

Université de Montréal

*L'herméneutique dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas*

Par  
Julien Caron-Lanteigne

Département de philosophie  
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie

Juillet 2011

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
*L'herméneutique dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas*

Présenté par :  
Julien Caron-Lanteigne

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur

Bettina Bergo

Directeur de recherche

Jean Grondin

Membre du jury

Claude Piché

## Résumé

Ce mémoire est consacré au problème de la place de l'herméneutique dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas. Au premier abord, l'œuvre semble présenter une forte ambivalence quant à la valeur que le philosophe accorde aux catégories herméneutiques. D'abord, dans les œuvres proprement philosophiques, Levinas présente une critique sévère de la compréhension dans laquelle il décèle un geste de totalisation et d'appropriation du sens contre lequel il élèvera une pensée de l'éthique comme « philosophie première ». D'autre part, un autre pan du corpus levinassien, celui des *Lectures talmudiques*, est consacré au déploiement d'une herméneutique des textes religieux de la tradition juive où Levinas fait puissamment intervenir les catégories éthiques propres à sa philosophie au sein de son activité exégétique. L'un des paradoxes intéressants que nous présente donc l'œuvre levinassienne est celui d'une philosophie s'érigeant en bonne partie sur une critique de la catégorie centrale de l'herméneutique, la compréhension, et qui ne se décline pas moins elle-même en une théorie de l'interprétation des textes.

Afin de résoudre ce paradoxe, il nous faut d'abord exposer la critique de la compréhension qui est consubstantielle au projet philosophique de Levinas. En nous appuyant sur quelques textes centraux de son œuvre, nous expliciterons à la fois le déficit éthique de la compréhension que pointe Levinas et les possibilités de sens au nom desquelles cette critique s'accomplit. Nous verrons ainsi ce qui conduit Levinas à suggérer qu'autrui, en son visage, témoigne d'un sens qui ferait exception à la structure gnoséologique du sensé que suppose l'herméneutique.

Dans un deuxième temps, nous tenterons de cerner les raisons qui peuvent légitimement conduire Levinas à faire usage, dans le contexte de son herméneutique talmudique, des « concepts » nés de sa critique de la compréhension. L'étude du rapport entre éthique et herméneutique, entre texte et visage, nous conduira à identifier le principe directeur de l'herméneutique levinassienne et à articuler la façon dont il se rattache à l'éthique du visage.

Finalement, nous tenterons de faire valoir la pertinence philosophique de l'herméneutique levinassienne en étudiant la manière dont elle peut rendre compte de phénomènes fondamentaux liés à l'interprétation des textes.

## Abstract

This thesis presents a study about the place of hermeneutics in the work of Emmanuel Levinas. At first glance, the writings of the philosopher seem quite ambiguous concerning the value that ought to be given to hermeneutics. In his strictly philosophical works, Levinas presents a severe critique of understanding (*compréhension*) which he views as a totalising approach of meaning. Against the reduction of meaning to understanding, Levinas will defend the idea that the structure of meaning is primarily ethical, the relationship to the other being the privileged site where the world, the self, as well as the idea of God first become meaningful. Nonetheless, in the other part of the levinassian corpus, that of his *Talmudic Readings*, Levinas develops an hermeneutics of his own using the ethical categories of his major philosophical works and applying them to his exegetical activity. We are then faced with this paradox, inherent to the work of Levinas, of a philosophy which is largely developed as a critique of the central category of hermeneutics (*i.e.* comprehension) but which can nonetheless also present itself as a theory of interpretation (*i.e.* hermeneutics) in a significant portion of Levinas' writings.

Resolving this apparent paradox will require that we first present the philosophical project of Levinas and the critique of hermeneutics which is consubstantial to it. Using a few central texts of the philosopher's work, we will try to point with precision at the ethical deficit which Levinas sees in hermeneutics and to identify the possibilities of meaning that, according to Levinas, are left behind when the primacy is conferred to comprehension. We will then see what leads Levinas to suggest that the face (*visage*) of the other bears a meaning that constitutes an exception to the hermeneutical structure of meaning which philosophy supposes explicitly at least since Heidegger.

In a second step, we will present the reasons that justify Levinas' use, in his *Talmudic Readings*, of the 'concepts' born out of his critique of comprehension in order better to grasp the unity of his work. The study of the relationship between ethics and hermeneutics, between the text and the face, will lead us to identify the guiding principle of what might be called "levinassian hermeneutics" and to articulate how it relates to the ethics of the face.

Finally, we will attempt to assert the relevance of the "philosophical hermeneutics" of Levinas by presenting the ways through which it can account for two fundamental phenomena related to interpretation, namely the mode through which the subject enters into relation with a text and the individuation of the subject taking part in this relation.

## Abréviations

**\*Les références complètes sont données dans la bibliographie.**

TI – *Totalité et Infini*

AE – *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*

ADV – *L'au-delà du verset*

QLT – *Quatre lectures talmudiques*

NLT – *Nouvelles lectures talmudiques*

HAH – *Humanisme de l'autre homme*

EDE – *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*

EO – *L'Écrit et l'Oral*

## Table des matières

Résumé.....	iii
Abstract.....	iv
Abréviations.....	v
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE : Le visage.....	8
1. Le renouvellement du sens de l'éthique chez Levinas.....	9
2. La critique du savoir.....	15
2.1. L'herméneutique comme mode du savoir.....	20
3. L'expression du visage ou l'antériorité du « dire » sur le « dit ».....	25
4. Le sens du visage ou l'appel au Bien.....	31
DEUXIÈME PARTIE : Du visage à l'interprétation.....	35
1. Le tiers et la nécessité de l'interprétation.....	35
2. Levinas et le Talmud.....	39
3. L'a priori éthique de l'herméneutique.....	45
4. L'extension universelle de l'herméneutique levinassienne.....	53
TROISIÈME PARTIE: Éléments d'une d'herméneutique levinassienne.....	60
1. L'adhésion au verset antérieure à son libre examen.....	61
1.1. L'hétéronomie éthique.....	65
1.2. L'hétéronomie herméneutique.....	68
2. L'appel au texte et l'individuation du sujet herméneutique.....	73
2.1. L'individuation du sujet éthique.....	73
2.2. L'individuation du sujet herméneutique.....	77
CONCLUSION.....	85
Bibliographie.....	90

## Introduction

Un philosophe ne pense jamais seul, mais bien toujours avec et contre une autre pensée agissant en contrepoint de la sienne. Entendre les harmonies ou les dissonances d'une œuvre philosophique c'est donc aussi prêter l'oreille à la voix que subvertit sa composition. Alors que nous nous apprêtons ici à proposer une étude sur la pensée d'Emmanuel Levinas, il nous semble essentiel d'en donner tout de suite la contre-tonalité, c'est-à-dire d'entamer notre exposé par l'évocation du philosophe sur lequel, plus que tout autre, Levinas s'appuie pour ériger sa propre pensée d'un geste qui est tout autant reconnaissance d'une dette que rupture. C'est bien sûr à Heidegger que nous pensons ici. Celui-ci fournissait, dans *Sein und Zeit*, la formulation la plus fine et la plus profonde d'une certaine conception de la tâche philosophique avec laquelle Levinas devait rompre, dès les années quarante, suite à l'épreuve de la guerre et de la Shoa. En 1927, Heidegger annonçait ainsi son projet philosophique pour lequel le jeune Levinas s'enthousiasma d'abord :

*« La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du Dasein, laquelle, en tant qu'analytique de l'existence, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il jaillit et là où il re-jaillit. »<sup>1</sup>.*

Si on a beaucoup écrit sur la critique qu'a faite Levinas du positionnement de la question de l'être comme origine et horizon indépassable de la réflexion philosophique, on a plus souvent négligé le pan « épistémologique » de cette critique qui porte, elle, sur le privilège accordée depuis Heidegger à l'approche herméneutique du sens. Celle-ci fait de la compréhension le

---

<sup>1</sup> Heidegger, *Être et Temps*, trad. Martineau, édition hors-commerce, p. 49.

mode premier du rapport de l'homme à soi, au monde, à autrui et, ultimement, à l'être. La question de l'être se poserait à l'homme, et donc au philosophe, à travers la médiation d'une herméneutique, d'une posture de compréhension dont il s'agirait dès lors de mettre les structures en lumière afin de fournir le sol légitime à partir duquel le « questionner philosophique » peut prendre son envol. L'ontologie est donc ici articulée dans une solidarité fondamentale à l'herméneutique, ce que Levinas a lui-même souligné, disant que « *Sein und Zeit n'a peut-être soutenu qu'une seule thèse : l'être est inséparable de la compréhension de l'être* »<sup>2</sup> Le geste philosophique le plus proprement levinassien, celui de penser un sens qui serait « autrement qu'être », est donc indissociable d'une tentative de penser notre rapport au sens comme un « autrement que comprendre ».

En régime herméneutique, la catégorie de la compréhension est traditionnellement pensée sur le modèle du rapport au texte. Ce faisant, si les philosophies herméneutiques du XX<sup>e</sup> siècle ont porté une attention particulière au phénomène du langage dans tous ses modes, elles ne se sont peut-être jamais totalement affranchies de la prééminence accordée à l'une de ses figures, soit celle de l'écrit. Platon, que Levinas suit rigoureusement à ce sujet, avait déjà insisté sur l'impuissance de l'écrit à maintenir la vérité du discours, le langage du texte ne pouvant jamais se prémunir de la contamination du faux qu'y introduit la compréhension défaillante de chacun. La vérité du langage, que nous pouvons ici entendre comme un double génitif, se produirait avant tout dans l'oralité. La mise en texte du langage ne serait pas gage de pérennité quant à sa vérité, mais plutôt sa dissimulation. Le texte marque un arrêt de la parole vivante qui, elle, peut revenir sur elle-même, se reprendre, s'expliquer. Pour Levinas, la dignité accordée à l'oralité par

---

<sup>2</sup>Levinas, *Totalité et Infini*, Le livre de poche, Paris, 2003, p. 36.



Platon doit être pensée à partir de la relation à autrui que le langage parlé suppose. C'est cette qualité fondamentalement éthique du phénomène du langage que la priorité tacite reconnue à l'écrit risque d'éclipser, faisant écran au visage de l'autre homme qui m'adresse la parole et auquel je réponds. Ce terme de « visage », chacun le sait, est une notion clé de la pensée levinassienne et, nous le verrons, porte avec lui une signification qui précéderait toute médiation, herméneutique ou autre. Au fondement du phénomène du langage se trouverait la relation à autrui dont le visage signifierait selon un autre mode que celui de la compréhension, témoignant par là de l'« essence » pré-herméneutique du langage.

Contrairement à Heidegger, Levinas refuse donc l'idée d'une corrélation entre sens et compréhension. L'événement de sens premier se proposant à la pensée philosophique n'est pas événement de compréhension, le visage, où l'altérité de l'autre homme s'exprime, serait signifiant sans que son sens ne se rende disponible à la prise d'une herméneutique. En résistant à la réduction du sens au comprendre, Levinas semble d'abord se poser en porte-à-faux de ce qu'on a pu appeler « le tournant herméneutique de la phénoménologie »<sup>3</sup>. L'auteur de *Totalité et Infini* insiste en effet pour maintenir la souveraineté de la signification de la relation à autrui vis-à-vis des modes de signification qui sont ceux des objets, du monde ou de l'être qui, eux, se laissent saisir par la philosophie comprise comme herméneutique universelle. Pour Levinas, le sens du visage ferait exception à cette universalité et cela non pas à la manière d'une simple occurrence contingente, mais plutôt comme sens absolument extérieur au réseau de signes, de tournures et de renvois par lesquels les significations s'inscrivent dans l'immanence du monde. Ce qu'entreprendra Levinas dans son œuvre peut être compris comme tentative de penser une

---

<sup>3</sup> Grondin, Jean, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris, 2003.

généalogie éthique des principaux concepts de la tradition philosophique de façon à faire de la relation à autrui la source de tout sens ou plutôt l'événement à partir duquel le sens en vient, pour la première fois, à signifier et cela selon un mode qui est tout autant un « autrement qu'être » qu'un « autrement que comprendre ».

Ainsi, la philosophie levinassienne de l'herméneutique, si on peut l'appeler ainsi, se présente d'abord comme geste négatif, à savoir comme critique de l'herméneutique et de sa réduction du sens à la compréhension. Selon Levinas, le sens qui intéresse l'herméneutique doit être subordonné à un sens transcendant qui, d'une façon que nous tenterons d'expliquer, vient percer l'ordre phénoménal du monde pour se dire dans la relation éthique. Cependant, ce moment négatif n'a pas empêché Levinas de proposer lui-même une authentique herméneutique philosophique qu'il a surtout développée à l'occasion de ses *Lectures talmudiques* où il déploya une théorie de l'interprétation inscrite dans la tradition de l'exégèse juive des Écritures mais se conjuguant aussi avec les catégories philosophiques mises en œuvre dans *Totalité et infini* et dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Ce simple constat laisse déjà présager toute la complexité de la pensée levinassienne en ce qui concerne l'herméneutique et sa place en philosophie. Si doit d'abord être affirmée la structure éthique du sens au-delà des analyses gnoséologiques qu'on peut en faire et dont le *Verstehen* de la philosophie herméneutique ne serait qu'une des figures qui jalonnent l'histoire de la philosophie, il faut cependant constater qu'entre l'éthique comme « philosophie première » et la philosophie herméneutique peut, dans un second temps, se produire un croisement sous la forme de ce que certains ont appelé l'« herméneutique éthique »<sup>4</sup> de Levinas. En se dégageant d'abord de l'horizon ouvert par le

---

<sup>4</sup> Dubost, Matthieu, *Emmanuel Levinas et la littérature*, dans *Revue philosophique de Louvain*, vol. 104, 2, mai, 2006, p. 288-311.

tournant herméneutique de la philosophie initié par Heidegger, en refusant donc de prendre pour modèle d'intelligibilité universelle le rapport de compréhension par lequel l'homme se rapporte au texte, Levinas développe une théorie de la signification « hors herméneutique » mais qui peut ensuite réinvestir celle-ci et la féconder de manière tout à fait originale. Si Levinas ne propose donc pas de philosophie herméneutique proprement dite, il n'en arrive pas moins à élaborer une herméneutique philosophique, qui reste certes un domaine de pensée régional au sein de son œuvre, mais qui offre néanmoins des réflexions aussi riches et profondes sur la question de notre rapport au texte que ce qu'en ont pu dire un Gadamer ou un Ricœur.

Le problème de la place de l'herméneutique dans l'œuvre de Levinas présente pour nous un intérêt double. D'abord, l'étude de cette question nous permettra de mieux apprécier l'unité de l'œuvre levinassienne qui, à première vue, se présente en deux pans relativement distincts, avec d'un côté les écrits proprement philosophiques et de l'autre la série des *Lectures talmudiques*. Les commentateurs étudient souvent ces deux corpus séparément tout en soulignant leur porosité et l'utilisation d'un lexique commun sans toutefois expliquer de façon précise leur enchevêtrement et surtout la légitimité de l'emploi des concepts philosophiques levinassiens au sein de l'entreprise herméneutique du philosophe. Une compréhension unifiée de l'œuvre levinassienne exige que soit posée la question du rapport entre, d'un côté, la structure éthique du sens dont témoigne de façon privilégié le visage d'autrui et, de l'autre, les significations textuelles telles que l'herméneutique est à même de les dégager. Si quelque chose de la relation éthique subsiste bien dans la relation herméneutique, si donc la pratique herméneutique de Levinas est cohérente avec son discours philosophique, il faut identifier le point où altérité et textualité se croisent, la façon dont la signification éthique de la relation au

visage peut se maintenir et se moduler en relation au texte. Expliquer la légitimité et, nous le verrons, la nécessité de ce passage de l'éthique à l'herméneutique au sein de la pensée levinassienne sera donc l'objectif premier de la présente étude.

D'autre part, la question que nous nous posons ici ne revêt pas qu'un intérêt interne à l'œuvre de Levinas, mais permet également de mieux comprendre le rapport du philosophe de l'altérité aux penseurs de l'herméneutique, en particulier, mais sur deux plans différents, Heidegger et Ricœur. Il est regrettable qu'on accorde aussi peu d'importance à la pensée de Levinas au sein des débats philosophiques actuels sur l'herméneutique. Bien qu'une mise en dialogue de l'herméneutique levinassienne avec celles de ses contemporains excède le cadre du présent travail, nous espérons que la présentation que nous offrirons de la critique des catégories herméneutiques traditionnelles, mais aussi de la fécondité du réinvestissement de l'herméneutique par l'éthique que propose Levinas, permettra de jeter les bases d'études comparatives qui pourraient s'avérer profitables tant aux études levinassiennes qu'aux recherches sur l'herméneutique philosophique. Nous nous contenterons ici de quelques brèves références aux ténors du tournant herméneutique afin de mieux faire ressortir l'originalité des thèses levinassiennes, ouvrant ainsi quelques pistes en vue de recherches ultérieures.

Le texte qui suit compte trois grandes parties. Nous présenterons d'abord l'éthique levinassienne dans ses grandes lignes en prenant pour fil conducteur la notion de visage dont nous démarquerons soigneusement le sens de l'ordre des significations pouvant donner prise à une philosophie herméneutique. Cette première partie rendra donc compte de la critique levinassienne de l'herméneutique tout en laissant se dégager la possibilité de sens au nom de

laquelle se déploie cette critique. Dans un deuxième temps, nous tenterons de rendre compte du passage de l'éthique du visage, telle que notre première partie en aura fourni le portrait, à l'herméneutique éthique de Levinas en identifiant ses sources et son principe directeur. Nous serons dès lors aptes à situer le lieu positif de l'herméneutique chez Levinas tout en tenant compte de la critique qui précède ce moment et de la complexité qui en découle. Finalement, nous nous proposerons de fournir quelques éléments fondamentaux de l'herméneutique dégagée dans notre deuxième section en présentant la façon dont l'articulation de l'herméneutique à une éthique qui la précède permet à Levinas d'apporter des solutions originales à des problèmes fondamentaux de la réflexion philosophique concernant notre rapport au texte. Ce sera là pour nous l'occasion de faire valoir la fécondité de la démarche levinassienne et de montrer concrètement comment le positionnement de l'éthique comme philosophie première, loin de limiter le champ de la pensée, permet au contraire de produire des analyses capables de rendre justice à des phénomènes qui lui sont apparemment extérieurs comme ceux du texte ou de l'interprétation.

## Première partie

### Le visage

Le visage est sans aucun doute la notion la plus emblématique de l'œuvre levinassienne. Sous ce terme se cache toutefois une épreuve de pensée sans pareille dans l'histoire de la philosophie occidentale. Le présent chapitre de notre essai sera consacré à en exposer le sens en développant quelques uns de ses « traits » les plus essentiels. Nous ne prétendrons pas ici à l'exhaustivité ni à fournir une interprétation nouvelle de la signification du visage chez Levinas. Notre exposé suit en fait un double objectif : d'abord, fournir une caractérisation du visage qui soit suffisamment ample pour nous servir de repère dans les sections qui suivront; ensuite, situer la question de l'herméneutique dans l'éthique levinassienne du face à face, ce qui passe par l'explicitation du mode de signification du visage. Comme nous l'avons déjà annoncé, nous étudierons l'herméneutique philosophique levinassienne, que nous exposerons dans les sections ultérieures, comme tributaire de sa pensée éthique dont le visage constitue la notion clé. Dans cette perspective, nous porterons une attention particulière à la façon dont le visage s'absout, selon Levinas, de tout rapport de compréhension puisque c'est généralement là la catégorie centrale des grandes herméneutiques philosophiques. L'originalité de l'herméneutique levinassienne tient, selon nous, à cette critique de la compréhension comme mode d'accès exclusif au sensé, prétention que le visage viendrait démentir et qui forcera Levinas à développer une toute autre conception de la manière dont le sens en vient à signifier.

Comme chacun s'en apercevra au contact de l'œuvre de Levinas, le sens précis qu'il prête au « concept » de visage n'est pas évident à saisir d'emblée. Par son style très peu analytique, l'auteur de *Totalité et Infini* rend difficile, pour ne pas dire impossible, l'identification d'une définition qui nous fournirait pour ainsi dire les contours du visage à partir desquels nous pourrions en quelque sorte en déduire les propriétés. Il se pourrait toutefois que cette difficulté ne soit pas due qu'à un effet de style de la part de Levinas, mais que ce soit la notion de visage elle-même qui soit récalcitrante à se produire en une définition, en un concept que la langue philosophique saurait articuler selon le schème classique du genre et de l'espèce. C'est plutôt par un travail d'écriture caractérisé par l'emploi récurant d'expressions au superlatif et de formules métaphoriques que le visage est approché dans l'œuvre de Levinas. Pour notre part, nous ne tenterons pas ici de reproduire la manière inimitable de la prose levinassienne, mais nous résisterons aussi à la tentation de livrer une présentation bêtement analytique et forcée du visage qui manquerait inévitablement de faire valoir ce qui en fait toute l'originalité vis-à-vis de la conceptualité philosophique traditionnelle.

### **1.1- Le renouvellement du sens de l'éthique chez Levinas**

Le sens du visage est, pour Levinas, tout entier éthique. Cependant, il faut tout de suite le noter, l'éthique n'a ici plus grand chose à voir avec une certaine branche de la philosophie à laquelle la reléguait la tradition grecque. Celle-ci a surtout cherché, sous le nom d'éthique, les principes de la vie bonne. Par le respect de certaines règles morales ou par la pratique d'exercices spirituels, l'homme devait être guidé vers son véritable bien, généralement identifié au bonheur. Chez Levinas, l'éthique ne se réduit absolument pas à cette connotation

programmatische et eudémoniste, se présentant plutôt comme recherche du sens premier de l'humain, description de la structure la plus fondamentale de la subjectivité. L'éthique n'y est donc pas d'abord comprise comme un ensemble de préceptes donnant corps à une *praxis* concrète, mais plutôt comme *philosophia prima*, source ultime du sens, celui de l'homme aussi bien que du monde. Si Levinas n'a jamais récusé qu'il serait sans doute possible de construire un programme éthique à partir de sa philosophie, d'y trouver des éléments capables de fonder une réponse pratique à la question « comment vivre? », il faut toutefois garder à l'esprit que son projet se situait à un tout autre niveau. C'est à un XX<sup>e</sup> siècle en pleine crise de sens, crise de l'humain, que Levinas se trouva confronté et son travail, au-delà des enjeux pratiques et immédiats du « comment vivre? », consistera à tenter de faire signifier à nouveau ces anciennes notions de la morale et de la religion que la conscience contemporaine a tant de difficultés à entendre.

Mais il est un autre point de divergence, plus profond celui-là, entre l'éthique grecque et l'entreprise levinassienne. S'il peut être dit que la recherche de la vie bonne constituait sans doute la finalité des philosophies platonicienne, aristotélicienne ou encore stoïcienne, il faut souligner que le Bien selon lequel devait se régler la vie de l'homme était d'abord identifié à un objet de savoir. Autrement dit, le contenu de l'éthique était toujours fonction de ce que la *theoria* avait d'abord établi.<sup>5</sup> Ainsi, Platon pouvait soutenir que celui qui commet le mal ne le fait que parce qu'il ignore ce qu'est son véritable bien et donc en vertu d'un défaut de

---

<sup>5</sup> Nous ne voulons pas ici laisser entendre que le mode de vie théorique ait été privilégié par toutes les écoles grecques, ce qui serait bien sûr faux, mais plutôt que le Bien y ait été systématiquement coextensif au Vrai, ce qui revient à dire que les Grecs n'ont pas su (ou pas voulu...) libérer le contenu de l'éthique de l'acte intellectuel qui prétend le saisir. Sur ce point, Levinas se sent plus solidaire des prophètes que des philosophes : « *A vrai dire, depuis que l'eschatologie a opposé la paix à la guerre, l'évidence de la guerre se maintient dans une civilisation essentiellement hypocrite, c'est-à-dire attachée à la fois au Vrai et au Bien (...) attaché à la fois aux philosophes et aux prophètes.* » TI, p. 9.



connaissance.<sup>6</sup> L'éthique grecque en est donc une qui est informée par, et en ce sens subordonnée à, l'ordre de la connaissance théorique, déduite pour ainsi dire de la pensée vraie.<sup>7</sup> Levinas prend très exactement le contre-pied d'une telle conception du rapport entre théorie et éthique. Une lecture superficielle de son œuvre pourrait laisser penser que, chez lui, ces deux domaines sont inscrits dans un simple rapport d'opposition. Ce n'est pourtant pas le cas. Si Levinas, dans l'effort qu'il déploie pour libérer l'éthique de la tutelle de la *theoria*, est effectivement amené à présenter sa pensée comme contestation du primat traditionnellement accordé au savoir et à l'adéquation à l'être qui y est visé, il s'agit d'abord pour lui de montrer que l'attitude théorique, la connaissance, est dérivée de l'éthique dans la mesure où celle-ci en est à la fois la condition de possibilité et le sens dernier.

Il est sans doute plus probant de chercher chez Kant un antécédent à l'éthique levinassienne dans la tradition philosophique occidentale. Comme l'auteur de la *Critique de la raison pratique*, Levinas pense l'exigence éthique sous la forme d'un commandement, d'un impératif inconditionné, qui a force de loi morale indépendamment de tout calcul intéressé. Levinas soulignera lui-même cette proximité du kantisme avec sa propre philosophie : « *Si on avait le droit de retenir d'un système philosophique un trait en négligeant le détail de son architecture (...) nous évoquerions ici le kantisme : trouver un sens à l'humain sans le mesurer par l'ontologie, sans savoir et sans se demander « qu'en est-il de »..., en dehors de la mortalité et de l'immortalité, la révolution copernicienne est peut-être cela.* »<sup>8</sup> Que ce soit la loi morale qui confère son sens à l'humain, un sens qui vaut indépendamment de toute autre détermination

---

<sup>6</sup> Par exemple : *Protagoras* 352b-357 et *Ménon* 77b-78a.

<sup>7</sup> Cela est vrai même d'Aristote, chez qui la saisie de la fin bonne ne relève pas de la raison (*logos*) mais plutôt de l'intelligence intuitive (*nous*) qui reste évidemment un mode du savoir.

<sup>8</sup> Levinas, *Humanisme et an-archie*, in *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 1972, p. 82.

ontologique, un devoir-faire plus radical que tout pouvoir de connaître, voilà une lecture de Kant qui permet effectivement d'en rapprocher la pensée de certains traits essentiels de l'éthique levinassienne. Malgré cela, ce qui distingue Levinas du père de la philosophie critique est sans doute beaucoup plus important que ce qui l'en rapproche. Mentionnons d'abord le caractère formel de la morale kantienne auquel Levinas ne peut souscrire. Pour ce dernier, le commandement éthique n'est pas cette exigence d'universalité à laquelle je devrais conformer les maximes qui régissent ma conduite, mais plutôt épreuve, à chaque fois singulière, de la résistance qu'oppose le visage de l'autre homme à mes pouvoirs sur lui. Le lieu de la Loi n'est donc pas, comme c'était le cas chez Kant, la raison du sujet dont l'autonomie se trouvait ainsi préservée. Il s'agit plutôt d'un impératif me commandant du dehors, hétéronomie qui cependant s'oppose moins à ma liberté qu'elle ne la fonde ou la justifie, contestant toujours déjà la tyrannie de l'arbitraire dans laquelle risque de tomber l'homme remis au libre exercice de ses pouvoirs.

Ce démarquage de l'éthique levinassienne vis-à-vis de la tradition qui le précède est essentiel afin d'éviter certaines équivoques possibles. Si les écrits de Levinas donnent l'impression d'une nouveauté si radicale au sein de l'histoire de la philosophie occidentale, c'est que la source où ils puisent une grande partie de leur inspiration est partiellement extérieure à cette histoire. En effet, c'est à l'héritage de la pensée juive, de Maïmonide à Rosenzweig en passant par le massif des interprétations talmudiques de la Thora, que Levinas doit peut-être la part la plus fondamentale de sa conceptualité. Toute son œuvre peut d'ailleurs être comprise comme une critique de la philosophie occidentale, de Socrate à Hegel et à Heidegger, à l'aune du discours biblique. Critique d'Athènes par Jérusalem, ou plutôt relecture et renouvellement de la sagesse du Grec par le Juif. Ne nous y méprenons pas, Levinas insistera pour dire que tout

doit pouvoir être dit en grec. Le *logos* garde sa valeur normative, il ne s'agit donc pas de lui retirer son antique autorité, mais plutôt de se demander s'il n'y a pas une sagesse d'avant la philosophie, si l'amour de la sagesse n'est pas précédé de la sagesse de l'Amour. « *À aucun moment la tradition philosophique occidentale ne perdait à mes yeux son droit au dernier mot; tout doit, en effet, être exprimé dans sa langue; mais peut-être n'est-elle pas le lieu du premier sens des êtres, le lieu où le sensé commence.* »<sup>9</sup> Autrement dit, la recherche que se propose Levinas est celle d'un sens antérieur à celui de l'ontologie et de la *theoria*, en-deçà ou au-delà de l'ordre de la raison et de l'être, un « *Sens des sens* » que la sagesse biblique aurait su dire. Cette antériorité de ce qui serait le Sens premier, de ce qui donne signification à toute signification, ne le dispense pourtant pas du devoir de se dire en grec. C'est bien comme philosophe que Levinas écrit et, malgré les références bibliques de sa pensée, c'est d'abord Platon qu'il se donne pour interlocuteur.<sup>10</sup>

Néanmoins, une définition de l'éthique, fournie par Levinas lui-même, nous aidera à spécifier ce qui doit être entendu sous ce terme. Au tout début de *Totalité et Infini*, l'auteur dira que « *on appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique.* »<sup>11</sup> Expliquons. Un sujet « seul au monde » n'aurait pas d'autre loi que celle de son *conatus essendi*, la maximisation de son pouvoir dans l'être, la recherche de son bon plaisir. La présence d'autrui vient contester cette spontanéité de l'ego et me signifie une responsabilité antérieure à l'exercice de ma liberté, m'appelant ainsi à répondre d'un autre principe que celui de mon simple « je peux ». L'éthique, chez Levinas, se dit donc d'abord comme responsabilité pour

<sup>9</sup> Levinas, *Éthique et infini*, Le livre de poche, Paris, 1982, p. 15.

<sup>10</sup> Dans un intéressant article, J-F Mattéi a rappelé que, dans *Totalité et Infini* aussi bien que dans *Autrement qu'être*, ce sont les références à Platon qui sont les plus nombreuses. Voir Mattéi, Jean-François, *Levinas et Platon sur l'« au-delà de l'être »*, Noesis, no 3, Paris, 2000, pp. 9-26.

<sup>11</sup> Levinas, TI, p. 33.

l'autre homme, responsabilité qui serait l'essence même de l'intersubjectivité, le sens premier de la relation à autrui. Or, pour Levinas, la condition d'une relation véritable, d'une relation qui ne soit pas simplement « rapport », est qu'on y entre non sous la prise d'un pouvoir, mais plutôt à l'invitation d'un appel qui ne signifie précisément que comme résistance à tout pouvoir. Cet appel qui à la fois se refuse à moi, à ma prise, à mes pouvoirs, mais qui en même temps m'invite à lui, c'est ce que Levinas appellera l'expression du visage. *« L'expression que le visage introduit dans le monde ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir. Le visage, encore chose parmi les choses, perce la forme qui cependant le délimite. Ce qui veut dire concrètement : le visage me parle et par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fût-il jouissance ou connaissance. »*<sup>12</sup> Le sens du visage nous apparaît ici comme articulé selon un double mouvement, à première vue paradoxal, à la fois résistance et invitation. Autant dire que la relation éthique à laquelle m'invite autrui en son visage ne se détache pas d'une résistance à d'autres modes de relation qui seraient, eux, éthiquement déficient parce que rapports de force ou exercices de pouvoir. Au nombre de ceux-ci se trouve, Levinas y reviendra constamment, la relation de savoir dont il nous faut à présent exposer la critique levinassienne.

## 1.2-La critique du savoir

Nous l'avons déjà laissé entendre, la rencontre du visage prend chez Levinas la forme d'une épreuve<sup>13</sup>. Le terme doit ici être pris en son sens le plus concret, c'est-à-dire comme

---

<sup>12</sup> Levinas, TI, p. 215-216.

<sup>13</sup> Afin de caractériser la façon dont le visage me fait face, nous emploierons les termes d'« épreuve » ou encore d'« affrontement », évitant sciemment celui d'« expérience ». Si Levinas utilise ce terme à plusieurs occasions dans ses écrits, il le décharge toujours aussitôt de sa connotation épistémologique, par exemple lorsqu'il parle du visage comme d'une « *expérience sans concept* ». C'est aussi en raison de la trop grande part que joue le sujet dans la configuration de l'expérience qu'il nous faut être plus que prudent dans l'emploi de ce terme lorsqu'il est

épreuve de ce qui me résiste, s'oppose à ma force, à mes pouvoirs. Levinas insistera pour dire que cette résistance du visage s'effectue premièrement comme refus de se faire objet de connaissance d'une conscience cherchant à le saisir. Le visage n'est donc pas quelque chose qui se laisse décrire dans les termes d'un savoir. Ici est déjà annoncée ce qu'a d'extraordinaire l'entrée en philosophie d'un « thème » comme celui du visage puisque la signification de celui-ci échapperait au primat traditionnellement conféré au connaître comme mode d'accès au sensé. Le terme de « savoir » ou de « connaissance » ne doit pas ici être entendu en un sens restrictif. Il ne s'agit pas de désigner, par exemple, le seul savoir théorétique propre à la pensée scientifique. La critique de Levinas est beaucoup plus large, elle vise à ramener à un dénominateur commun toutes les déclinaisons de la connaissance à travers l'histoire occidentale. Le premier « trait » du visage que nous exposerons ici est donc négatif, il relève d'une critique d'un mode d'approche qui lui est inadéquat, mais n'en est pas moins une caractéristique essentielle puisqu'il distingue absolument le sens du visage de toute autre signification. On pourrait même dire que l'opposition au savoir et aux pouvoirs du sujet qui s'y exerce est une dimension constitutive et inaliénable du mode de signification propre au visage.

Dans un essai de 1983, Levinas définissait ainsi la structure essentielle de tout savoir :

*« En tant que savoir, la pensée est la façon dont une extériorité se retrouve à l'intérieur d'une conscience qui ne cesse de s'identifier, sans avoir à recourir pour cela à aucun signe distinctif et est Moi : le Même. Le savoir est une relation du Même avec l'Autre où l'Autre se réduit au Même et se dépouille de son étrangeté, où la pensée se rapporte à l'autre mais où l'autre n'est*

---

question du visage. Levinas dira que « *Toute expérience même passive et accueillante, est constitution de l'être qu'elle reçoit* ». Si cela pose problème dans le cas du visage, c'est précisément parce que la résistance qu'il oppose au sujet lui faisant face se veut totale, opposition antérieure à ma liberté et à mon initiative, m'imposant une passivité pure.

*plus autre en tant que tel, où il est déjà le propre, déjà mien.* »<sup>14</sup> Tout acte de connaissance effectuerait donc une ablation de la transcendance, une réduction de l'altérité de ce qui m'est extérieur à une donnée immanente à ma conscience. Or, le visage ferait exception à cette approche, résisterait au geste du savoir. Plutôt que de se prêter à mon emprise, le visage la désamorce, la prend de vitesse pourrait-on dire, signifiant vers moi avant toute *Sinngebung* délivrée par une conscience. Ce qu'autrui, en son visage, viendrait ainsi contester, c'est l'hégémonie de la structure gnoséologique de la signification dont la philosophie occidentale n'aurait jamais douté. Le visage serait ce cas d'exception où un sens résiste à sa réduction à un contenu de connaissance, où la signification perce par-delà toute visée objectivante. Il s'agirait ici, non pas d'une signification qui mobiliserait une autre forme de savoir que celles jusqu'ici envisagées par la tradition, mais plutôt, pour reprendre une formule que Levinas aimait à employer, d'un « autrement que savoir ». Le caractère paradoxal de la situation décrite par Levinas apparaîtra ici au lecteur. Comment le visage peut-il m'être signifiant s'il se refuse à se faire connaître par moi, s'il s'absout même de toute relation intentionnelle à ma conscience?

Éclaircir le sens de tels paradoxes exige que nous approfondissions d'abord la critique de la connaissance mise en avant par Levinas. Il dira que le savoir est « *une façon telle d'aborder l'être connu que son altérité par rapport à l'être connaissant s'évanouit. Le processus de la connaissance se confond à ce stade avec la liberté de l'être connaissant, ne rencontrant rien qui, autre par rapport à lui, puisse le limiter. Cette façon de priver l'être connu de son altérité, ne peut s'accomplir que s'il est visé à travers un troisième terme – terme neutre – qui lui-même*

---

<sup>14</sup> Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève, 1996, p. 12.

*n'est pas un être.* »<sup>15</sup> En disant cela, Levinas ne fait que reprendre l'antique thèse aristotélicienne selon laquelle « *il n'y a de science que de l'universel.* »<sup>16</sup> En tant qu'il est connu, l'individu se trouve dépouillé de ses propriétés singularisantes et se voit ramené à un simple cas particulier d'une catégorie générale. Dans l'ordre de la connaissance, l'individu n'est pas en-lui-même porteur de sens, il tient sa signification d'un contexte ou d'un horizon qui l'englobe et par l'intermédiaire duquel il devient intelligible au sujet connaissant. Pour Levinas, c'est bien cette impossibilité de connaître l'individu *comme individu* qui disqualifie le regard théorique vis-à-vis du visage car celui-ci n'appartient à aucun genre, son individualité ne pouvant être ramenée à une catégorie générale sans qu'il y perde sa signification propre. C'est la possibilité de parler d'autrui comme d'un concept qui est ici mise en question. La subordination de l'individu à un troisième terme universel, un « neutre » comme le dit Levinas, ne permet pas d'en maintenir l'altérité puisque c'est précisément dans ce qu'il a de commun à d'autres individus du même ensemble qu'il s'y trouve connu. Envisagé sous un concept, l'Autre se fait Même, le visage de l'homme qui me fait face se dissout en des traits généraux qui masquent son individualité et le rendent anonyme à mon regard.

L'erreur serait ici de penser que Levinas discrédite, sur le plan éthique, la connaissance conceptuelle au profit de l'intuition sensible. C'est que celle-ci n'échappe pas à la critique que nous venons de présenter car elle agit également comme un neutre absorbant l'individualité et l'extériorité d'autrui. Si l'intuition est traditionnellement comprise, en opposition à l'universalité du concept, comme visée du particulier, elle ne garde cependant valeur d'événement de connaissance que dans la mesure où elle reste informée par le concept. Autrement dit, elle ne

---

<sup>15</sup> Levinas, *TI*, p. 32.

<sup>16</sup> Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 31, 87 b.

*connaît* l'individuel qu'en tant qu'elle y *reconnaît* l'universel. Dans les termes de Levinas : « *l'individuel en tant que connu est déjà désensibilisé et rapporté à l'universel dans l'intuition.* »<sup>17</sup> Le projet de Levinas n'est donc pas celui d'une revalorisation de la sensibilité comme mode de connaissance alternatif au savoir conceptuel et théorique. La démarche levinassienne est celle d'une sortie de la gnoséologie, recherche d'un sens qui ne signifie pas en tant qu'il est connu.

Évidemment, le visage humain a une peau, des yeux et une bouche, il peut être vu et touché. Si, dans *Totalité et Infini*, Levinas n'a pas beaucoup insisté sur le caractère sensible du face-à-face, soulignant plutôt le caractère « égoïque » de la sensation<sup>18</sup>, il y accorda une place importante dans *Autrement qu'être*. La sensibilité s'y trouve en effet réhabilitée comme dimension essentielle de la rencontre d'autrui, marquant la vulnérabilité du prochain se présentant à moi dans sa chair. Loin de se voir anesthésiée par des considérations éthérées, la sensibilité y est exaltée par Levinas comme condition de la manifestation de la détresse de l'autre homme qui, par cette détresse même, m'interpelle, me somme de répondre de lui. Le visage dont nous parle Levinas a donc bien quelque chose à voir avec cette peau, ces yeux et cette bouche qui se montrent à moi chez autrui. Il faut pourtant voir tout ce qui distingue la sensibilité, comme mode d'accès au visage d'autrui, de l'intuition sensible. Celle-ci, en tant qu'elle convertit le sensible en savoir, serait un mode dérivé de la sensibilité puisque « *l'immédiateté à fleur de peau de la sensibilité – sa vulnérabilité – se trouve comme anesthésiée dans le processus du savoir. (...) Par rapport à cette vulnérabilité, le savoir – découverte de l'être lui-même – marque une rupture avec l'immédiat et dans un certain sens*

---

<sup>17</sup> Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le livre de poche, Paris, 2004, p. 102.

<sup>18</sup> Pour la phénoménologie de la sensation comme jouissance chez Levinas, voir TI, section II, B, 4, pp. 142-149.



*une abstraction.* »<sup>19</sup> Ainsi, sans nier la réalité sensible dans laquelle prend place le face à face, la signification du visage d'autrui, résistant au concept, ne se laisse pas non plus réduire au savoir propre à l'intuition sensible. Le visage, de même que la sensibilité, porte donc un sens qui défie sa réduction à une simple forme plastique ou à un ensemble de propriétés sensibles et c'est même par ce seul débordement de son sens sur sa forme que le visage peut à la fois échapper à la prise de ma connaissance sans pourtant cesser d'être pour moi signifiant.

Ni forme intelligible ni forme sensible, le visage résiste donc à toute tentative de le ramener à une donnée de connaissance. Il nous faut insister sur le fait que la critique levinassienne du savoir, à partir de laquelle nous sommes parvenus à cette conclusion, ne vise pas à dénigrer l'intelligence théorique, mais à en contester la primauté dans le rapport au sensé. Le visage serait ce cas extra-ordinaire où l'intentionnalité se voit mise en échec par un sens qui résiste à sa prise et qui, là se trouve toute l'audace de la thèse levinassienne, ne cesse pourtant pas d'être sens, de signifier, alors même qu'il n'est pas, à proprement parler, connu.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Levinas, AE, p. 104.

<sup>20</sup> Il pourra sembler paradoxal que nous nous proposons de traiter philosophiquement, et donc conceptuellement, du visage après ce que nous venons d'en dire. En prétendant parler du visage à l'intérieur d'un exposé théorique, ne sommes nous pas déjà en train de la trahir? Levinas s'adresse lui-même cette objection dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* et y répond ainsi : « ... la cohérence qui manquerait à ce discours, consiste-t-elle dans l'immobilité de l'instant de la vérité, dans sa possibilité de synchronie? L'objection supposerait alors ce qui est en question : la référence à l'essence de toute signification. Or, tout notre propos consiste à se demander si la subjectivité, malgré son étrangeté au Dit, ne s'énonce pas par un abus du langage grâce auquel tout se montre en trahissant certes son sens, mais d'une trahison que la philosophie est appelée à réduire; par un abus – mais cela reste à montrer – que justifie la proximité elle-même ou l'Infini se passe. » AE., p. 243. Autrement dit, le discours levinassien serait incohérent seulement du point de vue de l'ontologisme, cela même qu'il tente de dépasser. Pour ce qui nous concerne, retenons que, si notre propos thématise effectivement le visage alors que nous insistons pour dire que le thématiser c'est le trahir, il ne faut pourtant pas voir l'écriture thématitante et le propos qui la nie comme coïncidant (donc comme contradiction), mais plutôt comme se défaisant l'un l'autre. La thématisation du visage est niée, prend pourtant aussitôt forme dans les mots même qui l'énoncent, mais est niée à nouveau et ainsi de suite. L'agir du Dire est de dédire le Dit et cela incessamment. Ce point s'éclaircira, nous l'espérons, dans les pages qui suivent.

### 1.2.1 L'herméneutique comme mode du savoir

Nous voudrions ici nous attarder plus longuement à la façon dont le visage tranche sur l'une des figures du savoir qui revêt un intérêt particulier pour notre étude, celle de la compréhension herméneutique. Comme nous l'avons déjà dit, la critique du savoir de Levinas ne s'étend pas seulement au savoir de type scientifique dont la prétention totalisante fut également contestée par la philosophie herméneutique au XX<sup>e</sup> siècle. L'audace de Levinas est de prétendre identifier une structure commune aux modes les plus purement théorétiques ou mathématiques de la connaissance et à ceux qui se veulent plus narratifs et qui, comme l'herméneutique, préfèrent parler de compréhension plutôt que de savoir.<sup>21</sup> Comme dans toutes les formes du savoir, la compréhension, même dans son sens le plus herméneutiquement nuancé, resterait une façon de ramener l'altérité du sens à de la mienneté. Le terme de com-préhension en est d'ailleurs un dans lequel résonne la notion de prise, d'appropriation. Levinas y opposera la déprise ou dépossession de soi que m'impose l'appel du visage d'autrui. Si le visage doit être visage *d'Autrui*, avec toute la force que cette majuscule suggère<sup>22</sup>, c'est-à-dire altérité radicale qui ne saurait être ramenée à l'immanence d'une conscience se l'assimilant à l'horizon d'un troisième terme; si donc Autrui doit être maintenu dans sa transcendance à toute réalité impersonnelle qui en neutraliserait l'altérité en se le subordonnant comme sa propre manifestation (Substance spinoziste, Esprit hégélien ou Être heideggerien); bref, si Autrui, en

---

<sup>21</sup> Levinas dira que même la foi reste un mode du savoir et qu'à ce titre il s'agit d'une posture qui ne parvient pas à atteindre un sens de Dieu dégagé du primat du théorétique. Le Dieu des philosophes et le Dieu de la foi sont ainsi renvoyés dos à dos.

<sup>22</sup> Levinas écrit tantôt « autrui » tantôt « Autrui ». Il nous semble que l'usage de la majuscule vient souligner l'altérité radicale, la transcendance, de l'autre homme par rapport à tout étant mondain alors que l'emploi de la minuscule désigne d'avantage l'autrui empirique ou la façon dont l'autre homme m'apparaît dans le monde. Malgré cette différence notable, les deux orthographes du terme sont liées et renvoient l'une à l'autre puisque, chez Levinas, le sens d'« autrui » l'excède toujours en direction d'« Autrui » et celui-ci ne signifie qu'en référence à celui-là puisque l'Autre ne se signale à moi qu'en sa venue au monde, c'est-à-dire en m'interpellant dans le regard d'un homme concret. Dans le présent essai, nous n'emploierons la majuscule que très modérément.

son visage, doit tenir son sens de lui-même et non pas se le voir conférer de l'extérieur, il faut alors qu'il résiste à ma compréhension. La façon dont le sens du visage tranche sur tout événement de compréhension sera rendue intelligible si l'on se rappelle d'abord les structures formelles de la compréhension que la philosophie herméneutique a dégagées au cours du XX<sup>e</sup> siècle.

L'un des mérites du courant phénoménologique est sans doute d'avoir mis en valeur la notion d'horizon comme condition de nos expériences de sens. Que les données de la conscience ne soient pas significantes en elles-mêmes, mais qu'elles prennent sens à partir de l'arrière-plan d'une *Lebenswelt*, d'un monde qui, déjà signifiant, éclaire les étants particuliers, leur prête un sens que la conscience peut anticiper, c'est ce que Husserl avait déjà vu. Mais, c'est avec Heidegger que les implications des notions de monde et d'horizon seront radicalisées ou, pourrait-on dire, « ontologisées ». La reprise heideggérienne du projet phénoménologique à donné lieu à ce qu'on a pu appeler « le tournant herméneutique de la phénoménologie »<sup>23</sup> qui consiste, pour ses tenants, dans l'affirmation de l'universalité de notre rapport compréhensif-horizontale à tout étant, rapport qui suggérerait toujours une certaine compréhension de l'être lui-même. L'intelligence de l'être, qui devient pour Heidegger le projet directeur de la phénoménologie, exigerait donc que la compréhension soit d'abord elle-même correctement pensée. Or, c'est sur le modèle du rapport au texte que la philosophie herméneutique prend appui pour développer sa conception propre de la compréhension. La notion d'horizon correspondrait ici au contexte à partir duquel un texte ou une phrase prennent sens. Ce contexte varierait selon plusieurs paramètres (la situation historique du lecteur, l'ampleur de la

---

<sup>23</sup> Grondin, Jean, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris, 2003.

perspective qui est prise en compte, etc.) qui viendraient ainsi moduler notre compréhension. Le paradigme du texte, reprenant l'intuition phénoménologique du caractère horizontal de toute compréhension, se voit étendu à l'ensemble des étants (choses, autrui, œuvres d'art, etc.) qui ne seraient alors signifiants pour nous que dans la mesure où ils sont éclairés par un contexte de signification qui les devance.

Au caractère horizontal de la compréhension s'ajoute la circularité. Ce qu'on a pu appeler le « cercle herméneutique » avait déjà attiré l'attention des théoriciens de l'herméneutique bien avant la reprise phénoménologique de la problématique. Pour ceux qui, à l'image de Dilthey, souhaitaient élaborer une herméneutique scientifique qui saurait servir de fondement méthodologique à l'objectivité des sciences de l'esprit, tout élément de circularité dans le déroulement de la compréhension devenait un obstacle à leur projet et devait donc être surmonté. Que le sujet aborde toujours un texte à partir d'une pré-conception, d'anticipations de son sens, que l'analyse d'une partie du texte informe toujours une idée du tout avant même que celui-ci n'ait été parcouru, bref, que la compréhension d'un texte soit toujours nourrie de pré-jugés, que l'analyse et la synthèse de son sens se présupposent toujours déjà mutuellement, c'est là ce qui pouvait apparaître comme un vice épistémologique interdisant à la compréhension de s'élever à l'objectivité. Heidegger, dépassant le plan épistémologique de la problématique, entreprit de réhabiliter ce cercle en soulignant qu'il témoignait davantage de la finitude de la condition humaine et de l'historicité profonde de l'homme que d'un vice de procédure. Ainsi souligne-t-il, dans *Sein und Zeit*, que « rien ne justifie de ravalier le cercle au rang de cercle vicieux, serait-il même toléré comme tel. En lui s'abrite une possibilité positive du connaître le plus originaire, qui bien entendu n'est saisie comme il faut qu'à condition que l'explicitation ait

*compris que sa tâche première, constante et ultime reste non pas de se laisser pré-donner la pré-acquisition, la prévision et l'anti-cipation par des 'intuitions' ou des concepts populaires, mais en les élaborant, d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes. »*<sup>24</sup>

Le problème que pose le cercle à l'idéal d'une juste compréhension n'est donc plus sa circularité elle-même, mais plutôt celui de l'explicitation (*Auslegung*) des pré-conceptions avec lesquelles on y entre. Le sujet ne doit pas chercher à faire *tabula rasa* de ses *a priori*, tâche probablement impossible, mais doit plutôt œuvrer à les porter à la conscience et à en mesurer la validité à l'aune des « choses elles-mêmes ». Ce faisant, le sujet reste ouvert à la constante remise en question de sa compréhension. L'a priorisme n'est plus ici gage de dogmatisme mais, pour celui qui sait la part de préjugés dans laquelle se meut sa compréhension, la structure circulaire de celle-ci impose bien plutôt la non-fermeture du sens qui peut toujours être revisité autrement, à partir de nouvelles anticipations. Ainsi, si l'approche herméneutique affirme l'immanence du sens à un horizon textuel et mondain, ces horizons ne sont cependant pas clos, peuvent toujours être revisités de façon nouvelle à mesure que les pré-conceptions du sujet sont elles-mêmes remises en question. Dans un texte consacré aux diverses guises de la notion de totalité dans l'histoire de la pensée, Levinas soulignera cette spécificité de ce qu'il appelle la « totalité herméneutique » : « *Notion de totalité et d'intellect qui conduirait à comprendre toute expérience, et peut-être tout raisonnement sur les choses, d'après le modèle d'une interprétation de texte. Notion de totalisation toujours à recommencer, notion de totalité ouverte!* »<sup>25</sup> La plasticité du sens que met en lumière l'approche herméneutique ne rompt donc pas avec le geste de totalisation propre à toutes les formes de savoir, mais, soulignant la finitude de toute

---

<sup>24</sup> Heidegger, *op. cit.*, p. 135.

<sup>25</sup> Levinas, *Totalité et totalisation, in Altérité et transcendance*, Le livre de poche, Paris, 2006, p. 66.

compréhension humaine, affirme l'inachèvement de toute totalité de sens et, du même coup, son ouverture indépassable qui rend possible un rapport toujours recommencé aux œuvres et au monde.

Ce qui, du point de vue de Levinas, doit ici être contesté, c'est la prétention à l'universalité de cette perspective herméneutique, puisque, selon lui, autrui ferait exception, s'absoudrait de tout rapport compréhensif, perçant ainsi une brèche dans l'horizon de sens immanent au monde. Citons Levinas à ce sujet :

*« La manifestation d'Autrui se produit, certes, de prime abord, conformément à la façon dont toute signification se produit. Autrui est présent dans un ensemble culturel et s'éclaire par cet ensemble, comme un texte par son contexte. La manifestation de l'ensemble assure sa présence. Elle s'éclaire par la lumière du monde. La compréhension d'Autrui est, ainsi, une herméneutique, une exégèse. (...) Mais l'épiphanie d'Autrui comporte une signifiance propre, indépendante de cette signification reçue du monde. Autrui ne nous vient pas seulement à partir du contexte, mais, sans cette médiation, signifie par lui-même. La signification culturelle qui se révèle – et qui révèle – horizontalement, en quelque façon, qui se révèle à partir du monde historique auquel elle appartient – qui révèle, selon l'expression phénoménologique, les horizons de ce monde – cette signification mondaine, se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite (ou, plus exactement, absolue), non intégrée au monde. Cette présence consiste à venir à nous, à faire une entrée. Ce qui peut s'énoncer ainsi : le phénomène qu'est l'apparition d'Autrui, est aussi visage. »<sup>26</sup>*

---

<sup>26</sup> Levinas, *Sens et signification*, in HAH, *Fata morgana*, Paris, 1972, p. 47.

Ainsi, le visage recèlerait une signification dont le mode de signifiante serait autre que celui du paradigme textuel. La médiation herméneutique de notre rapport au sens souffrirait ici une exception, celle d'autrui dont la signification me frapperait avant toute anticipation ou pré-compréhension. À la figure du cercle, propre à la compréhension, Levinas oppose ici celle de la droite. Plutôt que de faire du Moi l'*alpha* et l'*omega* de la route du sens, commençant en moi, dans mes anticipations, et y retournant, l'ego ramenant à lui la chose comprise, la voie tracée par le visage serait elle directe, immédiate, sens dont l'origine m'est étrangère et dont la venue à moi devance toute anticipation possible. Le sens du visage en est donc un à la constitution duquel le sujet qui le reçoit ne participe pas et qu'il n'interprète pas. Le visage n'a pas besoin d'un exégète pour venir à la signification, l'interpellation que me lance son regard parle d'elle-même et *par* elle-même.

### **1.3-L'expression du visage ou l'antériorité du « dire » sur le « dit »**

Cette façon qu'a le visage de faire sens à partir de lui-même, devançant les visées de ma conscience, perçant l'horizon du monde, cette guise du sens unique au visage, Levinas la nomme expression. « Le visage parle », la parole lui permet de se présenter lui-même par lui-même. Cette auto-présentation d'autrui dans l'expression du visage ne doit pas être entendue comme une manifestation, une phénoménalisation d'autrui, qui le rendrait du même coup saisissable sur le plan du savoir. L'expression fait d'autrui, non pas l'objet de ma compréhension, mais le sujet de sa propre présentation, émettant souverainement son sens avant même que je ne lui en prête un. Comme le dira Levinas, « *dans le visage l'exprimé assiste à*

*l'expression, exprime son expression même – reste toujours maître du sens qu'il livre. »*<sup>27</sup> C'est donc cette capacité d'émettre par lui-même sa propre signification, de ne pas se la voir conférée par un monde ou une conscience, bref, c'est l'expressivité du visage qui lui permet de trancher sur l'ensemble des autres phénomènes dont le sens dépend de « la lumière du monde ». Il est important de spécifier ici que l'expressivité qui caractérise le visage ne doit pas être entendue en un sens purement métaphorique. La formule « l'expression du visage » veut bien signaler que c'est comme langage que le visage signifie et, en ce sens, « *l'épiphanie du visage est toute entière langage.* »<sup>28 29</sup>

On pourrait ici se demander si le caractère langagier de la signification du visage ne compromet pas la volonté qu'a Levinas de soustraire l'expression d'autrui à toute compréhension de type herméneutique. En effet, il ne serait pas infondé de faire remarquer, comme l'a fait Gadamer, que toute venue au langage d'un étant est coextensive de sa venue à la compréhension. Comment le langage peut-il être à la fois ce par quoi toute chose se donne à comprendre et ce par quoi, selon Levinas, le visage exprime un sens dont l'effectuation se passerait de toute compréhension? Il faudrait ici admettre que l'expression du visage relève d'un mode du langage radicalement différent de la façon dont le langage donne habituellement prise à une saisie compréhensive de l'être qui s'y dit. C'est bien une telle distinction que suggère Levinas lorsqu'il identifie dans le langage une couche plus fondamentale que celle du « dit »,

---

<sup>27</sup> Levinas, *La philosophie et l'idée de l'infini*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 2006, p. 240.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>29</sup> Si, dans *Totalité et Infini* ainsi que dans les études préparatoires qui le précède, Levinas parlait d' « *épiphanie du visage* », il abandonnera par la suite cette formule qui laissait entendre que le visage pouvait être compté au nombre des phénomènes. À partir d'*Autrement qu'être*, le philosophe insistera fortement sur la non-phénoménalité du visage qui se fera dérangement du phénomène ou, selon l'expression de Jacques Rolland, « contre-phénomène ». Voir Rolland, Jacques, *Parcours de l'autrement*, PUF, Paris, 2000, pp. 61-96.



relevant de l'énonciation thématique, et qui serait celle de l'expressivité originelle du langage comme « dire ».

Dans le maître-ouvrage de 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, cette distinction entre « dit » et « dire » prendra une place extrêmement importante, traduisant ce qui distingue le sens « non herméneutique » du visage des significations relevant de l'ontologie. Si le langage se manifeste toujours comme « dit », c'est-à-dire énonciation ou thématique, la signification du langage commencerait avant cette manifestation. Il s'agirait ici d'une antériorité au sens transcendantal<sup>30</sup> du terme. Le « dit » a pour condition de possibilité un « dire », une expression à partir de laquelle advient l'énonciation d'un contenu déterminé. Dans la forme « dite » du langage, l'énonciation tiendrait sa force de l'élan de l'expression qui la rend possible. Cela revient à dire qu'avant d'être discours sur quelque chose, le langage est d'abord parole adressée à quelqu'un, un « à Autrui » ou « pour-Autrui », l'énonciation étant toujours tributaire de la relation à un interlocuteur qui m'appelle au langage d'un appel lancé de nulle part ailleurs que de son visage.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Il est à noter que c'est à Levinas lui-même que nous empruntons cette référence à la méthode transcendantale. Le philosophe a en effet parfois caractérisé son mode d'exposition comme « déduction », au sens transcendantal du terme bien sûr, c'est-à-dire comme remonté aux conditions de possibilité d'un donné. Par exemple, TI, p. 14.

<sup>31</sup> Certains seraient peut-être récalcitrants à faire coïncider la notion d'expression et celle de « dire » comme nous le faisons. En effet, alors que l'expression est clairement attribuée au visage, donc à Autrui, Levinas parle surtout du « dire » à partir du sujet ou du moi (AE). Le « dire » caractériserait l'exposition du sujet à Autrui, alors que l'expression décrirait l'appel que me lance son visage. Il n'est pas difficile de voir qu'il s'agit ici d'une même notion, caractérisée différemment selon qu'on se place du point de vue du sujet ou de celui d'Autrui, puisque dans les deux cas il s'agit de décrire l'élément pré-thématique dans lequel se déroule l'intrigue de la relation éthique. Le « dire » est exposition à Autrui mais aussi ce par quoi Autrui m'expose sa vulnérabilité. À quelques occasions, Levinas identifie d'ailleurs les notions de visage et de « dire » comme par exemple dans *Énigme et phénomène* lorsqu'il souligne : « *le visage, c'est-à-dire le « dire »* ». Voir *Énigme et phénomène*, in *EDE*, p. 296.

Levinas insiste sur le fait que, ainsi compris, le « dire », l'expressivité originelle, ne s'épuise pas dans le « dit » qui en surgit. Certes, « *la corrélation du dire et du dit, c'est-à-dire la subordination du dire au dit, au système linguistique et à l'ontologie est le prix que demande la manifestation* »<sup>32</sup>, mais la source de la manifestation lui reste extérieure, s'en retire ou s'en absout en la produisant. Si le « dire » se donne toujours à « entendre » en un « dit », il peut toujours s'en dépendre en se reprenant en un autre « dit », en se dédisant pour mieux se redire. Autrement dit, aucune énonciation ne peut couper le souffle du « dire » qui l'anime, aucune manifestation d'autrui, aucune « pose » du visage, n'en absorbe l'expression première. Levinas est ainsi conduit à « *admettre dans le discours une relation avec une singularité placée hors du thème du discours et qui, par le discours n'est pas thématisée* ». <sup>33</sup> Ces analyses contestent bien sûr la réduction du langage à un système de signes ou à un ensemble de langues nationales qui n'exprimeraient rien au-delà d'un contenu culturel déterminé. Le langage, en son « dire », serait plutôt, et avant tout, relation par excellence à autrui, relation où les interlocuteurs ne se trouvent pas absorbés, assimilés à l'universalité du discours qu'ils partagent. En ce sens, le langage assure la souveraineté de l'individu par rapport à l'universel, assure l'expression du visage comme auto-signifiante, expression qui ne tient son sens d'aucun horizon le précédant, « *signification sans contexte* »<sup>34</sup>.

À la suite de ce que nous venons de dire, il ne faudrait pas faire l'erreur de penser le « dire » comme simple catégorie vide, condition de possibilité des significations que porte le « dit » mais qui ne serait pas elle-même signification. Au contraire, le « dire », dans sa survivance au-delà, ou en-deçà, du « dit », revêt une signification propre qui est le sens premier,

<sup>32</sup> Levinas, AE, p. 17.

<sup>33</sup> Levinas, *Langage et proximité*, in EDE, p. 313.

<sup>34</sup> Levinas, TI, p. 8.

ou « Sens des sens » comme le dira Levinas, puisque seul sens à résister à son immanentsation par le savoir. En effet, dans le langage, analysé au niveau de sa condition (éthique) de possibilité, la transcendance d'autrui ne saurait jamais être ramenée à l'immanence du discours même s'il en faisait son thème. « *La parole qui porte sur autrui comme thème semble contenir autrui. Mais déjà elle se dit à autrui qui, en tant qu'interlocuteur, a quitté le thème qui l'englobait et surgit inévitablement derrière le dit.* »<sup>35</sup> La souveraineté d'autrui par rapport à tout système de signes, à tout horizon ou contexte se déployant dans le langage ne l'empêche pourtant pas de signifier. Ce serait le cas si la transcendance d'autrui en était une qui rendait impossible une relation à un autre sujet. Or, comme nous l'avons indiqué, autrui se donne dans son visage, c'est-à-dire s'exprime, me jette un regard qui, avant toute parole particulière, en appelle à moi, vient à moi, entre en relation avec moi. Cette venue du visage au monde, cette adresse inaugurale, encore pur « dire », suscite ma parole, me somme de répondre à (de) ce « dire » et ouvre ainsi le langage. L'extraordinaire du langage apparaît donc moins, pour Levinas, comme le fait que de l'Être s'y dévoile que comme cette mise en relation à un Autre que moi-même sans que cette relationalité ne fasse violence à la transcendance de cet Autre, sans que son altérité ne s'altère en mêmété ou en mienneté comme objet de ma compréhension. Le langage n'est donc pas seulement événement de compréhension, il est aussi et d'abord relation. Non pas relation comme les partis d'un même tout sont en relation, mais relation entre deux termes dont la parfaite transcendance l'un par rapport à l'autre est maintenue. « *Par là, la structure formelle du langage annonce l'inviolabilité éthique d'Autrui...* »<sup>36</sup> Et par là, le langage se découvre comme le site même de la relation à autrui.

---

<sup>35</sup> Levinas, TI, p. 212.

<sup>36</sup> Levinas, TI, 213.

Il est également important de noter que Levinas n'affranchit pas le sens du visage de la thématization du discours en le situant dans un au-delà du langage. La résistance du sens du visage à la compréhension est tout autant résistance du langage lui-même à sa réduction herméneutique. Comme nous l'avons vu, il s'agit, pour Levinas, d'identifier la couche transcendante du langage et, ainsi, de souligner la signification du « dire », univoque et ininterprétable, qui sous-tend tout « dit ». On voit par là en quoi la conception levinassienne du langage se distingue de celle que, dans le sillage d'Heidegger, certains représentants de la philosophie herméneutique ont mise en avant. Chez Levinas, il ne s'agit pas de faire du langage le lieu où se dit l'Être qui, dans sa différence à l'étant, serait l'horizon indépassable du sens. Ce à quoi on assiste chez Levinas, c'est bien plutôt à l'affirmation de la primauté d'autrui, par-delà la différence ontologique<sup>37</sup>, comme source et sens ultime de l'événement du langage. Ainsi, il ne s'agit pas de chercher dans le « dit » la manifestation d'un terme neutre qui viendrait se subordonner les interlocuteurs. À l'idée que « *la parole nous parle* »<sup>38</sup> davantage que nous ne la parlons, Levinas ne pourrait qu'opposer que, quoi que ce soit qui soit dit par le langage, serait-ce l'homme ou l'Être lui-même, c'est d'abord à *Autrui* qu'il est adressé et la directionnalité de cette adresse n'est pas extérieure au langage mais constitue bien plutôt son sens ou son orientation ultime. Le « dire », la signification même du sens, qui préside au déploiement des mots, fait d'autrui la signification dernière de tout ce qui, dans le langage, peut être dit.

---

<sup>37</sup> J-L Marion, dans *L'idole et la distance*, présentait une lecture du geste de *Totalité et Infini* comme simple renversement de priorité *au sein* de la différence ontologique, l'étant-Autrui s'y voyant conférer la prééminence sur l'Être. Dès *Autrement qu'être*, Levinas clarifiera son projet comme étant plutôt celui d'un dépassement de la différence ontologique. Le philosophe revient d'ailleurs explicitement sur ce malentendu dans la préface à la deuxième édition de son *De l'existence à l'existant*.

<sup>38</sup> Heidegger, *La parole*, in *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1981.

#### 1.4- L'appel au Bien ou le sens du visage

Le visage ne fait donc pas que me résister, dans la mesure où je tente de le soumettre à mes pouvoirs, mais est aussi invitation, appel lancé à une relation d'un autre ordre que celui de la possession. Mais comment, concrètement, cette invitation du visage qui, encore une fois, ne se manifeste pas à l'occasion d'un « dit », peut-elle s'imposer à moi, me contraindre à y répondre? Levinas dira que dans le visage de l'autre homme luit sa misère, que dans son expression se signale toujours une certaine détresse et que c'est précisément le témoignage de cette détresse qui rend impossible mon indifférence à l'égard d'autrui. Cette dimension d'appel dans l'expression du visage, cette sommation de répondre de la misère de celui qui me fait face, peut être éclaircie si on la pense à partir de la structure éthique du langage dont nous venons de parler. Un être parfaitement autosuffisant n'aurait pas besoin de langage. Ainsi, le Dieu d'Aristote qui vit en autarcie parfaite n'a pas recours au langage. C'est l'homme qui est ζῷον λογον, c'est-à-dire, animal doué de la parole. Cette faculté ne témoigne pas, pour Levinas, d'un avantage de l'homme sur le Premier moteur, mais plutôt de sa situation de dépendance à l'égard de ce qui lui est extérieur et qui l'empêche ainsi de connaître la félicité de celui qui se suffit à lui-même. Toute parole adressée à un autre homme témoigne donc d'un besoin, d'une insuffisance, d'une faiblesse. Peu importe le contenu de ce qui est effectivement dit, le fait qu'autrui en appelle à moi signifie déjà qu'il me demande d'être là pour lui, d'en être responsable. *« L'être qui s'exprime s'impose, mais précisément en en appelant à moi de sa misère et de sa nudité – de sa faim – sans que je puisse être sourd à son appel. De sorte que, dans l'expression, l'être qui s'impose ne limite pas mais promet ma liberté, en suscitant ma bonté. »*<sup>39</sup> Si l'appel qui m'est lancé dans l'expression du visage exerce sur moi une contrainte,

---

<sup>39</sup> Levinas, TI, p. 219.

m'interdit l'indifférence, ce n'est donc pas à la manière d'une force qui s'imposerait au détriment de ma liberté. En-deçà de l'opposition dans l'être entre liberté et non-liberté, autrui me sollicite, m'invite au Bien et, ce faisant, en appelle également à ma liberté afin que je puisse accomplir cette bonté en moi suscitée. Autrui me laisse libre, non pas parce que nous serions en situation d'indifférence l'un à l'égard de l'autre, mais parce qu'il m'incite à agir par tous les moyens nécessaires afin de soulager sa misère.

L'expression du visage est donc un appel au Bien. Par là est donnée cette signification recherchée par Levinas, celle qui perce sa forme et dont le mode de signifiante, tout entier langage, ne relève pourtant pas de l'ordre de l'énonciation. C'est à un sens premier, Sens des sens, que Levinas croit ici toucher. Si l'élément du sensé est bien le langage, celui-ci n'est pas qu'un médium plastique où les multiples significations, culturellement ou historiquement déterminées, se manifesteraient sur un plan horizontal, c'est-à-dire sans référence à un sens transcendant. Il y a bien une orientation première du langage, identifiable dans sa condition de possibilité même, qui est la venue d'Autrui au monde. Ainsi, contrairement à une certaine philosophie analytique du langage, Levinas ne croit pas que l'on puisse simplement partir du « fait » du langage pour en étudier les différents modes, usages et règles formelles. Le champ des significations « dans » le langage n'épuise pas le sens « du » langage. Le « fait » du langage est en lui-même signifiant. Ce qui ouvre le monde du sens est lui-même un sens ou plus exactement le Sens du sens, la signifiante même de la signification. Ce sens premier est, comme nous l'avons vu, éminemment éthique, c'est le Bien lui-même auquel le visage d'autrui m'appelle et dont la position transcendante lui confère une force de directionalité sur toute autre signification. On voit mieux ici de quelle manière Levinas a pu parler de l'éthique comme de la

philosophie première, disant que « *l'éthique est l'horizon d'intelligibilité ultime de l'humain et même du cosmos.* »<sup>40</sup> Ainsi, la signification dernière de toute chose serait irréductiblement éthique, le sens d'autrui étant la source généalogique de toute autre signification. Levinas rejoint ici un certain platonisme, dont il se revendique, et qui pose le Bien « au-dessus de l'être ». Pour le penseur de l'altérité, cet au-delà de l'être n'a cependant pas, comme on l'a vu, le caractère impersonnel et abstrait du monde des idées platonicien mais se revêt au contraire d'un visage, celui de l'autre homme.

...

Nous avons tenté de caractériser le visage en le ramenant à quelque uns de ses « traits » les plus essentiels. C'est pourtant moins le visage en lui-même qui a été ici décrit que sa relation au sujet. Celle-ci s'articule, comme nous venons de le voir, selon un double mouvement, à la fois résistance à toute saisie compréhensive et, en même temps, invitation au Bien, appel à la responsabilité pour autrui. Ces deux moments de la relation au visage se déploient essentiellement comme langage. La « différence éthique » du « dire » et du « dit » permet à Levinas d'affirmer l'irréductibilité du langage, et donc du sens, à l'immanence d'une totalité sémantique. Hors du langage comme système, se tient autrui dont le sens, ne venant jamais à la manifestation dans l'énonciation puisque signifiant comme « dire » qu'aucun « dit » ne peut adéquatement traduire, s'absout du même coup de tout acte compréhensif. Levinas ne démordra jamais de cette idée que la possibilité d'un sens qui ne soit pas événement de compréhension se présente dans le visage dont « *l'expression ne consiste pas, en effet, à présenter à une*

---

<sup>40</sup> Levinas, *La volonté du ciel et le pouvoir des hommes, Nouvelles lectures talmudiques*, Éditions de minuit, Paris, 1996, p. 51.

*conscience contemplative un signe que cette conscience interprète... »*<sup>41</sup>. Si, malgré ce refus de se prêter à une herméneutique de son sens, le visage d'autrui doit néanmoins demeurer signifiant, la question de son mode positif de signifiante se pose. Nous avons tenté de montrer que c'est comme éthique que Levinas pense la possibilité d'un sens qui fasse exception à la structure gnoséologique de la signification qui domine la pensée occidentale. Le retournement de la résistance du visage à mes pouvoirs en invitation à entrer en relation avec lui se fait dans l'écho d'un appel qui ne signifie qu'éthiquement, c'est-à-dire non pas comme événement de compréhension, mais plutôt comme sollicitation de ma bonté, prise de responsabilité pour autrui. Le caractère impératif de l'appel éthique qui m'est lancé par le visage dans le langage avant même qu'il ne se fasse « dit », se produit, Levinas y insiste, avant toute médiation herméneutique du sens. Le sens du visage tel que j'en fais l'épreuve dans le face-à-face se situe donc hors de toute démarche interprétative, mais, comme nous le verrons, Levinas n'en reste pas là, l'exception éthique à l'herméneutique ouvrant de nouvelles possibilités pour penser celle-ci à partir du souci pour autrui.

---

<sup>41</sup> Levinas, *Liberté et commandement*, Le livre de poche, Paris, 1994, p. 49.



## Deuxième partie

### Du visage à l'interprétation

#### 2.1- Le tiers et la nécessité de l'interprétation

Là où nous l'avons laissée dans le chapitre précédent, la relation au visage semble se suffire à elle-même et pouvoir faire l'économie des problématiques qui sont celles de l'herméneutique et, plus généralement, du savoir et de la conscience. En effet, le sens du visage ne relevant pas de la gnoséologie, son expression signifiant avant toute compréhension, il peut sembler difficile d'opérer un passage de la relation à Autrui à une situation herméneutique comme nous nous proposons de le faire à présent. Ce passage est pourtant possible et même nécessaire, d'une nécessité éthique pourrait-on dire, dans le cadre de la philosophie levinassienne. L'exigence de ne pas me contenter d'envisager la relation à Autrui uniquement sur le mode du face à face, comme responsabilité inconditionnelle à un unique visage, cette exigence se pose dans toute sa gravité du fait que je ne suis jamais seul avec autrui, mais que cette relation prend place dans un monde où il y a humanité, c'est-à-dire une multiplicité d'autres hommes. Ces autres qu'autrui sont autrui(s) à leur tour, je leur suis également lié, j'en suis tout autant responsable. C'est là le problème du « tiers » comme l'appelle Levinas. *« 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 ne serait pas née, ni la conscience, ni la conscience de soi. La responsabilité pour l'autre est une immédiateté antérieure à la question :*

*précisément proximité. Elle est troublée et se fait problème dès l'entrée du tiers.* »<sup>42</sup> Dans l'immédiateté du face-à-face je n'ai pas à réfléchir, l'expression du visage m'ordonne à autrui, me constitue comme « un-pour-l'autre » avant toute prise de distance, avant tout retrait dans l'intériorité d'une conscience. Le tiers vient brouiller l'immédiateté et l'univocité de cette relation. Non pas qu'il remette en question l'absoluité du commandement éthique s'exprimant dans le visage d'autrui, mais il me force à *penser* la responsabilité à laquelle je me trouve ordonné. « *Les principes généraux et généraux peuvent s'invertir dans l'application. Toute pensée généreuse est menacée par son stalinisme* »<sup>43</sup> dit Levinas. Même la bonté que suscite en moi le visage d'autrui peut s'inverser en son contraire si j'y réponds sans avoir pris en considération les effets de mon action pour l'ensemble des hommes. Je suis ordonné à la bonté envers chacun, mais cette allégeance au Bien doit se contraindre aux exigences de la justice, se faire conscience sociale.

L'introduction du tiers dans l'éthique levinassienne problématise donc la responsabilité. Alors que ma relation à un unique visage était l'affaire d'une signification immédiate, l'entrée du tiers provoque une prise de distance, ouvre un contexte par lequel ma relation à autrui se voit complexifiée, pluralisée, élargie en une responsabilité envers tous et chacun. Là où, sur le plan absolu du face-à-face, le visage se faisait « sens unique » se lève désormais une équivocité. Celle-ci pose l'exigence d'une interprétation de ma responsabilité. Or, pour se prêter à l'interprétation, le visage ne peut se contenter de signifier comme pur « dire » mais doit désormais entrer en corrélation avec un « dit » et, par là, passer à la phénoménalité, ne serait-ce que comme simple trace d'une présence qui n'est déjà plus et dans le creux de laquelle le

---

<sup>42</sup> Levinas, AE, p. 245.

<sup>43</sup> Levinas, *Le pacte*, in *L'au-delà du verset*, Éditions de minuit, Paris, 1982, p. 98.

phénomène trouve l'espace de sa manifestation. C'est donc le tiers qui, pour Levinas, provoque la manifestation, « *l'apparition du tiers est l'origine même de l'apparaître* »<sup>44</sup> dira-t-il. Cette connivence entre le tiers et la manifestation est entièrement liée, chez Levinas, à l'exigence de justice et d'universalité qui est indissociable de la présence du tiers. S'il faut qu'il y ait justice, il faut que tous puissent comparaître, que la lumière puisse se faire, que je puisse comparer ceux qui sont pourtant, chacun pris en lui-même, incomparables. Il ne faudrait cependant pas croire que l'entrée en scène du tiers relègue aux oubliettes la responsabilité radicale instituée dans le face-à-face. Celle-ci est préservée dans le souci de justice. Ce n'est que parce que je suis déjà tenu à une responsabilité envers autrui que je réponds à l'exigence universelle de justice. Ma responsabilité envers tous est une extension de ma relation à un unique visage et non pas celle-ci un cas particulier de celle-là. « *Ma relation avec autrui en tant que prochain donne le sens à mes relations avec tous les autres. Toutes les relations humaines en tant qu'humaines procèdent du désintéressement.* »<sup>45</sup>

Ainsi, le visage garde un statut normatif malgré la médiation de son sens qui s'impose à mesure que se démultiplie le nombre d'autrui(s) à envisager. Si le commandement du visage se doit d'être interprété pour répondre à l'exigence de justice universelle, chacune des interprétations qu'on en donnera devra toutefois être rapportée au Sens des sens qui seul est garant d'une fidélité au Bien. Cela implique une subordination de l'herméneutique à l'éthique, subordination qui n'est pourtant pas aliénation dans la mesure où l'éthique du visage ne fait pas que contraindre l'activité interprétative par des normes qui lui seraient extérieures, mais, plus fondamentalement, l'ouvre, puisque ce n'est nulle part ailleurs que dans l'expression d'un

---

<sup>44</sup> Levinas, AE, p. 249.

<sup>45</sup> Levinas, AE, p. 247-248.

visage que se déploie la possibilité même d'un langage. Par ce que nous venons de dire, nous sommes amenés à faire nôtre le constat d'Ari Simhon lorsqu'il dit qu'« *en son niveau le plus central alors, Levinas récuse la possibilité d'une herméneutique du visage, nous amenant à considérer au contraire que c'est à partir du visage et de son sens que les démarches herméneutiques s'instaurent. L'herméneutique, chez Levinas, se met ainsi en œuvre à partir de 'l'éthique comme philosophie première', de telle sorte finalement que cette dernière (...) pourrait donner l'impression de fonctionner comme un a priori dont l'effet serait de tout mettre en œuvre uniment.* »<sup>46</sup> Plutôt que de dégager des principes éthiques à partir d'une réflexion sur le caractère narratif ou interprétatif de notre rapport au monde, Levinas montre que c'est à partir d'autrui venant à moi en son visage que peut se déployer le langage et donc que c'est à la condition d'un sens pré-mondain devançant toute interprétation que l'herméneutique peut s'ouvrir. Ce n'est donc plus le modèle du rapport au texte qui conduit ici la pensée, mais, renversement important, c'est l'herméneutique du texte qui se trouve pensée à partir de la relation par excellence qui est celle par laquelle le sujet se trouve lié à autrui par l'appel de son visage.

C'est la fidélité au sens du visage qui caractérisera donc l'herméneutique philosophique de Levinas et l'orientation radicalement éthique de celle-ci est sans doute ce qui en fait l'originalité vis-à-vis des autres grandes herméneutiques phénoménologiques du XX<sup>e</sup> siècle, celles de Ricœur ou de Gadamer en particulier. Ce n'est en effet pas chez eux que Levinas

---

<sup>46</sup> Simhon, Ari, *Sens unique : notes sur la question de l'interprétation chez Levinas*, in *Le Cercle herméneutique*, « Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique », février, 2007, p. 225. Nous suivons Simhon sur l'a priorisme éthique de l'herméneutique de Levinas, mais, alors que lui croit voir apparaître la nécessité de l'interprétation dès le face à face dû au caractère soi-disant formel (*i.e.* kantien) de l'appel du visage (*ibid.*, p. 224), nous croyons quant à nous que la nécessité de l'herméneutique n'advient qu'avec l'entrée en scène du tiers pour les raisons que nous avons mentionnées.

trouvera les ressources pour penser une activité interprétative qui soit à la hauteur des exigences de son éthique. Pour le philosophe de l'altérité, il ne s'agit pas de penser l'éthique à partir d'une philosophie herméneutique, mais plutôt de dériver celle-ci de celle-là. Loin des horizons qui sont ceux ouverts par le « tournant herméneutique » de la phénoménologie depuis Heidegger, c'est du côté de son patrimoine religieux, le judaïsme, que Levinas se tournera, trouvant dans la tradition de l'exégèse talmudique le même souci d'autrui qui anima sa propre pensée.

## **2.2-Levinas et le Talmud**

Levinas, bien qu'issu d'une famille juive lituanienne dans laquelle l'étude de la Bible et la pratique religieuse occupaient une place importante, ne se familiarisa avec la littérature talmudique que tardivement. C'est à la rencontre, en 1947, d'un grand maître en la matière que Levinas doit la passion pour le Talmud qu'il développa alors et qui, jusqu'à la fin de sa vie, ne le quitta plus. L'énigmatique Monsieur Chouchani (ce n'était vraisemblablement pas son vrai nom...) fit irruption dans la vie du philosophe par le biais du docteur Henri Nerson, grand ami de Levinas et disciple du maître. De Chouchani nous ne savons à peu près rien sinon qu'il initia toute une génération d'intellectuels juifs français à la dialectique talmudique pendant la période d'après guerre. Il ne laissa aucun écrit mais nous savons qu'il produisit une très forte impression sur ceux qu'il rencontra, tous disant de lui qu'il avait un esprit hors du commun, une mémoire phénoménale (on dit, par exemple, qu'il connaissait la Bible et l'ensemble des interprétations des docteurs rabbiniques par cœur!) et surtout qu'il possédait un don qui époustoufla tous ses disciples, celui de produire des interprétations virtuellement infinies du sens d'un verset. Levinas, dans un entretien avec François Poirier, raconte :

« Dans le cours de Chouchani, où j'ai été admis, le maître n'avait jamais de livre devant lui : il connaissait tout par cœur et il pouvait m'interrompre si devant lui je lisais ou déchiffrais avec peine, dans le coin de quelque page, les petits caractères d'un Tossophite : 'Écoutez, vous, là-bas, au bout de la ligne, vous avez sauté un mot!' Ses cours étaient passionnants malgré leur longueur – ou à cause de leur longueur -, cela s'arrêtait vers deux heures du matin, après cinq ou six heures. Mais je ne vous raconte là que le côté cirque, le côté jonglerie de ce génie considérable, qui est indigne de son format un peu monstrueux, il est vrai. On s'apercevait très vite, ou tout de suite après, que ce savoir des textes n'était rien. À côté de cette connaissance purement extérieure, de mémoire, M. Chouchani était doué d'un pouvoir dialectique extraordinaire : la quantité de notions pensées ensemble et combinées laissait comme une impression de sauvagerie, dans ses inventions imprévisibles! La manière dont les textes et l'écriture sont traités par les talmudistes est déjà extrêmement compliquée et savante, mais Chouchani savait prolonger vers d'autres horizons de textes pour faire rebondir souverainement une dialectique toujours inquiète... (...) Sans pouvoir toujours saisir le sens ultime de sa sagesse, on se laissait impressionner par l'art parfait de sa dialectique. Que m'est-il resté de ce contact fait d'inquiétude, d'émerveillement et d'insomnies? Un nouvel accès à la sagesse rabbinique et à sa signification pour l'humain 'tout court'. Le judaïsme, ce n'est pas la Bible, c'est la Bible vue à travers le Talmud, à travers la sagesse, l'interrogation et la vie religieuse rabbinique. »<sup>47</sup>

Levinas reçut l'enseignement de Chouchani entre les années 1947 et 1952, année lors de laquelle le maître disparut, personne ne sachant ce qu'il était devenu ni où il se trouvait jusqu'à

---

<sup>47</sup> Levinas, *Entretien avec François Poirier*, in *Emmanuel Lévinas: essai et entretiens*, Babel, Paris, 1996, pp. 154-156.

la nouvelle de sa mort en Uruguay en 1968. Selon son fils Michaël, Levinas interrompit son travail proprement philosophique pendant cette période où il se fit élève de Chouchani afin de se consacrer entièrement à l'étude talmudique.<sup>48</sup> Les nombreuses lectures talmudiques que donna Levinas au cours des années qui suivirent témoignent de la fécondité de l'enseignement de son maître et de l'importance indéniable que prirent pour lui, plus que jamais, les sources juives dans sa pensée. Mais ce qui est le plus important pour nous de noter ici, c'est que Levinas en vint à s'intéresser au Talmud et à l'herméneutique des textes sacrés à un moment de sa vie où sa pensée philosophique s'était déjà largement constituée. En effet, en 1947 Levinas publiait *Le temps et l'autre*, conférence donnée au collège philosophique de Jean Wahl et qui contenait déjà plusieurs des grandes idées qui allaient, plus tard, se déployer dans *Totalité et Infini*. Quelques années auparavant, Levinas avait également fait paraître *De l'existence à l'existant*, ouvrage important où il engageait déjà sa polémique avec la philosophie heideggérienne en tentant d'articuler pour la pensée une voie de sortie hors de l'ontologie. Bref, Levinas ne vint pas au Talmud philosophiquement vierge et, à la lecture de ses écrits talmudiques, il deviendra évident à quiconque sait lire que les concepts originaux qu'il avait déjà forgés se croisèrent avec les catégories herméneutiques de la tradition rabbinique.

Avant d'exposer plus en détail la manière dont la pensée philosophique de Levinas vint féconder son intelligence des principes d'interprétation des textes, il convient de dire quelques mots sur le Talmud lui-même qui fut une véritable école exégétique pour le philosophe. Le Talmud est essentiellement la mise par écrit de la tradition orale d'Israël dont la rédaction s'échelonna du 2<sup>ème</sup> au 6<sup>ème</sup> siècle de notre ère. À la base de tout traité talmudique se trouve la

---

<sup>48</sup> Cité dans : Malka, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace*, Albin Michel, Paris, 2005, p. 269.

Michna qui rapporte les interprétations et discussions des maîtres Tannaïm sur la Thora. L'exégèse des Tannaïm devint à son tour sujet d'interprétations pour les maîtres Amoraïm dont les commentaires furent également mis par écrit sous le nom de Guemara. Michna et Guemara constituent le fondement du Talmud à partir duquel d'autres couches d'interprétations s'ajoutèrent au cours des siècles pour donner lieu à une littérature extrêmement dense. Il est important de noter que malgré l'accumulation d'écrits qui vinrent augmenter et enrichir le Talmud, c'est son caractère originellement oral qui reste le plus déterminant pour comprendre ce qu'est la tradition talmudique et ce en quoi consiste l'activité d'un talmudiste. Les débats exégétiques des docteurs d'Israël se veulent essentiellement ouverts à une continuation infinie, aucune interprétation du sens d'un verset ne pouvant, dans la conception juive, être considérée comme en ayant épuisé les ressources. Ainsi, le travail d'un talmudiste ne consiste pas à expliciter un ensemble de propositions dogmatiques, mais plutôt à prendre part à une discussion ouverte avec toute une tradition de savants et de sages qui, les uns après les autres, poursuivirent un dialogue millénaire. Comme le dit Levinas : « *les pages du Talmud consignent une tradition orale et un enseignement devenus écrit par accident et qu'il importe de rappeler à leur vie dialoguée et polémique où les sens multiples – mais non arbitraires – se lèvent et bourdonnent dans chaque dire.* »<sup>49</sup> Remarquons que cette primauté de l'oralité sur l'écrit qui marque l'essence même du Talmud occupe également une place importante dans l'œuvre philosophique de Levinas qui, dans *Totalité et infini*, faisait du discours oral « *la plénitude du discours* »<sup>50</sup>. La raison de cette appréciation tient au fait que, dans le langage parlé, autrui accompagne sa propre parole et que l'on n'a pas alors affaire qu'à d'impersonnels « dits », mais bien à un interlocuteur, à un visage dont l'expression ou le « dire » est en mesure de dédire ses « dits »

---

<sup>49</sup> Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Éditions de minuit, Paris, 2005 p. 13.

<sup>50</sup> Levinas, TI, p. 98.



puis de les redire; bref, dans l'oralité se maintient une distance entre le « dit » énoncé et le « dire » qui l'énonce, distance qui est l'espace même où peut se lever l'interprétation. En ce sens, le souci d'une remontée de l'écrit à l'oral qui anime le talmudiste est essentiellement souci de donner un visage à la parole sédimentée dans le texte, recherche d'un interlocuteur derrière la lettre imprimée.

Du Talmud il faut encore dire qu'il est divisé en deux grands genres de discours, l'un qui porte sur les aspects juridiques et rituels de la Loi, la Halakha, et l'autre qui revêt une forme homélitique où entrent souvent en jeu des considérations d'ordre métaphysique et qu'on appelle la Haggadah. Levinas a peu commenté la Halakha qui se prête sans doute moins facilement à la lecture d'un philosophe. Il n'a cependant pas manqué de souligner la signification éthique que revêtent les discussions souvent extrêmement pointilleuses des sages du Talmud concernant les différents rites prescrits par la Thora. Levinas voyait dans le souci de la pratique qui traverse la Halakha le témoignage d'une primauté accordée à l'agir éthique sur la spéculation philosophique, la fameuse « *obéissance précédant toute écoute du commandement* »<sup>51</sup> qui caractérise, chez lui, la structure même du psychisme humain provoqué par l'épreuve du visage. Ainsi, dans le Talmud, l'exégèse des textes n'est pas une fin en soi, c'est plutôt le souci de l'agir et de la justice qui est déterminant. On peut même dire, avec David Banon, que « *le geste rituel – en tant qu'expression de l'obéissance – apparaît comme le point d'aboutissement de l'herméneutique. C'est lui qui vient rompre le travail interminable de l'interprétation. (...) L'urgence de la conduite vient suspendre la 'spéculation' exégétique en appelant un 'décret' ou*

---

<sup>51</sup> Levinas, AE, p. 232.

un 'arrêt' ». <sup>52</sup> On voit donc que, même si les commentaires du philosophe ne portent que très rarement sur les textes halakhiques, ceux-ci occupent néanmoins une place fondamentale dans la conception que se fait Levinas de l'herméneutique talmudique.

Un dernier mot sur la dialectique talmudique telle que la conçoit Levinas. À plusieurs reprises, le disciple de Chouchani insiste sur un procédé récurrent des docteurs de la Loi qu'il appelle « méthode paradigmatique ». Celle-ci consiste en une « *attention extrême au réel* » <sup>53</sup> en vertu de laquelle « *les idées ne se séparent jamais de l'exemple qui les suggère mais qui les fixe.* » <sup>54</sup> Plutôt que de ramasser les symboles du Livre sous un concept, les talmudistes en mesurent la fécondité en les faisant signifier à partir d'une multitude d'exemples, de situations concrètes souvent anachroniques. Fixer le sens d'un verset dans l'universalité abstraite d'un concept risquerait de faire taire une multitude de significations possibles de la lettre que seule l'application à la diversité des cas particuliers que présente la vie historique peut faire entrevoir. Levinas attribue une plénitude de sens au verset qu'aucune interprétation particulière ne peut dès lors prétendre épuiser et qui nécessite donc toujours qu'on le rapporte à de nouvelles situations concrètes pour en faire résonner les significations restées latentes. C'est d'ailleurs en vertu de cette plénitude de sens accordée au verset, donc selon un critère strictement herméneutique, que Levinas reconnaîtra un caractère sacré aux Écritures. Mais l'appréciation de Levinas pour la méthode paradigmatique propre au Talmud tient également à sa vertu éthique. En effet, la méfiance à l'égard de l'universel et l'insistance pour mesurer la valeur de tout énoncé général à l'aune du particulier fait écho à une idée importante de la philosophie levinassienne. Le concept est sourd à la voix de l'individu qui, dans sa singularité irréductible,

<sup>52</sup> Banon, David, *La lecture infinie : les voies de l'interprétation midrachique*, Seuil, Paris, 1987, p. 227.

<sup>53</sup> Levinas, QLT, p. 13.

<sup>54</sup> Levinas, *Envers Autrui*, in QLT, p. 48.

se trouve toujours menacé de dissolution dans l'homogénéité d'un genre ou d'une espèce. Du point de vue de Levinas, si, dans le Talmud, on « *surveille le général à partir du particulier* »<sup>55</sup>, c'est que les Sages savent le danger des « bons principes » qui, surplombant les hommes particuliers, en viennent à ériger une justice impersonnelle dont l'universalité ne sait plus entendre la voix de l'individu. On retrouverait donc, dans la sensibilité au particulier dont témoigne le Talmud, ce souci de bonté dans la justice que la présence du tiers au côté d'autrui exige. L'inquiétude pour chaque homme dans la préoccupation même de l'intérêt de l'ensemble, d'abord un impératif éthique chez Levinas, se fait également principe herméneutique dans la casuistique talmudique puisque le sens de la Loi n'est pas d'abord donné dans son énoncé général mais plutôt dans son application aux situations concrètes de l'existence individuelle.

### **2.3-L'a priori éthique de l'herméneutique**

Le croisement de l'éthique et de l'herméneutique que Levinas met en avant dans ses *Lectures talmudiques* ne doit pas seulement être constaté mais également pensé. Comment exactement s'enchevêtrent l'interprétation du texte et le souci pour autrui? Comment faut-il penser le rapport du texte au visage? Nous avons vu que l'éthique du face-à-face interdisait toute herméneutique du visage et que, si l'entrée en scène du tiers posait la nécessité d'interpréter le *pour-autrui* originel, le sens du visage devait néanmoins être préservé dans cette entreprise. Or, ce que suppose d'abord la relation au visage, son sens même, c'est la transcendance d'autrui, son altérité irréductible. L'herméneutique éthique que Levinas dégage de son étude du Talmud doit donc pouvoir offrir une voie vers la transcendance, ouvrir la

---

<sup>55</sup> Levinas, *Le pacte*, in ADV, p. 99.

possibilité d'un sens qui ne soit pas immanent au texte mais qui signifie « au-delà du verset ». C'est bien cela que semble suggérer Levinas qui, interprétant une parole de rabbi Yéhochoua ben Levi, confie « à l'interprétation des versets, à ce que les rabbins appellent *midrach* (*sollicitation du sens*), le pouvoir de forcer le secret de la transcendance. »<sup>56</sup>

D'où l'herméneutique tient-elle ce pouvoir? Où, dans l'interprétation du texte, se présente donc l'Autre? La réponse à cette question se trouve dans une propriété fondamentale que Levinas confère au langage et, par là, au texte également, celle de l'inspiration. Le langage peut être dit inspiré dans la mesure où il signifie toujours au-delà des significations qui y sont dites. Comme nous l'avons vu précédemment<sup>57</sup>, Levinas voit au cœur même du langage le jeu d'une différence à l'œuvre, celle du « dit » et du « dire », celui-ci rendant possible celui-là. Tout énoncé signifiant, tout acte de parole, présuppose une relation préalable à autrui, présuppose quelqu'un à qui s'adresse la signification dite. Le sens premier du phénomène langagier est ce « à autrui » originaire, le dire ou l'expressivité qui le porte. Ainsi, le langage est toujours porteur d'un sens qui en transcende le déploiement effectif dans l'énonciation, la thématization par les mots étant toujours transgressée par l'« à autrui » qui motive et oriente la performance langagière. Le langage ne saurait donc être réduit à un système de signes ou à une simple formation culturelle puisque la présence d'autrui en son centre même fait signifier le langage d'une signification qui n'est pas immanente à la totalité sémantique qu'y voient les linguistes ou les philologues. Cette présence de l'Autre dans le Même, l'écho d'un « dire » irréductible au « dit » dans le « dit » même, est ce qui permet à Levinas de faire de l'inspiration l'essence même du langage.

---

<sup>56</sup> Levinas, *De la lecture juive des écritures*, in ADV, p. 134.

<sup>57</sup> Voir section 1.3 du présent essai.

C'est précisément en vertu de son caractère inspiré que le langage peut se prêter à l'interprétation, la différence du « dit » au « dire », du Même à l'Autre, ouvrant un espace herméneutique où l'ambiguïté de la signification dite vient d'abord du fait qu'elle dépend toujours d'un sens (*i.e.* le dire) qui ne s'y dit jamais expressément comme tel. Cette présence de l'Autre au langage et au texte semble faire de l'herméneutique une voie possible vers la transcendance du visage. Alors que, dans le face-à-face, le visage d'autrui se fait immédiateté, inspiration au sein de mon psychisme avant même que la conscience ne s'éveille, l'herméneutique permettrait elle aussi d'accéder au visage mais par la médiation d'un texte où autrui ne se donne bien sûr pas dans la lettre, mais peut-être dans cette altérité qui s'y trouve et par laquelle le verset signifie toujours plus que ce qu'il ne dit. C'est là, il nous semble, le sens de la question que pose Levinas dans l'une de ses *Lectures talmudiques* : « *l'aventure du Midrach, la possibilité même de l'herméneutique, dans sa démarche rigoureusement formelle, n'appartiennent-elles pas déjà à la façon même dont se fait entendre parmi nous la voix autre – la façon même de la transcendance, comme on dit en termes d'école?* »<sup>58</sup> Cette question est bien sûr rhétorique de la part de Levinas, lui qui, dans *L'au-delà du verset*, affirmera la solidarité de l'herméneutique et de l'éthique dans la voie vers la transcendance : « *Transcendance à la fois dans le texte où l'exégèse trouve plus que l'écrit ne semble dire et dans le contenu éthique, dans le message, qui ainsi se manifeste.* »<sup>59</sup>

Cependant, malgré ce que pourrait sembler suggérer cette citation, il faut se garder de poser un rapport d'équivalence entre éthique et herméneutique comme voies possibles vers la

---

<sup>58</sup> Levinas, *La volonté du ciel et le pouvoir des hommes*, in NLT, p. 32.

<sup>59</sup> Levinas, *De la lecture juive des écritures*, in ADV, p. 139.

transcendance. Nous l'avons dit, Levinas subordonne l'herméneutique à l'éthique et si celle-là peut également prétendre à la transcendance, c'est seulement en vertu de sa fécondation par celle-ci. Cette nuance sera rendue plus claire si nous récusons d'abord deux erreurs, opposées mais symétriques, concernant la façon dont il faut penser le rapport du texte au visage chez Levinas. Il faut d'abord se garder d'identifier le texte à un visage comme s'il n'y avait pas de différence de fond entre l'altérité d'autrui et celle d'un texte ou de toute œuvre culturelle en général. Le texte n'est pas un visage, il ne fait pas, en lui-même, exception au monde et à la thématization puisque c'est toujours comme « dit » qu'il se présente de prime abord. Si l'on peut faire une remontée du « dit » du texte au « dire » et ainsi faire signifier le texte au-delà de sa textualité même, cela ne vient qu'après coup et sous l'inspiration d'un Sens qui n'est pas, lui, texte. Même lorsqu'un dit suggère par lui-même son dépassement, par exemple par l'emploi de formules métaphoriques, Levinas rappelle que « *l'élévation du sens par la métaphore dans le dit est redevable de sa hauteur à la transcendance du dire à autrui.* »<sup>60</sup> Ainsi, l'altérité présente au texte n'est pas du texte, mais d'un Autre que le texte, présence étrangère en lui. L'altérité du texte doit donc ici être pensée comme une figure possible de l'Autre, figure et non pas visage, celui-ci étant la présentation immédiate d'autrui par lui-même, alors que le texte ne donne accès au visage que par la médiation herméneutique d'une réduction du « dit » au « dire ».

Mais il faut du même coup éviter une autre erreur possible, celle par laquelle on ne verrait qu'un simple rapport d'analogie entre le visage et le texte. Si, comme nous l'avons dit, la priorité de l'éthique sur l'herméneutique doit se faire *a priori*, il nous est dès lors interdit de penser leur rapport selon un simple parallélisme qui préserverait chacune dans son propre jeu de

---

<sup>60</sup> Levinas, *Herméneutique et au-delà*, in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1992, p. 166.

langage sans que l'une ne conditionne le déploiement de l'autre. La pensée du visage n'a pas, chez Levinas, pour unique fonction de soustraire autrui à la prise du com-prendre, mais également d'ouvrir une pensée de la compréhension qui tienne compte du sens premier qui la précède.

Ainsi, du visage au texte se noue un enchevêtrement complexe qui nous semble pouvoir être explicité comme suit. En amont du texte, le visage se pose en *a priori*, principe même de son inspiration, ce en vertu de quoi le texte peut être interprété. En aval, le visage fait office de référent ultime dans la mesure où l'aboutissement du geste interprétatif consiste toujours, pour Levinas, à faire signifier les significations du texte au niveau du Sens des sens qui les sous-tend. Le texte se trouve ainsi envisagé, c'est-à-dire visé à partir d'un visage en même temps qu'un visage est à travers lui « visé ». On voit donc que l'herméneutique, pour Levinas, doit être comprise comme recherche d'une altérité au sein du texte, recherche qui ne peut pas, ultimement, ne pas dépasser le rapport au texte pour se faire relation à une altérité radicale, c'est-à-dire à autrui en son visage. Autrement dit, l'herméneutique, informée par l'éthique, est appelée à y reconduire, à pointer vers un visage « réel » qui serait la plénitude même du sens recherché. Les talmudistes peuvent et doivent interpréter la Thora et, en soufflant sur les braises de la lettre morte, pour reprendre une expression chère à Levinas, en illuminer le sens, mais l'éclairage ainsi produit n'est toujours que partiel. Malgré l'immense importance que Levinas accorda à l'interprétation des Écritures, il ne faut pas douter que c'est, en dernière instance, dans la relation concrète à l'autre homme qu'il plaçait le sens premier de Dieu et de Sa parole. « *Toute la Thora se donne dans la lumière d'un visage* »<sup>61</sup> dira-t-il.

---

<sup>61</sup> Levinas, *La tentation de la tentation*, in QLT, p. 103.

Si nous voulons situer la position herméneutique levinassienne au sein de la tradition philosophique occidentale, il est utile de nous tourner vers le texte d'une conférence inédite que Levinas prononça en 1952 au collège philosophique de Jean Wahl, intitulée « *L'Écrit et l'Oral* » et récemment publiée dans le deuxième tome des œuvres complètes. Le rapport du texte au visage y est explicité comme peut-être nulle part ailleurs dans l'œuvre et c'est, dans ce texte, à Platon que Levinas fait remonter sa position plutôt qu'aux maîtres du Talmud. Reprenant à son compte le fameux passage du *Phèdre* dans lequel l'écrit est caractérisé comme « *discours ne pouvant se porter secours à lui-même* »<sup>62</sup>, Levinas voit dans cette qualité manquante de l'écrit, son incapacité à s'exprimer, le témoignage de la condition originellement orale du langage et de la vérité qu'il peut porter. Ce n'est qu'en vertu de sa filiation à l'oralité et par la possibilité d'y être ramené par l'interprétation et le commentaire vivant que l'écrit pourrait lui-même prétendre à la vérité : « *la vérité du monde des écrits, est elle-même accrochée à la vérité de la parole et s'y transcende* ». <sup>63</sup> Mais, précisément, cette possibilité qu'a l'écrit de se transcender dans l'*à-autrui* du discours oral le distingue de tout autre objet du monde. Levinas pointe ici une insuffisance de la typologie ontologique heideggérienne en insistant pour dire qu'entre les étants-ustensiles et le *Dasein*, l'écrit occupe une place intermédiaire, ni simple objet-signe ni humain car sans visage. Le statut de l'écrit serait celui d'une modalité d'être qui, contrairement au monde des objets, me ferait face, s'adresserait à moi comme de l'extérieur. Cependant, m'adressant la parole sans répondre à mes questions, il resterait marqué de l'insuffisance dont parlait Platon et par laquelle il ne saurait être assimilé à autrui comme interlocuteur pouvant, lui, s'exprimer, revenir sur son propre discours de façon à ce que je ne puisse jamais le fixer dans un

---

<sup>62</sup> *Phèdre*, 275 e.

<sup>63</sup> *L'Écrit et l'Oral*, in *Œuvres 2*, Grasset, Paris, 2009, p. 204-205.



« dit » définitif. Ainsi, l'écrit m'aborde de face mais sans visage, il ne revêt que la structure formelle du face-à-face sans pourtant pouvoir se produire comme visage, c'est-à-dire sans souveraineté sur sa parole. L'écrit, me faisant face, se signale donc à moi dans sa différence vis-à-vis des significations mondaines, mais en appelle en même temps à l'intervention de la parole interprétante qui, en en reprenant les « dits » à partir du « dire » de la vie orale, permet seule de l'élever à la transcendance à laquelle, en tant qu'événement langagier, il tend. La structure éthique du langage, la relation au visage, apparaît ici comme condition du déploiement des potentialités les plus fondamentales de l'écrit. Celui-ci, s'il n'est pas réinscrit au sein de la relation à autrui, s'il n'est pas ramené à son « dire » originaire, reste en quelque sorte muet, incapable de *se* dire. Prêter un visage au texte, l'envisager, c'est lui rendre la parole et par là sa signifiante. « *Tout l'acquis de la civilisation déposé dans les écrits (...) ne serait rien si l'homme ne voyait pas le visage de l'homme.* »<sup>64</sup>

Ainsi, initiée et déployée comme recherche d'une altérité présente au texte, l'interprétation s'achève dans sa pleine conversion à l'éthique comme rencontre d'un visage. Comme nous l'avons dit, ce détour herméneutique que s'impose l'éthique est rendu nécessaire par la présence du tiers aux côtés d'autrui, présence qui requiert une interprétation de l'appel du visage par laquelle je puisse incarner ma réponse à cet appel en un souci de justice qui emprunte au « dit » son universalité. La fidélité au sens du visage, ininterprétable en lui-même, à travers l'exercice même de l'interprétation exige, pour Levinas, une herméneutique qui contient en elle-même le principe de son renversement en éthique. C'est ce principe qu'il trouva dans l'exégèse talmudique où la sollicitation du sens du verset par l'interprète ne s'arrête pas à une simple

---

<sup>64</sup> EO, p. 228.

célébration de la polysémie des mots, mais remonte jusqu'au « dire » caché derrière le « dit », c'est-à-dire jusqu'au visage qui, derrière le texte, en appelle à moi. David Banon, disciple de Levinas, a merveilleusement décrit ce principe qui est au cœur même de l'interprétation midrachique : « *La sollicitation opère donc dans deux sphères : celle, immanente, du texte où le lecteur travaille à l'avènement d'un sens et celle, transcendante, du monde et d'autrui où le lecteur est appelé à l'implanter. En d'autres termes, le lecteur sollicite le texte, mais est aussi sollicité par lui. L'herméneutique est appelée à se faire pensée qui s'offre et se dit à autrui pour l'aider concrètement. Dans le midrach, le concept opératoire de sollicitation vire donc, non pas en concept – qui est pure abstraction -, mais en exigence de sollicitude, en souci de l'homme.* »<sup>65</sup> Cette conversion de la sollicitation herméneutique en sollicitude éthique est, nous semble-t-il, le principe fondamental autour duquel l'herméneutique levinassienne s'articule. Si l'herméneutique doit avoir sa place dans la pensée levinassienne, c'est uniquement en tant qu'elle est cette voie vers l'extériorité, c'est-à-dire exercice qui contient en lui-même le principe de son dépassement vers le souci concret pour autrui, lecture d'un texte qui se fait bientôt enseignement, don à autrui. C'est ce qu'indique Levinas quand il dit que « *La transmission comporte donc un enseignement qui déjà se dessine dans la réceptivité même de l'apprendre et la prolonge : le vrai apprendre consiste à recevoir la leçon si profondément qu'elle se fait nécessité de se donner à l'autre. La leçon de vérité ne tient pas dans la conscience d'un seul homme, elle éclate vers autrui. Bien étudier, bien lire, bien écouter, c'est déjà parler* »<sup>66</sup>. La lecture du texte nous ramène donc à l'oralité origininaire du langage (et du Talmud...) où le « dire » peut se dire. Retrouvé derrière le « dit » du texte, le lecteur se voit interpellé par le

---

<sup>65</sup> Banon, David, *La lecture infinie*, *ibid.*, p. 235.

<sup>66</sup> Levinas, *Le pacte*, in ADV, pp. 99-100.

« dire » qui lui signifie le visage de l'autre homme vers lequel il se tourne alors pour lui « dire », à son tour, son souci pour lui dans la parole enseignante qu'il lui adresse.

## 2.4-L'extension universelle de l'herméneutique levinassienne

L'herméneutique éthique de Levinas, dont nous venons de dégager le principe, est souvent abordée par les commentateurs comme une herméneutique régionale propre à la lecture juive des Écritures. Ainsi, des lecteurs aussi pénétrants que David Banon ou Shmuel Wygoda parlent du « midrach philosophique » de Levinas, c'est-à-dire d'une méthode d'interprétation spécifiquement dirigée vers les textes de la tradition d'Israël.<sup>67</sup> S'il est incontestable que Levinas a contribué à renouveler la tradition talmudique et qu'il a principalement exercé son activité interprétative à l'occasion de ses *Lectures talmudiques*, il nous semble qu'il faut insister davantage sur l'extension universelle de son approche. Il ne saurait ici être question de minimiser l'ancrage proprement juif de la pensée de Levinas, mais plutôt de faire valoir que, chez lui, les catégories juives sont systématiquement investies d'une portée universelle : « *Les vues universelles qu'il s'agit de dégager du particularisme apparent où nous enferment les données empruntées à ce que, improprement, on appelle l'histoire nationale d'Israël, voilà le but dominant de notre exégèse.* »<sup>68</sup> Ce qui se dit ici du contenu de pensée des textes talmudiques peut également se dire eu égard à la méthode exégétique par laquelle ils sont abordés, puisque celle-ci n'est jamais, pour Levinas, un simple médium neutre, mais plutôt l'une des données fondamentales de la spiritualité juive. L'interprétation, ou plutôt l'interprétabilité du texte, est en

<sup>67</sup> Banon, David, *La lecture infinie*, *ibid.*

Wygoda, Shmuel, *Un Midrash philosophique : à propos de la lecture levinassienne du Talmud*, in *Cahiers d'études levinassiennes*, n°4, 2005, p. 313-352.

<sup>68</sup> Levinas, QLT, p. 15.

elle même signifiante et cette signification doit elle aussi être pensée à hauteur de l'humain, c'est-à-dire universalisée.<sup>69</sup> Nous avons suffisamment montré en quoi l'herméneutique levinassienne était tributaire de son éthique philosophique, à la fois dans la nécessité de son déploiement et dans l'articulation même de son principe, pour qu'il devienne évident que ce n'est pas à un simple exercice d'exégèse confessionnelle que nous assistons chez Levinas, mais plutôt à la mise en œuvre d'une véritable herméneutique *philosophique*, avec tout l'universalisme que cet adjectif devrait nous faire entendre. S'il est cependant vrai que Levinas a toujours soigneusement distingué les deux pans de son œuvre, les écrits proprement philosophiques et les *Lectures talmudiques*, c'était sans doute là avant tout un moyen de se protéger contre l'accusation de faire de la crypto-théologie. Comme François-David Sebbah, nous croyons qu'il faut « *interpréter l'exigence levinassienne de bien séparer les leçons talmudiques des livres de philosophie comme un simple impératif prudentiel de clarté dans la communication, ou peut-être comme une certaine dénégation.* »<sup>70</sup> Quelques considérations supplémentaires nous aideront à clarifier ce qui, dans la pensée herméneutique de Levinas, plaide en faveur de son universalité.

La pensée herméneutique de Levinas pourrait être dite exclusivement juive si, par son inscription dans la tradition talmudique, elle supposait dans son déploiement un acte de foi ou une théologie spécifique. Or, Levinas a toujours refusé de figer le sens des Écritures dans une dogmatique ou théologie, préférant mettre en valeur le pluralisme des interprétations possibles de la Bible comme témoignage de l'infinie richesse de chacun de ses versets. La seule « foi »

---

<sup>69</sup> On peut même dire que, pour Levinas, l'interprétation en tant que mode de relation au texte, constitue une structure d'être fondamentale de l'homme. Dans son entretien avec Phillippe Nemo, le philosophe parlera de "*la référence ontologique de l'humain au livre*", comme si la désignation du peuple juif comme « peuple du Livre » devait être reprise en un existentiel, l'« être-au-livre », décrivant tout homme. Voir EI, p. 11-12.

<sup>70</sup> Sebbah, François-David, *Lévinas : ambiguïtés de l'altérité*, Les belles lettres, Paris, 2003, p. 153.

que le philosophe se permit d'exprimer est « *cette confiance dans la sagesse des Sages* »<sup>71</sup> qui porte l'interprète du Talmud à refuser l'idée que le verset ne puisse plus signifier pour nous aujourd'hui. Levinas ne cessera d'insister sur le pouvoir de l'interprète à faire signifier le texte au-delà de la lettre, à le défaire de son marquage historique ou culturel pour le faire émettre des significations capables d'interpeller le lecteur contemporain. Pour Levinas, cette possibilité de ce que l'herméneutique traditionnelle appelle l'*applicatio*, est le fait de la qualité prophétique du langage lui-même, son inspiration, par laquelle le « dire » excède toujours le « dit ». Le « dit » du texte recèle toujours plus que ce qu'il ne montre de prime abord et c'est à l'interprète de venir « frotter » la lettre, de la relancer en sollicitant le « dire » qui s'y dit. Ainsi, si quelque chose comme une « foi » porte la pensée herméneutique de Levinas, il s'agit essentiellement d'une foi dans le langage lui-même ou, comme le dit Catherine Chalié, « *cet acte de foi tient donc, finalement, à la pensée de la 'dignité prophétique du langage' biblique dont les sages, précisément, déploient les harmoniques.* »<sup>72</sup> Il nous semble dès lors impossible de ramener la philosophie herméneutique de Levinas à une simple expression confessionnelle redevable des présupposés théologiques dont elle dépendrait. Le seul *a priori* qu'admette Levinas à son herméneutique est éthique, au sens d'une adhésion préalable au langage en sa capacité à signifier au-delà de lui-même vers autrui et jusqu'à Dieu. Levinas affirme ainsi le « *prophétisme et talmudisme de l'Écriture précédant la considération théologique : son a priori, car sans doute encore, le processus même de la venue de Dieu à l'idée dans le visage de l'autre homme.* »<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Cité dans Chalié, Chalié, Catherine, *Levinas et le Talmud*, in *La trace de l'infini*, Cerf, Paris, 2002, p. 240.

<sup>72</sup> Chalié, Catherine, *ibid.*, p. 241.

<sup>73</sup> Levinas, *De l'éthique à l'exégèse*, in *À l'heure des nations*, Éditions de minuit, Paris, 1988, p. 130.

Cette réduction de la valeur « sacrée » des Écritures à la structure herméneutique du langage lui-même permet à Levinas d'inscrire l'herméneutique biblique en continuité avec l'herméneutique profane. Dès lors que le langage est identifié par Levinas comme l'élément naturel de l'inspiration, toute œuvre qui prend le langage pour matériel peut prétendre à la transcendance entendue comme ouverture exégétique au dépassement du « dit » par le « dire ». Si la Bible brille toujours, aux yeux de Levinas, d'une dignité particulière, il n'admet pourtant, entre le Livre des livres et ce qu'il appelle les « littératures nationales », qu'une différence de degré et non de nature. Ainsi, la Révélation biblique pourra être dite « révélation ouverte » ou « révélation continuée » en tant que les livres ou textes qui, à la suite des Écritures, ont su faire résonner l'ambiguïté dit/dire du langage participent d'une même inspiration que celle qui anima les prophètes. Levinas insistera donc pour dire que la voix d'autrui, qu'il a surtout cherchée, il est vrai, dans l'interprétation talmudique des textes bibliques, perce tout autant dans les mots des grands écrivains, Anciens et Modernes, que dans ceux de la Thora. *« Je pense qu'à travers toute littérature parle – lutte avec sa caricature – le visage humain. (...) je crois à l'éminence du visage humain exprimé dans les lettres grecques et dans nos lettres qui leur doivent tout. (...) Il y a participation à l'Écriture sainte dans les littératures nationales, dans Homère et Platon, dans Racine et Victor Hugo, comme dans Pouchkine, Dostoïevski ou Goethe, comme, bien entendu, dans Tolstoï ou dans Agnon. »*<sup>74</sup> Ici, le geste de Levinas n'en est pas un de sécularisation de la Bible, au sens où il ne s'agirait plus pour lui que d'une œuvre parmi d'autres, mais plutôt d'une promotion des littératures profanes en vertu de l'essence biblique du langage qu'elles mettent en œuvre. *« La comparaison entre l'inspiration conférée à la bible et*

---

<sup>74</sup> Levinas, EI p. 115.

*l'inspiration vers laquelle tend l'interprétation des textes littéraires ne veut pas compromettre la dignité des Écritures; elle affirme celle des 'littératures nationales'. »<sup>75</sup>*

Le souci d'universalité de Levinas à l'égard des catégories de la pensée juive nous apparaît, à la suite de ce que nous venons d'exposer, comme culminant dans cette affirmation d'une participation des lettres profanes à la sainteté des Écritures. Le langage, ramené à sa structure éthico-herméneutique, se révèle ici comme ce qui fonde cette participation et qui, en même temps, permet d'affirmer l'universalité de l'herméneutique que Levinas développa sous l'impulsion de son étude du Talmud. Si donc la pensée herméneutique de Levinas peut, à juste titre, être étudiée dans une perspective strictement talmudique, il nous semble également essentiel de reconnaître à cette pensée l'ampleur proprement philosophique, c'est-à-dire universelle, qui est la sienne.

...

Cette section nous a permis d'ouvrir la question de l'herméneutique chez Levinas dans son volet positif. Nous avons identifié le lieu légitime de l'interprétation dans la relation à autrui en tant que celle-ci doit prendre en considération la présence du tiers et donc d'un contexte à l'intérieur duquel la réponse à l'appel du visage doit s'articuler à un devoir de justice pour tous. Ce passage de la situation du face-à-face à celle de la communauté humaine universelle exige que l'allégeance à autrui, jusqu'à la substitution, qui caractérise l'éthique du visage se conjugue avec le déploiement d'un rapport interprétatif au monde et aux hommes qu'impose la

---

<sup>75</sup> Levinas, *De la lecture juive des Écritures*, in ADV, p. 136-137.

multiplicité des visages et donc des devoirs. Il n'est cependant pas question pour Levinas de revenir sur l'impossibilité éthique de soumettre le visage à la compréhension d'un 'je'. L'ouverture au tiers ne doit pas produire la dilution de l'éthique du visage, le moment de l'herméneutique ne doit pas être celui de l'assimilation d'autrui à la prise d'une conscience. L'entrée en scène du tiers et de l'exigence interprétative sera plutôt, pour Levinas, l'occasion de penser l'herméneutique dans sa subordination à l'éthique. C'est le geste interprétatif qui devra être modulé en fonction de la fidélité au visage d'autrui à travers un effort de pensée qui permettra de poser le projet de l'herméneutique philosophique à nouveaux frais comme pensée d'un autrement que comprendre. Nous avons vu que c'était d'abord dans les enseignements du Talmud, où exégèse et souci de justice se confondent, que Levinas trouvait appui pour développer sa propre philosophie de l'interprétation. La difficile question du maintien du sens du visage au sein même de la relation au texte nous a semblé être résolue par Levinas grâce à la mobilisation de la notion d'inspiration en vertu de laquelle une altérité peut être dite présente au texte comme surplus de sens sur la lettre, surplus qui constitue l'espace même où peut se déployer l'activité interprétative. Sa qualité d'inspiration, le texte la tient du langage lui-même où joue toujours le surcroît du sens du « dire » sur les significations « dites ». Les potentialités herméneutiques d'un texte seraient donc redevables de la structure éthique du langage qui, comme nous l'avons vu précédemment, est fondée sur la relation à autrui où le langage trouve son ouverture initiale dans l'expression d'un visage. Ainsi, la relation au visage serait présumée au principe même de la relation herméneutique au texte en tant que celle-ci suppose l'excès du sens sur le « dit » et donc la différence éthique produite par la distance de sens qui sépare l'expression du visage de ce qu'elle délivre dans l'énonciation. On voit que, malgré la grande influence qu'a exercée sur Levinas l'herméneutique talmudique, ce n'est pas une pensée



exégétique strictement confessionnelle que le philosophe nous propose mais plutôt une réflexion sur le langage et l'herméneutique en tant que phénomènes universels. L'inspiration dont parle Levinas n'est pas uniquement celle que les croyants prêtent à la Bible mais, comme nous l'avons vu, une propriété essentielle du langage lui-même en vertu de laquelle tout texte se prêtant à une interprétation éthique, au sens d'une remontée de son « dit » au « dire » présidant à sa manifestation, peut être dit inspiré et donc soumis aux catégories de l'herméneutique levinassienne.

## Troisième partie

### Éléments d'une d'herméneutique philosophique levinassienne

Après avoir identifié le lieu légitime de l'herméneutique chez Levinas et en avoir donné le principe directeur, il convient à présent de nous intéresser à la valeur philosophique de ce dernier. Cependant, il ne saurait être ici question d'une évaluation logique, c'est-à-dire de procéder à une mise en forme démonstrative de la pensée que nous avons précédemment exposée. Si l'herméneutique philosophique de Levinas doit prouver sa pertinence, sa valeur pour l'intelligence de l'activité interprétative, ce ne peut être que par la démonstration de sa fécondité. La tâche qui sera donc ici la nôtre consistera à fournir quelques exemples de la capacité de la pensée herméneutique levinassienne à produire des descriptions originales quant aux phénomènes du texte et de l'interprétation. Cet exercice exigera de nous que nous déclinions de diverses façons la relation de l'éthique à l'herméneutique, du visage au texte, à travers la présentation de quelques éléments fondamentaux de la philosophie de l'interprétation levinassienne. Chacune des catégories herméneutiques auxquelles nous nous attarderons sera donc mise en relation avec un « trait » du visage pensé par Levinas. Il ne s'agira pas pour nous d'effectuer de simples parallèles entre concepts éthiques et herméneutiques, mais précisément de relier à chaque fois ces deux ordres afin de rendre manifeste l'effectivité de l'inspiration du texte par le visage. Nous ne bénéficions malheureusement pas de l'espace nécessaire pour produire une présentation complète de l'herméneutique philosophique de Levinas, nous devons donc nous limiter à l'exposition de deux des phénomènes conquis par elle, soit ceux de

l'individuation du sujet herméneutique et du mode de relation du sujet au texte. Nous osons tout de même espérer que les pages suivantes suffiront à faire valoir notre point.

### 3.1 L'adhésion au verset antérieure à son libre examen

Un premier aspect de l'herméneutique philosophique levinassienne qui nous paraît devoir être présenté vient de l'interprétation que fait Levinas du verset d'Exode 24, 7 où il est dit que, Moïse étant redescendu du Mont Sinaï avec les tables de la Loi, les Israélites s'exclamèrent : « *Nous ferons et nous entendrons.* » Levinas reprend à son compte l'enthousiasme des docteurs du Talmud qui voyaient dans la séquence des termes de cet énoncé toute la grandeur d'Israël. Que l'engagement au « faire » précède la référence à l'entendement, ce serait là l'affirmation d'une spiritualité plaçant l'obéissance avant la compréhension et, sur le plan herméneutique, la préséance de l'adhésion au texte avant le libre examen de celui-ci. Dans une de ses *Lectures talmudiques*, commentant ce passage, Levinas soulignera « *le caractère incomparable d'un événement tel que la donation de la Thora : on l'accepte avant de la connaître.* »<sup>76</sup> Une telle inversion de l'ordre naturel dans lequel on place habituellement ces termes peut surprendre, voire dérouter. Il faut cependant éviter de penser que Levinas effectue ici un *salto mortale*, qu'il soumette à un impératif religieux la rationalité et la pensée critique. Comme nous le verrons, raison peut être rendue de cette secondarisation de l'entendement vis-à-vis de l'obéissance.

Il faut d'abord éviter la facilité de relativiser ou de diluer la radicalité de l'interprétation talmudique de ce verset en en transformant la conjonction en simple rapport d'implication.

---

<sup>76</sup> Levinas, *La tentation de la tentation*, in QLT, p. 91.

Levinas insiste pour maintenir le sens du verset à l'intérieur du renversement de l'ordre logique qu'il exprime et, pour cette raison, le philosophe se sépare de Martin Buber dans la traduction que celui-ci fit du verset : « Nous ferons *afin* de comprendre. » Ici, l'antériorité de la pratique sur la compréhension n'est que temporelle, la soumission à la Loi ne précède l'intelligence qu'on peut en avoir que pour mieux y ramener, bref, la compréhension continue à déterminer l'agir comme son *telos*. L'intérêt de ce verset et de l'interprétation qu'on en fit dans le Talmud (Traité Chabat 88a-b) ne réside pas, pour Levinas, dans l'affirmation d'une simple condition préalable à la compréhension au sens, par exemple, de l'idée ailleurs exprimée par Gadamer et Ricœur d'une nécessaire appartenance au texte comme pré-condition à la compréhension qu'on peut s'en faire. Le propos de Levinas se situe à un tout autre niveau. Le « *Nous ferons et nous comprendrons* » des Israélites n'exprimerait pas tant une antériorité chronologique qu'une *primauté* fondamentale (pour ne pas dire « ontologique ») de l'acte sur le savoir ou de l'obéissance sur la compréhension.

Dans son article « *Exégèse et philosophie dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas* », Bernard Dupuy trace un parallèle entre le verset de l'Exode et la philosophie morale de Kant en tant qu'y serait également affirmée l' « *antériorité du moment de l'impératif sur celui de la liberté.* »<sup>77</sup> Cependant, ce genre de comparaison avec Kant est souvent plus trompeur qu'éclairant dans la mesure où le caractère impératif de l'adhésion au Livre ne peut pas être séparé d'une forte dimension hétéronomique. La loi morale kantienne se trouvant donnée au sujet dans sa raison même, cela lui évite l'épreuve de l'extériorité et de la Révélation et lui permet d'asseoir la dichotomie entre l'obéissance que lui commande la loi morale et son aspiration à l'intelligence

---

<sup>77</sup> Dupuy, Bernard, *Exégèse et philosophie dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas*, dans J. Greisch et J. Rolland, *E. Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Cerf, 1993, p. 235.

théorique sur un siège commun, celui de la subjectivité préservée dans toute son autonomie. La tension ainsi réduite, l'appel à l'obéissance perd la radicalité que Levinas lit dans le verset de l'Exode.

Mais si l'affirmation d'une relation de commandement du sujet au texte, dont la Thora ne serait que le cas emblématique, ne doit pas dépendre de la seule invocation du verset biblique, il faut trouver dans la structure même du texte le fondement de la position levinassienne. Comme nous l'avons dit, entre l'ordre d'adhésion obéissante au verset et la compréhension de celui-ci il n'existe pas un simple rapport de succession ou d'implication. Mais il ne s'agit pas non plus de poser un antagonisme entre ces deux moments, comme si l'obéissance au texte en contestait l'intelligence éclairée. Il faut plutôt voir dans l'affirmation des Israélites la conjonction de deux attitudes relevant d'ordres distincts.

La relation hétéronomique au texte se présente d'abord dans l'unidirectionnalité de la parole qui s'y déploie. Contrairement au discours oral où les interlocuteurs peuvent se répondre les uns aux autres, l'écrit énonce toujours sa parole de manière définitive, on ne peut y revenir, il reste sourd aux objections du lecteur. La parole du texte est, en ce sens, décret, précisément loi. C'est ce que Levinas a très tôt remarqué : « *Cette parole sans appel – puisque écrite – elle parle sans écouter; elle est loi.* »<sup>78</sup> Mais la dimension de commandement que revêt l'écrit dans sa forme la plus générale n'est pas l'énoncé d'une loi qui s'imposerait à moi à la manière d'une nécessité physique ou d'un déterminisme sociologique ou historique. L'hétéronomie de l'écrit, Levinas la pense plutôt comme témoignant d'un sens absolu qui s'exprime dans le caractère

---

<sup>78</sup> EO, p. 212

« sans appel » de l'écrit mais qui, en même temps, renvoie à un en-deçà ou au-delà de l'ordre de la manifestation où s'inscrit le texte. *«Dès lors nous comprenons comment un monde d'écrits est, à la fois, un monde situé par rapport à un principe extérieur à ce monde et comment cette extériorité se pense comme celle d'une genèse (j'allais presque dire de la Genèse). La phénoménalité inévitable du monde visible se trouve un appui dans un passé à jamais invisible, mais absolu qui parle dans l'écrit.»*<sup>79</sup> Ainsi, la dimension hétéronomique qui se présente d'abord dans la forme générale qu'emprunte la parole du texte prend source dans un mode de la parole transcendant au texte et à son « dit ». C'est donc encore une fois à la structure herméneutique du texte, où joue sans cesse l'ambiguïté dire/dit du langage, qu'il nous faut remonter pour bien situer le moment de l'obéissance au texte qui engage le sujet. Réinvestissons donc notre problème à partir de cette différence.

Si le rapport au « dit » du texte se produit effectivement sous le mode de la compréhension, celle-ci ne revêt une valeur herméneutique que dans la mesure où, s'élevant au-delà du *stricto sensu* de la lettre, elle se voit précédée d'une relation à un « dire » qui ouvre l'écrit à un débordement du sens sur sa textualité. Ainsi, la relation herméneutique au texte, bien qu'elle se décline aussi comme compréhension, suppose la présence d'une altérité au texte dont la signification ne doit pas simplement être absorbée dans l'intelligence du « dit », mais doit être considérée pour elle-même. Penser la relation du lecteur au « dire », c'est-à-dire à l'oralité originaire du langage qui sous-tend tout écrit, nous impose de ramener la question herméneutique qui nous concerne ici à une perspective éthique. Ainsi, l'adhésion au verset antérieure à toute compréhension que proclament les Israélites et que Levinas érige en principe

---

<sup>79</sup> *Ibid.*

herméneutique doit être reconduite à la relation à autrui comme à sa source. Dans le texte déjà cité, Levinas effectuera lui-même cette remontée à l'éthique pour éclairer la relation d'obéissance au texte que suggère le verset de l'Exode : *« la relation directe avec le vrai excluant l'examen préalable de sa teneur, de son idée – c'est-à-dire l'accueil de la Révélation – ne peut être que la relation avec une personne, avec autrui. »*<sup>80</sup>

Ainsi, la puissance herméneutique du texte, redevable de la structure éthique du langage, suppose que quelque chose de la relation à autrui soit maintenu dans le rapport à l'écrit. Cela exige que nous pensions la relation herméneutique comme dérivée de la relation éthique qui se produit dans l'épreuve de la rencontre d'un visage. Nous avons, dans la première section de notre étude, déterminé le sens du visage en son contenu comme appel au Bien ou à la responsabilité pour l'autre homme. Il nous faut ici ajouter la considération de la manière par laquelle cet appel me parvient, son mode d'interpellation, afin d'éclairer la façon dont quelque chose de cet appel peut subsister dans la relation au texte.

### **3.1.1 La relation au visage comme obéissance**

La manière selon laquelle, par la venue au monde du visage, le « dire » m'appelle au Bien se fait suivant un mode correspondant au sens introduit par cette venue. Le « dire » originel ne peut s'imposer comme premier que s'il se fait commandement, que s'il ne fait pas que suggérer le Bien comme une signification parmi d'autres, mais qu'il y ordonne le monde et moi-même. Les phénomènes et leurs significations ne peuvent se faire ordre, c'est-à-dire monde, précisément que parce qu'ils sont ordonnés à l'existence par un sens premier qui en est

---

<sup>80</sup> Levinas, *La tentation de la tentation*, QLT, p. 103.

l'inspiration commune. Levinas dira que « *le visage est principe du phénomène.* »<sup>81</sup> Le visage, se tenant toujours en rupture de sa forme et esquivant par-là la prise du com-prendre, jouit d'une position transcendante vis-à-vis du phénomène. Cette transcendance n'est cependant pas une situation d'extériorité qui rendrait le visage in-signifiant à l'égard du phénomène. Cela peut être compris si nous élucidons ce à quoi réfère le terme de « principe » employé par Levinas pour caractériser la relation de non-indifférence du visage vis-à-vis du phénomène.

La notion de principe a une longue histoire en philosophie et il n'est pas inutile de remonter au sens qu'en donnaient les Grecs pour qui résonnait dans le mot *archè* une équivoque essentielle. Comme Hannah Arendt l'a souligné, le verbe *archein* revêt un double sens, à la fois celui de commencer et de commander.<sup>82</sup> Dans la conception grecque du politique, ces deux significations étaient inscrites dans un rapport d'implication tout naturel. L'autorité du commandement ne pouvait trouver sa justification que dans le fait qu'il prolongeait le geste de fondation ou de commencement de la Cité. L'arbitraire du pouvoir n'était évité que si celui qui était aux commandes était en même temps reconnu comme initiateur ou fondateur de ce à quoi s'appliquait son commandement. Cet enchevêtrement du commencement et du commandement se retrouve aussi dans le visage. Comme nous l'avons vu, par le fait qu'il prend sens à partir de sa propre expression, le visage se fait origine de sa signification. En cela, le visage se distingue de tous les phénomènes qui sont, eux, tributaires d'une *Sinngebung* quant à leur sens. Le visage n'étant donc pas un phénomène, mais détenant tout de même un sens, il ne peut s'agir de le penser à la manière des significations du monde qui sont elles indissociables d'une forme phénoménale déterminée. Nous avons vu, plus haut, que le sens du visage était, pour Levinas,

---

<sup>81</sup> Levinas, *La trace de l'autre*, in EDE, p. 275.

<sup>82</sup> Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la politique?*, Points, Paris, 2001, p. 88.



« la signifiante même du sens », ce qui donne force de signification à tout sens et se trouve par conséquent partagé par toutes les significations comme leur origine commune. Du fait de ce caractère originaire, l'expression du visage donne également son orientation initiale au phénomène, il l'ordonne déjà à un sens. Non pas que le visage dicte la signification du phénomène, du « dit », mais celui-ci porte toujours la trace de son commencement, d'un « dire » où l'autorité de l'origine se fait commandement éthique, appel au Bien que Levinas, empruntant au décalogue biblique, exprimera souvent sous la forme négative du « *Tu ne tueras point* ».

L'ouverture du sens par le « dire » originel (i.e. l'expression du visage) s'effectue donc comme commandement. On voit bien ici l'inscription de Levinas dans la tradition de l'éthique biblique où le commandement est la forme par laquelle les prescriptions de Dieu sont transmises aux Hébreux. Cet accent mis sur le caractère impératif de l'appel éthique implique également, pour Levinas, une certaine modalité de réception de cet appel chez le sujet. Le commandement, avant même tout contenu qu'on voudra lui prêter, est d'abord commandement à l'obéissance. Celle-ci est l'attitude première face à autrui, précédant même la compréhension qu'on peut s'en faire. Ce dépassement de l'approche compréhensive par l'introduction de la notion d'obéissance qu'exigerait le face-à-face doit être rapporté à la recherche levinassienne d'une passivité pure. Pour Levinas, la compréhension est irréductiblement activité et cela même quand, comme chez Heidegger ou Gadamer, on tente de mettre l'accent sur la prise qu'a sur moi la chose comprise plutôt que l'inverse. Cette approche ne parviendrait pas à rompre l'activité du sujet puisque sa passivité même serait en quelque sorte consentie par lui. Le lecteur se prête au jeu, il laisse le texte lui dire des choses, mais, de par ce consentement initial, il reste aux commandes de ses expériences de sens, serait-ce en acceptant de se mettre à l'écoute de la « chose elle-même ».

Levinas ne condamne pas cette approche, mais il croit devoir souligner la possibilité d'une passivité plus radicale, une dépossession de soi à laquelle ne préside aucun consentement du sujet. Le commandement que m'adresse le visage d'autrui serait ce cas exceptionnel où je me vois imposer une « *passivité en deçà de toute passivité et qui se définit en des termes tout autres que ceux de l'intentionnalité où le subir est toujours aussi un assumer, c'est-à-dire une expérience toujours devancée et consentie* »<sup>83</sup> Si cette obéissance, « passivité plus passive que toute passivité », peut m'être ainsi imposée, c'est qu'elle se produit en-deçà de tout « dit », c'est-à-dire que le commandement me commande avant même de s'être constitué en un énoncé ou un phénomène que je pourrais soumettre à ma compréhension et sur lequel je pourrais ainsi exercer une prise. Le « dire » d'avant le « dit » me signifie déjà la détresse d'autrui et la responsabilité que j'en ai. Avant même d'avoir entendu quoi que ce soit, je me sou mets à son appel, je prends responsabilité pour celui qui m'adresse la parole. « *Obéissance précédant toute écoute du commandement* »<sup>84</sup> dira Levinas.

### 3.1.2 L'hétéronomie herméneutique

Les catégories du commandement et de l'obéissance se retrouvent donc à la fois dans la pensée proprement éthique de Levinas et dans son herméneutique. Comme nous l'avons déjà souligné, il ne s'agit pas là de deux occurrences simplement parallèles de ces termes, mais bien du témoignage de l'interpénétration des deux pans de l'œuvre du philosophe qui s'articulent autour de la relation du visage au texte telle que nous l'avons caractérisée plus haut. Le texte, abordé dans son ouverture herméneutique, n'est plus ce simple support matériel où la parole vient se fossiliser en un « dit » figé à jamais. L'interprète soucieux de maintenir, même dans

---

<sup>83</sup> Levinas, AE, p. 160.

<sup>84</sup> Levinas, AE, p. 232.

l'écrit, les possibilités du langage vivant doit dépasser l'approche littéraliste pour en-visager le texte qui lui fait face, c'est-à-dire entrer dans la lecture à partir d'une relation au « dire » qui, bien que toujours absent de la lettre du texte, n'en détermine pas moins les possibilités de sens. Ainsi, l'activité interprétative suppose toujours une relation extra-textuelle, une référence au « à autrui » originaire du langage, par laquelle le rapport au texte peut être fécondé d'une force de signifiante qui en transcende la littéralité. Par là, la relation herméneutique au texte se voit déterminée, à son niveau le plus fondamental, par la structure éthique du face à face. Ainsi, si « *Entendre une voix qui vous parle est ipso facto accepter l'obligation à l'égard de celui qui parle* »<sup>85</sup>, ce rapport d'obligation, cette obéissance suscitée par le « dire », viendra également déterminer la relation du sujet au texte dans la mesure où le « dit » de celui-ci est en-visagé, considéré comme dérivé d'un « dire » qui rappelle l'orientation éthique de tout langage en tant qu'adresse « à autrui ». Nous voyons donc que l'obéissance au verset énoncé dans le « *Nous ferons et nous entendrons* » des Hébreux ne doit pas être pensé séparément de la soumission au commandement éthique que Levinas décrit dans la relation au visage. Il s'agit plutôt d'une même obéissance, de la réponse à un seul et même commandement, celui du « dire » qui m'appelle impérativement à l'allégeance à autrui. Une compréhension discontinue entre éthique et herméneutique chez Levinas se voit ici récusée. L'adhésion au verset avant toute compréhension du verset ne peut s'entendre, hors de toute interprétation fondamentaliste, qu'à la condition d'une intelligence de l'enchevêtrement du visage et du texte telle que nous l'avons exposée.

---

<sup>85</sup> Levinas, *La tentation de la tentation*, QLT, p. 105.

Ce premier principe tiré de l'herméneutique philosophique de Levinas permet déjà de situer sa pensée par rapport à d'autres courants herméneutiques majeurs. L'introduction de l'idée d'obéissance pour caractériser le rapport au texte place d'emblée la pensée levinassienne en porte-à-faux avec ce que Paul Ricœur a nommé les « herméneutiques du soupçon » et, plus généralement, avec les approches philologico-historiques ou encore structuralistes.<sup>86</sup> Si Levinas admet poliment qu'il y a bien quelques enseignements à tirer de l'étude critique des grands textes de l'humanité, il s'élève aussitôt contre les excès possibles d'exégèses qui, sous couvert d'une méthodologie 'scientifique', prétendent pouvoir ramener la vérité d'un texte à son inscription dans l'immanence d'un monde psychique, historique ou autre. Le langage du texte se voit d'emblée suspecté, on fait jouer contre ce qui y est dit d'autres dits, on refuse au texte la franchise et la souveraineté de sa parole pour en chercher la genèse dans des forces qui le détermineraient à son insu. Levinas oppose à cette méfiance à l'égard du langage une confiance en la sincérité de l'expression du visage, de l'appel que me lance l'autre homme en s'adressant à moi. Il y aurait, au moins à ce niveau fondamental, un moment de pure franchise, une vérité nue, celle-là même d'un visage qui ne peut s'abriter derrière aucun voile, ne feindre aucune pose. Il s'agit pour Levinas de souligner que ce à partir de quoi le « dit » du texte doit être interprété n'est pas, en premier lieu, le contexte défini par les autres « dits » de ce même texte ou des

---

<sup>86</sup> Il est à noter que, si Levinas rejoint Ricœur en tant qu'il insiste sur la possibilité d'un rapport au texte plus fondamental que celui établi par la posture critique, le philosophe de l'altérité s'en sépare aussitôt en ce qui concerne le mode selon lequel cette relation de « confiance » au texte se produit. Ricœur insiste sur les variations imaginatives par lesquelles le texte peut poétiquement recouper le réel entant que celui-ci est considéré sous la catégorie du possible plutôt que de l'effectif, soulignant que le référent du texte est toujours la proposition d'un monde que le sujet peut s'approprier et habiter (voir *La fonction herméneutique de la distanciation*, in *Du texte à l'action*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, pp.125-129). Levinas, quant à lui, fait d'autrui le référent ultime du texte, en vertu de quoi ce n'est pas à la mise en lumière d'une proposition de monde que travaille l'herméneutique, mais plutôt à la concrétisation d'une relation de responsabilité que l'approche du texte supposerait *a priori* et sur laquelle elle débouche lorsque l'herméneutique va au bout de son orientation éthique originelle. Face à l'insistance ricoeurienne sur l'autonomie du sujet herméneutique, Levinas opposera explicitement l'idée d' « un psychisme de l'obéissance plus 'ancien' que la pensée vivant d'imagination poétique, une discipline, hétéronome jusqu'à dépendre d'une communauté éducatrice, antérieure aux possibilités propres du jeu langagier. » Voir *Du langage religieux et de la crainte de Dieux*, ADV, p. 108.

textes qui lui sont contemporains, même si cette démarche est éventuellement nécessaire à une juste compréhension, mais c'est plutôt la signification du « dire » confiant au langage l'idée « dite » qui doit d'abord en orienter l'interprétation. En n'abordant pas le « dit » du texte à partir de son « dire », donc de lui-même, les herméneutiques critiques, plutôt que d'envisager le texte, l'abordent de profil, de biais, se jouent de lui. La parole qui veut s'adresser au lecteur n'est jamais écoutée ou reçue, mais toujours déjà objectivée et soumise à l'analyse. Le souci de Levinas est de redonner un visage aux textes, c'est-à-dire d'en défendre la présomption de sincérité et la capacité à s'adresser au lecteur, contemporain ou pas, d'une façon qui lui soit signifiante au même titre que la parole par laquelle m'interpelle autrui. Si les herméneutiques critiques ont beaucoup fait pour l'érudition et la compréhension des différents mondes dans lesquels s'inscrivent les grands écrits de notre civilisation, ce fut sans doute au prix d'une crise de confiance dans les livres et dans la sagesse qu'ils portent. Insistant sur la possibilité de réactualiser les significations écrites en les interprétant à l'aune de la nature originellement orale et dialoguée du langage, Levinas devait quant à lui ramener la catégorie du texte à celle du visage et ainsi repenser la relation du sujet au texte sous le mode d'une confiance obéissante précédant tout soupçon. S'il y a bien une méfiance légitime à avoir à l'égard des propos de textes historiques, la posture critique ne peut être conçue que comme dérivée d'une adhésion plus originaire au langage par laquelle nous acceptons l'invitation d'une parole à entrer dans une relation où devient alors seulement possible le doute. Autrement dit, la prise de distance critique suppose l'espace préalablement ouvert par la proximité à autrui dans le langage.

Le premier principe propre à l'herméneutique philosophique de Levinas que nous avons exposé dans cette section, celui de l'obéissance comme mode de relation originel au texte ne fait

donc qu'exprimer la dimension de commandement qui caractérise la relation à autrui qui, comme nous l'avons vu, se produit dans l'élément du langage. Par là est rendu intelligible le mode sur lequel se présente à moi le sens du visage, sens en vertu duquel l'éthique de la responsabilité pour l'autre homme se pose au-dessus de l'ontologie et de la compréhension dont elle est solidaire. Le dépassement lévinassien de la perspective ontologico-herméneutique par l'affirmation de l'antériorité de l'obéissance sur la compréhension reste cependant difficile à accepter, même après avoir souligné que c'est au niveau du « dire » plutôt que celui du « dit » que se produit cette relation d'obéissance. La difficulté n'est pas tant épistémologique que, paradoxalement, éthique. En effet, décrire en des termes aussi fortement hétéronomiques le nœud même où se jouerait le sens de l'humain, tant dans sa relation à autrui qu'au texte, n'est-ce pas aller à contre-courant de tout l'effort d'émancipation de la pensée moderne? N'est-ce pas là, au nom de l'inviolabilité éthique des droits d'autrui, imposer les pires violences au sujet qui doit en prendre responsabilité?<sup>87</sup> Sur le plan herméneutique, on peut légitimement se demander si, malgré toutes les nuances apportées par Levinas, l'emploi des notions d'obéissance et de commandement, pour caractériser ce qui engage en premier lieu l'homme au langage et au texte, ne risque pas de stériliser le sujet, d'en écraser la subjectivité sous le poids d'un impératif provoquant une passivité telle qu'il ne pourrait plus être rendu compte de la liberté interprétative nécessaire au déploiement des significations que renferme le verset. Pour voir comment Levinas prend en compte cette possible objection, il faut maintenant nous tourner vers un deuxième principe développé dans son herméneutique philosophique par lequel se voit institué le sujet dans son individualité et sa liberté.

---

<sup>87</sup> Paul Ricœur avait noté que le paradoxe, peut-être central, de l'éthique de la substitution chez le Levinas d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* consistait « 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. » Voir *Autrement : lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris, 1997, p. 24.

### 3.2. L'appel au texte et l'individuation du sujet herméneutique

Le commandement qui me parvient du « dire » ouvrant le texte à l'interprétation s'impose certes d'abord à moi dans une passivité radicale et, en ce sens, l'herméneutique philosophique levinassienne n'a pas pour point de départ le sujet interprétant. Celui-ci n'est cependant pas oublié par Levinas puisque c'est bien lui qui est visé par le commandement. Le visage, dans le face-à-face ou dans la relation au texte, *me* commande, en appelle à moi en tant qu'individu. L'obéissance que m'impose le commandement n'est pas anéantissement, au contraire, la passivité coïncide ici, paradoxalement, avec une sollicitation de la subjectivité appelée à répondre, c'est-à-dire à prendre en charge la responsabilité à laquelle l'expression du visage l'ordonne. L'obéissance serait, pour Levinas, la première affirmation du sujet, son *positum* fondamental à partir duquel doit être pensée son activité. Avant de voir la façon dont se produit la genèse du sujet au niveau herméneutique, comment le 'je' du lecteur en vient à être posé par Levinas, il faut d'abord en rendre compte au sein de la situation du face-à-face puisque, au principe de la relation au texte, se trouve la rencontre d'un visage.

#### 3.2.1 L'individuation du sujet éthique

Disons d'abord que la notion d'un sujet dans lequel l'obéissance précède la compréhension vient contester l'équivalence posée par l'idéalisme d'un Hegel ou d'un Husserl entre subjectivité et conscience. Oser parler, comme le fait Levinas, d'une relation du sujet à autrui comme étant antérieure à tout rapport dicible dans les termes d'un savoir revient à affirmer la réalité fondamentale du sujet comme précédant la sphère de la conscience. Que la subjectivité

soit d'emblée liée à un autre, structurée par cet autre, conduit à admettre une scission dans le Même, scission effectuée comme commandement dont j'ai à répondre dans l'obéissance avant même que la conscience ait entamé sa démarche. Cet « avant la conscience » ne doit pas être confondu avec l'inconscient freudien « *qui reste jeu de la conscience dont l'analyse entend assurer l'aboutissement – contre les troubles qui lui viennent des désirs refoulés – au nom des règles mêmes de ce jeu.* »<sup>88</sup> Chercher une modalité du sujet qui ne soit pas conscience, c'est, pour Levinas, lui chercher un sens qui ne lui soit pas immanent, qui ne se dise pas dans les termes de l'intentionnalité ou de quelque activité du sujet. Cela revient à dire qu'il nous faut penser la signification de la subjectivité non pas à partir d'elle-même comme d'une substance close sur elle-même, mais à partir d'un sens qui lui est à la fois extérieur et, pourtant, plus intérieur que son intimité même. Levinas trouve cette signification fondamentale du sujet dans sa relation à un visage. La subjectivité se voit structurée, dotée d'un sens propre, par le fait qu'elle est toujours d'emblée relation à autrui et cela avant même qu'elle ne se soit éveillée à elle-même ou installée dans l'identité d'une conscience.

Dire que la signification du sujet n'est pas réductible à la réalité de la conscience et que sa constitution première est relation éthique à autrui, suppose que l'on pose le problème de l'individuation du sujet à nouveaux frais. Pour signifier la venue à soi du sujet par laquelle il se fait unicité, Levinas emploiera l'antique terme d'hypostase. Par là est désigné une sortie du monde par laquelle le sujet s'affirme dans son irréductibilité vis-à-vis de tout horizon ou plutôt son statut inassimilable à quelque dénominateur universel. Le sujet se gagne au prix d'une sortie

---

<sup>88</sup> Levinas, AE, p. 163.



du monde, d'une hypostase par laquelle il se voit « *expulsé en soi hors l'être.* »<sup>89</sup> Cela étant dit, nous devons maintenant nous demander ce qui suscite cette hypostase, ce qui suscite le sujet à lui-même, ce qui produit son individuation. La source du soi n'est rien d'autre que l'appel du visage, le commandement qui s'impose à moi à la pointe de son regard. Le visage m'ordonne à la responsabilité de telle sorte que c'est moi et personne d'autre qui ait à répondre de lui. La responsabilité dont m'investit le « dire » d'autrui où se révèle à moi sa misère ne serait pas pleinement responsabilité si je pouvais m'en décharger sur un autre que moi, si je pouvais y échapper par le secours d'un remplaçant. Dans la responsabilité, je suis irremplaçable, irrémédiablement tenu à elle, responsable de ma responsabilité. Le visage en appelle à moi et seulement à moi, son expression n'est pas une parole adressée dans le vide ou au loin, elle me vise en particulier et par là me signifie à moi-même, me ramène à mon irrémissible unicité. Face au visage d'autrui, je suis un, seul à devoir le porter sur mes épaules. L'appel éthique du visage, son commandement, provoque mon obéissance et donc ma sujétion à autrui. J'y suis lié comme le serviteur à son seigneur. La subjectivité se produit donc comme assujettissement, prise de responsabilité ou plutôt prise du sujet par une responsabilité qui le lie à autrui avant et au-delà de toute initiative d'une conscience. La souveraineté de celle-ci sur le monde et les phénomènes qui s'y tissent est précédée d'une servitude qui n'est pas avilissement ou aliénation mais plutôt institution de moi-même comme sujet un et donc libre pour assumer la responsabilité qui m'incombe. *«L'événement où s'accuse cette unité ou cette unicité de l'hypostase n'est pas le saisissement de soi dans la conscience; il est une assignation à répondre sans dérobade, qui*

---

<sup>89</sup> Levinas, AE, p. 167.

*assigne le soi comme soi. (...) Le soi-même de la conscience n'est donc pas à nouveau une conscience, mais un terme en hypostase. »*<sup>90</sup>

On le voit, la singularité du sujet se veut absolue. Il ne s'agit ni d'une unité entendue comme partie d'un tout, ni d'un cas particulier dérivé d'un genre ou d'un universel. « *L'unité, ici, précède tout article et tout processus : elle est, en quelque façon, le contenu lui-même, la récurrence n'étant qu'une 'surenchère' de l'unité. Unité dans sa forme et dans son contenu, le soi-même est singularité, en deçà de la distinction du particulier et de l'universel. »*<sup>91</sup> S'il peut en être ainsi, c'est que la source de l'individuation, le visage, n'est pas lui-même un universel, un Esprit absolu ou encore l'Être entendu dans sa différence à l'étant. Le visage, tranchant sur tous ces « neutres », n'absorbe pas le sujet, ne déduit pas sa singularité à partir d'un terme générique. Le langage éthique permet de penser l'individu non pas comme excroissance d'un sol ontologique qui le précède, mais comme absolument un dans sa responsabilité puisque, pour que celle-ci soit entière, le sujet ne peut pas en distribuer le poids sur un fondement préalable, il doit plutôt en assumer seul la pleine charge. Ainsi, le commandement du visage en appelle à l'unicité du sujet plus radicalement que toute déduction ou jaillissement à partir d'une source impersonnelle.

L'entrée de l'Autre dans le Même, la relation à autrui comme structure originaire du sujet, implique que l'identité soit d'emblée pénétrée par l'altérité. Cette situation peut sembler paradoxale, mais il faut rappeler que cette présence d'autrui au sujet s'effectue comme appel à ma bonté et obéissance à cet appel. Or, dira Levinas, le Bien qui vient ici qualifier l'identité du

---

<sup>90</sup> Levinas, AE, p. 167-168.

<sup>91</sup> Levinas, AE, p. 170.

sujet dans son unité la plus profonde ne contrevient pas à cette même unité. L'auteur d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, empruntant les termes du problème médiéval des transcendants, dira que « *la bonté est le seul attribut qui n'introduise pas de multiplicité dans l'Un qu'est le sujet, car distincte de l'Un. Se montrant à l'un, elle ne serait plus bonté en lui. La bonté me revêt dans mon obéissance au Bien caché.* »<sup>92</sup> L'Autre dans l'Un n'en ruine pas l'unité mais, au contraire, l'inspire. La bonté en moi suscitée par l'appel du visage est commandement à agir concrètement pour le Bien et donc provocation à me saisir de moi-même pour mieux me rendre disponible à autrui.

### 3.2.2 L'individuation du sujet herméneutique

La genèse du 'moi' à partir de la relation au visage que nous venons d'esquisser nous permet à présent d'aborder la question de l'individuation d'un sujet herméneutique chez Levinas. La prise en compte de l'individualité et de la subjectivité de l'interprète peut sembler faire problème dans le cadre de l'herméneutique levinassienne puisque celle-ci s'appuie, comme nous l'avons vu, sur l'idée d'une relation au texte précédant l'affirmation du sujet dans sa liberté à l'égard du texte. Nous verrons ici que ce déficit apparent de considération pour la part qui revient au sujet dans l'interprétation, Levinas le retournera en exaltation de la subjectivité par un geste tout à fait analogue à celui que nous venons de voir dans le cas de la relation à autrui.

Tout comme c'est le cas à l'intérieur du face-à-face, l'espace herméneutique se voit défini et structuré par une relation de commandement en vertu de laquelle le texte reçoit *a priori* une valeur signifiante, ne serait-ce qu'en tant que trace de l'expression d'autrui. Le lieu de l'activité

---

<sup>92</sup> Levinas, AE, p. 187.

interprétative est ouvert par la distance qui se déploie entre cet *a priori* et la réalité matérielle du texte, sa lettre. Levinas dira que, de la même manière que cela s'est présenté à nous dans la situation du face à face, la relation herméneutique, se déployant premièrement sous la guise de l'obéissance au « dire », est relation en laquelle se trouve lancé un appel au sujet dans toute sa singularité comme agent indispensable au processus de déploiement du sens des versets. L'« obéissance avant toute compréhension » du verset ne serait pas la neutralisation de la subjectivité du lecteur, le refus du pluralisme interprétatif, mais bien plutôt la réponse à un appel sollicitant chacun, dans son irréductible unicité, à contribuer à l'intelligence du texte.

Il faut d'abord bien voir à quoi me commande le « dire » qui m'interpelle à travers le texte qui en est la trace. La signification du « dire » ne se produit, au niveau herméneutique, que par sa différenciation vis-à-vis du « dit » qui donne chair au texte. En en appelant à moi par-delà la lettre du verset, l'obéissance au commandement que porte l'expression du visage ne peut s'effectuer que comme dépassement du « dit », relation qui s'établit au-delà de la textualité en tant que telle. Ainsi, la réponse à l'appel du visage se produit sur le plan herméneutique comme fidélité à un « dire » qui signifie, négativement, un refus de l'absolutisation du « dit » et de la compréhension que je peux m'en faire. La relation au « dire », l'obéissance au commandement qu'il porte, est d'abord résistance à l'idolâtrie de la lettre comme horizon ultime du sens, résistance qui, positivement, se fait devoir d'interprétation. Interpréter, c'est ici déranger le « dit » afin de le faire signifier au-delà de ce qu'il donne de prime abord à penser, c'est réactiver en lui la force de signifiante du « dire » qui appelle à mouvoir les significations « dites », à les ramener à la vie de la parole de telle façon qu'elles puissent renouveler leur sens tout comme

l'interlocuteur d'un dialogue peut revenir sur ce qu'il dit pour en ouvrir de nouvelles significations possibles.

On voit ici que l'herméneutique pensée comme interprétation du « dit » à partir du « dire » permet de distinguer les notions de compréhension et d'interprétation qui sont souvent présentées par les philosophes de l'herméneutique comme des concepts s'impliquant l'un l'autre sans différence de genre. Nous adopterons ici les termes de David Banon qui explicite la distinction entre interprétation et compréhension selon l'esprit levinassien à partir de la notion d'adéquation. Banon dira que la connaissance, dont la compréhension est le mode herméneutique, est avant tout recherche d'une adéquation entre la pensée et son objet, symétrie noético-noématique, alors que la relation interprétative au texte impliquerait plutôt une inadéquation essentielle entre la signification finie donnée au texte par le sujet et les possibilités infinies de sens qui s'y trouvent. En ce sens, la compréhension marque un arrêt de la conscience sur un « dit » déterminé alors que l'interprétation appelle à sa reprise incessante, sachant que la signification qu'elle dégage n'épuise jamais les ressources du « dire » qui fait signifier le « dit ». De cette façon, l'altérité présente au texte est préservée, l'extériorité du sens se maintient par mon incapacité de le contenir en entier. Dans son ouvrage précédemment cité, Banon écrit à bon droit : *« Le commentaire, dans sa reprise incessante, conserve au texte sa dimension de démesure et maintient l'œuvre dans son ouverture. Le mécanisme de la connaissance théorique, lui, présente un sujet recroquevillé sur soi, voulant tout ramener à soi par le mouvement même de la préhension et de la compréhension. À l'inverse, le commentaire, par les liens qu'il tisse entre la fidélité et la nouveauté, par le moment de l'application qui est inhérent à sa démarche, par l'incidence qu'il doit avoir sur la réalité, par les exigences éthiques qu'il appelle, instaure*

*un échange entre moi et l'autre, entre moi et le monde, sans que dans cet échange je m'approprie l'autre ou le monde.* »<sup>93</sup> Ainsi, l'herméneutique levinassienne serait une pensée de l'interprétation où celle-ci ne se présente plus comme une modalité de la compréhension, mais se définit précisément *a contrario* de celle-ci. L'interprétation, le commentaire vivant du texte, serait dé-prise du sens, désappropriation, geste par lequel la compréhension est défaite par un surplus de sens dont témoigne le renouvellement permanent des interprétations par lequel le lecteur manifeste sa fidélité à l'essence du langage comme « dire ».

L'adhésion au verset avant toute compréhension doit donc être comprise, non pas comme *credo* littéraliste, mais plutôt comme relation *a priori* à l'altérité présente au texte, relation qui, comme nous venons de le dire, se déploie dans l'activité interprétative. On voit dès lors que, si la relation au texte se présente d'abord comme sollicitation du sujet par le « dire » que suggère toujours le « dit », la réponse à cette sollicitation, l'interprétation, exige un retournement de direction, puisque c'est alors le sujet interprétant qui sollicite le texte en son « dit » afin d'y déceler ce que, ramenée à la vie de l'expression qui est la condition originaire du langage, il renferme de significations latentes. La passivité et l'hétéronomie sont bien premières dans le fil de la pensée herméneutique de Levinas, mais, le sujet qui se voit d'abord visé par l'appel au texte dans l'obéissance au « dire », se trouve aussitôt investi de sa propre visée, d'une subjectivité opérante par laquelle il peut soumettre le texte à interprétation. Comme c'était le cas dans la situation du face-à-face, l'hétéronomie et l'obéissance se retournent ici aussi en autonomie et en liberté, la passivité pure imposée au sujet se révèle n'être pas le point zéro de la subjectivité, mais plutôt son point de départ.

---

<sup>93</sup> Banon, David, *op. cit.*, p. 251-252.

Levinas dira que la sollicitation de la lettre du texte par le sujet et le pluralisme interprétatif qui en découle ne doivent pas être compris comme apports purement extérieurs au sens, modulations subjectives d'un sens qui se maintiendrait indépendamment des exégèses qui tentent de l'exprimer. Il faut bien voir que, pour Levinas, le moment de la subjectivité au sein du phénomène herméneutique est tout autant constitutif du sens que le texte interprété lui-même. Concrètement, le « dire » qui porte la signification du texte ne peut lui-même venir à la signification que par le renouvellement continu des interprétations qui le relève du « dit » où, laissé à lui-même, il ne subsisterait que comme empreinte d'une expression devenue irrévocablement muette. En ce sens, la participation subjective et plurielle au déploiement du sens d'un texte n'est pas un apport contingent et inessentiel à sa qualité de texte, mais en est plutôt une condition nécessaire. Levinas mentionnera souvent cette consubstantialité de l'avènement du sens d'un texte et de l'interprétation comme démarche où s'affirme l'individualité de chaque sujet y prenant part.

Le terme de sollicitation que nous avons jusqu'ici employé comme synonyme d'interprétation est sans doute plus juste que ce dernier pour caractériser cette nécessaire participation du sujet individuel à la signification du texte sans que, par là, se trouve cautionnée une herméneutique ontologiquement relativiste ou nihiliste. Par la notion de sollicitation, Levinas veut surtout souligner que, par delà la possible impersonnalité du propos d'un texte, le déploiement de son sens nécessite, lui, que soit mobilisé l'individu, l'exégète dans sa singularité propre. Il s'agit donc d'une « *sollicitation qui émane des personnes dans leur unicité, susceptibles, chacune, d'arracher aux signes des sens, chaque fois inimitables; sollicitation*

*émanant des personnes qui, elles aussi, appartiendraient au processus de la signification du sensé. Ce qui ne revient pas à identifier l'exégèse à des impressions et à des reflets subjectifs que laisserait le verbe entendu, ni à les inclure gratuitement dans le 'dehors' du sens, mais ce qui revient à comprendre la pluralité même des personnes comme une instance incontournable de la signification du sens et comme justifiée en quelque façon par le destin de la parole inspirée, afin que puisse se dire l'infinie richesse de son non-dit ou que le sens de son dire puisse, selon l'expression technique des rabbins, 'se renouveler'. »<sup>94</sup>*

Chacun, en tant qu'interprète potentiel, est donc indispensable au procès de la signification d'un texte et même responsable de le faire signifier à partir de la situation de sa subjectivité propre. L'appel au texte se faisant injonction à l'interprétation fait dépendre la signifiante du texte de mon apport au déploiement de son sens. Une contribution exégétique au texte m'est impartie qu'il m'est impossible de reléguer à un autre que moi-même puisque la richesse du pouvoir-dire de l'écrit dépend, pour se manifester, de la multiplicité d'apports individuels irréductibles les uns aux autres. Le sens du texte ne résiste à sa réduction à un contexte dans lequel la compréhension risque toujours de l'enfermer que par la prolifération des instances subjectives l'interprétant, chacune à partir du point de vue qui lui est propre, assurant ainsi la mobilité du sens et, par là, l'équivocité qui lui est essentielle. L'individuation du sujet herméneutique ne se produit donc pas comme affirmation de la souveraineté d'un 'moi' contre l'adhésion hétéronomique à l'altérité présente au texte mais plutôt en vue de l'accomplissement de cette relation.

---

<sup>94</sup> Levinas, *De la lecture juive des Écritures*, ADV, p. 136.



...

Les deux principes issus de l'herméneutique philosophique levinassienne que nous venons d'exposer nous donnent un aperçu de la façon dont peut se décliner l'inspiration du texte par le visage. Nous avons d'abord présenté la façon dont Levinas pense la relation du sujet au texte, avant même d'en venir à l'institution du sujet, puisque, comme on l'aura compris, la relation à l'autre, tant au niveau purement éthique qu'herméneutique, précède ou plutôt permet l'apparition du moi et de la conscience. La relation ne peut primer sur l'autonomie de l'individu que si elle se produit comme commandement, appel à l'obéissance, qui, dans le cas de la relation au texte, se manifeste d'abord comme cette « parole sans appel » qui caractérise l'écrit et, plus fondamentalement, comme l'origine pré-textuelle de cette parole, « dire » qui perce le texte d'un visage m'ordonnant au souci pour autrui. Le propos de Levinas, s'il outrepassé évidemment les bornes que se fixe traditionnellement la phénoménologie husserlienne en posant un principe non-phénoménal au phénomène du texte, se justifie en bonne partie par la volonté du philosophe de rendre compte de la possibilité du renouvellement infini de la lettre (finie) du texte par l'interprétation. L'incommensurabilité des ressources de sens que renferme l'écrit par rapport à sa limitation matérielle effective pousse Levinas à voir dans la parole du texte la manifestation d'une puissance de signification autre que le texte et qui, si elle ne devient jamais elle-même manifeste, n'y est pas moins agissante.

Cette tension Autre-Même qui donne au texte son potentiel herméneutique, c'est cela que Levinas appelle son inspiration. Or, si cette inspiration du texte doit être préservée au contact d'un sujet l'interprétant, il faut que le geste de celui-ci se produise au sein d'une relation

asymétrique au texte qui n'est en fait, selon Levinas, rien d'autre que la relation éthique d'obéissance à autrui qui rend possible et structure le langage lui-même. Cette obéissance, nous l'avons vu, n'est pas anéantissement de la subjectivité du « je » face à l'écrit, mais plutôt sa sujétion dans la mesure où ce terme implique à la fois la soumission du sujet et sa confirmation comme sujet. Il s'agit donc pour Levinas de présenter la relation herméneutique au texte comme n'étant pas l'affaire d'une conscience s'appropriant le « dit » du texte par la force de sa compréhension, mais plutôt comme relation où le sujet, appelé au texte, se voit institué dans sa liberté interprétative par la nécessité éthique de ne pas laisser mourir le sens du texte dans l'univocité de sa lettre. Ainsi, si, au sein de l'herméneutique levinassienne, le moment du sujet est différé, il n'en gagne que plus d'importance puisque la légitimité de l'activité de l'exégète s'y voit fondée dans une exigence propre à la structure même du texte et, plus important encore, dans le souci pour autrui qui, dans la pensée levinassienne, est inséparable du souci de faire signifier le langage dans un « autrement 'dit' » toujours à renouveler.

## Conclusion

*« Les mots à écarter à cause de leur surcharge théorique : signifiant, symbolique, texte, textuel, puis être, puis finalement tous les mots, ce qui ne suffirait pas, car les mots ne pouvant être constitués en totalité, l'infini qui les traverse ne saurait se laisser surprendre par une opération de retrait – irréductible de par la réduction. »*

Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*

Avant de mettre le point final à notre étude, nous aimerions souligner ce qui, d'après nous, doit surtout être retenu de l'attitude de Levinas vis-à-vis de l'herméneutique. Tout au long de ce mémoire, nous avons insisté sur le fait que la philosophie levinassienne, en ce qui a trait à l'herméneutique, ne se limitait pas à la seule critique de la compréhension, mais proposait également une philosophie alternative de l'interprétation. Néanmoins, il semble que ce soit surtout la part critique de la pensée levinassienne, dans son rapport à l'herméneutique, qui ait été retenue. Jacques Derrida est sans doute le représentant le plus emblématique de cette réception partielle. On pensera plus particulièrement à son débat avec Gadamer où les termes de la critique levinassienne de la compréhension viennent nourrir le clivage entre le père de la déconstruction et le grand théoricien de la philosophie herméneutique.<sup>95</sup> Voyant dans le tournant herméneutique de la phénoménologie une tentative de maintenir la volonté de maîtrise de la

---

<sup>95</sup> Voir: *Dialogue and Deconstruction: the Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, New York, 1989.

métaphysique occidentale, Derrida affirmera que la *Verstehen* d'Heidegger et de Gadamer est avant tout animé par un souci d'intelligibilité totale au détriment de l'attention qui devrait être portée à l'altérité. En ce sens, le projet de la déconstruction peut-être interprété comme une reprise et une radicalisation de la critique de l'ontologie et du savoir chez Levinas. Jean Grondin, commentant ce débat entre Derrida et Gadamer, soulignera cette filiation et ajoutera que « *pour la déconstruction, l'herméneutique apparaît a priori irrecevable puisqu'elle présupposerait d'emblée l'intelligibilité. Le projet même de la compréhension cacherait lui-même un oubli de la blessure originale du langage, et parler d'un art de la compréhension, ce ne serait que porter à son comble le projet d'intelligibilité (...) À chaque fois que Derrida parle d'herméneutique, c'est d'ailleurs presque toujours pour y stigmatiser une volonté d'exhaustion du sens, une entreprise de 'totalisation interprétative'. Toute la déconstruction pourrait même se comprendre, ou se définir, encore une fois, comme une entreprise d' 'éradication du principe herméneutique'.* »<sup>96</sup>

On peut se demander si la position, assez inflexible il est vrai, de Levinas et de Derrida à l'égard du projet herméneutique issu de la philosophie heideggérienne rend bien justice à celui-ci. Dans le même texte, J. Grondin défend une conception non-totalisante de l'herméneutique à laquelle ses détracteurs n'auraient pas été suffisamment sensibles : « *Il se pourrait, en effet, que l'herméneutique se caractérise moins par un projet d'intelligibilité totale que par une attention à l'indicible, mais qui cherche à se dire. Lorsque l'herméneutique affirme que tout discours doit être compris comme réponse à une question, c'est pour se mettre à l'écoute de la souffrance essentielle qui se consume en amont du langage et dans la trame du langage lui-même.*

---

<sup>96</sup> Grondin, *op. cit.*, p. 112-113.

*Remonter en deçà du langage, ou d'une expression, pour en comprendre le sens, ce n'est pas retrouver la pureté d'un vouloir-dire, mais prêter l'oreille à la détresse de tout dire, à l'urgence qui se cherche dans les termes mêmes où elle s'abîme. »<sup>97</sup>*

Notre étude n'avait pas pour ambition de vérifier la justesse de la critique du projet herméneutique par Levinas et il ne nous a pas été jusqu'ici possible de faire valoir la réponse des tenants de ce projet à la critique que nous avons exposée. Toutefois, devant la possibilité d'un malentendu quant à la nature véritable de la philosophie herméneutique, nous aimerions ici mettre au clair une différence qui nous semble fondamentale entre les positions derridienne et levinassienne à l'égard de l'herméneutique. Si on peut, sans doute légitimement, reprocher pareillement aux deux philosophes d'avoir réduit la compréhension à son expression la plus totalisante, négligeant peut-être par là ce qu'elle comporte d'« attention à l'indicible », il nous semble que les implications que Levinas tire de son analyse témoignent d'une plus grande ouverture à l'égard du projet herméneutique que la réponse déconstructionniste de Derrida. On peut souligner à cet égard que si Levinas affirme la signifiante d'autrui au-delà des horizons qui sont ceux de la compréhension, il n'en reste pas à ce simple constat mais, conscient que le recours à l'herméneutique est nécessaire vu la pluralité des visages et des devoirs, il se propose de reprendre le projet herméneutique à la racine en le redéployant selon l'exigence éthique qu'il s'est d'abord donnée à penser. Le discours de Levinas ne nous semble donc pas principalement caractérisé par sa résistance vis-à-vis de l'herméneutique en tant que telle, mais plutôt par une volonté de la radicaliser en l'articulant à un sens premier, en la pensant à l'aune d'un sens absolu. Ce qui ne revient pas à tenter d'en finir avec la conception herméneutique du sens,

---

<sup>97</sup> Grondin, *op. cit.*, p. 113.

comme c'était peut-être l'ambition de Derrida. En repensant l'herméneutique à partir de l'éthique, Levinas la subordonne effectivement à une instance qui la précède, mais il lui donne en même temps l'occasion de signifier plus qu'elle-même, de se transcender vers un sens qui n'est plus objet de médiation mais qui se donne pleinement et qui signifie tout autant la limitation de l'herméneutique que sa vocation à l'infini.

Mais ce qui est peut-être encore plus déterminant dans la décision de Levinas de retourner à l'herméneutique après en avoir offert une sévère critique, c'est que la nécessité de cet exercice s'impose à lui de par la présence du troisième homme et donc de la réalité concrète du monde. Levinas sait qu'au niveau de la conscience, qui est la condition vécue de l'homme, l'infini ne peut signifier qu'en référence à une totalité, le sens que délivre le visage d'autrui ne me parvenant qu'en tant qu'il rompt avec une forme phénoménale, le « dire » n'ayant de voix que comme excès de sens sur la signification d'un « dit ». Bref, comme l'exprime le fragment de Maurice Blanchot cité en exergue, il ne suffit pas de nier la totalité pour faire jaillir l'infini, la relation à l'altérité qui caractérise l'oralité originaire du langage ne se manifeste pas par le simple retrait de l'écran du texte. De même que le visage n'est ni phénomène ni non-phénomène mais plutôt contre-phénomène<sup>98</sup>, c'est-à-dire sens qui ne signifie qu'en tant qu'il défait sa forme et qui en est donc, en un certain sens, inséparable, de même un sens au-delà de l'herméneutique ne signifie, dans le monde vécu de la conscience, qu'en tant qu'il excède la médiation interprétative par laquelle on doit d'abord le rechercher. Loin de croire pouvoir se passer d'herméneutique, sinon sur un plan idéal ou transcendantal qui doit bien sûr être pensé mais qui ne suffit pas à informer la vie humaine, il s'agit pour Levinas de penser une herméneutique

---

<sup>98</sup> Selon le terme développé par Jacques Rolland dans : Rolland, Jacques, *Parcours de l'autrement*, PUF, Paris, 2000, pp. 61-96.

ouverte à cet excès du sens, ouverte à son propre dépassement, dépassement qui ne la rend pourtant pas moins nécessaire. Les réticences de Levinas envers la mystique sont bien connues. Il n'y a pas pour lui d'intuition de l'infini, pas de rapport purement vertical à l'absolu. Il faut lire, interpréter, penser. Le souci concret pour autrui, c'est l'attention à un infini qui traverse une totalité, à un « dire » qui perce un « dit », à un visage qui parle de derrière un texte. Hermès n'est certes pas Zeus et la parole du médiateur n'est pas la voix du dieu qui l'envoie. Mais l'homme qui se « connaît lui-même » ne se mettra pas moins pieusement à l'écoute du divin interprète, trouvant dans la parole qu'il livre la trace d'un appel venant d'au-delà des mots qui le manifestent.

## Bibliographie

### Ouvrages et textes de Levinas :

- *Totalité et Infini*, Le livre de poche, Paris, 2003.
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le livre de poche, Paris, 2004.
- *Éthique et infini*, Le livre de poche, Paris, 1982.
- *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève, 1996.
- *Liberté et commandement*, Le livre de poche, Paris, 1994.
- *Humanisme et an-archie*, in *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 1972.
- *Sens et signification*, in *Humanisme de l'autre homme*, Fata morgana, Paris, 1972.
- *Énigme et phénomène*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 2006.
- *Langage et proximité*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 2006.
- *La philosophie et l'idée de l'infini*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 2006.
- *Totalité et totalisation*, in *Altérité et transcendance*, Le livre de poche, Paris, 2006.
- *Herméneutique et au-delà*, in *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1992.
- *L'Écrit et l'Oral*, in *Œuvres 2*, Grasset, Paris, 2009.
- *Entretien avec François Poirier*, in *Emmanuel Lévinas: essai et entretiens*, Babel, Paris, 1996.
- *Quatre lectures talmudiques* (introduction), Éditions de minuit, Paris, 2005.
- *Envers Autrui*, in *Quatre lectures talmudiques*, Éditions de minuit, Paris, 2005.
- *La tentation de la tentation*, in QLT, *ibid.*
- *Le pacte*, in *L'au-delà du verset*, Éditions de minuit, Paris, 1982.
- *De la lecture juive des écritures*, in ADV, *ibid.*
- *Du langage religieux et de la crainte de Dieux*, ADV, *ibid.*,
- *La volonté du ciel et le pouvoir des hommes*, in *Nouvelles lectures talmudiques*, Éditions de minuit, Paris, 2005.
- *De l'éthique à l'exégèse*, in *À l'heure des nations*, Éditions de minuit, Paris, 1988.

### Littérature secondaire :

- Banon, David, *La lecture infinie : les voies de l'interprétation midrachique*, Seuil, Paris, 1987.
- Bergo, Bettina, *Levinas between ethics and politics : for the beauty that adorns the earth*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1999.
- Chalier, Catherine, *Levinas et le Talmud*, in *La trace de l'infini*, Cerf, Paris, 2002.
- Dubost, Matthieu, *Emmanuel Levinas et la littérature*, dans *Revue philosophique de Louvain*, vol. 104, 2, mai, 2006.



- Dupuy, Bernard, *Exégèse et philosophie dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas*, dans J. Greisch et J. Rolland, *E. Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Cerf, 1993.
- Grondin, Jean, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris, 2003.
- Malka, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace*, Albin Michel, Paris, 2005.
- Mattéi, Jean-François, *Levinas et Platon sur l' « au-delà de l'être »*, Noesis, no 3, Paris, 2000, pp. 9-26.
- Ricœur, Paul, *Autrement : lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, PUF, Paris, 1997.
- Rolland, Jacques, *Parcours de l'autrement*, PUF, Paris, 2000.
- Sebbah, François-David, *Lévinas : ambiguïtés de l'altérité*, Les belles lettres, Paris, 2003.
- Simhon, Ari, *Sens unique : notes sur la question de l'interprétation chez Levinas*, in *Le Cercle herméneutique*, « Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique », février, 2007.
- Wygoda, Shmuel, *Un Midrash philosophique : à propos de la lecture levinassienne du Talmud*, in *Cahiers d'études levinassiennes*, n°4, 2005.

**Autres textes :**

- Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la politique?*, Points, Paris, 2001.
- Heidegger, *Être et Temps*, trad. Martineau, édition hors-commerce.
- Heidegger, *La parole*, in *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1981.
- Ricœur, Paul, *La fonction herméneutique de la distanciation*, in *Du texte à l'action*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.