

Groupe d'étude
interuniversitaire
sur la postmodernité

LÉVINAS: essai de reconstruction
Exposé de Aldo J Haesler et discussion

Séminaire du 3 avril 1992

Cahiers de recherche

Groupe d'étude
interuniversitaire
sur la postmodernité

LÉVINAS: essai de reconstruction
Exposé de Aldo J Haesler et discussion

Séminaire du 3 avril 1992

Cahiers de recherche

LEVINAS

présentation de Aldo Haesler

Aldo Haesler : On avait annoncé comme thème de ce séminaire un sujet sur la culture, mais ça va être tout à fait autre chose, je vais m'attaquer à la philosophie de Lévinas.

Mais tout d'abord j'aimerais brièvement indiquer le plan de mon exposé.

Je vais, dans une première partie, resituer la problématique qui m'a guidé vers Lévinas, qui est celle de l'échange symbolique dont je vous avais parlé il y a un an. Je vais toucher un petit mot au sujet du dernier bouquin de Jacques Derrida Donner le temps qui donne des indications très précieuses sur le phénomène du don, qui sera une voie parallèle à fouiller après avoir "fouillé" Lévinas. Ce sera donc une première introduction, je parlerai d'abord du rituel du vin dont j'ai parlé l'année dernière, ensuite, je parlerai brièvement de l'échange symbolique tel qu'il est lu par Georg Simmel et ensuite, brièvement de Derrida. Ça sera l'introduction pour resituer le thème dans mon obsession théorique de l'échange symbolique et ensuite je m'attaquerai à Emmanuel Lévinas, je vous ferai une brève présentation biographique et, pour l'essentiel, je ferai une reconstruction de sa théorie. La reconstruction de sa théorie, ce sera un sacré travail de m'attaquer à cela puisqu'aussi bien du point de vue des notions, des concepts, que de la façon de penser, c'est un penseur qui nous est relativement étranger. Finalement, je vais donner quelques indications critiques puisque comme j'ai longtemps "travaillé" Michel avec mon Lévinas, il m'a pris au mot si bien que j'ai dû me plonger là-dedans, à l'occasion de quoi j'ai fait différents apprentissages : une lecture naïve d'abord, ensuite une lecture compliquée avec référence à la théorie phénoménologique et finalement je crois avoir reconstruit à peu près le schéma de pensée de Lévinas, de sorte qu'à la fin, je tenterai quelques critiques à son sujet. Critiques qui, je l'espère, nous mèneront plus avant dans la discussion de ce sous-titre que j'aimerais donner, avec un point d'interrogation bien entendu : est-ce qu'il s'agit dans l'éthique de Lévinas d'une éthique postmoderne, d'une éthique pour la postmodernité ou est-ce qu'il s'agit de tout à fait autre chose? Je vais lire pas mal de textes, ça sera donc assez pénible. Je vais lire des textes de Lévinas pour donner aussi une indication de la particularité de son langage. J'ai aussi écrit des bouts de textes moi-même pour essayer de me guider - pour moi, l'affaire n'est pas simple car je ne suis pas phénoménologue, je n'ai donc pas le background nécessaire pour discuter technique philosophique en ce qui concerne Lévinas, si bien que ce que je peux vous proposer, c'est une introduction à sa pensée et suffisamment de matériel pour que nous puissions ensuite discuter de savoir s'il s'agit véritablement d'une éthique pour la

postmodernité ou d'autre chose.

Il y a un an j'avais, devant votre assemblée, tenté de mettre en évidence la pertinence de ce bricolage conceptuel que j'avais entrepris en formulant mes notions de théorie d'échange économique et d'échange symbolique et je m'étais rappelé que j'en avais laissé certains "pantois", selon l'expression de Stephen, au sujet de ce bricolage. J'avais eu de la peine à comprendre cette expression qui comportait à la fois une certaine dose de surprise mais aussi d'effarement devant le propos rapporté. S'il me restait à l'époque, donc il y a un an, le crédit de la nouveauté, je ne saurais l'invoquer cette fois-ci devant vous. Le seul crédit dont on pourrait à la rigueur me faire bénéficier est l'espèce de mélange d'acte gratuit et d'intrépidité qui consiste à vouloir parler d'intuition et de prétendre pouvoir la soumettre à critique.

Parler d'intuition en se rapprochant de Lévinas est un motif essentiel, intuition de la proximité de l'autre, intuition pré-philosophique qui le mène dans son projet éthique. Donc, le retour insistant à Lévinas s'est fait dans la tentative de préciser -non pas de fonder- de préciser seulement ce que j'avais en tête en me servant de la notion à la fois floue et paradoxale d' "échange symbolique". S'agissant de la mise en commun d'images, de mots, de sens, il est clair que ce n'est pas l'échange qui est premier, mais qu'il y a là une faculté de symbolisation inhérente à toute manifestation de vie et que la mise en commun d'images, de mots, de sens, de sentiments, sur le mode plus concret de l'échange humain, demandait des préalables fondamentaux qui sont la participation à un univers de symbolisation commun puis l'objectivation, à la fois de ce à quoi l'on participe et sur la foi de ce à quoi l'on participe. Ce n'est qu'ensuite qu'on parlera d'échange, *a fortiori* d'échange symbolique comme l'un des modes spécifiquement humains de se signifier la participation à un univers de symbolisation commun et la tentative d'instituer, par l'objectivation de ce partage, la possibilité de non-retour à l'indifférentiation originelle. Je crois avoir compris en ce sens la critique de Michel qu'il y avait bien lieu d'invoquer ces préalables de l'échange symbolique, sans quoi l'on tomberait dans une espèce de substantialisme de l'échange qui, comme le schème de réciprocité dans l'anthropologie lévi-straussienne, se contenterait d'affirmer l'existence d'un universel en se limitant à constater son évidence interprétée. Je dis donc bien préciser et non pas fonder cette notion d' "échange symbolique". Notion qui doit néanmoins son image, ou son point de départ, à cet étrange cérémonial de l'échange des vins relaté par Claude Lévi-Strauss dans ses Structures élémentaires de la parenté. Ce vin échangé, dénonçant toute anonymité -je pense que vous connaissez la scène, il s'agit de petits restaurants dans le sud de la France, de restaurants provençaux, restaurants de voyageurs où ces voyageurs, personnes anonymes qui ne se connaissent pas, s'asseyaient à la même table. Le dîner

est servi une fois que la table est occupée par deux ou plusieurs voyageurs qui se trouvent donc face-à-face dans l'anonymat le plus complet. Or, dans ces restaurants, la coutume veut que l'un des voyageurs qui trouve sur sa table un pichet de vin prenne son pichet de vin et le verse dans le verre de l'autre. C'est l'occasion, pour Lévi-Strauss, de nous relater une forme primitive d'échange, l'occasion donc de montrer que l'échange vaut plus que les objets échangés, qu'il y a dans l'échange une force qui pousse les gens à sortir de l'anonymat. Qu'est-ce qui m'a mis sur la piste de mon concept ou de ma notion d'échange symbolique, qui est un échange pour la forme de l'échange et non un échange pour les objets de l'échange. Je rappelle la phrase essentielle de Lévi-Strauss : "Il y a plus dans l'échange lui-même que dans les choses échangées". Ce vin échangé, dénonçant toute anonymité, voilà la structure de départ, la mise en commun de quelque chose, la constitution d'un espace social, un instant de reconnaissance dans lequel on abolit provisoirement son étrangeté et celle de son vis-à-vis. Il est clair qu'il ne s'agit pas là d'une scène originelle, que le vin échangé suppose qu'on le comprenne déjà comme une chose susceptible d'être partagée, comme une chose qui unit et sépare, donc un symbole, et qui n'est pas simplement bue. Mais il faut aller plus loin, il faut dépasser cette scène et son image, mais non pas se demander comme le fit Marcel Mauss, ce qui pousse les objets à être échangés, à être donnés puis pris et rendus, mais faire retour sur l'autre question, la spécificité proprement humaine à intercaler un objet, un sujet ou une image, pour accéder à l'autre; dans le triangle formé par le sujet, l'objet et l'autre, ce n'est pas tant l'objet qui importe que ce qu'il permet, n'étant lui-même qu'un pis-aller, une sorte de mise en scène indispensable, mais quelque peu contingente. En passant, il faut aussi relever cette fascination pour l'objet de la part de Marcel Mauss et de ses épigones. Fascination dont l'une des critiques les plus radicales a été formulée précisément par Jacques Derrida dont je toucherai quelques mots tout à l'heure. Comme vous le savez, le fit conducteur de l'Essai sur le don est cette exigence de la restitution à terme, cette échéance retardée inscrite dans la chose même qu'on donne et qu'on échange ; "Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend?" Fascination pour la chose, pour son mouvement et non pour le rapport qu'elle est appelée à médier ou pour le statut problématique de l'Autre dont on ne sait, chez Mauss, s'il est ami, ennemi, ou les deux en même temps.

Dans cette relativisation de la médiation par l'objet d'échange, un pas important a été franchi, me semble-t-il, par Georg Simmel dans son célèbre Exkurs über Treue und Dankbarkeit, sa digression sur la fidélité et la gratitude qui met en relation ce qu'il appréhende encore en termes

vitalistes, donc en termes bergsoniens de "Lebensphilosophie", comme la profondeur ou la pureté d'une relation avec le fait que l'objet de cette relation, l'objet qui traduirait la reconnaissance ou la gratitude, que cet objet ne soit appréhendé que comme une cause occasionnelle, ce qu'il nomme une "Gelegenheitsursache" : ce n'est donc pas tant le geste qui compte que le fait de se signifier que ce geste n'est pas essentiel, voir qu'il est aussi gênant, déplacé qu'indispensable à l'indication essentielle qui est visée par lui. Dans ce rapport symbolique de la gratitude et de la reconnaissance, Simmel nous dit que la relation la plus pure de ce genre est réalisée quand les deux échangeistes se signifient mutuellement que cette chose échangée, une parole, un cadeau, n'est qu'une cause accessoire, occasionnelle, de la relation. Cet objet-là est donc, d'une part déplacé et gênant, d'autre part nécessaire. Déplacé et gênant car il évoque irrésistiblement cet "autre" de la relation qu'est la hâte d'être quitte, de ne plus être reconnaissant, de vouloir s'en sortir à moindres frais, de bigler sur l'objet présenté, de régler ses comptes sociaux en tablant sur un apurement de tous les soldes. Dans ce sens-là, l'objet en présence est gênant et déplacé. Nécessaire et indispensable, pourtant, ce geste qui est tout naturellement par ce qu'il vise et puis par le fait qu'il faut un support à cette visée, c'est ce que nous nommerons plus tard l'objectivation de cette mise en commun. Sans objet qui viendrait s'intercaler entre moi et autrui, nous n'aurions que le choix entre l'incompréhension mutuelle ou alors une sorte d'indétermination fusionnelle, de pieuse télépathie, de transmission de pensée où, finalement, tous les chats sont gris. Pourtant Simmel dit bien "Gelegenheitsursache", "cause accessoire", ou "occasionnelle", mise entre parenthèses de l'objet; et à partir de là, il faudra chercher à savoir l'intentionnalité propre de cette mise entre parenthèses. Qu'est-ce qui nous pousse ainsi à redifférer de la sorte cet objet nécessaire à notre rapport, à le tenir pour quantité négligeable, voire un obstacle gênant mais non moins nécessaire? Il y a dans cette notion de "Gelegenheitsursache", de cause accessoire, une ambiguïté révélatrice. Il y a "Ursache", cause, origine, chose primitive -dans le sens de Ur-Sache, mais il y a en même temps "Gelegenheit", occasion -dans le sens d'une bonne occasion à saisir mais aussi d'une occasion aléatoire quand on dit, "nous nous verrons à l'occasion". Ce que nous dit Simmel du rapport d'échange symbolique, ce rapport de gratitude et de reconnaissance, c'est qu'il y a à la fois la chose considérée comme différente des sujets échangeistes et donc comme ce qui leur permet d'établir ou de maintenir leur qualité de sujets, et donc de sujets nécessairement différents, mais il y a aussi la chose qui relie, où elle ne sert que de relais et d'occasion, de transmetteuse, à quelque chose qui lui est complètement étranger. Car Simmel dit bien : le cas le plus profond, le plus pur d'une telle relation (de gratitude/reconnaissance) est quand les deux parties en présence se

signifient mutuellement la négligeabilité essentielle de l'objet d'échange. Ce qui, visiblement, les gêne, c'est l'indication échangiste de l'objet, c'est le détour par l'objet et c'est bien pourquoi il faut faire comme si l'objet était complètement négligeable. Mais si cette gêne est liée au fait que l'objet-symbole signifie l'échange, qu'au-delà donc de l'objet échangé c'est sa fonction qui est visée, il faut faire un pas de plus que Simmel et se demander si cette relation symbolique ne l'est précisément qu'en vertu du fait que ce que les deux sujets aimeraient "suspendre" c'est la réciprocité même de la relation. Nous accédons ainsi au phénomène du don.

Du vin échangé à la gratitude signifiée, de celle-ci au don, ce n'est pas seulement la matérialité de la médiation sociale qui est relativisée mais aussi le schème de réciprocité. Non seulement l'objet s'efface, mais le schème de réciprocité lui-même. Il ne s'agit pas de mettre en évidence la simple gratuité du don -que l'idéologie libérale classique aime présenter comme une espèce de projection romantique- mais bien plus fondamentalement de se poser la question -et en cela nous accédons au troisième repère de notre introduction qu'est la réflexion sur le don telle que Jacques Derrida nous la propose dans son dernier livre- se poser la question de savoir s'il n'y a pas entre échange et don une séparation de principe, une incompatibilité. Je vous lirai une page du livre de Derrida Donner le temps, page 26 : "Pour qu'il y ait don, *il faut* que le donataire ne rende pas, n'amortisse pas, ne rembourse pas, ne s'acquitte pas, n'entre pas dans le contrat, n'ait jamais contracté de dette. Il faut, à la limite, qu'il ne *reconnaisse* pas le don comme don. S'il le reconnaît *comme* don, si le don lui *apparaît comme tel*, si le présent lui est présent *comme présent*, cette simple reconnaissance suffit pour annuler le don. Pourquoi? Parce qu'elle rend, à la place, disons, de la chose même, un équivalent symbolique. Le symbolique ici, on ne peut même pas dire qu'il *re*-constitue l'échange et annule le don dans la dette. Il ne *re*-constitue pas un échange qui, n'ayant plus lieu comme échange de choses ou de biens, se transfigurerait en échange symbolique. Le symbolique ouvre et constitue l'ordre de l'échange, la loi ou l'ordre de la circulation où s'annule le don. Il suffit donc que l'autre *perçoive le don*, non seulement le perçoive au sens où, comme on le dit en français, on *perçoit* un bien, de l'argent ou une récompense, mais en perçoive la nature de don, perçoive le sens ou l'intention, le *sens intentionnel* du don, pour que cette simple *reconnaissance* du don comme don, *comme tel*, avant même de devenir *reconnaissance comme gratitude*, annule le don comme don. La simple identification du don semble le détruire. La simple identification du passage d'un don comme tel, c'est-à-dire d'une chose identifiable entre quelques-"uns" identifiables ne serait autre que le procès de la destruction du don. Tout se passe comme si, entre l'événement ou l'institution du don *comme tel* et sa destruction, la différence était destinée à s'annuler constamment. *A la limite, le don*

comme don devrait *ne pas apparaître comme don : ni au donataire, ni au donateur*".

Derrida tombe-t-il dans le piège du phantasme libéral de la gratuité du don? Question qu'on peut se poser en passant ou alors y voit-il plutôt un paradoxe essentiel qui veut que le propre du don soit qu'il se fasse dans l'oubli du don, je cite page 29 : " Pour qu'il y ait don, il ne faut pas seulement que le donataire ou le donateur ne le perçoive pas comme tel, n'en ait ni conscience, ni mémoire, ni reconnaissance, il faut aussi qu'il l'oublie à l'instant et même que cet oubli soit si radical qu'il déborde jusqu'à la catégorialité psychanalytique de l'oubli". Même si, tout au long de l'ouvrage nous avons l'impression que Derrida "exagère", que nous nous demandons ce qu'il peut bien rester du don dans son oubli radical, il n'en est pas moins que le paradoxe qu'il nous formule n'est pas le produit fortuit de la trépanation sémantico-lexicale à laquelle il nous avait habitués ces dernières années, mais qu'il touche un thème central de ce que, depuis la catégorisation de Karl-Otto Apel, on est en droit d'appeler un tournant intersubjectif en philosophie. Un thème que l'on pourrait approcher en le nommant une intuition massive, à savoir l'intuition que le schème rationaliste du sujet/objet est totalement extérieur à l'entre-nous humain, c'est-à-dire à l'intersubjectivité humaine. Permettez-moi encore une dernière et longue citation dans le même sens de Derrida, et nous accéderons à Lévinas dans quelques minutes. Je cite, page 39, de Derrida: "Condition pour qu'un don se donne, cet oubli doit être radical non seulement du côté du donataire mais d'abord, si on peut dire d'abord du côté du donateur. C'est aussi du côté du "sujet" donateur que le don non seulement ne doit pas être payé de retour, mais même gardé en mémoire, retenu comme symbole d'un sacrifice, comme symbolique en général. Car le symbole engage immédiatement dans la restitution. A vrai dire, le don ne doit pas même apparaître au signifier, consciemment ou inconsciemment, *comme* don pour les donateurs, sujets individuels ou collectifs. Dès lors que le don apparaîtrait comme don, comme tel, comme ce qu'il est, dans son phénomène, son sens et son essence, il serait engagé dans une structure symbolique, sacrificielle ou économique qui annulerait le don dans le cercle rituel de la dette. La simple intention de donner, en tant qu'elle porte le sens intentionnel du don, suffit à se payer de retour. La simple conscience du don se renvoie aussitôt l'image gratifiante de la bonté ou de la générosité, de l'être-donnant qui, se sachant tel, se reconnaît circulairement, spéculairement, dans une sorte d'auto-reconnaissance, d'approbation de soi-même et de gratitude narcissique.

Et cela se produit dès qu'il y a un sujet, dès que donateur et donataire se constituent en sujets identiques, identifiables, capables de s'identifier en se gardant et en se nommant. Il s'agit même là, dans ce cercle, du mouvement de subjectivation, de la rétention constitutive du sujet qui

s'identifie avec lui-même. Le devenir-sujet compte alors avec lui-même, il entre comme sujet dans le règne du calculable. C'est pourquoi, si il y a don, le don ne peut plus avoir lieu entre des sujets échangeant des objets, choses ou symboles. La question du don devrait ainsi chercher son lieu avant tout rapport au sujet, avant tout rapport à soi du sujet, conscient ou inconscient; et c'est bien ce qui se passe avec Heidegger lorsqu'il remonte en deçà des déterminations de l'être comme étant substantiel, sujet ou objet. On serait même tenté de dire qu'un sujet comme tel ne donne ni ne reçoit jamais un don. Il se constitue au contraire en vue de dominer, par le calcul et par l'échange, la maîtrise de cet *hybris* ou de cette impossibilité qui s'annonce dans la promesse du don. Là où il y a sujet et objet, le don serait exclu. Un sujet ne donnera jamais un objet à un autre sujet. Mais le sujet et l'objet sont des effets arrêtés du don : des arrêts du don. A la vitesse nulle ou infinie du cercle." La possibilité du don supposerait-elle donc un retrait du sujet? Mais comment se l'imaginer? Ou alors le don est-il une chose impossible? Mais comment Derrida parviendrait-il à la rendre pensable -sans, finalement, recourir à cette intuition autre que purement pensée qui lui permet de radicaliser la définition du don contre le schème réciprocaire? D'autre part, même si nous lui concédons que l'idée de réciprocité, l'échange de dons est une chose qui ne semble pas s'accorder avec la nature du don, peut-on radicaliser cette incompatibilité jusqu'à nier toute possibilité d'objectivation et d'accéder par là au paradoxe du don dans l'oubli du don? D'autre part encore, parler de ces sujets qui se retirent dans leur subjectivité, de cette imperceptibilité fondamentale du don, demande en retour un observateur extérieur qui assiste à ou s' imagine la scène, un observateur qui est bien sujet, cette fois, et qui "draw the difference" (Bateson), qui trace la différence entre échange et don.

Puis d'un autre côté, négativement, nous pouvons dire que le sujet se constitue à partir d'un moment où il ne peut plus s'empêcher de ne pas voir la réciprocité de ses actes, ce qui est une autre manière de dire que le sujet se constitue dans le rapport d'échange symbolique et que celui-ci ne se distingue pas principiellement de l'échange économique. Ainsi, la sociabilité comme entre-nous humain visant simplement cet entre-nous, serait l'affaire d'une espèce de pré-sujets, de sujets avant le sujet dont le manque de subjectivité se verrait compensé par une espèce de pureté de l'effusion, pureté que le don, tel que Derrida l'entrevoit, semble incarner en premier lieu.

Jacques Mascotto : C'est tout comme les théories du langage. C'est une déconstruction du sujet qu'il fait là. Il a seulement raffiné son modèle de construction, ou de déconstruction.

Je propose qu'on discute de cette introduction qui est fort intéressante

et qu'on en vienne à Lévinas après...

Stephen Schecter : Mais si on commence, on ne va jamais arriver à Lévinas, et Derrida ne mérite pas qu'on s'y attarde, de toute façon!

Jacques Mascotto : Le bouquin de Shapiro qui est extraordinaire, The Politics of Postmodernism, c'est extraordinaire comme idée, de voir jusqu'où on peut aller en s'appuyant sur Derrida. Il est partout.

Stephen Schecter : C'est mieux d'y revenir après parce qu'on va se déchaîner sur Derrida et ça ne vaut vraiment pas la peine.

Aldo Haesler : Cette charge de suggestion dont Derrida se sert pour rendre plausible l'idée d'un don dans l'oubli du don, mais néanmoins reconnaissable comme don en opposition à l'échange, par un observateur étranger, cette forte charge de suggestion ou de suggestibilité ne peut pas être vue ailleurs que dans le monde sans voix de l'enfant, de l'in-fans, seul être capable -apparemment- de donner sans songer au retour et de recevoir sans se soucier de la dette contractée. Je demeure, quant à moi, plus proche de la position de Simmel. En effet, par le jeu de la "Gelegenheitsursache", il me semble possible d'indiquer, précisément en faisant mine de négliger cette Ursache, l'intention réelle de l'échange symbolique, d'indiquer par cette négligence le peu de cas que l'on fait de l'échangeabilité. Plutôt que d'être un don-dans-l'oubli-du-don, la "Gelegenheitsursache" est à la fois objectivation de l'intention du rapport et objectivation de l'oubli de l'échangeabilité de ce rapport. Double objectivation donc, qui ne demande pas moins, mais plus de sujet en ce sens qu'il doit à la fois se constituer et se faire oublier, c'est-à-dire à la fois être l'autre d'Autrui que cet autre de soi-même qu'il vise dans la relation symbolique. Peut-être s'agit-il d'une pure question de définitions, mais moins que de voir la réalité du don supposer la dissolution de toute possibilité de la constituer, je vois cette réalité dans l'espace du tacite, où tout est dit dans devoir être dit, et où cet équilibre infiniment subtil et instable entre échange et don est vécu dans toute son intensité. Les remarques que j'avais faites il y a un an ici même sur le hiatus herméneutique entre échange et don dans la recontre entre l'europpéen et les cultures traditionnelles, vont aussi dans le sens que cet espace du tacite n'a rien d'originnaire, mais représente un résultat tardif dans le procès de civilisation.

Mais il y a une autre possibilité de radicaliser le questionnement de l'échange symbolique : ce n'est pas, comme le fait Derrida, d'argumenter le long du schème réciprocité/non-réciprocité, mais à l'intérieur du mode de réciprocité, de distinguer symétrie et asymétrie du rapport à l'autre. C'est

avec ça que j'aimerais introduire dans la pensée de Lévinas.

C'est là que les choses sérieuses commencent, en fait. Une rapide biographie d'Emmanuel Lévinas, d'abord. Il est né en 1905 à Kaunas en Lituanie, d'origine juive, parents commerçants juifs, relativement bien assimilés, profondément enracinés dans la culture russe. Premières années en Lituanie, jusqu'à la Révolution d'Octobre. Ensuite, études à Strasbourg - où on retrouve aussi Simmel- parce que Strasbourg est la ville de France la plus proche de la Lituanie. La raison des parents c'était ça, il fallait qu'il aille en France -ils avaient une grande admiration pour la culture française, mais il fallait aussi qu'il soit le plus près possible de chez lui. Études à Strasbourg donc, et comme vous le savez peut-être, Strasbourg est tout près de Fribourg-en-Brisgau, dans la Forêt Noire, où oeuvrent Edmund Husserl, le père de la phénoménologie moderne et son disciple, Martin Heidegger. Lévinas fait différents voyages à Fribourg-en-Brisgau, il apprend à connaître ces deux philosophes et on peut le considérer comme étant le premier philosophe français à avoir pris connaissance de la phénoménologie husserlienne et le premier certainement à avoir compris la monumentalité de Martin Heidegger.

En 1931 Lévinas traduit les Méditations cartésiennes de Husserl. C'est lui pratiquement qui est à l'origine de la rencontre que fait la philosophie française avec la phénoménologie allemande. Rencontre qui mènera aux philosophies de Sartre et de Merleau-Ponty. Lévinas termine ses études à Strasbourg, il va ensuite enseigner dans une école israélite de Paris jusqu'à la guerre, il n'embrasse donc pas la carrière universitaire. Il écrit sporadiquement, d'abord des ouvrages de technique phénoménologique, et bien sûr, fait l'expérience du génocide nazi. Toute sa famille est exterminée par les nazis pendant la guerre, il est lui-même fait prisonnier de guerre, mais étant soldat français, il est épargné pour ainsi dire et il passe toute la guerre comme ouvrier dans une scierie. Il revient de guerre et reprend la direction de l'école normale israélite orientale, qui forme des instituteurs pour tout le pourtour méditerranéen et il se met à écrire, non plus des ouvrages de technique phénoménologique mais à développer sa pensée propre. Le choc de l'Holocauste, les lectures qu'il fit pendant sa captivité, la rencontre avec Jean Val et avec un personnage très curieux qui l'introduit dans les études talmudiques, tout cela fait qu'après la guerre, il commence à produire une philosophie toute personnelle. Le temps et l'Autre, comme premier ouvrage important, en 1948. Un petit livre facile à lire où, précisément, est problématisée la figure de l'Autre et celle de la temporalité, dans une optique heideggerienne. Mais ce n'est plus la mort qui fixe le repère de la temporalité, c'est l'Autre. Il continue à enseigner dans cette école israélite de Paris, il en prend la direction et il est nommé professeur à Poitiers, à Nanterre et, pour finir, à la Sorbonne mais très

tard, il a 62 ans quand il y est nommé professeur. Ses ouvrages essentiels paraissent dans les années soixante et soixante-dix, c'est d'abord Totalité et infini, en '63 et Autrement qu'être, au-delà de l'essence en '72. Tous publiés par un petit éditeur spécialisé en littérature phénoménologique, à La Haye, donc des ouvrages assez anonymes, rien ne semblait augurer de la carrière, de la renommée, que devait avoir Lévinas dans les années quatre-vingts. C'est donc un auteur assez anonyme, pas bien connu, en marge de l'existentialisme, c'est comme ça qu'on le répertorie dans les années soixante. Sa véritable actualité remonte, pour ainsi dire, aux années quatre-vingts où soudain, à travers le monde entier, aussi bien au Japon qu'en Allemagne, en Italie, en Espagne et même en France, on prend la mesure de son originalité. C'est donc quelqu'un qui, depuis une dizaine d'années, voit son étoile monter, c'est l'un des grands philosophes de référence pour tout ce qu'on pourrait considérer comme retour au religieux, retour à l'éthique, retour à la morale, comme retour à l'Autre. Lévinas vit toujours, s'engage toujours très activement dans la discussion philosophique. Il est, je pense, avec Paul Ricoeur, l'un des grands philosophes actuels, en France.

Voilà à peu près les repères biographiques d'Emmanuel Lévinas, il y a divers temps forts : le contact avec la culture russe, ses lectures de Dostoïevski qui l'ont marqué à vie, l'expérience de l'Holocauste et probablement aussi ses études talmudiques et son contact avec un grand talmudiste des années quarante et cinquante. Et à partir de là, il a de plus en plus développé le côté talmudiste dans sa personnalité et dans son oeuvre.

Quelques remarques avant d'entrer dans le vif du sujet. Il faut corriger deux idées reçues quand on aborde Lévinas : qu'il est un auteur secret, inaccessible, réservé aux seuls spécialistes, d'une part, d'autre part qu'il est un penseur juif, définition qui ne veut pas dire grand chose. Ce sont toujours ces deux idées reçues qu'on entend quand on parle de Lévinas. Cesser de réduire Lévinas, c'est d'abord le lire, faire l'expérience de la lecture de Lévinas. Il serait vain de vouloir partir de certains concepts mal compris qu'il emploie et qu'il emploie très étrangement, de vouloir, *a priori*, faire une critique de Lévinas. Son originalité tient avant tout à son langage. C'est pour ça que je vous proposerai certaines citations à son propos. Ensuite, il faut voir que sa philosophie repose très fortement sur des intuitions. Je ne peux pas m'expliquer autrement les difficultés logiques qui se présenteront plus tard, autrement que par la force, la massivité de certaines intuitions qui l'ont guidé dans son élaboration philosophique.

Ses expériences préphilosophiques, ce sont d'abord, bien sûr, les auteurs russes, les questionnements métaphysiques qu'ils proposent; ensuite, la lecture de la Bible, qu'il a pratiquée toute sa vie, ses expériences

talmudiques et ensuite, le choc de l'émigration et de l'Holocauste.

Je vais maintenant tenter de reconstruire l'objet central de la philosophie de Lévinas. Je suivrai les points suivants : 1er point, la naissance du sujet, la sortie de l' "il y a"; ensuite, le rapport à autrui, rapport éthique, socialité et je vais finir par présenter quelques critiques que la reconstruction aura données.

La naissance du sujet, pour Emmanuel Lévinas, c'est la sortie de ce qu'il nomme l' "il y a", sortir de l' "il y a". Il y a -"es gibt"- non pas du néant et de la mort, mais la constitution du sujet se fait par une espèce d'acte de volonté ou de besoin qui fait que le sujet ou l'individu sort de cette horreur de ne plus se posséder, cette horreur de l' "il y a". Il nous donne une indication plus imagée de cet "il y a" en parlant de l'insomnie. Vous vous figurez à peu près ce qu'il entend par "il y a". Ce n'est pas le "es gibt" heideggerien, le "es gibt" riche de la "Gabe", du don, de la nature et de la terre, mais c'est le "il y a" dans toute sa neutralité qui se figuralise dans l'insomnie. Je cite ici une interview de Lévinas : "Quand on a été enfant et qu'on vous arrachait à la vie des adultes, qu'on vous mettait au lit un peu plus tôt, isolés dans le silence et que vous entendiez le temps absurde dans sa monotonie, comme si les rideaux remuaient sans bouger". Le sujet se constitue donc par opposition, par refus de l' "il y a", par refus de l'horreur d'un être impersonnel et anonyme. Donc rien à voir avec le "es gibt" heideggerien, richesse de tout ce qui existe, fécond et généreux. Moins qu'une "Gabe", ce "il y a", ce "es gibt" relèverait plutôt du "Gift", du "cadeau empoisonné". Il s'agit, pour le sujet, de s'arracher à cette indétermination, à ce magma impersonnel qu'est l'absolument neutre, qui est la situation de l'insomnie où je ne me possède pas moi-même. Horreur de ne pas se posséder soi-même, où je ne veille pas, mais où ca veille.

Le premier pas pour sortir de cet "il y a" est le besoin. Le sujet articule ce besoin qui est le premier mouvement du Même menant à la jouissance. Je cite encore, de Totalité et infini : "Or, dans la jouissance, je suis absolument pour moi, égoïste, sans référence à Autrui, je suis seul, sans solitude, innocemment égoïste et seul, pas contre les autres, pas quant à moi, mais entièrement sourd à Autrui". Donc, il faut voir ce mouvement de l'être enfermé de l' "il y a" qui, en satisfaisant ses besoins, se constitue en, ce qu'il nomme ici, un "moi innocemment égoïste et seul, sourd à Autrui", qui satisfait innocemment ses besoins et cherche personnellement sa jouissance. L'être qui articule ses besoins et se construit une maison, se construit une maison pour s'approprier les choses de la terre et se forme ainsi, dans la vision de Lévinas, une totalité, un petit Moi recroquevillé sur lui-même, une innocence hédoniste, un ego, une "ipséité hédoniste", dit-il encore, un sujet de la jouissance. Il se forme donc une intériorité qui comprend à la fois lucidité et conscience de soi. Les caractéristiques de cet ego replié sur lui-même sont, premièrement, qu'il absorbe le monde, il est

sujet et il trouve le monde comme objet, il se l'approprie sans arrière-pensée en satisfaisant son besoin. En étant clos sur lui-même, pure intériorité, il est "inentamable", dit Lévinas, par la totalité. De même, en se constituant en conscience de soi, il se constitue dans sa propre durée. Concept de durée qu'il emprunte à Bergson, donc en dehors du temps historique, du temps comptable, ce petit ego égoïste et innocent se constitue dans sa propre durée. Mais en même temps, il apprend à respecter l'Autre. Mais ce respect de l'Autre n'est encore que purement stratégique.

Jacques Mascotto: Il emploie déjà le mot "conscience de soi" à cette étape-là? C'est bien conscience de soi?

Aldo Haesler: C'est bien "conscience de soi" mais tu peux toujours te demander si c'est véritablement le concept philosophique qu'il entend par là. La grande difficulté de cette reconstruction, c'est qu'on travaille constamment avec non pas des concepts, mais des notions assez floues, assez vagues, extensibles. Il emploie "conscience de soi", il emploie "subjectivité", il emploie "sujet", il emploie "ego", "essence", "être", "étant". Autant de notions qu'il faudrait essayer de redéfinir dans le contexte même où il les utilise. Toujours est-il -et ce sera plus tard un point de ma critique- qu'il appelle "conscience de soi", pour forcer un peu les termes, cette conscience de soi qui se sort soi-même, comme le baron de Münchhausen, par les cheveux, de l' "il y a", qui est une formule très curieuse. Et bien sûr, on peut se demander à présent comment cette "conscience de soi" se constitue. En face de quoi, en vertu de quoi? Comment se différencie-t-elle, comment problématise-t-elle cet "il y a" comme ce envers quoi il s'agirait de se distancer. Ça, c'est un sacré noeud dont je parlerai plus tard.

Toujours est-il que nous assistons à la naissance du sujet. Nous pouvons voir ce sujet, petit ego hédoniste, fermé sur lui-même, sujet fort de la tradition philosophique occidentale. Avec ce point d'interrogation, comment se forme-t-il? Point d'interrogation qui vient bien sûr relativiser ce sujet fort parce que ça ne correspond pas tout à fait au schéma qu'on nous a appris en philosophie. Cet ego a beau être fermé sur lui-même, comment, justement, il se ferme sur lui-même, va être une grande question.

Ce sujet tourné sur lui-même, cet ego innocent, hédoniste et égoïste, est tout immanence, il respecte Autrui mais en vertu d'un pur plan stratégique. Autrui c'est celui qui me permet de me différencier, de ne pas être réabsorbé par l' "il y a". Ce petit sujet, pauvre sujet, qui se constitue en vertu de son besoin et de sa jouissance, ce sujet n'a qu'une crainte, c'est de

retourner à l' "il y a", c'est d'être réabsorbé par le magma d'où il est sorti. Or voilà que se présente à lui, Autrui. Il se présente à lui par la parole. Il se présente à lui par un acte de révélation. Et tout le travail de Lévinas va être de faire une phénoménologie de cette rencontre. Comment je rencontre Autrui. Quel est le choc et quelles sont les conséquences de ce choc que j'ai en rencontrant Autrui. Cette rencontre me permet définitivement de me sortir de l' "il y a" en me rendant à l'Autre.

La première étape, je l'ai déjà évoquée, c'est la sortie de l' "il y a" par le besoin et la jouissance, la constitution de l'ego innocent et seul. Une deuxième étape est la parole. Par la parole, j'entre en contact avec Autrui, mais la parole ou le langage n'est pas à voir comme une pure transmission de message mais avant tout comme la possibilité d'entrer en contact. C'est à ce propos que Lévinas distingue deux formes de parole, deux formes de langage, d'une part le dit, la parole thématifiée, rationnelle, raisonnable, la parole de justification et d'autre part, le dire, la parole vive, par laquelle cet ego entre en contact avec Autrui. Je vais vous lire un passage assez évocateur et assez troublant tiré de l'ouvrage que j'ai cité précédemment, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger : "Le langage est la possibilité d'entrer en relation indépendamment de tout système de signes commun aux interlocuteurs. Perce-muraille, il est le pouvoir de traverser les limites de la culture, du corps, de l'espèce" (p.232). Une autre façon de parler de ce rapport à autrui, de nommer ce mouvement qui me transporte vers Autrui, est le désir. Le désir est une autre forme de la jouissance, est une jouissance transfigurée par le rapport à Autrui, par l'approche d'Autrui. Ce désir est, pour ainsi dire, catalysé par le "visage d'Autrui", notion clé de l'éthique lévinassienne. Le "visage d'Autrui" qui, plus tard, figurera l'Infini d'Autrui. Ce qui me permet de ne plus retourner à mon immanence, c'est le rapport de transcendance qui s'établit, sans que je le veuille, avec Autrui. C'est un rapport que Lévinas nomme encore un rapport de responsabilité, un rapport dans lequel je suis responsable d'Autrui, dans lequel je lui dois réponse. Or, dans ce rapport à Autrui, dans ce rapport à l'Infini d'Autrui, s'opère la brisure de l'intériorité du pauvre sujet, du sujet faible que nous avons vu précédemment. Car le désir déborde l'homme tout en l'habitant et le pousse vers Autrui. Il ne s'accomplit pas dans la jouissance mais est constamment renouvelé, il déborde l'homme en l'habitant. C'est en ce point précis que Lévinas met en rapport le désir avec l'infini et se sert d'une des pages les plus mystérieuses, les plus curieuses des Méditations métaphysiques de Descartes, quand Descartes dit que l'homme porte en lui Dieu mais que cette image-là le déborde de toute part. Donc Dieu est quelque chose qui nous habite sans que nous puissions le penser, je cite Descartes à ce propos : "on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée, pour être, comme la marque de l'ouvrier, empreinte sur son

ouvrage". Donc, selon Descartes, l'homme porte en lui un contenu qui le déborde : Dieu. Lévinas transpose cette preuve ontologique de Dieu qu'a formulée Descartes dans sa troisième Méditation, en disant que face à ce visage qui nous transmet, qui catalyse la figure de l'Infini, nous sommes aussi en présence du même phénomène que ce que Descartes disait à propos de l'image de Dieu. Pour lui l' *ideatum*, l'Infini, dépasse infiniment l'idée que nous pouvons en concevoir. Quelque chose est donc en nous qui dépasse la réalité. Nous avons cet *ideatum* de l'Infini à l'intérieur de notre esprit, que notre finitude intellectuelle nous empêche de penser. Créatures immanentes, nous sommes renvoyées à la Transcendance par l'infinitude de l'idée qui est en nous. Donc, ce choc du visage d'Autrui est ce qui me permet d'accéder ou d'être mis en rapport avec l'idée d'Infini. En découvrant l'Infini en nous, nous découvrons que nous ne nous appartenons pas entièrement, que voilà une idée qui ne nous est pas propre, que nous n'avons pas développée nous-mêmes, une idée qui, comme celle de Dieu, a été mise en nous. Voilà, je pense, l'un des aspects les plus cruciaux dans la reconstruction éthique de Lévinas.

Jacques Mascotto : Est-ce que tu veux dire que l'Infini c'est la médiation entre le Sujet et l'Autre? Si tu découvres l'Infini en toi, c'est cet Infini-là qui te fait déborder vers?

Aldo Haesler : Oui.

Jacques Mascotto : Alors, est-ce que l'Infini est la médiation entre l'Un et l'Autre ou, inversement, l'Un a par l'image de l'Autre une vision de l'Infini?

Aldo Haesler : Oui, c'est par le visage de l'Autre qu'il a une vision de l'Infini. C'est Autrui qui nous révèle cet Infini en nous, sous forme concrète. Ce n'est donc pas le ciel étoilé, si on veut. Ce ne sont pas la traversée vers Constantinople ou le ciel étoilé de Königsberg qui nous révèle l'Infini, mais le visage de l'Autre. Je fais référence à cette vision de l'Infini qu'a Nicolas de Kues quand il s'embarque vers Constantinople, quand il voit le ciel et qu'il a cette révélation. De même, la vision de l'Infini dans la Critique de la raison pratique de Kant, qui lui est transmise par le ciel étoilé. Non, chez Lévinas, l'Infini nous est transmis par le visage de l'Autre. Pour mieux illustrer cette partie qui me paraît essentielle dans la philosophie lévinassienne, je lirai un petit texte tiré d'un livre que j'ai miraculeusement trouvé hier -un livre qui vient de paraître, Léonard Rosmarin, Emmanuel Lévinas, humaniste de l'autre homme, pp. 63-64 : "Ainsi, grâce à la présence de l'Infini dans le Moi, réveillée aussi bien par la hauteur que par la nudité du visage d'Autrui, s'instaure entre Autrui et

Moi un contact absolument nouveau qui modifie à jamais l'ipséité de ce dernier. Sans l'irruption du prochain dans la conscience du sujet, celui-ci aurait continué indéfiniment sur sa lancée hédoniste. Il se serait abîmé dans un univers égocentrique, se renforçant sans arrêt de ses conquêtes. Il ne lui serait jamais venu à l'esprit de se poser des questions sur la légitimité de son comportement. Rien n'aurait troublé le bonheur qu'il éprouve à être une intentionnalité qui vise à s'approprier l'extérieur afin de satisfaire son intérieur insatiablement vorace. Et de fait, pour suggérer cette voracité païenne, Lévinas désigne souvent le sujet par le terme "le Même". Mais à partir du moment où le prochain apparaît à l'horizon de l'esprit du Moi, se produit un événement merveilleux sur le plan éthique. Non seulement l'Autre fait-il éclater la totalité du Même, mais encore il l'envahit pour de bon, jusqu'à en faire partie intégrante. Habité dorénavant en permanence par Autrui, le sujet devient "l'Autre dans le Même". Il vivra, à l'avenir, pour être sans cesse inquiété par lui. Bien plus, il découvrira dans cette condition d'otage la justification suprême de son existence.

Dès que se produit cette entrée définitive de l'Autre dans le Même, s'achève la dialectique de l'extériorité et de l'intériorité par laquelle se définissait la vie de ce dernier. Cette dialectique a débuté par les efforts qu'a déployés le sujet pour s'arracher à l'horreur de l' "il y a". Il s'est précipité vers l'extérieur et s'est emparé de ses richesses afin de constituer sa propre totalité, totalité qui marquait sa rupture avec l'univers au neutre. Mais à force d'affermir cette intériorité individuelle, il courait le risque de s'y engloutir et de subir à nouveau la malédiction de l'être indifférencié. C'est alors qu'est intervenu le visage qui, par sa présence humble et impérieuse à la fois, a pu rompre l'ensorcellement narcissique, ouvrir à l'Infini les horizons du Même et l'entraîner irréversiblement dans son sillage. Cependant, en envahissant le Moi, l'Autre ne le prive pas de son intériorité. La merveille de ce nouveau rapport entre partenaires inégaux consiste à respecter l'intériorité du sujet tout en la rattachant de façon indissoluble à l'extériorité illimitée d'Autrui. Le prochain habite le Moi, mais, loin de se laisser englober par ce dernier, il l'empêche désormais de s'enfermer en lui-même. Ainsi le sujet vit (il cite ici Lévinas) "une relation avec une altérité totale, irréductible à l'intériorité et qui, cependant, ne viole pas l'intériorité; une réceptivité sans passivité, un rapport entre libertés" :

Donc, ce sujet que nous avons précédemment évoqué comme ego innocent, se transforme, il acquiert une nouvelle identité, non plus sujet du besoin, mais sujet de l'Autre. C'est ce sujet de l'Autre qui fait que le sujet est dénucléé, il devient an-archique, c'est-à-dire qu'il se trouve dans l'impossibilité de servir de principe au point de départ à toute activité consciente. Cela est dû à l'extension illimitée de son être quand il découvre

l'Infini en soi, l'Infini en soi réveillé par Autrui.

Ce sujet du besoin, de la jouissance, est donc pour ainsi dire dégradé dans ce contact à Autrui et par la prise de conscience, par l'apprentissage que son être a une extension illimitée, quand il découvre, précisément, l'Infini en soi. Ce nouveau sujet, ce sujet dégradé, Lévinas l'appelle le Soi. Ce Soi serait, selon lui, une identité pré-originelle. Comment expliquer ce soi pré-originel. Je vous citerai encore une fois le livre de Rosemarin : "Lévinas avance ici une hypothèse audacieuse. Selon lui, la conscience de soi ne rend pas entièrement compte de la subjectivité parce qu'elle n'est pas au commencement de celle-ci. La philosophie occidentale fait coïncider ces deux éléments ou les considère même comme inséparables. Pour Lévinas, au contraire, le commencement ne se trouve pas nécessairement au commencement, il est peut-être précédé par -il cite ici Autrement qu'être- ce qui ne saurait se synchroniser, c'est-à-dire par ce qui ne saurait être présent, par l'irreprésentable. Avant l'acte de conscience et la liberté qui en découle, se place un fait appelé l'An-archie, ce terme signifie non pas le chaos mais ce qui existe avant l'origine, ce qui est impossible à insérer à l'intérieur de la durée, si loin que celle-ci s'étende dans le passé. Or, l'événement an-archique de la pensée du philosophe, c'est la création *ex nihilo* au sens religieux du terme. Contrairement à ce que prétend la tradition philosophique issue de Hegel, le soi-même ne naît pas de sa propre initiative, ne se développe pas librement pour constituer une totalité incorporant tout en dedans d'elle-même, il ne peut pas se désigner comme terme pleinement raisonnable qui se convertirait en conscience de soi. Au lieu de témoigner de sa propre naissance, le soi-même a été créé avant de parvenir à la conscience de soi, il signifie avant d'être." Et plus loin, l'auteur dit encore, " Ce soi appartient à un ordre qui échappe au temps et à l'être, donc, à la connaissance de soi."

Précisons la critique lévinassienne du sujet-objet. Je partirai de deux articles d'Emmanuel Lévinas, écrits à presque trente années d'intervalle, "L'ontologie est-elle fondamentale?", publié en 1951, et "Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain", étude publiée en 1981.

1. "Ce n'est pas en faveur d'un divorce entre philosophie et raison qu'on peut tenir un langage sensé" (p. 17) - écrite en 1951, une telle affirmation peut contenir une prémonition des inconsistances proférées trente années plus tard sous le label de la "postmodernité". "Mais on est en droit de se demander si la raison, posée comme possibilité d'un tel langage, le précède nécessairement, si le langage n'est pas fondé dans une relation antérieure à la compréhension et qui constitue la raison" (ibid.). Pas de divorce entre raison et philosophie, mais simple interrogation, si la raison peut bien servir de point d'ancrage irréfutable et indépassable du projet philosophique. "Une relation antérieure à la compréhension", dit Lévinas, ce qui suppose qu'il y ait un rapport à l'étant autre que sa compréhension

comme étant. Cela paraît impensable, à une exception près : autrui. La compréhension d'autrui est inséparable de son *invocation* et non pas seulement, comme dans la relation ontologique traditionnelle à le laisser être comme étant : "L'homme est le seul être que je ne peux rencontrer sans lui exprimer cette rencontre même" (p. 19). "Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer", - mais "(ê)tre en relation avec autrui face à face - ce n'est pas pouvoir tuer. C'est aussi la situation du discours" (p. 22).

On peut appréhender la radicalité de la démarche lévinassienne en l'opposant à l'éthique discursive de Habermas. Chez Habermas, le discours est indubitable, il ne se fait en fonction de rien, il est donné. Le discours est vide tout comme autrui. C'est une pure formalité, ou, tout au plus, un schématisme. L'éthique discursive est un tournant inculqué au discours pour qu'il prenne tournure, pour qu'il ne rate pas. L'idéal habermassien vient tard, trop tard, c'est l'idéal d'un discours réussi, d'un jeu accompli, d'une interactivité enfin satisfaisante. En cela, il n'est pas très loin de l'idéal de la *Geselligkeit* simmélienne ou même de la *Gemütlichkeit* de la bourgeoisie wilhelminienne. Donc, le discours peut manquer, *das Wort kann gebrechen*, et il est du fait de la théorie d'en déterminer les conditions de réussite. - Lévinas, au contraire, voit l'éthique dans le discours avant même qu'il ne prenne tournure. Qu'il y ait discours, voilà le fondement éthique duquel il s'agira de se souvenir ; qu'il y ait seulement discours : c'est de l'étonnement de sa possibilité en même temps que de sa nécessité que prendra source toute éthique. Comment alors douter du discours ? Ce serait douter de l'humanité de l'humain, ce serait caricaturer son visage. Chez Habermas, l'éthique suit le discours, il en épouse la forme et en discipline la tournure ; chez Lévinas, au contraire, le discours est toujours déjà éthique, il n'a pas à être re(-)présenté.

[S'il y a une relation antérieure à la compréhension, et si cette relation est le rapport à autrui, la *socialité*, alors ce rapport sera nécessairement plus originaire que tout autre rapport à un étant et il en dictera de même sens et structure. C'est cela que l'on pourrait saisir comme le primat ontologique et épistémologique du social (ce que je nommais, jadis, l'*apriori sociologique*) : et, pour ce qui nous concerne, que ce rapport est un rapport matriciel à tout espèce de rapport. Ainsi, le sujet/objet de la philosophie rationaliste doit d'abord être pensé comme une variante du sujet/sujet].

Jacques Mascotto : L'envoi de l'être, c'est la traduction de "Schicken". On a traduit l'envoi de l'être par "Schicksal", le destin. A mon avis, Lévinas traduit la différence ontologique dans des termes nouveaux, en fait. C'est où le départ important, la percée de compréhension vis-à-vis de cette différence ontologique heideggerienne ? L'envoi de l'être, il est avant l'étant, il se confond même avec. Si on compare des choses comparables, je pense qu'à ce point de vue, il traduit Heidegger. Il n'y a

pas d'opposition réelle, il est dans la même problématique de l'envoi de l'être. C'est pour ça que je ne comprends pas, comment l'envoi de l'être veut dire "autrement qu'être".

Aldo Haesler : L'envoi de l'être, le "Schicken", comme acte originel, est, chez Lévinas, médié par l'Autre. Il y a donc toujours ce détour par l'Autre qui fait qu'on est "geschickt".

Jacques Mascotto : Le détour par l'Autre qui fait qu'on est "geschickt". A ce moment-là, je comprends la conscience, le sujet n° 2, ça je comprends mais je n'arrive pas à comprendre le soi originel. Il y a le sujet faible, c'est une monade, c'est totalité et infini, ça je comprends. Maintenant, je ne comprends pas ce que ça veut dire "autrement qu'être", dans la dernière partie de ta problématique. Jusqu'à présent, la constitution des deux sujets, c'est très clair, mais qu'est-ce que ça veut dire "autrement qu'être"? A ce moment-là, tu renvoies le concept du soi originel, tu le ramènes à l'envoi de l'être et tu retrouves le "es gibt". Alors cet "il y a", c'est-à-dire le quotidien chez Heidegger, ou encore le pratico-inerte chez Sartre, ça devient le "il y a" chez lui. Il y a donc une sorte de médiation pour, ensuite, revenir au "es gibt". J'essaie de traduire en langage phénoménologique et je ne vois vraiment pas de percée. Je ne vois pas en quoi il est original.

Aldo Haesler : Je ne sais pas si c'est bien poser la question que de chercher son originalité par rapport à Heidegger.

Jacques Mascotto : C'est parce qu'à un moment tu as dit que Lévinas avait constitué sa propre pensée.

Stephen Schecter : Mais il a dit aussi qu'il avait établi le repère de la temporalité sur l'Autre et non pas sur la mort, ce qui fait quand même une différence.

Jacques Mascotto : Mais Heidegger peut toujours dire que la mort, c'est le grand Autre.

Stephen Schecter : Non, et c'est précisément, je pense, une différence fondamentale.

Aldo Haesler : Pour Heidegger, c'est l'être pour la mort; pour Lévinas, c'est quand même l'être pour l'Autre.

Jacques Mascotto : Heidegger l'a dépassé, cet être pour la mort. Dans

la deuxième partie de son oeuvre, il figure très rarement, même quasiment pas.

Aldo Haesler : Je finis cette reconstruction avant qu'on discute plus avant. Pour reconstruire sur l'axe de la temporalité, il faudrait commencer par cette création *ex nihilo*, cette création avant le temps. Il y aurait donc d'abord cette *creatio ex nihilo*, suivie de l'An-archie dans laquelle naîtrait la subjectivité. De la subjectivité découlerait la Durée et c'est seulement dans la Durée que naîtrait la conscience de soi. Au contact d'Autrui, je suis rejeté de la Durée à l'An-archie, dans un ordre qui échappe au temps et à l'être, donc à la conscience de soi. Je suis en-deçà du gouffre de la mémoire. Voilà pourquoi le sujet ne peut ni se souvenir, ni le représenter, ni le thématiser et voilà pourquoi la responsabilité, la condition d'otage, etc. sont dictées et viennent bien avant mon libre choix, ma liberté. Dans le fond, c'est aussi une critique du libre-arbitre et de la conscience chrétienne que Lévinas fait.

Donc il y a, à mon avis, ces deux moments importants : d'une part, la découverte de l'Infini dans le visage d'Autrui, d'autre part, cette dégradation du sujet, de la jouissance au soi, qui n'est pas un sujet de la liberté mais dont la naissance le place avant le temps, si bien que tout ce qu'il est amené à faire, sa responsabilité envers l'Autre, sa condition d'otage, lui est dictée avant qu'il ne puisse choisir cette condition-là.

Jacques Mascotto : Tu veux dire qu'il déontologise après?

Aldo Haesler : J'ai bien une idée critique possible, c'est qu'il s'agit d'une vaste construction pour justifier ensuite cette absoluité de la responsabilité, de la bonté en moi. Ce que j'essaie de faire, ici, c'est de reconstruire autant que possible, en me retenant de critiquer bien entendu. Une possibilité, c'est justement de déontologiser, ensuite il faudrait justifier...

Jacques Mascotto : J'ai compris, maintenant c'est clair.

Aldo Haesler : Dernier point du rapport à Autrui. La relation à Autrui est une relation sensible, je cite Lévinas, "indépendante de tout système de signes commun aux interlocuteurs". Voilà déjà un point critique que l'on verra par ailleurs. Relation "sensible", indépendante de tout système de signes, il suffit de dire, d'établir le contact par la parole.

Jacques Mascotto : Ça ferait partie de la distinction heideggerienne entre le langage comme élocutionnaire, c'est-à-dire en tant que coordination de l'action et le langage comme pouvoir de dévoilement du

monde. Il reprend tout à fait la distinction heideggerienne.

Aldo Haesler : Ensuite, une relation où prime le dire, la parole vive, qui n'est pas là pour communiquer, justifier, rationaliser, raisonner, mais pour établir le contact sensible. Une relation où les termes s'absolvent, je cite Lévinas, "Dans un rapport "normal", chacun des interlocuteurs vise son prochain comme un phénomène qu'il faut assimiler à son univers et ranger dans une catégorie particulière. Ici, au contraire, les deux individus se reconnaissent en tant que valeurs transcendantes qu'aucun concept ne saurait contenir".

Mais le rapport à l'Autre est un rapport de séparation fondamentale. C'est un rapport à la fois asymétrique, je suis en position d'otage par rapport à l'Autre, je ne serai jamais quitte avec l'Autre mais en même temps, je suis séparé fondamentalement de l'Autre. Il n'est pas question de fusion -je vous épargnerai toutes ses remarques sur l'eros, la filialité, etc. À partir de là, la question du don se résoud automatiquement.

L'exigence du don : Lévinas.

Tentons de résumer la démarche de Lévinas. À la lumière d'une théorie de l'évolution des compétences morales, on peut rendre compte d'un aspect majeur de sa démarche que sont les quatre piliers de la genèse de *l'autrement qu'être*. Cet *autrement qu'être* est l'aboutissement d'un processus de socialisation éthique qui débute avec l'isolement *sans phrase* de l'«Être en général», de l'horreur absolue de la dépersonnalisation et qui, finalement, dans la rencontre avec Autrui, prend la mesure de sa déchéance ontologique en même temps qu'il subit le choc de la présence de l'Infini en soi, réveillée aussi bien par la hauteur que par la nudité du visage d'Autrui. C'est par ce choc que le sujet acquiert une nouvelle identité, le «soi», noyau irréductible du sujet en même temps qu'appartenant à un ordre qui échappe au temps et à l'Être, donc à la connaissance de soi.

1- *L'état d'insomnie* - Avant que le sujet ne se constitue, il est plongé dans ce que Lévinas nomme *l'il y a*, l'être en général (cf. EE, p. 93), l'être où s'évanouit tout étant. Il est dans l'état d'insomnie ; il y est *victime*, puisqu'il n'a pas *choisi* de veiller. Son insomnie ne lui appartient pas : "La veille est anonyme. Il n'y a pas ma vigilance dans la nuit ; dans l'insomnie, c'est la nuit qui veille. Ça veille. Dans cette veille anonyme où je suis entièrement exposé à l'Être, toutes les pensées qui remplissent mon insomnie ne sont suspendues à rien. Elles sont sans support. Je suis, si l'on veut, l'objet plutôt que le sujet d'une pensée anonyme" (EE, p. 111; cf. a. Rovatti, 1985).

2- *Le sujet de l'économie* - Mais le sujet peut se sortir du cauchemar de *l'il y a* : "Le secours jaillit des entrailles mêmes du sujet, sous forme d'un vouloir vivre irrépressible" (Rosmarin, 1991, p. 36). Le sujet s'éveille,

mord "à pleines dents aux nourritures du monde" (TI, p. 107). Ce qui l'engage ainsi à s'ouvrir, c'est le *besoin*, la joie d'accaparer le monde. C'est ainsi que se constitue ce que Lévinas nomme une «ipséité hédoniste». Autrui n'existe à ses yeux que pour le combler. S'ouvrir à l'Autre, c'est le récupérer sans aucune mauvaise conscience. Mais il ne suffit pas seulement de s'élaner vers les nourritures, encore faut-il savoir les conserver. Et c'est à cet effet que l'homme se ménage une retraite, une maison, un *oikos*; et qu'il découvre le travail. C'est à ce niveau que l'on peut situer le sujet classique de la philosophie d'école ou l'égoïste de l'utilitarisme : sujet se constituant en intériorité vivante en prenant conscience de sa propre durée et respectueux de l'autre dans sa pluralité en tant qu'il "s'avère le moyen le plus efficace de combattre toutes les totalités qui menacent sa propre liberté d'être" (Rosmarin, p. 45).

3- *La crise du sujet* - Mais le sujet de l'économie, narcissique, absorbant le monde, n'est jamais à l'abri d'une rechute dans l'*il y a*. Évoluant dans un monde où tout, hommes et choses, n'est défini qu'en fonction de son besoin, il demeure prisonnier d'un «monde silencieux», et pour peu qu'il ne puisse persévérer dans le mouvement d'accaparement, il se trouvera replongé dans le grouillement indifférencié de l'*il y a*, dans la «magie noire du solipsisme» (Rosmarin). La seule issue est la rencontre d'Autrui. C'est par lui que le sujet apprend à se désintéresser de lui-même. Autrui, par sa présence, fait éclater la totalité rassurante du Moi. Ce que je saisis d'abord de lui, c'est son visage, qui est une altérité irréductible, mais que je peux cependant concevoir. Reprenant l'argument de la preuve ontologique de Dieu, développé dans la Troisième Méditation de Descartes, Lévinas le transpose à la scène avec Autrui : de même que nous découvrons avec Descartes l'infini en nous dont nous ne saurions être l'auteur en tant qu'êtres finis, nous découvrons dans le visage d'Autrui ce même *ideatum*, ce qui, en nous, est rattaché à l'extérieur, à une dimension spirituelle transcendante qui ne nous appartient pas, mais nous possède. Découvrir le visage d'autrui, c'est faire l'expérience inimaginable que nous ne nous appartenons jamais entièrement, qu'il y a toujours déjà en nous un lien envers autrui que nous n'aurions jamais pu concevoir par nous-mêmes et qui "ne vient pas de notre fond a priori" (TI, p. 170). C'est cette découverte qui empêchera la rechute dans l'*il y a* et ouvrira le sujet sur un nouveau mode d'être. S'il y a lieu de parler de noyau dur dans la pensée de Lévinas, il faudrait le situer ici : qu'il y a une forme, une normativité absolument générale et contingente qui nous préexiste, un Infini en nous, une idée dont nous ne saurions être la source et qui nous permet de dépasser le moi hédoniste vers un «soi» définitivement libéré de l'économie.

4- Ce «soi» accompli - comme l'atman hindou - est entièrement ouvert à Autrui, décentré, dénucléé par rapport à lui-même. Il n'«est» que par la

vertu d'Autrui. Contrairement à la pensée idéaliste, le «Soi-même» ne naît pas de sa propre initiative, ne se développe pas librement pour constituer une totalité incorporant tout en-dedans d'elle-même. Son mode d'être est celui de la substitution à Autrui, de la responsabilité «indéclinable» à son égard. Autrui n'est pas ici le «Tu» dialogique, égal en droit, de l'éthique de Buber, mais un «Vous» impérieux et assujettissant.

Jacques Mascotto : Il emploie le mot "séparé"?

Aldo Haesler : "Séparation", oui...

Jacques Mascotto : Bon, son maître à penser, c'est Vladimir Soloviev. "Je suis un être séparé et aimant."

Aldo Haesler : La condition de cette séparation est que toute fusion me jeterait de nouveau dans l'immanence. La soumission à Autrui dans la durée limitée par sa mort est la condition pour que je reste dans la transcendance. Et le petit rôle que joue la Raison est de garder, dans tout cela, la conscience de soi, de ne pas se dissoudre dans Autrui, de garder intacte la séparation. Mais ma relation à l'Autre est une relation de pure passivité, de prostration devant l'Autre. Je me définis, essentiellement, par la relation que j'entretiens avec Autrui.

Bon, je n'ai pas cité les grands mots de bonté, de religion, d'amour, j'ai cité en passant responsabilité, mais tout cela, en fait, ce sont des obligations qu'a le sujet avant de pouvoir choisir délibérément ses obligations.

Pour finir, je passerai aux critiques qui me sont venues à l'esprit quand j'ai essayé de reconstituer cette philosophie. Premier point, qui m'est apparu vague et manquant de logique, c'est le "se sortir de l'il y a". Comme je l'ai déjà dit au début, pour se sortir de l' "il y a" il faut un sujet déjà pleinement constitué parce que sinon, comment pourrait-il reconnaître l' "il y a".

Deuxième point, le visage d'Autrui est-il le seul catalyseur de l'Infini? J'ai nommé le ciel étoilé. Le visage d'Autrui est-il véritablement le seul qui puisse me communiquer cette idée d'Infini qui, en moi, me surpasse? Quand je le pense, je pense plus que je pense. Si Autrui est véritablement le seul catalyseur de l'Infini, est-ce que cette dénucléation du moi en soi, du sujet innocent en soi, prostré devant Autrui, est véritablement nécessaire?

De même, le retour au pré-originel est-il origine ou s'agit-il d'un simple truc qu'emploie Lévinas pour contourner toute la philosophie hégélienne? Si le sujet d'Autrui n'est pas le seul catalyseur de l'Infini, s'il

y a le ciel étoilé (bien sûr, toutes les variantes sont ouvertes) ne peut-il pas être considéré comme un cas particulier et non pas comme une éthique généralisante?

Un quatrième point concerne l'asymétrie et la nécessité de la justice. N'est-ce pas trop demander au sujet que cette prostration d'otage? Ce rapport est-il véritablement vivable? D'autre part, la facticité de la justice qui établit la réciprocité. Que se passe-t-il quand il y a un troisième sujet qui vient, un quatrième, un cinquième? Est-ce que je dois me prosterner devant tous les autres? Sacré travail! Pour rétablir la réciprocité, Lévinas invente la justice. La justice qui viendrait, facticement, remettre de la réciprocité dans ce qui est relation asymétrique. Il appelle encore la justice, la politique.

Cinquième point, la passivité de la relation. Je me définis essentiellement par la relation que j'entretiens avec Autrui, il ne me sert pas de modèle mais de maître. Question: Est-ce qu'un tel rapport est généralisable? Un tel rapport peut-il être généralisé en système? Et, tout de suite, des images plus ou moins ridicules nous viennent à l'esprit; je cours après mon maître qui n'a qu'une hantise, c'est que je m'érige en maître. Parce que, lui aussi, va courir après moi ou tel autre pour trouver son maître. Un tel système est un système qui explose instantanément.

Sixième et dernier point. Cet Autre ne finit-il pas par être une pure instance de projection? Non pas un miroir mais une espèce d'aimant qui me fait être autrement qu'être, dans la tension qu'il établit entre nous. Par rapport à la question de la généralisation, on peut dire que comme nous nous ressemblons tous dans cette posture, nous sommes tous des aimants et nous nous repoussons continuellement. Dans ce cas, la société où, selon la formule de Hegel "tous dépendent de tous", redevient un champ anarchique où tous repoussent tous et qui n'est rien d'autre que l'"il y a".

DEBAT FAISANT SUITE À LA PRESENTATION DE ALDO HAESLER

Michel Freitag : La première chose qui me saute aux yeux devant l'exposé d'Aldo sur Lévinas (dont je n'ai pas une connaissance directe), c'est qu'il y a une ignorance volontaire, radicale, absolue, une négation ontologique même, du thème fondamental de Hegel qui est la médiation. C'est une tentative de penser le sujet, l'altérité, hors de toute médiation. Parce que le "visage de l'Autre", qui apparaît comme une médiation, ce n'est pas une vraie médiation, il n'est constitutif de rien, l'Autre est immédiatement déjà lui-même. Il y a donc un refus de la médiation. On pourra développer ça plus longuement mais c'est tout de même particulièrement évident dès le début, dès la première proposition sur la première forme de la subjectivité, "sortir de l'il y a". Aldo a lui-même relevé que pour sortir de l' "il y a", avant que le sujet n'en sorte, il faut évidemment un autre sujet qui regarde déjà l' "il y a" et le sujet qui en sort. Mais, en particulier, il y a la négation de la première médiation absolument fondamentale de l' "il y a" qui est la médiation sensible. Le concept même de l' "il y a" ne peut exister que relativement à une sensibilité vis-à-vis de quelque chose. Donc, dès le point de départ, l'existence même d'une médiation constructive du rapport entre sujet et objet et du rapport entre sujet et autre sujet, est absente du cadre d'analyse. Ça me paraît être la chose qui saute le plus aux yeux dans cette démarche de Lévinas.

À l'autre extrémité -je ne veux pas développer mais poser le cadre du problème- la question d'une éthique pour la postmodernité me paraît jaillir directement de là. Est-ce une éthique pour la postmodernité, ou bien est-ce que c'est effectivement la tentation ou la tentative d'une éthique de la postmodernité, puisque la postmodernité se caractérise par la disparition des médiations. Mais des sujets y subsistent néanmoins. Il reste des sujets, qui ne sont pas des sujets du langage, ou à la limite, qui ne sont pas des sujets de l'appréhension sensible d'un monde commun ni de l'action commune, de la finalité commune, qui ne sont pas des sujets face à des normes communes, etc. mais qui restent des sujets perdus dans l' "il y a". L' "il y a" du système, etc. D'où une tentative, si l'on veut, devant la disparition de la médiation, de reconstituer une reconnaissance d'Autrui, un rapport à soi-même, un rapport à la transcendance, dans cette absence, dans cette dissolution complète de la médiation, qui est la tendance de la société postmoderne, ce que Lyotard appelle la "condition postmoderne".

C'était juste pour cadrer un peu le problème.

Stephen Schecter : J'aimerais argumenter un peu dans le sens contraire. Je pense qu'on peut interpréter les catégories philosophiques de Lévinas dans des termes qui sont analogues, bien qu'implicitement, à notre propre critique. Si j'ai bien compris ce qui a été dit, il offre, à l'encontre des démarches phénoménologiques qui en restent à une intersubjectivité, à un interactionnisme symbolique, la possibilité de trouver l'équivalent de cette unité sociétale qui préexiste à toute possibilité de la reconnaissance de soi par rapport à l'autre et de l'autre par rapport à soi, et de notre reconnaissance réciproque et mutuelle. Il y a une manière d'appliquer une analyse dialectique à sa pensée. Jacques a posé la question et je dirais que la réponse est double : que ce soit Lévinas qui le fasse ou nous, ce serait que dans le visage de l'Autre, dans la rencontre avec l'Autre, on comprend cette unité ontologique qui nous fonde tous - ce qu'il appelle l'Infini - mais seulement en tant que cet Infini nous fonde d'une manière particulière, c'est-à-dire d'une manière non technocratique. C'est ça le pari et toute l'ampleur de notre critique. C'est-à-dire qu'il ne se contente pas de dire que la fin de toute socialité ou de toute communauté, de toute réciprocité, c'est de restreindre l'unité du monde à de multiples chocs et rencontres entre des sujets multiples pour agrandir ou renforcer la puissance de chacun des sujets; pour moi, ça c'est le postmodernisme. Il rappelle exactement que ce qui arrive, dans la rencontre avec l'Autre, ce n'est pas la constitution des multiples sujets individuels et collectifs forts, chacun en train de promouvoir son autonomie, mais un sujet en déréliction, précisément parce que dans sa rencontre avec les autres, il se rend compte de sa propre dette de sens envers une humanité, une "communalité", qui nous fonde tous. Dans la mesure où on pourrait avancer que Lévinas se distingue de Heidegger, c'est précisément parce que cette idée de l'Infini, chez Lévinas, peut être entendue, comme l'inexistence de l'identité, sans une compréhension de cette unité ontologique préexistentielle qu'on a toujours appelée société, que d'autres gens ont appelée Dieu, etc.

Michel Freitag : C'est précisément là qu'est le problème.

Stephen Schecter : Moi ça me fait penser à Lacan. Il y a des gens qui ont essayé de faire une lecture psychanalytique de la constitution du sujet et je pense que ça ne marche pas, mais il y a toujours une autre lecture possible, et c'est en partie la lecture que Lacan fait, de l'émergence du "je" au stade du miroir pour, précisément, empêcher les gens de virer dans un rapport phantasmatique à l'imgo, au führer, au dirigeant absolu, qui devient la société.

C'est exactement le débat que Lyotard avait avec Habermas sur la question de savoir quel est l'objet esthétique de l'art contemporain et

Lyotard disait, c'est précisément l'"imprésentable" à la manière de Proust. Proust a écrit À la recherche du temps perdu, non pas pour revenir à la vérité qui se trouve à l'origine du sujet lui-même, mais pour dire, à la fin de 15 ou 17 volumes, maintenant je crois que, peut-être, je suis capable d'écrire. Ce qui est effectivement un retour à l'origine, mais dans un double sens, pour trouver cette unité sociétale qui nous permet d'entrer dans un rapport au monde qui nous rappelle que ce rapport est quelque chose précédant tous les rapports entre les êtres, est autre chose qu'un rapport entre des égaux qui s'entrechoquent dans une autonomie grandissante et techniquement organisée.

Michel Freitag : Je voudrais préciser en quel sens j'ai suggéré que l'éthique de Lévinas serait une éthique pour la postmodernité, dans la postmodernité, plutôt que celle de la postmodernité, car l'éthique propre à la postmodernité, celle qui lui immédiatement immanente, est plutôt l'absence d'éthique, dans la mesure où l'éthique (moderne) et la morale (traditionnelle) s'y trouvent remplacées par des mécanismes de régulation systémique, des mécanismes d'adaptation à l'environnement et de contrôle de l'environnement. Et c'est précisément ce que tend à décrire, d'un point de vue subjectif, une phénoménologie dégradée comme celle qui est en vogue dans les sciences sociales contemporaines (la phénoménologie husserlienne visait à décrire les phénomènes dans leur dimension a priorique et transcendant) : l'interaction entre les individus, dans une situation où, faute de médiations communes, les individus ne sont que des "boîtes noires" aussi bien les uns pour les autres que dans le système et où, de plus en plus, on analyse chaque individu comme étant lui-même un sous-système qui fonctionne ou qui ne fonctionne pas dans son rapport aux autres sous-systèmes, et dont l'intériorité (la boîte noire) tend à disparaître à mesure que le fonctionnement systémique parvient à réduire l'imprévisibilité qui est en elle, de la même manière qu'elle tend à réduire en l'"internalisant" la complexité ou l'imprévisibilité de l'environnement extérieur, celui de la nature, de l'univers. Donc là, il y a tendanciellement une dissolution complète de l'éthique, et à la limite aussi de l'esthétique et de la connaissance, puisqu'aussi bien l'éthique que l'esthétique et la science impliquent que la subjectivité se rapporte à elle-même comme à un "simple" parfaitement identique à soi, comme à un principe d'unité absolue, fondement ou foyer virtuel d'une certitude absolue, et non comme une complexité qui se manifeste comme imprévisibilité et incertitude, obscurité. Or il se trouve que dans notre société la mise en place d'une réalité systémique objective est bien en marche et que pourtant la subjectivité y subsiste partout chez les individus, alors même que les limites de cette subjectivité deviennent mobiles et incertaines. Alors, la subjectivité ne se maintient plus que dans le solipsisme, elle ne se

sent plus liée objectivement, et ses divers moments ne sont plus médiés dans leurs rapports. Et Lévinas prend acte, il me semble, de cette situation, exactement comme Heidegger. Il y a un parallélisme à faire entre deux solutions inverses mais qui toutes deux, d'un certain point de vue, s'équivalent.

Chez Heidegger, c'est dans son analyse de la technique que cela est le plus clair. La technique, c'est le triomphe (ou la réalisation) de la métaphysique, et la métaphysique c'est l'oubli de l'être. Et puis, tout au bout de cette fatalité ontologique de la technique - car Heidegger surenchérit sur la portée fatale, destinale de la technique, et sur la vanité qu'il y a à vouloir s'opposer à cette technologisation de l'existence - il sort une petite phrase de Hölderlin : "là où est le plus grand danger, là croît aussi ce qui sauve". Mais c'est quoi, en réalité qui naît et croît là? C'est quoi d'autre que Heidegger lui-même, la conscience de Heidegger, de l'individu solitaire et orgueilleux qui voit tout cela, qui récapitule tout, qui résume et surmonte tout dans la position de rétrospective absolue que procure la conscience du danger absolu? L'individu absolu qui confond son acte de retrospection absolue, son acte de retour à l'origine, avec le "salut de l'Être" (En passant, c'est ainsi tout le moment du dépassement synthétique hégélien qui se trouve rabattu sur l'individu, cet individu qui désormais assume seul la totalité, le destin de l'absolu, le poids absolu du destin).

Chez Lévinas, l'éthique repose aussi entièrement sur une base solipsiste puisque dès le départ, il existe déjà un sujet pour sortir de l'horreur de l'"il y a" qu'il ressent, qu'il pressent, et qui finit par se découvrir, devant soi, un Autre dans la reconnaissance duquel il peut cesser de se perdre, de se dissoudre ou de s'éparpiller lui-même dans la jouissance et dans la maîtrise de l'objet. Et cet Autre, il le découvre devant soi sans médiation - car Lévinas insiste sur le fait que le rapport à l'Autre n'est médié par aucun système symbolique commun a priori, qu'il y a rencontre de l'autre en son Visage, reconnaissance de la subjectivité de l'Autre telle qu'elle se donne dans son Visage en dehors de toute médiation avant toute déformation interprétative. Alors, je dirais qu'il s'agit d'une éthique de compensation. D'une éthique d'après le constat, accepté comme réel et comme véridique, de la mort du sujet et de la disparition du monde, où le sujet ne peut renaître que de ses cendres, lorsqu'il découvre en face de soi, comme par miracle, de manière absolument inattendue, un autre sujet encore vivant. C'est une éthique sur laquelle le sujet solipsiste, égoïste, fermé, qui est le résultat du processus qui nous a fait passer de la modernité à la postmodernité, finit par déboucher lorsqu'il ne veut pas mourir, et par laquelle il se donne en somme volontairement et arbitrairement cette position de dépendance et de responsabilité vis-à-vis

de l'absolu - cet absolu qu'il découvre dans un Autre qui ne peut plus avoir d'autre figure que celle d'un autre soi-même, d'un autre dont l'altérité est devenue énigmatique, d'un autre dont le visage prend place, valeur et significiation de monde. Ainsi l'Absolu (l'Infini) ne se rattache-t-il plus existentiellement qu'à cette attitude de dépendance, de respect et de responsabilité qu'assume le sujet lui-même lorsque son expérience ne prend plus place dans aucune réalité objective ni dans aucune communauté, et n'est plus soutenue en elle et par elle. En somme, c'est alors la pointe ultime de la modernité qui vient se donner un dernier refuge dans la postmodernité, sans se dépasser elle-même, et en se résignant à elle. C'est dans ce sens là que je vois chez Lévinas - comme chez Heidegger - une opposition tout à fait radicale à Hegel, parce que chez Hegel, l'Esprit ne devient objectif que dans la structure de la médiation. D'un point de vue dialectique, hégélien, les positions de Lévinas me semblent impensables. Elles ne sont pensables d'une certaine façon qu'à partir de la certitude a priori d'un grand Autre (la certitude de la création ex nihilo). Alors, c'est l'autre que l'on peut rencontrer empiriquement, c'est le Visage de l'autre, qui prend figure de l'Autre absolu, qui devient la médiation vis-à-vis de l'Absolu ou de l'infini. Ce que dit Lévinas n'est pensable que de l'intérieur de la certitude qu'assure le maintien de la foi, mais il ne s'agit plus d'une foi dans la Parole, seulement dans l'existence, et le "ce qui" de cette existence se résume à la certitude que le sujet a de lui-même, et dont désormais il ne peut plus sortir pour aller vers un monde signifiant. Par la médiation de l'Autre il est renvoyé de sa contingence dispersée (postmoderne) à sa valeur ontologique infinie (moderne)- sans jamais vraiment sortir de Soi.

Stephen Schecter : Dans l'interprétation de Lacan, déjà il y a une médiation. La médiation première, c'est la mère, ce sont les yeux de la mère. Alors quand Lévinas parle du "visage de l'Autre", d'une certaine manière, ça peut probablement être le ciel étoilé pour lui. Dès que quelqu'un commence à parler du rapport à l'Autre qui exige quelque part une médiation, ne serait-ce que la première médiation, il ne s'agit plus d'un rapport à soi dans un miroir, mais d'un rapport à un autre être humain. Et que cette personne se trouve dans le milieu familial, la classe sociale, dans la société, dans un système politique, etc., cela revient au même. Je pense que la critique qu'on pourrait leur adresser, c'est qu'ils restent dans une médiation qui est toujours intersubjective. Leur problème c'est comment passer d'une médiation de type intersubjectif précisément à une médiation où l'autre, comme Hegel le dit, c'est aussi l'Autre. Il me semble que dans ses préoccupations, il y a une tentative de lier l'interaction médiatisée avec un lieu quelconque qui représenterait, disons, la totalité qui médiatise ensemble les interactions médiatisées. On peut

dire que, peut-être, pour lui, ce tout préexistant, c'est l'équivalent de Dieu, mais on pourrait dire, dans une autre version, que c'est aussi la société. Dans notre propre analyse, on a toujours dit qu'il y avait d'autres formes sociétales qui ont essayé de théoriser l'unité préexistante à toute interaction médiatisée. Je trouve que ce qui est intéressant dans la théorie de Lévinas c'est que, précisément, il rappelle ce qui est en train de disparaître : c'est l'Autre, avec A majuscule.

Christine Bouchard : A ce moment-là, le rapport serait l'Autre lui-même, ou l'Autre serait le Rapport, avec un grand R.

Stephen Schecter : Ça ne serait pas le rapport mais ce serait ce qui fonde, ce qui donne une unité qui permette aux gens d'échanger.

Jacques Goguen : J'aimerais faire une observation concrète, pratique, et ensuite on pourrait relancer le débat métaphysique. J'ai écouté l'exposé et j'y perds un peu mes billes. On a évoqué le fait que Lévinas n'était pas un philosophe professionnel. Soit, mais pour nous, son oeuvre représente une régression, autant sur le plan des débats contemporains en éthique (sur l'éthique de la postmodernité), que sur le terrain des débats concrets concernant l'écologie, le rapport à l'autre, les mouvements antiracistes, etc. J'aimerais bien faire la sociologie de la lecture de Lévinas, pour savoir qui lit Lévinas. Spontanément, ce qui me vient à l'esprit c'est que Lévinas devient incontournable ; mais pourquoi? Depuis la chute du marxisme et de l'affrontement droite-gauche, il y a une faillite du politique comme objet de la faveur populaire mais il y a aussi une renaissance de l'éthique; par exemple, les grands mouvements sociaux des années quatre-vingts, c'était pas des mouvements politiques, c'était des mouvements comme l'écologie, le pacifisme, l'antiracisme etc, et je vois comment Lévinas peut susciter l'intérêt populaire, admettons. Mais je ne vois pas comment il fait avancer notre débat, puisqu'il y a une évacuation de la médiation et qu'on se retrouve dans un monde presque onirique... Peut-être que pour éclairer ma lanterne, tu pourrais traduire ce que donnerait la pensée de Lévinas en termes d'éthique concrète. Qu'est-ce que ça pourrait être, pour ce qui est du rapport à l'Autre, une autre ethnie, par exemple?

Aldo Haesler : C'est une éthique, en fait, très simple. C'est l'éthique de l' "après vous Monsieur je vous laisse ma place", donc une éthique de la mise à disposition de soi au service de l'autre, dans le rapport avec une autre ethnie ou dans le rapport avec un autre homme quelconque. Il résulte de l'éthique lévinassienne certains préceptes très simples qui devraient conduire la vie quotidienne. Le fait de dire "bonjour", qui annonce déjà la bonté de soi-même dans le rapport à l'Autre, qui rappelle

cette bonté pré-originelle qui a été mise en moi.

Malick Babou : J'ai une petite question. Je voudrais que vous nous en disiez davantage sur la place de Lévinas dans la tradition phénoménologique. Est-ce le renversement dialectique de la philosophie husserlienne? Chez Husserl, le "je pense" est transcendantal, c'est-à-dire qu'il est déjà là et qu'il est constituant. Si j'ai bien compris votre exposé, c'est comme si, chez Lévinas, ce serait plutôt le contraire, en ce sens que c'est le "il y a" qui est déjà là et, évidemment, le sujet s'étire par rapport au "il y a", et, en plus, il a besoin nécessairement de la figure de l'Autre pour se constituer lui-même; ce qui me semble assez opposé à la conception husserlienne du "je pense" transcendantal. Est-ce que, donc, ce n'est pas, finalement, un renversement dialectique, pour ainsi dire, ou en tout cas, disons un écart par rapport à la tradition phénoménologique?

Aldo Haesler : C'est un écart et c'est une continuation. Une continuation en ce sens que c'est la tentative de faire une phénoménologie de l'intersubjectivité en s'inscrivant dans toute la mouvance de la philosophie dialogique. Mais dans ce sujet qui se constitue dans l' "il y a", il y a certainement aussi rupture par rapport à la tradition husserlienne propre. La philosophie dialogique qui, je pense, n'est pas tellement bien connue dans les pays francophones, qui est une philosophie allemande et qui a trouvé son point de culmination dans l'éthique ou la morale de Martin Buber, qui est une éthique du je/tu, par laquelle "je" devient, dans le rapport entre nous, "tu", et où il y a une symétrie et une réciprocité totales entre ces positions; par rapport à cette symétrie, Lévinas accentue l'asymétrie du rapport à l'Autre : je ne deviens pas tu, mais je me rapporte à un vous. C'est la place de Lévinas à l'intérieur de la philosophie dialogique, non pas de problématiser ce "entre nous", qui serait un terrain d'élection, mais de problématiser cette asymétrie originelle entre moi et l'autre. Il s'inscrit contre la tradition husserlienne qui n'a pas réussi à penser l'intersubjectivité mais il s'inscrit aussi dans cette tradition, porté par la philosophie dialogique, je pense, en tentant d'assumer toutes les contradictions qui ont vu le jour dans ces discussions.

Charles Halary : Moi j'essaie de comprendre le rapport entre la biographie que vous avez esquissée au début, dans laquelle vous expliquez que le choc de l'Holocauste est très important pour comprendre Lévinas et ensuite, dans l'exposé, je n'ai pas saisi en quoi le choc de l'Holocauste pouvait être apparent.

Aldo Haesler : L'image facile c'est d'identifier l' "il y a" aux wagons à bestiaux par exemple : se sortir de ce wagon-là. L'autre choc est bien sûr le

choc infligé au Sujet avec un grand S, au Sujet de la tradition occidentale. Il dit quelque part -en des propos très durs et démesurés, je pense, que Auschwitz a aussi été le produit d'une certaine façon de penser l'idéalisme, en Occident, a été le produit, donc, de la philosophie classique. Et dans ce choc-là, contre un schéma sujet/objet, il pense que c'est là que réside peut-être la source biographique de cette dégradation du sujet, du moi, en soi. Mais je ne crois pas non plus qu'il faille trop pousser dans cette voie-là, expliquer par la biographie et uniquement par la biographie, les différents mouvements de la pensée de Lévinas. Le wagon à bestiaux m'est venu à l'esprit quand j'ai essayé de mettre un peu de substance derrière l' "il y a".

Jacques Mascotto : Je vais prendre au sérieux cette idée que Lévinas a lu Dostoïevski...

Aldo Haesler : "Chacun de nous est coupable de tous et de tout et pour tout et moi, plus que les autres".

Jacques Mascotto : J'allais le dire et je pourrais ajouter cette autre citation: "Si on venait à me démontrer que le Christ ne tenait pas la vérité, je laisserais tomber la vérité et je suivrai quand même le Christ". Chez Dostoïevski, le plus important, c'est certainement la lecture qu'il a faite de la Légende du Grand inquisiteur et c'est en cela même que je dis qu'il produit une éthique de la postmodernité. Qu'est-ce que dit la Légende du Grand inquisiteur? Grosso modo, lorsque le Christ revient sur la terre, c'est-à-dire assez vite, c'est l'Eglise qui enferme le Christ aussitôt en lui disant tu viens ici faire le bordel, tu vois pas que les hommes en ont assez des miracles, en ont assez de se lancer dans l'idéal et l'utopie -parce qu'attention, la philosophie de Lévinas, c'est une philosophie anti-utopique, de la postmodernité- et alors si, toi, le Christ, tu viens lancer cette utopie, cette idée de révolution, etc. , tu vas encore causer des malheurs, tu vas encore causer des malheurs et des guerres et, à la limite, on peut dire, qu'il va encore causer des Auschwitz. Mais c'est précisément à ce moment-là que l'Eglise dit, regarde, nous on a fait un "deal" avec l'humanité, on lui donne à manger, on lui permet un minimum, c'est pas joli-joli ce qui se passe, mais il y a un cercle, on garantit l'écologie technique de ce cercle et à l'intérieur de ce cercle, on est sûr qu'il n'y aura pas de guerres, on va donner à manger un minimum et les gens auront des rapports minimaux entre eux. Donc, c'est une éthique minimale de la postmodernité en ce sens que Dostoïevski lui montre, à Lévinas, qu'une fois pour toutes nous avons l'ordre des choses, c'est-à-dire qu'il faut cesser maintenant de croire en quelque révélation apocalyptique et qu'il faut vivre à l'intérieur d'une clôture -ça peut être l'Eglise dans le sens dostoïevskien mais ça peut aussi être le système sur-étatique contemporain- et qu'à l'intérieur, il nous faut

faire un minimum et à ce moment-là, effectivement, je comprends toute sa phénoménologie du visage, à l'intérieur d'un cercle qui a été posé par Dostoïevski parce que si on veut faire autre chose, c'est-à-dire une éthique, à l'intérieur d'un projet de société, on va rompre le cercle et par là même la sécurité et par là même, nous lancer encore dans des horreurs et des violences. Voilà le lien que je fais avec sa lecture de Dostoïevski. C'est une pensée qui a profondément marqué la pensée russe et qui a marqué aussi la pensée de Soljénitsyne.

Deuxième point d'intervention, c'est que je m'imagine mal comment on peut sortir, en se tirant par les cheveux, comme le baron de Münchhausen - un film extraordinaire des Monty Pyton- du "il y a". A toute fin pratique, je me demande quel rapport il y a entre Lévinas et Simone Weil. Je serais tenté de voir du côté de Simone Weil, pensée reprise dernièrement par John Berger dans quelques articles importants du Monde Diplomatique de ce mois-ci, sur le regard. John Berger cite Simone Weil à propos du regard, c'est le regard de la compassion devant l'impitoyable et le malheur. C'est le regard vers le malheur, et non pas l'idée postmoderne de faire croire qu'il n'y a pas de malheur. A ce moment-là, effectivement, c'est le regard de l'Autre. De quel regard s'agit-il? C'est le regard du malheur, c'est le regard de la souffrance et c'est ce regard-là qui est constitutif, déjà, à partir du moment où tu as de la compassion, à partir du moment où tu souffres avec, à partir du moment où tu reconnais qu'il y a eu Mort . Berger prend l'exemple de la guerre du Golfe, il n'y a pas eu Mort donc on ne peut pas avoir de compassion, il parle d'une esthétique des vainqueurs, il parle d'un style de perception des médias qui, par définition, enlèvent toute compassion et tout sens tragique possible du regard. Pour lui, les médias rendent le regard impossible, or, c'est précisément à partir de ce moment, quand tu es dans ce regard du malheur et que tu reconnais le malheur comme tel, que déjà là, tu peux sortir du "il y a". Mais c'est quand même le malheur avec tout ce que ça veut dire de pratique, de conditions sociales objectives. C'est le "il y a" de la praxis et l'intersubjectivité avec le malheur, c'est déjà ceux qui souffrent et les causes et le pourquoi, et tu es déjà dans des médiations; quand il s'agit d'un regard du malheur et non pas simplement d'un regard du visage. À ce moment-là, il pense aussi contre la tradition grecque, c'est sûr. La tragédie apprend la compassion au spectateur : "regarde, ce héros va mourir!". Alors je comprends très bien comment cette éthique, qui est d'abord une éthique minimale, prend acte du "Gebirg", du "Gestell", heideggerien et qu'à la limite, si Heidegger nous propose un "Ereigniss" tout à fait hypothétique, il en prend le contre-pied et à la place d'un "Ereigniss", il nous donne le visage. Au moins chez Heidegger il y avait une ouverture fantastique bien qu'on puisse se demander ce qu'il pouvait y mettre. Chez Lévinas, il remplit ça d'une éthique minimale, le visage, l'Infini. Mais c'est fini maintenant, dans la

postmodernité, le monde est clos. Tout ce que tu disais me suggérait ces idées.

Michel Freitag : J'aurais envie de développer cette critique de l'absence de la médiation, de la négation de la médiation, dans une image positive de la position qui est la nôtre face au déclin de la médiation. Je débiterai par une analyse de la position où se tient Lévinas tel que je le comprends, face à cette situation. Pour le faire de manière un peu sensée, il faudrait quasiment recommencer depuis le début, alors je prendrai mon point d'appui dans la première phrase, le sujet qui sort de l' "il y a". C'est déjà fait parce qu'on ne peut jamais sortir ni rentrer, on est toujours déjà en même temps dedans et dehors. Pour dire les choses concrètement, le seul qui sorte une fois, c'est l'enfant et quand il sort du ventre c'est déjà trop tard car il est déjà en même temps dedans et dehors du ventre de sa mère, parce que lorsqu'il était entièrement dans le ventre de sa mère, déjà il percevait quelque chose du dehors. L'enfant a, à un moment donné, fait l'expérience d'une sortie brutale mais tout de suite de nouveau, il est en même temps dedans et dehors et puis ensuite, tout de suite, il va être aspiré par une exigence qui lui est transmise mais qu'il ne vit pas lui-même comme une inclusion, qu'il n'invente pas, il est tiré hors de lui-même, hors du rapport de proximité entre lui-même et sa mère, le rapport physique, le contact, le sein, l'odeur, la chaleur, etc., il est tiré dehors par une exigence d'autonomie; il va être aspiré par le langage hors de sa mère. Il n'y a donc pas eu de commencement où il y aurait un sujet qui sortirait de l' "il y a". Il y a eu un saut entre une condition de sujet et l' "il y a" qui se tiennent tout près l'un de l'autre dans l'immédiateté, et une autre, qui n'est plus immédiate.

Ensuite, avec le langage, il y a une autonomie plus grande et, en même temps, l' "il y a" est plus vaste et en même temps plus problématique, ces deux choses vont ensemble.

Et après, il y a l'extrapolation occidentale du sujet absolu. Cette extrapolation est passée, encore, par une médiation. Ce sujet qui se sort du monde de l'objet dans l'absolu de sa subjectivité, il est encore, au début, dans un grand sujet qui est Dieu. C'est parce qu'il est sujet de Dieu qu'il peut s'affirmer dans l'absoluité de sa subjectivité, de son intériorité et puis c'est seulement parce qu'il a cet Absolu médiatisé -cette fois-ci non plus par l'expérience du monde, non plus par le langage, non plus par la culture, mais par cette fixation sur Dieu de l'absoluité de la subjectivité- qu'il peut en même temps reconnaître l'autre comme sujet en tant que sujet (pas comme celui-ci ou celui-là, c'est-à-dire ce particulier-ci, ce particulier-là mais comme un autre soi-même, et que dans le reflet du visage de l'autre, il peut se conforter dans son sujet propre, mais tous les pôles se trouvent toujours ensemble).

Et puis on aboutit à la fin de la modernité où le sujet tombe tout seul en lui-même, quand il a perdu la médiation de la valeur absolue de son identité. Et à partir de là, on entre progressivement dans la postmodernité où le sujet court après les autres sujets pour se faire reconnaître. Il y a les formes d'analyse qui correspondent directement, expressivement à ça, analyses des modalités d'interrelations subjectives à travers lesquelles le sujet mendie la reconnaissance de sa subjectivité.

Mais Lévinas court-circuite tout ça : il part du sujet final de tout le processus qui est, au fond, le sujet religieux puis le sujet rationnel, etc. mais qui se soutient encore, au bout du compte, d'être enfant de Dieu, créé par un grand Sujet et puis, il met entre parenthèses ce qui fonde ce sujet-là, il ne fait qu'en montrer les effets comme si ces effets étaient originels de la relation face à face d'un sujet à l'autre et je pense que c'est faux, il manque un thème essentiel. Il manque soit Dieu, soit le monde, soit la communauté, ou ce qu'on veut. Si on fait de la théologie, on explicite théologiquement, si on fait de la philosophie, on s'explique philosophiquement, on ne garde pas la moitié de la certitude ou du fondement hors du champ du discours parce qu'à ce moment-là, ça devient tout à fait ambigu.

Jacques Mascotto: J'ai les sources de Lévinas en tête. Il s'appuie sur L'étoile de la rédemption de Rosenzweig (Rosenzweig était un grand spécialiste de Hegel dont il a écrit une biographie fantastique. Comme Wittgenstein et d'autres il a écrit son oeuvre pendant le grand bouleversement de la Première Guerre mondiale, dans les tranchées). L'étoile de la rédemption commence de cette façon : Dieu dit "qui es- tu?" et l'autre répond : "Je suis Abraham". Rosenzweig va dire que l'impulsion linguistique provient de Dieu et donc, que le "tu" précède le "je". Toute la philosophie de Rosenzweig consiste précisément à montrer que le "tu" précède le "je" et il met un visage sur le "tu"; c'est là que je vois Dostoïevski d'un côté, Rosenzweig de l'autre, Heidegger, Husserl ...

Je crois que Lévinas pense la postmodernité comme une rupture considérable de l'expérience, comme sa mise à mort et qu'il essaie de nous rattacher à un minimum d'expérience. Une expérience qui est à la fois radicale et minimum, c'est-à-dire l'expérience du visage, du regard. Je pense qu'il ne peut faire ça que dans le contexte d'une prise de conscience de la mise à mort de l'expérience. Par contre, je ne pense pas qu'on puisse par là même, sans lien avec l' "il y a", reconstituer l'expérience. Lévinas prend pour acquis ce phénomène de destruction progressive de l'expérience du "il y a". Il prend en quelque sorte congé du "il y a" et il dit la nécessité de recomposer une expérience. Cette ex-périence, c'est la sortie de soi, c'est l'Autre qui nous sort de nous-même. A ce moment-là, il faut admettre que c'est la mise à mort du monde, la mise à mort du "il y a". Il

faut l'admettre, mais ce n'est pas facile.

Mario Dufour: Ce n'est peut-être pas la mise à mort mais tout simplement la mise en évidence de l'Autre par rapport au Même, à la "totalité", au "concept", à la "médiation", toutes catégories qui sont efficaces sur le plan philosophique. Ce qu'il essaie de mettre à la source de sa pensée, c'est la singularité de l'Autre, c'est-à-dire l'Autre en tant qu'Autre. Il essaie tout simplement de revaloriser la spécificité, la singularité absolues du rapport intersubjectif avec l'Autre et dans l'Autre.

Jacques Mascotto: Le problème est que, justement, la singularité est produite historiquement. Il y a toute une idée de produit, de travail, d'efforts, de pratique et je pense qu'il est plus fructueux de vouloir produire cette différence que de la supposer déjà telle. Je comprends bien qu'il veuille lui aussi mettre un arrêt à la mendicité des différences et des reconnaissances mais je pense qu'il n'y arrivera pas car, précisément, vouloir poser *a priori* la différence, c'est aussi le fondement ontologique implicite de la postmodernité. On se reconnaît tous comme différents, comme ça, mais je m'excuse, il faut prouver qu'on est différent. Ça prend un moyen terme, on est différent par rapport à quoi?

Mario Dufour: Pour Lévinas, l'Autre n'a pas à prouver quoi que ce soit, la différence s'impose d'elle même.

Jacques Mascotto: Je vois bien mais je pense que c'est dangereux de poser la différence comme ça parce que ça suppose que cette reconnaissance se suffise à elle-même alors que le meilleur moyen pour que cette reconnaissance et cette différence soient, c'est la pratique. Qu'est-ce qui nous garantit que cette différence se suffise à elle-même et qu'elle demeure en tant que telle? Une vision apocalyptique de la fin des temps, c'est-à-dire une philosophie de la technique? Arrivés aux frontières de l'extrême danger, nous ne pouvons plus que supposer la radicalité de l'Autre et, à ce moment-là, on est à la fin des temps. C'est aussi très heideggerien.

Mario Dufour: Moi non plus je ne pense pas que ce soit possible, mais il me semble que c'est la direction que prend Lévinas. Chez lui, il n'est qu'à peine question d'une éthique, c'est plus près d'une métaphysique.

Jacques Mascotto: Ce en quoi je trouve que Lévinas, très curieusement, est postmoderne, c'est qu'il partage avec les postmodernes cette idée non-dialectique de la modernité. La modernité dans son moment à mon avis le plus prometteur, c'est à la fois (Marx l'avait dit : "tout ce qui

est solide fond dans l'air") un projet d'habiter le monde dans un mouvement de changement de ce monde mais la modernité ce n'est pas seulement cette apologie du changement (à la Marinetti), la modernité c'est habiter quelque chose qui bouge, qui change et qui révolutionne (un peu comme Marx le disait, "la bourgeoisie révolutionne tout constamment") et vouloir rejeter cette question de l' "habiter" c'est courir le risque d'avoir peur de ce qui bouge. Inversement, il est faux de penser qu'habiter une situation c'est déjà supposer que plus rien ne va bouger et que notre modernité est morte, que nous sommes dans une situation stationnaire. Je pense que Lévinas partage avec les postmodernes une vision unilatérale de la modernité. Alors que l'idée de la modernité c'est d'habiter ce monde qui, néanmoins, se dérobe sous nos pieds. Je crois que Lévinas prend pour acquis que ce monde a trop bougé et qu'il faut s'arrêter.

Michel Freitag: Mon intervention va un peu dans le même sens que ce que tu dis mais c'est une autre mise en relation. Chez Kant, on aboutit aussi à l'idée du sujet absolu : le sujet éthique ou le sujet de la connaissance. Le sujet n'est pas vraiment soi-même, il n'est qu'un exemplaire du sujet absolu, c'est-à-dire qu'il y a une identité d'égalité ou de participation transcendantale entre tous les sujets. Le moment de la conscience de soi, chez Kant, il échappe quasiment, il est hors de la pensée kantienne. Dans la conscience de soi qui est déjà donnée, le sujet rencontre sa valeur universelle mais tout cela tient encore, bien sûr, sur Dieu. Un Dieu qui n'est pas nommément désigné par Kant mais qui est l'Auteur, qui est ce qui remplit chacune de ces subjectivités de sa prétention à être universel.

Ensuite on a fait "sauter" Dieu et il est resté le sujet absolu. Et, chez Lévinas, sans rétablir Dieu nommément et peut-être même à l'encontre d'un rétablissement nominal de Dieu, qui serait particulier, on essaie de garder le sujet absolu qui doit se créer dans le regard de l'autre sujet absolu qu'il découvre en face de lui mais dans le vide. C'est dans ce sens-là qu'il y a un décrochement postmoderne, c'est-à-dire que ce qui était la condition de possibilité de la transcendantalité du sujet et qui, dans la modernité, restait extérieur au sujet -soit Dieu, mais le Dieu abstrait de la Raison, la Raison qui était transcendante par rapport aux raisons particulières, aux raisonnements des sujets concrets et qui habitait, comme son essence ou sa nature la plus profonde, chaque sujet concret universel (c'était bien l'universel qui habitait chaque sujet concret)- est abandonné et il ne reste plus, alors, que l'Autre, comme miroir, comme lieu de la découverte de l'absolu qu'on porte en soi ou plutôt comme lieu du miracle. C'est exactement aussi vide de lien concret, de rapport concret tant au monde qu'à autrui, que l'est le sujet kantien, sauf que le sujet kantien est encore logiquement cohérent à travers cette réification de l'universel,

tandis que là, il manque manifestement le troisième terme : soit abstrait sous forme de Dieu, soit concret sous forme de l'expérience de l'apriorité du monde - l'expérience historique, l'expérience esthétique, l'expérience politique. C'est un système qui me paraît conceptuellement tronqué ou il y a quelque chose d' "absent" que Lévinas garde pour lui, et d'après ce qu'on sait de lui, ce quelque chose d'absent dont il possède néanmoins la certitude, c'est Dieu. Ou alors c'est la volonté de retrouver au niveau de la méthode phénoménologique ce qui est déjà possédé avant la méthode, c'est-à-dire ce sentiment de l'absolu qu'on porte en soi. Il y a une volonté d'essayer d'en trouver la genèse dans le rapport à autrui, mais qui n'est pas un rapport concret, un rapport médiatisé par des systèmes de signes communs ou par des désirs communs. C'est l'image de l'Autre dans laquelle on reconnaît, déjà, une personne, dans la singularité, dans l'absolu de la dignité de la personne, mais hors du monde.

Stephen Schecter : Oui, d'une certaine manière, mais je pense qu'il y a quelque chose de très intéressant dans la pensée de Lévinas : c'est la difficulté même qu'il souligne. Il ne trouve pas ce lieu-là dans le visage de l'Autre mais dans cet Autre imprésentable et c'est ça qui le rend métaphysique. Ce que je trouve intéressant pour nous c'est qu'à l'encontre des tendances actuelles, Lévinas rappelle qu'il faut trouver, dans ce monde qui se dérobe sous nos pieds constamment, quelque chose qui nous permettrait de penser dialectiquement la médiation sociale pour rappeler aux gens que c'est la première ligne de défense. Dans ce sens-là, il est vrai, c'est minimal, mais c'est mieux que rien du tout. Je ne suis donc pas d'accord avec ta critique. Il y a un solipsisme dans tous les mouvements sociaux contemporains - le mouvement écologique, par exemple - et dans la critique qu'ils avancent, de telle sorte qu'en reprenant le grand sujet abandonné par la modernité et en le "bulldozant" dans le politique, ils croient imposer l'éthique et le politique (tout ça ensemble), ce qui reviendrait, à mon avis, à répéter toutes les erreurs de la modernité, toutes les erreurs de la gauche et à faire le jeu du système, mais à un autre niveau. Si ça prend une pensée comme celle de Lévinas et si ça prend une pensée comme celle de Lacan, il y a une raison à cela : dans ce genre de pensée, le sujet se trouve sollicité.

Tout l'attrait est que ça sollicite le sujet, ça sollicite l'autonomie et ça transforme le regard qui est représenté par cet Autre et ce qu'on aimerait y trouver (l'éthique médiatisée, etc.). Ça permet de le faire, de façon dominante, sous forme organisationnelle et communicationnelle et sous forme légèrement ludique et plus esthétique, dans la psychanalyse. Ce qui nous intéresse dans l'échange, dans ce que la modernité a légué de l'échange symbolique, c'est la dernière réflexion de l'échange symbolique

(on se dit qu'il vaut mieux avoir cela que rien). Vient ensuite la psychanalyse qui nous dit qu'elle va nous trouver un lieu où on pourra regarder l'échange encore dans une dimension symbolique mais il est curieux que ce lieu soit le non-dit. Dans le non-dit, le summum du cadre sociétal c'est le rapport entre soi et soi, médiatisé par la psychanalyse dans un champ fermé et c'est tout, mais ça provoque quand même un engouement fantastique. Il y a plein de gens qui embarquent là-dedans, il y a des livres qui s'écrivent là-dessus, il y a des gens qui en font profession et il y a des thérapies multiples qui, à l'instar de la psychanalyse, sont basées sur cette même quête de sens dans le non-dit. Cette réduction du sens au non-dit est la contrepartie de son organisation communicationnelle (on l'a vu avec l'exposé de Côté) par la société. C'est ça l'enjeu pour les êtres humains dans la postmodernité. Il est vain de penser que l'on peut éviter cette confrontation en disant que le monde court au désastre et que l'important c'est la morale. La morale ne va pas "fonctionner" pour fournir une éthique pour que les gens puissent "fonctionner" dans cette société. On présume que la société va continuer d'exister parce que la planète va continuer d'exister. Je pense qu'il nous faut répondre à cela et ce qui me plaît dans ce que j'ai entendu c'est l'idée (comme Michel l'a déjà dit) qu'il faut comprendre par la dialectique que, dans la rencontre de soi avec le monde, on découvre aussi quelque chose qui puisse exister - ne serait-ce que dans une dérégulation - parce que le monde a une unité préétablie et que la technocratie ne peut pas l'abolir, malgré toutes ses tentatives (Michel nous a expliqué cela dans l'ABC de la technique, dans les sociétés de chasseurs avec les animaux : la bête attend d'être attrapée et les gens sont en quête de quelque chose qui va révéler qui ils sont, et ce par leur pratique dans le monde). Il me semble que Lévinas essaie à sa manière d'ouvrir notre réflexion là-dessus et ça, c'est extrêmement important. Il est intéressant de voir comment il nous permet de penser par exemple ce rapport de justice en termes autres qu' "égalité" et "autonomie". Ce qui est absolument fondamental c'est que, même dans une critique sociologique, on ne peut pas éviter la question de savoir ce que serait l'éthique médiatisée par l'organisation des rapports sociaux. Si on continue de la penser dans les termes d'une égalité absolue entre l'ensemble des sujets qui habitent une société, c'est peu probable que nous arrivions à autre chose que la solution technocratique de l'augmentation de l'autonomie enfermant chaque sujet dans sa subjectivité. Au moins, il nous invite à penser ce qu'est la justice dans une société qui ne doit pas penser la justice sur la base d'une égalité absolue. Je considère que c'est absolument fondamental. Une liberté qui ne serait pas l'autonomie. L'autonomie, l'égalité sont des réductions de la justice et de la liberté, qui ont été initiées par la modernité mais qui ont été accomplies par la postmodernité, de la même manière que (comme vous l'avez dit) c'est la technocratie qui a

réalisé la société sans classes de Marx.

Mario Dufour : On peut adapter la pensée de Lévinas à un contexte de discussion postmoderne (elle s'y prête bien) mais il faut voir aussi que c'est probablement une pensée de l'hétéronomie et que ça, fondamentalement, ce n'est pas du tout moderne. Si on veut injecter dans ce qu'on appelle la postmodernité quelque chose comme une hétéronomie, Lévinas nous donne sûrement les moyens de le faire sans que ce soit une régression vers quelque chose qui serait une pensée pré-moderne.

Une autre chose que je voulais dire : l'hétéronomie en tant que telle, c'est probablement le fondement du lien social et non pas l'autonomie. En pensant l'intersubjectivité comme racine du lien social -le lien social est avant tout le rapport à un autre ou un autre qui se donne à nous, Lévinas nous donne un fait concret, c'est pratiquement un archi-fait, une archi-factualité de la socialité.

Jacques Goguen : Je dirais que parmi les disciples d'Husserl, Alfred Schütz pose mieux le problème de l'intersubjectivité que Lévinas, car chez celui-ci, on n'a pas la médiation entre le sujet et l'autre, c'est une régression par rapport à l'intersubjectivité. J'aimerais maintenant répondre à Stephen, en faisant intervenir la distinction entre la *Moralität* et la *Sittlichkeit* : ce que tu dis, est très juste, mais ça relève du monde de la *Moralität*, de la morale privée (qui est un moment essentiel développé chez Kant dans la recherche de l'universel, sur le mode de la maxime "il ne faut pas faire à autrui ce que je ne voudrais pas qu'il me fasse"). Mais il me semble que du point de vue où on se situe, au niveau du pouvoir et de la société dans son ensemble, où l'on essaie de faire en sorte que tous les gens puissent vivre ensemble, on ne doit pas revenir au point de vue du sujet par rapport à l'autre, au point de vue kantien du sujet dans le monde. C'est un moment important que de prendre conscience que l'autre est un autre irréductible au même, et ceci implique toute une éthique mais il me semble que c'est dépassé par l'organisation sociale : il y a l'État qui est le garant des libertés, qui est garant du respect de l'autre, et il me semble que c'est un moment supérieur au moment de la moralité auquel tu fais référence.

Stephen Schecter : Ce n'est pas à ce niveau que la question se pose. Ce n'est pas seulement une question éthique, c'est une question sociologique, c'est une question sociale. La promesse du système actuel, ce qui le fait marcher (ne serait-ce qu'existentiellement dans la tête des gens), c'est le fait qu'il promet aux gens une amplification de leur subjectivité et tant que ça marche sur une base plutôt hédoniste que moraliste, cela a une puissance énorme comme moment de développement

historique d'organisation des rapports sociaux. Si on ne peut pas répondre avec une éthique qui soit à la hauteur de cette problématique, la technocratie va toujours battre l'éthique, c'est pourquoi on ne peut pas, nous-mêmes, nous réfugier derrière la morale de la modernité, la morale du mouvement ouvrier: ça ne marche plus. Le problème que Lévinas pose se situe bien dans nos plates-bandes dans la mesure où c'est précisément cela qui commence à émerger à partir de notre critique. Les gens nous demandent ce qu'on fait à part une critique. Lui, il dit aux gens : ne pensez pas que vous allez continuer dans un système qui amplifie les subjectivités *ad vitam aeternam* et que ça va résoudre le problème éthique, en fait ça va juste le bannir. Nous avons donc maintenant la tâche de le penser et ce sera une occasion de penser le problème éthique dans sa dimension sociologique.

Michel Freitag : Ce que vous avez dit me permet de clarifier certaines choses. À propos de l'opposition du "dit" et du "dire", ton interprétation historique me paraît tout à fait juste : le "dit" - cet anéantissement de la parole entre personnes dans le système technocratique de communication, d'information, etc. qui est en marche - suscite comme seule possibilité ce "dire" qui ne veut plus rien dire de particulier, qui est la simple reconnaissance de l'autre comme être virtuel d'un rapport symbolique. Il me semble que ces deux pôles croissent ensemble et qu'il n'y a pas de dépassement. Le problème n'est pas de faire barrage à cette dissolution du symbolique, de la participation symbolique, de la reconnaissance symbolique dans un "dire" lévinassien qui n'implique aucune parole particulière, aucun système de signes commun. Aucune perception commune n'est plus reconnaissance de l'autre comme être de parole. Par rapport à ces deux pôles, le problème est de reprendre la parole. Entre l'autonomie et l'hétéronomie, tu as raison de rappeler qu'il n'y a d'autonomie qu'à l'intérieur de l'hétéronomie, qu'on peut acquérir une autonomie dans le champ d'une hétéronomie et que la condition fondamentale de l'être humain et de la société est d'assumer une hétéronomie dans la liberté. Mais là aussi, quelle est la forme de cette hétéronomie ? Est-ce qu'à partir de Lévinas - l'hétéronomie du respect de l'autre dans l'abstraction du respect - on peut reconstruire une forme de monde qu'on respecte ? Aussi bien un monde social qu'un monde naturel qu'on puisse vivre humainement, c'est-à-dire qu'on vive symboliquement, entre autres esthétiquement. Il me semble que non. On est dans un principe vide à partir duquel rien ne nous est indiqué pour une reconstruction. C'est pour cette raison qu'il me semble être la négation du mouvement vers la postmodernité mais dans un contrepied non-dialectique qui est un blocage stérile, aussi bien au niveau du "dire" qu'au niveau de l'hétéronomie de la reconnaissance.

Une dernière chose : s'il était vrai qu'on soit déjà dans la parfaite autonomie, on serait des molécules de gaz dans un bocal, donc on n'y est pas encore. S'il était vrai qu'on soit déjà dans le "dit", au sens d'un système purement technique de gestion de l'information, de la communication, des interrelations significatives, des systèmes de signes, des slogans, on ne serait plus là à parler. On est devant une menace mais on n'est pas du tout dans la réalité accomplie de ce qui nous menace, et donc, la réalité du "dire" comme la réalité de l'hétéronomie est encore notre réalité seulement menacée. Face au mouvement et à sa direction, il nous faut d'abord conserver cette réalité; ensuite, je pense qu'il faut juste la voir. C'est dans cette médiation qui nous est donnée, dans laquelle on est encore (si on l'avait déjà perdue, il serait trop tard, on ne serait même pas là pour en discuter ou alors on serait une toute petite secte quelque part qui parlerait d'un tout autre monde dans lequel on ne serait plus nous-mêmes, qu'on aurait entièrement réjeté de l'extérieur); on est encore entièrement dans le monde et le monde comprend encore l'hétéronomie, comprend encore la parole mais il s'agit maintenant de voir que c'est en elle-même qu'est le fondement. Il s'agit de le voir directement. C'est-à-dire que c'est ça qu'il faut respecter, ce n'est pas l'autre abstrait. C'est ça qui nous fait autre. Il ne sert à rien de filer dans l'extrapolation du pressentiment de mon absolu qui se confirme dans la vision du regard de l'autre comme absolu. Dans le vide de l'absence de relation, le pressentiment lui-même va s'évanouir. Le pressentiment s'accroche encore à une expérience du monde, il s'accroche encore au désir d'un monde dans lequel on est, qui n'est pas à notre disposition, dont on ne peut pas faire n'importe quoi. Et c'est là que je trouve qu'il y a une insuffisance logique dans ce face-à-face de toujours seulement deux termes chez Lévinas, alors que c'est toujours le troisième terme qui est le réel et que les deux autres termes sont des positions acquises dans le réel, des moments extrêmes mais qui cessent d'être des moments, qui cessent d'être ce qu'ils sont une fois que la médiation a disparu. En termes d'intuition ontologique, je préfère celle d'Hannah Arendt, cet amour charnel du monde, pas d'un monde matériel mais du monde dans toute sa richesse symbolique, dans toute sa richesse historique. Cette définition de l'action comme "augmenter", etc. Cette intuition me paraît éthiquement plus riche que celle de Lévinas qui se cramponne à un moment abstrait et, au fond, à l'orgueil du sujet.

Daniel Dagenais: Il me semble que Lévinas substantialise le commencement et aborde la dimension éthique en termes exclusivement formels. Je m'explique. Lévinas est très conscient du fait qu'un sujet ne se constitue pas de lui-même, à la manière d'un Dieu, qu'il lui faut un Tiers, disons. Mais il confond deux choses: la condition a priori et transcendantale de constitution du sujet et une condition "première", ou

antédédante, qui serait réellement là "en premier". A l'origine, donc, "il y a" ou il y aurait l'Infini qui, bien que totalement indéterminé, contiendrait tout, pour ainsi dire. A cet égard, appeler ce moment substantiel originel "l'Infini", ou le "Néant", ou Dieu ou le Big Bang me paraît revenir au même, de sorte que j'ai envie de dire comme boutade qu'à l'origine, sauf la richesse du vivant déjà déployée dans le monde, "*il n'y a rien là!*" Il est significatif, d'ailleurs, qu'il évoque la figure de Descartes qui "ressent" en lui une présence de Dieu, infinie, qui le déborde de toutes parts. Il est évident que cette définition de Dieu surgit **après** que son existence eut été mise en doute radicalement et comme s'il était réduit, déjà, à une définition énergétique totalement indéterminée. Mais alors qu'il aborde l'origine, dans le cadre de la constitution du sujet, d'une manière substantielle, tous les contenus concrets dont la vie s'est chargée en se déployant disparaissent dès qu'il s'agit des questions éthiques. Sa maxime éthique se résume, d'après ce qu'en a dit Aldo, à cette formule: "Après vous..." Une telle conduite éthique, appliquée au cérémonial du vin évoqué plus tôt, mènerait à ceci que jamais le vin ne sera bu! Une dernière remarque sur sa notion de don. Cela me paraît très chrétien, ou très Jésus de Nazareth. C'est la définition même de la bonté de sorte que, par exemple, c'est une contradiction dans les termes que de **vouloir** être saint. Ainsi cette phrase de Jésus: "Que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite", sentence exemplaire de la bonté et image emblématique du don lévinassien.

Michel Freitag: C'est vrai qu'il y avait, derrière l'image du vin (c'est sûr que ce n'est pas pour donner à boire puisque l'autre a son vin), l'idée du partage de l'acte de boire et à travers le partage de l'acte de boire, on se reconnaît comme personnes mais on ne peut pas avoir la reconnaissance pure sans qu'il y ait la présence matérielle et finalement, la signification qu'on donne en commun. On pourrait repartir sur Derrida... Le seul problème qu'on peut se poser à partir de cette problématisation du don c'est: pourquoi en parler. Ce don qui s'épuise dès qu'il est conçu comme don, dès que l'autre est reconnu comme débiteur, dès que celui qui a donné se conçoit comme ayant fait un don, est un échange physique, il n'y a pas de don, disons une simple opération. Il n'y a pas à problématiser à partir de là ce que le dépassement de cela peut fonder, c'est une pure construction mentale non justifiée, gratuite. Le concept de don tel qu'il le définit, est entièrement gratuit. C'est comme si on pouvait sortir le langage de ce don qui n'est pas déjà obligation. Alors qu'un tel don n'est que dans un langage qui est déjà reconnaissance d'une obligation.

Jacques Goguen : On parlait de l'hétéronomie tout à l'heure. Il me semble que dans l'univers de Lévinas on est un peu dans un monde

religieux quand on parle de la révélation. Il y a toute une dimension dont on n'a pas parlé, celle du travail sur le tabou. Qu'est-ce qu'il en est ? Est-ce qu'on n'est pas dans un monde qui nous est donné, finalement, où il y aurait un dieu qui donnerait l'Autre ? C'est quoi le statut de l'Infini et du rapport à Dieu chez Lévinas ? C'est peut-être une clé qui permettrait de comprendre sa critique de la subjectivité...

Aldo Haesler : J'étais parti de cette troisième Méditation de Descartes sur l'idée de Dieu qui est en nous et dont nous ne sommes pas l'origine et que Lévinas transpose en l'idée de l'Infini qui est en nous sans que nous en soyons l'origine. Il y a quelque chose en nous qui ne nous appartient pas en propre et l'autre est celui qui catalyse, en fait. L'autre est la seule chance, selon Lévinas, d'accéder à cette image en nous qui ne nous appartient pas. Cette image qui ne m'appartient pas révèle que mon moi - ce moi égoïste du départ - n'est finalement qu'une fiction, relève de l'immanence et, dans l'espèce de confrontation à l'autre, me relève, moi, vers cet espèce de soi pré-originel qui serait le noyau dur de toute espèce de sujet.

Stephen Schecter : C'est aussi lié à l'idée de la durée. C'est toute l'ambiguïté de Schutz et de cette école phénoménologique qui pose le dilemme dans les termes suivants : aussitôt qu'on se met en dehors de la durée, on commence à réfléchir mais quand on réfléchit on se fourvoit parce qu'on a l'impression qu'on se coupe de quelque chose. Cette rencontre de l'infini, c'est une rencontre hors du temps. Ça relève aussi de cette idée de Lyotard, au niveau esthétique, de l'imprésentable. Je suis d'accord avec l'idée du monde charnel - c'est ce que Jacques disait à propos de la modernité : ce monde qu'on veut saisir et qui se dérobe devant nous. Mais il y a aussi ce phénomène où l'on rencontre l'équivalent de Dieu, des formes idéales de Platon, quand on regarde un tableau abstrait. Quand tu lis quinze tomes de Proust et qu'à la fin, il a le culot de dire : "Je crois que maintenant, en sortant du salon de la Princesse de Guermantes, finalement, je peux commencer à écrire", on se dit qu'il se fout de nous - mais en réfléchissant on ne peut pas penser cela parce qu'il a quand même mis dix ans pour l'écrire - alors on ressent un choc insolite qui nous rappelle quelque chose plus grand que nous et qui, en même temps, est mystérieux parce qu'on ne peut pas le saisir ; il est seulement médiatisé par ce monde réel, par l'acte d'écrire, par un livre produit, par un tableau peint, par un gâteau mangé, par le vin bu. Ainsi on peut avoir une rencontre non seulement avec l'autre mais avec ce moment insolite qui est extrêmement mystérieux et qui a fait qu'il est écrit dans la Bible qu'il est interdit de voir le visage de Dieu. On peut voir le visage de tous les autres humains mais on ne peut pas voir le visage de Dieu, c'est-à-dire que là aussi c'est

l'imprésentable, sous une forme ou une autre, et c'est cette dimension de l'existence qui est très importante à rappeler parce qu'elle permet, à mon avis, d'avoir une rencontre entre la dimension éthique et la dimension esthétique de l'expérience humaine, ce qui est le point intéressant de la postmodernité et ce qui nous permet de penser dans les termes autres que ceux répandus par la postmodernité. C'est le début d'une éthique qui serait esthétique. C'est là qu'on ne peut pas séparer la dimension éthique de la dimension esthétique si on veut répondre avec une autre conception éthique dans le monde actuel, postmoderne. Ça nécessite toute une réflexion pour voir ce que ça veut dire concrètement, pratiquement, philosophiquement, esthétiquement.

Jacques Goguen : Est-ce qu'il n'y a pas l'idée, chez Lévinas, qu'on est tous coupables ? Comme dans le judaïsme, l'idée d'un péché originel, non ?

Aldo Haesler : La phrase des frères Karamasov, c'est l'emblème de la démarche lévinassienne, on est tous coupables et on se constitue à travers cette dette vis-à-vis de l'autre.

Stephen Schecter : Il y a deux manières d'interpréter cette position. Je ne suis pas sûr que chaque autre soit nécessairement le barème d'une substance réelle d'un autre, d'une substance d'un sujet réel.

Michel Freitag : On pourrait s'interroger sur la signification de la culpabilité. Pourquoi transposer le fait d'être tous redevables en culpabilité ? Il n'y a pas quelque chose d'absolu là-dedans.

Stephen Schecter : Ça nous ramène à ta critique de l'abstraction. Quand c'est abstrait, on est tous coupables, on est tous responsables, mais ça ne veut absolument rien dire par rapport à être responsable ou coupable de faits commis devant les autres, dans leur particularité précise; ça c'est la médiation. Dans ce sens, ta critique est tout à fait juste. Quand on reste dans l'abstraction on peut dire "on est tous coupables", mais c'est pas vrai ; il y a des gens qui sont coupables et d'autres qui sont les héritiers de la culpabilité des autres, et c'est tout à fait différent. De ce point de vue, le film "Europa" est très indicatif : c'est un rappel du fait que les gens pensent qu'on est sorti de l'effet du nazisme, que c'est fini parce que les coupables de cette génération sont en train de mourir, mais c'est faux. Ce qui ne veut pas dire que tous les gens vivants sont coupables de la même manière que ceux qui ont commis les horreurs de l'extermination sont eux-mêmes coupables. Mais de la même manière qu'on est redevable devant le monde, il faut subir aussi l'effet de l'histoire et l'histoire ne se termine pas avec les gens qui l'ont vécue dans une immanence totale.

Jacques Mascotto : Le film ne dit pas tout ça. Lorsque l'acteur principal dit : "mais voyons donc, je n'ai pas choisi les Américains qui sont là pour opprimer les Allemands et détruire l'Allemagne et je n'ai pas choisi non plus le côté nazi, ni le côté de la lutte contre les Américains" et l'autre lui répond : "justement, tu n'as pas choisi" et ça veut bien dire une chose : il faut que tu sois dans une pratique et que tu admettes que tu es dans des rapports et que, finalement, en dehors de ça (je rappelle que le personnage qui arrive des États-Unis incarne l'éthique absolue et ça donne qu'il se fait sauter dans le train sur le pont, avec une ambiguïté du film : est-ce qu'il fait sauter lui-même la bombe parce qu'il en a marre et, à ce moment-là, l'éthique absolue devient le néant absolu, c'est la justice générale par la néantisation ou est-ce que c'est l'ironie du sort : il saute parce qu'à cause d'un faux-mouvement dans le compartiment, il fait sauter la bombe ?).

Stephen Schecter : Les deux arrivent au même personnage dans le sens où l'option face à lui, c'était l'aveu d'une société hautement décisionnelle qui disait : dans l'incapacité de techniquement trouver la culpabilité où que ce soit, vous êtes devant l'option suivante : une justice absolue, abstraite, qui peut être résolue aussi bien par un accident de parcours que rester dans l'abstrait. De toute façon les deux aboutissent à la même chose, il n'y a aucun engagement de l'individu, de l'être devant le monde, dans la contrainte des conditions réelles.

Jacques Mascotto : Et à propos de Barbara Sukowa qui joue le rôle de la fille du propriétaire de la ligne de chemin de fer et qui, elle, avait choisi son camp (lutter contre les Américains), on s'aperçoit très bien qu'elle aimait le personnage principal et que cette relation d'amour n'était pas contradictoire avec le fait qu'elle avait choisi un camp. Je pense qu'elle vivait cet amour aussi fort que l'autre qui lui, est dans l'idéal de l'amour.

Stephen Schecter : Mais quand même, elle travaillait pour les Nazis, pour les "Werewolf"...

Jacques Mascotto : Les vrais Nazis avaient demandé à lutter plutôt contre les Russes, ils avaient demandé une alliance avec les Américains pour qu'ils leur donnent les armes afin d'empêcher que les Bolchéviks n'arrivent à Berlin. Les Werewolf (les loups-garous), on ne peut pas les penser comme des Nazis. Du point de vue historique, le film me faisait penser au livre Automne allemand de Stig Dagerman : un Suédois arrive en 1944 dans l'Allemagne détruite et tu t'aperçois que les Alliés n'étaient pas obligés de lancer des millions de tonnes de bombes sur Dresden ... Le film

montre l'inverse : qu'à la limite, les Américains étaient prêts à collaborer avec les Nazis au nom de l'efficacité tandis que les Werewolf étaient dans une autre logique. Qu'il y ait eu ces phénomènes de transfert entre les uns et les autres, c'est évident, tout n'était pas noir ou blanc, mais il me semble que du point de vue historique le film montrait certaines distinctions ... et moi la collaboration avec les Nazis, je la voyais plutôt du côté des Américains. Le film va très loin dans l'idée "attention on est tous coupables" mais jusqu'à quel point et puis attention, les vainqueurs américains, ce ne sont pas forcément eux les anti-Nazis...

Jacques Goguen : Ce que le film dit, principalement, c'est que tout le monde est coupable et c'est la raison pour laquelle Jean-Marc Barre (l'acteur principal) qui au début, dans sa position naïve, vient pour évangéliser les Nazis...

Jacques Mascotto : C'est l'incapacité, chez lui, de distinguer qu'il y a des degrés de culpabilité, qu'il y a des degrés dans l'action et il est arrivé avec une éthique idéale : vous êtes tous des collaborateurs, etc. alors que les gens étaient emportés dans le maelstrom historique et, effectivement, dans la pratique, il y a un exercice de jugement à faire. Ils n'étaient pas tous coupables de la même manière. Ils y avait des gens (dans le film, on ne savait pas trop d'où ils venaient) qui voulaient empêcher les Américains de faire sauter l'appareil allemand qui restait et qui disaient : "on a eu un fou qui s'appelle Hitler et maintenant on va tomber dans le machinisme avec les Américains. Hitler a opprimé la nation allemande et maintenant, avec les Américains, ce n'est pas du tout une victoire contre le mal qui est arrivée mais les Américains sont ceux qui vont continuer de nous opprimer, d'une autre manière, qui vont aussi nous passer un carcan, mais autrement". Chaque fois qu'on reste dans l'idéal absolu, on ne voit pas les changements de domination. Il y a changement dans le type de domination mais toutes les deux sont des dominations. Le personnage principal du film arrive, dans son éthique absolue, et ne se rend pas compte de ça...

Jocelyne Majeau : Il me semble qu'on s'éloigne beaucoup de Lévinas...

Jacques Goguen : On essaie de déboucher sur la problématique de la culpabilité...

Il y a un problème réel qui est posé dans le film : est-ce qu'on est tous coupables ?

Jacques Mascotto : Je pense que le film montre qu'on n'est pas tous coupables de la même façon. Je pense que ce film montre qu'on ne peut

pas partir d'une position où il n'y a que des coupables pour arriver dans une éthique absolue...

Stephen Schecter : Oui, mais le film montre aussi l'inverse : l'incapacité des gens d'appliquer une certaine justice envers les coupables et c'est tout l'échec du problème de la dénazification. Et pour en revenir à l'amour de la femme qui appartenait aux Werwölf pour le personnage principal, il traduit le même dilemme, au niveau individuel et sentimental. Et pour nous, c'est la même chose : on ne se contente pas de décrire la société technocratique de l'extérieur comme si elle n'avait aucun rebondissement sur nos petites vies.

Jacques Mascotto : Moi, ce que je vois c'est qu'avec son éthique absolue, le type a fait sauté plein d'innocents dans le train, des enfants, etc.

Stephen Schecter : OK, mais ce n'est pas la seule chose à critiquer. Dans le film, il y avait une critique de tous les aspects. Ce qui est effectivement le dilemme contemporain. Le problème, c'est le "degré" de l'éthique : ne pas tomber dans une éthique absolue mais ne pas tomber non plus dans une technicisation qui révèle l'impossibilité de trancher normativement, ni non plus de tomber dans une substitution de l'éthique par l'amour, le sentiment, le privé et tout ce qui va composer le dernier lieu du sens.

Jacques Mascotto : D'accord. Je dis seulement que le film montrait le côté aussi dangereux, sinon plus, d'une morale de l'absolu, au-dessus de tous les camps, parce qu'effectivement, c'est cette morale-là qui a fait sauter toutes ces vies humaines.

Jacques Goguen : Jean-Marc Barre décide, finalement, de participer au mal, de faire sauter le train, mais en fait il ne le fait pas sauter, c'est un accident. C'est par un accident divin que le train saute alors qu'il avait lui-même décidé de tuer tout le monde. Il se trouve en quelque sorte lui-même frappé par la foudre divine et il meurt, comme quoi personne ne peut échapper à la participation au mal, on est tous tenus de faire le mal d'une façon ou d'une autre sauf que du point de vue du réalisateur la morale c'est de dire qu'il faut essayer d'en sortir, qu'il faut essayer de faire le bien. Cela pose bien sûr le problème de la difficulté de faire le bien.

Mais je voulais déboucher sur le problème de la culpabilité chez Lévinas. J'ai l'impression que chez lui, il y a cette notion du péché originel. Il me semble qu'il y a un présupposé éthico-religieux dans son affaire, que je n'accepte pas : on n'est pas tous coupables ou si on a une part de responsabilité, c'est à l'égard du monde.

NUMEROS DES CAHIERS DE RECHERCHE DÉJÀ PARUS :

- 0 - *Débats sur la Révolution*. Séminaires tenus durant l'année 1989.
- 1- *Postmodernité, compréhension, normativité : quelques propositions typologiques* (exposé de Michel Freitag et discussion). Séminaire du 25 janvier 1991.
- 2- *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines* (exposé de Gilbert Laroche et discussion). Séminaire du 1er mars 1991.
- 3- *L' "histoire" de la postmodernité : modernité esthétique, postmodernisme et communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 22 mars 1991.
- 4- *Analytique de la postmodernité : le paradoxe de la monnaie et le système de la dette* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 5 avril 1991.
- 5- *Juridicisation et postmodernité* (exposé de Georges Lebel et discussion). Séminaire du 10 mai 1991.
- 6- *Lyotard et la condition postmoderne* (exposé de Gilles Gagné et discussion). Séminaire du 6 septembre 1991.
- 7- *Théories sur la postmodernité : Lyotard, Rorty et Agamben*. (exposé de Jacques Mascotto et discussion). Séminaire du 11 octobre 1991.
- 8- *Sur la philosophie contemporaine* (exposé de Olivier Clain et discussion). Séminaire du 8 novembre 1991.
- 9- *L'identité aujourd'hui* (exposé de Charles Taylor et discussion). Séminaire du 6 décembre 1991.
- 10- *Le système de stratification* (exposé de Stephen Schecter). Séminaire du 17 janvier 1992.
- 11- *Critique de la société de communication* (exposé de Jean-François Côté et discussion). Séminaire du 21 février 1992.
- 12- *Le communisme et la Russie hier et aujourd'hui* (exposé de Olivier Clain et Jacques Mascotto). Séminaire du 19 mars 1992.
- 13- *Lévinas: essai de reconstruction* (exposé de Aldo J. Haesler et discussion). Séminaire du 3 avril 1992.
- 14- *La famille: constitution, dissolution et enjeux normatifs liés à celle-ci* (exposé de Daniel Dagenais et discussion). Séminaire du 11 décembre 1992.
- 15- *La jeunesse dans la modernité* (exposé de Jacques Goguen et discussion). Séminaire du 15 janvier 1993.
- 16- *La possibilité de l'expérience dans le monde contemporain : sur Giorgio Agamben*. (exposé de Dario De Facendis et discussion). Séminaire du 12 février 1993.

SOMMAIRE

LÉVINAS: essai de reconstruction
Exposé de Aldo J. Haesler et discussion

Faire parvenir toute correspondance à :
Groupe interuniversitaire d'étude sur la postmodernité
Département de sociologie
UQAM
C. P. 8888, Succursale A
Montréal, Québec
H3C 3P8
