subjectivité que nous venons de dire, ne se ramènent pas à des phénomènes de la conscience. Mais leur non-conscience, au lieu d'attester un stade préconscient ou un refoulement qui les opprimerait, ne fait qu'un avec leur exception de la totalité, c'est-à-dire avec leur refus de la manifestation [...] cette exception est le non-être ou l'anarchie en deçà de l'alternative, encore ontologique, de l'être et du néant, en deçà de l'essence » (*AE*, p. 193, n. 1). Toute la difficulté se condense dès lors dans la nécessité de trouver *une manière* de parler ou d'entendre (au-delà de l'opposition « classique » de l'activité et de la passivité) qui puisse nous permettre d'entrer dans ce « langage » dit « éthique », ne se laissant plus réapproprier par l'essence, donc impliquant, par le fait même, une *autre* temporalisation.

⁴ *AE*, p. 81; non seulement le *qui* de ce Dire ne relève plus du *je pense* ou du *Moi pur* husserlien (cf. *AE*, p. 80, n. 2) – il correspond en fait à l'éclatement de la sphère égologique des *Méditations cartésiennes* de Husserl –, mais il ne se confond pas davantage avec l'impersonnalité d'un « cela parle » ou d'une langue ou d'un langage *qui se parlerait tout seul*, puisqu'il requiert, avant tout, l'unicité irremplaçable du sujet, mais en deçà de la conscience. C'est peut-être là en effet, comme l'écrit Etienne Feron, ce qui fait la force et l'originalité de la pensée de Levinas que de parvenir à s'ouvrir un chemin entre « la position d'une pure subjectivité temporalisante ou constituante [on peut même dire auto-temporalisante et auto-constituante] et l'allégeance à l'anonymat d'un temps qui « se passe » comme essence, et à faire apparaître que cet entre-deux ou cette énigme ne sont pas une sorte de milieu *indifférent* mais suggèrent au contraire la profondeur et l'orientation de tout sens à partir de la figure originelle du « l'un-pour-l'autre » que dessine le Dire » (E. Feron, *De l'idée de transcendance...*, *op. cit.* p. 150).

peut encore dire ici, « déplacé », c'est-à-dire que ce qui fait en sorte que l'inversion n'a jamais proprement lieu, qu'elle ne se laisse jamais approprier dans un *comme tel*, ce qui aurait encore impliqué quelque chose comme une inversion de l'inversion, une mise à l'endroit, une synchronie, ce qui fait qu'elle ne revient pas au Même, qu'elle échappe à l'*arché*, qu'elle n'est pas symétrique et qu'il faut dès lors la penser comme un « envers sans endroit », c'est d'abord le fait qu'elle précède *anachroniquement* en l'excédant le lieu comme *topos* de l'intentionnalité et du Dit, se faisant « ex-position » (hors le lieu, au-delà de la position et de l'op-position), jusqu'à exposer cette exposition, n'arrivant plus à prendre place, étant, si l'on peut dire, assiégé avant même de siéger, avant même d'avoir élu domicile : « Le sujet dans le Dire s'approche du prochain en s'ex-primant, au sens littéral du terme en s'expulsant hors tout lieu, n'*habitant* plus, ne foulant aucun sol »¹. Cette inversion de la conscience n'est donc ni un changement de lieu, puisque à proprement parler l'exposition à l'autre *n'a pas lieu*², s'avère non-lieu, non-recevoir, mais il faut aussi dire qu'elle n'est pas non plus une inversion qui ferait en sorte que l'autre prenne « ma place », ou même que *moi* je perde la mienne, puisque l'exposition se produit en deçà de l'identité, « avant » même qu'un sujet soit posé, reposé, *en soi, pour soi – chez soi*³. La « signifiante » du Dire, c'est précisément cette impossibilité pour le *qui* du Dire de se retrouver, « identité » *anarchique* du sujet, exposition de l'exposition, donnée à l'autre, mais sans *aliénation*, livré à l'autre « sans dérobadie possible », et assigné à soi dans cette *livrée* même.

Le Dire se décrit donc « avant le Dit », non plus comme le dévoilement d'un donné et comme sa réception ou sa perception, mais comme *mon exposition à l'autre*, que l'on doit désormais essayer de penser comme l'envers de la thématization. Cette inversion supprime ainsi la distance que comporte la « conscience de », mais sans impliquer

¹ *Ibid.*, p. 83.

² L'« expulsion », qui se produit comme exposition de l'exposition, ne peut plus être pensée, rigoureusement, comme un sujet qui serait seulement *jeté* au dehors, ou même, à la limite, arraché à soi-même. Car si Levinas parle bien d'une « destitution de la conscience », il s'agit toujours de penser l'expression (Dire) et l'expulsion (comme *exposition à l'autre*) *en deçà de l'intentionnalité*, avant le temps de la conscience. C'est ainsi qu'il faudrait arriver à concevoir, si c'est encore possible, cette « expulsion » non plus comme un Moi qui serait mis on ne sait trop comment *au dehors*, mais bien comme une mise au dehors du *lieu lui-même, en tant que tel*, empêchant toujours déjà l'intériorité du moi de se constituer : c'est-à-dire que le *soi* est *d'emblée au dehors*.

³ Cf. *AE*, p. 81.

d'aucune manière quelque « confusion » avec l'autre¹ : suppression de la distance qui *ouvre* cependant la « distance de la dia-chronie sans *présent commun* »²; il s'agit donc d'une abolition de la distance qui « *garde* » cependant l'« ouverture » de la différence, comme rapport à un passé non rattrapable et à un avenir inimaginable, et qui, ainsi, ne saurait plus seulement correspondre à l'ouverture d'un « horizon ». La notion d'« approche » sert à décrire cette inversion, « approche » comme « proximité », « jamais assez proche », se faisant « de plus en plus proche », mais de telle manière qu'il faut penser cette implication autrement, nous dit Levinas, qu'en son « sens spatial »³. Puisque, ici, « plus la distance est parcourue, plus elle reste à parcourir »⁴, ce qui est approché s'éloigne au fur et à mesure de l'approche. C'est par cette proximité que se fait le « sujet »⁵; sujet qui n'est pas cependant le « résultat » de cette approche, laquelle n'*aboutit* pas, mais son mouvement même, se faisant toujours « de plus en plus proche », mais « jamais assez », mouvement d'éloignement incessant, n'ayant plus le temps de se ressaisir ou même de se saisir de soi pour « accomplir » quoi que ce soit, tant et si bien que l'on ne peut plus dire *ce qu'est* le Moi ou le Je. Car, s'il y a bien un « sujet parlant » pour dire le Dire dans l'approche, avant tout, ce « je parle » trahit un *se dire*, qui ne se laissera pourtant plus penser sur le mode de la « confession », si tant est que celle-ci demeure comprise comme le récit d'un sujet qui se raconte, puisque le sujet approchant *tranche sur le savoir*, n'est donc plus le récit d'un « expérience », *ne dit rien*, puisqu'il *n'y a rien à dire* à son sujet, n'étant lui-même que ce pur dire à autrui qui ne dispose plus du temps qui lui permettrait de prendre pied en un « chez soi », de se retourner et de se retrouver, de faire le point et de prendre le temps de demander « ce qu'il en est » à son sujet. C'est ainsi que dans l'approche, le sujet du Dire ne dit rien, n'est « rien » à proprement parler, en ce sens du moins que l'on ne peut rien *en dire* : « il faut désormais parler à la première personne »⁶. L'approche n'est donc plus comme telle

¹ Cf. *ibid.*, p. 224.

² *Ibid.*, p. 142.

³ Cf. *Ibid.*, p. 130; la proximité n'est toutefois pas la « négation » de l'espace, c'est-à-dire qu'elle *n'exclut pas* la spatialité. Au contraire, elle la « précède », et on pourrait dire en un sens qu'elle en est l'« origine » (an-archique), car c'est par elle que l'espace apparaît, la proximité se spatialisant, comme nous le verrons, lorsque « le tiers la trouble en demandant justice » (*AE*, p. 130).

⁴ *DMT*, p. 219.

⁵ *AE*, p. 131.

⁶ *AE*, p. 131.

« thématizable », c'est-à-dire que, « comme telle », elle n'est pas, elle est, non-être, anarchique, une relation qui *résiste* à la thématisation, si bien, dira Levinas, que « thématiser cette relation, c'est déjà la perdre, sortir de la passivité absolue, de soi »¹. C'est ainsi que dans la proximité « je suis terme irréductible à la relation et cependant en récurrence qui me vide de toute consistance »².

Voilà ce que l'on peut dire de cette signifiante « propre » au Dire, signifiante quasi inconsistante, presque « insignifiante », pourrait-on dire, en ce qu'elle n'est le corrélat d'aucun « signifié » : assignation du *soi* par l'autre dans une récurrence qui le fait (re)venir *en deçà* de son point de départ³, en deçà de l'identité, venant marquer « dans » la subjectivité (qui ne lui préexiste pourtant pas, puisque l'assignation a toujours déjà eu lieu – *sans avoir lieu*, venant de ce passé anarchique, immémorial) une inégalité à soi, une non-coïncidence (comme dia-chronie) qui l'empêche d'accéder à la représentation et par laquelle le soi *signifie en se signifiant*, en signifiant *se signifie*; écart irréversible, inconvertible en intentionnalité, se produisant non plus exactement *dans* un laps de temps irrécupérable (qui n'a jamais été « présent ») mais *comme* ce laps même, n'étant rien d'autre que cet écart irréversible du temps par lequel le moi s'écarte de soi dans une exposition à l'autre qui est responsabilité *pour l'autre*⁴. C'est ainsi que revenir à soi dans la récurrence ce n'est jamais s'*installer* chez soi – pas plus qu'ailleurs –, mais, écrit Levinas (en un style devenant de plus en plus insoutenable, qui ne se lit pas sans une certaine *irritation!*), « toujours à nouveau se vider de soi, s'absoudre de soi comme dans une hémorragie d'hémophile, en deçà de son unité nucléaire – encore identifiable et protégée – jusqu'à l'identité quasi formelle d'un *quelqu'un*, mais toujours *coram*,

¹ *Ibid.*, p. 192.

² *Ibid.*, p. 131.

³ Cf. *ibid.*, p. 134.

⁴ N'ayant plus, mieux, n'ayant toujours *déjà* plus – puisque rien ne fut « perdu », la récurrence n'étant pas « l'aliénation d'une identité trahie » (cf. *AE*, p. 181) – n'ayant toujours déjà plus d'« intérieur », n'étant que le débord infini du plus dans le moins, rien ne peut venir se « loger » *dans* ce laps de temps irrécupérable; il signifie d'abord comme impossibilité de *prendre place*, en ceci qu'il n'a jamais proprement lieu ou n'a lieu qu'en *excédant* le lieu. C'est pourquoi l'approche demeure « insituable », non-localisable, et non-spatiale, mouvement toujours approchant, ne demeurant « proximité » qu'en s'adjoignant paradoxalement, mais en toute conséquence, l'irréductibilité de l'écart irrécupérable du temps, qui n'est plus pensable comme un « intervalle » séparant un lieu d'un *autre*, ou comme distance à parcourir d'un point à un *autre*, mais comme la *fissure* même qui empêche la position du lieu, diastase du ponctuel, impossibilité de « faire le point » – « déformalisation » du temps. La subjectivité en tant qu'approche n'est donc pas « dans » un temps diachronique, elle n'est *que* (en un sens hyper-plénitif, pourrait-on dire, au-delà de la totalité, et ne faisant plus *le compte* de cet excès) cette diachronie.

dérangé en soi au point de ne plus avoir d'intention, s'exposant davantage par-delà l'acte de s'exposer répondant de cette exposition même – s'exprimant – parlant – et là, *Un* indéclinable, parlant, c'est-à-dire exposant son exposition même [...]. L'acte de parler est passivité de la passivité »¹.

Cette irréversibilité, qui caractérise l'exposition de moi à l'autre, implique ainsi *d'elle-même* une subjectivité dont le soi-même est « irremplaçable », « *Un* indéclinable » ; mais non pas, précise Levinas, irremplaçable comme « un *moi* installé au nominatif dans son identité »², puisque l'irréversibilité au sein de laquelle le *soi* s'expose en récurrence dans le *pour autrui* est précisément cette impossibilité pour le soi de se poser au nominatif – et il faut dire que c'est précisément *en cela qu'il est* « irremplaçable ». Si tout est, en effet, échangeable, si tout se retourne, si le Tout ne s'apparaît qu'en se perdant *pour se retrouver*, se donnant ainsi « économiquement » à lui-même, en se donnant un Monde, un horizon qui lui revient, Même revenant au Même, ne se trouvant qu'en se retrouvant, ne s'apparaissant à lui-même que par ce détour qui n'est toujours en fin de compte qu'un « retour », il nous faut maintenant essayer de penser cette « irremplaçabilité » quasi impensable comme un « pur rien », innommable, qui ne serait plus un néant *d'étant*, pas plus qu'un néant *d'être*, mais un autrement qu'être, un « rien » en quelque sorte qui toutefois *donnerait* – par-delà toute négation, sans retour, sans réserve, sans savoir, sans que ce don soit même remarquable, ce qui aurait aussitôt pour effet de l'annuler – « rien » qui donnerait en m'astreignant « avant tout », en m'assignant d'emblée à... : « comme à l'accusatif, d'emblée responsable et sans déroba possible »³.

On peut donc dès lors remarquer que la responsabilité pour autrui n'est rien moins que « volontaire » : allant à rebours de l'intentionnalité, la récurrence du soi dans la responsabilité « ne saurait jamais signifier volonté altruiste, instinct de « bienveillance naturelle » ou amour »⁴. Car c'est le prochain qui, comme *premier venu*, m'assigne et

¹ *AE*, p. 147.

² *Ibid.*, p. 135.

³ *AE*, p. 135; « Espace vide de ce qui n'a pas pu s'y recueillir, trace d'un passage qui ne s'est jamais fait présent, possiblement néant mais dont le surplus sur le néant pur – différence infinitésimale – est dans ma non-indifférence à l'égard du prochain » (*AE*, p. 146).

⁴ *Ibid.*, p. 177; il faut sans doute préciser qu'il arrivera à Levinas, dans des textes postérieurs à *Autrement qu'être...*, de parler d'« amour » pour caractériser le rapport à autrui. On peut lire, par exemple, dans *Philosophie, justice et amour*, in *Entre nous*, p. 113, ceci : « La responsabilité pour le prochain qui est,

« me concerne pour *la première fois* »¹. Cette assignation se fait « obsession » en ce qu'elle m'affecte *traumatiquement*, tranchant sur le savoir, « dans un passé plus profond que tout ce que je suis à même de *rassembler* par la mémoire [...], de dominer par l'*a priori* »². C'est ainsi que par l'obsession, qui n'est plus pensable de quelque manière que se soit comme une modalité de la conscience³, étant pur surplus de passivité qui *bouleverse* cependant la conscience qui cherche à l'assumer, « le prochain me frappe avant de me frapper comme si je l'avais entendu avant qu'il ne parle »⁴. Mais il ne faut pourtant pas se méprendre ici : le fait que dans l'obsession tout se passe comme si j'avais entendu le prochain avant qu'il ne parle ne fait nullement en sorte que je puisse par là « déterminer » ou « qualifier » autrui d'une quelconque manière, en anticipant sa venue, par exemple. Au contraire, cet anachronisme par lequel le prochain m'affecte dans une passivité antérieure à tout commencement est la condition (ou plutôt l'incondition, « anarchique ») de l'inqualifiable « singularité » de l'autre : c'est-à-dire que l'autre n'est autre, « singularité extrême »⁵, que parce qu'il ne s'est jamais présenté ou

sans doute, le nom sévère de ce qu'on appelle l'amour du prochain, *amour sans Éros*, charité, *amour où le moment éthique domine le moment passionnel*, *amour sans concupisence* » (nous soulignons). Mais Levinas dira malgré tout qu'il « n'aime pas beaucoup le mot amour qui est usé et frelaté » (*ibid.*). Pour approcher cette question difficile concernant la place qu'occupe l'« amour » dans la pensée du dernier Levinas, on pourra lire avec profit l'excellent article de Jean-Luc Marion, *D'Autrui à l'individu*, in *Levinas et la phénoménologie*, pp. 287-308.

¹ *Ibid.*, p. 138; nous soulignons. Cette « première fois » atteste bien que nous ne sommes plus sous le régime ni sous la vigilance de la conscience. Est-ce à dire que nous devons ainsi rejeter jusqu'à *la conscience qui veille sur autrui* ? Sans doute pas, bien qu'il faille préciser que, pour Levinas, une telle question apparaîtrait comme déjà « piégée » en quelque sorte, puisqu'il n'y a pas – à parler à la profondeur, au niveau de radicalité où se situe le discours de Levinas – une telle chose qu'une *conscience* qui veillerait sur autrui : toute conscience est, pour Levinas, fondamentalement conscience de soi, c'est-à-dire que la *conscience* de l'autre ne se mesure toujours qu'à l'aune du Moi, du Même, qui ne peut qu'être sourd à l'Autre absolument autre que cherche à *penser* l'auteur d'*Autrement qu'être...* À moins, bien entendu, – et n'est-ce pas précisément là, au fond, ce en quoi consiste la recherche de Levinas dans cet ouvrage ? – que nous en venions à pouvoir parler d'une « conscience » de la *mise en question de la conscience comme conscience de la rupture* de la conscience. C'est peut-être là, en effet, qu'il y aurait un sens à parler d'une conscience (mais d'une conscience toute autre, conscience du tout autre) qui veillerait sur autrui. Il faudrait dès lors repenser ce pourrait ainsi vouloir dire « veiller *sur* », et plus précisément encore « veiller *sur autrui* ». Il faudrait ainsi étudier de près tous ces textes où Levinas parle de l'« insomnie », de la « fatigue », et de la conscience comme du « pouvoir de dormir » ! (cf., par exemple, *EE* et *DDQVI*). Nous reviendrons sur cette question dans notre dernier chapitre.

² *Ibid.*, p. 140.

³ L'obsession traumatique « coupe le fil de la conscience » (*AE*, p. 175) qui aurait dû l'accueillir dans son présent.

⁴ *AE*, p. 141; ce « coup » du « tout-à-coup » ne saurait affecter un sujet ou une conscience « dont la subjectivité même consiste à rendre présent : c'est-à-dire à *ne pas être* frappé sans être prévenu par la manifestation de ce qui frappe, à ne pas être inquiété d'au-delà du visible ou du thématizable » (*AE*, p. 257).

⁵ Cf. *ibid.*, p. 138.

plutôt est venu (et parti) avant de venir, et pourtant me concernant. L'autre n'est autre que parce qu'il est venu *avant* moi, avant la conscience, d'une antériorité que je ne peux plus me représenter et qui dans la proximité s'entend, dira Levinas, comme un « *commandement* venu d'un passé immémorial »¹. Cette *façon* du prochain, de commander sans commander, sans que je puisse en entendre l'ordre, commandement anarchique ne s'imposant à moi que par la force d'une certaine faiblesse, comme « défection de la phénoménalité », défection de la conscience, voilà ce que Levinas nomme le « visage » : « Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat. Il échappe à la représentation; il est la défection même de la phénoménalité. Non pas parce que trop brutal pour apparaître, mais parce que, en un sens, trop faible, non-phénomène parce que « moins » que le phénomène. Le dévoilement du visage est nudité – non-forme – abandon de soi, vieillissement, mourir; plus nu que la nudité : pauvreté, peau à rides; peau à rides : trace de soi-même »².

C'est ainsi que l'affection traumatique ne se signale à la conscience non pas tant à proprement parler par *un* « effet » d'« après coup » – puisque, comme nous l'avons remarqué, l'anarchique ne peut être pensé *en principe*, ne peut jamais agir comme une « cause » –, mais comme « trace », déjà trace d'elle-même, retirée dans sa trace, signifiant un retard irrécupérable, anachronique : « passé non point *dans* le présent, mais comme une phase retenue; passé *de* ce présent, laps déjà perdu du vieillissement échappant à toute rétention, altérant ma contemporanéité avec l'autre. Il me réclamait avant que je vienne. Retard irrécupérable »³. La proximité dérange ainsi le temps de la conscience, ébranle la représentation du temps, elle est défection de la phénoménalité, et « visage », en ce que cette défection m'obsède et m'« oblige » face à l'autre imprésentable. C'est ainsi que la proximité nous reconduit à la notion de trace que nous avons décrite et analysée plus haut. Le visage signifie dans l'approche comme trace de

¹ *Ibid.*, p. 141; nous soulignons, car il faut s'étonner, en effet, que la survenue « anarchique » d'autrui, l'affection traumatique du prochain, puisse *encore* « commander ». Nous aurons à penser ce commandement quasi inaudible, commandement qui demande l'imprésentable, commande sans commander en quelque sorte, comme « témoignage », modalité « éthique » du langage.

² *AE*, p. 141.

³ *Ibid.*; il faut donc préciser, contrairement à ce que nous aurions pu laisser sous-entendre, que ce n'est pas tant autrui qui vient trop tôt que la conscience elle-même qui est prise dans un « retard irrécupérable » sur l'autre; autrement dit, ce n'est pas autrui qui est « accusé », « assigné », – c'est *moi*.

lui-même, en soi équivoque, énigmatique, m'ordonnant *avant d'apparaître*, m'ordonnant non pas tant lui-même, « en tant que tel », mais par « un infini qui commande dans le visage de l'Autre et qui – comme tiers exclu – ne saurait être visé »¹.

Ce qui intéresse particulièrement Levinas dans cette description de la proximité, et qui devra aussi, dans la cadre de notre problématique, retenir notre attention, c'est avant tout, dit-il, « une signification où le *pour* de l'un-pour-l'autre en dehors de toute corrélation est un *pour* de gratuité totale, rompant avec l'intéressement : *pour* de la fraternité humaine en dehors de tout système préétabli »². Il est donc indéniable, comme le soutient Francis Guibal, que la question de la transcendance chez Levinas passe par « la voie austère et exigeante « de la subjectivité irréductible à l'essence – irréductible à l'immanence essentielle » »³, mais il n'est pas moins indéniable que cette voie austère de la subjectivité (irréductible à l'essence!) est inséparable de la « problématique » ou de la « question » du langage⁴. Car, en effet, il semble que ce « *pour* de gratuité totale », pur donner à l'autre, à lui seul, ne suffise pas à faire don. C'est ainsi que, engagé dans cette description « phénoménologique » de l'approche, Levinas soutient que le prolongement de celle-ci implique un langage qu'il dira « éthique » : « Le mode selon lequel le visage indique sa propre absence sous ma responsabilité, exige une description ne se coulant que dans *le langage éthique* »⁵. Mais ce langage, précise-t-il, ne procède pas d'une expérience morale spéciale. Il est impliqué dans la description même de l'approche par laquelle la phénoménologie marque sa propre interruption⁶. En fait, le langage éthique

¹ *Ibid.*, p. 155; en effet, ce n'est pas autrui *lui-même* qui « commande », mais l'Infini qui *sans se présenter* m'assigne et m'expose à l'autre. Cet Autre comme « tiers exclu », auquel Levinas donne le nom d'« illégitime », laisse un trace qui du prochain fait un « visage » (cf. *AE*, p. 192).

² *Ibid.*, p. 154.

³ François Guibal, *La transcendance in Positivité et transcendance*, p. 223.

⁴ Précisons qu'il ne s'agit nullement ici de *trancher* la question de la priorité, dans la pensée de Levinas, du langage ou de la subjectivité : la subjectivité levinassienne n'est rien d'autre qu'un pur *Dire* à autrui (nous allons voir en effet que la « substitution », qui fait la subjectivité, demeure toujours inséparable du *Dire*, que le *don de soi* précédant toute prise de conscience, ne *donne* jamais sans le *Dire*), caractérisé par la diachronie, qui n'est jamais séparable du langage, lequel ne demeure par contre au cœur de la pensée de l'autrement qu'être qu'en tant qu'il est constamment *mis(e) en question*.

⁵ *AE*, p. 150.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 191 : c'est effectivement, comme le souligne J. Derrida, « dans le cours même de la description phénoménologique, suivant une analyse intentionnelle fidèle à son mouvement, à son style et à ses propres normes, que l'interruption *se produit*. Elle *se décide* au nom de l'éthique, comme interruption de soi par soi » (J. Derrida, *Adieu*, p. 97). Mais on sait à quel point, chez Derrida du moins, cette « décision » sera toujours au moins « compliquée », pour ne pas dire « impossible », « *indécidable* », soumise à un *double bind* qui signifie à la fois une impossibilité de *décider* et une impossibilité de *demeurer* dans cette « indécision » de manière stable ou stationnaire (Cf., par exemple, *Demeure*, pp. 10-

ne serait pas seulement « impliqué » dans cette description, il en serait le sens même, la « signifiante » ou le sens de l'approche qui tranche sur le savoir. Car, en effet, dira Levinas, « aucun langage autre qu'éthique n'est à même d'égaliser le paradoxe où entre la description phénoménologique qui, partant du dévoilement du prochain, de son apparaître, le lit dans sa trace qui l'ordonne visage selon une diachronie non-synchronisable dans la représentation. Une description qui ne connaît au départ qu'*être* et *au-delà de l'être*, tourne en langage éthique »¹. Le langage éthique se produit donc (mais d'une « production » *sans* « résultat », qui *comme telle* ne donne rien) comme *retournement* de la phénoménologie, envers de la thématization, interruption par laquelle, l'instant d'une énigme, le langage rompt avec ses conditions.

Demander maintenant plus précisément pourquoi il faut un tel langage revient à demander ce que signifie qu'il faille un Dire dans l'intrigue de la proximité au sein de laquelle le sujet est impliqué. Autrement dit, pourquoi le *donner* ne suffit-il pas à la responsabilité ? Pourquoi le « donner » n'est-il *donner* qu'avec le Dire ? On peut d'abord tenter de répondre à cette question en disant que c'est d'abord parce qu'étant « passion » infinie, passivité absolue, exposition à l'autre, se radicalisant jusqu'à se faire exposition de l'exposition, le Dire de proximité ne dispose plus du temps qui lui permettrait de se constituer en *acte*, ce qui impliquerait déjà une certaine spontanéité, une quelconque *actualisation* de la passion, une actualité de la passion, laquelle est pur passage sans assomption me livrant à l'autre. Car si l'exposition du donner se gardait d'une quelconque manière, si le sujet pouvait y *tenir*, le don serait en quelque sorte *retenue* dans son exposition, il resterait du don en phase d'actualisation, et ce « reste »

11). C'est ainsi que François-David Sebbah peut écrire de la « déconstruction » qu'elle est « tout à la fois l'impossibilité de la réduction et l'impossibilité de ne pas *vouloir* la réduction; [...] le geste même qui reconnaît qu'on ne peut dire l'impossibilité de la réduction qu'en *voulant* la « réduction » » (F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, p. 70). Nous reviendrons dans notre dernier chapitre sur cette notion de *double bind* qui donne peut-être la « clé » (clé d'une porte, il est vrai, qui s'ouvre en se fermant et se ferme en s'ouvrant) de la question du langage dans *Autrement qu'être*... On se contentera, pour l'instant, de citer encore Levinas : « La phénoménologie peut suivre le retournement de la thématization en an-archie dans la description de l'approche : le langage éthique arrive à exprimer le paradoxe où se trouve brusquement jetée la phénoménologie, car l'éthique, par-delà le politique, est au niveau de ce retournement. Partant de l'approche, la description trouve le prochain portant la trace d'un retrait qui l'ordonne visage. Signifiante de trace pour le comportement; signifiante dont on aurait tort d'oublier l'insinuation an-archique en la confondant avec une indication, avec la monstration du signifié dans le signifier. C'est cela l'itinéraire par lequel une pensée théologique et édifiante déduit trop rapidement les vérités de la foi et où l'obsession est subordonnée à un principe qui s'énonce dans un thème, ce qui annule l'anarchie même de son mouvement » (*AE*, p. 192).

¹ *AE*, p. 150, n. 1.

aurait ainsi pour effet d'annuler le donner lui-même en me rendant à moi-même d'une façon ou d'une autre. Il faut donc s'affronter à cette étrange « logique » selon laquelle il n'y a de don à l'autre, de *pour* de gratuité totale, que si je suis donné, livré à l'autre avant tout intention, « sacrifié »¹ dira Levinas, sans pouvoir. C'est dire qu'il faut aussi en un sens que je ne puisse plus recevoir, que ma capacité d'accueil soit elle-même offerte, rendue à l'autre (*par l'autre* qui m'assigne) pour qu'il puisse peut-être y avoir un tel « *pour* de gratuité totale », mais qui ne disposera plus dès lors d'aucune faculté de réceptivité qui pourrait le garder pour en rendre compte et le reconnaître. Le Dire serait cette réitération absolument « inactuelle » (empêchant toute réification) de l'exposition, ouverture dans l'ouverture, un vide, un trou dans l'horizon qui perdrait la réflexion sans retour (se produisant *en-deçà* de la réflexion), par-delà l'apparaître, répétition se faisant avant toute réflexion, trace, « ouverture qui ne cesse de s'ouvrir et se déclare comme telle »², « *comme telle* » (au-delà de tout « en tant que » comme réappropriation de l'essence), c'est-à-dire ici sans cesse, et à chaque fois, *autrement*.

La responsabilité pour l'autre est donc inséparable du langage, inséparable du Dire nécessaire au donner. Mais il faut dire que cela ne fait pas pour autant du *dialogue* un mode privilégié du rapport à l'autre³. Bien au contraire, par le Dire (sans Dit), Levinas cherche à dégager la signifiante du langage en deçà de la communication comprise comme transmission de message, en deçà de la corrélation signifiant/signifié, indice/indiqué. Il s'agit d'atteindre en quelque sorte la « condition » (inconditionnelle) de la « communication » et ainsi de penser avec le Dire une responsabilité antérieure au dialogue (qu'il soit dialogue avec l'autre, ou de soi avec soi, dialogue de l'âme avec elle-même), précédant l'échange de questions et de réponses⁴, mais qui n'en demeurerait pas moins « langage » dans la mesure où le Dire signifierait dans la proximité comme « témoignage » rendu de l'infini. Témoignage qui dès lors ne repose plus sur aucune connaissance préalable, qui n'est pas témoignage d'une « expérience », de quelque nature qu'elle soit, ce qui inéluctablement nous ramènerait au Dit en nous faisant

¹ Cf. *ibid.*, p. 182.

² *DMT*, p. 219.

³ « La version du Même vers l'Infini qui n'est ni visée ni vision, c'est la *question*, question qui est aussi réponse à cette question, mais nullement dialogue de l'âme avec elle-même » (*DMT*, p. 134).

⁴ Cf. *AE*, p. 175.

retomber dans l'ontologie¹. C'est pourquoi, avec le « témoignage », on ne peut plus penser qu'il y a d'abord le donner et *ensuite* le Dire, c'est-à-dire que cette modalité du langage ne vient pas *remarquer* le don en le doublant *après coup*. Autrement dit, il ne s'agit pas de donner pour le dire ensuite, ce qui non seulement aurait pour effet d'annuler le don en l'*échangeant* contre une parole, mais aussi de poser ce don dans l'être en lui donnant le temps nécessaire à la reconnaissance et à l'échange, le réinstallant ainsi dans une logique fiduciaire qui l'aura toujours déjà perdu, c'est-à-dire gardé, conservé ou échangé.

Ainsi, faut-il comprendre que le Dire doit *déjà* « faire » don. Ce Dire sans dit, Dire de responsabilité de l'un-pour-l'autre, d'un *pour* de « gratuité totale », ne peut en effet se formuler que comme « *me voici* », signifiant le sujet à l'accusatif, sans nominatif, sujet purement exposé, exposant son exposition, et nullement ressaisi en soi ou prenant conscience de lui-même : « L'ipséité, dans sa passivité sans *arché* de l'identité, est otage. Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous »². Étant d'emblée à l'accusatif, accusé de ce qu'il ne peut avoir *lui-même* commis, n'ayant jamais été décliné au nominatif, « capable » de rien en quelque sorte, le sujet du Dire répond « de tout et de tous », mais sans le savoir, c'est-à-dire que l'accusation à laquelle et de laquelle il a à répondre n'a jamais été formulée comme telle, si bien qu'il n'a jamais pu l'entendre, et qu'il faut aller jusqu'à dire : « je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause : persécuté »³. La réponse vient ainsi *avant* la question, en ce sens qu'il faut commencer par répondre. Mais cette réponse de responsabilité ne renvoie pas encore à un « problème », pas même à une « question ». L'assignation à répondre vient de l'autre et se produit comme mise en question de toute affirmation venant de soi, pour soi. On peut donc dire qu'il faut *commencer* à répondre, *de l'autre*⁴. C'est ainsi que le sujet du Dire est en situation

¹ Cf. *DMT*, p. 217.

² *AE*, p. 180.

³ *Ibid.* ; « La persécution est le moment précis où le sujet est atteint ou touché *sans la médiation du logos* » (*AE*, p. 193; nous soulignons).

⁴ Cf. J. Derrida, *Adieu*, p. 54. Levinas dira en ce sens que le « premier mot », celui qui serait la condition de tous les autres, à commencer, en ce qui nous intéresse, par « conscience », ou « négativité », serait un « Oui » inconditionnel, inconditionnel en tant qu'anarchique, pré-originaire (plus originaire que toute « origine »). Donc un « Oui » dont l'incondition « n'est pas celle d'une spontanéité infantile », mais au contraire « exposition même à la critique, exposition préalable au consentement, plus ancienne que toute spontanéité naïve » (*AE*, p. 194). C'est en quelque sorte ce « Oui », comme exposition à la critique, qui commande à la « réduction » d'interrompre sa démonstration et qui demande même à la transcendance « que sa prétention puisse s'exposer à la dérision et à la réfutation jusqu'à laisser soupçonner dans le « me

d'« otage ». Dire – *me voici* – signifie que je me livre à l'autre, ou plutôt que j'y suis livré *avant toute décision*, en deçà de l'opposition liberté/non-liberté¹, dans l'anarchie d'une responsabilité pour l'autre qui se produit comme mise en question de la conscience n'arrivant plus à prendre la forme d'une conscience de la mise en question (ne *s'y laissant plus prendre*, ni comprendre).

Par cette mise en question, sous accusation, mise à la question, la responsabilité pour l'autre se radicalise jusqu'à se faire « substitution »². C'est en cela que le sujet est « otage », offert à la place de l'autre, donné à l'autre, répondant de lui, de l'autre, mais *en tant* qu'il demeure toujours pourtant *un* et « irremplaçable ». Car, en effet, l'élection, l'irremplaçabilité est inséparable de l'itérabilité comme substitution. C'est ainsi que, comme l'écrit J. Derrida, « cette *pensée* de la substitution nous entraîne vers une logique à peine pensable, presque indicible, celle du possible-impossible, l'itérabilité et la remplaçabilité de l'unique dans l'expérience même de l'unicité comme telle »³. C'est que, comme le souligne également Bernard Waldenfels, « la responsabilité ne serait plus ma responsabilité; la substitution ma substitution si elle s'avérait être purement produite, voire extorquée par Autrui »⁴. Donc, si se substituer c'est « être » offert à l'autre (s'offrir avant tout, avant toute *intention*), à la place de l'autre, mais sans que ce soit en tant que « victime » qui s'offrirait *d'elle-même*, ce qui supposerait un reste de « volonté subjective », il faut aussi dire que la substitution n'est pas une « aliénation » du Même par l'Autre, car c'est en tant qu'irremplaçable que je m'y substitue : « c'est moi – moi et pas un autre – qui suis otage des autres; en substitution se défait mon être à moi et pas à

voici » qui l'atteste, un cri ou un lapsus d'une subjectivité malade » (AE, p. 238). Un « Oui » anarchique, qui signifie comme « me voici », donc en guise d'exposition à l'autre qui m'oblige, m'assigne à cette exposition toujours à exposer. C'est dire en effet que ce « premier mot » ne peut venir que de l'autre. Mais c'est aussi la raison pour laquelle je dois *commencer* par répondre, et qu'en un sens, comme l'écrit encore Derrida, « il n'y a pas de *premier oui*, le *oui* est déjà une réponse [...] Il faut *commencer par répondre*. Il n'y aurait donc pas, au commencement, de premier mot. L'appel ne s'appelle que depuis la réponse » (Adieu, p. 54).

¹ « Nous distinguons dans l'obsession une responsabilité qui ne repose sur aucun engagement libre. Responsabilité dont l'entrée dans l'être ne peut s'effectuer que sans choix. *Sans choix qui ne peut passer pour violence qu'à une réflexion abusive ou hâtive et imprudente*, car il précède le couple liberté non-liberté » (AE, p. 183; nous soulignons). Ce qui, pourtant, n'aura pas empêché Levinas d'écrire par ailleurs ceci : « Ici, il y a *une sorte de violence subie* : un traumatisme au cœur du moi-même, un revendication de ce Même par l'Autre » (DMT, p. 215). Nous reviendrons dans notre dernier chapitre sur cette question de la « violence » dans la responsabilité.

² AE, p. 177.

³ J. Derrida, *Adieu*, pp. 127-128; à ceci près toutefois, il nous semble, que l'on ne peut plus *rigoureusement* parler d'« expérience » de la substitution, du moins sans y mettre les guillemets!

⁴ Bernard Waldenfels, *Le responsabilité* in *Positivité et transcendance*, p. 278.

un autre; et c'est par ma substitution que je ne suis pas « un autre », mais moi »¹, pas un Moi, mais *moi*, « *me voici* », livré, face à l'autre, dans un « face-à-face » avec l'autre qui interdit toute position de surplomb par laquelle il serait possible de *nous* saisir l'un et l'autre, l'un comme l'autre – comme nous ne pouvons nous empêcher de la faire, (tout comme Levinas d'ailleurs) en ce moment²! Cet affrontement ou cette prise d'« otage » se produit comme exposition de moi à l'autre, comme dissymétrie; il est défection de la phénoménalité et par conséquent défection de l'affrontement lui-même en quelque sorte : face à l'autre, le Moi est un *soi*, substitué à l'autre, mais d'autant plus assigné à lui-même, en récurrence, qui se produit dans l'exposition à l'autre comme assignation du soi à soi, sans même que je puisse me poser dans l'identité d'un Moi : « Le propre de cette situation de moi-otage est de fuir le concept qui aussitôt lui donne une armature et le pose »³. C'est ainsi que je suis irremplaçable mais toujours *en tant que* (au-delà de tout « comme tel » comme réappropriation de l'essence, au-delà de l'identité, hors concept) je me substitue à l'autre, comme un « ne pas pouvoir se dérober »⁴. La substitution, qui est *ma* substitution, se produit comme intrusion de l'Autre dans le Même par laquelle le subir « par autrui » (l'affection traumatique) s'est déjà inversée en un « pour autrui ». Ce transfert au-delà de l'essence est substitution, la subjectivité même du sujet⁵. On ne peut donc plus dire qu'en me substituant à l'autre je me soumette au non-moi, ce qui ne serait qu'une autre façon de se promettre à l'*arché*, négativement. Je suis « unique et élu en tant que responsabilité et substitution »⁶, si bien que, hors comparaison, « personne ne peut se substituer à moi qui me substitue à tous »⁷.

¹ *AE*, p. 202.

² On pourrait dès lors être amené à s'interroger sur la relation entre ce « nous », qui n'est rien de moins que la condition même d'intelligibilité du discours de Levinas, et le « soi » irremplaçable de la subjectivité interdisant toute posture de surplomb. C'est sur ce point précis que les critiques de Paul Ricœur et de Jacques Derrida porteront. Cf. notre chapitre quatrième.

³ *AE*, p. 210.

⁴ *Ibid.*, p. 202; substitution à l'autre, mais « autre » qui, d'une certaine manière n'est encore *personne*, qui n'est certainement pas un « individu », car « la limitation de la responsabilité à une responsabilité *pour un autre déterminé*, écrit avec raison Bernard Waldenfels, subordonnerait d'avance l'altérité à l'ordre d'un tiers, devant lequel l'autre devrait justifier de son identité et démontrer son bon droit, mais une telle détermination présuppose déjà la réponse de la responsabilité, elle arrive trop tard » (*La responsabilité, op. cit.*, p. 281). On pourra par ailleurs se reporter à ce sujet à l'article de Jean-Luc Marion, *D'autrui à l'individu* in *Levinas et la phénoménologie*, pp. 287-308.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 175-176.

⁶ *AE*, p. 198.

⁷ *Ibid.*, p. 200.

La « description » de cette revendication du Même par l'Autre comme substitution doit ici particulièrement intéresser notre problématique dans la mesure où elle est toute entière *travaillée* par le motif de la « respiration » qui avant de correspondre à l'origine étymologique de mot « être »¹, signifie un mouvement se produisant en « deux temps », inassemblables, résistant à la synchronie, coupant le *souffle* de cette *respiration* si l'on peut dire, alternativement inspiration *et* expiration, qui caractérise la non-coïncidence du sujet comme *Dire*, la temporalisation comme diachronie. « Le Dire est la respiration du sujet, écrit Etienne Feron, mais non à la manière d'un souffle continu et régulier qui aurait pu définir son mode d'exister. Il détermine certes la condition de possibilité du langage et l'orientation même du sens en tant qu'il révèle le sujet comme « l'un (en soi) pour l'autre (pour autrui) », et pourtant l'essoufflement, l'arythmie et la diachronie qu'il traduit dans la mesure où l'inspiration et l'expiration ne peuvent jamais se produire en même temps, interdisent de le considérer comme un *principe* premier ou une instance isolable dans un présent et qui expliquerait le jaillissement du sujet parlant »². Levinas sera beaucoup plus loquace à l'égard de l'inspiration, mais il est en effet juste de dire que l'on peut penser l'« exposition », toujours à exposer, comme une sorte d'« expiration » jamais assez profonde par laquelle le sujet se vide de soi, « comme si l'unité atomique du sujet s'exposait au dehors en respirant, en dépouillant sa substance

¹ Levinas dira très clairement qu'il ne s'agit pas ici de décrire « des événements arrivant à un Moi empirique – c'est-à-dire pleinement identifié [...] Ce qu'on appelle ici « soi-même » et où « l'autre-dans-le-même », où *l'inspiration suscite la respiration, le pneuma même du psychisme, précède cette empirie qui, partie de l'être [...] est déjà conditionné dans un système* » (AE, pp. 182-183; nous soulignons). Un peu plus loin : « on entend pas dans toute cette analyse ramener un *étant* que serait le Moi à l'acte de se substituer qui serait l'être de cet étant » (AE, p. 185). En un mot, nous voulons insister sur ceci qu'il ne saurait s'agir ici d'une dérivation étymologico-empiriste, laquelle n'est d'ailleurs toujours « efficace » que parce qu'elle opère à l'aide d'un présupposé « continuiste »; or ici, comme ailleurs chez Levinas, il faut surtout insister sur la *discontinuité*, sur la temporalisation *diachorique* : « L'un-pour-l'autre, non pas l'un trans-substantifié en l'autre, mais *pour-l'autre, selon la discontinuité ou la diachronie de la signification encore non installée dans le thème* où, certes, en guise de *dit*, elle se manifeste, mais où elle semble, aussitôt prise au piège du thème, synchronie et *essence*. Signification inadéquate au thème où elle s'étale cependant pour se montrer » (AE, p. 221; nous soulignons, sauf « *dit* » et « *pour-l'autre* »). Cf., aussi, AE, p. 220, où il est clair que cette pensée n'est pas plus un « empirisme » qu'un « transcendantalisme », et pas plus un « réalisme » qu'un « idéalisme ». Il faut peut-être dire que la pensée de Levinas se situe en une sorte de « quasi-transcendantal » (cf. J. Derrida, *Adieu*, p. 68), puisqu'elle est, du moins en sa « prétention », au-delà de l'*a priori* (l'anarchique venant *peut-être* « avant » l'*a priori*) et très certainement n'est-elle pas non plus réductible à une « pensée » qui ne procéderait qu'*a posteriori* ou de manière purement *empirique*, nous venons de voir et expliquer pourquoi. – Il n'en demeure pas moins vrai, pourtant, qu'*Autrement qu'être...* se termine par une « déduction » qui cherchera à *dérivée* le Dit (« être ») à partir du Dire (« respiration », comme inspiration *et* expiration). Il faudra alors insister sur la place qu'occupera la temporalité discontinue ou diachronique au sein de cette opération.

² Etienne Feron, *De l'idée de transcendance...*, op. cit., p. 138.

ultime jusqu'aux muqueuses du poumon, ne cessant de se fendre »¹. Levinas écrit aussi, par ailleurs, que si l'Autre dans le Même n'est pas une « aliénation » du Même par l'Autre, c'est d'abord en guise d'« incarnation », comme « avoir-l'autre-dans-sa-peau »². Et ici, prévient-il, l'expression « dans sa peau », n'est pas une métaphore de l'*en soi*, c'est tout le contraire, puisqu'« il s'agit de la récurrence dans le temps mort ou l'*entre-temps* qui sépare l'inspiration et l'expiration, la diastole de la systole du cœur battant sourdement contre la paroi de sa peau »³. Les deux faces ou les deux phases de ce mouvement « respiratoire » sont autant inséparables qu'inassemblables. Séparées par l'instant, elles demandent une temporalité diachronique pour être pensées, laquelle n'appartient ni à l'une, ni à l'autre, n'étant que la non-coïncidence de l'une par rapport à l'autre, n'étant absolument l'une et absolument l'autre que par l'écart qui la sépare de l'une et de l'autre, déphasage du *non-récupérable*. On peut dire que si Levinas insiste davantage sur l'inspiration, ce n'est peut-être au fond que parce que penser « l'inspiration jusqu'au bout »⁴ c'est la penser « jusqu'à l'expiration »⁵, c'est-à-dire jusqu'à « la proximité d'Autrui »⁶, donc jusqu'à l'inspiration, qui déjà se *retourne*, expire. Respiration donc, de part en part, *diachronique*.

Que veut dire maintenant que le Dire soit « inspiration » ? La proximité d'autrui ne me heurte pas seulement par le traumatisme qu'il m'inflige, dira Levinas, mais

¹ *AE*, p. 170; il faut peut-être rappeler ici que Levinas dit aussi, beaucoup plus tôt dans *Autrement qu'être...*, que le Dire *expire* en Dit. Il s'agit des premières lignes ouvrant le paragraphe consacré à la réduction : « Il est évident que le verbe *être* ou le verbe *consister* est utilisé dès les formules de ces premières pages [...] dès que le Dire, d'en deçà de l'être, se fait dictée et *expire* – ou abdique – en fable et en écriture » (*AE*, p. 75; nous soulignons ce dernier mot). Il semble d'emblée évident que cette « expiration » ne saurait absolument correspondre avec celle dont il est question ici. Mais retenons pour l'instant que nous pourrions avoir à penser cette « expiration » en au moins deux sens, qui ne seront peut-être pas *irréductiblement* inconciliables.

² *Ibid.*, p. 181; il s'agit en effet de penser une altération du Même par l'Autre, mais de telle manière que celle-ci ne vire pas en aliénation, une altération sans aliénation, ce que Levinas nomme « élection ». Si l'affection de l'Autre ébranle le Même, l'« aliénation » ne *supprime* pas le moi, qui se fait *soi* : « Le sujet dans la responsabilité s'aliène dans le tréfonds de son identité d'une aliénation qui ne vide pas le Même de son identité, mais l'y astreint, d'une assignation irrécusable, s'y astreint comme personne où personne ne saurait le remplacer » (*AE*, p. 222).

³ *Ibid.*, p. 172.

⁴ *AE*, p. 279.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*; nous soulignons; voici la phrase (complète) de Levinas, que nous venons de citer en la découpant en morceaux : « L'ouverture de l'espace comme ouverture de soi sans monde, sans lieu, l'u-topie, le ne pas être emmuré, *l'inspiration jusqu'au bout, jusqu'à l'expiration* – *c'est la proximité d'Autrui*, qui ne se peut que comme responsabilité pour autrui, laquelle ne se peut que comme substitution à lui » (*AE*, p. 279; nous soulignons).

« m'exalte et m'élève et, *au sens littéral du terme m'inspire*. Inspiration, hétéronomie – le pneuma même du psychisme »¹. Autrement dit, l'inspiration est le contraire de l'auto-affection, le contraire de la représentation : « le sujet est, dans son psychisme même, *inspiré* par l'Infini, contenant ainsi plus qu'il ne peut contenir »². Le psychisme est donc une inspiration qui se produit comme l'Autre dans le Même, mais sans que cet Autre ne soit jamais *présent*. C'est-à-dire que l'Autre n'est pas *dans* le Même selon la structure de la compréhension – il n'est pas *compris* avec le Même, il ne vient pas *avec*, on ne les voit jamais *ensemble*. C'est ainsi que « l'ordre qui m'ordonne à autrui ne se montre pas à moi, sinon par la trace de son anachorèse, comme visage du prochain; par la trace d'une retraite qu'aucune actualité n'avait précédée et qui ne se fait présente que dans ma propre voix, déjà obéissante – dur présent de l'offrande et du don »³. Et, on l'a dit, à ce commandement, on ne peut répondre, selon Levinas, que « *me voici* »; Dire qui se formule comme « me voici », et ainsi témoigne de l'infini. Dire qui se fait Dire de se Dire même. Ce qui est tout *sauf une autoréférence*, dérive et « digression » du Dire, comme une ouverture qui ne cesse de s'ouvrir, sans thématiser, ne disant rien, sans Dit, en s'exposant toujours plus, un « parler pour ne rien dire »⁴ en quelque sorte : « Dire disant le dire même, sans le thématiser, mais en l'exposant encore. Dire ainsi, c'est faire signe de cette signifiante même de l'exposition; c'est exposer l'exposition au lieu de s'y tenir comme dans un acte d'exposer; c'est s'épuiser à s'exposer, c'est faire signe en se faisant signe sans *se reposer* dans sa figure de signe. Passivité de l'extradition obsidionale où se livre à l'autre cette extradition même, avant qu'elle ne s'établisse; itération pré-réflexive dans le Dire de ce Dire même »⁵.

Il y aurait donc une *itération* du Dire, d'avant toute réflexion, qui fait du Dire un Dire le Dire. C'est pourquoi la réduction est toujours liée à une répétition, réduction qui revient elle-même sans cesse, constamment à refaire, à rejouer et à *réaffirmer*, puisque ce qu'elle cherche à atteindre, sans jamais y parvenir, sans y arriver *une fois pour toutes*, est indissociablement lié à l'itération, commandant l'interruption, et s'exceptant toujours

¹ *Ibid.* p. 198; nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 229.

³ *Ibid.*, p. 220.

⁴ *DMT*, pp. 220-221; « parler pour ne rien dire », voire même « penser sans réfléchir » (cf. *DMT*, p. 221, la note 1, de Jacques Rolland), ce sont là des « expressions » qui *témoignent* de l'Infini, pensée « qui ne pense pas encore ou qui pense plus qu'elle ne pense » (*AE*, p. 244).

⁵ *AE*, p. 223.

d'une démonstration définitive. Mais il faut dire que l'itération ici ne répète rien à proprement parler, d'un point de vue « formel » elle ne répète que sa « propre » répétition, sans que cela revienne au Même, répétition d'avant la représentation, avant-première si l'on veut, répétition préliminaire, anarchique puisque exposant l'exposition, et l'exposition de l'exposition, se produisant en-deçà de l'identité, avant tout, itération pré-réflexive qui signifie comme *première fois!* et qui d'une manière absolument « informelle » autant qu'inanticipable, impré-visible, m'expose à l'autre selon une obligation qui me commande de répondre, mais d'une réponse unique, « non inscrite dans la pensée universelle [...] réponse imprévisible de l'élus »¹, et pour ainsi dire dès lors quasi inaudible. Itération donc qui désigne un Dire qui signifie comme Dire le Dire et s'énonce en un « me voici » n'arrivant plus à s'identifier à rien – « sinon au son de ma voix même qui s'énonce et se livre, à la voix qui signifie »². C'est là, nous dit Levinas, dans cet énoncé du « me voici », que l'on doit chercher rien de moins que « *l'origine du langage* »³.

L'inspiration, comme intrusion de l'Autre dans le Même, débordement du Même par l'Autre, signifie comme témoignage de l'Infini : « Me voici » comme témoignage de l'Infini, mais comme témoignage qui ne thématise pas ce dont il témoigne et dont la vérité n'est pas vérité de représentation, n'est pas évidence. Il n'y a de témoignage – structure unique, exception à la règle de l'être, irréductible à la représentation – que de l'Infini. L'Infini n'apparaît pas à celui qui en témoigne. C'est au contraire le témoignage qui appartient à la gloire de l'Infini. C'est par la voix du témoin que la gloire de l'Infini se glorifie »⁴. C'est ainsi qu'il faut dire que l'« origine » du langage est tout saut « évidente », origine qui, en un sens, signifie comme non-origine, dans la

¹ *Ibid.*, p. 227.

² *AE*, p. 224.

³ *DMT*, p. 220; nous soulignons. Levinas ira même jusqu'à écrire dans les *Quatre lectures talmudiques*, que la responsabilité de l'autrement qu'être, *au-delà* de l'essence donc, comme nous ne cessons plus d'y insister depuis le début de ce travail, serait, étrangement, paradoxalement, *l'essence du langage!* : « La fonction originelle de la parole ne consiste pas à désigner un objet pour communiquer avec autrui, dans un jeu qui ne tire pas à conséquence, mais à assumer pour quelqu'un une responsabilité auprès de quelqu'un. *Parler, c'est engager les intérêts des hommes. La responsabilité serait l'essence du langage* » (*QLT*, p. 46; nous soulignons). Les « intérêts » des hommes étant engagés par le Dire, il faudra donc montrer que l'au-delà de l'essence *engage* l'essence d'une certaine manière, mais sans faire pour autant de l'autrement qu'être un « intéressement ». Ce sera la difficile tâche – pour employer cette expression euphémique qui nous évitera pour le moment de dire « impossible » – de la « déduction ».

⁴ *AE*, p. 229.

mesure du moins où elle n'apparaît *nulle part* comme telle, en tant qu'origine, ne s'est jamais présentée, n'a jamais été présente. C'est pourquoi il faut dire que l'Infini « commande », mais sans véritablement *commencer*, puisque le commandement s'énonce « par la bouche de celui qu'il commande »¹. La « Révélation » n'a jamais vraiment eu lieu, ou, si elle a eu lieu, on ne peut pas le savoir, *peut-être* qu'elle a déjà eu lieu, devrait-on dire, mais si elle a eu lieu, elle a toujours déjà eu lieu, elle a eu lieu sans avoir lieu.

Mais qu'est-ce donc qu'une telle « révélation » dont on ne peut rien savoir ? À l'inverse, il est vrai, on pourrait tout aussi bien demander ce que serait une révélation dont on pourrait donner *la preuve*. Car, en effet, une révélation que l'on serait en mesure de *prouver* ne serait plus une « révélation » : « l'Infini se démentirait dans la preuve que le fini voudrait donner de sa transcendance, entrerait en conjonction avec le sujet qui le ferait apparaître. Il y perdrait sa gloire »², et c'est d'ailleurs pourquoi « la transcendance se doit d'interrompre sa propre démonstration. Sa voix doit se taire dès qu'on en écoute le message »³. Cette façon pour l'Infini de passer son commencement fait de lui quelque chose d'irréductible à une « expérience »⁴, et que Levinas désigne, en effet, par le nom de « gloire »⁵. La gloire *passé* l'expérience, en ce qu'elle se passe de preuve, non pas cependant en ce sens qu'elle permettrait d'affirmer *n'importe quoi*, mais dans la mesure où ce qui par elle s'affirme ne prétend *rien prouver*. La gloire de l'Infini ne « se glorifie » que par le témoignage, comme Dire sans Dit. C'est ainsi qu'il faudrait presque dire que, de cette « révélation » de l'Infini, rien n'aura jamais été *dit*; mais que cela n'aura pourtant pas empêché que j'aie été depuis toujours réclamé, demandé, appelé

¹ *Ibid.*, p. 230.

² *AE*, p. 238.

³ *Ibid.*

⁴ À moins, bien sûr, que nous acceptions de parler d'une « expérience » de l'inéprouvé, « expérience » de la dépossession et du non-lieu, expérience de la non-expérience en quelque sorte, qui m'a toujours déjà requis en guise d'exposition à l'autre, laquelle dès lors n'est plus pensable comme l'expérience *d'un sujet*, ne serait-ce que comme *mon épreuve*, même non universalisable, mais me constituant peut-être par contre tout entier *comme cette épreuve même*. Autrement dit, il s'agit certainement d'une « épreuve », mais non plus, comme le souligne François-David Sebbah, de l'épreuve que ferait encore (activement) un moi : « non pas « mon épreuve », mais « moi comme épreuve » (F.-D. Sebbah, *L'épreuve de limite*, p. 169). Épreuve qui, dans la responsabilité, ne peut conduire à aucun « résultat », puisque l'approche se fait éloignement au fur et à mesure qu'elle s'accomplit, épreuve qui se vide en s'accomplissant : « La responsabilité pour autrui en moi est une exigence qui s'accroît au fur et à mesure qu'on y répond, une impossibilité d'acquiescer la dette et ainsi une impossibilité d'adéquation : une *excédence* sur le présent » (*DMT*, p. 223).

⁵ Cf. *AE*, p. 231.

en tant que subjectivité exposée, offerte à l'autre, qui signifie comme Dire, comme témoignage qui ne dispose plus de preuve. Le Dire ne signifie donc que là où il n'y a plus de preuve à donner, vérité du témoignage qui demeure irréductible au dévoilement, au-delà de la certitude et de l'incertitude : « L'infini n'a donc de gloire que par la subjectivité, par l'aventure humaine de l'approche de l'autre, par la substitution à l'autre, par l'expiation à l'autre. Sujet inspiré par l'Infini qui, illégitime, n'apparaît pas, n'est pas présent, qui a toujours déjà passé, ni thème, ni telos, ni interlocuteur »¹.

Il faut donc dire qu'il n'y a pas d'*expérience possible* de ce qui, selon Levinas, constituerait « l'origine du langage ». Mais cette impossibilité de faire du témoignage de l'Infini une expérience ne vient pourtant pas du fait que ce dernier correspondrait au « fondement transcendantal » de celle-ci. Le témoignage n'est pas la condition de possibilité d'une expérience, il ne peut s'instituer en principe de quelque manière que ce soit, sa propre respiration (diachronique) l'en empêche : « l'éthique c'est l'éclatement de l'unité originaire de l'aperception transcendantale – c'est-à-dire l'au-delà de l'expérience »². L'« intrigue » éthique s'oppose ainsi à l'expérience en ce qu'elle « est le champ qui se dessine par le paradoxe d'un infini en rapport sans corrélation avec le fini »³, « intrigue qui rattache à ce qui absolument se détache, à l'Absolu »⁴. Le sujet de la responsabilité n'est « fondamental » que dans la mesure où il est assujéti à tout, sujet à tout⁵, assigné avant toute liberté, obéissant avant même d'avoir pu entendre l'ordre, dira Levinas : « Possibilité de trouver, anachroniquement, l'ordre dans l'obéissance même et de recevoir l'ordre à partir de soi-même⁶. Retournement de l'extériorité en intériorité, de l'hétéronomie en autonomie, Dire qui ne s'entend que dans la réponse anarchique qui est responsabilité pour l'autre, mouvement diachronique par lequel l'obligation n'arrive que par moi, mais après coup, l'Infini étant toujours passé, *se passant* ainsi, en laissant une trace qui fait toute l'ambiguïté du sujet ainsi *retourné*. Ce mouvement de *retournement*, qui ne devrait plus être assimilable au mouvement du retour du Même revenant au Même, Levinas le désigne du nom de « prophétisme » qui,

¹ AE, p. 231; une fois encore se confirme cette idée que la transcendance ne signifie qu'en *passant* par la subjectivité.

² *Ibid.*, p. 232.

³ DMT, p. 229.

⁴ AE, p. 230.

⁵ « Le Soi est Sub-jectum : il est le poids de l'univers – responsable de tout » (AE, p. 183).

⁶ AE, p. 232.

comme l'inspiration et le témoignage, se caractérise par « le fait que *le retour s'y dessine dans l'aller*, que l'appel s'y entend dans la réponse »¹. C'est pourquoi il faut dire que si la responsabilité pour autrui est bien l'« origine du langage », comme Dire qui est témoignage de l'Infini, celle-ci, en tant qu'origine, ne supportera plus le retour, puisque le *retournement*, qui est le « propre » du prophétisme (de l'inspiration et du témoignage), détourne le retour en quelque sorte, si bien qu'on ne peut plus rigoureusement parler d'une origine *une et identique*, puisqu'elle est exactement l'envers du « mouvement » par lequel l'identité est possible. L'origine du langage comme Dire *pur* n'a jamais eu lieu, si bien que l'on ne peut même plus dire, à rigoureusement parler, qu'elle a été *perdue*. Autrement dit, peut-être faut-il accepter de penser qu'à l'origine il n'y a pas d'origine – s'il s'avérait en effet que la responsabilité pour l'autre soit ce qui *initie* le langage. Mais cette absence, ne devra plus se penser comme une présence retardée, puisque ce refus de présence est plus qu'une négation, en ce qu'il se convertit toujours déjà « en ma présence de présent, c'est-à-dire d'otage livré en don à l'autre »².

L'Infini n'est donc pas présent, il m'affecte sans que je puisse en rendre compte. Cette façon par laquelle l'Infini échappe à la représentation tout en m'affectant par le témoignage signifie comme « illéité » : « ordre qui n'a pas été la *cause* de ma réponse, ni même une question qui l'aurait précédée dans un dialogue; ordre que je trouve dans ma réponse même »³. Mais ce qui empêche cet Infini de basculer dans l'ineffable, c'est que le sens du témoignage peut malgré tout, peut encore, dira Levinas, s'énoncer comme Dit sans s'éteindre ou s'absorber totalement en lui. Nous n'avons pas cessé en effet de le remarquer depuis le début de cette étude : il faut que ce Dire pré-originel se signifie d'une quelconque façon à l'*arché*, sans quoi il règnerait à *sa façon*; c'est-à-dire que la dia-chronie du temps serait interprété comme une simple *privation* de la synchronie. Cet événement (purement) *sémantique* (dont on ne présume pas encore de l'existence ou de l'inexistence), événement extra-ordinaire (anarchique, hors norme, hors l'ordre) est, ni nom propre, ni nom commun, le *Nom* de Dieu, « domptant, dira Levinas, la subversion

¹ AE, p. 234; nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 237.

³ *Ibid.*, p. 234.

de l'illéité; la gloire de l'Infini s'enfermant dans un mot s'y faisant être, mais déjà défaisant sa demeure et se dédisant sans s'évanouir dans le néant »¹.

C'est dire que la thématization, que nous aurions pu croire ici ou là avoir réussi à contourner, à déjouer, avec le Dire de responsabilité, est partout, en tout lieu, à commencer par ici, à l'instant même, dès maintenant, lorsque nous nous escrimons à exposer la signifiante du *Dire* pur au-delà de tout Dit, *inévitabile*. Le Dire de responsabilité n'est donc ni dans l'être ni jamais vraiment au-delà, c'est-à-dire que l'au-delà de l'essence, ira jusqu'à dire Levinas, « est aussi *être-au-monde* »². Le Dire pur, sans Dit, n'est absolu que s'il n'est jamais vraiment « *absolument absolu* »³ devrait-t-on dire; autrement dit, il faut l'ambiguïté : « clignotement de sens qui n'est pas seulement une certitude aléatoire, mais une frontière à la fois ineffaçable et plus fine que la trace d'une ligne idéale »⁴. Autre manière de dire que la « pureté » du Dire n'est rien sans la diachronie, faisant en sorte que le pur est toujours en quelque manière « décalé » d'avec lui-même (le Dire se pensant comme *écart* non-récupérable, n'arrivant pas à coïncider), la pureté étant ainsi elle-même ambiguë, jamais absolument protégée contre ce qui la menace constamment de tourner en impureté, de *se retourner* et d'être saisie, ressaisie, en un Dit. Autrement dit, la pureté du Dire, dans la mesure où elle s'oppose au Même (sans entrer en conjonction, sans simplement *se poser* dans cette « op-position »), doit d'une certaine manière ne pas se garder, c'est-à-dire d'abord sans cesse se dire autrement⁵, certes, mais peut-être aussi, dans cette répétition, toujours déjà courir le risque de ne pas pouvoir se garder *pure* : la pureté du Dire ne peut plus être liée à la « conservation » – pas plus qu'à la pure perte, à la dépense sans réserve, qui serait une autre manière de *se garder de* la conservation, donc d'une certaine manière de se garder *à partir d'elle* – de quelque nature qu'elle soit, elle doit pouvoir ne pas se garder « intacte », sans quoi rien ne pourrait plus la distinguer de la mêmeté du Même, qui en toute occasion *sait* en effet demeurer *intouchable*, persister dans sa demeure même,

¹ *AE*, p. 236.

² *Ibid.*, p. 238.

³ Cf. J. Derrida, *En ce moment...*, *op. cit.*, p. 188.

⁴ *AE*, p. 238.

⁵ Mais il nous faudra préciser ce que veut dire ce « sans cesse autrement », car il ne s'agit nullement par cette répétition de dire *n'importe quoi*, même si ce qui doit se dire par le Dire ne peut jamais être *à l'avance* totalement déterminé ou déterminable (puisque c'est justement cette « avance » (intentionnelle) qu'il s'agit de *renverser*).

identique. N'était-ce pas là, au fond, le sens de la « nécessité » de la « trahison » de l'anarchie sur laquelle Levinas avait tant insisté ? Reste que l'on pourrait presque en venir à penser que cette « frontière ineffaçable », dont parle Levinas, ne sépare le Dire pur du Dit que parce qu'elle aurait toujours déjà été *effacée* en quelque sorte. Mais n'est-ce pas ainsi que la trace signifie ?

Chapitre quatrième

Le tiers, la justice et la « question »; autour d'une « déduction »

On pourra toujours se demander si nous avons suffisamment rendu justice au discours de Levinas, en négligeant peut-être tout d'abord d'insister de manière « adéquate » sur la pureté du Dire *sans Dit*, mais, surtout, en refusant de souscrire sans réserve à cette idée qu'il y aurait « un temps de l'autre ». Car il faut l'avouer, *il pourrait bien sembler* que Levinas parle tout le temps de cet autre du temps comme du temps de l'autre. Néanmoins, nous ne croyons pas pour autant avoir « trahi » la pensée du philosophe, qui reconnaît lui-même, en quelques endroits dans son ouvrage, l'extrême inconfort, la complexité inextricable dans laquelle se trouve impliqué son « propos narrant » : « Le discours même que nous tenons en ce moment sur la signification, sur la dia-chronie et sur la transcendance de l'approche au-delà de l'être – *discours qui se veut philosophie* – est thématization, synchronisation des termes, recours au langage systématique, constant usage fait du verbe *être*, ramenant dans le giron de l'être toute signification prétendument pensée au-delà de l'être; *mais sommes-nous dupes de cette subreption ?* »¹. On s'en souvient, la « corrélation » du Dire et du Dit est « le prix que demande la manifestation »², là où « tout se traduit devant nous — fût-ce au prix d'une trahison »³. Or cette trahison, semble maintenant affirmer Levinas, le Dire n'y serait pas seulement « contraint », il en ferait « grâce » d'une certaine manière, comme s'il avait pu en être autrement, comme s'il avait pu y échapper totalement, comme si le Dire avait pu se passer du Dit. Ce sera la tâche de la « déduction » que de montrer qu'il y a bien une telle « subreption ». Cette dernière doit en ce sens *justifier* « l'abus de langage » par lequel l'au-delà de l'être se dit *dans* l'être, par lequel le Dire *est Dit*; abus, donc, que la proximité elle-même doit maintenant justifier, et que le philosophe serait appelé à « réduire ». Il s'agirait donc de suivre à partir de la signification de la proximité, à partir du *Dire*, la « naissance » de la connaissance, de l'essence, naissance de la philosophie, du Dit, qui est, en un mot, « la naissance latente de la *question* dans la responsabilité »⁴.

¹ *AE*, p. 242; nous soulignons, sauf « être ».

² *Ibid.*, p. 17.

³ *Ibid.*

⁴ *AE*, p. 244.

Mais avant d'entreprendre l'analyse de cette *dérivation*, précisons dès maintenant qu'il ne saurait s'agir à proprement parler d'une « déduction » au sens « classique » du terme, qu'elle soit « logique », ou « métaphysique », dans la mesure où ce qui est à « déduire », ici, est *déjà là*, c'est-à-dire qu'il y a toujours ce langage comme Dit, duquel nous devons partir, par lequel nous devons commencer. La « déduction » du Dit devrait donc, en principe, commencer à partir de ce langage. Ainsi, il s'agirait en quelque sorte de « déduire » *le point de départ lui-même*. En ce sens, Paul Ricœur a sans doute trouvé le « mot juste » pour qualifier cette opération, en disant qu'elle était « effectivement amorcée »¹. La dérivation est *seulement* « amorcée », pourrait-on surenchériser, car il se pourrait bien en effet qu'elle soit aussi interminable que la « réduction » (qu'elle ne peut pas, d'un point de vue strictement « méthodologique », ne pas présupposer), en ce sens que la position du « tiers », à partir de laquelle elle s'« articule », n'ait jamais été totalement dissociable du lieu même depuis lequel Levinas *nous* parle. C'est là, en somme, la thèse de Paul Ricœur, qu'il énonce ainsi : « la position du tiers, lieu d'où parle la justice, est aussi le lieu d'où parle Levinas, dans la mesure où *son* Dire s'inscrit dans un Dit qui est le livre que nous lisons »². Ce dont toutefois – il faut bien le préciser – Levinas fait lui-même l'aveu dans l'extrait que nous venons de citer, tout en nous prévenant cependant, étrangement il est vrai, qu'à ce chapitre « les objections sont faciles »³ (ce qui, bien entendu, n'empêcherait pas, le cas échéant, qu'elles soient « justes » – mais cela reste encore à montrer). En un sens Derrida ne semble pas dire autre chose que Ricœur, à cet égard du moins, lorsqu'il insiste, peut-être plus que Levinas, en tout cas *autrement*, sur le fait que le tiers survient « *sans attendre* », interposition du tiers qui affecte l'expérience du visage dans mon exposition à l'autre en tournant et détournant, dit-il, vers elle, « comme un témoin (*testis*) pour en témoigner, le duel du face-à-face, l'accueil singulier de l'unicité de l'autre »⁴. En ce sens précis, l'auteur d'*Autrement qu'être...* n'aurait jamais été autre chose qu'un « témoin », mais un

¹ Paul Ricœur, *Autrement; lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, p. 4; nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 32; n'est-ce pas d'ailleurs Levinas lui-même qui écrit que « le discours interrompu rattrapant ses propres ruptures, c'est le livre » (*AE*, p. 264) ? Reste, tout de même, qu'il s'agit pour Levinas de faire entendre *au sein du livre*, mais de manière diachronique, dans le langage comme Dit, une « relation indescriptible, au sens littéral de ce terme; inconvertible en histoire, irréductible à la *simultanéité de l'écrit*, à l'éternel présent de l'écrit qui enregistre ou présente des résultats » (*AE*, p. 258).

³ *AE*, p. 242.

⁴ Jacques Derrida, *Adieu*, p. 61.

témoin *en position de « tiers »*, ce qui n'aura pas manqué, pour autant donc que nous prenions en compte le lieu même depuis lequel ce discours de l'autrement qu'être est *tenu*, de venir introduire une « contradiction » dans le Dire lui-même¹, dans le témoignage même du Dire se produisant comme exposition à l'autre (« me voici ») : « la presque totalité du discours de Levinas, poursuit Derrida, par exemple, *presque tout l'espace de son intelligibilité* pour nous en appelle à ce tiers »². Ainsi faut-il affirmer que Levinas *témoignerait contre* le « témoignage » en quelque sorte, par *le fait même* qu'il nous en parle, qu'il nous donne à lire dans un livre ce Dire comme témoignage, et sait, malgré tout, en fin de compte, sinon toujours *se faire comprendre*, du moins laisser une *prise certaine* à la « compréhension ». Levinas confesserait et contesterait ce dont il témoigne *en en témoignant* (depuis la position du « tiers »), par le fait même. Mais, pour autant, devrait-on demander, est-il dupe de cette « subreption » ? : « Qu'en est-il de notre propos narratif, comme si elles s'étaient fixées en thèmes, l'anarchie et la non-finalité du sujet où se passerait l'Infini, et qui se trouvent répondre ainsi, en fin de compte, non pas de responsabilité, mais en guise de propositions théoriques, à la question « qu'en est-il de... ? » et non point à la proximité du prochain ? »³. Il semble donc bien y avoir un « problème », dont les composantes seraient données et assemblées par le discours même que tient Levinas, discours qui serait toujours aussi le *nôtre*, pour autant que nous y comprenions quelque chose.

On peut ainsi observer, comme le souligne très justement François-David Sebbah, que dans les derniers chapitres d'*Autrement qu'être...* (dont nous faisons présentement la « lecture ») Levinas « déplace peu à peu la question de l'épreuve de la subjectivité du domaine de l'expérience, dont, dit-on, le discours phénoménologique nous parle, vers ce discours lui-même qui sera caractérisé par la *diachronie*. *Comme si tant la diachronie que la subjectivité étaient exemplairement, sinon originellement, de l'ordre du Dire et*

¹ N'est-ce pas Levinas lui-même, en effet, qui écrit que « le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique » (AE, p. 245).

² Jacques Derrida, *Adieu*, p. 63-64; nous soulignons (car il nous faudrait bien sûr encore tenter de *montrer* qu'elle est, au juste, cette *part* qui *échapperait* encore à la « tertialité » du tiers). C'est là, comme le précise Derrida lui-même, l'un des thèmes récurrents dans les analyses qu'il a consacrées à Levinas. Le « tiers » a toujours été en effet pour Derrida, depuis *Violence et métaphysique*, en passant par *En ce moment même...*, jusqu'à *Adieu*, le centre des questions critiques qu'il aura adressées à l'œuvre de Levinas et ce, malgré peut-être un certain « tournant » dans l'interprétation, se produisant dès le deuxième texte consacré à notre auteur.

³ AE, p. 242.

du Dit philosophiques »¹ (ce que nous avons déjà eu à remarquer, du moins en partie, lorsque nous nous sommes interrogés, dans la chapitre précédant, sur la nécessité pour le donner de se faire Dire pour *donner véritablement*). Ce qui nous importe d'abord ici, dans le cadre de notre « problématique », c'est bien entendu d'une part l'importance que semble prendre *explicitement* dans le propos de Levinas la question du langage, à commencer par la question de *son* langage, mais aussi, d'autre part, qu'il s'agisse d'un Dire et d'un Dit « *philosophiques* ». Il semble donc ainsi se confirmer que la question du langage est bien au cœur de la pensée de l'autrement qu'être. Mais il faudra préciser qu'il s'agit aussi d'un langage qui, toutefois, c'est vrai, excéderait cette « pensée » même, d'un Dire qui excède toujours le Dit ou d'une Question qu'aucune réponse n'est à même de combler : la pensée de l'autrement qu'être serait un langage qui *excéderait* la pensée, une pensée du langage qui penserait plus qu'elle ne pense. C'est en cela que l'« origine » du langage, voire l'« essence », serait « peut-être » *responsabilité*. Mais, en tant qu'il n'est *jamais sûr* que le langage se rende à cette origine (le *Dire*, avons-nous dit, est au-delà de l'être, mais aussi, par conséquent, *au-delà de la certitude et de l'incertitude*), il ne pourra jamais faire complètement l'économie du langage comme Dit². C'est dans cet entrechat que clignoterait l'« énigme » ou la « question » de l'autrement qu'être : « Le langage excéderait les limites du pensé *en suggérant, en laissant sous-entendre, sans jamais faire entendre* – implication d'un sens distinct de celui qui vient au signe de la simultanément du système ou de la définition logique d'un concept »³. Nous tenons sans doute là l'une des raisons pour lesquelles cette « déduction » du Dit, pas plus que la « réduction » d'ailleurs, ne devrait pouvoir *s'imposer*, du moins d'une manière *définitive*. Mais on peut dès maintenant indiquer qu'elle devrait peut-être tout de même parvenir à laisser « sous-entendre » ceci que la responsabilité « éthique » (Dire) en appellerait à une responsabilité « philosophique »

¹ François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite*, p. 234; nous soulignons cette dernière phrase.

² Dans *Quatre lectures talmudiques*, Levinas disait en effet de la responsabilité, on s'en souvient, qu'elle était l'« essence du langage » (cf. p. 46). Dans « Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques », il aura écrit *presque* la même chose : « Responsabilité qui, avant tout discours portant sur le *dit*, est *probablement* l'essence du langage » (nous soulignons; cité par Derrida dans *En ce moment même...*, *op. cit.*, p. 173). Il faut sans doute insister ici avec Derrida sur le fait que cette « essence » est dite seulement « probable » : « Il n'y aurait pas de langage sans cette responsabilité (éthique) mais il n'est *jamais sûr* que le langage se rende à la responsabilité qui le rend possible (à son essence simplement probable) : il peut toujours (et c'est même probablement, jusqu'à un certain point, inéluctable) le trahir et tendre à l'enfermer dans le même » (*En ce moment même...*, *op. cit.*, p. 174).

³ *AE*, p. 263; nous soulignons.

(Dit). Car il faut bien reconnaître, avec Paul Ricœur, que « si l'on se dit philosophe [et Levinas ne cesse d'en appeler à la philosophie] on ne peut s'en tenir aux tropes de l'obsession et de la prise d'otage, à la « violence traumatique » [...] Il faut aussi *questionner* la responsabilité, discerner « la naissance latente de la *question* dans la responsabilité »¹. Tout en ajoutant aussitôt que, s'il est vrai que cette responsabilité *philosophique* « dérive » bien de l'éthique (ce qui *reste toujours* à « montrer »), cette responsabilité serait appelée à servir cette justice en thématissant la différence, mais aussi, *simultanément* (mais de manière « diachronique ») en réduisant le thématisé à la différence. C'est ainsi que la responsabilité philosophique consisterait, certes, dira Levinas, à apporter « l'équité dans l'abnégation de l'un pour l'autre, la justice dans la responsabilité »², mais qu'elle devrait *aussi* pouvoir « rendre compte » *en elle-même* – et cela *originellement* – de cette non-origine (an-archie) qui la *commande* (sans commander, sans contraindre). C'est ainsi seulement, en effet, que Levinas pourra écrire que « la philosophie – dans sa diachronie même – est la conscience de la rupture de la conscience »³.

Mais cette responsabilité *philosophique*, se présentant comme « justice », qui viendrait « limiter » la responsabilité éthique, laquelle impliquerait *en elle-même*, en son pur excès, sa « propre limite », n'a pas attendu les dernières pages d'*Autrement qu'être...* pour se présenter, puisqu'elle avait déjà été annoncée, quoique furtivement, on s'en souviendra, dans le paragraphe consacré à la « Réduction » : « L'effort du philosophe, et sa position contre nature [c'est-à-dire « anarchique »], consistent, tout en montrant l'en deçà, à réduire aussitôt l'éon qui triomphe dans le *Dit*, et dans la monstration; et à garder, malgré la réduction, sous les espèces de l'ambiguïté – sous les espèces de l'expression dia-chronique, le *Dit* dont le Dire est, tour à tour, affirmation et rétraction – l'écho du *Dit* réduit »⁴. Ainsi, ce qu'il s'agirait maintenant de montrer, c'est que cette limitation (condition de l'intelligibilité) est impliquée dans la responsabilité *elle-même*, que « cette excension de la responsabilité d'otage porte dans son excès la limite »⁵. Il s'agirait donc de *dérivée* le *Dit* à *partir* du Dire. C'est l'irruption du « tiers » dans le

¹ Paul Ricœur, *Autrement*, p. 33.

² *AE*, p. 256.

³ *Ibid.*

⁴ *AE*, p. 75; déjà cité.

⁵ *DMT*, p. 211.

face-à-face avec l'autre, dans mon exposition à l'autre, qui commande le déroulement de cette opération.

Levinas cherche à montrer par cette « déduction » que, bien que l'on ne puisse pas penser ou philosopher sans manifestation, sans qu'il y ait la manifestation de quelque chose, cela n'implique peut-être pas nécessairement que l'être ou le Dit, sans lequel rien n'apparaît, soit la source de toute manifestation et de toute signification¹. C'est avec l'entrée du « tiers » dans le face-à-face avec l'autre que la proximité devient véritablement un « problème »², et ainsi appelle la conscience, et avec elle la justice, qui se caractérise par cette nécessité d'avoir à comparer les incomparables : « Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas seulement son semblable. Que sont-ils donc l'autre et le tiers, l'un-pour-l'autre ? Qu'ont-ils fait l'un à l'autre ? Lequel passe avant l'autre ? »³. C'est ainsi que le tiers introduit une « contradiction » dans le Dire, dont Jacques Derrida fera remarquer qu'elle tient peut-être à cette « fatalité », « à cette Loi de la substitution, à la substitution comme Loi : le tiers interrompt (éloigne) sans interrompre (éloigner) le face-à-face avec la singularité irremplaçable de l'autre »⁴. Ou comme l'écrit effectivement Levinas : « l'autre et le tiers, mes prochains, contemporains l'un de l'autre m'éloignent de l'autre et du tiers »⁵. La justice est le lieu de cet éloignement (le « lieu » même, apparition de la conscience, de l'espace et du temps), mais elle s'appelle aussi, avec l'intrusion du tiers, *depuis* la proximité elle-même (c'est pourquoi il faut dire qu'elle éloigne *sans* éloigner, ou interrompt *sans* interrompre). C'est ainsi que l'intrusion du tiers dans mon exposition à l'autre implique une reconduction du discours éthique ou du Dire au Dit, au Même, à l'être, mais aussi que l'excédance du Dire trouverait *en elle-même* sa propre limite⁶. Cette limite de la responsabilité est la *naissance de la question*, qui commande la justice, qui elle-même commande une interruption dans la

¹ Cf., par exemple, *AE*, p. 110.

² « Si la proximité ne m'ordonnait qu'autrui tout seul, « il n'y aurait pas eu de problème » – dans aucun sens, même le plus général, du terme. La question de serait pas née, ni la conscience, ni la conscience de soi » (*AE*, p. 245; déjà cité).

³ *AE*, p. 245.

⁴ Jacques Derrida, *Adieu*, p. 62.

⁵ *AE*, p. 245.

⁶ Ce n'est que par cette reconduction, par se retour – condition de l'intentionnalité, dans laquelle, comme nous l'avons vu, l'« aller » se fait *au retour* – qu'il devient possible de parler d'une *conscience* qui veille sur autrui.

responsabilité (éthique), un retour ou un détour donc dans ce mouvement même par lequel « le retour s'y dessine dans l'aller »¹. La justice se produirait ainsi comme une interruption d'interruption, la continuité, condition de l'intelligibilité, serait à penser, originairement, en tant qu'elle découle de la justice, comme rupture de la rupture ou, comme l'écrit encore Paul Ricœur, comme une « subversion de second degré, subversion de la subversion »² : « Il faut la justice, c'est-à-dire la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématization, la *visibilité* des visages et, par là, l'intentionnalité et l'intellect et en l'intentionnalité et l'intellect, l'intelligibilité du système et, par là, aussi une coprésence sur un pied d'égalité comme devant une cour de justice »³.

Et c'est bien ainsi que l'on pourra toujours se demander si Levinas ne prend pas effectivement en compte l'hypothèse selon laquelle il y aurait une *violence* de l'éthique pure⁴. Il semble en effet évident, malgré plusieurs dénégations, c'est vrai, mais qui étaient en un sens justifiées, ou justifiables, du moins *pour un temps*, dans le cours de l'exposé qui tentait de décrire les implications d'une responsabilité se produisant comme inversion de l'intentionnalité, de la conscience et de la liberté/non-liberté, il semble évident, donc, que Levinas prend effectivement en charge cette possibilité d'une violence pure de l'éthique, ne serait-ce qu'*après coup*⁵. Car, bien qu'il insiste pour dire que la « contradiction » introduite par le tiers dans la proximité *ne compromet pas* la signification de l'au-delà de l'être, laquelle « est inopérante sans un deuxième temps, *sans la réflexion* sur la condition de l'énoncé qui énonce cette signification »⁶, il faut

¹ *Ibid.*, p. 234.

² Paul Ricœur, *Autrement*, p. 31; il est à noter que Levinas prend ici exactement le contre-pied de Husserl (cf. *Leçons...* p. 114) qui soutenait que la discontinuité présuppose toujours la continuité; pour Levinas, la continuité, le temps de la récupération, le temps *comme* récupération ou réminiscence, serait ainsi au contraire à penser comme *double négation* (discontinuité de la discontinuité; rupture de la rupture, ou, comme le dit Ricœur, « subversion de la subversion »).

³ *AE*, p. 245.

⁴ Paul Ricœur y avait été plus que sensible : « Je ne sais pas si les lecteurs ont mesuré l'énormité du paradoxe consistant à faire dire par la méchanceté le degré d'extrême passivité de la condition éthique. C'est à l'« outrage », comble de l'injustice, qu'il est demandé de signifier l'appel à la bienveillance » (*Autrement*, p. 24); cf., aussi, Jacques Derrida, *Adieu*, p. 66.

⁵ Les dénégations sont trop nombreuses pour que nous insistions encore ici. Cependant, il faut dire qu'il est arrivé au moins une fois à Levinas de parler explicitement d'une « violence » de l'éthique, ce fut dans ces « cours », en un endroit donc, où, peut-être, la parole se fait plus *libre*... : « Ici, il y a une sorte de *violence subie* : un traumatisme au cœur du moi-même, une revendication de ce Même par l'Autre » (*DMT*, p. 215; nous soulignons).

⁶ *AE*, p. 243.

aussi insister, avec autant de force – et peut-être cette fois contre Levinas, mais non pas complètement sans lui cependant – sur ceci que l'intrusion du tiers *n'attend pas*, puisqu'elle est, dit-il par ailleurs, une « entrée permanente »¹ : « Dans la proximité de l'autre, tous les autres que l'autre, m'obsèdent *et déjà l'obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience* »². C'est pourquoi il faut peut-être encore souligner ceci avec Derrida que « cette sortie de la responsabilité purement éthique, cette interruption de l'immédiateté éthique est elle-même immédiate »³, que la (ré)introduction du Dire dans le Dit impliquée par l'intrusion du tiers a toujours déjà eu lieu, et que si elle n'est pas « première » (anarchique), en un sens rien ne la précède – l'« identité » n'étant toujours que « seconde », en ce sens, comme nous l'avons vu, que la « première fois » est déjà la deuxième, laquelle, pourtant, il ne faut pas l'oublier, *se présente* toujours la « première »⁴. C'est ainsi que, toujours selon Derrida, « le tiers protégerait [...] contre le vertige de la violence éthique même »⁵. Mais Levinas dit-il autre chose lorsqu'il est conduit à affirmer dans cette analyse de la justice que l'intrusion du tiers – « entrée permanente » – se produit comme « le retournement du sujet incomparable en membre de la société »⁶ : « L'Infini qui, énigmatiquement, me commande – commande et ne commande pas – à partir de l'autre, n'est-il pas aussi le retournement du je en « comme les autres » dont il importe de se soucier et de prendre soin ? »⁷. C'est ainsi, non seulement que « je suis abordé en autre comme les autres »⁸, mais aussi que le prochain devient lui-même visible, visage « dé-visagé », dira Levinas⁹.

Avec la conscience qui l'accompagne, l'intrusion du tiers *protège* donc par l'éloignement qu'elle introduit dans la proximité. Le tiers ouvre l'espace et le temps de la protention et de la rétention en rendant ainsi possible une médiation entre les

¹ *Ibid.*, p. 249; « le mot « justice » s'applique beaucoup plus avec le tiers qu'à la relation avec autrui. Mais en réalité la relation avec autrui n'est jamais uniquement la relation avec autrui : d'ores et déjà dans autrui le tiers est représenté; dans l'apparition même d'autrui me regarde déjà le tiers » (DDQVI, p. 132; nous soulignons).

² *Ibid.*, p. 246; nous soulignons.

³ Jacques Derrida, *Adieu*, p. 66.

⁴ Cf. *AE*, p. 51.

⁵ Jacques Derrida, *Adieu*, p. 66.

⁶ *AE*, p. 247.

⁷ *Ibid.*, p. 250.

⁸ *Ibid.*, p. 247.

⁹ Cf. *ibid.*

inconciliables, une comparaison des incomparables. Mais il faut dire que cette « traduction » de ma relation anarchique avec l'illégitimité, qui est rendue possible, voire nécessaire, par l'intrusion du tiers, ne serait ainsi peut-être plus seulement réductible à une simple « trahison », dans la mesure où ce qui *naît* avec elle, à savoir « l'être, la totalité, l'Etat, les techniques, le travail, sont à tout moment, dira Levinas, sur le point d'avoir leur centre de gravitation en eux-mêmes, de peser pour leur compte »¹. La trahison serait ainsi elle-même possiblement toujours déjà, en elle-même, exposée à elle-même, à la trahison. On peut ainsi dire que la justice protège, certes, mais il faut ajouter qu'elle risque toujours *en même temps*, par cette protection même, de ne plus pouvoir prendre en compte – et cela originairement, puisque *le tiers n'attend pas* – ce qui rendait nécessaire et *justifiait* cette dernière, et ainsi de trahir la trahison du même geste si l'on peut dire, de ne plus pouvoir la reconnaître, ou plutôt, *en la reconnaissant, en tant que telle*, de la trahir, par un zèle de fidélité en quelque sorte. C'est pourquoi il faut sans doute encore aller plus loin, et soutenir, avec Derrida, qu'il y a toujours (puisque le tiers survient *sans attendre*) plus qu'une trahison, plus d'une seule trahison, en ce sens que ce n'est pas seulement une trahison que le tiers introduit dans la proximité avec l'autre, mais que par lui la justice elle-même signe un premier « parjure » : « si le face-à-face avec l'unique engage l'éthique infinie de ma responsabilité pour l'autre dans une sorte de *serment avant la lettre*, de respect ou de fidélité inconditionnelle, alors le surgissement inéluctable du tiers, et avec lui de la justice, signe un premier parjure. Silencieux, passif, douloureux mais immanquable, un tel parjure n'est pas accidentel et second, il est aussi originaire que l'expérience du visage. La justice commencerait avec le parjure [...] Lévinas n'hésite d'ailleurs pas à parler d'une « *parole d'honneur originelle* », précisément dans l'expérience du « *porter témoignage* », de l'« *attestation de soi* », de la « *droiture du face-à-face* ». Intolérable scandale : même si Lévinas ne le dit jamais ainsi, la justice parjure comme elle respire, elle trahit la « parole d'honneur originelle » et ne jure qu'à parjurer, abjurer ou injurier [...] Dès lors, dans le déploiement de la justice, on ne peut plus discerner entre la fidélité au serment et le parjure du faux témoignage, mais d'abord entre trahison et trahison, toujours plus d'une trahison. On devrait alors, avec toute la prudence analytique requise, respecter la qualité, la modalité,

¹ AE, p. 248.

la situation des manquements à cette foi jurée, à cette « parole d'honneur originelle » d'avant tous les serments. Mais ces différences n'effaceraient jamais la trace de ce parjure inaugural. Comme le tiers qui n'attend pas, l'instance qui ouvre l'éthique et la justice y est en instance de parjure quasi-transcendantal ou originaire, voire pré-originaire »¹.

Cette radicalisation de la « trahison » en « parjure » trace la voie (sans issue) qui ferait glisser non seulement le « problème », introduit par le « tiers », mais aussi avec lui toute notre « problématique » s'ordonnant autour de la « question » du langage, dans le gouffre sans fond de l'« aporie »; mais il faut bien remarquer aussi qu'elle serait l'unique condition sans laquelle l'anarchie de la responsabilité risquerait toujours de se constituer en principe et de *régner* à sa façon. Autrement dit, il faut la justice, certes, mais il faut aussi, comme l'écrit Levinas lui-même, que « la justice *passse* la justice »². Il faut cette « passe » de la justice, qui n'est peut-être plus seulement, comme le voudrait Levinas, la réduction *pure* du Dit au Dire, la coupure tranchante de l'interruption du Dit par le Dire, mais aussi la transaction, mais aussi le calcul, voire la « négociation » de l'incalculable qui, certes, risque toujours ainsi – et cela originairement, pour ne pas dire pré-originairement – de perdre le don, de ne plus le laisser *passer*, mais sans laquelle, à *coup sûr*, le don, le « pour de gratuité totale » qui caractérise le Dire, se perdrait en se retrouvant dans l'incalculable *comme* ou *en tant que* ce qui précisément échappe au calcul³. Car comme l'écrit François-David Sebbah, en droite ligne avec Derrida : « un écart trop radical, qui romprait radicalement *avec* ce qu'il rompt – c'est-à-dire avec la présence, la présence seule susceptible d'être rompue – s'annulerait lui-même, puisqu'il

¹ Jacques Derrida, *Adieu*, pp. 67-68; il semble ainsi que l'interprétation de J. Derrida tende à réduire la distension « diachronique » en un seul et même instant, lequel devient dès lors, en lui-même, de part en part *anachronique*. Pour ne pas simplifier les choses, cette « anachronie » indique au moins clairement qu'il ne saurait plus être question de parler d'une *pureté* du Dire sans Dit (pas plus d'ailleurs que d'une Dit affranchit de tout Dire), c'est-à-dire que la *coupure* du Dire et du Dit ne sera plus pensable qu'à partir d'un « mélange » originaire (qui n'est jamais simplement l'indistinct) de l'un et de l'autre, faisant en sorte que l'interruption du Dit devienne proprement « indécidable » (nécessaire *et* impossible).

² *AE*, p. 246.

³ C'est là l'un des points importants sur lequel insiste J. Derrida dans ces textes portant de près ou de loin sur Levinas : l'au-delà du calcul relève toujours encore d'un calcul. C'est ainsi que : cette « négociation » n'est pas une négociation comme une autre. Elle négocie le non-négociable et non pas avec tel ou tel partenaire ou adversaire, mais avec la négociation elle-même, avec la pouvoir négociateur qui croit pouvoir tout négocier. Cette négociation (qui interrompt passivement, on dirait presque oisivement, l'activité négociatrice, qui la nie d'une double négation) doit négocier le traitement du non-négociable pour lui garder sa chance, c'est-à-dire pour qu'il donne et ne se garde pas intact, comme le même » (*En ce moment même...*, *op. cit.*, p. 171). Cf., aussi, J. Derrida, *Donner la mort*, p. 131.

ne puise le peu d'être qui est le sien que d'être *encore* « rapport à » la présence »¹. C'est en ce sens que Derrida aura pu écrire au sujet de Levinas qu'« il aime apparemment la déchirure mais [...] déteste la contamination »². Ce qui est sans doute vrai, du moins en partie, ne serait-ce que si l'on pense au projet même d'*Autrement qu'être...*, qui est précisément d'« *entendre un Dieu non contaminé par l'être* »³, mais il ne faut pas non plus manquer de souligner que, bien qu'il n'emploie jamais, à notre connaissance, le mot de « contamination », encore moins celui de « parjure » (car il est indéniable qu'il parle souvent de « pureté », mais cette question est loin d'être simple, la « pureté » étant toujours inséparable de la diachronie qui déjà, *en elle-même*, divise la pureté, la faisant différer d'avec elle-même), Levinas insiste pourtant sans cesse sur la nécessité, sur l'injonction de dédire tout dire pour le redire *autrement*, et sur la nécessité pour le Dire de se dire *dans le Dit*, et pour l'anarchique de se signaler à l'*arché*. Ne devient-il pas ainsi difficile de saisir le sens exact de cette soi-disant « pureté », qui doit sans cesse se dire (en un Dit), se dédire et se redire (et même parfois être!) *autrement* ? Car comment la pureté pourrait-elle sans cesse (être) *autrement qu'être* en se gardant de toute altération ? Il est vrai que l'on pourra ainsi objecter que prendre alors la *mesure* de cette *altération* présupposera toujours que nous ayons déjà eu recours au langage comme Dit, qui seul permet d'effectuer l'aller-retour d'un terme à l'autre, et qui même, plus fondamentalement, avant tout comparaison, rend possible l'identité des termes en comparution. Certes, mais il faudrait aussi dans ce cas remarquer que cette objection n'aurait elle-même aucun sens sans déjà s'appuyer sur ce qu'elle cherche à exclure. Mais ces remarques ne conduisent peut-être qu'à réaffirmer la nécessité pour le Dire de dédire tout Dit, tout en soulignant, encore une fois, que le tiers, qui est la condition de tout discours *théorique*, n'attend pas et introduit fatalement toujours déjà une *contradiction* dans le Dire. Il reste qu'on pourrait presque ainsi en venir à se demander si, secrètement, d'une manière toute autre, Levinas ne prend pas effectivement en compte cette possibilité (voire cette « *fatalité* ») de la « contamination » et du « parjure » inaugural au sein même et de la justice et de la proximité avec autrui, contamination de laquelle il s'agirait toujours cependant de s'affranchir en *dé-contaminant* le Dit (par une

¹ François-David Sebbah, *L'épreuve de la limite*, p. 227.

² Jacques Derrida, *En ce moment même...*, *op. cit.*, p. 177.

³ *AE*, cf. *Note préliminaire*.

« déphénoménologisation » du phénomène, par une « réduction » de la phénoménologie), en affranchissant le Dire des marques que lui imprime le Dit, ne serait-ce qu'un instant, par le clignotement d'une énigme, mais « affranchissement » toujours à rejouer, toujours à redire autrement, à recommencer au-delà du Dit et à reprendre, inévitablement, en un Dit.

Ce qui importe avant tout pour Levinas c'est d'éviter que la justice, le langage comme Dit, n'en vienne à se (re)fermer dans sa tranquille autonomie. C'est pourquoi la relation avec le tiers doit être « *une incessante correction de l'asymétrie de la proximité où le visage se dé-visage* »¹, c'est-à-dire que « la justice ne demeure justice que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proches et lointains, *mais où demeure aussi l'impossibilité de passer à côté du plus proche* »², ou encore que « la justice est impossible sans que celui qui la rend se trouve lui-même dans la proximité »³. Mais n'est-ce pas précisément cette possibilité de *se trouver dans* la proximité que le « parjure » et la « contamination », le parjure comme contamination vient mettre en question, en donnant à penser que cette « position » n'est jamais simplement assurée, jamais *purement* sûr, qu'elle risque toujours déjà d'avoir impliqué ce qu'elle devait exclure ou « précéder », d'avoir mêlé du Dit au Dire ? Car, en effet, disons-le clairement, pour que le prochain m'apparaisse aussi comme tout *autre*, il faut que je puisse ne plus simplement demeurer dans la relation d'immédiate proximité, il faut que s'ouvre l'espace et le temps de la comparution, de la comparaison, que la pureté du Dire soit *compromise* (nécessairement) en quelque sorte, et que je puisse approcher l'autre *comme autre*, l'autre *en tant qu'autre*, en un mot, *il faut* (c'est l'intrusion du tiers qui le commande) qu'il y ait encore un sens à parler d'une conscience *qui vielle sur autrui*!

C'est ainsi, croyons-nous, que nous devons dire qu'il y a *à la fois* impossibilité de trouver un Dit approprié au Dire *et* impossibilité de l'impossibilité que rien ne soit Dit (proprement) du Dire; la *nécessité* de passer la *norme*⁴ par laquelle l'éthique risque toujours de perdre la pureté extra-ordinaire de son Dire *et l'impossibilité* de se passer de norme, ce qui revient toujours à instituer l'absence de norme en principe, à laisser libre

¹ *Ibid.*, p. 246; nous soulignons.

² *Ibid.*, p. 248; nous soulignons.

³ *AE*, p. 248.

⁴ Levinas parlera à ce propos du « *me voici* » comme d'une « réponse é-norme », ou encore de l'éthique comme d'un « *dérèglement* de l'essence » (*AE*, p. 283; nous soulignons).

cours au « n'importe quoi », faisant sombrer la prolifération des interprétations dans l'inconsistance, confortant ainsi la norme, *négativement*, mais encore tout à fait *normalement*. Cette double contrainte (*double bind*) – qui commande au Dire de trouver un Dit approprié *et* de redire le Dire pour éviter de le figer dans le déjà-dit, qui commande de le redire sans que cette « redite » revienne à chaque fois au Même – nous confronte à l'indécision, à la paralysie, à la suspension indéfinie¹ par laquelle toute *décision*, toute coupure ou interruption, tout arrêt, toute résolution, se trouve *a priori* « contaminée » par cette « structure de fautivité » introduite avec le « parjure ». Structure de « fautivité » dont Derrida dira qu'elle est « *a priori*, plus vieille même que tout *a priori* »², donc archi-originaire, comme an-archique. Mais il est à remarquer que l'on pourra toujours se demander si Levinas n'avait pas, finalement, dans la description même de la proximité, pris en compte cette inévitable « faute ». N'était-ce pas en effet ce qu'il laissait entendre lorsqu'il disait du visage qu'il est la « trace de lui-même, ordonné à ma responsabilité et que je manque, *fautif*... »³ ? Mais il demeure que si le parjure doit être radical, inaugural, plus vieux que tout *a priori*, il faudrait maintenant parler non plus tant d'une simple faute, mais bien d'une « double faute » en quelque sorte (mais « double faute » qui n'aurait jamais attendu la « première », faisant en sorte que nous ne pourrions plus seulement dire que je suis *fautif*, mais encore toujours fautif d'être *comme tel* « fautif »!), car ce n'est plus uniquement, plus simplement l'autre que je manque, pris dans un retard irrécupérable, c'est aussi désormais cette faute elle-même qui risque de ne plus pouvoir se signifier ou se signaler *comme faute*, se retrouvant, s'annulant déjà par l'intrusion du « tiers », qui risque toujours de faire virer et de figer et de retourner le Dire en Dit, enfermant l'Autre dans le Même, fixant le Dire en Dit.

C'est pourquoi il faut dire, en toute rigueur, que la pensée de Levinas ne s'expose sans doute plus comme telle à une simple « problématique » (en tant qu'ensemble de

¹ Car, en effet, comment savoir ? comment *décider* en une telle situation, lorsque je suis face à l'autre, et tout à la fois face à l'autre de l'autre ? Lequel des deux doit-il passer avant l'autre, étant entendu que l'« *en même temps* » impliquera ici que nous répondions *d'abord* au second ?

² Jacques Derrida, *En ce moment même...*, *op. cit.*, p. 163; il faut remarquer ici que Derrida réintroduit *dans le Dire* ce qui pour Levinas ne pouvait avoir lieu que *dans l'être* : « C'est dans l'ordre de l'être seulement que rectification, vérité et erreur ont un sens et que la trahison est manquement à une fidélité » (*AE*, p. 77). Mais il faut dire qu'ici, avec cette « structure de fautivité », on ne peut plus dire qu'un « rectification » soit à proprement parler encore *possible*, puisque l'erreur (comme errance) ne se donne plus *comme telle*. En ce sens, et sur ce point, Derrida ne semble pas contredire Levinas.

³ *AE*, p. 145; nous soulignons.

« questions à résoudre »), qu'elle ne donne plus seulement lieu à des « problèmes », mais qu'elle demeure elle-même toute entière *exposée* à l'aporie, en ce sens précis que la pensée de l'autrement qu'être se trouve à la fois déterminée par deux « principes » contradictoires, c'est-à-dire qu'elle doit se régler sur deux impératifs inconciliables qui s'imposent à elle avec autant de force l'un que l'autre, ne pouvant répondre à (ou de) l'un sans *trahir* l'autre, qui n'est pourtant lui-même que par l'autre, et inversement (d'où la *double* trahison). Autrement dit, et plus concrètement peut-être, la responsabilité pour l'autre impliquera toujours un certain manquement (une « faute ») face à l'autre de l'autre (prochain), mais, et avec autant de force, la prise en compte de cette pluralité d'autres (que la justice commande) n'implique pas moins encore une faute face à l'autre (la responsabilité, qui me lie à autrui qui est autre que le prochain). Sur le plan du langage, cette aporie, prise dans le jeu incontrôlable de la « double faute » et de la « double contrainte », fait en sorte que ladite « absence de problème » dans la proximité, qui « en tant que l'immédiat même, est sans problèmes »¹, demeurerait – il faut bien le reconnaître – absolument impensable, absolument « indicible » (comme « absence »), sans l'intrusion du « tiers » qui demande, mieux qui commande de *questionner* la responsabilité elle-même, de mettre en question cette « mise en question » d'avant toute décision et d'avant tout « problème » par laquelle je suis livré à l'autre; mais, à l'inverse, cette mise au jour du « problème », du moment qu'elle advient pour *se donner comme telle*, fait perdre du même geste ce qu'elle donne – d'où précisément l'injonction de dédire tout Dit pour le redire *autrement*.

C'est ainsi que nous retrouverions *au sein du langage* l'aporétique que nous avons eu à esquisser en suivant l'analyse levinassienne de la temporalité chez Husserl (qui était déjà profondément travaillée par le langage, ne se laissait pas penser sans le langage qui en était à la fois la condition de possibilité *et* la condition d'impossibilité, nouant *et* dénouant ainsi le nœud de l'aporie), et dans laquelle Levinas cherchait à radicaliser la dimension de passivité et d'écart (temporel) impliqué dans les descriptions husserliennes, afin de faire droit à la *discontinuité* du temps (diachronie), à son imprévisibilité et à sa nouveauté. Mais cette discontinuité du temps, qui ne présupposerait plus, comme c'était le cas chez Husserl, la continuité, ne peut que nous

¹ AE, p. 251.

confronter à l'échec d'une certaine manière, sinon à la non-donation, à l'absence et à l'impossibilité qui paradoxalement serait ce qui seul peut véritablement *donner*! C'est ainsi que l'impression originaire était amenée au fur et mesure que nous tentions de l'affranchir de sa charge intentionnelle à se pulvériser comme rien. – C'est pourquoi, il nous semble, qu'il ne saurait plus être question, comme le voudrait Paul Ricœur, d'« arbitrer »¹ entre l'une et l'autre de ces deux instances que sont le Dire (comme responsabilité) et le Dit (comme justice), mais qu'il faut plutôt au contraire chercher à tenir *ensemble* les deux termes de cette double contrainte si l'on veut bien entendre toute la portée du discours de Levinas.

Il est donc un point sur lequel on ne doit pas manquer d'insister avant de conclure ce chapitre : la coupure diachronique, l'interruption, n'est jamais purement *pure*, le Dire éthique n'est paradoxalement pur (sans Dit) qu'à résonner encore dans sa trace, qu'à résonner dans le Dit, en une « trace fuyante s'effaçant et réapparaissant qui est comme *un point d'interrogation* placé devant le scintillement de l'ambiguïté »². Point d'interrogation, « question » donc, qui s'appelle depuis la responsabilité, depuis la « réponse », mais réponse qui n'est elle-même qu'à retourner la question en se laissant questionner à son tour. C'est pourquoi il faut dire que la « déduction » n'aura sans doute jamais rien « prouvé », qu'elle ne pourrait éviter de le faire en disant le contraire de ce qu'elle cherche à *dire*, en perdant le Dire dans le Dit, seul capable d'assurer la pérennité d'une « conclusion » ou d'un « résultat ».

Mais cette absence de preuve, dira Levinas, serait précisément la gloire de l'Infini, l'Infini comme é-preuve. Car c'est « grâce à Dieu seulement que, sujet incomparable à Autrui, je suis abordé en autre comme les autres, c'est-à-dire « pour moi ». « Grâce à Dieu », je suis autrui pour les autres »³. C'est cette « grâce » qui viendrait rendre compte de ladite « subreption ». Grâce de l'Infini fait au fini, limitant ainsi ma responsabilité pour l'autre, ouvrant l'espace du langage comme Dit, mais toujours *au nom des autres*, au nom du Dire, car ce n'est toujours que parce qu'autrui est pluriel, parce que le prochain est aussi un autre pour le tiers que cette grâce m'est faite, – grâce qui m'est faite, mais toujours *au nom de l'autre*. Grâce et gloire de l'Infini qui se passe d'elle-

¹ Cf. *Autrement*, *op. cit.*, pp. 33-34.

² *AE*, p. 252; nous soulignons.

³ *Ibid.*, p. 247.

même, « illéité débordant et la connaissance et l'énigme par laquelle, dans la connaissance, l'Infini laisse une trace »¹ ne se laissant pas régner comme anarchie, renonçant au nom des autres à sa présence anarchique! Cette absence comme gloire de l'Infini est sans doute ce qui pour Levinas n'aura jamais pu se laisser « contaminer ». Gloire, dit-il, qui fait prononcer « le mot Dieu, sans laisser dire « divinité »², « Dieu – nom propre et unique n'entrant dans aucune catégorie grammaticale »³, se retirant jusqu'à l'absence – à laquelle Levinas donne le nom de « sainteté », comme séparation radicale – qui ne saurait jamais simplement être dite (Dit), mais doit sans cesse se *réaffirmer* au-delà du Dit, toujours autrement, pour éviter l'institution de l'idolâtrie qui menace toujours de trahir et la responsabilité éthique et la responsabilité philosophique. Idolâtrie dont pourtant on ne peut jamais complètement se passer puisque la justice elle-même en est le germe.

Cette « grâce » est sans doute ce qui, dans la pensée de Levinas, témoigne à la fois de la plus radicale *absence* et demeure très certainement ce qui est le plus *exposé* à la critique, le plus contestable. Car il pourrait bien sembler en effet que cet appel à Dieu comme appel de Dieu (à-Dieu) atteste une certaine « défaite de la pensée » de l'*autrement qu'être*. Mais n'est-ce pas précisément cette dernière qu'accuse la défection (clignotante) de la phénoménalité, confrontant le possible à l'impossible, le pensable à ce qui l'excède comme impensable, et dont nous venons de montrer qu'elle n'est rien sans le Dit, sans la pensée (que pourtant elle excède) ? Si cet impensable (grâce) vient limiter (avec la justice) la pensée, il ne faut pas oublier qu'elle est d'abord, pour Levinas, ce qui commande de penser, de penser *encore*, puisqu'elle n'est pas autre chose que ce qui fait véritablement *Question*, par-delà toute réponse déterminée.

¹ *AE*, p. 252.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

Conclusion

Il n'est de toute évidence pas aisé de conclure un discours dont nous ne sommes pas même sûr qu'il ait jamais véritablement *commencé*! Ainsi parvenu au terme de notre parcours dans l'œuvre maîtresse d'Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, ne doit-on pas en effet faire l'aveu d'une certaine déception – voire peut-être même l'aveu d'un certain échec ? N'avons-nous pas vu que la « réduction », qui devait nous conduire au Dire « proprement » éthique, ne pouvait toujours d'une certaine manière qu'échouer (à réussir) et, d'autre part, que la « déduction » – qui ne peut que présupposer cette réduction (impossible) – n'arriverait jamais à s'imposer de manière définitive, qu'elle n'était pas même en mesure de *prouver* quoi que ce soit ? Mais l'impossibilité d'une *ressaisie* finale, n'est-ce pas précisément, au fond, le sens même de la question du langage qui en vient à faire signifier le langage lui-même comme *Question*, c'est-à-dire comme question débordant à *l'avance* – et d'une avance infinie – toute réponse qui chercherait à la « résoudre », à la dissoudre en une quelconque « solution » finale, comme un Dire que n'épuiserait jamais aucun Dit ? Car c'est bien l'idée d'une « vérité-résultat » qui se trouve mise en question avec cette pensée de l'autrement qu'être. Mais cette mise en cause est sans doute aussi la raison pour laquelle une telle pensée ne s'impose pas, n'arrive pas à s'imposer, ne pouvant que s'exposer d'une certaine manière, et peut-être jusqu'à l'absence (ex-posant sa propre exposition).

Mais il faut dire que cette faiblesse, cette fragilité, cette extra-ordinaire précarité de la pensée de l'autrement qu'être, Levinas la revendique et l'assume pleinement, non seulement avec l'idée d'une « défection de la phénoménalité », ou d'une « inversion de l'intentionnalité », mais d'abord, d'une manière générale, en se réclamant d'un certain *scepticisme*, lequel signifie certes toujours « le *réfutable*, mais aussi le revenant »¹. Nous savons pourtant que si cette position « sceptique » est encore *tenable*, si elle échappe au pur non-sens et à la simple contradiction, ce n'est que dans la mesure où elle se produit en un temps « diachronique », de par la diachronie du temps, c'est-à-dire qu'il faut que la réfutation et le retour périodiques signifient dans l'alternance d'« une temporalité où les instants se refusent au souvenir qui récupère et re-présente »².

¹ *AE*, p. 261.

² *AE*, p. 260.

La mise en question du langage, ce qui fait du langage une Question, c'est donc avant tout cette temporalité comme diachronie, laquelle ne vient au langage que par la « trace » qui, sans appartenir au langage *comme tel* (Dit), au rassemblement de l'essence, parvient encore à s'y signaler et à y marquer, par son mode d'apparition paradoxal et énigmatique, un intervalle *irrécupérable* (non-synchronisable) entre le Dire et le Dit, – mais toujours *dans le Dit* (puisque'il n'y aurait aucun sens à parler d'une « trace » sans Dit). C'est cette façon de se manifester *sans* manifester qui fait signifier le langage comme Question. La pensée de l'autrement qu'être serait en ce sens de part en part *interrogative*, une pensée à l'écoute de cet impossible Dire qui ne dit *proprement* rien.

Mais puisque le Dire doit nécessairement *être* Dit, puisque que ce « rien » doit se *traduire* devant nous, dans la mesure où la « trahison » demeure inéluctable et en un certain sens *originnaire*, on pourrait presque qu'en venir à affirmer que nous tenons là, avec cette Question intenable, « quelque chose » comme un Dit propre à l'éthique. Mais ce serait alors oublier que cette Question ne signifie toujours que par « énigme », comme « clignotement » du temps qui se refuse à la clôture du Dit et n'arrive à se dire (sans y *arriver*) qu'en une répétition sans cesse reprise autrement. C'est pourquoi, loin de simplement assurer une quelconque normativité, c'est-à-dire un Dit par lequel nous pourrions enfin exposer *ce qu'il en est* véritablement de cette pensée au-delà de l'être et du ne-pas-être, il faut que cette Question puisse à la fois se poser *et* excéder absolument toute position; donc à la fois assurer une certaine « norme », mais tout en l'inquiétant infiniment (énormément) du même geste.

Pourtant, bien qu'il en soit ainsi, ne faut-il pas reconnaître qu'une telle situation à *ce point aporétique* – et dans laquelle la trahison qui *traduit* le Dire en un Dit se trouve déjà elle-même exposée à la trahison – commande *d'elle-même* la rupture d'avec elle-même ? Autrement dit, pouvons-nous éviter de *rompre*, d'avoir depuis toujours rompu en vérité avec cette pensée de l'autrement qu'être ? Est-ce que la diachronie n'implique pas d'ailleurs un « retour » (originnaire, d'avant tout départ) au langage comme Dit, le seul à partir duquel nous pouvons en parler vraiment (ne serait-ce qu'en tant que ce que nous ne parvenons pas à *dire*) ? Autrement dit, le « clignotement » diachronique n'implique-t-il pas un « fond » ou un « horizon », duquel il doit disposer et à partir duquel il doit pouvoir s'ex-poser, s'il doit encore parvenir à se signaler ? Ce qui reviendrait à dire que la « double contrainte » nous contraindrait sans doute plus d'un bord que de l'autre,

c'est-à-dire que le discours même que tient Levinas ne pourrait jamais vraiment éviter de se polariser du côté de l'ontologie et de la phénoménologie ou du langage comme Dit, qui seul peut encore marquer sa propre limite, et surtout *la reconnaître*; car s'il est vrai que la seule « chance » du Dire est sa propre impossibilité, ce n'est que le langage ontologique qui puisse lui donner cette chance d'une certaine manière, précisément en la rendant impossible. Mais il est vrai pourtant que l'autre instance, le pôle de l'autre, l'autrement qu'être, demeurera toujours d'une certaine façon *plus originaire*, bien qu'absolument inconstituable, donc non recevable et proprement décevant, mais uniquement dans la mesure où il serait *cela même* qui donne et rend possible tout *comme tel*.

Ainsi, ce ne serait plus seulement à commettre une « infidélité » à l'égard de la phénoménologie (en un sens large) que la pensée de Levinas nous convoquerait, mais cette « voix qui vient de l'autre rive »¹ appellerait déjà une infidélité à l'égard de cette pensée même, autrement qu'être, pensée qui commanderait l'infidélité à elle-même, ou dont la fidélité à elle-même impliquerait déjà une sorte d'infidélité absolument irréductible. En ce sens, il faut dire que la pensée de Levinas exige que l'on s'éloigne d'elle, mais précisément pour s'en approcher ou pour que l'on puisse l'entendre. Cet éloignement serait l'unique condition qui puisse nous permettre d'assumer l'inassumable poids de l'autrement qu'être, de le recevoir comme ce qui *déborde* tout lieu, comme ce qui ne se laisse plus seulement *accueillir*. De plus, il faut remarquer que l'excès diachronique lui-même, par lequel se caractérise et se signale l'autrement qu'être, est précisément ce qui, échappant à tout *comme tel* comme réappropriation de l'essence, ne peut jamais être répété comme le Même, il appelle ainsi toujours déjà cette mise à distance. C'est ainsi que cette pensée, qui n'aura jamais rien donné, demeurerait peut-être encore féconde, précisément en ce qu'elle oblige son propre dépassement, commande à distance son propre éloignement qui seul permet de lui rester fidèle.

Nous laisserons à Levinas le soin de « conclure » cette étude, par ces deux citations qui ne devraient pas manquer de s'appeler infiniment l'une l'autre, et qu'il faudrait pouvoir tenir *ensemble*, sans céder d'un bord ni de l'autre, la « Question » du langage n'apparaissant, ne clignotant qu'en passant de l'un à l'autre de ces deux pôles

¹ *AE*, p. 280.

inconciliables autant qu'indissociables : « Le logos *dit* a le dernier mot dominant tout sens, le mot de la fin, la possibilité même de l'ultime et du résultat. Rien ne peut l'interrompre. Toute contestation et interruption de ce pouvoir du discours est aussitôt relatée et invertie par le discours. Il recommence donc dès qu'on l'interrompt. Dans le logos dit – écrit – il survit à la mort des interlocuteurs qui l'énoncent, assurant la continuité de la culture »¹. – « Mais l'ultime discours où s'énoncent tous les discours, je l'interromps encore en le disant à celui qui l'écoute et qui se situe hors le Dit que dit le discours, hors tout ce qu'il embrasse. Ce qui est vrai du discours que je suis en train de tenir en ce moment même. Cette référence à l'interlocuteur perce d'une façon permanente le texte que le discours prétend tisser en thématissant et en enveloppant toutes choses »².

¹ *AE*, p. 262.

² *Ibid.*, p. 264.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages d'Emmanuel Levinas

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974; rééd. Le Livre de poche, Biblio Essais, 1990.

De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, (1982) 1998.

Dieu, la mort et le temps, texte établi et annoté par J. Rolland, Paris, Grasset, 1993.

De l'existence à l'existant, Paris, Vrin, (1947) 1998

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, (1949) 2001.

Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre, Paris, Grasset, 1991; rééd. Le Livre de poche, Biblio Essai, 1993.

Humanisme de l'autre homme, Montpellier, Fata Morgana, 1972; rééd. Le Livre de poche, Biblio Essai, 2000.

Quatre lectures talmudiques, Paris, Éd. de Minuit, 1968.

Totalité et Infini, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961; rééd. Le Livre de poche, Biblio Essai, 1990.

Études ou littérature secondaire

BERNET, Rudolf, « L'autre et le temps », in « Lévinas et la phénoménologie », dir. de J.-L. Marion, à la suite de *Positivité et transcendance* d'Emmanuel Levinas, Paris, P.U.F. (coll. « Epiméthée »), 2000.

BLANCHOT, Maurice, « La littérature et le droit à la mort », in *La part du feu*, Paris, NRF, Gallimard, 1949.

– *L'écriture du désastre*, Paris, NRF, Gallimard, 1980.

CHALIER, Catherine, *La trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Cerf (coll. « Philosophie et théologie »), 2002.

DERRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique. Essai sur le pensée d'Emmanuel Levinas » (1964), repris dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

– *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, « Quadrige »/P.U.F., (1967) 1998.

– *Positions*, Paris, Ed. Minuit (coll. « Critique »), 1972.

– « La mythologie blanche; la métaphore dans le texte philosophique », in *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit (coll. « Critique »), 1972.

– « Signature, événement, contexte », in *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit (coll. « Critique »), 1972.

– « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », repris in *Psyché*, Galilée, 1987.

– *Apories*, Paris, Galilée, 1996.

– *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996.

– *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997.

– *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998.

– *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.

FERON, Etienne, *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas*, Grenoble, Millon (coll. « Krisis »), 1992.

GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode; les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 1996.

GUIBAL, Francis, « La transcendance », in « Lévinas et la phénoménologie », dir. de J.-L. Marion, à la suite de *Positivité et transcendance* d'Emmanuel Levinas, Paris, P.U.F. (coll. « Epiméthée »), 2000.

HEIDEGGER, Martin, *Etre et temps*, trad. par Emmanuel Martineau, 1985.

– *Acheminement vers la parole*, trad. par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard (coll. « Tell »), 1976.

HUSSERL, Edmond, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. par H. Dussort, Paris, P.U.F. (coll. « Epiméthée »), 1964.

– *Méditations cartésiennes; introduction à la phénoménologie*, trad. par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1996.

LYOTARD, Jean-François, *L'inhumain; causerie sur le temps*, Paris, Galilée, 1998.

MARION, Jean-Luc, « D'autrui à l'individu », in « Lévinas et la phénoménologie », dir. de J.-L. Marion, à la suite de *Positivité et transcendance* d'Emmanuel Levinas, Paris, P.U.F. (coll. « Epiméthée »), 2000.

RICHIR, Marc, « Phénomène et infini » dans *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*, dir. de Catherine Chalier et Miguel Abensour, Paris, L'Herne, 1991; rééd. Le Livre de poche, Biblio Essai.

RICŒUR, Paul, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, P.U.F. (coll. « Les essais du Collège international de philosophie »), 1997.

ROLLAND, Jacques, *Parcours de l'autrement. Lecture de Levinas*, Paris, P.U.F. (coll. « Epiméthée »), 2000.

SEBBAH, François-David, *Lévinas*, Paris, Les Belles Lettres (coll. « Figures du savoir »), 2000.

– *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, P.U.F. (coll. « Bibliothèque du collège international de philosophie »), 2001.

WALDENFELS, Bernard, « La responsabilité », in « Lévinas et la phénoménologie », dir. de J.-L. Marion, à la suite de *Positivité et transcendance* d'Emmanuel Levinas, Paris, P.U.F. (coll. « Epiméthée »), 2000.

WEIL, Simone, *La Pesanteur et la Grâce*, Plon, 1948; repris en 10/18.