

Derrida en castellano

Jacques Derrida

# Adieu

*à Emmanuel Lévinas*



Jacques Derrida

# Adieu

*à Emmanuel Lévinas*

Galilée



INCISES  
Collection dirigée par Agnès Rauby



# Adieu

à Emmanuel Lévinas

## DU MÊME AUTEUR

*Aux Éditions Galilée*

- L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE (Introduction à *L'essai sur l'origine des connaissances humaines*, de Condillac), 1973.
- GLAS, 1974.
- OCELLE COMME PAS UN, préface à *L'enfant au chien-assis*, de Jos Joliet, 1980.
- D'UN TON APOCALYPTIQUE ADOPTÉ NAGUÈRE EN PHILOSOPHIE, 1983.
- OTOBIOGRAPHIES. *L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, 1984.
- SCHIBBOLETH. *Pour Paul Celan*, 1986.
- PARAGES, 1986.
- ULYSSE GRAMOPHONE. *Deux mots pour Joyce*, 1987.
- DE L'ESPRIT. *Heidegger et la question*, 1987.
- PSYCHÉ. *Inventions de l'autre*, 1987.
- MÉMOIRES. *Pour Paul de Man*, 1988.
- LIMITED INC., 1990.
- L'ARCHÉOLOGIE DU FRIVOLE, nouvelle édition, 1990.
- DU DROIT À LA PHILOSOPHIE, 1990.
- DONNER LE TEMPS. 1. *La fausse monnaie*, 1991.
- POINTS DE SUSPENSION. *Entretiens*, 1992.
- PASSIONS, 1993.
- SAUF LE NOM, 1993.
- KHÔRA, 1993.
- SPECTRES DE MARX, 1993.
- POLITIQUES DE L'AMITIÉ, 1994.
- FORCE DE LOI, 1994.
- MAL D'ARCHIVÉ, 1995.
- APORIES, 1996.
- RÉSISTANCES - *de la psychanalyse*, 1996.
- LE MONOLINGUISME DE L'AUTRE, 1996.
- ÉCHOGRAPHIES - *de la télévision* (Entretiens filmés avec Bernard Stiegler), 1996.
- DEMEURE, dans *Passions de la littérature*, 1996.
- COSMOPOLITES DE TOUS LES PAYS, ENCORE UN EFFORT !, 1997.
- ADIEU à Emmanuel Lévinas, 1997.

Jacques Derrida

# Adieu

à Emmanuel Lévinas

Galilée

*Adieu* fut une allocution prononcée à la mort d'Emmanuel Lévinas le 27 décembre 1995, au cimetière de Pantin.

De telles paroles, si vite arrachées à la tristesse et à la nuit, nous n'aurions jamais osé les publier si l'initiative n'en avait été d'abord prise sous la forme d'un petit livre édité à Athènes (Éditions AGRA), en grec, par Vanghélis Bitsoris avec une généreuse et exigeante prévenance. Ses notes, que nous reproduisons ici, sont plus que des « notes du traducteur ». Nous le remercions de les avoir écrites, en premier lieu, puis traduites pour nous.

*Le mot d'accueil* fut, un an plus tard, le 7 décembre 1996, une conférence prononcée dans l'Amphithéâtre Richelieu de la Sorbonne, à l'ouverture d'un *Hommage à Emmanuel Lévinas*. Organisé par le Collège International de Philosophie, sous la responsabilité de Danielle Cohen-Lévinas, cette rencontre dura deux jours et se tint sous le titre « Visage et Sināï ».

© 1997, ÉDITIONS GALILÉE, 9, rue Linné, 75005 Paris.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris.

ISBN 2-7186-0485-9 ISSN 1242-8434

Jacques Derrida

# Adieu

à Emmanuel Lévinas

Galilée



Depuis longtemps, si longtemps, je redoutais d'avoir à dire *Adieu* à Emmanuel Lévinas.

Je savais que ma voix tremblerait au moment de le faire, et surtout de le faire à voix haute, ici, devant lui, si près de lui, en prononçant ce mot d'adieu, ce mot « à-Dieu » que, d'une certaine façon, je tiens de lui, ce mot qu'il m'aura appris à penser <sup>1</sup> ou à prononcer autrement.

À méditer ce qu'Emmanuel Lévinas a écrit du mot français « adieu », et que je rappellerai tout à l'heure, j'espère trouver une sorte d'encouragement à prendre ici la parole. Je voudrais le faire avec des mots nus, aussi enfantins et désarmés que ma peine.

À qui s'adresse-t-on en un tel moment ? Et au nom de qui s'autoriserait-on à le faire ? Souvent, ceux qui s'avancent alors pour parler, pour parler publiquement, interrompant ainsi le murmure animé, l'échange secret ou intime qui relie toujours, dans le for intérieur, à l'ami ou au maître

mort, souvent ceux qui se font alors entendre dans un cimetière en viennent à s'adresser *directement, tout droit*, à celui dont on dit qu'il n'est plus, qu'il n'est plus vivant, qu'il n'est plus là, qu'il ne répondra plus. Les larmes dans la voix, ils tutoient parfois l'autre qui garde le silence, ils l'interpellent sans détour et sans médiation, ils l'apostrophent, le saluent aussi ou se confient à lui. Ce n'est pas forcément une nécessité conventionnelle, pas toujours une facilité rhétorique de l'oraison. C'est plutôt pour traverser la parole, là où les mots nous manquent, et parce que tout langage qui reviendrait vers soi, vers nous, paraîtrait indécent, comme un discours réflexif qui ferait retour vers la communauté blessée, vers sa consolation ou son deuil, vers ce qu'on appelle de cette expression confuse et terrible le « travail du deuil ». Occupée d'elle-même, une telle parole risquerait en ce retour de se détourner de ce qui est ici notre loi — et la loi comme *droiture*: parler tout droit, s'adresser directement à l'autre, et parler *pour* l'autre qu'on aime et admire, avant de parler *de* lui. Lui dire « *adieu* », à lui, Emmanuel, et non seulement rappeler ce qu'il nous aura d'abord enseigné d'un certain Adieu.

Le mot de « *droiture* » aussi, j'ai commencé à l'entendre autrement et à l'apprendre quand il m'est venu d'Emmanuel Lévinas. Parmi tous les lieux où il dit la droiture, je pense d'abord à l'une de ses *Quatre lectures talmudiques* parce que

la droiture y nomme ce qui est, dit-il, « plus fort que la mort<sup>2</sup> ».

Mais gardons-nous aussi de chercher dans tout ce qu'on dit être « plus fort que la mort » un refuge ou un alibi, encore une consolation. Pour définir la droiture, Emmanuel Lévinas dit de la conscience, dans le « Texte du traité " Chabat " <sup>3</sup> », qu'elle est « l'urgence d'une destination, menant à autrui et non pas un éternel retour sur soi<sup>4</sup> » ou encore « innocence sans naïveté, une droiture sans niaiserie, droiture absolue qui est aussi critique absolue de soi, lue dans les yeux de celui qui est le terme de cette droiture et dont le regard me met en question. Mouvement vers l'autre qui ne revient pas à son point d'origine comme y revient le divertissement incapable de transcendance. Mouvement par-delà le souci et plus fort que la mort. Droiture qui s'appelle *Temimouth*, essence de Jacob<sup>5</sup> ».

La même méditation mettait en œuvre, comme toujours mais comme chaque fois de façon singulière, tous les grands thèmes auxquels la pensée d'Emmanuel Lévinas nous a éveillés, celui de la responsabilité d'abord, mais d'une responsabilité « illimitée<sup>6</sup> » qui déborde et précède ma liberté, celle d'un « oui inconditionné<sup>7</sup> », dit ce texte, d'un « *oui* plus ancien que la spontanéité naïve<sup>8</sup> », un *oui* qui s'accorde avec cette droiture qui est « fidélité originelle à l'égard d'une alliance irrésiliable<sup>9</sup> ». Et les derniers mots de cette Leçon reviennent à la mort<sup>10</sup>, certes,

mais pour ne pas lui laisser le dernier mot, justement, ni le premier. Ils nous rappellent un motif constant de ce qui fut, certes, une immense et une incessante méditation de la mort, mais sur un chemin qui se prenait à contrepied de la tradition philosophique, de Platon à Heidegger. Ailleurs, avant de dire ce que doit être l'à-Dieu, un autre écrit dit la « droiture extrême du visage du prochain » comme « droiture d'une exposition à la mort, sans défense " ».

Je ne peux pas et je ne voudrais pas même tenter de mesurer ici quelques mots à l'*œuvre* d'Emmanuel Lévinas. On n'en voit même plus les bords tant elle est grande. Et il faudrait commencer par réapprendre de lui et de *Totalité et Infini*, par exemple, à penser ce qu'est une « œuvre<sup>12</sup> » - et la fécondité<sup>13</sup>. Puis on peut prévoir avec confiance que des siècles de lecture s'y emploieront. Déjà, bien au-delà de la France et de l'Europe, nous en avons mille signes tous les jours, à travers tant d'ouvrages en tant de langues, tant de traductions, tant de cours et de séminaires, tant de colloques, etc., le retentissement de cette pensée aura changé le cours de la réflexion philosophique de notre temps, et de la réflexion *sur* la philosophie, sur ce qui l'ordonne à l'éthique, à une autre pensée de l'éthique, de la responsabilité, de la justice, de l'État, etc., à une autre pensée de l'autre, à une pensée plus neuve que tant de nouveautés parce qu'elle s'ordonne à l'antériorité absolue du visage d'autrui.

Oui, l'éthique avant et au-delà de l'ontologie, de l'État ou de la politique, mais l'éthique aussi au-delà de l'éthique. Un jour, rue Michel-Ange, au cours de l'une de ces conversations dont la mémoire m'est si chère, l'une de ces conversations illuminées par l'éclat de sa pensée, la bonté de son sourire, l'humour gracieux de ses ellipses, il me dit: « Vous savez, on parle souvent d'éthique pour décrire ce que je fais, mais ce qui m'intéresse au bout du compte, ce n'est pas l'éthique, pas seulement l'éthique, c'est le saint, la sainteté du saint. » Et je pensai alors à une singulière séparation, l'unique séparation de ce voile donné, ordonné par Dieu, ce voile que Moïse devait confier à un inventeur ou à un artiste plutôt qu'à un brodeur, et qui, dans le sanctuaire, *séparerait* encore du saint des saints<sup>14</sup>, comme je pensai aussi à ce que d'autres *Leçons talmudiques* aiguissent de la distinction nécessaire entre la sacralité et la sainteté, c'est-à-dire la sainteté de l'autre, la sainteté de la personne dont Emmanuel Lévinas disait ailleurs qu'elle est « plus sainte qu'une terre, même quand la terre est Terre Sainte. À côté d'une personne offensée, cette terre — sainte et promise - n'est que nudité et désert, un amas de bois et de pierres<sup>15</sup> ».

Cette méditation de l'éthique, de la transcendance du saint au regard du sacré, c'est-à-dire du paganisme *des* racines et de l'idolâtrie du lieu, fut indissociable, on le sait, d'une réflexion incessante sur le destin et la pensée d'Israël, hier,

aujourd'hui et demain, non seulement à travers les héritages, ré-interrogés et ré-affirmés, de la tradition biblique et talmudique mais de la terrifiante mémoire de notre temps. Cette mémoire dicte, de près ou de loin, chacune de ces phrases, même s'il a pu arriver à Lévinas de protester contre certains abus auto-justificatifs auxquels pouvaient parfois céder cette mémoire et la référence à l'holocauste.

Mais renonçant aux commentaires et aux questions, je voudrais seulement rendre grâce à celui dont la pensée, l'amitié, la confiance, la « bonté » (et je donne à ce mot de « bonté » toute la portée que lui confèrent les dernières pages de *Totalité et Infini*<sup>16</sup>) auront été pour moi, comme pour tant d'autres, une source vivante, si vivante, si constante, que je n'arrive pas à penser ce qui lui arrive ou m'arrive aujourd'hui, à savoir l'interruption, une certaine non-réponse dans une réponse qui n'en finira jamais pour moi, tant que je vivrai.

La non-réponse: vous savez sans doute que dans son admirable Cours de 1975-76 (il y a juste vingt ans) sur *La mort et le temps*<sup>17</sup>, là où il définit la mort comme patience du temps<sup>18</sup>, et où il s'engage dans une grande et noble explication critique avec Platon autant qu'avec Hegel et surtout Heidegger, Emmanuel Lévinas définit à plusieurs reprises la mort, la mort que « nous rencontrons » « dans le visage d'autrui<sup>19</sup> », comme *non-réponse*<sup>20</sup>; « elle est le sans-

réponse<sup>21</sup> », dit-il. Ailleurs: « Il y a là une fin qui a toujours l'ambiguïté d'un départ sans retour, d'un décès, mais aussi d'un scandale (" est-il possible qu'il soit mort ? ") de non-réponse et de ma responsabilité<sup>22</sup>. »

La mort: non pas d'abord l'anéantissement, le non-être ou le néant, mais une certaine expérience, pour le survivant, du « sans-réponse ». Déjà *Totalité et Infini* remettait en question l'interprétation traditionnelle, « philosophique et religieuse », de la mort soit comme « passage au néant », soit comme « passage à une existence autre<sup>23</sup> ». Identifier la mort au néant, c'est ce que voudrait faire le meurtrier, Caïn par exemple, qui, dit Emmanuel Lévinas, « devait posséder de la mort ce savoir-là »<sup>24</sup>. Mais même ce néant se présente alors comme « une sorte d'impossibilité » ou plus précisément une interdiction<sup>25</sup>. Le visage d'autrui m'interdit de tuer, il me dit « tu ne tueras point<sup>26</sup> » même si cette possibilité reste supposée par l'interdit qui la rend impossible. Cette question sans réponse, cette question du sans-réponse serait donc in-dérivable, primordiale, comme l'interdit de tuer, plus originaire que l'alternative du « Être ou ne pas être<sup>27</sup> » qui n'est donc pas la première ou la dernière question. « Être ou ne pas être », conclut un autre essai, « ce n'est probablement pas là la question par excellence<sup>28</sup> ».

J'en retiens aujourd'hui que notre tristesse infinie devrait se garder de tout ce qui, dans le

deuil, se tournerait vers le néant, c'est-à-dire ce qui lie encore, fût-ce potentiellement, la culpabilité au meurtre. Lévinas parle bien de la culpabilité du survivant, mais c'est une culpabilité sans faute et sans dette, en vérité une *responsabilité confiée*, et confiée dans un moment d'émotion sans équivalent, au moment où la mort reste l'exception absolue<sup>29</sup>. Pour dire cette émotion sans précédent, celle que je ressens ici et partage avec vous, celle que la pudeur nous interdit d'exhiber, pour préciser sans confiance ni exhibition personnelle en quoi cette émotion singulière tient à la responsabilité confiée, confiée en héritage, permettez-moi de laisser encore la parole à Emmanuel Lévinas dont j'aimerais tant entendre aujourd'hui la voix quand elle dit la « mort de l'autre » comme « la mort première », là où « je suis responsable de l'autre en tant qu'il est mortel<sup>30</sup> » ou encore ceci, dans le Cours de 1975-1976:

La mort de quelqu'un n'est pas, malgré tout ce qui en semblait à première vue, une facticité empirique (mort comme fait empirique dont seule l'induction pourrait suggérer l'universalité); elle ne s'épuise pas dans cet apparaître.

Quelqu'un qui s'exprime dans la nudité - le visage - est un au point d'en appeler à moi, de se placer sous ma responsabilité: d'ores et déjà, j'ai à répondre de lui. Tous les gestes d'autrui étaient des signes à moi adressés. Pour reprendre la gradation dessinée plus haut: se montrer, s'exprimer,

s'associer, *m'être confié*. Autrui qui s'exprime m'est confié (et il n'y a pas de dette à l'égard d'autrui - car le dû est impayable: on n'est jamais quitte). [Plus loin il sera question d'un « devoir au-delà de toute dette » pour le moi qui n'est ce qu'il est, singulier et identifiable, que par l'impossibilité de se faire remplacer là où pourtant la « responsabilité pour autrui », la « responsabilité d'otage » est une expérience de la substitution" et du sacrifice]. Autrui m'individue dans la responsabilité que j'ai de lui. La mort d'autrui qui meurt m'affecte dans mon identité même de moi responsable [...] faite d'indicible responsabilité. C'est cela, mon affection par la mort d'autrui, ma relation avec sa mort. Elle est, dans ma relation, ma déférence à quelqu'un qui ne répond plus, déjà une culpabilité - une culpabilité de survivant<sup>32</sup>.

Et plus loin:

Le rapport à la mort dans son exception — et, quelle que soit sa signification par rapport à l'être et au néant, elle est une exception - qui confère à la mort sa profondeur n'est ni voir ni même visée (ni voir l'être comme chez Platon ni viser le néant comme chez Heidegger), rapport purement émotionnel, émouvant d'une émotion qui n'est pas faite de la répercussion, sur notre sensibilité et notre intellect, d'un savoir préalable. C'est une émotion, un mouvement, une inquiétude dans l'*inconnu*<sup>33</sup>.

*Inconnu* est souligné. « Inconnu » ne dit pas la limite négative d'une connaissance. Ce non-savoir est l'élément de l'amitié ou de l'hospitalité pour la transcendance de l'étranger, la distance infinie de l'autre. « Inconnu » est le mot que Maurice Blanchot choisit pour intituler un essai, « Connaissance de l'inconnu<sup>34</sup> », qu'il consacra à celui qui fut, depuis leur rencontre à Strasbourg, dès 1923, l'ami, l'amitié même de l'ami.

Pour beaucoup d'entre nous sans doute, pour moi sûrement, la fidélité absolue, l'exemplaire amitié de pensée, *l'amitié* entre Maurice Blanchot et Emmanuel Lévinas fut une grâce; elle reste comme une bénédiction de ce temps, et pour plus d'une raison la chance que bénissent aussi ceux qui ont eu l'insigne privilège d'être l'ami de l'un et de l'autre. Pour entendre encore aujourd'hui ici-même Blanchot parler pour Lévinas, et avec Lévinas, comme cela m'arriva en leur compagnie un jour heureux de 1968, je citerai quelques lignes. Après avoir nommé ce qui depuis l'autre nous ravit, après avoir parlé d'un certain « rapt<sup>35</sup> » (ce mot dont se sert souvent Lévinas pour parler de la mort<sup>36</sup>), Blanchot dit:

Mais il ne faut pas désespérer de la philosophie. Par le livre d'Emmanuel Lévinas [*Totalité et Infini*] où il me semble qu'elle n'a jamais parlé, en notre temps, d'une manière plus grave, remettant en cause, comme il faut, nos façons de penser

et jusqu'à notre facile révérence de l'ontologie, nous sommes appelés à devenir responsables de ce qu'elle est essentiellement, en accueillant, dans tout l'éclat et l'exigence infinie qui lui sont propres, précisément l'idée de l'Autre, c'est-à-dire la relation avec autrui. Il y a là comme un nouveau départ de la philosophie et un saut qu'elle et nous-mêmes serions exhortés à accomplir<sup>37</sup>.

Si le rapport à l'autre suppose une séparation infinie, une interruption infinie où paraît le visage, qu'arrive-t-il, où et à qui cela arrive-t-il quand une autre interruption vient à la mort creuser encore d'infini cette séparation première, interruption déchirante au cœur de l'interruption même ? Je ne peux nommer l'interruption sans me rappeler, comme certains d'entre vous sans doute, cette angoisse de l'interruption que je sentais chez Emmanuel Lévinas quand, au téléphone par exemple, il semblait à chaque instant appréhender la coupure et le silence ou la disparition, le « sans-réponse » de l'autre qu'il rappelait aussitôt et rattrapait d'un « allô, allô » entre chaque phrase et parfois au milieu même de la phrase.

Que se passe-t-il donc quand se tait un grand penseur qu'on a connu vivant, qu'on a lu, et relu, entendu aussi, dont on attendait encore une réponse, comme si elle devait nous aider non seulement à penser autrement mais même à lire ce que nous avons cru déjà lire sous sa signature,

et qui tenait tout en réserve, et tellement plus que ce qu'on croyait y avoir déjà reconnu ?

C'est là une expérience dont j'ai déjà appris qu'elle resterait pour moi interminable avec Emmanuel Lévinas, comme avec ces pensées qui sont des sources, à savoir que je ne cesserai de commencer, de re-commencer à penser avec elles depuis le nouveau commencement qu'elles me donnent — et je commencerai encore et encore à les redécouvrir sur n'importe quel sujet. Chaque fois que je lis ou relis Emmanuel Lévinas, je suis ébloui de gratitude et d'admiration, ébloui par cette nécessité, qui n'est pas une contrainte mais une force très douce qui oblige et qui oblige non pas à courber autrement l'espace de la pensée dans son respect de l'autre, mais à se rendre à cette autre courbure hétéronomique<sup>38</sup> qui nous rapporte au tout autre (c'est-à-dire à la justice, dit-il, quelque part, dans une puissante et formidable ellipse: le rapport à l'autre, dit-il, c'est-à-dire la justice<sup>39</sup>), selon la loi qui appelle donc à se rendre à l'autre préséance infinie du tout autre.

Elle sera venue, comme cet appel, déranger, discrètement mais irréversiblement, les pensées les plus fortes et les plus assurées de cette fin de millénaire, à commencer par celles de Husserl ou de Heidegger que Lévinas avait d'ailleurs introduites en France il y a plus de 65 ans ! Car ce pays dont il aime l'hospitalité (et *Totalité et Infini* démontre que non seulement « l'essence

du langage est bonté » mais encore que « l'essence du langage est amitié et hospitalité<sup>40</sup> »), cette France hospitalière lui doit, entre tant et tant d'autres choses, entre tant et tant d'autres rayonnements, au moins deux événements irruptifs de la pensée, deux actes inauguraux dont il est difficile de prendre la mesure aujourd'hui tant ils se sont incorporés à l'élément même de notre culture philosophique après en avoir transformé le paysage.

Ce fut d'abord, pour le dire trop vite, la première ouverture, dès 1930, à travers des traductions et des lectures interprétatives, à la phénoménologie husserlienne qui irrigua et féconda à son tour tant de courants philosophiques français, puis, et en vérité simultanément, à la pensée heideggerienne qui ne compta pas moins dans la généalogie de tant de philosophes, de professeurs et d'étudiants français. Husserl et Heidegger en même temps, dès 1930.

J'ai voulu hier soir relire quelques pages de ce livre prodigieux<sup>41</sup> qui fut pour moi, comme pour beaucoup d'autres avant moi, le premier et le meilleur guide. J'y ai relevé des phrases qui font date et permettent de mesurer le chemin qu'il nous aura aidés à franchir. En 1930, un jeune homme de 23 ans disait dans la préface que je relisais, en souriant, en lui souriant: « Le fait qu'en France la phénoménologie n'est pas encore une doctrine connue de tout le monde, nous a beaucoup embarrassé dans la composition de ce

livre<sup>42</sup>. » Ou encore, parlant de « la philosophie si puissante et si originale de M. Heidegger<sup>43</sup> » « dont on reconnaîtra souvent l'influence sur ce livre<sup>44</sup> », le même livre rappelle aussi que, je cite, « le problème que se pose ici la phénoménologie transcendante s'oriente vers un problème ontologique, dans le sens très spécial que Heidegger donne à ce terme<sup>45</sup> ».

Le deuxième événement, la seconde secousse philosophique, je dirai même l'heureux traumatisme que nous lui devons (en un sens du mot « traumatisme » qu'il aimait à rappeler, le « traumatisme de l'autre<sup>46</sup> » qui vient d'autrui), c'est que, lisant en profondeur et réinterprétant les penseurs que je viens de nommer, mais aussi tant d'autres, et des philosophes, Descartes, et Kant et Kierkegaard, et des écrivains, Dostoïevski, Kafka, Proust, etc., tout en dispensant sa parole à travers ses publications, son enseignement et ses conférences (à l'École normale israélite orientale, au Collège philosophique, aux Universités de Poitiers, de Nanterre, à la Sorbonne), Emmanuel Lévinas déplaçait lentement, mais pour les plier à une inflexible et simple exigence, l'axe, la trajectoire ou l'ordre même de la phénoménologie ou de l'ontologie qu'il avait introduites dès 1930 en France. Il bouleversa ainsi une fois de plus le paysage sans paysage de la pensée; il le fit dignement, sans polémiquer, à la fois de l'intérieur, fidèlement, et de très loin, depuis l'attestation d'un tout autre lieu. Et je crois que ce

qui s'est produit là, dans cette deuxième navigation, dans ce deuxième temps qui reconduit bien plus haut que le premier, c'est une mutation discrète mais irréversible, l'une de ces puissantes, singulières, rares provocations qui, dans l'histoire, depuis plus de deux mille ans, auront inéfaçablement marqué l'espace et le corps de ce qui est plus ou moins, autre chose en tout cas qu'un simple dialogue entre la pensée juive et ses autres, les philosophies d'ascendance grecque ou, dans la tradition d'un certain « me voici <sup>4?</sup> », les autres monothéismes abramiques. Cela est passé, cette mutation, cela s'est passé *par lui*, par Emmanuel Lévinas, qui avait de cette immense responsabilité une conscience, je crois, à la fois claire, confiante, calme et modeste, comme celle d'un prophète.

L'un des indices de cette onde de choc historique, c'est l'influence de cette pensée bien au-delà de la philosophie, bien au-delà aussi de la pensée juive, dans les milieux de la théologie chrétienne par exemple. Permettez-moi d'évoquer le jour où, lors d'un Congrès des Intellectuels Juifs, au moment où nous écoutions tous deux une conférence d'André Neher, Emmanuel Lévinas me dit en *a parte*, avec la douce ironie qui nous est familière: « Voyez-vous, lui c'est le Juif protestant, moi je suis le catholique », boutade qui mériterait une longue et sérieuse réflexion.

Ce qui s'est sans doute passé là, par lui, grâce

à lui, nous n'avons pas seulement eu la chance de le recevoir, vivants, de lui vivant, comme une responsabilité confiée de vivant à vivant, mais nous avons aussi celle de le lui devoir d'une dette légère et innocente. Un jour, à propos de sa recherche sur la mort et de ce qu'elle devait à Heidegger au moment même où elle se séparait de lui, Lévinas écrivit: « Elle se différencie donc de la pensée de Heidegger, et ce quelle que soit la dette de tout chercheur contemporain par rapport à Heidegger - dette qu'il lui doit souvent à regret<sup>48</sup>. » Eh bien, la chance de notre dette à l'égard de Lévinas, c'est que nous pouvons, nous, l'assumer et l'affirmer, grâce à lui, sans regret, dans une joyeuse innocence de l'admiration. Elle est de l'ordre de ce *oui* inconditionnel dont je parlais tout à l'heure et auquel elle répond « oui ». Le regret, mon regret, c'est de ne pas le lui avoir assez dit, pas assez bien montré tout au long de ces trente années au cours desquelles, dans la pudeur des silences, à travers des entretiens brefs ou discrets, des écrits trop indirects ou réservés, nous nous sommes souvent adressé ce que je n'appellerai ni des questions ni des réponses, mais peut-être, pour me servir d'un autre de ses mots, cette sorte de « question, prière », une question-prière dont il dit qu'elle serait encore antérieure au dialogue<sup>49</sup>.

Cette question-prière qui me tournait vers lui, elle participait peut-être déjà de cette expérience de l'à-Dieu par laquelle je commençai tout à

l'heure. Le salut de l'à-Dieu ne signifie pas la fin. « Là-Dieu n'est pas une finalité », dit-il en récusant cette « alternative de l'être et du néant » qui « n'est pas l'ultime ». L'à-Dieu salue l'autre au-delà de l'être, dans ce « que signifie, au-delà de l'être, le mot gloire<sup>50</sup> ». « L'à-Dieu n'est pas un processus de l'être: dans l'appel, je suis renvoyé à l'autre homme par qui cet appel signifie, au prochain pour qui j'ai à craindre<sup>51</sup>. »

Mais j'ai dit que je ne voulais pas seulement rappeler ce qu'il nous a confié de l'à-Dieu, mais d'abord lui dire *adieu*, l'appeler par son nom, appeler son nom, son prénom, tel qu'il s'appelle au moment où, s'il ne répond plus, c'est aussi qu'il répond en nous, au fond de notre cœur, en nous mais avant nous, en nous devant nous — en nous appelant, en nous rappelant: « à-Dieu ».

Adieu, Emmanuel.

## NOTES

Notes établies par Vanghélis Bitsoris dans sa traduction grecque de *Adieu* aux Éditions AGRA (1996).

1. Cf. J. Derrida, «Donner la mort» (*L'Éthique du don*, Éd. Métailié - Transition, Paris, 1992, p. 50-51): « Je suppose *qu'adieu* peut signifier au moins trois choses: 1. Le salut ou la bénédiction donnée (avant tout langage constatif, " adieu " peut aussi bien signifier " bonjour ", " je te vois ", " je vois que tu es là ", je te parle avant de te dire quoi que ce soit d'autre — et en français il arrive dans certains lieux qu'on se dise *adieu* au moment de la rencontre et non de la séparation). 2. Le salut ou la bénédiction donnée au moment de se séparer, et de se quitter, parfois pour toujours (et on ne peut jamais l'exclure): sans retour ici-bas, au moment de la mort. 3. L'à-dieu, le pour Dieu ou le devant Dieu avant tout et en tout rapport à l'autre, en tout autre adieu. Tout rapport à l'autre serait, avant et après tout, un adieu. »

2. E. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Éd. de Minuit, Paris, 1968, p. 105.

3. Il s'agit de la « Deuxième leçon » des *Quatre lectures talmudiques*.

4. *Ibid.*, p. 105.

5. *Ibid.*, p. 105.

6. Voir par exemple *ibid.*, p. 108: « Certes, ma responsabilité pour tous peut se manifester aussi en se limitant: le moi peut être appelé au nom de cette responsabilité illimitée à se soucier aussi de soi. »

7. « N'avons-nous pas commis l'imprudence d'affirmer que le premier mot, celui qui rend possibles tous les autres et jusqu'au non de la négativité et à l' " entre-les-deux " qu'est " la tentation de la tentation ", est un oui inconditionné ? » *ibid.*, p. 106.

8. *Ibid.*, p. 106.

9. *Ibid.*, p. 107.

10. Voir *ibid.*, p. 109.

11. E. Lévinas, « La mauvaise conscience et l'inexorable », in *Exercices de la patience*, n° 2, hiver 1981, p. 111-112.

12. Voir par exemple E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1980, p. 149-153. Dans « La Trace de l'autre » (1963) Lévinas définit ainsi l'Œuvre: « L'Œuvre pensée radicalement est en effet un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même. Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ. L'Œuvre pensée jusqu'au bout exige une générosité radicale du Même qui dans l'Œuvre va vers l'Autre. Elle exige par conséquent une *ingratitude* de l'Autre. La gratitude serait précisément le *retour* du mouvement à son origine », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Ed. Vrin, Paris, 1967, p. 191. Cf. aussi J. Derrida, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Éd. Jean-Michel Place, Paris, 1980 p. 48-53.

13. Voir par exemple *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 244-

247 et surtout p. 245 où Lévinas met en rapport la fécondité et l'œuvre.

14. *Exode*, 26, 31 : « Fais un écran, indigo, pourpre, écarlate de cochenille, / lin torsadé, fait par un tisserand; [...] / L'écran séparera pour vous / entre le sanctuaire et le sanctuaire des sanctuaires », trad. André Chouraqui, Éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1985, p. 164. L'ouverture de la tente était protégée par un « rideau » (*epispastron*, selon la traduction grecque de la Septante), tandis qu'à l'intérieur de la tente l'« écran » (*katapétasma*) d'un voile sépare « le saint et le saint des saints » (*to hagian kai to hagian tôn hagiôn*).

15. Cf. la préface de Lévinas au livre de Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Éd. Vrin, Paris, 1986, p. 12-13.

16. Voir *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 281-283.

17. Il s'agit de l'un des deux cours de Lévinas à l'Université de la Sorbonne (Paris-IV) durant l'année 1975/1976, qui a été publié pour la première fois en 1991 sous le titre « La mort et le temps » dans le tome *Emmanuel Lévinas* (Cahiers de l'Herne, n° 60, p. 21-75), puis en 1993 (avec l'autre cours de la même année: « Dieu et l'onto-théo-logie ») dans l'œuvre *Dieu, la mort et le temps* (Éd. Grasset, Paris).

18. « Dans la durée du temps, dont la signification ne doit peut-être pas se référer au couple être-néant comme référence ultime du sensé, de tout sensé et de tout pensé, de tout l'humain, la mort est un point dont le temps tient toute sa patience, cette attente se refusant à son intentionnalité d'attente - " patience et longueur de temps ", dit le proverbe, patience comme emphase de la passivité. D'où la direction de ce cours; la mort comme patience du temps », *Dieu, la mort et le temps*, *op. cit.*, p. 16.

19. Voir *ibid.*, p. 122: « Nous rencontrons la mort dans le visage d'autrui. »

20. Cf. *ibid.*, p. 17: « La mort est la disparition, dans

les êtres, de ces mouvements expressifs qui les faisaient apparaître comme vivants — ces mouvements qui sont toujours des *réponses*. La mort va toucher avant tout cette autonomie ou cette expressivité des mouvements qui va jusqu'à couvrir quelqu'un dans son visage. La mort est le *sans-réponse*.»

21. Cf. *ibid.*, p. 20: « La mort est écart irrémédiable: les mouvements biologiques perdent toute dépendance à l'égard de la signification, de l'expression. La mort est décomposition; elle est le sans-réponse. »

22. *Ibid.*, p. 47.

23. « La mort s'interprète dans toute la tradition philosophique et religieuse soit comme passage au néant, soit comme passage à une existence autre, se prolongeant dans un nouveau décor », *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 208.

24. Voir *ibid.*, p. 209: « Nous l'abordons [la mort] comme néant d'une façon plus profonde et en quelque manière *a priori*, dans la passion du meurtre. L'intentionnalité spontanée de cette passion vise l'anéantissement. Caïn, quand il tuait Abel, devait posséder de la mort ce savoir-là. L'identification de la mort au néant convient à la mort de l'Autre dans le meurtre. »

25. Voir *ibid.*, p. 209: « L'identification de la mort au néant convient à la mort de l'Autre dans le meurtre. Mais ce néant s'y présente, à la fois, comme une sorte d'impossibilité. En effet en dehors de ma conscience morale, Autrui ne saurait se présenter comme Autrui et son visage exprime mon impossibilité morale d'anéantir. Interdiction qui n'équivaut certes pas à l'impossibilité pure et simple et qui suppose même la possibilité qu'elle interdit précisément; mais, en réalité, l'interdiction se loge déjà dans cette possibilité même, au lieu de la supposer; elle ne s'y ajoute pas après-coup, mais me regarde du fond même des yeux que je veux éteindre et me regarde comme l'œil qui dans la tombe regardera Caïn. »

26. Cf. *Dieu, la mort et le temps*, *op. cit.*, p. 123:

« Faire ressortir la question que la mort soulève dans la proximité du prochain, question qui, paradoxalement, est ma responsabilité pour sa mort. La mort ouvre au visage d'Autrui, lequel est expression du commandement " Tu ne tueras point " ».

27. Cf. *ibid.*, p. 23: « La mort est à la fois guérison et impuissance; ambiguïté qui indique peut-être une autre dimension de sens que celle où la mort est pensée dans l'alternative être/ne-pas-être. Ambiguïté: énigme. »

28. Voir « La mauvaise conscience et l'inexorable », in *Exercices de la patience, op. cit.*, p. 113.

29. Lévinas définit la mort comme « ex-ception » de la manière suivante: « La relation avec la mort d'autrui n'est pas un *savoir* sur la mort d'autrui ni l'expérience de cette mort dans sa façon même d'anéantir l'être (si, comme on le pense communément, l'événement de cette mort se réduit à cet anéantissement). Il n'y a pas de savoir de cette relation ex-ceptionnelle (ex-ception: saisir et mettre hors de la série) », *Dieu, la mort et le temps, op. cit.*, p. 25.

30. Voir *ibid.*, p. 54: « C'est de la mort de l'autre que je suis responsable au point de m'inclure dans la mort. Ce qui se montre peut-être dans une proposition plus acceptable: " Je suis responsable de l'autre en tant qu'il est mortel. " La mort de l'autre, c'est là la mort première. »

31. Cf. *ibid.*, p. 199: « Cette responsabilité pour autrui est structurée comme l'un-pour-l'autre, jusqu'à l'un *otage* de l'autre, otage dans son identité même d'appelé irremplaçable, avant tout retour sur soi. Pour l'autre en guise de soi-même, jusqu'à la *substitution* à autrui. »

32. *Ibid.*, p. 21.

33. *Ibid.*, p. 25-26.

34. Il s'agit du texte « Connaissance de l'inconnu » qui a été publié pour la première fois dans la revue *Nouvelle revue française*, n° 108, 1961, p. 1081-1095. Il est reparu

en 1969 dans *L'Entretien infini* (Éd. Gallimard, Paris, p. 70-83).

35. Voir *L'Entretien infini*, *op. cit.*, p. 72: «- [...] J'ajouterai que si avec cet inconnaissable nous pouvons avoir commerce, c'est précisément dans la peur, ou dans l'angoisse, ou dans un de ces mouvements extatiques, récusés par vous comme non philosophiques: là, nous avons quelque pressentiment de l'Autre; il nous saisit, nous ébranle, nous ravit, nous enlevant à nous-mêmes. - Mais précisément pour nous changer en l'Autre. Si, dans la connaissance, fût-elle dialectique et par tous les intermédiaires que l'on voudra, il y a appropriation de l'objet par le sujet, et de l'autre par le même, et donc finalement réduction de l'inconnu au déjà connu, dans le rapt de l'effroi il y a quelque chose de pis, car c'est le moi qui se perd et le même qui s'altère, transformé honteusement en l'autre que moi. »

36. Cf. *Dieu, la mort et le temps*, *op. cit.*, p. 134: « C'est ma mortalité, ma condamnation à mort, mon temps à l'article de la mort, ma mort qui n'est pas possibilité de l'impossibilité mais pur rapt, qui constituent cette absurdité qui rend possible la gratuité de ma responsabilité pour autrui. »

37. *L'Entretien infini*, *op. cit.*, p. 73-74.

38. Cf. *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 59-60: «Autrui me mesure d'un regard incomparable à celui par lequel je le découvre. La dimension de *hauteur* où se place Autrui, est comme la courbure première de l'être à laquelle tient le privilège d'Autrui, le dénivèlement de la transcendance. Autrui est métaphysique. [...] Le rapport avec Autrui ne se mue pas, comme la connaissance, en jouissance et possession, en liberté. Autrui s'impose comme une exigence qui domine cette liberté et, dès lors, comme plus originelle que tout ce qui se passe en moi. [...] La présence d'Autrui — hétéronomie privilégiée — ne heurte pas la liberté, mais l'investit. »

39. Cf. *ibid.*, p. 62: «Accueil d'autrui — le terme exprime une simultanéité d'activité et de passivité - qui place la relation avec l'autre en dehors des dichotomies valables pour les choses: de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, de l'activité et de la passivité. Mais nous voulons aussi montrer comment en partant du savoir identifié avec la thématization, la vérité de ce savoir ramène à la relation avec autrui - c'est-à-dire à la justice. »

40. *Ibid.*, p. 282: « Poser l'être comme Désir et comme bonté, ce n'est pas isoler au préalable un moi qui tendrait ensuite vers un au-delà. C'est affirmer que se saisir de l'intérieur — se produire comme moi - c'est se saisir par le même geste qui se tourne déjà vers l'extérieur pour extra-verser et manifester — pour répondre de ce qu'il saisit - pour exprimer; que la prise de conscience est déjà langage; que l'essence du langage est bonté, ou encore, que l'essence du langage est amitié et hospitalité. »

41. Référence à l'œuvre *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, doctorat de troisième cycle soutenu et publié en 1930.

42. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Éd. Vrin, Paris, 1930, p. 7.

43. *Ibid.*, p. 15.

44. *Ibid.*, p. 14.

45. *Ibid.*, p. 15.

46. Cf. par exemple *Dieu, la mort et le temps*, *op. cit.*, p. 133: « Dès lors, le traumatisme de l'autre ne vient-il pas d'autrui ? »

47. Tout d'abord, on serait tenté de soutenir qu'une grande partie du texte de Derrida « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » (*in Textes pour Emmanuel Lévinas*, *op. cit.*, p. 21-60) peut être considérée, d'une certaine manière, comme un vaste commentaire de cette expression, à la fois en relation avec l'emploi et l'interprétation lévinassienne de l'expression et avec la perspective critique propre à Derrida. Lévinas, quant à lui, dans

une note de son livre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Martinus Nijhoff, La Haye, 1978, p. 186) renvoie explicitement à *Isaïe*, 6, 8: « J'entends la voix d'Adonaï disant: " Qui enverrai-je ? / Qui ira pour nous ? " Je dis: " Me voici ! Envoie-moi ! " » (trad. André Chouraqui). Nous précisons que dans la Septante l'équivalent grec de la phrase hébraïque *hineni* est: « *idou egô* » (traduction mot à mot: « voici moi »), où le pronom personnel est au nominatif. Le sens du pronom *je* à l'accusatif par rapport à la responsabilité pour autrui est explicité par Lévinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (*op. cit.*, p. 180-181): « Le sujet dans la responsabilité s'aliène dans le tréfonds de son identité d'une aliénation qui ne vide pas le Même de son identité, mais l'y astreint, d'une assignation irrécusable, s'y astreint comme personne où personne ne saurait le remplacer. L'unicité, hors concept, psychisme comme grain de folie, le psychisme déjà psychose, non pas un Moi, mais moi sous assignation. Assignation à identité pour la réponse de la responsabilité dans l'impossibilité de se faire remplacer sans carence. À ce commandement tendu sans relâche, ne peut répondre que " me voici " où le pronom " je " est à l'accusatif, décliné avant toute déclinaison, possédé par l'autre, malade, identique. Me voici — dire de l'inspiration qui n'est ni le don de belles paroles, ni de chants. Astriction au *donner*, aux mains pleines et, par conséquent, à la corporéité. »

48. *Dieu, la mort et le temps*, *op. cit.*, p. 16.

49. *Cf. ibid.*, p. 134: « Cette question - question de la mort — est à elle-même sa propre réponse: c'est ma responsabilité pour la mort de l'autre. Le passage au plan éthique est ce qui constitue la réponse à cette question. La version du Même vers l'Infini qui n'est ni visée ni vision, c'est la *question*, question qui est aussi réponse, mais nullement dialogue de l'âme avec elle-même. Question, prière — n'est-elle pas d'avant le dialogue ? »

50. Voir « La mauvaise conscience et l'inexorable », in *Exercices de la patience, op. cit.*, p. 112-113: « L'Infini ne saurait signifier pour une pensée qui va à terme et l'à-Dieu n'est pas une finalité. C'est, peut-être, cette irréductibilité de l'à-Dieu ou de la crainte de Dieu à l'eschatologique par laquelle s'interrompt, dans l'humain, la conscience qui allait à l'être dans sa persévérance ontologique ou à la mort qu'elle prend pour la pensée ultime, que signifie, au-delà de l'être, le mot gloire. L'alternative de l'être et du néant n'est pas l'ultime. »

51. *Ibid.*, p. 113.

# Le mot d'accueil



Bienvenue, oui, bienvenue

Au seuil de cette rencontre auprès d'Emmanuel Lévinas, depuis Emmanuel Lévinas, dans la trace de sa pensée et sous le double signe « Visage et Sinaï », c'est une parole de bienvenue, oui, que j'oserai donc prononcer.

Je ne m'y risque pas d'abord en mon seul nom, bien sûr, rien ne m'y autoriserait.

Un tel salut toutefois pourrait se traduire.

Il tenterait alors de passer des uns aux autres, de l'un et de l'une à l'autre, se laissant ainsi recevoir mais encore entendre et interpréter, écouter ou interroger. Il chercherait son passage à travers la violence de l'hôte qui guette toujours le rite. Car le risque est grand. Pour oser dire la bienvenue, peut-être insinue-t-on qu'on est ici chez soi, qu'on sait ce que cela veut dire, être chez soi, et que chez soi l'on reçoit, invite ou offre

l'hospitalité, s'appropriant ainsi un lieu pour *accueillir* l'autre ou, pire, y *accueillant* l'autre pour s'approprier un lieu et parler alors le langage de l'hospitalité - et bien sûr je n'y prétends pas plus que quiconque, mais le souci d'une telle usurpation déjà me préoccupe.

Car je souhaite vous soumettre, à l'ouverture de ce colloque, quelques réflexions, modestes et préliminaires, sur le mot « accueil », tel du moins que Lévinas le signe, me semble-t-il, et pour l'avoir d'abord réinventé, là où il nous invite, c'est-à-dire donne à penser ce qui s'appelle « hospitalité ».

L'honneur immérité du premier mot d'accueil, j'ai cru devoir l'accepter pour plusieurs raisons. La première tient au Collège International de Philosophie, à son histoire, à sa mémoire - et à ce qui me tient à elle. Le Collège qui a pris l'heureuse initiative de ce colloque, Emmanuel Lévinas n'y a pas seulement pris la parole de façon mémorable. Il en a, dès le début, je puis en témoigner, approuvé l'institution. Je me rappelle lui avoir rendu visite rue Michel-Ange en 1982, au moment où nous préparions la fondation du Collège. J'allai alors lui demander des conseils, une approbation et même une promesse de participation.

Or Emmanuel Lévinas me donna tout cela. Il fut des nôtres dès le premier jour. Sa pensée reste pour de nombreux philosophes, écrivains ou amis du Collège, une inspiration ou un horizon.

De nombreux travaux lui ont été consacrés à l'intérieur même de notre institution sous forme de conférences et de séminaires. Dans tous les sens respectables de ce mot, au sens latin, au sens hébraïque qu'on traduit de la sorte, en un sens encore tout neuf aussi, il faudrait parler ici d'une *étude* constante. Il était donc juste que, en signe de fidélité, dès le premier anniversaire de la mort d'Emmanuel Lévinas, le Collège marquât ce moment de recueillement studieux dans la pensée vivante - et je me permets encore de remercier en notre nom les responsables actuels du Collège, son président François Jullien et tout particulièrement Danielle Cohen-Lévinas, Directrice de Programme, d'avoir répondu, par leur initiative, à une attente commune.

Nous devons aussi dire notre gratitude à Madame le Recteur Chancelier des Universités de Paris pour l'accueil, oui, l'accueil qu'elle a bien voulu nous réserver dans ce vénérable lieu d'enseignement. Ici même, dans l'Amphithéâtre Richelieu, un penseur enseignait qui ne fut pas seulement un grand professeur à la Sorbonne mais un maître.

Ce maître ne sépara jamais son enseignement d'une pensée insolite et difficile de l'enseignement - de l'enseignement magistral dans la figure de *l'accueil*, précisément, d'un accueil où l'éthique interrompt la tradition philosophique de l'accouchement et déjoue la ruse du maître quand il feint de s'effacer derrière la figure de la

sage-femme. *l'étude* dont nous parlons ne se réduit pas à une maïeutique. Celle-ci me révélerait seulement ce dont je suis déjà capable, moi, dit Lévinas. Pour entrelacer les thèmes que je voudrais privilégier ici, pour croiser aussi les ressources sémantiques et étymologiques d'un mot dont Lévinas se sert tant, « même », mais dont la philologie ne l'intéresse pas au premier chef, peut-être pourrions-nous dire que la maïeutique, selon *Totalité et Infini*, ne m'apprend rien. Elle ne me révèle rien. Elle dévoile seulement ce que je suis à *même*, déjà, de savoir *moi-même* (*ipse*), de pouvoir savoir de *moi-même*, en ce lieu où le *même* (*egomet ipse*, *medisme*, *meïisme*, de *metipse*, *metipsimus*) rassemble *en lui-même* pouvoir et savoir, et comme le *même*, le *même être-à même-de* en la propriété de son propre, en son essentialité même. Et peut-être, nous y viendrons, s'annonce ainsi une certaine interprétation appropriante, voire une politique de l'hospitalité, une politique du *pouvoir* quant à l'hôte, qu'il soit accueillant (*host*) ou accueilli (*guest*). Pouvoir de l'hôte *sur* l'hôte. *L'hosti-pet-s*, c'est « le maître de l'hôte » <sup>1</sup>, dit Benveniste au sujet d'une chaîne qui relierait, comme deux pouvoirs souverains, l'hospitalité à l'ipséité.

Or pour Lévinas, l'accueil de l'enseignement

1. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éd. de Minuit, 1969, t. 1, p. 87 sq.

donne et reçoit autre chose, plus que moi et plus qu'une autre chose:

Aborder Autrui dans le discours, lit-on dès les premières pages de *Totalité et Infini*<sup>1</sup>, c'est *accueillir* [je me permets de souligner déjà ce mot] son expression où il déborde à tout instant l'idée qu'en emporterait une pensée. C'est donc *recevoir* [souligné par Lévinas] d'Autrui au delà de la capacité du Moi; ce qui signifie exactement: avoir l'idée de l'infini. Mais cela signifie aussi être enseigné. Le rapport avec Autrui ou le Discours, est un rapport non-allergique, un rapport éthique, mais ce discours *accueilli* [je souligne encore] est un enseignement. Mais l'enseignement ne revient pas à la maïeutique. Il vient de l'extérieur et m'apporte plus que je ne contiens.

Si j'ai cru devoir accepter l'honneur démesuré de ces premiers mots, c'est aussi, raison moins avouable, que je ne me sentais pas alors capable de préparer pour aujourd'hui une communication digne de ce nom, digne de ce colloque et digne de Lévinas. Or quand Danielle Cohen-Lévinas me l'a proposé, j'ai accepté de prendre

1. *Totalité et Infini*, M. Nijhoff, 1961, p. 22. Sur cette pensée du Maître, sur F« accueil du maître » et l'« accueil d'autrui », cf. aussi p. 73-74 et *passim*. Le concept d'*expression* se détermine à son tour par la même logique de l'enseignement et du « recevoir »: « Recevoir le donné - c'est déjà le recevoir comme enseigné — comme expression d'Autrui. » p. 64.

le premier la parole pour pouvoir ainsi m'associer à l'hommage rendu, certes, ce que j'avais à cœur de faire, mais pour m'effacer ainsi au plus vite sur le seuil de l'hospitalité. Je souhaitais me tenir ensuite dans le silence ou l'alibi - et surtout à l'écoute. Ce que je ne manquerai pas de faire mais en prolongeant abusivement, je vous en demande pardon d'avance, une interprétation de la bienvenue ou de l'hospitalité. Je le ferai au titre de *l'ouverture*, puisque tel est le titre indéterminé qu'il fut convenu de donner à cette introduction.

Renversement: Lévinas propose de penser l'ouverture en général à partir de l'hospitalité ou de l'accueil - et non l'inverse. Il le fait explicitement. Ces deux mots, « ouverture » et « hospitalité », sont à la fois associés et disjoints dans son œuvre. Ils obéissent à une loi subtile. Comme toute loi, elle appelle un déchiffrement prudent.

Comment l'interpréter *au nom* de Lévinas, cette hospitalité ? Comment s'y essayer en parlant non pas à sa place et en son nom mais avec lui, en lui parlant aussi, d'abord en l'écoutant aujourd'hui, en nous rendant en ces lieux où, pour les rappeler à leurs noms, il a re-nommé le Sinaï et le visage, « Sinaï » et « visage » ? Ces noms furent associés pour être donnés à cette rencontre, mais savons-nous comment les entendre ? En quelle langue ? Noms communs

ou noms propres ? Traduits d'une autre langue ? Depuis le passé d'une écriture sainte ou d'un idiome à venir ?

À l'horizon de ces réflexions préliminaires, une question me guidera que je laisserai finalement suspendue, me contentant d'en situer quelques prémisses et quelques références. Elle concernerait, à première vue, les rapports entre une *éthique* de l'hospitalité (une éthique *comme* hospitalité) et un *droit* ou une *politique* de l'hospitalité, par exemple dans la tradition de ce que Kant appelle les conditions de l'hospitalité universelle dans le *droit cosmopolitique*: « en vue de la paix perpétuelle ».

Cette question pourrait trouver sa forme classique dans la figure du fondement ou de la fondation justificatrice. On se demanderait par exemple si l'éthique de l'hospitalité, que nous allons tenter d'analyser dans la pensée de Lévinas, peut ou non fonder un droit et une politique, au-delà de la demeure familiale, dans un espace social, national, étatique ou état-national.

Cette question paraît sans doute grave, difficile, nécessaire, mais déjà canonique. Nous essaierons pourtant de la subordonner à l'instance d'une autre question suspensive, à ce que nous pourrions appeler une sorte d'*épokhè*. Laquelle ?

Supposons, *concesso non dato*, qu'il n'y ait pas de passage assuré, selon l'ordre d'une fondation, selon la hiérarchie fondateur/fondé, originarité

principielle/dérivation, entre une éthique ou une philosophie première de l'hospitalité, d'une part, et un droit ou une politique de l'hospitalité d'autre part. Supposons qu'on ne puisse pas *déduire* du discours éthique de Lévinas sur l'hospitalité un droit et une politique, tel droit et telle politique dans telle situation déterminée aujourd'hui, près de nous ou loin de nous (à imaginer même que nous puissions évaluer la distance qui sépare l'Église St Bernard d'Israël, de l'ex-Yougoslavie, du Zaïre ou du Ruanda). Comment interpréter alors cette impossibilité de fonder, de déduire ou de dériver ? Signale-t-elle une défaillance ? Peut-être devrait-on dire le contraire. Peut-être serions-nous en vérité appelés à une autre épreuve par la négativité apparente de cette lacune, par ce hiatus entre l'éthique (la philosophie première ou la métaphysique, au sens que Lévinas donne à ces mots, bien sûr) d'une part, et, d'autre part, le droit ou la politique. S'il n'y a là aucun manque, un tel hiatus ne nous commande-t-il pas en effet de penser autrement le droit et la politique ? Et surtout n'ouvre-t-il pas, comme un hiatus, justement, et la bouche et la possibilité d'une autre parole, d'une décision et d'une responsabilité (juridique et politique, si l'on veut), là où celles-ci doivent être *prises*, comme on le dit de la décision et de la responsabilité, sans assurance de fondation ontologique ? Dans cette hypothèse, l'absence d'un droit ou d'une politique, au sens

étroit et déterminé de ces termes, ne serait qu'une illusion. Au-delà de cette apparence ou de cette commodité, un retour s'imposerait aux conditions de la responsabilité ou de la décision, entre éthique, droit et politique. Ce qui pourrait s'engager, comme je tenterai de le suggérer pour finir, selon deux voies très voisines, sans doute, mais peut-être hétérogènes.



## I

L'a-t-on déjà remarqué ? Bien que le mot n'y soit ni fréquent ni souligné, *Totalité et Infini* nous lègue un immense traité *de l'hospitalité*.

Cela est moins attesté par telles occurrences, plutôt rares, en effet, du nom « hospitalité » que par les enchaînements et la logique discursive qui entraînent ce lexique. Par exemple dans les pages de conclusion, l'hospitalité devient le nom même de ce qui s'ouvre au visage, de ce qui plus précisément l'« accueille ». Le visage toujours se donne à un accueil et l'accueil accueille seulement un visage, ce visage qui devrait être notre thème aujourd'hui, mais dont nous savons pourtant, à lire Lévinas, qu'il doit se dérober à toute thématization.

Or cette irréductibilité au thème, ce qui excède la formalisation ou la description thématizantes, c'est justement ce que le visage a en commun avec l'hospitalité. Lévinas ne se contente pas de l'en distinguer, il oppose expli-

citement l'hospitalité, nous allons l'entendre dans un instant, à la thématization.

Quand il redéfinit de fond en comble la subjectivité intentionnelle, quand il en soumet la sujétion à l'idée de l'infini dans le fini, il multiplie à sa manière des propositions dans lesquelles un nom définit un nom. Le substantif-sujet et le substantif-prédicat peuvent alors échanger leurs places dans la proposition, ce qui dérange à la fois la grammaire de la détermination et l'écriture logique de la tradition, jusqu'à sa filiale dialectique. Par exemple:

Elle [l'intentionnalité, la conscience-de] est attention à la parole ou accueil du visage, *hospitalité* et non pas thématization. <sup>1</sup>

Si j'ai donc été tenté de souligner, dans cette phrase, le mot *hospitalité.*, je dois maintenant revenir, pour l'effacer, sur ce souci pédagogique ou rhétorique. Car tous les concepts qui s'opposent à la « thématization » sont à la fois synonymes et d'égale valeur. Aucun d'eux ne devrait être privilégié, donc souligné. Avant d'aller plus loin dans l'interprétation de cette proposition, on peut donc noter ce qui y justifie en silence une apposition. Celle-ci semble poursuivre un élan, elle se contente de déplier, elle explicite. Elle paraît procéder, voire sauter, d'un

1. *Totalité et Infini*, p. 276. Je souligne.

synonyme à l'autre. Alors qu'il n'apparaît, comme tel, qu'une seule fois, on pourrait inscrire le « ou » (*vel*) de substitution entre chaque nom - sauf, bien sûr, « thématization »: « Elle [l'intentionnalité, la conscience-de]... est *attention* à la *parole* ou *accueil* du *visage*, *hospitalité* et non pas thématization ».

Le mot « hospitalité » vient ici traduire, porter en avant, re-produire les deux mots qui l'ont précédé, « attention » et « accueil ». Une paraphrase interne, une sorte de périphrase aussi, une série de métonymies disent l'hospitalité, le visage, l'accueil: tension vers l'autre, intention attentive, attention intentionnelle, *oui* à l'autre. L'intentionnalité, l'attention à la parole, l'accueil du visage, l'hospitalité, c'est le même, mais le même en tant qu'accueil de l'autre, là où il se soustrait au thème. Or ce mouvement sans mouvement s'efface dans l'accueil de l'autre, et comme il s'ouvre à l'infini de l'autre, à l'infini comme autre qui le précède, en quelque sorte, l'accueil *de* l'autre (génitif subjectif) sera déjà une réponse: le *oui* à l'autre répondra déjà à l'accueil *de* l'autre (génitif objectif), au *oui* de l'autre. Cette réponse est appelée *dès que* l'infini - toujours *de* l'autre - est accueilli. Nous en suivrons la trace chez Lévinas. Mais ce « dès que » n'indique pas l'instant ou le seuil d'un commencement, d'une *arkhè*, car l'infini aura été pré-originellement accueilli. Accueilli dans l'anarchie. Cette réponse responsable est certes un *oui*, mais

un *oui* à précédé par le *oui de l'autre*. On devrait sans doute étendre sans limite les conséquences de ce que Lévinas affirme dans un passage où il répète et interprète l'idée de l'infini dans le *cogito* cartésien: « Ce n'est pas moi - c'est l'Autre qui peut dire *oui*. »<sup>1</sup>

(Si on les poursuit avec l'audace et la rigueur nécessaires, ces conséquences devraient conduire à une autre pensée de la décision responsable. Lévinas ne le dirait pas ainsi, sans doute, mais ne peut-on soutenir alors que, sans m'exonérer en rien, la décision et la responsabilité sont toujours *de l'autre* ? Qu'elles reviennent toujours à l'autre, de l'autre, fût-ce de l'autre en moi ?<sup>2</sup> Car enfin, serait-ce encore une décision, l'initiative qui resterait purement et simplement « mienne », conformément à la nécessité qui semble pourtant

1. *Totalité et Infini*, p. 66.

2. J'ai tenté de le démontrer ailleurs, par un chemin différent, dans une discussion du décisionnisme de Schmitt. En parlant alors de « décision passive », de « décision inconsciente », de « décision de l'autre », comme de savoir ce que devrait dire « donner au nom de l'autre », j'ai tenté de soutenir qu'« une théorie du sujet est incapable de rendre compte de la moindre décision » (*Politiques de l'amitié*, Éd. Galilée, 1994, p. 86-88). Je me référerais alors, pour tenter de la mettre en question, à la détermination traditionnelle et massivement dominante du sujet, celle que semble d'ailleurs assumer, entre tant d'autres, Schmitt lui-même. Ce n'est évidemment pas celle que privilégie Lévinas quand il redéfinit la subjectivité, nous y viendrons un peu plus loin.

requérir, dans la plus puissante tradition de l'éthique et de la philosophie, que la décision soit toujours « ma » décision, la décision de qui peut dire librement « moi-je », *ipse, egomet ipse* ? Serait-ce encore une décision, ce qui me revient ainsi ? A-t-on le droit de donner ce nom, « décision », à un mouvement purement autonome, fût-il d'accueil et d'hospitalité, qui ne procéderait que de moi, de moi-même, et ne ferait que déployer les possibles d'une mienne subjectivité ? Ne serions-nous pas autorisés à y voir le déroulement d'une immanence égologique, le déploiement autonome et automatique des prédicats ou possibles propres à un sujet, sans cette rupture déchirante qui devrait advenir en toute décision dite libre ?

Si c'est l'Autre qui seul peut dire *oui*, le « premier » *oui*, l'accueil est toujours l'accueil *de* l'autre. Il faut maintenant penser les grammaires et les généalogies de ce génitif. Si j'ai entouré le « premier » du « premier » *oui* de guillemets, c'est toutefois pour me rendre à une hypothèse à peine pensable: il n'y a pas de *premier oui*, le *oui* est déjà une réponse. Mais comme tout doit commencer par quelque *oui*, la réponse commence, la réponse commande. Il faut bien s'accommoder de cette aporie dans laquelle, finis et mortels, nous sommes d'abord *jetés* et sans laquelle il n'y aurait aucune promesse de chemin. Il faut *commencer par répondre*. Il n'y aurait donc pas, au commencement, de premier mot. L'appel

ne s'appelle que depuis la réponse. Celle-ci le devance, elle vient au-devant de lui qui, devant elle, n'est premier que pour s'attendre à la réponse qui le fait advenir. Malgré les protestations tragiques que cette dure loi peut sembler justifier (« mais alors, quoi ? dirait-on, quoi de l'appel sans réponse, du cri de détresse solitaire ? Et la solitude de la prière, et la séparation infinie qu'elle atteste, n'est-ce pas au contraire la vraie condition de l'appel, de l'appel infiniment fini ? »), la nécessité demeure, aussi imperturbable que la mort, c'est-à-dire de la finitude: depuis le fond sans fond de sa solitude, un appel ne peut s'entendre lui-même, et s'entendre appeler, que depuis la promesse d'une réponse. Nous parlons de l'appel comme tel, s'il y en a. Car si l'on veut en appeler à un appel qui ne se reconnaît pas même comme appel, alors on peut se passer, au moins pour le penser, de toute réponse. C'est toujours possible, et cela ne manque sûrement pas d'arriver.

Lévinas ne dit pas cela, il ne le dit pas ainsi, mais je voudrais aujourd'hui me rendre à sa rencontre selon la voie de cette non-voie.)

Si le mot d'« hospitalité » y reste assez rare, le mot d'« accueil » est sans conteste l'un des plus fréquents et des plus déterminants dans *Totalité et Infini*. On pourrait le vérifier même si, à ma connaissance, on ne l'avait pas encore relevé comme tel. Opérateur plus que thématique, ce

concept opère en tout lieu, justement, pour dire le premier geste en direction d'autrui.

Est-ce même un geste, l'accueil ? Plutôt le premier mouvement, et un mouvement apparemment passif, mais le *bon* mouvement. L'accueil ne se dérive pas, pas plus que le visage, et il n'y a pas de visage sans accueil. C'est comme si l'accueil, tout autant que le visage, tout autant que le lexique qui en est co-extensif et donc profondément synonyme, était un langage premier, un ensemble formé de mots quasi-primitifs - et quasi-transcendants. Il faut penser d'abord la possibilité de l'accueil pour penser le visage et tout ce qui s'ouvre ou se déplace avec lui, l'éthique, la métaphysique ou la philosophie première - au sens que Lévinas entend rendre à ces mots.

L'accueil détermine le « recevoir », la réceptivité du recevoir comme relation éthique. Nous l'avions déjà entendu :

Aborder Autrui dans le discours, c'est accueillir son expression où il déborde à tout instant l'idée qu'en emporterait une pensée. C'est donc *recevoir* d'Autrui au-delà de la capacité du Moi...

Ce *recevoir*, mot ici souligné et proposé comme le synonyme de *accueillir*, il ne reçoit que dans la mesure, une mesure démesurée, où il reçoit au-delà de la capacité du moi. Cette disproportion dissymétrique marquera plus loin,

nous y viendrons, la loi de l'hospitalité. Or dans le même paragraphe, proposition insolite, la raison est elle-même *interprétée* comme cette réceptivité hospitalière. L'immense veine de la tradition philosophique qui passe par le concept de réceptivité ou de passivité, et donc, pensait-on, de sensibilité, par opposition à la rationalité, la voici désormais réorientée dans sa signification la plus profonde.

Il y va de l'acception de la réception.

On ne peut appréhender ou percevoir ce que *recevoir* veut dire qu'à partir de l'accueil hospitalier, de l'accueil ouvert ou offert à l'autre. La raison elle-même est un *recevoir*. Autre façon de dire, si l'on veut parler encore sous la loi de la tradition, mais contre elle, contre les oppositions léguées, que la raison *est* sensibilité. La raison même est accueil en tant qu'accueil de l'idée d'infini — et l'accueil est rationnel.

Est-il insignifiant que Lévinas nomme en ce lieu la *porte* ? Le lieu qu'il désigne ainsi, est-ce seulement un trope dans une rhétorique de l'hospitalité ? Si la figure de la porte, sur le seuil qui ouvre le chez-soi, était une « façon de parler », elle dirait aussi la parole comme *façon* de parler, façon de *faire* avec la main tendue en s'adressant à autrui pour lui donner d'abord à manger, à boire et à respirer, comme Lévinas le rappelle si souvent ailleurs. La porte ouverte, façon de parler, appelle l'ouverture d'une extériorité ou d'une transcendance de l'idée d'infini. Celle-ci vient à

nous par une porte, et cette porte traversée n est autre que la raison dans l'enseignement.

Dans le même passage de « La transcendance comme idée de l'Infini », les précautions scrupuleuses du « mais », du « cependant », du « sans toutefois », etc. aiguisent l'originalité de ce *recevoir* et de cet *accueil*. Cette porte ouverte est tout sauf une simple passivité, le contraire d'une abdication de la raison:

Aborder Autrui dans le discours, c'est *accueillir* [je souligne] son expression où il déborde à tout instant l'idée qu'en emporterait une pensée. C'est donc *recevoir* d'Autrui [Lévinas souligne] au-delà de la capacité du Moi; ce qui signifie exactement: avoir l'idée de l'infini. *Mais* cela signifie aussi être enseigné. Le rapport avec Autrui ou le Discours est un rapport non-allergique, un rapport éthique, *mais* ce discours *accueilli* [je souligne encore] est un enseignement. *Mais* [troisième « mais », je souligne, *mais* dans le *mais*, *magis*, mais plus encore, mieux,] l'enseignement ne revient pas à la maïeutique. Il vient de l'extérieur et m'apporte plus que je ne contiens. [Il ne revient pas -, il vient, donc, il ne revient pas à -, il vient d'ailleurs, de l'extérieur, de l'autre]. Dans sa transitivité non-violente se produit l'épiphanie même du visage. L'analyse aristotélicienne de l'intellect, qui découvre l'intellect agent, *venant par la porte* [je souligne], absolument extérieur, et qui *cependant* constitue, *sans* la compromettre aucunement, l'activité souveraine de la raison, substituée déjà à la maïeutique une action transitive du maître, puisque la raison, sans

abdiquer se trouve à même de *recevoir*. » (souligné par Lévinas).

La raison à *même de recevoir*: que peut donner cette hospitalité de la raison, cette raison comme *pouvoir recevoir* (« à même de recevoir »), cette raison sous la loi de l'hospitalité ? Cette raison comme loi de l'hospitalité ? Lévinas souligne une deuxième fois, dans le même paragraphe, le mot « recevoir ». Dans cette veine s'engageront, on le sait, les audacieuses analyses de la réceptivité, de cette passivité d'avant la passivité dont les enjeux seront de plus en plus décisifs, là même où les vocables semblent s'emporter et se désidentifier dans un discours qui ouvre chaque signification à son autre (relation *sans* relation, passivité *sans* passivité, « *passivité plus passive que toute passivité* »<sup>1</sup> etc.).

Le mot « *accueille* » revient sur la même page. Il désigne, avec la « *notion du visage* », l'ouverture du moi, et « *l'antériorité philosophique de l'étant sur l'être* »<sup>2</sup> - si bien que cette pensée de l'accueil

1. « Subjectivité et vulnérabilité », in *Humanisme de l'autre homme*, Éd. Fata Morgana, 1972, p. 93.

2. « [...] Elle [la notion du visage] signifie l'antériorité philosophique de l'étant sur l'être, une extériorité qui n'en appelle pas au pouvoir ni à la possession, une extériorité qui ne se réduit pas, comme chez Platon, à l'intériorité du souvenir, et qui, cependant, sauvegarde le moi qui l'accueille ». (*Totalité et Infini*, p. 22).

Une telle « sauvegarde » devient évidemment le nom et

engage aussi une contestation discrète mais claire et ferme de Heidegger, voire du motif central du recueillement ou du rassemblement (*Versammlung*), d'un cueillir (*colligere*) qui s'accomplirait dans le recueillement. Il y a certes une pensée pour le recueillement chez Lévinas, notamment dans ce que *Totalité et Infini* intitule « La demeure ». Mais un tel recueillement du *chez-soi* suppose déjà l'accueil; il est la *possibilité de l'accueil* et non l'inverse. Il rend possible l'accueil, en un sens, c'est là sa seule destination. On pourrait dire alors que c'est l'accueil à venir qui rend possible le recueillement du *chez-soi*, encore que les rapports de conditionnalité paraissent ici indémêlables. Ils défient la chronologie autant que la logique. L'accueil suppose aussi, certes, le recueillement, c'est-à-dire l'intimité du *chez-soi* et la figure de la femme, l'altérité féminine. Mais l'accueil ne serait pas une modification seconde du cueillir, de ce *col-ligere* qui n'est pas sans lien, justement, avec l'origine de la religion, avec cette « *relation sans relation* » à laquelle Lévinas réserve, dit-il, le mot de religion comme « *structure ultime* »:

le lieu de tous les problèmes à venir, autant que l'accueil, l'an-archie, l'anachronie et l'infinie dissymétrie que commande la transcendance d'Autrui. Quoi du « moi » sain et sauf dans l'accueil inconditionnel d'Autrui ? Quoi de sa survie, de son immunité et de son salut dans la sujétion éthique de cette autre subjectivité ?

Nous réservons à la relation entre l'être ici-bas et l'être transcendant qui n'aboutit à aucune communauté de concept ni à aucune totalité - relation sans relation - le terme de religion <sup>1</sup>.

La *possibilité* de l'accueil viendrait donc, pour les ouvrir, *avant* le recueillement, *avant* même le cueillir, avant l'acte dont pourtant tout semble dériver. Ailleurs il est dit que « *posséder l'idée d'infini, c'est avoir déjà accueilli Autrui* » <sup>2</sup> ou que « *Accueillir Autrui, c'est mettre ma liberté en question* » <sup>3</sup>.

Parmi les mille et mille occurrences du mot *accueil* dans *Totalité et infini*, retenons pour l'instant celle qui, au début du chapitre sur « Vérité et justice » ne définit rien de moins que le Discours: le Discours en tant que Justice. Le Discours se présente comme Justice « *dans la droiture de l'accueil fait au visage* ». <sup>4</sup>

Déjà s'annoncent, sous ce mot de Justice, les redoutables problèmes que nous tenterons d'approcher plus tard, notamment ceux qui surgissent avec le tiers. Celui-ci survient sans

1. *Totalité et Infini*, p. 52-53.

2. *Ibid.*, p. 66.

3. *Ibid.*, p. 58.

4. *Ibid.*, p. 54. Je souligne. « Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours », dit aussi Lévinas (p. 43), qui souligne alors cette formule et semble définir ainsi la justice *avant* le surgissement du tiers. Mais y a-t-il ici quelque place pour cet « avant » ?

attendre. Sans attendre il vient affecter l'expérience du visage dans le face-à-face. Si elle n'interrompt pas l'accueil lui-même, certes, cette interposition du tiers, cette « tertialité » tourne ou détourne vers elle, comme un témoin (*terstis*) pour en témoigner, le duel du face-à-face, l'accueil singulier de l'unicité de l'autre. Or l'illéité du tiers n'est rien de moins, pour Lévinas, que le commencement de la justice, à la fois comme droit et au-delà du droit, dans le droit au-delà du droit. *Autrement qu'être...* parle de cette « illéité, à la troisième personne »; mais selon une « tertialité » différente de celle du troisième homme, du tiers interrompant le face-à-face de l'accueil de l'autre homme — interrompant la proximité ou l'approche du prochain — du troisième homme par lequel commence la justice. »<sup>1</sup>

Plus haut, une note disait de la justice qu'elle est « cette présence même du tiers »<sup>2</sup>. Dans des pages où j'ai toujours cru entendre une détresse de l'aporie, la plainte, l'attestation, la protestation, la clameur aussi ou la réclamation d'un Job qui serait tenté d'en appeler non pas à la justice mais contre la justice, viennent à nous les ques-

1. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, 1974, p. 191. *Totalité et Infini* accueille déjà, sous ces mots, l'instance « inéluctable » du tiers comme « langage » et comme « justice ». Cf. par exemple p. 188, 282, etc. Nous y reviendrons plus loin.

2. *Ibid.*, p. 84.

tions désespérées du juste. D'un juste qui voudrait être plus juste que la justice. Un autre Job, à moins que ce ne soit l'autre de Job, se demande en effet ce qu'il a à faire avec la justice, avec la juste et injuste justice. Ces questions crient à la contradiction, une contradiction sans égale et sans précédent, la terrible contradiction du Dire par le Dire, la Contra-Diction même:

Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable. Que sont-ils donc, l'autre et le tiers, l'un-pour-l'autre ? Qu'ont-ils fait l'un à l'autre ? Lequel passe avant l'autre ? [...] L'autre et le tiers, mes prochains, contemporains l'un de l'autre m'éloignent de l'autre et du tiers. « Paix, paix au prochain et au lointain » (Isaïe 57, 19), nous comprenons maintenant l'acuité de cette apparente rhétorique. Le tiers introduit une contradiction dans le Dire [...] C'est, de soi, limite de la responsabilité, naissance de la question: Qu'ai-je à faire avec la justice ? Question de conscience. Il faut la justice, c'est-à-dire la comparaison, la contemporanéité, le rassemblement [...] <sup>1</sup>.

1. *Autrement qu'être...*, p. 200. Cette « contradiction dans le Dire » tient peut-être à cette fatalité (heureuse et malheureuse), à cette Loi de la substitution, à la substitution comme Loi: le tiers interrompt (éloigne) sans interrompre (éloigner) le face-à-face avec la singularité irremplaçable de l'autre. C'est pourquoi Lévinas parle ici

Lévinas analyse alors courageusement la conséquence de ce « il faut ». Celui-ci nous réintroduit, comme de force, dans les lieux que l'éthique devrait excéder: la visibilité du visage, la thématization, la comparaison, la synchronie, le système, la co-présence « *devant une cour de justice* ». En vérité, il ne nous ré-introduit pas secondairement en ces lieux, il nous y rappelle depuis l'avant-veille. Car le tiers n'attend pas, il est là, dès la « première » épiphanie du visage dans le face-à-face.

La question, c'est donc le tiers.

La « *naissance de la question* », c'est le tiers. Oui, la *naissance*, car le tiers n'attend pas, il vient à l'origine du visage et du face-à-face. Oui, la naissance de la *question comme question*, car le face-à-face aussitôt se suspend, il s'interrompt sans s'interrompre, *comme face-à-face*, comme duel de deux singularités. L'inéluctable du tiers est la loi de la question. Question d'une question, comme adressée à l'autre et depuis l'autre, l'autre de l'autre, question d'une question qui certes n'est pas première (elle vient après le *oui* à l'autre et le *oui* de l'autre) mais que rien ne précède. Rien, et surtout personne.

La question mais aussi, par conséquent, la jus-

d'éloignement (« l'autre et le tiers... m'éloignent de l'autre et du tiers... ») - et c'est justice-, alors qu'il avait écrit, dans *Totalité et Infini* (p. 43): « *Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours.* »

tice, et l'intelligibilité philosophique, et le savoir, et même s'y annonçant, de proche en proche, de prochain en prochain, la figure de l'État. Car on va l'entendre, *il faut* tout cela.

La même logique, les mêmes phrases, souvent la répétition littérale de ces énoncés conduisent Lévinas, dans *Paix et Proximité*, à déduire de cette inéluctabilité du tiers *et* l'origine de la question même (donc du discours philosophique qui règle sur elle son statut et y légitime sa signature: la presque totalité du discours de Lévinas, par exemple, presque tout l'espace de son intelligibilité pour nous en appelle à ce tiers <sup>1)</sup> *et* la justice *et* la « *structure politique de la société* ». Le saut sans transition, la mutation ruptive du « sans question » à la naissance de la « première question » définit du même coup le passage de la responsabilité éthique à la responsabilité juridique, politique - et philosophique. Il dit aussi la sortie hors de l'immédiateté:

La responsabilité pour l'autre homme est, dans son *immédiateté*, certes *antérieure à toute question*. Mais comment oblige-t-elle si un tiers trouble cette extériorité à deux où ma sujétion de sujet est

1. C'est là un des thèmes d'analyse récurrents dans les deux essais que j'avais consacrés à l'œuvre de Lévinas (« Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Éd. Le Seuil, 1967, et « En ce moment même... » in *Psyché...*, Éd. Galilée, 1987).

sujétion au prochain ? Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain et aussi un prochain de l'autre et non pas simplement son semblable. Qu'ai-je à faire ? Qu'ont-ils déjà fait l'un à l'autre ? Lequel passe avant l'autre dans ma responsabilité ? Que sont-ils donc, l'autre et le tiers, l'un par rapport à l'autre ? *Naissance de la question.*

La première question dans l'inter-humain est *question de justice. Il faut désormais savoir, se faire une con-science. À ma relation avec l'unique et l'incomparable se superpose la comparaison et, en vue d'équité ou d'égalité, une pesée, une pensée, un calcul, la comparaison des incomparables et, dès lors, la neutralité - présence ou représentation - de l'être, la thématization et la visibilité du visage...;* »<sup>1</sup>

La déduction se poursuit ainsi jusqu'à « *la structure politique de la société soumise aux lois* », « *la dignité du citoyen* », là où pourtant la distinction devrait rester tranchante entre le sujet éthique et le sujet civique<sup>2</sup>. Mais cette sortie

1. « Paix et Proximité », in *Emmanuel Lévinas, Cahiers de la nuit surveillée*, 1984, p. 345. Lévinas ne souligne que le mot « unique ».

2. « Dans sa position éthique, le moi est distinct et du citoyen issu de la Cité, et de l'individu qui précède dans son égoïsme naturel tout ordre, mais dont la philosophie politique, depuis Hobbes, essaie de tirer - ou réussit à tirer — l'ordre social ou politique de la Cité ». « La souffrance inutile », *ibid.*, p. 338.

hors de la responsabilité purement éthique, cette interruption de l'immédiateté éthique est elle-même immédiate. Le tiers n'attend pas, son illégitimité appelle dès l'épiphanie du visage dans le face-à-face. Car l'absence du tiers menacerait de violence la pureté de l'éthique dans l'immédiateté absolue du face-à-face avec l'unique. Lévinas ne le dit sans doute pas sous cette forme. Mais que fait-il lorsque, par-delà ou à travers le duel du face-à-face entre deux « uniques », il en appelle à la justice, il affirme et réaffirme « il faut » la justice, « il faut » le tiers ? Ne prend-il pas alors en compte cette hypothèse d'une violence de l'éthique pure et immédiate dans le face-à-face du visage ? d'une violence potentiellement déchaînée dans l'expérience du prochain et de l'unicité absolue ? de l'impossibilité d'y discerner le bien du mal, l'amour de la haine, le donner du prendre, le désir de vie de la pulsion de mort, l'accueil hospitalier du renfermement égoïste ou narcissique ?

Le tiers protégerait donc contre le vertige de la violence éthique même. À cette même violence, l'éthique pourrait être doublement exposée: exposée à la subir, mais aussi à l'exercer. Alternativement ou simultanément. Il est vrai que le tiers protecteur ou médiateur, en son devenir juridico-politique, viole à son tour, au moins virtuellement, la pureté du désir éthique voué à l'unique. D'où l'épouvantable fatalité d'une double contrainte.

Ce *double bind*, Lévinas ne le désigne jamais ainsi. Je prendrai toutefois le risque d'en inscrire moi-même la nécessité dans la conséquence de ses axiomes, des axiomes établis ou rappelés par Lévinas lui-même: si le face-à-face avec l'unique engage l'éthique infinie de ma responsabilité pour l'autre dans une sorte de *serment avant la lettre*, de respect ou de fidélité inconditionnelle, alors le surgissement inéluctable du tiers, et avec lui de la justice, signe un premier parjure. Silencieux, passif, douloureux mais immanquable, un tel parjure n'est pas accidentel et second, il est aussi originaire que l'expérience du visage. La justice commencerait avec ce parjure. (En tout cas la justice comme droit; mais si la justice reste transcendante ou hétérogène au droit, on ne doit pourtant pas dissocier ces deux concepts: la justice *exige* le droit, et le droit n'attend pas plus que l'illégitimité du tiers dans le visage. Quand Lévinas dit « justice », on est autorisé à entendre aussi, me semble-t-il, « droit ». Le droit commencerait avec un tel parjure, il trahirait la droiture éthique.)

*Parjure*, à ma connaissance, ne nomme pas un thème de Lévinas, certes, ni *serment* — et je ne me rappelle pas avoir rencontré ou remarqué ces mots dans les écrits qui nous occupent. D'où la nécessité de préciser « serment avant la lettre », ce qui signifie aussi, cette fois tout près de la littéralité du texte de Lévinas, dette avant tout contrat ou tout emprunt. Lévinas n'hésite d'ailleurs pas à parler d'une « *parole d'honneur origi-*

*neue* », précisément dans l'expérience du « *porter témoignage* », de l'« *attestation de soi* », de la « *droiture du face-à-face* »<sup>1</sup>.

Intolérable scandale: même si Lévinas ne le dit jamais ainsi, la justice parjure comme elle respire, elle trahit la « parole d'honneur originelle » et ne jure qu'à parjurer, abjurer ou injurier. C'est sans doute devant cette fatalité que Lévinas imagine le soupir du juste: « Qu'ai-je à faire avec la justice ? »

Dès lors, dans le déploiement de la justice, on ne peut plus discerner entre la fidélité au serment et le parjure du faux témoignage, mais d'abord entre trahison et trahison, toujours plus d'une trahison. On devrait alors, avec toute la prudence analytique requise, respecter la qualité, la modalité, la situation des manquements à cette foi jurée, à cette « parole d'honneur originelle » d'avant tous les serments. Mais ces différences n'effaceraient jamais la trace de ce parjure inaugural. Comme le tiers qui n'attend pas, l'instance qui ouvre et l'éthique et la justice y est en instance de parjure quasi-transcendental ou originnaire, voire pré-originnaire. On pourrait le dire *ontologique* dès lors qu'il soude l'éthique à tout ce qui l'excède et la trahit (l'ontologie, précisément, la synchronie, la totalité, l'État, le politique, etc.). On pourrait même y voir un mal irrépressible ou une perversion radicale si la mau-

1. *Totalité et Infini*, p. 176-177.

vaie volonté ne pouvait d'abord en être absente et si sa possibilité, la hantise au moins de sa possibilité <sup>1</sup> si quelque perversibilité n'était aussi la condition du Bien, de la Justice, de l'Amour, de la Foi, etc. Et de la perfectibilité.

Cette « possibilité » spectrale n'est pas, toutefois, l'abstraction d'une perversibilité liminaire. Ce serait plutôt l'*impossibilité* de contrôler, de décider, de déterminer une limite, l'*impossibilité* de situer pour s'y tenir, par des critères, des normes, des règles, le seuil qui sépare la perversibilité de la perversion.

Cette impossibilité, *il la faut*. Il faut que ce seuil ne se tienne pas à la disposition d'un savoir général ou d'une technique réglée. Il faut qu'il excède toute procédure réglementée pour s'ouvrir à cela même qui risque toujours de se pervertir (le Bien, la Justice, l'Amour, la Foi, - et la perfectibilité, etc.). Il faut cela, il faut cette possible hospitalité au pire pour que la bonne hospitalité ait sa chance, la chance de laisser venir l'autre, le *oui* de l'autre non moins que le *oui* à l'autre.

Ces complications infinies ne changent rien à la

1. Nous sommes ici plus proches qu'il n'y paraît peut-être de la lettre de certains énoncés qui, dans *Totalité et Infini*, rappellent la volonté à la *trahison* toujours possible: « La volonté essentiellement violable — a la *trahison* dans son essence. » (p. 205). « La volonté se meut ainsi entre sa *trahison* et sa fidélité qui, *simultanées*, découvrent l'originalité même de son pouvoir. » (p. 207). Je souligne.

structure générale dont elles dérivent en vérité: le discours, la justice, la droiture éthique tiennent d'abord à *l'accueil*. L'accueil est toujours accueil réservé au visage. Une étude rigoureuse de cette pensée de l'accueil devrait non seulement relever tous les contextes où la récurrence de ce mot s'impose de façon réglée<sup>1</sup>. Immense tâche. Elle devrait aussi prendre en compte les chances que lui offre l'idiome français: l'idiome, chance ambiguë, *shibboleth* du seuil, chance préliminaire de l'hospitalité, chance louée par Lévinas, chance pour son écriture mais aussi chance accordée par son écriture philosophique à la langue française. Ces chances accumulent les lieux propices à la crypte, elles fécondent aussi les difficultés qu'on rencontrerait à traduire le lexique de l'accueil dans telles autres langues, là où cette analyse de l'hospitalité (hospitalité d'une langue et accueil offert à une langue, langue de l'hôte et langue comme hôte) donne par exemple à remarquer, dans la collection ou la recollection du sens, le jeu très significatif entre le *recueillement* et *l'accueil*.

Nous le notions à l'instant, Lévinas ouvre toujours le recueillement sur l'accueil. Il rappelle l'ouverture du recueillement par l'accueil, l'accueil de l'autre, l'accueil réservé à l'autre. « *Le recueillement se réfère à un accueil* », dit-il dans un passage de « La demeure » qui appellerait de

1. Par exemple, *Totalité et Infini*, p. 22, 54, 58, 60, 62, 66, 74, 128, 276, etc.

longues analyses interrogatives. Lévinas y décrit l'intimité de la maison ou le *chez-soi*: lieux de l'intériorité rassemblée, lieux du recueillement, certes, mais d'un recueillement dans lequel s'accomplit l'accueil hospitalier. Après l'analyse du phénomène inapparent, à savoir de la *discrétion* qui, dans le visage, allie la manifestation au retrait, la Femme est nommée:

...l'Autre dont la présence est discrètement une absence et à partir de laquelle s'accomplit *l'accueil hospitalier par excellence* qui décrit le champ de l'intimité, est la Femme. La femme est la condition du recueillement, de l'intériorité de la Maison et de l'habitation <sup>1</sup>.

Quelle *portée* pour ce recueillement ? De façon principielle, certes, nous venons de l'entendre, il se « *réfère à un accueil* ». C'est là qu'il porte, c'est là sa férence, son rapport ou sa relation. Mais il n'est *en apparence*, dans la figure de la Femme ou de la Maison, qu'une modalité de l'accueil, dans le *je-tu* du « *langage silencieux* », de « *l'entente sans mots* », de « *l'expression dans le secret* », dans ce que Lévinas appelle ici l'« *altérité féminine* ».

Celle-ci semble d'abord marquée par une série de manques. Une certaine négativité se laisse dénoter par les mots « sans », « ne... pas », et « ne pas encore ». Et ce qui manque ici, ce n'est rien

1. *Totalité et Infini*, p. 128. Je souligne.

de moins qu'une possibilité éminente du langage: non pas le langage en général mais la *transcendance* du langage, les mots et l'enseignement depuis la hauteur du visage:

Le simple vivre de... l'agrément spontané des éléments *n'est pas encore* l'habitation. Mais l'habitation *n'est pas encore* la transcendance du langage. Autrui qui *accueille* dans l'intimité «*est pas le vous* du visage qui se révèle dans une dimension, de hauteur - mais précisément le *tu* de la familiarité: langage *sans* enseignement, langage silencieux, entente *sans* mots, expression dans le secret. Le je-tu où Buber aperçoit la catégorie de la relation interhumaine n'est pas la relation avec l'interlocuteur, mais avec l'altérité féminine <sup>1</sup>.

Si elle paraît ainsi privée de la « hauteur » du visage, certes, et de la verticalité absolue du Très-Haut dans l'enseignement, l'altérité féminine parle - et elle parle un langage humain. Rien d'animal en elle, malgré les signes que la description semble laisser dériver vers cette suggestion. Simplement ce langage est « *silencieux* » et s'il y a hospitalité, ou « *terre d'asile* », c'est bien que la demeure passe l'animalité. Car si le chez-soi de la demeure est « *chez soi comme dans une terre d'asile* », cela signifie que l'habitant y demeure à la fois un exilé et un réfugié, un hôte

1. *Totalité et Infini*, p. 128-129. *Vous* et *tu* sont ici les seuls mots soulignés par Lévinas.

et non un propriétaire. Humanisme de cette « *altérité féminine* », humanisme de l'autre femme, de l'autre (comme) femme. Si la femme, dans le silence de son « *être féminin* », n'est pas un homme, elle demeure humaine. Pas plus que la proximité en général, la familiarité de la maison ne met fin à la séparation, pas plus que l'amour ou l'eros ne signifient la fusion. La familiarité accomplit au contraire l'« *énergie de la séparation* »:

À partir d'elle [la familiarité], la séparation se constitue comme demeure et habitation. Exister signifie dès lors demeurer. Demeurer, n'est précisément pas le simple fait de la réalité anonyme d'un être jeté dans l'existence comme une pierre qu'on lance derrière soi. Il est un *recueillement*, une venue vers soi, une retraite chez soi comme dans une *terre d'asile*, qui répond à une *hospitalité*, à une attente, à un *accueil humain*. *Accueil humain* où le langage qui se tait reste une possibilité essentielle. Ces allées et venues silencieuses de l'être féminin qui fait résonner de ses pas les épaisseurs secrètes de l'être, n'est pas le trouble mystère de la présence animale et féline dont Baudelaire se plaît à évoquer l'étrange ambiguïté <sup>1</sup>.

C'est donc là, en apparence, un des contextes de la discussion du *Je-tu* de Buber. (Malgré les réserves que lui inspire le discours de Buber sur

1. *Totalité et Infini*, p. 129. Je souligne.

le tutoiement, il arrive à Lévinas de reconnaître au tutoiement une « *droiture exceptionnelle* »<sup>1</sup>). Mais comment penser qu'il s'agit là d'un contexte parmi d'autres ? Comment croire que cette modalité de l'accueil reste seulement une modalité situable de l'hospitalité, au regard de la maison, de la demeure et surtout de la féminité de la femme ? Les formulations de Lévinas suffiraient à nous interdire une telle restriction. Du moins en compliquent-elles singulièrement la logique. Avec insistance, elles définissent explicitement « *la Femme* » comme « *l'accueil hospitalier par excellence* », « *l'être-féminin* » comme « *l'accueillant par excellence* », « *l'accueillant en soi* »<sup>2</sup>. Elles soulignent une telle détermination essentielle dans un mouvement dont nous ne finirons pas de mesurer les conséquences. Au moins dans deux directions.

D'une part, il nous faudrait penser que « *l'ac-*

1. « L'absolu de la présence de l'Autre qui a justifié l'interprétation de son épiphane dans la droiture exceptionnelle du tutoiement, n'est pas la simple présence... » (« La trace », in *Humanisme de l'autre homme*, p. 63) Il faut rappeler que ce texte situe au-delà de l'être une illéité, une « *Troisième personne* qui ne se définit pas par le Soimême, par l'ipséité ». Le « il » de cette illéité est marqué par l'irréversibilité et par une « *irrectitude* » qui semble n'appeler ici aucune connotation négative. Une certaine « *rectitude* », au contraire, pourrait donc aussi réduire la transcendance de cette illéité. Cf. p. 59.

2. p. 131.

*cueillant par excellence* », « *l'accueillant en soi* » accueille dans les limites que nous venons de rappeler, celles de l'habitation et de l'altérité féminine (*sans* « transcendance du langage », *sans* la « hauteur » du visage dans l'enseignement, etc.). Ces limites risquent de passer non pas encore entre l'éthique et le politique, mais d'abord entre le pré-éthique — l'« habitation » ou « l'altérité féminine » avant la transcendance du langage, la hauteur et l'illéité du visage, l'enseignement, etc. - *et* d'autre part l'éthique, comme s'il pouvait y avoir un accueil, voire un accueil « par excellence », « en soi », *avant* l'éthique. Et comme si l'« être féminin » en tant que tel n'avait pas encore accès à l'éthique. La situation du chapitre « La demeure » et, plus largement, le lieu de la Section à laquelle il appartient (« Intériorité et économie ») poseraient alors de sérieux problèmes d'architectonique, si du moins l'architectonique n'était un « art du système » (Kant) et si *Totalité et Infini* ne commençait par mettre en cause la totalité systémique comme forme suprême de l'exposition philosophique. Puis l'architectonique reconduit peut-être la philosophie, pourrait-on ajouter, dans l'habitable de l'habitation: c'est toujours l'intériorité d'une économie qui pose déjà les problèmes d'accueil qui nous assaillent ici.

N'est-ce pas depuis cet abîme qu'il faut dès lors tenter d'interpréter l'écriture, la langue (les langues) et la composition de ce livre singulier,

et en lui l'exposition de l'accueil, de l'accueil par excellence depuis la différence sexuelle ? Nous ne sommes pas au bout de ces questions. D'autant plus qu'elles concerneraient aussi la Section « Au-delà du visage », à commencer par « L'ambiguïté de l'amour » et par tout ce qui touche à la féminité dans l'analyse de la caresse (« Phénoménologie de l'Éros »).

Nous ne pouvons nous y engager ici. Notons seulement, en pierre d'attente, que la « phénoménologie de l'Éros » reste d'abord et seulement *ournée*, si on peut dire, vers le féminin, orientée, du *point de vue* masculin, donc, mais d'un *point de vue* qui se rend aveuglément (point de vue) en ce lieu de non-lumière que serait « Le Féminin » en tant qu'il est « essentiellement violable et inviolable »<sup>1</sup>. Cette inviolable violabilité, cette vulnérabilité d'un être qui interdit la violence là où il s'y expose sans défense, voilà ce qui, dans le féminin, semble figurer le visage même, bien que le féminin « offre un visage qui va au-delà du visage », là où l'éros « consiste à aller au-delà du possible »<sup>2</sup>.

Nous ne devrions jamais minimiser les enjeux - et les risques - de ces analyses. Elles semblent encore portées, en 1961, par l'élan de celles que, en 1947, Lévinas consacrait déjà à l'éros dans *De*

1. p. 236.

2. p. 238.

*l'existence à l'existant*<sup>1</sup> et dans *Le temps et l'autre*<sup>2</sup>. Le féminin nomme alors ce qui permet de transcender à la fois, dans un seul mouvement, le moi et le monde de la lumière, donc une certaine domination phénoménologique, de Platon à Husserl. En ce sens, le féminin, qui sera dans *Totalité et Infini* « l'accueillant par excellence », le voici déjà défini, en 1947, comme « l'autre par excellence ».

« Le monde et la lumière sont la solitude [...] À l'aide d'aucune des relations qui caractérisent la lumière, il n'est possible de saisir l'altérité d'autrui qui doit briser le définitif du moi. Disons en anticipant que le plan de *Léros* permet de l'entrevoir, que l'autre par excellence, c'est le féminin [...] *Léros*, séparé de l'interprétation platonicienne qui méconnaît totalement le rôle du féminin, est le thème d'une philosophie qui, détachée d'une solitude de la lumière, et par conséquent de la phénoménologie à proprement parler, nous occupera ailleurs<sup>3</sup>. »

À la même époque, dans *Le temps et l'autre*<sup>4</sup>, une analyse de la différence sexuelle (dont Lévinas rappelle avec insistance qu'elle n'est pas une différence parmi d'autres, une espèce du genre

1. Fontaine, Paris, 1947.

2. 1947, repris aux PUF (Quadrige) en 1983.

3. *De l'existence à l'existant*, p. 144-145.

4. p. 77-79.

« différence »: ni une contradiction ni une complémentarité) conduit à des propositions analogues. Le féminin est un « mode d'être qui consiste à se dérober à la lumière », une « fuite devant la lumière », une « façon d'exister » dans le « se cacher » de la pudeur.

Si, en 1947, ces remarques annoncent en effet *Totalité et Infini* (1961), Lévinas reviendra beaucoup plus tard, en 1985, sur certaines de ses propositions. Nous y ferons allusion plus loin.

Lévinas doit en effet commencer par distinguer, en somme, l'hospitalité et l'amour, puisque celui-ci n'accomplit pas celle-là. Mais il reconnaît toutefois que « *la transcendance du discours est liée à l'amour* ». Puisque la transcendance du discours n'est pas la transcendance tout court, cela produit un écheveau difficile à démêler. Certains fils vont à la fois *plus loin* et *moins loin* que d'autres. Tout comme l'architectonique, une topologie objective resterait impuissante à dessiner les lignes, les surfaces et le volume, les angles ou les pierres d'angle. Elle chercherait en vain à discerner les traits de la délimitation, à mesurer les distances. De quelle étendue s'agit-il ? Ce qui va « *plus loin* » que le langage, à savoir l'amour, va aussi « *moins loin* » que lui.

Mais tous les fils passent indéniablement par le nœud de l'hospitalité, ils s'y nouent et dénouent:

L'événement métaphysique de la transcendance - *l'accueil d'Autrui, l'hospitalité* - Désir et langage - ne s'accomplit pas comme Amour. Mais la transcendance du discours est liée à l'amour. Nous allons montrer comment, par l'amour, la transcendance va, à la fois, *plus loin et moins loin* que le langage. »<sup>1</sup>

D'autre part, nous serions ainsi rappelés à cette implacable loi de l'hospitalité: l'hôte qui reçoit (*host*), celui qui accueille l'hôte invité ou reçu (*guest*), l'hôte accueillant qui se croit propriétaire des lieux, c'est en vérité un hôte reçu dans sa propre maison. Il reçoit l'hospitalité qu'il offre *dans* sa propre maison, il la reçoit *de* sa propre maison - qui au fond ne lui appartient pas. L'hôte comme *host* est un *guest*. La demeure s'ouvre à elle-même, à son « essence » sans essence, comme « *terre d'asile* ». L'accueillant est d'abord accueilli chez lui. L'invitant est invité par son invité. Celui qui reçoit est reçu, il reçoit l'hospitalité dans ce qu'il tient pour sa propre maison, voire sur sa propre terre, selon la loi que rappelait aussi Rosenzweig. Celui-ci soulignait cette dépossession originale, le retrait qui, expropriant le « propriétaire » de son propre même, et *l'ipse* de son ipséité, fait de son chez-soi un lieu ou une location de passage:

1. *Totalité et Infini*, p. 232. Je souligne.

...à la différence de tous les autres peuples, la propriété pleine et entière sur sa patrie lui est contestée [au peuple éternel] même lorsqu'il est chez lui; lui-même n'est qu'un étranger, un résident provisoire dans son propre pays: « C'est à moi qu'est le pays », lui dit Dieu. La Sainteté de la terre retire la terre à sa mainmise normale... <sup>1</sup>.

Le rapprochement peut paraître forcé ou artificiel, mais je le crois nécessaire, et ne cesserai de le mettre en œuvre, au moins implicitement, entre ces propositions de Rosenzweig et celles de Lévinas, entre cette loi divine qui ferait de l'habitant un hôte (*guest*) reçu chez lui, du propriétaire un locataire, de l'hôte accueillant un hôte accueilli et, d'autre part, ce passage sur l'être féminin comme « l'accueillant par excellence », « l'accueillant en soi ». Car Lévinas définit ainsi l'accueillant en soi - il faudrait dire l'accueillante"

1. *L'étoile de la rédemption*, trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Éd. Le Seuil, 1982, p. 355. Lévinas citera aussi ce verset (25, 23) du Lévitique dans « L'étrangeté à l'être » in *Humanisme de l'autre homme*, p. 97: « Nulle terre ne sera aliénée irrévocablement, car la terre est à moi, car vous n'êtes que des étrangers, domiciliés chez moi. »

Dhormes (Bibliothèque de la Pléiade): « La terre ne se vendra pas à perpétuité, car la terre est à moi, tandis que vous êtes des hôtes et des résidants chez moi. »

Chouraqui: « La terre ne se vendra pas définitivement. Oui, la terre est à moi !/Oui, vous êtes avec moi des mêtèques et des habitants. »

avant l'accueillant (et donc ce à partir de quoi un accueil lui-même peut s'annoncer en général) à un moment précis: au moment où il juge nécessaire de souligner que la maison n'est pas possédée. Du moins n'est-elle possédée, en un sens très singulier de ce mot, que dans la mesure où elle est déjà hospitalière à son propriétaire. Le maître de maison, le « maître de céans » est déjà un hôte *reçu*, le *guest*, dans sa propre maison. Cette préséance absolue de l'accueil, de l'accueillir ou de l'accueillance, ce serait justement la féminité de « *la Femme* », l'intériorité comme féminité - et comme « *altérité féminine* ». Comme dans le récit de Klossowski, si cette référence à une mise en scène perverse ne choque pas trop en ces lieux, le maître de céans devient l'invité de son invité parce que, premièrement, la femme est là. L'expérience de la perverbilité dont nous parlions plus haut, celle qui à la fois appelle et exclut le tiers, nous l'apercevions ici dans son lien indissoluble à la différence sexuelle.

Des quelques lignes que je m'apprête à citer on peut faire plus d'une lecture. Il faudrait séjourner longtemps dans ces parages. Une certaine approche reconnaîtrait, pour s'en inquiéter, comme je l'ai fait naguère <sup>1</sup> dans un texte sur

1. « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Place, 1980, repris in *Psyché, Invention de l'autre*, Éd. Galilée, 1987.

Nous le notions plus haut, Lévinas reviendra beaucoup

lequel je ne veux pas revenir, l'assignation traditionnelle et androcentrique de certains traits à la femme (intérieurité privée, domesticité apolitique, intimité d'une socialité dont Lévinas dit qu'elle est « société sans langage »<sup>1</sup>, etc.). Une autre lecture peut en être tentée, qui ne s'opposerait, de façon polémique ou dialectique, ni à cette première lecture ni à cette interprétation de Lévinas.

Avant de situer cette autre orientation, écou-

plus tard sur la logique de ces propositions, en particulier en 1985: « À l'époque de mon petit livre intitulé *Le temps et l'autre*, je pensais que la féminité était une modalité de l'altérité — cet " autre genre " — et que la sexualité et l'érotisme étaient cette non-indifférence à l'autre, irréductible à l'altérité formelle des termes dans un ensemble. Je pense aujourd'hui qu'il faut remonter plus loin et que l'exposition et la nudité et la " demande impérative " du visage d'autrui constituent cette modalité que le féminin suppose déjà: la proximité du prochain est l'altérité non formelle. » (Propos recueillis en février 1985 pour l'hebdomadaire *Construire* (Zurich) par L. Adert et J.-Ch. Aeschlimann). Mais déjà, dans *Autrement qu'être...*, une nouvelle phénoménologie de la peau, de son exposition à la blessure ou à la caresse, situe une « responsabilité avant l'éros. » (p. 113).

1. « Le rapport qui, dans la volupté, s'établit entre les amants [...] est tout le contraire du rapport social. Il exclut le tiers, il demeure intimité, solitude à deux, société close, le non-public par excellence. Le féminin, c'est l'Autre, réfractaire à la société, membre d'une société à deux, d'une société intime, d'une société sans langage. » *Totalité et Infini*, p. 242.

tons encore la définition de « *l'accueil hospitalier par excellence* », de « *l'accueillant par excellence* », de « *l'accueillant en soi* », à savoir « *l'être féminin* » - et soulignons :

La maison qui fonde la possession, n'est pas possession dans le même sens que les choses meubles qu'elle peut recueillir et garder. Elle est possédée, parce qu'elle est, d'ores et déjà, *hospitalière à son propriétaire*. Ce qui nous renvoie à son intériorité essentielle et à l'habitant qui l'habite *avant tout habitant, à l'accueillant par excellence, à l'accueillant en soi — à l'être féminin*<sup>1</sup>.

L'autre approche de cette description ne protesterait plus contre un androcentrisme classique. Elle pourrait même, tout au contraire, faire de ce texte une sorte de manifeste féministe. C'est à partir de la féminité qu'il définit l'accueil par excellence, l'accueillir ou l'accueillance de l'hospitalité absolue, absolument originaire, préoriginaire même, c'est-à-dire l'origine prééthique de l'éthique, et rien de moins. Ce geste atteindrait une profondeur de radicalité essentielle et métémpirique qui prend en compte la différence sexuelle dans une éthique émancipée de l'ontologie. Il irait jusqu'à confier l'ouverture de l'accueil à « *l'être féminin* » et non *au fait* des femmes empiriques. L'accueil, origine an-

1. p. 131.

archique de l'éthique, appartient à « *la dimension de féminité* » et non à la présence empirique d'un être humain de « sexe féminin ». Car Lévinas prévient l'objection:

Faut-il ajouter qu'en aucune façon, il ne s'agit ici de soutenir, en bravant le ridicule, la vérité ou la contre-vérité empirique que toute maison suppose *en fait* une femme ? Le féminin a été rencontré dans cette analyse comme l'un des points cardinaux de l'horizon où se place la vie intérieure - et l'absence empirique de l'être humain de « sexe féminin » dans une demeure, ne change rien à la dimension de féminité qui y reste ouverte, comme l'accueil même de la demeure <sup>1</sup>.

Faut-il choisir ici entre deux lectures incompatibles, entre une hyperbole androcentrique et une hyperbole féministe ? Et y a-t-il place pour un tel choix dans une éthique ? Et dans la justice ? dans le droit ? dans la politique ? Rien n'est moins sûr. Sans nous arrêter pour l'instant à cette alternative, retenons seulement ceci, pour la trajectoire que nous esquissons ici: de quoi que nous parlions désormais, et quoi que nous en disions, il vaudra mieux se souvenir, fût-ce en silence, que cette pensée de l'accueil, à l'ouverture de l'éthique, se veut marquée par la différence sexuelle. Celle-ci ne sera plus jamais neu-

1. *Ibid.*

tralisée. L'accueil absolu, absolument originaire, voire pré-originel, l'accueillir par excellence est féminin, il a lieu dans un lieu non appropriable, dans une « intériorité » ouverte dont le maître ou le propriétaire reçoit l'hospitalité qu'ensuite il voudrait donner.

L'hospitalité précède la propriété, et cela ne sera pas sans conséquence, nous y viendrons, pour l'avoir-lieu du don de la loi, pour le rapport fort énigmatique entre le refuge et la Thora, la ville-refuge, la terre d'asile, Jérusalem, et le Sinaï.



## II

Nous ne pourrons nous acquitter ici d'une tâche pourtant si nécessaire: reconnaître patiemment cette pensée de l'accueil par tous les chemins de son écriture, partout où elle suit elle-même une trace, signant selon la phrase ou l'idiome de Lévinas, certes, mais au croisement de plusieurs langues, dans la fidélité à plus d'une mémoire.

Approchons-nous plus modestement de ce qui s'annonce quand le mot « hospitalité », ce quasi-synonyme de « accueil », vient néanmoins en déterminer ou peut-être en restreindre la figure, nous désignant par là, entre l'éthique, la politique et le droit, des lieux, des lieux de « naissance à la question », comme nous le notions à l'instant, des « lieux » auxquels il conviendrait peut-être d'accorder les noms « visage » et « Sinäï », tels qu'ils sont aujourd'hui proposés à notre étude.

La phrase dont j'avais interrompu ou détourné un instant la lecture (« *Elle [l'intentionnalité, la conscience-de]... est attention à la parole ou accueil*

*du visage, hospitalité et non pas thématization* »), nous voyons bien qu'elle nous propose une chaîne d'équivalences. Mais que fait la copule de cette proposition sérielle ? Elle lie des phénomènes de déliaison. Elle suppose que cette approche du visage - comme intentionnalité ou accueil, c'est-à-dire comme hospitalité -, reste inséparable de la séparation même. L'hospitalité suppose la « *séparation radicale* » comme expérience de l'altérité de l'autre, comme relation à l'autre, au sens que Lévinas souligne et travaille dans le mot « relation », dans sa *portée* référentielle, référentielle ou plutôt, comme il le note parfois, déférentielle. La relation à l'autre est déférence. Telle séparation signifie cela même que Lévinas re-nomme la « métaphysique » : éthique ou philosophie première, par opposition à l'ontologie. Parce qu'elle s'ouvre, pour l'accueillir, à l'irruption de l'idée d'infini dans le fini, cette métaphysique est une expérience de l'hospitalité. Lévinas justifiait ainsi la venue du mot *hospitalité*, il en préparait le seuil. Le passage *meta ta physika* passe par l'hospitalité d'un seuil fini qui s'ouvre à l'infini, mais ce passage *méta-physique* a lieu, il se passe et passe par l'abîme ou la transcendance de la séparation :

À la pensée métaphysique où un fini a l'idée de l'infini - où se produit la séparation radicale et, simultanément, le rapport avec l'autre - nous avons réservé le terme d'intentionnalité, de cons-

cience de... Elle est attention à la parole ou accueil du visage, hospitalité et non pas thématization.

Les ressorts logiques de ces propositions jouent une fois de plus comme autant d'elliptiques et pacifiques coups de force. La copule prédicative du « est » n'ajoute et ne lie les concepts que selon la loi d'une certaine séparation, d'une séparation infinie sans laquelle il n'y aura jamais d'hospitalité digne de ce nom.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Une décision terminologique délibérée assigne le mot « métaphysique » à cette situation où « *un fini a l'idée de l'infini* »; elle se donne le droit de « réserver » l'usage d'un mot (« *À la pensée métaphysique où un fini a l'idée de l'infini [...] nous avons réservé le terme d'intentionnalité, de conscience de...* »). Auparavant, la synchronie d'un « simultanément », venu déterminer l'auto-production d'un événement qui « se produit », avait mis en équation la métaphysique, l'accueil de l'autre et la « séparation radicale » (« *À la pensée métaphysique où un fini a l'idée de l'infini — où se produit la séparation radicale et, simultanément, le rapport avec l'autre — nous avons réservé le terme d'intentionnalité, de conscience de...* ». Je souligne, bien sûr.) La phrase qui suit (« *Elle est attention à la parole ou accueil du visage, hospitalité et non pas thématization* ») garde la douceur discrète de ce que certains pourraient néanmoins interpréter comme la logique de décrets performatifs à l'in-

vention d'un nouveau langage ou d'un nouvel usage de vieux mots. Elle ouvre à l'hospitalité par un coup de force qui n'est autre qu'une déclaration de paix, la déclaration de la paix même. Et nous nous demanderons plus tard ce qu'est l'événement de la paix pour Lévinas.

L'usage paradoxal d'une copule (« *Elle est attention à la parole ou accueil du visage, hospitalité et non pas thématization* ») ne pose pas seulement entre plusieurs significations substantives un lien d'essence qui tient justement à la déliaison commune d'une séparation radicale. Cette copule porte vers ce qui sera explicitement situé, à la page suivante, « *au-delà de l'être* ». Dès lors, une telle proposition peut faire valoir comme hospitalité non seulement l'intentionnalité ou la conscience-de, auxquelles renvoient clairement la grammaire du « elle » et toutes les appositions qui s'ensuivent (« *Elle est attention à la parole ou accueil du visage, hospitalité* »), mais la métaphysique elle-même, l'infini dans le fini, la séparation radicale, le rapport avec l'autre, etc. L'essence<sup>1</sup> de ce qui est ou plutôt de ce qui *s'ouvre* ainsi au-delà de l'être, c'est l'hospitalité.

On pourrait en tirer une conclusion abrupte,

1. Mot que Lévinas faillit écrire une fois avec un *a*, en 1968, dans la première version de « La substitution », in *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 66, août 1968, p. 491. Le mot « essence » apparaît aussi dans *De Dieu qui vient à l'idée*, Éd. Vrin, 1982, p. 164.

dans un langage qui n'est plus littéralement celui de Lévinas: l'hospitalité est infinie ou elle n'est pas; elle est accordée à l'accueil de l'idée de l'infini, donc de l'inconditionnel, et c'est à partir de son ouverture qu'on peut dire, comme le fera Lévinas un peu plus loin que « *la morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première* »<sup>1</sup>.

Or cette hospitalité infinie, donc inconditionnelle, cette hospitalité à l'ouverture de l'éthique, comment la réglera-t-on dans une pratique politique ou juridique déterminée? Comment en retour réglera-t-elle une politique et un droit déterminables? Donnera-t-elle lieu, les appelant ainsi, à une politique et à un droit, à une justice auxquels aucun des concepts dont nous héritons sous ces mots ne seraient adéquats? De la présence en ma finitude de l'idée d'infini déduire que la conscience *est* hospitalité, que le *cogito* est hospitalité offerte ou donnée, *accueil* infini, voilà un pas que le cavalier français qui marchait d'un si bon pas n'eût peut-être pas si aisément franchi, même si Lévinas en appelle souvent à lui.

Parce qu'elle est hospitalité, l'intentionnalité résiste à la thématization. Acte sans activité, raison comme réceptivité, expérience sensible *et* rationnelle du *recevoir*, geste d'accueil, bienvenue offerte à l'autre comme étranger, l'hospitalité

1. *Totalité et Infini*, p. 281.

s'ouvre comme intentionnalité mais elle ne saurait devenir objet, chose ou thème. La thématization, elle, en revanche, suppose déjà l'hospitalité, l'accueil, l'intentionnalité, le visage. La fermeture de la porte, l'inhospitalité, la guerre, l'allergie impliquent déjà, comme leur possibilité, l'hospitalité offerte ou reçue: une déclaration de paix originelle, plus précisément pré-originale. C'est peut-être là un de ces traits redoutables qui, dans la logique d'un rapport très enchevêtré avec l'héritage kantien, nous y viendrons, distingue la paix éthique et originale (originale mais non naturelle: il vaut mieux dire pré-originale, anarchique), selon Lévinas, de la « paix perpétuelle » et d'une hospitalité universelle, cosmopolitique, donc politique et juridique, celle-là même dont Kant nous rappelle qu'elle doit être instituée pour interrompre un état de nature belliqueux, pour rompre avec une nature qui ne connaît que la guerre actuelle ou virtuelle. Instituée comme la paix, l'hospitalité universelle doit, selon Kant, mettre fin à l'hostilité naturelle. Pour Lévinas, au contraire, l'allergie elle-même, le refus ou l'oubli du visage viennent inscrire leur négativité seconde sur un fond de paix, sur le fond d'une hospitalité qui n'appartient pas à l'ordre du politique, du moins pas simplement à l'espace politique. C'est peut-être là une deuxième différence avec le concept kantien de la paix, concept apparemment juridique et politique, corrélat d'une institution inter-éta-

tique et républicaine, alors qu'à la fin de « Politique après ! »<sup>1</sup>, Lévinas avance la suggestion (« suggestion » est son mot, à peu près le dernier mot de « Politique après ! ») que « *la paix est un concept qui déborde la pensée purement politique* ». Écho lointain mais fidèle de cette déclaration de paix qui ouvrait la Préface de *Totalité et Infini*: « *De la paix, il ne peut y avoir qu'eschatologie.* »

Tel un court traité de « guerre et paix », cette Préface soustrayait aussi le concept d'eschatologie prophétique à son évidence philosophique, à l'horizon de l'histoire ou d'une fin de l'histoire. La paix dont il ne peut y avoir qu'eschatologie

ne vient pas prendre place, dans l'histoire objective que découvre la guerre, comme fin de cette guerre ou comme fin de l'histoire<sup>2</sup>.

Abandonnons provisoirement ces quelques références indicatives. Elles étaient destinées à justifier ici même, mais de loin, la nécessité de revenir à l'extraordinaire complexité de cette problématique, chez Kant et chez Lévinas, entre le Kant de *Zum ewigen Frieden* et la question de l'éthique, du juridique et du politique dans la pensée de l'hospitalité chez Lévinas.

1. *L'Au-delà du verset*, 1982, p. 228.

2. *Totalité et Infini*, p. XII.

L'intentionnalité est hospitalité, dit donc littéralement Lévinas. La force de cette copule porte l'hospitalité très loin. Il n'y a pas une expérience intentionnelle qui, ici ou là, ferait - ou non - l'expérience circonscrite de quelque chose qu'on viendrait appeler, de façon déterminante et déterminable, hospitalité. Non, l'intentionnalité s'ouvre, dès le seuil d'elle-même, dans sa structure la plus générale, comme hospitalité, accueil du visage, éthique de l'hospitalité, donc éthique en général. Car l'hospitalité n'est pas davantage une région de l'éthique, voire, nous y viendrons, le nom d'un problème de droit ou de politique: elle est l'éthicité même, le tout et le principe de l'éthique. Et si l'hospitalité ne se laisse ni circonscire ni dériver, si elle transit originellement le tout de l'expérience intentionnelle, alors elle n'a pas de contraire: les phénomènes d'allergie, de rejet, de xénophobie, la guerre même manifestent encore tout ce que Lévinas accorde ou allie explicitement à l'hospitalité. Il a tenu à le souligner, me semble-t-il, dans un entretien dont j'oublie la littéralité: le pire tortionnaire atteste, s'il ne le sauve pas, cela même qu'il détruit, en lui ou chez l'autre, à savoir le visage. Qu'elle le veuille ou non, qu'on le sache ou non, l'hostilité témoigne encore de l'hospitalité: « *séparation radicale* », « *rapport avec l'autre* », « *intentionnalité, conscience-de, attention à la parole ou accueil du visage* ».

Autrement dit, il n'y a pas d'intentionnalité

avant et sans cet accueil du visage qui s'appelle l'hospitalité. Et il n'y a pas d'accueil du visage sans ce discours qui est justice, « *droiture de l'accueil fait au visage* », ce que signe cette phrase des dernières pages de *Totalité et Infini*:

...l'essence du langage est bonté, ou encore [...] l'essence du langage est amitié et hospitalité <sup>1</sup>.

Réciproquement, on ne comprendrait rien à l'hospitalité sans l'éclairer par une phénoménologie de l'intentionnalité, une phénoménologie qui renonce néanmoins, *là où il le faut*, à la thématization. Voilà une mutation, un saut, une hétérogénéité radicale mais discrète et paradoxale que l'éthique de l'hospitalité introduit dans la phénoménologie. Lévinas l'interprète aussi comme une singulière interruption, un suspens ou une *épokhè* de la phénoménologie elle-même, plus encore et plus tôt qu'une *épokhè* phénoménologique.

On pourrait être tenté de rapporter cette interruption à celle qui introduit la séparation radicale, c'est-à-dire la condition de l'hospitalité. Car l'interruption que le discours éthique marque *au-dedans* de la phénoménologie, en son dedans-dehors, n'est pas une interruption comme une autre. Cette interruption, la phé-

1. p. 282.

noménologie se l'impose à elle-même. La phénoménologie *s'interrompt elle-même*. Cette interruption de soi par soi, si quelque chose de tel est possible, peut ou doit être assumée par la pensée: c'est le discours éthique - et c'est aussi, comme limite de la thématization, l'hospitalité. L'hospitalité, n'est-ce pas une interruption de soi ?

(Une *certaine* interruption de la phénoménologie par elle-même s'était déjà imposée à Husserl sans qu'il en ait pris acte, il est vrai, comme d'une nécessité éthique, quand il avait fallu renoncer au principe des principes de l'intuition originaire ou de la présentation en personne, « en chair et en os ». Qu'il ait fallu le faire, dans les *Méditations cartésiennes*, au sujet de l'autre, d'un *alter ego* qui ne se livre jamais que par analogie appréhensive et reste donc radicalement séparé, inaccessible à la perception originaire, voilà qui n'est insignifiant ni pour la phénoménologie husserlienne ni pour le discours de Lévinas sur la transcendance d'autrui - discours qui à sa manière hérite aussi de cette interruption. Ce qu'on dit ici de l'autre ne se sépare pas, nous y avons insisté ailleurs, de l'altérité comme mouvement de temporalisation. En bref, « Le temps et l'autre », pour citer un titre).

On ne comprendra rien à l'hospitalité si l'on n'entend pas ce que peut vouloir dire « s'interrompre soi-même », et l'interruption de soi par

soi comme autre. Dans « La proximité »<sup>1</sup>, une note le précise qui parle du « langage éthique auquel la phénoménologie a recours pour marquer sa propre interruption ». Ce langage éthique « ne vient pas de l'intervention éthique plaquée sur les descriptions. Il est le sens même de l'approche qui tranche sur le savoir ».

L'interruption ne s'impose pas à la phénoménologie comme par décret. C'est dans le cours même de la description phénoménologique, suivant une analyse intentionnelle fidèle à son mouvement, à son style et à ses propres normes, que l'interruption *se produit*. Elle *se décide* au nom de l'éthique, comme interruption de soi par soi. Interruption de soi par une phénoménologie qui se rend ainsi elle-même à sa propre nécessité, à sa propre loi, là où cette loi lui commande d'interrompre la thématization, c'est-à-dire aussi d'être infidèle à soi par fidélité à soi, par cette fidélité « à l'analyse intentionnelle » que Lévinas revendiquera toujours<sup>2</sup>. Cette fidélité qui rend infidèle, c'est le respect de la conscience-de comme hospitalité.

Lévinas lui-même tient cette interruption de soi pour un « paradoxe ». Celui-ci ne traduit rien d'autre que l'« énigme » d'un visage qui ne se présente, si on peut encore dire, que là où, se

1. *Archives de philosophie*, T. 34, Cahier 3, juil.-sept. 1971, p. 388, repris dans *Autrement qu'être...*, p. 120.

2. Cf. par exemple *Autrement qu'être...*, p. 230.

retirant dans la discrétion, il est « *réfractaire au dévoilement et à la manifestation* », sinon à la lumière de la « gloire ». Ce qui se trouve ainsi interrompu, plutôt que déchiré ou relevé, au moment premier de l'hospitalité, ce n'est rien de moins que la figure du voile et de la vérité comme révélation, dévoilement ou même voilement/dévoilement. Cette note de « La proximité » était en effet appelée par une analyse du « *visage comme trace* », qui « *indique sa propre absence sous ma responsabilité* » et « *exige une description ne se coulant que dans le langage éthique* ».

Ce langage éthique de la phénoménologie décrit la prescription là où celle-ci ne se laisse décrire qu'en prescrivant déjà, en prescrivant encore. On pourra toujours interpréter le discours phénoménologique à la fois comme prescription et description neutre du fait de la prescription. Cette neutralisation reste toujours possible, et redoutable. C'est sans doute l'un des risques contre lesquels s'élève Lévinas chaque fois qu'il s'en prend à la neutralisation ou à la neutralité - celle qu'il impute à Heidegger et fait curieusement mériter à Blanchot d'avoir « *contribué à faire ressortir* » <sup>1</sup>...

1. *Totalité et Infini*, p. 274. « Nous avons ainsi la conviction d'avoir rompu avec la philosophie du Neutre: avec l'être de l'étant heideggerien dont l'œuvre critique de Blanchot a tant contribué à faire ressortir la neutralité impersonnelle... ».

Déployant la série de propositions analytiques qui accordent l'hospitalité à la métaphysique du visage, une redéfinition de la subjectivité du sujet nomme au passage l'accueil, l'habitation et la maison. Ces motifs, *Totalité et Infini* les avait déjà traités plus haut<sup>1</sup>, on s'en souvient, sous le titre de *La demeure*, du « chez soi » au-delà du

Comme la pensée du Neutre, telle qu'elle ne cessera de s'écrire dans l'œuvre de Blanchot, ne se laisse nullement réduire à ce que Lévinas entend ici par le Neutre, une tâche immense et abyssale reste ici ouverte. Lévinas le suggéra lui-même, beaucoup plus tard, précisément au sujet du Neutre et de *l'Il y a*: «...l'œuvre et la pensée de Maurice Blanchot peuvent s'interpréter à la fois dans deux directions » (*Maurice Blanchot*, Éd. Fata Morgana, 1975, p. 50). Oui, au moins deux directions.

1. P. 129. Ces analyses se développent de façon aussi passionnante que problématique dans le chapitre « Phénoménologie de l'Éros ». Elles avaient elles-mêmes été préparées par les conférences de 1946-1947 rassemblées sous le titre *Le temps et l'autre* Nous l'avions souligné, la différence des sexes y est analysée au-delà d'une « différence spécifique quelconque », comme une « structure formelle ». Au-delà de la « contradiction » ou de « la dualité de deux termes complémentaires », elle « découpe la réalité dans un autre sens et conditionne la possibilité même de la réalité comme multiple, contre l'unité de l'être proclamée par Parménide. » (p. 77-78). Vouée à se cacher, à « la fuite devant la lumière » et à la « pudeur », la féminité représente tout ce qui, dans l'altérité, résiste donc au voilement/dévoilement, soit à une certaine détermination de la vérité. Elle est en vérité l'altérité même: « l'altérité s'accomplit dans le féminin ». (p. 79-81).

« pour soi », de la « terre d'asile » et avant tout du féminin: « *altérité féminine* », accueil par excellence, douceur du visage féminin, langage féminin qui se tait dans la discrétion d'un silence qui n'a rien de naturel ou d'animal, etc.

Si la catégorie de l'accueil détermine partout une ouverture avant-première, celle-ci ne se réduit jamais à une figure indéterminée de l'espace, ni à une apéritivité, ni à une ouverture à la phénoménalité (par exemple au sens heideggerien de *Erschliessung*, *Erschlossenheit* ou *Offenheit*). L'accueil oriente, il tourne le *topos* d'une ouverture <sup>1</sup> de la porte et du seuil vers l'autre, il l'offre à l'autre *comme* autre, là où le *comme tel* de l'autre se dérobe à la phénoménalité, plus encore à la thémativité. D'une fréquence exceptionnelle, le lexique de l'accueil, le nom

1. «L'ouverture peut s'entendre en plusieurs sens», lit-on aussi dans « Subjectivité et vulnérabilité », in *Humanisme de l'autre homme*, p. 92. Le premier sens concernerait l'ouverture d'un objet à tous les autres (référence au Kant de la Troisième analogie de l'expérience), le second l'intentionnalité ou l'extase de l'ek-sistence (Husserl et Heidegger). Le « troisième sens » importe davantage à Lévinas; c'est celui de la « dénudation de la peau exposée », la « vulnérabilité d'une peau offerte, dans l'outrage et la blessure, au-delà de tout ce qui peut se montrer... », la « sensibilité » « offerte à la caresse », mais aussi « ouverte comme une ville déclarée ouverte à l'approche de l'ennemi... ». L'hospitalité inconditionnelle serait cette vulnérabilité - à la fois passive, exposée *et* assumée.

« accueil » et le verbe « accueillir » livrent partout, si on pouvait le dire, les clés de ce livre. Par exemple au moment des « Conclusions »: « *Dans l'accueil d'autrui, j'accueille le Très-Haut auquel ma liberté se subordonne...* ». <sup>1</sup>

La subordination de la liberté signifie une sujétion du *subjectum*, certes, mais un assujettissement qui, au lieu de l'en priver, donne au sujet à la fois sa naissance et la liberté ainsi ordonnée. Il s'agit bien d'une subjectivation, sans doute, mais non pas au sens de l'intériorisation, plutôt d'une venue du sujet à soi dans le mouvement où il accueille le Tout-Autre comme Très-Haut. Cette subordination ordonne et donne la subjectivité du sujet. L'accueil du Très-haut dans l'accueil d'autrui, c'est la subjectivité même. Le paragraphe que nous avons commencé à lire (« *Elle est attention à la parole ou accueil du visage, hospitalité et non pas thématization* ») se rassemble en conclusion dans une sorte de théorème ou de proposition définitionnelle. Il finit par re-définir la subjectivité comme hospitalité, séparation sans négation et donc sans exclusion, énergie aphoristique de la déliaison dans l'affirmation éthique:

Elle [la conscience de soi « dans sa maison »] accomplit ainsi la séparation positivement, sans se réduire à une négation de l'être dont elle se sépare.

1. p. 276.

Mais ainsi précisément elle peut l'accueillir. Le sujet est un hôte <sup>1</sup>.

Le sujet: un hôte. Équation saisissante qu'il n'y a aucun artifice, je crois, à faire résonner, consonner, comparâître avec cette autre formule qui surgira quelques années plus tard, dans « La substitution », puis dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Aussi brève, dense et aphoristique, cette seconde sentence ne dit pas, elle ne dit plus « *Le sujet est un hôte* » mais « *Le sujet est otage* » <sup>2</sup>, ou encore, un peu plus loin « *L'ipséité... est otage* ».

Cela revient-il au même ? Au même de la relation à l'autre ? Ces deux propositions veulent-elles dire la même subjectivité du sujet ?

Pas plus que l'être-« hôte », sans doute, cet être-« otage » du sujet n'est-il un attribut ou un accident tardif survenant au sujet. Comme l'être-hôte, l'être-otage est la subjectivité du sujet en tant que « responsabilité pour autrui »:

La responsabilité pour autrui qui n'est pas l'accident arrivant à un Sujet, mais précède en lui l'Essence, n'a pas attendu la liberté où aurait été pris l'engagement pour autrui. Je n'ai rien fait et j'ai toujours été en cause: persécuté. L'ipséité, dans sa passivité sans *arché* de l'identité est otage.

1. p. 276.

2. *Ibid.*, p. 142.

Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous \

Que fait donc la formule « *Le sujet est otave.* » ? Elle marque une scansion, une ponctuation rorte dans l'avancée d'une logique de la *substitution*. L'otage, c'est d'abord quelqu'un dont l'unicité endure la possibilité d'une *substitution*. Il la subit, cette substitution, il y est sujet assujetti, sujet soumis au moment même où il se présente (« me voici ») dans la responsabilité pour les autres. La substitution prend alors le relais de la « subordination » (constitution de la subjectivité dans la sujétion, l'assujettissement, la subjectivation) que nous venons de situer dans *Totalité et Infini*. Inséparable d'une nouvelle configuration conceptuelle et lexicale, de mots nouveaux ou frappés d'une nouvelle empreinte (vulnérabilité, traumatisme, psychose, accusation, persécution, obsession, etc.), la substitution porte en avant, certes, de façon très continue, me semble-t-il, l'élan et la « logique » de *Totalité et Infini*, mais pour déloger encore plus gravement le primat de l'intentionnalité, en tout cas ce qui lierait encore ce primat à celui d'une « volonté » ou d'une « activité ». Et si l'illéité du tiers marque toujours, on s'en souvient, la naissance de la question en même temps que le « il faut » de la justice, le mot de « question » se trouve main-

1. p. 145. Cf. aussi p. 150, 164, 179, 201, 212.

tenant plié à la situation de l'otage: le sujet est otage en tant qu'il est moins « question » que « en question ». Son accusation, sa persécution, son obsession, son « obsession persécutrice », c'est son « être-en-question ». Non pas l'être du questionneur ou du questionné, mais l'être-en-question, là où, si l'on peut dire, il *se trouve mis en cause*, là où passivement il *se trouve* et se trouve contesté, interpellé, accusé, persécuté, *mis en cause*. Il nous faut donc penser, mais comme une même destinée, au fond, cette autre manière d'habiter, d'accueillir ou d'être accueilli. L'hôte est un otage en tant qu'il est un sujet mis en question, obsédé (donc assiégé), persécuté, dans le lieu même où il a lieu, là où, émigré, exilé, étranger, hôte de toujours, il se trouve élu à domicile avant d'élire domicile.

La subjectivité du sujet est la responsabilité ou l'être-en-question en guise d'exposition totale à l'offense, dans la joue tendue vers celui qui la frappe <sup>1</sup>. Responsabilité antérieure au dialogue, à

1. Cette allusion à un passage des *Lamentations* (3, 30) s'inscrit ailleurs dans une contestation discrète de sa reprise chrétienne, reprise pathétique et mortifiée, voire masochiste: « La vulnérabilité est plus (ou moins) que la passivité recevant forme ou choc. [...] » Il présente la joue à celui qui le frappe ou se rassasie de honte », dit admirablement un texte prophétique. Sans faire intervenir une recherche délibérée de la souffrance ou de l'humiliation (présentation de l'autre joue), il sug-

l'échange de questions et de réponses [...] La récurrence de la persécution dans le *soi-même*, est ainsi irréductible à l'intentionnalité où s'affirme, jusque dans sa neutralité de mouvement contemplatif, la volonté [...] La récurrence du soi dans la responsabilité-pour-les-autres, obsession persécutrice, va à rebours de l'intentionnalité, de sorte que la responsabilité pour les autres ne saurait jamais signifier volonté altruiste [...] C'est dans la passivité de l'obsession — ou incarnée — qu'une identité s'individue unique, sans recourir à aucun *système* de références, dans l'impossibilité de se dérober sans carence, à l'assignation de l'autre [...] *sous* l'accusation de tous, la responsabilité pour tous va jusqu'à la substitution. Le sujet est otage <sup>1</sup>.

Nous nous déplaçons ici dans les parages obscurs d'une familiarité sémantique, sinon étymologique, entre *hôte* et *otage*, entre le sujet comme hôte et le sujet (ou l'ipséité) comme otage. Qu'on entende sous le mot d'otage (*ostage*) un hôte livré ou reçu en *gage* substitutif dans les lieux du pouvoir et à la disposition du souverain, qu'on y entende l'*obsidium* ou l'*obsidatus* (condition d'otage ou de captif) à partir d'une situation

gère, dans le pâtir premier, dans le pâtir en tant que pâtir, un consentement insupportable et dur qui anime la passivité et qui l'anime bizarrement malgré elle, alors que la passivité comme telle n'a ni force ni intention, ni bon gré ni malgré. » « Subjectivité et vulnérabilité », in *Humanisme de l'autre homme*, p. 93.

1. *Autrement qu'être...*, p. 142.

obsidionale, il reste possible, selon les deux lignées, de retrouver le gage de la substitution (« l'accusation de tous », « la responsabilité pour tous »), à savoir le passage que fraye Lévinas entre ces deux figures de la même éthique: l'hospitalité sans propriété et l'« obsession persécutrice » de l'otage. Quant à la généalogie qui lie le terme d'ipséité, depuis toujours au centre du discours de Lévinas, à la sémantique de l'hospitalité, de *l'hospes* comme *hosti-pet-s*, à savoir le maître de l'hôte, là où les significations du soi-même, de la maîtrise, de la possession et du pouvoir s'enchevêtrent en un réseau serré, au voisinage de l'hostilité de *l'hostis*, nous l'avions déjà appelée, elle est attestée <sup>1</sup>.

1. Je me permets de renvoyer ici encore aux analyses de Benveniste (chapitre consacré à l'hospitalité dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*). Elles appelleraient aussi une lecture et bien des questions que nous devons laisser pour le moment en suspens.

### III

Sur le fond de ces redoutables difficultés, nous pourrions voir surgir ici, aujourd'hui, au moins *trois types de question*. Nous tenterons seulement de les situer pour y consacrer des analyses fort inégales, inégales entre elles et inégales à leur enjeu.

1. Il y a d'abord la question d'un trajet, à des années de distance, entre ces deux définitions brèves et explicites du sujet dans la forme *S est P*: « *le sujet est hôte* » et « *le sujet est otage* ». Deux propositions prédicatives dont le sujet reste le sujet. Logique et historique, ce trajet traduit-il une équivalence ? Ou bien déplace-t-il, en le transformant encore, un concept de sujet qui, dès *Totalité et Infini*, subordonnait déjà la tradition ontologique à une éthique de l'hospitalité, à une analyse phénoménologique de l'accueil, à la hauteur du visage ?

2. Au cours de ce trajet, que devient l'accueil dans l'assignation au sujet-hôte de son être-otage, avec tous les concepts qui forment ici une chaîne (substitution de l'irremplaçable assigné à sa responsabilité, « *accusatifillimité de la persécution* », « *soi, otage, déjà substitué aux autres* », <sup>1</sup>, « *signification du pronom Se de qui nos grammaires latines "ignorent "le nominatif"* » <sup>2</sup>, dette avant l'emprunt et avant l'engagement, responsabilité sans liberté, traumatisme, obsession, persécution, irréductibilité du sacrifice, etc., autrement dit la loi de l'accusatif dans l'accueil) ?

Est-ce qu'un tel « retournement » - c'est le mot de Lévinas, et il décrit le mouvement de l'éthique, la relation éthique — ne fait pas apparaître l'instance d'un quasi-moment qui précéderait une instance de l'accueil ? celle-là même qui pouvait jusqu'ici paraître originaire ou même pré-originelle ? Or quel rapport établir entre l'hypothèse de ce « retournement » et les concepts de l'élection ou du politique, tels qu'ils seront mis en œuvre au cours des mêmes années ?

Cette deuxième question, je serais bien incapable de la déployer ici, mais je l'étaierais, comme question demeurée question, de deux références à la « La substitution », dans *Autrement qu'être...*

A. La première nomme une élection qui, de

1. *Autrement au 'être*, p. 151.

2. *Ibid.*, p. 143.

façon aussi étrange que significative, absolument exceptionnelle, *précéderait* un accueil que le sujet pourrait réserver à quoi que ce soit, en particulier au Bien ou à la bonté. L'assignation élective me choisit en me précédant et en pliant à elle ma capacité d'accueil. Cela ne contredit certes pas ce que nous lisons dans *Totalité et Infini*, où l'accueil accueille au-delà de lui-même, *doit* en vérité accueillir toujours plus qu'il ne peut accueillir. Mais ici, dans l'assignation de la responsabilité, l'élection de l'otage semble non seulement plus « originaire » (en vérité, comme toujours, plus originaire que l'origine) mais violente, en vérité traumatisante, plus que ne le laissait sentir, peut-être, le lexique parfois apaisant de l'accueil et de l'hospitalité de l'hôte. Lévinas désigne ainsi, mais ce n'est qu'un exemple,

la *différence* dans la non-indifférence du Bien qui *m'élit avant que je ne l'accueille* [je souligne ces derniers mots]; cela préserve son *illéité* au point de la laisser exclure de l'analyse, sauf la trace qu'elle laisse dans les mots ou la « *réalité objective* » dans les pensées, selon le témoignage irrécusable de la troisième Méditation de Descartes. Que dans la responsabilité pour autrui, le moi - déjà soi, déjà obsédé par le prochain - soit unique et irremplaçable, cela confirme son élection <sup>1</sup>.

1. *Autrement qu'être...*, p. 158. La page précédente répondait affirmativement à cette question du lien entre

Une fois encore l'« illéité », émergence de la question, du tiers et de la justice, désigne *tantôt* l'interruption du face-à-face, *tantôt* la transcendance même du visage dans le face-à-face même,

l'élection et la responsabilité du sujet unique, unique et irremplaçable, paradoxalement, en tant que soumis à la substitution. « Le Bien n'a-t-il pas élu le sujet d'une élection reconnaissable dans la responsabilité d'otage à laquelle le sujet est voué, à laquelle il ne saurait se dérober sans se démentir et par laquelle il est unique ? » L'analyse de cette situation prend en compte un *retard* absolu qui détrône l'autorité du présent ou de la présentation anamnésique, limite la liberté mais non la responsabilité du sujet moral (de Job par exemple qui peut être responsable d'un mal qu'il « n'avait jamais voulu »), et suspend toute cette logique de l'otage à l'inconditionnalité d'un *oui* plus ancien que la spontanéité infantile ou pré-critique, d'un *oui* en tant qu'« exposition à la critique ».

Descartes se trouvait déjà appelé à comparaître, *pris à témoin* (« témoignage irrécusable de la troisième Méditation... ») dans *Totalité et Infini*, précisément au moment de réinscrire *l'ego cogito*: sujet assujéti à son élection, responsable d'avoir à répondre, secondairement, *oui*, à un premier *oui*, à ce premier appel dont nous disions plus haut que, comme tout *oui*, fut-ce le premier, il *répond* déjà: « Le moi dans la négativité se manifestant par le doute, rompt la participation, mais ne trouve pas dans le *cogito* tout seul un arrêt. Ce n'est pas moi — c'est l'Autre qui peut dire *oui*. De lui vient l'affirmation. Il est au commencement de l'expérience. Descartes cherche une certitude et s'arrête dès le premier changement de niveau dans cette descente vertigineuse [...] posséder l'idée de l'infini, c'est déjà avoir accueilli Autrui. » (p. 66). Avoir accueilli ce *oui* de l'autre, saluer cet infini dans la sépa-

la condition du *vous*, la rupture du *je-tu* (donc d'une certaine féminité, d'une certaine expérience de l'« altérité féminine ») dans la proximité du prochain. Mais ce « tantôt, tantôt » ne signifie ni une alternative ni une séquentialité: les deux mouvements sont en concurrence plus tôt que ce « tantôt, tantôt ». Ils n'attendent pas, ils ne s'attendent pas. Déjà dans *Totalité et Infini*, il faut y insister, Lévinas reconnaît cette « présence du tiers » et cette question de la justice *dès le premier instant*, si on peut dire, du visage, comme sur le seuil du face-à-face: « *Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui — le langage est jus-*

ration, autrement dit dans sa sainteté, c'est l'expérience de l'*à-Dieu*. L'Adieu n'attend pas la mort mais il appelle, répond et salue dans la relation à l'Autre en tant qu'il *n'est* pas, en tant qu'il appelle depuis l'au-delà de l'être. À Dieu au-delà de l'être, quand le *oui* de la foi n'est pas incompatible avec un certain athéisme ou du moins avec une *certaine* pensée de l'*inexistence* de Dieu (au-delà de l'être). Nous nous approcherons plus loin de l'usage vers lequel Lévinas aura su entraîner ce mot, *à-Dieu*. L'expérience de l'*à-Dieu* peut rester silencieuse, elle n'en est pas moins irrécusable. C'est en elle que nous parlons ici, même quand nous parlons bas, vers elle que nous reviendrons, vers cette pensée infiniment difficile à laquelle Lévinas a donné, dans la langue française, au moyen et à destination de son idiome, une chance exceptionnelle, une économie rare, en un mot à la fois unique, plus qu'ancienne, inaugurale - et remplaçable: toujours traduisible par des phrases, bien sûr, et dès lors exposée à la niaiserie du bavardage.

*tice. Non pas qu'il y ait d'abord visage et qu'ensuite l'être qu'il manifeste ou exprime, se soucie de justice [...] La parole prophétique répond essentiellement à l'épiphanie du visage [...] épiphanie du visage en tant qu'il atteste la présence du tiers. »*<sup>1</sup>

Avec le possible impossible vers lequel nous sommes ainsi précipités (aporie ou abîme), cette concurrence sans alternative pourrait surdéterminer toutes les questions qui nous assaillent ici. Concurrence d'un « // au fond du Tu », formule par laquelle Lévinas accorde finalement l'une à l'autre *trois instances* qu'il nous faut sans cesse accueillir ensemble - ou recueillir comme le même, oui, le tout autre comme le même, le même Il, le séparé: *l'illéité du Il* (« // au fond du

1. P. 188. La question du tiers était non seulement présente, on le voit, mais développée dans *Totalité et Infini*. On est donc un peu surpris par la concession que semble faire Lévinas à l'un de ses interlocuteurs. Au sujet du tiers et de la justice, il semble accorder que *Totalité et Infini* n'y consacrait pas encore des analyses adéquates: «...le mot " justice " s'applique beaucoup plus à la relation avec le tiers qu'à la relation avec autrui. Mais en réalité la relation avec autrui n'est jamais uniquement la relation avec autrui: d'ores et déjà dans autrui le tiers est représenté: dans l'apparition même d'autrui me regarde déjà le tiers [...] Votre distinction est en tout cas juste [...] Le langage ontologique qui est employé dans *Totalité et Infini* n'est pas du tout un langage définitif. Dans *Totalité et Infini* le langage est ontologique, parce qu'il veut surtout ne pas être psychologique. » *De Dieu qui vient à l'idée*, Éd. Vrin, 1982, p. 132-133.

*Tu* »), comme troisième personne, la *sainteté* et la *séparation*:

Intangible, le Désirable se sépare de la relation du Désir qu'il appelle et, de par cette séparation ou sainteté, reste troisième personne: Ilau fond du Tu <sup>1</sup>.

Les mailles ou les maillons de cette chaîne portent toute la force de leur conséquence vers ce point de rupture ou de traduction: l'« éthique », le mot « éthique » n'est qu'un équivalent approximatif, un pis-aller grec pour le discours hébraïque sur la sainteté du séparé (*kadosh*). À ne pas confondre, surtout pas, avec la sacralité. Mais en quelle langue est-ce encore possible ? L'accueil du séparé, le mouvement de qui se sépare en accueillant, quand il faut saluer la transcendance infinie d'une sainteté séparée, dire *oui* au moment d'une séparation, voire d'un départ qui n'est pas le contraire de la venue, n'est-ce pas cette déférence qui inspire le souffle d'un à-Dieu ?

B. La seconde référence littérale nous tourne vers ce qu'un tel « retournement » peut encore signifier: un excès de l'éthique sur le politique, une « éthique, *par-delà* le politique ». Que signifie alors « par-delà » dans tel autre passage de « La substitution » qui reprend ce que nous notions plus haut de ce « paradoxe », à savoir l'interruption *de soi*, l'interruption de soi *dans* la phénomé-

1. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 114.

nologie - *par* la phénoménologie *elle-même* qui ainsi se surprend et suspend à la fois au moment de sortir de soi en soi ? L'éthique par-delà le politique, voilà le retournement paradoxal dans lequel la phénoménologie se trouverait ainsi « jetée » :

La phénoménologie peut suivre le retournement de la thématization en an-archie dans la description de l'approche [ il s'agit de l'approche comme expérience de l'accueil de l'autre ou du visage comme prochain]: le langage éthique arrive à exprimer le paradoxe où se trouve brusquement jetée la phénoménologie, car l'*éthique, par-delà le politique*, est au niveau de ce retournement. Partant de l'approche, la description trouve le prochain portant la trace d'un retrait qui l'ordonne visage <sup>1</sup>.

«... *la trace d'un retrait qui l'ordonne visage...* »: ce retrait disjoint le temps lui-même. S'il se produisait seulement *dans* le temps, dans le temps de la représentation courante, le retrait viendrait seulement modifier la présence du présent, le maintenant-présent, le passé-présent ou le présent-futur. Mais ici, ce retrait, cette trace du visage disloque l'ordre de la présence et de la représentation temporelles. Traduite dans le lexique de l'hospitalité, cette trace du visage s'appellerait *visitation* (« *Le visage est, par lui-même, visitation et transcendance* » <sup>2</sup>). La trace de cette visitation dis-

1. *Autrement qu'être...*, p. 155. Je souligne.

2. « La trace », in *Humanisme de l'autre homme*, p. 63.

joint et *dérange*, comme cela peut arriver lors d'une visite inattendue, inespérée, redoutée, attendue au-delà de l'attente, sans doute, peut-être comme une visite messianique, mais d'abord parce que son passé, la « passée » de l'hôte excède toute représentation anamnésique; elle n'appartiendra jamais à la mémoire d'un présent passé:

...c'est dans la trace de l'Autre que luit le visage: ce qui s'y présente est en train de s'absoudre de ma vie et me visite comme déjà absolu. Quelqu'un a déjà passé. Sa trace ne *signifie* pas son passé, comme elle ne *signifie* pas son travail, ou sa jouissance dans le monde, elle *est* le dérangement même s'imprimant (on serait tenté de dire se *gravant*) d'irrécusable gravité.

[...] Le Dieu qui a passé n'est pas le modèle dont le visage serait l'image. Être à l'image de Dieu, ne signifie pas être l'icône de Dieu, mais se trouver dans sa trace. Le Dieu révélé de notre spiritualité judéo-chrétienne conserve tout l'infini de son absence qui est dans l'« ordre » personnel même. Il ne se montre que par sa trace, comme dans le chapitre 33 de l'Exode <sup>1</sup>.

Révélation, donc, comme *visitation*, depuis un lieu qui serait *commun* à « *notre spiritualité judéo-chrétienne* ». Ce lieu, le nommerons-nous Sinäi, comme nous y invite cette référence au chapitre 33 de l'Exode ? Avec ces mots de *visite* et de

1. *Ibid.*

*visitation*, s'agirait-il de *traduire* cette trace de l'autre dans le lexique de l'hospitalité, comme nous avons feint de le supposer ? Ne doit-on pas au contraire reconduire, d'abord pour l'y re-traduire, le phénomène et la possibilité de l'hospitalité vers cette passée de la *visitation* ? L'hospitalité ne *suit-elle* pas, ne fût-ce que pour l'intervalle d'une seconde de secondarité, l'irruption imprévisible et irrésistible d'une *visitation* ? Et cette traduction inverse ne trouvera-t-elle pas sa limite, la limite du liminaire même, là où il faut se rendre, à savoir en ce lieu où, *visitation* passée, la trace de l'autre passe, a déjà passé le seuil, n'attendant ni invitation ni hospitalité ni accueil ? Cette visite ne répond pas à une invite, elle déborde toute relation dialogique d'hôte à hôte. Elle *doit* l'avoir, de tout temps, excédée. Son effraction traumatisante doit avoir précédé ce qu'on appelle tranquillement l'hospitalité - et même, si dérangelantes qu'elles paraissent déjà, et pervertibles, les lois de l'hospitalité.

3. Enfin, dans l'élan de cette dernière référence, une autre question encore, celle du rapport énigmatique qui se tend, dans la pensée de Lévinas, entre une éthique et une politique de l'hospitalité - ou de l'otage. Et cela justement en ce lieu où ce que situe le *Sinaï*, ou le nom du *Sinaï*, ou le nom « *Sinaï* », appartient à plusieurs temps disjoints, à plusieurs instances qu'il nous appartient peut-être, sans les synchroniser ni

même les ordonner à quelque grande chronologie, de penser *ensemble*.

En un temps qu'il est déjà difficile de tenir pour *un* et de plier à l'homogénéité d'un récit sans rupture interne, le nom (du) *Sinaï* ne peut pas ne pas signifier, certes, et le lieu de la Thora donnée, et l'huile de messianité consacrée, et le coffre du témoignage, et les Tables du témoignage écrites de la main de Dieu, puis les Tables données par Dieu après qu'il se fut ravisé du mal dont il avait menacé le peuple à la nuque dure (première rupture ou interruption), puis les Tables brisées (autre interruption), puis les Tables sculptées de nouveau après que Dieu eut en quelque sorte encore interrompu toute théophanie en interdisant, au passage de sa gloire, la vision de son visage en face-à-face, puis le voilement et le dévoilement du visage de Moïse. Autant d'interruptions *de soi*, autant de discontinuités dans l'histoire, autant de ruptures du cours ordinaire du temps, césures soutefois comme historicité même de l'histoire.

Mais *Sinaï*, aujourd'hui, c'est aussi, toujours quant à l'histoire singulière d'Israël, un nom de la modernité. *Sinaï*, le *Sinaï*: métonymie pour la frontière entre Israël et les autres nations, un front et une frontière entre guerre et paix, une provocation à penser le passage entre l'éthique, le messianique, l'eschatologique *et* le politique, à un moment de l'histoire de l'humanité et de l'État-Nation où la persécution de tous ces otages

que sont l'étranger, l'immigré - avec ou sans papiers -, l'exilé, le réfugié, le sans-patrie, le sans-État, la personne ou la population déplacée (autant de notions à distinguer prudemment) semble, sur tous les continents, exposée à une cruauté sans précédent. Lévinas eut sans cesse les yeux tournés vers cette violence et vers cette détresse, qu'il en parlât directement ou non, sur un mode ou sur un autre.

Permettez-moi d'accorder ici, maintenant, quelque privilège à un passage qui nomme à la fois *Sinai* et l'hospitalité. Il appartient aux lectures talmudiques qui portent le titre *À l'heure des nations* (1988). Au chapitre « Les nations et la présence d'Israël », le titre d'un sous-chapitre spécifique « Les nations et le temps messianique ». Après avoir commencé à commenter un psaume cité dans le Traité Pessa'him 118b, après l'avoir approché avec cette rigueur et cette inventivité, avec cette difficile liberté qui fut la sienne, Lévinas lance une question. Il la laisse en apparence ouverte et suspendue, cette question, comme s'il feignait de la laisser flotter en l'air au moment même où il la sait tenue par tant de fils, par des fils à peine visibles mais solides, le long d'une argumentation discrète mais d'une ténacité à toute épreuve. La question en question forme à peine une phrase, c'est une proposition sans verbe, le temps de quelques mots suivis d'un point d'interrogation.

Cette inquiétude curieuse, curieuse d'interroger et de savoir, curieuse comme une spéculation, curieuse de voir venir, hypothèse à la fois timide et provocante, peut-être secrètement malicieuse et jubilante dans la discrétion de son ellipse même, je ne voudrais pas la surinterpréter. Elle tient en quelque mots :

*Une reconnaissance de la Thora d'avant Sinai ?*

Risquons une première traduction: y aurait-il une reconnaissance de la loi *avant* l'événement, et donc *hors* de l'événement localisable, avant l'avoir-lieu singulier, daté, situé du don de la Thora à un peuple ? Y aurait-il une telle *reconnaissance* ? Aurait-elle été possible et pensable ? Avant toute révélation ? Une reconnaissance de la Thora par des peuples ou des nations pour qui le nom, le lieu, l'événement *Sinaïne* signifient rien ? ou rien de ce qu'ils signifient pour Israël ou pour ce que nomme la langue d'Israël ? Par des tiers, en somme ? Par des tiers suivant le jeu de la substitution, quand il remplace l'unique par l'unique ?

L'intrigue de cette intrigante question, dont encore une fois je ne voudrais pas abuser, si grave qu'en soit l'enjeu, c'est bien une épreuve d'hospitalité. Hospitalité par-delà toute révélation. Il ne s'agit pas, pour Lévinas, de mettre en question l'élection d'Israël, son unicité ni surtout son exemplarité universelle, bien au

contraire, mais de reconnaître un message universel dont il a la responsabilité avant ou indépendamment du lieu et de l'événement du don de la loi: universalité humaine, hospitalité humanitaire déracinée hors d'une singularité de l'événement qui deviendrait alors empirique, ou tout au plus allégorique, peut-être seulement « politique » en un sens restreint de ce mot qu'il va nous falloir éclairer.

Mais la leçon à tirer de cette question ou de cette spéculation interprétative, la leçon de cette leçon serait encore une leçon à tirer pour Israël même dans son éthique, je n'ose pas dire encore sa politique messianique de l'hospitalité. Bien entendu, dans ce passage, Israël ne nomme pas en premier lieu l'Etat moderne, celui qui porte, s'est donné ou a pris le nom d'Israël.

Mais comme le nom d'Israël, dans ce texte, ne nomme pas davantage autre chose, l'espace historique et politique de ces noms assignés reste ouvert.

Pour être plus précis, reconstituons une partie au moins du contexte qui appellerait évidemment une lecture plus patiente. Le Psaume cité décrit indubitablement un théâtre et des rites d'hospitalité:

Il lui a encore dit une autre chose: « L'Egypte apportera dans les temps futurs un cadeau au Messie. Il pensait ne pas devoir l'accepter de leur

part, mais le Saint, béni soit-Il, dira au Messie: " Accepte-le de leur part; [après tout], ils ont hébergé [je souligne naturellement ce mot] nos enfants en Egypte. " Aussitôt " de grands personnages arriveront de l'Égypte ». Fin de la citation du Psaume (68, 32) <sup>1</sup>.

Ces derniers mots (« *de grands personnages arriveront de l'Égypte* ») font irrésistiblement penser à la façon dont Lévinas saluait, quelques années auparavant, ce qu'il appela « *la grandeur et l'importance de Sadate* », « *l'événement exceptionnel* » que fut son voyage à Jérusalem, événement « *transhistorique* », ajoutait-il alors, voyage « *qu'on ne fait pas et dont on n'est pas contemporain deux fois dans une vie* » <sup>2</sup>.

Or après qu'il eut cité ce fragment, Lévinas oriente son interprétation vers l'équivalence de *trois concepts* — *fraternité, humanité, hospitalité* — qui déterminent une expérience de la Thora et des temps messianiques *avant* même ou hors du Sinaï - et même pour celui qui ne prétendrait pas « *au titre de porteur ou messenger de la Thora* ».

Ce qui s'annonce ici, c'est peut-être une messianicité qu'on dirait structurelle ou *a priori*. Non pas une messianicité anhistorique mais propre à une historicité sans incarnation particulière et empiriquement déterminable.

1. À *l'heure des nations*, Éd. de Minuit, 1988, p. 112.

2. *L'Au-delà du verset*, p. 226.

Sans révélation ou sans datation d'une révélation donnée. L'hypothèse que je risque ainsi n'est évidemment pas celle de Lévinas, du moins sous cette forme, mais elle cherche à s'avancer dans sa direction - peut-être pour le croiser encore. « Au cœur d'un chiasme », comme il dit un jour.

Ces trois concepts seraient donc :

1. celui de *fraternité* (qui occupe toute la suite de cette lecture talmudique et en vérité, de façon explicite, le centre de tout l'œuvre de Lévinas; j'ai essayé de dire ailleurs <sup>1</sup> mon inquiétude quant à la prévalence d'une certaine figure de la fraternité,

1. De façon générale mais en particulier quant à la pensée lévinassienne de la fraternité (cf. *Politique de l'amitié*, Éd. Galilée, 1994, p. 338). Lévinas rejoint ici, entre tant d'autres, le Kant de la *Doctrine de la vertu* et de la *Doctrine élémentaire de l'éthique*, là où, je tente de l'analyser longuement (*ibid.*, p. 283-294) et suggère que « la détermination de l'amitié comme fraternité nous dit donc quelque chose d'essentiel quant à l'éthique ».

Kant: « On se représente ici tous les hommes comme des frères soumis à un père universel, qui veut le bonheur de tous. »

Lévinas: « Le statut même de l'humain implique la fraternité et l'idée du genre humain [...] Elle implique d'autre part la communauté de père, comme si la communauté du genre ne rapprochait pas assez » (*Totalité et Infini*, p. 189).

Pour suivre le destin de cette fraternité au-delà de la famille, jusque dans l'ordre de la justice et du politique,

justement dans un certain rapport à la féminité; je ne m'y arrête donc pas ici, ce n'est pas mon propos);

2. celui d'*humanité*, précisément comme *fraternité* (fraternité du prochain, implication fon-

il faut alors tenir compte de ce que Lévinas évoque, comme au passage, de la non-coïncidence avec l'unicité et donc avec soi. C'est l'irruption de l'égalité, donc déjà du tiers: « C'est ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger - et l'épiphanie du visage coïncide avec ces deux moments - qui constitue le fait original de la fraternité. La paternité n'est pas une causalité: mais l'instauration d'une unicité avec laquelle l'unicité du père coïncide et ne coïncide pas. La non coïncidence consiste, concrètement, dans ma position comme frère, implique d'autres unicités à mes côtés, de sorte que mon unicité de moi résume à la fois la suffisance de l'être et ma partiellité, ma position en face de l'autre comme visage. Dans cet accueil du visage [...] s'instaure l'égalité [...] On ne peut la détacher de l'accueil du visage dont elle est un moment ». (*Ibid.*)

Il faudrait suivre aussi, beaucoup plus loin, le déploiement de cette analyse dans « La transcendance et la fécondité » et surtout dans « Filialité et fraternité ». La filialité y est déterminée avant tout, voire seulement comme « relation père-fils ». Elle inscrit encore l'égalité dans l'élection: « Chaque fils du père, est fils unique, fils élu... «enfant *unique*». Et en vertu de cette «étrange conjoncture de la famille », « la fraternité est la relation même avec le visage où s'accomplit à la fois mon élection et l'égalité ». C'est ensuite la déduction du « tiers » et du « nous » socio-politique « qui englobe la structure de la famille elle-même. » (p. 255-257). Cf. aussi *Autrement*

damentale et omniprésente, motif dont l'origine à la fois grecque et biblique paraît ineffaçable, équivalence aussi qu'on retrouve entre autres chez Kant dans un horizon plus chrétien que judaïque);

3. celui d'*hospitalité*, d'une hospitalité qui, elle, prend une valeur bien plus radicale que chez le Kant de *Zum ewigen Frieden* et du droit cosmopolitique à l'hospitalité universelle - cosmopolitique, c'est-à-dire seulement politique et juridique, étatique et civile (toujours réglée par la citoyenneté).

Mais ce troisième concept, l'*hospitalité*, l'*asile*, l'*auberge* (trois mots qui apparaissent sur la même page pour dire l'hébergement dans la demeure ouverte), ce que Lévinas appelle encore le « lieu offert à l'étranger », c'est de surcroît le schème figurai qui rassemble ou recueille ces trois concepts entre eux, *fraternité*, *humanité*, *hospitalité*: accueil de l'autre ou du visage comme prochain et comme étranger, comme prochain *en tant qu'étranger*, homme et frère. Le

*qu'être...*, p. 179, 194 *et passim*. «...la structure de l'un-pour-l'autre inscrite dans la fraternité humaine - dans l'*un-gardien-de-son-frère* — dans l'*un-responsable-de-l'autre* », voilà ce qui serait resté « inintelligible à Platon et devait le conduire à commettre un parricide sur son père Parménide ». « L'unité du genre humain est précisément *postérieure à la fraternité*. » (*Ibid.* p. 211).

commentaire qui suit la citation du Traité soude la chaîne de ces trois concepts selon le schème de l'hospitalité trans-nationale ou universelle (ne disons pas *cosmopolitique*):

Deuxième enseignement de rabbi Yossé transmis à son fils, rabbi Yichmaël, et communiqué par celui-ci à Rabbi et proclamé par rab Kahana: les nations tiennent à participer à l'âge messianique ! [point d'exclamation de Lévinas: il faudrait consacrer une étude aux points d'exclamation de Lévinas, à leur sens, à la grammaire, à la rhétorique, à l'éthique, à la pragmatique de cette ponctuation dans l'adresse au cœur d'un texte philosophique. Comme au mot « merveille » qui précède souvent le point d'exclamation]. Reconnaissance de la valeur ultime du message humain qu'apporte le judaïsme, reconnaissance qu'attestent ou appellent les versets du *Psaume 117*. L'histoire des nations n'a-t-elle pas déjà été par quelque côté cette glorification de l'Éternel en Israël, une participation à l'histoire d'Israël qui se mesure par une ouverture de leur solidarité nationale à l'autre homme, à l'étranger ? Une reconnaissance de la Thora d'avant Sinäi ? Tout l'examen de ce problème se réfère, sans le citer, au verset de *Deutéronome 23, 8*: « N'aie pas l'Édomite en horreur, car il est ton frère; n'aie pas l'Égyptien en horreur, car tu as séjourné dans son pays. » Fraternité - mais que signifie-t-elle ? n'est-elle pas, d'après la Bible, synonyme d'humanité ? - et hospitalité: ne sont-elles pas plus fortes que l'horreur d'un homme pour

l'autre qui le nie dans son altérité, n'évoquent-elles pas déjà un souvenir de la « parole de Dieu » ? <sup>1</sup>.

Ce qui paraît clairement suggéré par ces derniers mots, « *déjà un souvenir de la "parole de Dieu"* », c'est un souvenir d'avant la mémoire, la mémoire d'une parole qui aura eu lieu avant même d'avoir lieu, d'un événement passé plus vieux que le passé et plus ancien que toute mémoire ordonnée à la consécution empirique des présents, plus vieille que le *Sinai*, à moins que dans le nom *Sinai* lui-même cette anachronie allégorique ne lui fasse signifier, à travers son propre corps, un corps étranger, voire le corps de l'étranger. Celui-ci désignerait justement l'expérience *de* l'étranger, là où la vérité de l'univers messianique déborde et le lieu et le moment déterminés, sans doute, mais excède aussi l'identité, surtout l'identité nationale du porteur ou du messager de la Thora, de la Thora révélée.

C'est ce que semble donner à penser la suite du commentaire:

Le Talmud ne va pas recourir à l'énumération de toutes les nations - pas même de toutes celles qui apparaissent dans l'Écriture - pour décider de leur association possible à l'univers messianique. Les trois nations ou États ou Sociétés évoquées: l'Égypte, Koush et Rome, représentent

1. À *l'heure des nations*, p. 112-113.

une typologie de la vie nationale où, à travers les formes de l'existence qui sont pure histoire, transparaît l'inhumain ou l'humain.

Pour expliciter cette terrible alternative de l'inhumain ou de l'humain, alternative qui suppose déjà le visage et la paix, donc l'hospitalité, Lévinas dénonce la prétention à être le messager historique ou l'interprète privilégié, voire unique, de la Thora :

Allergie ou aptitude à la vérité sans prétendre au titre de porteur ou de messager de la Thora.

Le « sans » de cette proposition (« sans *prétendre au titre de porteur ou de messager de la Thora* ») détient une grande puissance *analytique*. L'analyse paraît bien délier ou desceller la loi hors de l'événement de son message, de l'ici-maintenant de sa révélation nommé *Sinai*; et la déliaison de ce « sans » semble bien appartenir à l'expérience évoquée il y a un instant, celle d'une Thora *d'avant Sinai*, d'une « *reconnaissance de la Thora d'avant Sinai* », et sinon d'une reconnaissance sans élection (car le motif de l'élection est partout à l'œuvre dans l'analyse de la responsabilité éthique chez Lévinas), du moins d'une élection dont l'assignation ne se laisse arrêter ni en tel lieu à tel moment, ni donc peut-être, mais on ne saurait par définition jamais en être sûr, à tel peuple ou telle nation. Ne l'oublions jamais,

l'élection est inséparable de ce qui semble toujours la contester: la substitution.

Irrécusable nécessité, force irrésistible, la force vulnérable néanmoins d'une certaine faiblesse: cette *pensée de* la substitution nous entraîne vers une logique à peine pensable, presque indicible, celle du possible-impossible, l'itérabilité et la remplaçabilité de l'unique dans l'expérience même de l'unicité comme telle <sup>1</sup>.

1. Ce discours de la substitution se rappelle d'abord depuis le fond d'une histoire abyssale. Nous parlions à l'instant, citant Lévinas, d'une « spiritualité judéo-chrétienne ». Il faudra bien un jour, d'abord pour y rappeler et entendre l'Islam, s'interroger patiemment sur bien des affinités, analogies, synonymies et homonymies, qu'elles répondent à des croisements de rencontre, parfois à l'insu des auteurs, ou à des nécessités plus profondes, quoique déroutantes ou détournées. L'exemple le plus urgent (et sans doute le moins remarqué) reste en France celui d'une autre pensée de la substitution qui, sous ce nom, traverse toute l'œuvre et toute l'aventure de Louis Massignon. Hérité de Huysmans — que Lévinas évoque d'ailleurs très tôt, dès *De l'existence...*, « entre 1940 et 1945 » — et à travers la tradition d'une certaine mystique chrétienne (Bloy, Foucauld, Claudel, auteur de *L'otage*, etc.) à laquelle Massignon reste fidèle, le mot-concept de « substitution » inspire à ce dernier toute une pensée de l'« hospitalité sacrée », une référence fondatrice à l'hospitalité d'Abraham — ou Ibrahim, et l'institution, en 1934, de la *Badalyia* — mot qui appartient au lexique arabe de la « substitution »: « ces âmes auxquelles nous voulons nous substituer « *fil badaliya* », en payant leur rançon à leur place et à nos dépens, c'est en suppléance... », disent les Statuts de la *Badalyia* qui inscrivent

aussi, en caractères gras, le mot « *otage* »: « nous offrons et engageons nos vies, dès maintenant, *en otage*. » Louis Massignon, *L'hospitalité sacrée*, Nouvelle Cité, Paris, 1987, p. 373-374. *Otage* s'écrit aussi en caractères gras, revenant alors à la première personne (« j'étais constitué *l'otage* ») dans la confidence d'une lettre de 1947, p. 241. Cf. aussi p. 171-173, 262-263, 281 («substitution fraternelle»), p. 300-301 et *passim*. L'usage du mot « persécution » consono aussi, jusqu'à un certain point (mais lequel ?), avec celui de Lévinas (cf. p. 305 par exemple) mais sur un « front de prière islamo-chrétienne ». Cf. aussi « Le linceul de feu d'Abraham », in *Parole donnée*, Seuil, 1983.



## IV

À travers des allusions discrètes mais transparentes, Lévinas orientait alors nos regards vers ce qui se passe aujourd'hui, aussi bien en Israël qu'en Europe et en France, et en Afrique, et en Amérique, et en Asie, depuis au moins la première guerre mondiale et depuis ce que Hannah Arendt appela *Le déclin de l'État-nation*: partout où des réfugiés de toute espèce, immigrés avec ou sans citoyenneté, exilés ou déplacés, avec ou sans papiers, du cœur de l'Europe nazie à l'ex-Yougoslavie, du Moyen-Orient au Ruanda, depuis le Zaïre jusqu'en Californie, de l'église St Bernard au XIII<sup>e</sup> arrondissement de Paris, Cambodgiens, Arméniens, Palestiniens, Algériens et tant et tant d'autres appellent l'espace socio- et géo-politique à une mutation - mutation juridico-politique mais d'abord, si cette limite garde encore sa pertinence, conversion éthique.

Emmanuel Lévinas en parle, il en parlait

depuis longtemps, de cette détresse et de cet appel. Le miracle de la trace qui nous permet aujourd'hui de le lire et d'entendre sa voix résonner pour signifier jusqu'à nous, voici qu'il s'accomplit encore. Il est aggravé, pourrait-on dire, par les crimes contre l'hospitalité qu'endurent les hôtes et les otages de notre temps, jour après jour incarcérés ou expulsés, de camp de concentration en camp de rétention, de frontière en frontière, près de nous ou loin de nous. (Oui, les crimes *contre* l'hospitalité, à distinguer du « délit d'hospitalité » aujourd'hui réactualisé sous ce nom par le droit français, dans l'esprit des décrets et ordonnances de 1938 et 1945, pour sanctionner, jusqu'à la peine de prison, quiconque héberge un étranger en situation illégale).

Lévinas nous parle ainsi du don de l'auberge, de l'abri, de l'asile: « *Dieu l'oblige à accepter le don en rappelant l'asile offert par le pays d'Egypte à Israël. Asile qui deviendra lieu d'esclavage, mais avant tout un lieu offert à l'étranger. Déjà chant de gloire au Dieu d'Israël !* »<sup>1</sup>. L'hospitalité offerte signerait d'elle-même une appartenance à l'ordre messianique.

Et de même qu'il rappelait un souvenir de l'immémorial, Lévinas dénonce aussi, au passage, un certain oubli de la loi. C'est encore le moment de l'accueil, *accueil* est le mot pour la décision divine:

1. *A l'heure des nations*, p. 113.

Décision de l'Éternel accueillant l'hommage de l'Égypte [L'Éternel est l'hôte (*host*) accueillant l'hôte (*guest*) qui lui apporte son hommage dans une scène classique d'hospitalité.] La Bible la laisse prévoir à *Deutéronome* 23, 8, verset que le Messie lui-même, malgré sa justice, a dû oublier. On appartient à l'ordre messianique quand on a pu admettre autrui parmi les siens. Qu'un peuple accepte ceux qui viennent s'installer chez lui, tout étrangers qu'ils sont, avec leurs coutumes et leurs costumes, avec leur parler et leurs odeurs, qu'il lui donne une *akhsania* comme une place à l'auberge et de quoi respirer et vivre - est un chant à la gloire du Dieu d'Israël <sup>1</sup>.

Qu'un peuple, en tant que peuple, « accepte ceux qui viennent s'installer chez lui, tout étrangers qu'ils sont », voilà le gage d'un engagement populaire et public, une *res publica* politique qui ne se réduit pas à une « tolérance », à moins que cette tolérance n'exige d'elle-même l'affirmation d'un « amour » sans mesure. Lévinas précise aussitôt que ce devoir d'hospitalité n'est pas seulement essentiel à une « *pensée juive* » des rapports entre Israël et les nations. Il ouvre l'accès à l'humanité de l'humain en général. Redoutable logique de l'élection et de l'exemplarité entre l'assignation d'une responsabilité singulière et l'universalité humaine, on dirait même aujourd'hui *humanitaire* dès lors qu'elle tenterait au

1. *Ibid.*, p. 113-114.

moins, à travers tant de difficultés et d'équivoques, de se porter, par exemple comme organisation non gouvernementale, au-delà des États-nations et de leurs politiques.

La suite du même passage pourrait aujourd'hui s'illustrer, si ce mot n'était pas indécent, de tous les exemples de la terre. Car la question des frontières, quant à ces exemples, est sans doute celle d'Israël mais elle déborde à la fois la ligne des frontières de ce qu'on appelle ou qui s'appelle Israël, au sens biblique et au sens de l'État moderne:

Abriter l'autre homme chez soi, tolérer la présence des sans-terre et des sans-domicile sur un « sol ancestral » si jalousement - si méchamment - aimé, est-ce le critère de l'humain ? Sans conteste <sup>1</sup>.

Ce texte date des années 80. Il faudrait entourer la lecture de tant d'autres, qui se pressent aussi autour de la question de l'État et de la Nation, à commencer par celui auquel nous faisons allusion tout à l'heure et qui salue la « *grandeur et l'importance* » [« *transhistorique* »] de Sadate. Il faudrait aussi revenir aux lointaines prémisses de ce discours dans *Totalité et Infini* et dans *Autrement qu'être...* Rappelons au moins ce signe en quelques mots: les « Lectures et dis-

1. P. 114.

cours talmudiques » réunis en 1982 à la fin de *L'Au-delà du verset* (sous le titre au pluriel « Sionismes » et « L'État de César et l'État de David », 1971, puis « Politique après! », 1979, multiplie les propositions de forme, je dis bien de forme, délibérément contradictoire, aporétique, voire dialectique, au sens de la dialectique transcendantale: propositions à la fois intra-politiques et transpolitiques, *pour et contre* le « principe étatique », contre ce que *Totalité et Infini* appelait déjà la « tyrannie de l'État » (selon un mouvement anti-hégélien dans le style, au moins, de Rosenzweig), contre l'État de César qui, « *malgré sa participation à l'essence pure de l'État, est aussi le lieu de la corruption par excellence et, peut-être, l'ultime refuge de l'idolâtrie* »<sup>1</sup>; contre l'État et pourtant laissant à ce que Lévinas appelle l'« *au-delà de l'État* » ou le « *dépassement de l'État* » une ouverture vers un « *achèvement de l'État de David* » en État messianique, un dépassement de l'État vers un « *monde qui vient* »<sup>2</sup>. *Dépassement* d'un État (celui de César), *achèvement* d'un autre (celui de David) qui tous deux peuvent paraître utopiques ou prématurés, Lévinas le reconnaît, mais qui montrent l'ouverture même du politique vers son avenir, s'il en a un. (Si on prenait pour règle de parler de « politique » dès que le mot État apparaît, traduction plus ou moins

1. *L'Au-delà du verset*, p. 216.

2. *Ibid.*, p. 219.

rigoureuse de *Polis*, on devrait se demander si cette règle s'applique dans l'expression « État de David », ou si l'alternative entre État de César et État de David est une alternative entre une politique et un au-delà du politique, ou une alternative entre deux politiques ou enfin *une* alternative parmi *l'autres* alternatives, là où on n'exclurait pas l'hypothèse d'un État qui ne serait ni de César, ni de David, ni Rome, ni Israël, ni Athènes. Fermons cette parenthèse, mais non sans insister sur le fait que Lévinas n'hésite pas à parler de « *politique messianique* », par opposition à ce que nous entendons par politique dans la tradition, disons grecque ou post-hellénique, qui domine la politologie occidentale. Quand il dit « *au-delà de la politique* », « politique » a toujours le sens de cette politique de l'État non messianique, transgressée vers son au-delà par ce qui reste néanmoins une politique, encore, mais une politique messianique. Il est vrai qu'alors la ligne de frontière, l'identité sémantique de tous ces mots se met à trembler, et c'est l'effet le plus incontestable de cette écriture, la poussée même de cette pensée. « *La Cité messianique*, dit Lévinas, *n'est pas au-delà de la politique* » et il ajoute « *la Cité tout court n'est jamais en deçà du religieux* »<sup>1</sup>.)

Sur ce fond, Lévinas avance alors une hypothèse qu'on peut juger à plus d'un titre auda-

1. *L'Au-delà du verset*, p. 215.

cieuse: d'une part la distinction entre la Cité terrestre et la Cité de Dieu, entre l'ordre politique et l'ordre spirituel, n'aurait pas dans le judaïsme pré- ou post-chrétien le « *caractère tranché* » qu'elle a dans le christianisme; d'autre part, c'est paradoxalement en raison de ce que Lévinas n'hésite pas à appeler, dès lors, à cause de cette étanchéité, l'« *indifférentisme politique* » du christianisme que celui-ci serait devenu « *si souvent religion d'Etat* » <sup>1</sup>. L'indifférentisme politique appellerait le goût du pouvoir pour le pouvoir, n'importe lequel à tout prix. Il donnerait bonne conscience à l'autoritarisme et au dogmatisme incontrôlés de l'Église quand elle peut dominer l'État. Thèse ou hypothèse séduisante, peut-être profonde, voire féconde, mais aussi quelque peu confiante, si je puis dire, et vite assurée, non seulement quant au lien entre indifférentisme politique et religion d'État mais surtout quant à l'absence supposée de religion d'État en dehors de l'espace chrétien: en terre islamique (Lévinas n'en parle pas) mais aussi en terre d'Israël, bien que l'expression « *religion d'État* » y soit d'un maniement délicat, assez fuyante en tout cas pour qu'il ne soit facile ni d'affirmer ni de dénier littéralement (comme Lévinas est tenté de le faire ici ou là <sup>2</sup>) l'existence d'une religion d'État en Israël.

1. *L'Au-delà du verset*, p. 209.

2. Par exemple, dans « Séparation des biens » (*in*

La forme délibérément aporétique, paradoxale ou indécidable des énoncés sur le politique trouvera plus tard l'un de ses titres dans cette Leçon du 5 décembre 1988 recueillie cette année-ci, après la mort d'Emmanuel Lévinas, dans les *Nouvelles lectures talmudiques*. Dans ce titre, le politique semble défier une simplicité topologique: c'est « Au-delà de l'État dans l'État ». *Au-delà-dans*: transcendance dans l'immanence, *au-delà* du politique, mais *dans* le politique. Inclusion ouverte sur la transcendance qu'elle porte, incorporation d'une porte qui porte et ouvre sur l'au-delà des murs ou des murailles qui l'encadrent. Au risque de faire imploser l'identité du lieu autant que la stabilité du concept. Cette leçon assigne à la transcendance incluse l'espace d'une « *politique messianique* », d'un « *ordre politique acceptable qui ne peut venir à l'humain qu'à partir de la Thora, de sa justice, de ses juges et de ses maîtres savants* »<sup>1</sup>.

On venait de séjourner auprès de la lecture midrachique qui se permet d'isoler les six premiers mots d'un verset: « *Voici la Thora:*

L'Herne, p. 465). Lévinas y avance un argument légitime et légal, sans doute (l'État d'Israël « compte des citoyens de toutes confessions. Son parti religieux n'est ni parti unique, ni le plus influent ») mais dont auront du mal à se satisfaire ceux qui doutent de la « laïcité » de cet État.

1. « Au-delà de l'État dans l'État », in *Nouvelles lectures talmudiques*, Éd. de Minuit, 1996, p. 63.

*l'homme qui meurt*»<sup>1</sup> (nous devons reparler de la mort, moment du « sans réponse », et de la Thora, de l'à-Dieu et du « sans réponse », d'une Thora enfin dont l'hospitalité protégerait encore le mort de la mort). On venait aussi de définir « *l'État démocratique* », seul État ouvert à la perfectibilité, comme la seule « exception à la règle tyrannique du pouvoir politique »<sup>2</sup>. Au passage il fut question de ce qui arrive, oui, de ce qui *arrive* et de *qui* arrive, quand Alexandre arrive dans une cité de femmes, seulement de femmes, qui le désarment par leurs questions. Alexandre finit par conclure (enseignement à méditer quand on s'intéresse à une politique qui compterait avec la voix des femmes, à la maison et hors de la maison):

Moi, Alexandre de Macédoine, j'étais un fou avant d'être venu dans ce pays des femmes en Afrique et d'avoir reçu leurs conseils<sup>3</sup>.

Dans *L'Au-delà du verset*, un sous-chapitre de « L'État de César et l'État de David », « Pour une politique monothéiste », suit celui qui s'intitule « Au-delà de l'État », qui suivait lui-même celui qui portait en titre « Oui à l'État ». Or on ne saurait trop prendre au sérieux, les interprétant

1. *Nouvelles Lectures talmudiques*, p. 62.

2. *Ibid.*, p. 64.

3. *Ibid.*, p. 48.

aussi rigoureusement que possible, les modalités discursives qui multiplient les points d'interrogation, les conditionnels, les clauses qu'on pourrait dire énochales. Ces précautions sont moins des prudences rhétoriques, voire politiques, que des manières de respecter ou de saluer ce qui reste à venir - un avenir dont on ne sait rien. Ce qui vient n'appartiendra jamais à l'ordre du savoir ou du pré-savoir.

Par exemple, en conclusion de « Pour une politique monothéiste », cette réserve énochale se marque dans les mots que je vais souligner (« *l'engagement* », « *mais* »):

... Israël était devenu incapable de penser une politique qui parachèverait son message monothéiste. *L'engagement* désormais est pris. Depuis 1948. *Mais* tout ne fait que commencer.

Il y a bien une date: « depuis 1948 ». Elle rappelle un événement, la fondation d'un État qui *s'engage* à *n'être pas seulement* ce qu'il est aussi, en fait et en droit, un État comme les autres. Eh bien, n'approuvant ni ne désapprouvant le *fait* juridique, la fondation de l'État moderne d'Israël, consacrée en droit par une majorité de la communauté internationale des États, Lévinas n'y voit qu'un « engagement ». Un engagement immense *mais* seulement un engagement. Et comme cette histoire politique, dit-il, « *ne fait que commencer* », la trahison de l'en-

gagement reste toujours possible, et le parjure, pour ce qui peut devenir un État comme les autres, voire parfois ou par certains aspects, diraient certains, pire que bien d'autres, que certains autres. Tout reste suspendu, tous les énoncés sont surveillés, nous allons l'entendre, par la prudente vigilance d'un conditionnel. L'engagement devrait se porter « au-delà », « au-delà » est le mot de Lévinas, au-delà du politique, au-delà d'un problème ou d'une solution strictement « politique » dans la circonscription du national ou du familial:

*L'engagement* désormais est pris. Depuis 1948. *Mais* tout ne fait que commencer. Israël n'est pas moins isolé pour achever sa tâche inouïe que n'était, il y a quatre mille ans, Abraham qui la commençait [cette incidente sur l'isolement d'Israël peut se discuter, elle est à mes yeux discutable, mais comme elle n'est pas strictement essentielle ni nécessaire à la structure argumentative qui m'importe ici, je laisserai, moi, la chose en suspens]. Mais, ainsi, ce retour sur la terre des ancêtres, *par-delà* la solution d'un problème particulier, national ou familial, marquerait-il l'un des plus grands événements de l'histoire intérieure et de l'Histoire tout court <sup>1</sup>.

Ce sont les derniers mots de ce texte, « L'État de César et l'État de David ». Ces mots disent

1. *L'Au-delà du verset*, p. 220. Je souligne.

un *engagement* inconditionnel, certes, mais comme la description de l'événement politique, l'interprétation de son avenir reste signée au conditionnel. (Nous y reviendrons. Nous reviendrons aussi, pour conclure, sur l'incidente par laquelle je me suis permis de dissocier à mon tour une incidente, la détachant ainsi de la structure argumentative que nous tentons de suivre et privilégions ici.)

## V

« Politique après ! »: sous ce titre, une interprétation aussi prudente du sionisme s'efforce de distinguer, à tort ou à raison, entre deux grandes phases. Mais s'agit-il de phases ? S'agit-il d'une séquence historique ? ou au contraire de deux mondes ? de deux figures concurrentes et inconciliables ? de deux sionismes qui se disputent à jamais le même temps ?

Lévinas privilégie clairement la diachronie: il y aurait d'abord un sionisme réaliste, plus *politique*, et peut-être « *inadéquat à l'idéal prophétique* ». Peut-être plus enclin au nationalisme courant, ce sionisme politique expliquerait, dans l'Europe pré-hitlérienne et parfois encore aujourd'hui, les réticences de certains Juifs qui se réclament d'une « *finalité universaliste* » <sup>1</sup>. Un second sionisme s'ouvrirait davantage à la vision eschatologique de l'histoire sainte ou bien, et par

1. *L'Au-delà du verset*, p. 225.

là même, politique par delà le politique, à ce que Lévinas appelle une « *invention politique* » <sup>1</sup>.

Qu'on souscrive ou non à certaines de ces analyses quant à la situation réelle de l'État d'Israël, en sa visibilité politique (et je dois à la vérité de dire que je ne le fais pas toujours), on y reconnaît un incontestable souci: *d'une part* interpréter l'*engagement* sioniste, la promesse, la foi jurée et non le *fait* sioniste, comme un mouvement qui porte le politique *au-delà* du politique, et donc se trouve pris entre le politique et son autre, *d'autre part* penser une paix qui ne soit pas purement politique.

Mais, à supposer que ces deux dernières distinctions soient praticables et gardent du sens (*concesso non dato*), dans les deux cas l'au-delà du politique, l'au-delà du *purement* politique ne fait pas signe vers du non-politique. Il annonce une autre politique, la politique messianique, celle de l'État de David distingué de l'État de César, c'est-à-dire de la tradition classique et hégémonique de l'État dans ce qu'il faut bien essayer d'identifier, avec toutes les précautions qui s'imposent, comme *notre* politologie, le discours de la philosophie d'ascendance gréco-romaine sur le politique, la Cité, l'État, la guerre et la paix. À supposer, bien entendu, qu'à défaut d'identifier à elle-même une telle chose, la politologie occidentale - ce qu'il faut bien se garder de

1. *L'Au-delà du verset*, p. 227.

faire, et surtout sous la figure, impériale plutôt que démocratique, de l'Etat de César —, on puisse néanmoins y reconnaître une tendance dominante, qui soit plus proche de César que de David et pour laquelle la démocratie serait elle-même impérialiste de vocation. Autant d'hypothèses, la question restant ouverte de savoir ce qu'on entend sous le mot de « politique », et si les frontières de ce concept résistent aujourd'hui à l'analyse. Cette question, nous ne pouvons l'aborder ici de front. Nous aurions besoin d'un fil conducteur ou d'une pierre de touche dans le contexte qui nous occupe. L'idée de la paix, par exemple, dans son affinité évidente et sans cesse réaffirmée avec l'hospitalité. La paix, est-ce une chose politique ? En quel sens ? À quelles conditions ? Comment lire la suggestion de Lévinas, « suggestion » est son mot, « *la suggestion que la paix est un concept qui déborde la pensée purement politique* » ? <sup>1</sup>

Lévinas risque donc une « suggestion », seulement une suggestion, de façon à la fois confiante et inquiète. Il n'affirme pas que la paix est un *concept non politique*, il suggère que ce concept *excède peut-être* le politique.

Qu'est-ce que cela sous-entend ? Un partage ou une partition difficiles: sans être en paix avec lui-même, en somme, un tel concept de la paix garde *une part* politique, il *participe* du politique

1. *L'Au-delà du verset*, p. 228.

même si une autre part en lui dépasse un certain concept du politique. Le concept s'excède lui-même, il se déborde, autant dire qu'il s'interrompt ou se déconstruit pour former ainsi une sorte d'enclave au-dedans et au-dehors de lui-même: « *au-delà dans* », encore une fois, intériorisation politique de la transcendance éthique ou messianique. (Et notons-le en passant, chaque fois que se produit cette interruption de soi (nous en suivons quelques exemples depuis un moment), chaque fois que se produit cette délimitation de soi qui vaut aussi excès ou transcendance de soi, chaque fois que cette enclave topologique affecte un concept, un processus de déconstruction est en cours, qui n'est même plus un processus téléologique ni même un simple événement dans le cours de l'histoire). Comme si le mot de « suggestion » ne suffisait pas encore à signaler une vigilante circonspection, Lévinas précise en effet que pour une part « la paix est un concept qui déborde » non le politique, « mais la pensée *purement* politique ». Cette insistance porte tout, il faut donc insister sur la pureté.

Voilà donc un « concept », la paix, dont la pensée déborderait la pensée en tant que celle-ci voudrait rester *purement* politique. « *Une pensée purement politique* » lui serait ici inadéquate. Pour le penser, ce concept de la paix, il ne faudrait pas quitter l'ordre du politique, mais l'ordre de ce que Lévinas appelle le « *purement poli-*

tique ». Pour savoir ce qu'est le politique, il vaut mieux savoir ce qu'est le « purement politique ». Fiction dont Lévinas exclut d'ailleurs - ailleurs — qu'elle prenne jamais corps, un corps réel, puisque, nous l'avons entendu, « *la Cité tout court n'est jamais en-deçà du religieux* ». De cette paix non purement politique, il parle d'ailleurs dans un contexte où il est question d'inventer le politique, d'une « *invention politique* », plus précisément encore de « *créer sur sa terre [la terre de l'État d'Israël] les concrètes conditions de l'invention politique* »<sup>1</sup>.

Cette *invention politique* en Israël est-elle jamais advenue ? en Israël ? Ce n'est peut-être pas le lieu de poser cette question ni surtout d'y répondre - le temps, plus que le temps, nous manquerait d'ailleurs pour toutes les analyses requises - mais a-t-on le droit de taire ici l'angoisse d'une telle interrogation, devant ces mots de Lévinas, et dans l'esprit qui les inspire ? Un tel silence serait-il digne des responsabilités qui nous sont assignées ? Et d'abord devant Emmanuel Lévinas lui-même ? Je suis de ceux qui l'attendent, cette « *invention politique* » en Israël, de ceux qui l'appellent dans l'espérance, et aujourd'hui plus que jamais avec un désespoir que de récents événements, pour ne parler que d'eux, ne viennent pas atténuer (par exemple, mais ce ne sont que les exemples d'hier et d'au-

1. *L'Au-delà du verset*, p. 227.

jourd'hui, la relance des « implantations » coloniales ou telle décision de la Cour suprême autorisant la torture, et, d'une façon générale, toutes les initiatives qui suspendent, détournent ou interrompent ce qu'on continue d'appeler, façon de parler, le « processus de paix »).

En tout cas, même si elle peut rester, au fond, énigmatique, la suggestion de Lévinas fait signe vers une paix qui n'est *ni* purement politique, au sens traditionnel du terme, *ni* simplement apolitique. Elle appartient à un contexte où la réaffirmation de l'éthique, la subjectivité de l'hôte comme subjectivité de l'otage, entame le passage du politique vers l'au-delà du politique ou vers le « déjà non-politique ». Où sont les frontières entre le « déjà » et le « pas encore » ? entre la politique et le non-politique ? Quelques pages plus haut on lisait en effet:

L'affirmation de soi est d'emblée responsabilité pour tous. *Politique et déjà non-politique*. Épopée et Passion. Énergie farouche et extrême vulnérabilité. Le sionisme, après le réalisme de ses formulations politiques du début, se révèle enfin, à la mesure du judaïsme substantiel, comme une grande ambition de l'Esprit <sup>1</sup>.

Que veut dire « déjà » dans l'expression « *et déjà non-politique* » ? Comment ce « *et déjà non-* »

1. *L'Au-delà du verset*, p. 224. Je souligne.

peut-il mordre sur ce qu'il est encore, à savoir « *politique* » ? Ou bien se laisser toujours mordre par ce qu'il n'est déjà plus, « *politique* », et qui mord encore sur lui ? Que veut dire « *politique* » quand on en appelle à une paix dont le « *concept déborde la pensée purement politique* » ?

Ces mots appartiennent donc au texte intitulé « *Politique après !* » publié en 1979 dans les *Temps Modernes* et repris en 1982 dans *L'Au-delà du verset*. Suivi d'un point d'exclamation, le titre, « *Politique après !* », semble clair: que la politique vienne après, en second lieu ! L'injonction primordiale ou finale, l'extrême urgence ne serait pas d'abord politique, purement politique. La politique ou le politique devraient suivre, venir « après », il faut les subordonner, conséquence logique ou séquence chronologique, à une injonction qui transcende l'ordre politique. Pour ce qui est d'ordre politique, on verra après, ça viendra après, la politique suivra, comme l'intendance: « *Politique après !* ».

Nous sommes dans le sillage du voyage de Sadate à Jérusalem, audace quasi messianique, saluée comme cet « *événement exceptionnel — transhistorique — qu'on ne fait pas et dont on n'est pas contemporain deux fois dans une vie [...]. Tout l'impossible qui devient possible.* »<sup>1</sup>

On serait peut-être tenté de transposer ou de renverser les choses aujourd'hui. Cette expres-

1. *L'Au-delà du verset*, p. 226-227.

sion, « *Tout l'impossible qui devient possible* », ne retentit pas ici comme un écho fortuit à cette « *possibilité de l'impossible* » dont parle « La substitution » à propos d'une passivité absolue, qui n'est pas celle de la mort (au sens heideggerien de la possibilité de l'impossible) mais celle de la condition d'otage, du « *je suis otage* » et de la « *responsabilité infinie* » qui m'oblige envers le prochain comme tiers, « *passivité qui n'est pas seulement la possibilité de la mort dans l'être, la possibilité de l'impossibilité; mais impossibilité antérieure à cette possibilité, impossibilité de se dérober...* ». Notre responsabilité, en somme, avant la mort, devant la mort, devant les morts, au-delà de la mort. Voici maintenant l'impossible devenu possible. Depuis la venue de Sadate à Jérusalem. Sadate n'a-t-il pas compris, en effet

...les chances qu'ouvre l'amitié avec Israël - ou déjà sa simple reconnaissance, le simple fait de lui parler - et tout ce qui se dissimule de promesses prophétiques derrière l'invocation sioniste des droits historiques et ses contorsions sous le carcan politique ? Toutes les injustices - réparables.

Et Lévinas poursuit:

Tout l'impossible qui devient possible. Ce que des esprits moins élevés, parmi les ennemis de Sadate du Proche-Orient ou ses amis dans notre fier Occident, n'ont jamais deviné, plongés dans leur comptabilité politique. « Un État comme un

autre » et beaucoup d'éloquence ? Allez, allez ! N'y aurait-il donc rien à chercher entre le recours aux méthodes dédaigneuses de scrupules dont la *Realpolitik* fournit le modèle et la rhétorique irritante d'un imprudent idéalisme, perdu dans des rêves utopiques, mais tombant en poussière au contact du réel ou tournant en délire dangereux, impudent et facile qui se donne pour reprise du discours prophétique ? Par-delà le souci d'un refuge pour des hommes sans patrie et les accomplissements, parfois étonnants, parfois incertains, de l'État d'Israël, ne s'est-il pas surtout agi de créer sur sa terre les concrètes conditions de l'invention politique ? C'est là la finalité ultime du sionisme et, ainsi, probablement, l'un des grands événements de l'histoire humaine. Pendant deux mille ans, le peuple juif n'en était que l'objet, dans une innocence politique qu'il devait à son rôle de victime. Elle ne suffit pas à sa vocation. Depuis 1948, le voilà entouré d'ennemis et toujours en question [cet « être-en-question » définit, on s'en souvient, la subjectivité ou l'ipséité de l'otage: persécution, obsession ou obsidionalité, responsabilité pour tous], mais aussi engagé dans les faits, pour penser - et pour faire et refaire - un État où devra s'incarner la morale prophétique et l'idée de sa paix. Que déjà cette idée ait pu être transmise et saisie comme au vol, voilà la merveille des merveilles. Nous l'avons dit, le voyage de Sadate a ouvert l'unique voie de la paix au Proche-Orient, si cette paix doit être possible: ce qui est « politiquement » faible en elle est probablement l'expression de ce qu'elle a d'audacieux et, en fin

de compte, de fort. Et peut-être ce que, partout et pour tous, elle apporte à l'idée même de paix: la suggestion que la paix est un concept qui déborde la pensée purement politique <sup>1</sup>.

Qu'est-ce que la paix ? Que disons-nous quand nous disons « paix » ? Qu'est-ce que cela veut dire, « être en paix avec » - avec quelqu'un d'autre, un groupe, un État, une nation, soi-même comme un autre ? Dans tous ces cas, on ne peut être en paix qu'avec de l'autre. Tant que de l'autre en tant qu'autre n'aura pas été de quelque façon « accueilli » dans l'épiphanie, dans le retrait ou la visitation de son visage, il ne saurait y avoir de sens à parler de paix. Avec le même, on n'est jamais en paix.

Même s'il paraît pauvre et abstrait, cet axiome n'est pas si facile à penser de façon conséquente. Quel est donc le noyau sémantique, s'il en est un et s'il a une unité, de ce petit mot, la « paix » ? Y a-t-il un tel noyau sémantique ? Autrement dit, y a-t-il un concept de la paix ? Et qui soit *un*, indestructible dans son identité ? Ou bien faut-il inventer un autre rapport à ce concept, comme peut-être à tout concept, à l'enclavement non dialectique de sa propre transcendance, à son « au-delà-dans » ?

De même que nous aurions dû nous demander ce que nous voulons dire quand nous disons

1. *L'au-delà du verset*, p. 227-228.

« accueillir » ou « recevoir » — et toute la pensée de Lévinas est, veut être, se présente comme un enseignement (au sens de la hauteur magistrale qu'il donne déjà à ce mot, et qu'il lui confère magistralement), un enseignement au sujet de ce que « accueillir » ou « recevoir » *devrait* vouloir dire, de même nous *devrions* nous demander ce que le mot de « paix » peut et *devrait* vouloir dire, par opposition *ou non* à la guerre.

Par opposition *ou non* à la guerre et donc à l'hostilité, car cette opposition ne va pas de soi. À la guerre ou aux hostilités, à l'hostilité, c'est-à-dire à une hostilité déclarée qui est aussi, croit-on souvent, le contraire de l'hospitalité. Or si la guerre et l'hostilité déclarée, c'était la même chose, et si c'était le contraire de la paix, on devrait dire que la paix et l'hospitalité de l'accueil vont aussi de pair. Et qu'elles forment une paire inséparable, une corrélation dans laquelle l'une, la paix, est à la mesure de l'autre, l'hospitalité, ou réciproquement.

Or ce sont toutes ces paires de concepts, supposés synonymes, co-impliqués ou symétriquement opposables, qu'il nous faut peut-être problématiser, déranger, inquiéter, suspecter dans leur ordre. Il n'est peut-être pas sûr que « guerre », « hostilité » et « conflit », ce soit la même chose (Kant par exemple distingue la guerre du conflit). Il n'est pas sûr non plus que hospitalité et paix soient synonymes. On peut imaginer une certaine paix politique entre deux

États qui n'offriraient aucune hospitalité aux citoyens de l'autre, ou du moins une hospitalité limitée par de strictes conditions. C'est même là le phénomène le plus courant. Trop souvent, on croit aussi pouvoir penser que guerre et paix forment un couple symétrique de concepts opposés l'un à l'autre. Mais il suffit que l'on donne à l'un ou à l'autre de ces deux concepts une valeur ou une position d'originalité pour que la symétrie soit rompue.

Si on juge, par exemple avec Kant, que tout commence dans la nature par la guerre, alors il s'ensuit au moins deux conséquences: 1. La paix n'est plus un phénomène naturel, symétrique et simplement opposable à la guerre: la paix est un phénomène d'un autre ordre, de nature non naturelle mais institutionnelle (donc politico-juridique). 2. La paix n'est pas simplement la cessation des hostilités, l'abstention de faire la guerre ou l'armistice; elle doit être instituée comme paix perpétuelle, comme promesse de paix éternelle. L'éternité alors n'est ni une utopie, ni un mot creux, ni même un prédicat extérieur ou supplémentaire qu'on pourrait ajouter à ce concept de paix. Celui-ci implique, en lui-même, analytiquement, dans sa propre nécessité, que la paix soit éternelle. La pensée de l'éternité est indestructible dans le concept même de paix, et donc dans le concept d'hospitalité, si du moins on peut le penser. On connaît l'argument kantien: si je faisais la paix avec l'arrière-pensée

de rouvrir les hostilités, de reprendre la guerre, ou de ne consentir qu'à un armistice, si même je pensais que, bon gré mal gré, je devrais me laisser gagner un jour par l'hypothèse d'une autre guerre, ce ne serait pas une paix. Alors il n'y a peut-être jamais de paix, dira-t-on, mais si paix il y avait, elle devrait être éternelle et, en tant que paix instituée, paix juridico-politique, non naturelle.

Certains pourraient peut-être en conclure qu'il n'y a jamais et qu'il n'y aura jamais en fait une telle paix. Une paix purement politique peut toujours ne pas avoir lieu dans des conditions adéquates à son concept. Dès lors cette paix éternelle, toute purement politique qu'elle est, n'est pas politique; ou encore: le politique n'est jamais adéquat à son concept. Ce qui, malgré des différences auxquelles nous devons être attentifs, rapprocherait ce Kant de Lévinas lorsque celui-ci, dans « Politique après ! », prend acte de ce concept du politique, de son inadéquation à soi ou à son idée infinie, et des conséquences que Kant est contraint d'en tirer dans son *Troisième article définitif en vue de la paix perpétuelle*: « Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle. » Cet article généreux est en effet limité par un grand nombre de conditions: l'hospitalité universelle y est seulement juridique et politique; elle n'accorde que le droit de visite et non le droit de résidence; elle n'engage que les citoyens des États et, malgré

son caractère institutionnel, elle se fonde néanmoins sur un droit naturel, la commune possession de la surface ronde et finie de la terre sur laquelle les hommes ne peuvent se disperser à l'infini. L'accomplissement de ce droit naturel, donc de l'hospitalité universelle, est renvoyé à une constitution cosmopolitique dont le genre humain ne peut que s'approcher indéfiniment.

Mais pour toutes ces raisons, qui suspendent et conditionnent indéfiniment l'accueil immédiat, infini et inconditionnel de l'autre, Lévinas préfère toujours, je voudrais le dire sans jouer sur les mots, *la paix maintenant*; et il préfère l'universalité au cosmopolitisme. Le mot de cosmopolitisme, à ma connaissance, il ne le prononce ou ne le prend jamais à son compte. Au moins, j'imagine, pour deux raisons: *et* parce que ce politisme renvoie l'hospitalité pure, et donc la paix, au terme d'un progrès indéfini, *et* pour les connotations idéologiques bien connues dont l'antisémitisme moderne a accablé la belle tradition d'un cosmopolitisme qui, du stoïcisme ou du christianisme paulinien, se transmet aux Lumières et à Kant.

Alors que chez Kant, l'institution d'une paix éternelle, d'un droit cosmopolitique et d'une hospitalité universelle garde la trace d'une hostilité naturelle, actuelle ou menaçante, effective ou virtuelle, pour Lévinas, ce serait le contraire: la guerre même garde la trace testimoniale d'un accueil pacifique du visage. À l'ouverture de la

Deuxième Section de *Vers la paix perpétuelle*, Kant déclare la guerre *naturelle*:

L'état de paix parmi des hommes vivant les uns à côté des autres n'est pas un état de nature (*status naturalis*) [*Naturzustand*]: celui-ci est bien plutôt un état de guerre [*Zustand des Krieges*]: même si les hostilités n'éclatent pas [littéralement: même s'il n'y a pas d'explosion d'inimitié, d'hostilité: *wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten*], elles constituent pourtant un danger [le risque d'une menace, *Bedrohung*] permanent. <sup>1</sup>

Pour Kant, et cela doit être pris au sérieux, une menace de guerre, une simple pression - symbolique, diplomatique ou économique - suffit à interrompre la paix. Une hostilité virtuelle reste incompatible avec la paix. Cela va loin, et très profondément, jusqu'à rendre contradictoire avec la paix toute allergie virtuelle, fût-elle inconsciente ou radicalement interdite. Incompatible avec la paix serait le poindre de toute menace, l'immanence et non seulement l'imminence d'une négativité dans l'expérience de la paix. Cela seul permet à Kant de conclure qu'il n'y a pas de paix naturelle, et que, il le dit aussitôt après, l'état de paix doit donc être « *institué* » (fondé, *gestiftet*).

1. *Vers la paix perpétuelle*, trad. J.-F. Poirier et Fr. Proust, Éd. GF Flammarion.

Mais dès lors que la paix est instituée, politiquement délibérée, juridiquement construite, ne garde-t-elle pas en elle, indéfiniment, inévitablement, la trace de la nature violente avec laquelle elle est censée rompre, qu'elle est censée interrompre, interdire et réprimer ? Kant ne le dit pas mais ne peut-on penser, avec lui ou contre lui, qu'une paix d'institution est à la fois pure et impure ? Promesse éternelle, elle doit garder, selon une logique que j'ai essayé ailleurs, sur d'autres exemples, de formaliser <sup>1</sup>, la trace de la menace, de ce qui la menace et de ce qui menace en elle, contaminant ainsi la promesse par la menace, selon une collusion jugée, en particulier par les théoriciens de la promesse comme *speech act*, inacceptable, inadmissible, et contraire à l'essence de la promesse. Kant poursuit:

L'état de paix doit donc être *institué* [*es muss also gestiftet werden*]; car s'abstenir d'hostilités ce n'est pas encore s'assurer la paix et, sauf si celle-ci est garantie entre voisins (ce qui ne peut se produire que dans un état légal [*in einem gesetzlichen Zustande*]), chacun peut traiter en ennemi celui qu'il a exhorté à cette fin.

Si tout commence, comme nature et dans la nature, par une guerre actuelle ou virtuelle, il n'y

1. « Avances », préface à Serge Margel, *Le tombeau du Dieu artisan*, Éd. de Minuit, 1995.

a plus d'opposition symétrique entre guerre et paix, c'est-à-dire entre guerre et paix éternelle. Gardant la trace de la guerre possible, l'hospitalité, dès lors, ne peut être que conditionnelle, juridique, politique. Un État-nation, voire une communauté d'États-nations, ne peut que conditionner la paix, comme il ne peut que limiter l'hospitalité, le refuge ou l'asile. Et le premier, voire le seul souci de Kant, c'est de définir limitations et conditions. Nous le savons trop: jamais un État-nation en tant que tel, quel que soit son régime, fût-il démocratique, ou sa majorité, qu'elle soit de droite ou de gauche, ne s'ouvrira à une hospitalité inconditionnelle ou à un droit d'asile sans réserve. Il ne serait jamais « réaliste » de l'attendre ou de l'exiger d'un État-nation comme tel. Celui-ci voudra toujours « maîtriser les flux d'immigration ».

Or ne pourrait-on dire, à l'inverse, que tout commence par la paix, chez Lévinas ? Bien que cette paix ne soit *ni naturelle* (car, pour des raisons non fortuites, il n'y a, me semble-t-il, ni concept de nature ni référence à un état de nature chez Lévinas, et cela est de grande conséquence: avant la nature, avant l'originarité de l'archie, et pour l'interrompre, il y a l'anachronie pré-originelle de l'an-archie), *ni simplement institutionnelle ou juridico-politique*, tout semble « commencer », de façon justement an-archique et anachronique, par l'accueil du visage de l'autre dans l'hospitalité, c'est-à-dire aussi par son inter-

ruption immédiate et quasi immanente dans l'il-léité du tiers.

Mais la rupture de cette symétrie, qui semble être l'inverse de celle que décrit Kant, a aussi des conséquences équivoques. Elle peut signifier que la guerre même, l'hostilité, voire le meurtre supposent *encore* et donc manifestent *toujours* cet accueil originaire qui est l'ouverture au visage: avant et après Sinäi. On ne peut faire la guerre qu'à un visage, on ne peut tuer, voire s'interdire de tuer que là où l'épiphanie du visage est advenue, même si on la rejette, l'oublie ou la dénie dans l'allergie. Nous savons que l'interdit de tuer, le « *tu ne tueras point* » où, dit-il, se rassemble « *toute la Thora* »<sup>1</sup>, et « *que signifie le visage de l'autre* », est l'origine de l'éthique pour Lévinas.

Alors que pour Kant l'institution de la paix ne pouvait que garder la trace d'un état de nature guerrier, chez Lévinas, inversement, l'allergie, le rejet de l'autre, la guerre apparaît dans un espace marqué par l'épiphanie du visage, là où « *le sujet est un hôte* » - et un « *otage* », là où, responsable, traumatisée, obsédée, persécutée, la subjectivité intentionnelle, la conscience-de offre d'abord

1. Cf. entre tant d'exemples, « *Pensée et sainteté* », in *À l'heure des nations*, p. 128: « *Toute la Thora, dans ses minutieuses descriptions, se ramasse dans le " Tu ne tueras point " que signifie le visage de l'autre et y attend sa proclamation* ».

l'hospitalité qu'elle est. Quand il affirme que l'essence du langage est bonté, ou, encore, que « *l'essence du langage est amitié et hospitalité* », Lévinas entend bien marquer une interruption: interruption et de la symétrie et de la dialectique. Il rompt et avec Kant et avec Hegel: et avec un juridico-cosmopolitisme qui, malgré ses dénégations, n'arriverait pas à interrompre la paix armée, la paix comme armistice, et avec le processus laborieux du négatif, avec un « processus de paix » qui organiserait encore la guerre par d'autres moyens quand il n'en fait pas une condition de la conscience, de la « moralité objective » (*Sittlichkeit*) et de la politique — cela même dont la dialectique d'un Carl Schmitt <sup>1</sup>

1. Lévinas, à ma connaissance, ne parle jamais de Schmitt. Ce théoricien du politique se situe exactement à l'antipode de Lévinas, avec toute la réserve de paradoxes et de renversements que peut abriter une opposition absolue. Schmitt n'est pas seulement un penseur de l'hostilité (et non de l'hospitalité), il ne place pas seulement l'ennemi au principe d'une « politique » irréductible à l'éthique, sinon au juridique. Il est aussi, de son propre aveu, une sorte de néo-hegélien catholique qui a un besoin essentiel de se tenir à une pensée de la totalité. C'est là que ce discours de l'ennemi comme discours de la totalité, si on peut dire, incarnerait pour Lévinas l'adversaire absolu. Plus rigoureusement que Heidegger, semble-t-il. Car celui-ci ne cède ni au « politisme » ni à la fascination de la totalité (supposée hegelienne). La question de l'être, dans sa transcendance (*epekeina tes ousias*, que cite aussi souvent Heidegger), porte au-delà

créditait encore Hegel. Pour Lévinas, la paix n'est pas un processus du négatif, le résultat d'un traité dialectique entre le Même et l'Autre:

L'Autre n'est pas la négation du Même comme le voudrait Hegel. Le fait fondamental de la scission ontologique en Même et en Autre, est un rapport non-allergique du Même avec l'Autre.

Ce sont les dernières pages de *Totalité et Infini*. Elles déclarent la paix, la paix maintenant, avant et par-delà tout processus de paix, avant même tout «*peace now movement*».

Où trouver une règle ou un schème médiateur entre cette hospitalité pré-originale ou cette paix sans processus, et, d'autre part, la politique, la politique des États modernes (qu'ils existent ou soient en cours de constitution), comme par exemple, car ce n'est qu'un exemple, la politique en cours d'un « processus de paix » entre Israël et la Palestine ? Toutes les rhétoriques et toutes les stratégies qui prétendent s'y référer aujourd'hui le font au nom et en vue de « politiques » non seulement différentes mais apparemment antagonistes et incompatibles.

de la totalité de l'étant. Le passage au-delà de la totalité fut ainsi, du moins dans sa formalité, un mouvement dont Heidegger a, non moins que Rosenzweig, reconnu la nécessité. D'où l'enchevêtrement tendu et instable d'un héritage.

Les dernières pages de *Totalité et Infini* reprenaient elles-mêmes des propositions qui, au chapitre intitulé « La demeure », nommaient le langage comme non-violence, paix, hospitalité. Lévinas y parlait alors de ce qui « *se produit dans le langage* », à savoir « *le déploiement positif de cette relation pacifique [je souligne] sans frontière ou sans négativité aucune, avec l'Autre* ». Par deux fois en quelques lignes, le mot « hospitalité » correspondait au recueillement dans la maison, mais au *recueillement* comme *accueil*:

Le recueillement dans une maison ouverte à Autrui - l'hospitalité - est le fait concret et initial du recueillement humain et de la séparation, il coïncide avec le Désir d'Autrui absolument transcendant <sup>1</sup>.

Le chez-soi de la demeure ne signifie pas la fermeture mais le lieu du Désir vers la transcendance de l'Autre. La séparation qui s'y marque est la condition de l'accueil et de l'hospitalité offerte à l'autre. Il n'y aurait ni accueil ni hospitalité sans cette altérité radicale qui suppose elle-même la séparation. Le lien social est une certaine expérience de la déliaison sans laquelle aucune respiration, aucune inspiration spirituelle ne serait possible. Le recueillement, l'être-ensemble lui-même suppose la séparation infinie.

1. *Totalité et Infini*, p. 147.

Le chez-soi ne sera donc plus nature ou racine, mais réponse à une errance, phénomène de l'errance qu'il arrête.

Cet axiome vaut pour l'espace de la nation. Le sol ou le territoire n'a rien de naturel, rien d'une racine, fût-elle sacrée, rien d'une possession pour l'occupant national. La terre donne avant tout l'hospitalité, une hospitalité déjà offerte à l'occupant initial, une hospitalité provisoire consentie à l'hôte, même s'il reste un maître des lieux. Celui-ci se voit reçu dans « sa » maison. Au beau milieu de *Totalité et Infini*, la « maison », la maison familiale, « la demeure » dans laquelle la figure de la femme joue le rôle essentiel de l'accueillante absolue, c'est une maison choisie, élue, allouée plutôt, confiée, assignée par le choix d'une élection, nullement un lieu naturel:

La maison choisie (dit Lévinas, juste après avoir parlé de l'hospitalité comme Désir d'Autrui absolument transcendant) est tout le contraire d'une racine. Elle indique un dégageant, une errance qui l'a rendue possible, laquelle n'est pas un *moins* par rapport à l'installation, mais un surplus de la relation avec Autrui ou de la métaphysique <sup>1</sup>.

Dans les dernières pages de *Totalité et Infini*, c'est la même thématique de la paix hospitalière

1. *Totalité et Infini*, p. 147.

et de l'errance déracinée. Passant le politique au sens courant, la même logique ouvre un tout autre espace: avant, par-delà, hors l'État. Mais on se demande pourquoi elle ne centre plus alors cette « situation » autour de la féminité de l'accueil mais de la fécondité paternelle, autour de ce que Lévinas appelle, et ce serait une autre grande question, une merveille de plus, la « *merveille de la famille* ». Celle-ci concrétise « *le temps infini de la fécondité* » - fécondité non biologique, bien sûr -, « *l'instant de l'érotisme et l'infini de la paternité* » <sup>1</sup>.

Alors qu'elles sont mises sous le signe de la paix et de l'hospitalité déclarées (« *La métaphysique ou rapport avec l'Autre, s'accomplit comme service et comme hospitalité* » <sup>2</sup>), les « Conclusions » de *Totalité et Infini* ne reconduisent plus cet accueil hospitalier à « *l'être féminin* » (« *l'accueil hospitalier par excellence* », « *l'accueillant par excellence* », « *l'accueillant en soi* » de « La demeure ») mais à la fécondité paternelle, celle qui ouvre « *un temps infini et discontinu* » <sup>3</sup> et dont nous rappelions plus haut qu'elle a un rapport essentiel, sinon exclusif, avec le fils, avec chacun des fils, en tant que le « *fils unique* », en tant que « *fils élu* ». Là où l'être féminin semblait figurer « *l'accueillant par excellence* », le père

1. *Totalité et Infini*, p. 283.

2. *Ibid.*, p. 276, cf. aussi p. 282 et *passim*.

3. *Ibid.*, p. 277 et *passim*.

devient maintenant l'hôte infini ou l'hôte de l'infini.

C'est qu'il s'agit d'opposer à l'État ce qui s'inscrit ici d'un seul côté de la différence sexuelle, sous la seule loi de la paternité, à savoir le « *temps infini de la fécondité* », et non la « *protestation égoïste de la subjectivité* ». Par ce geste insistant, par cette protestation contre la protestation subjective, Lévinas semble vouloir s'écarter de deux penseurs très proches: à la fois d'un certain Kierkegaard (dont il conteste ailleurs l'interprétation du « sacrifice » d'Isaac et de la figure paternelle d'Abraham) et d'un certain Rosenzweig. Devant l'un et l'autre, il feint d'être tenté un moment par l'argumentation hegelienne qui donnerait raison à l'universalité de l'État. Il le feint mais pour laisser entendre sans feinte qu'il ne faut pas s'enfermer dans la finitude subjective de l'*ego* — dont nous garderai justement la « *fécondité* », le temps infini de la relation père-fils:

Contre cette protestation égoïste de la subjectivité - contre cette protestation à la première personne - l'universalisme de la réalité hegelienne aura peut-être raison [...] Le moi se conserve donc dans la bonté sans que la résistance au système se manifeste comme le cri égoïste de la subjectivité, encore soucieuse de bonheur ou de salut, de Kierkegaard <sup>1</sup>.

1. *Totalité et Infini*, p. 277, 282.

Paradoxe apparent: l'anarchie, la vraie anarchie doit être paternelle - comme la protestation conséquente contre la « tyrannie de l'État ». L'hospitalité pré-originale, la bonté anarchique, la fécondité infinie, la paternité peuvent sans doute céder la place à l'allergie. Cela arrive presque constamment et c'est alors oublier, dénier ou refouler ce qui vient avant l'origine, selon l'expérience courante de l'histoire. Cette négativité de refoulement resterait toujours, selon Lévinas, seconde. Même si elle était refoulement originale, comme on dit dans un code psychanalytique dont se garde Lévinas. Dans sa secondarité originale, elle attesterait encore, comme malgré elle, cela même qu'elle oublie, dénie, refoule, si bien que l'inhospitalité, l'allergie, la guerre, etc., viennent encore *témoigner* que tout commence par leur contraire, l'hospitalité.

Dès lors, une dissymétrie hiérarchisante demeure (apparemment l'inverse de celle de Kant). La guerre ou l'allergie, le rejet inhospitalier dérivent encore de l'hospitalité. L'hostilité manifeste l'hospitalité, elle en reste malgré elle un phénomène, avec cette effroyable conséquence que la guerre peut toujours être interprétée comme la continuation de la paix par d'autres moyens ou en tout cas l'interruption de la paix ou de l'hospitalité. Aussi ce grand discours messianique sur la paix eschatologique et sur un accueil hospitalier que rien ne précède,

pas même l'origine, nous pouvons y entendre tout sauf un irénisme politique.

Que la guerre témoigne encore de la paix, qu'elle reste un phénomène de la paix, ce n'est pas la conséquence qu'en déclare Lévinas, on s'en doute, mais le risque demeure. En tout cas, il nous est clairement dit que l'allergie, l'oubli inhospitalier de la transcendance d'Autrui, cet oubli du langage, en somme, est encore un témoignage, un témoignage inconscient, si c'est possible: il *atteste* cela même qu'il oublie, à savoir la transcendance, la séparation, donc le langage et l'hospitalité, et la femme et le père. Voilà ce qui « *demeure* » « *dans sa demeure* »:

Mais l'être séparé peut s'enfermer dans son égoïsme, c'est à dire dans l'accomplissement même de son isolement. Et cette possibilité d'oublier la transcendance d'Autrui — de bannir impunément de sa maison toute hospitalité (c'est-à-dire tout langage), d'en bannir la relation transcendante qui permet seulement au Moi de s'enfermer en soi - *atteste* la vérité absolue, le radicalisme de la séparation. La séparation n'est pas seulement, sur le mode dialectique, corrélative de la transcendance comme son envers. Elle s'accomplit comme événement positif. La relation avec l'infini, demeure comme une autre possibilité de l'être recueilli dans sa demeure. La possibilité pour la maison de s'ouvrir à autrui, est aussi essentielle à

l'essence de la maison que les portes et les fenêtres closes <sup>1</sup>.

Si le langage ou la transcendance d'Autrui *sont* ou *traduisent* l'amitié hospitalière elle-même, alors l'interprétation de cette traduction distingue de façon troublante (troublante parce que cette distinction risque à chaque instant, nous l'avions entrevu tout à l'heure, de s'effacer) le concept lévinasien du concept kantien de la « paix ». Cet héritage paradoxal de Kant semble évoqué par une allusion en clin d'œil à cette paix des cimetières sur laquelle ironise aussi *Zum ewigen Frieden*. Pour Lévinas, comme pour Kant, la paix éternelle doit rester la paix des vivants.

Pour définir un pluralisme de la séparation radicale, un pluralisme dans lequel la pluralité n'est pas celle d'une communauté totale, la cohésion ou la cohérence du tout, la « *cohérence d'éléments constituant la pluralité* », il faut donc penser la pluralité comme paix :

L'unité de la pluralité c'est la paix et non pas la cohérence d'éléments constituant la pluralité. La paix ne peut donc pas s'identifier avec la fin des combats qui cessent faute de combattants, par la défaite des uns et la victoire des autres, c'est-à-dire avec les cimetières ou les empires universels futurs. La paix doit être ma paix, dans une relation

1. *Totalité et Infini*, p. 147-148. Je souligne.

qui part d'un moi et va vers l'Autre, dans le désir et la bonté où le moi, à la fois se maintient et existe sans égoïsme <sup>1</sup>.

La Préface de *Totalité et Infini* dénonçait déjà la « *paix des empires* » - dont il y aurait tant à dire aujourd'hui encore, bien au-delà de la *pax romana*: « *La paix des empires sortis de la guerre repose sur la guerre* », lisait-on alors.

Ce concept de la paix semble donc aller à la fois dans la direction de Kant et contre Kant, un Kant qui est lui-même à la fois chrétien et homme des Lumières, un Kant qui penserait la paix de façon purement politique et à partir de l'État, même si le politique de cette politique est toujours inadéquat à lui-même. L'insistance de la critique de l'État dans *Totalité et Infini* met régulièrement en cause la « *tyrannie de l'État* » et « *l'universalité anonyme de l'État* » <sup>2</sup>. Le devenir-politique ou étatique de l'hospitalité répond sans doute à une aspiration, il correspond d'ailleurs à l'appel du tiers, mais il « *déforme le moi et l'Autre* », il tend à introduire la violence tyrannique. C'est pourquoi il ne faut jamais laisser la politique « *à elle-même* ». Elle jugerait toujours « *par contumace* »: des morts ou des absents, en somme, là où le visage ne se présente pas, là où personne ne dit « me voici ». Lieu d'une médi-

1. *Totalité et Infini*, p. 283.

2. *Ibid.*, p. 283.

tation à venir sur ce que peut signifier, quand au droit et à la politique, la *contumace*, au-delà de l'usage saisissant mais furtif que Lévinas fait de ce mot ou de cette figure. Soulignons:

La métaphysique ou rapport avec l'Autre, s'ac-complit comme service et comme *hospitalité*. Dans la mesure où le visage d'Autrui nous met en relation avec le *tiers*, le rapport métaphysique de Moi à Autrui, se coule dans la forme du Nous, *aspire* à un État, aux institutions, aux lois qui sont la source de l'universalité. Mais *la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie*. Elle déforme le moi et l'Autre qui l'ont suscitée, car elle les juge selon les règles universelles et, par là même, comme par *contumace*<sup>1</sup>.

Le politique dissimule parce qu'il donne à voir. Il cache ce qu'il met en lumière. Donnant à voir le visage, le traînant ou l'attirant dans l'espace de la phénoménalité publique, il le rend par là même invisible. La visibilité rend invisible son invisibilité, le retrait de son épiphanie. Mais ce n'est pas la seule façon de dissimuler ainsi, en l'exhibant, l'invisibilité du visage. La violence du politique maltraite encore le visage en effaçant son unicité dans une généralité. Ces deux violences sont au fond la même, Lévinas les associe quand il nomme « *l'attention à Autrui en tant*

1. *Totalité et Infini*, p. 276.

*qu'unicité et visage (que le visible du politique laisse invisible) et qui ne peut se produire que dans l'unicité d'un moi* ». C'est là qu'il ajoute aussitôt, en direction d'une certaine interprétation de Kierkegaard ou de Rosenzweig, la précision que nous devons citer et situer une fois encore, pour y souligner maintenant un certain « *peut-être* »:

La subjectivité se trouve ainsi réhabilitée dans l'œuvre de la vérité, non pas comme un égoïsme se refusant au système qui le blesse. Contre cette protestation égoïste de la subjectivité - contre cette protestation à la première personne - l'universalisme de la réalité hegelienne aura *peut-être*

« *Peut-être* »: mais peut-être alors l'État se laisse-t-il aussi plus difficilement dénoncer, voire délimiter.

Sans doute ne peut-il y avoir de paix digne de ce nom dans l'espace de cette « *tyrannie* » ou de cette « *universalité anonyme* ». Mais on vient de le pressentir, la topologie de cette politique paraît assez retorse en ses pliures. Car Lévinas reconnaît que ce qui « *s'identifie en dehors de l'État* » (la paix, l'hospitalité, la paternité, la fécondité infinie, etc.) a un cadre *dans* l'État, « *s'identifie hors de l'État même si l'État lui réserve un cadre* ».

Il y a donc un destin topologique à cette

1. *Totalité et Infini*, p. 276-277.

complication structurelle du politique. Enclave de la transcendance, disions-nous plus haut. La frontière entre l'éthique et le politique y perd à jamais la simplicité indivisible d'une limite. Quoi que puisse en dire Lévinas, la déterminabilité de cette limite n'a jamais été pure, elle ne le sera jamais. Cette inclusion de l'excès, ou aussi bien cette transcendance dans l'immanence, nous pourrions la suivre à travers des textes ultérieurs, tels que, par exemple, « Au-delà de l'État dans l'État » ou « L'État de César et l'État de David ». Une transgression hyperbolique disjoint l'immanence à soi, laquelle disjonction renvoie toujours à cette ex-propriété ou ex-appropriation pré-originnaire qui font du sujet un hôte et un otage, quelqu'un qui se trouve, *avant* toute invitation, élu, invité *et* visité chez lui comme chez l'autre, qui est *chez lui chez l'autre*, dans un *chez soi* donné - ou plutôt prêté, alloué, avancé avant tout contrat, dans l'« *anachronisme d'une dette précédant l'emprunt* »<sup>1</sup>.

Selon la logique de cette avance, une logique à la fois pacifique, douce et inéluctable, l'accueillant est accueilli. Il se trouve d'abord accueilli par le visage de l'autre qu'il entend accueillir. Bien que cette paix ne soit pas étatique ou politique, ni, dans le langage de Kant, cosmopolitique, Lévinas n'en fait pas moins consonner son langage avec celui de Kant. C'est l'allu-

1. *Autrement qu'être...*, p. 143.

sion ironique au cimetière, à une paix qui ne doit pas être la paix des morts. Comme souvent, Lévinas tient aussi à rester du côté de Kant. Il parle dans sa direction, même s'il n'est pas littéralement ni totalement kantien, tant s'en faut, et à l'instant même où il s'oppose à lui.

Dans cette mise en scène sarcastique de Kant, soulignons ce qui disparaît comme le ferait sans doute un détail auquel on ne prête guère attention. L'allusion à la paix des cimetières nomme un aubergiste, un hôtelier, l'enseigne d'une auberge qui héberge. Nous sommes accueillis d'entrée de jeu sous le signe d'un signe d'hospitalité, à l'enseigne de l'hospitalité, par un bon mot d'hôtelier, le mot douteux d'un hôte ou le mauvais esprit d'un aubergiste (*Gastwirt*). Dès l'avant-propos, sur le seuil, donc, de *Zum ewigen Frieden*, nous voilà reçus par un avertissement. Avant l'avertissement, il y a le titre et il fait plus d'une chose: il situe et annonce un lieu, la paix éternelle dont il sera traité - et c'est aussi le refuge ou l'auberge. Ce faisant, il promet, salue, dédie: *Zum Ewigen Frieden* (À la paix éternelle ou pour la paix éternelle). Les premiers mots de Kant nous mettent alors en garde contre la confusion entre deux paix, le refuge et le cimetière:

On peut laisser en suspens [*Ob... mag dahin gestellt werden*]: la question de savoir si - peut être laissée en suspens, comme un titre ou comme une

enseigne] la question de savoir si cette inscription satirique sur l'enseigne de l'aubergiste hollandais (*auf dem Schilde jenes holländischen Gastwirts*) où était peint un cimetière vaut pour les *hommes* en général, ou pour les chefs d'État en particulier qui ne parviennent jamais à se lasser de la guerre, ou bien seulement pour *ces* philosophes (*die Philosophen*) qui s'abandonnent à ce doux rêve.

*Zum ewigen Frieden*, ce serait donc la promesse ambiguë d'une paix éternelle, la promesse équivoque ou hypocrite d'une hospitalité sans réserve. Mais Kant ne veut ni du cimetière dont nous menacent les chefs d'État et les faucons de tous les temps, ni du « *doux rêve* » du philosophe pacifiste, de l'utopie idéaliste et impuissante, d'un irénisme onirique. Le droit et la cosmopolitique de l'hospitalité qu'il propose en réponse à cette terrible alternative, c'est un ensemble de règles et de contrats, une conditionnalité interétatique qui limite, sur un fond de droit naturel réinterprété dans un horizon chrétien, l'hospitalité même qu'elle garantit. Le droit au refuge est très strictement délimité par de telles règles. Nous n'avons pas le temps d'analyser ici ce texte et ce n'est pas le lieu de le faire. Il nous faut seulement, entre Kant et Lévinas, aiguïser ici une différence qui compte aujourd'hui plus que jamais quant à ce droit du refuge et à toutes les urgences qui sont les nôtres, partout où, en Israël, au Ruanda, en Europe, en

Amérique, en Asie et dans toutes les églises St Bernard du monde, des millions de « sans-papiers » et de « sans domicile fixe » exigent à la fois un autre droit international, une autre politique des frontières, une autre politique de l'humanitaire, voire un engagement humanitaire qui se tienne *effectivement* au-delà de l'intérêt des États-nations.

## VI

Revenons un instant à Jérusalem.

« Nous approchons des portes de Jérusalem ».

Qu'est-ce que l'approche ? Et cette approche cessera-t-elle jamais ?

Rendons-nous à Jérusalem, un an après cette séparation de séparation, depuis la mort d'Emmanuel Lévinas.

L'À-dieu de la séparation nous laisse encore cette grâce, grâce à lui, l'entendre et le lire, l'accueillir et le recevoir selon la trace.

La possibilité de cette chance nous pouvons la méditer, c'est-à-dire l'affirmer.

Une fois scellé dans cette écriture, une fois pour toutes, le *Dire à-Dieu* croise en un mot, mais *à l'infini*, le salut et la promesse, la bienvenue et la séparation: la bienvenue au cœur de la séparation, la sainte séparation. Au moment

de la mort, mais aussi à la rencontre de l'autre en ce moment même, dans le geste d'accueil — et toujours à l'infini: Adieu.

À l'infini, sans doute, car l'*à-Dieu* dit d'abord « l'idée de l'infini ».

En ce sens, c'est aussi un salut d'adieu à Descartes. Nous le suggérons plus haut<sup>1</sup>, Descartes eût peut-être hésité à suivre Lévinas dans cette sorte de détournement d'héritage au sujet de l'idée de l'infini en moi. Il faut aussi marquer en quoi consiste le détournement, et décrire le mouvement par lequel Lévinas se sépare de Descartes. C'est pour Dire à-Dieu, le *à* de *à-Dieu*, le tour et le détournement de ce *à*, justement, et au moment d'expliquer ce qui « *n'intéressait pas Descartes à qui suffisaient la clarté et la distinction mathématique des idées* » - et que tout le paradoxe de l'idée d'infini fut « *subordonné dans le système cartésien à la recherche d'un savoir* ». Reconnaisant l'analogie entre sa critique et celle que Husserl adresse à Descartes, mais alors même qu'il confirme cette interruption phénoménologique de la phénoménologie dont nous parlions plus haut, Lévinas nomme alors *à-Dieu* cette « *structure extraordinaire de l'idée d'infini* » qui ne coïncide ni avec « *l'auto-identification de l'identité* » ni avec la « *conscience de soi* ». C'est que le « *à* », voilà son tour, se tourne vers l'infini. Avant même de *se* tourner ainsi, il est *tourné*:

1. p. 91.

par l'Infini vers l'infini. Même s'il ne peut pas, par définition, se mesurer à cette démesure - et Lévinas note en passant cette inadéquation du *à* dans notre langue, il le fait au moment même où, dans cette langue même, il lui invente ce recours<sup>1</sup>. Cette préposition, *à*, est préposée à l'infini qui se prépose en elle. Le *à* n'est pas seulement ouvert à l'infini, uniquement, *c'est à Dire à Dieu, autrement dit*, il se tourne dans sa direction et il s'adresse, *d'abord pour y répondre, d'abord pour en répondre*, il adresse son « *ad* » à l'infini qui l'appelle et s'adresse à lui, il ouvre à l'infini de sa portée la référence-à la relation-à. Il l'a depuis toujours, avant tout, avant de donner ou de pardonner à Dieu, avant d'appartenir à Dieu, avant quoi que ce soit, avant l'être même, avant tout présent, *vouée* à l'excès d'un désir - le désir dit À-Dieu. Il réside en cela, Dieu, qui *désire y résider*: le désir dit À-Dieu.

Ce n'est pas dans la finalité d'une visée intentionnelle que je pense l'infini. Ma pensée la plus profonde et qui porte toute pensée, ma pensée de l'infini plus ancienne que la pensée du fini est la diachronie même du temps, la non-coïncidence, le déssaisissement même: une façon d'« être voué » avant tout acte de conscience [...] Façon d'être voué qui est dévotion. À Dieu, qui n'est précisément pas intentionnalité dans sa

1. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 250.

complexion noético-noématique. [...] L'à-Dieu ou l'idée de l'Infini, n'est pas une espèce dont intentionnalité ou aspiration désigneraient le genre. Le dynamisme du *désir* renvoie au contraire à l'à-Dieu, pensée plus profonde et plus archaïque que le cogito <sup>1</sup>.

Pourquoi nommer ici le désir ? Et dire en quoi il réside ou *désire résider*? et pourquoi l'associer au nom de Jérusalem, à un certain désir *de* Jérusalem ? au désirer comme désir d'y résider ?

Nous le faisons au moment de clore un discours sur l'éthique et la politique de l'hospitalité. Car avant de tenter de répondre à de telles questions, je rappellerai cet indice: il n'est pas rare qu'au moment de dire en quoi réside l'à-Dieu, Lévinas évoque en Dieu l'amour de l'étranger. Dieu serait d'abord, comme il est dit, celui « *qui aime l'étranger* » <sup>2</sup>. Démesurément, car la déme-

1. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 12. Je souligne.

2. Par exemple, après avoir nommé la dévotion de l'à-Dieu (voir plus haut: « Façon d'être voué qui est dévotion. »), Lévinas enchaîne: « Dévotion qui, dans son dés-inter-essement ne manque précisément aucun but, mais est détournée — par un Dieu « qui aime l'étranger » plutôt qu'il ne se montre — vers l'autre homme dont j'ai à répondre. Responsabilité sans souci de réciprocité: j'ai à répondre d'autrui sans m'occuper de la responsabilité d'autrui à mon égard. Relation sans corrélation ou amour du prochain qui est amour sans eros. Pour-l'autre homme et par là à-Dieu ! » (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 12-13). Ou encore: « Mais l'engagement de ce " profond jadis "

sure est aussi, comme la *non-réciprocité* qui se décide en la mort (et c'est pourquoi le salut est alors adieu), comme l'interruption de la symétrie ou de la commensurabilité, le trait, le trait d'union, si on peut encore dire, le trait d'union qui sépare l'adieu, le trait d'union de l'à-Dieu. À-Dieu au-delà de l'être, là où non seulement Dieu n'a pas à exister mais où il n'a ni à me donner ni à me pardonner. Que serait la foi ou la dévotion envers un Dieu qui ne pourrait pas m'abandonner ? Dont je serais sûr et certain, assuré de sa sollicitude ? Un Dieu qui ne pourrait que me donner ou se donner à moi ? Qui ne pourrait pas ne pas m'élire ? Lévinas eût-il souscrit à ces dernières propositions, à savoir que l'à-Dieu, comme le salut ou la prière, doit s'adresser à un Dieu qui non seulement peut ne pas exister (n'exister plus ou pas encore) mais à un Dieu qui peut m'abandonner et ne se tourner vers moi par aucun mouvement d'alliance ou d'élection ?

Désir, amour de l'étranger, démesure, voilà ce que je voulais, au titre de l'Adieu, mettre en

de l'immémorial me revient comme ordre et demande, comme commandement, dans le visage de l'autre homme, d'un Dieu " qui aime l'étranger ", d'un Dieu invisible, non thématizable [...] Infini auquel je suis voué par une pensée non-intentionnelle dont aucune préposition de notre langue — pas même le *à* auquel nous recourons — ne saurait traduire la dévotion. *À-Dieu* dont le temps diachronique est le chiffre unique, à la fois dévotion et transcendence. » *Ibid.*, p. 250.

exergue à cette conclusion - aux approches de Jérusalem.

« *Dieu qui aime l'étranger* » plutôt qu'il ne se montre, n'est-ce pas là, au-delà de l'être et du phénomène, au-delà de l'être et du néant, un Dieu qui, alors même que littéralement il n' *est* pas, pas « contaminé par l'être », vouerait l'à-Dieu et le salut et la sainte séparation au désir comme « amour de l'étranger » ? Avant et par-delà l'« existence » de Dieu, hors de sa probable improbabilité, jusque dans l'athéisme le plus vigilant sinon le plus désespéré, le plus « dégrisé » (Lévinas aime ce mot), le Dire à-Dieu signifierait l'hospitalité. Non pas quelque abstraction qu'on nommerait, comme je viens de le faire hâtivement, « amour de l'étranger » mais (Dieu) « *qui aime l'étranger* ».

*Qui aime l'étranger. Qui aime l'étranger ? Qui d'autre aimer ?*

Revenons un instant à Jérusalem.

Rendons-nous à Jérusalem.

À Jérusalem, peut-être y sommes-nous.

Le pas d'un tel retour est-il possible ? La possibilité se mesure ici à l'effectivité d'une promesse. Certes. Une promesse demeure, sa possibilité reste effective mais l'éthique exige que cette effectivité s'effectue, sans quoi la promesse trahit la promesse en renonçant à ce qu'elle promet. L'accomplissement d'une possibilité effective de

l'éthique, est-ce déjà la politique ? Quelle politique ?

Nous y sommes, dans la Jérusalem terrestre, entre guerre et paix, dans cette guerre qu'on appelle de tous côtés sans y croire, sans nous y faire croire, le « processus de paix ». Nous sommes dans la promesse menacée ou menaçante, dans le présent sans présent, dans l'imminence d'une Jérusalem promise.

« *Ce qui est promis à Jérusalem, c'est une humanité de la Thora.* », dit un jour Emmanuel Lévinas.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Qui sont les hôtes et les otages de Jérusalem ? Comment entendre l'« *humanité de la Thora* » quand, pour déterminer la promesse qui porte ce nom de lieu, Jérusalem, Lévinas insiste sur la terre, la « *Jérusalem terrestre* » et non céleste, « *non pas hors tout lieu, dans de pieuses pensées* »<sup>1</sup>.

Pourquoi fait-il alors signe vers un accueil qui serait plus qu'un accueil, plus ancien ou plus à venir encore qu'un accueil ? une hospitalité eschatologique qui serait plus que l'hospitalité, telle qu'on l'entend en droit et en politique, une hospitalité *de la Thora* qui serait plus encore qu'un refuge, en un mot ? Pourquoi l'éthique de l'hospitalité devrait-elle être plus et autre chose qu'un droit ou une politique du refuge ?

Ces questions ne se posent pas.

1. *L'Au-delà du verset*, p. 70.

Du moins ne se posent-elles jamais dans le repos d'un lieu. Elles mettent à l'épreuve d'une interrogation qui les endure sans repos.

Pour évoquer cette endurance (que faire d'autre ici en quelques instants ?), marquons seulement quelques étapes dans l'extraordinaire traversée de lecture et d'interprétation que nous devrions suivre mot à mot, pas à pas, dans *L'Au-delà du Verset*, plus précisément au chapitre III intitulé « Les villes-refuges »<sup>1</sup>.

Une vingtaine de pages. Le mouvement subtil de cette exégèse est à la fois différencié, patient, inventif, prudent *et* aventuré, ouvert aussi, et si retenu dans son souffle, si suspendu que j'ose à peine prendre le risque de l'arrêter ou même de l'articuler un instant selon la pédagogie grossière d'une suite d'étapes ou d'arguments. Je m'y essaierai cependant, mais seulement pour vous inviter, en ouverture, à revenir vers ce qui s'annonce en ce lieu.

Sans doute suffirait-il de rappeler aussi, d'une ellipse, la figure féminine de Jérusalem. Elle réveillerait ce qui fut écouté auparavant, et interrogé, d'une hospitalité, de l'être féminin qui

1. Sur ce chapitre, je renvoie d'abord à Daniel Payot, *Des villes-refuges, Témoignage et espacement*, Éd. L'Aube, 1992. Je l'aborde aussi d'un autre point de vue dans *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Éd. Galilée, 1997.

serait « l'accueil hospitalier par excellence », « l'accueillant par excellence », « l'accueillant en soi ».

Désirer, résider. À chanter l'élection de Siôn par le désir de I<sup>adonai</sup><sub>HV</sub> H, oui, le *désir* de I<sup>adonai</sup><sub>HV</sub> H, un Psaume (132, 13) nomme en Jérusalem l'amante ou l'épouse choisie pour demeure. À Siôn Dieu dit *désirer résider*. « Là je résiderai, car je l'ai *désiré* », dit la traduction de Dhormes. Désirer résider, comme en un mot, un seul et même mouvement, car il n'est pas de désir sans cette revendication élective, sans cette demande exclusive d'une résidence singulière:

« Oui, I<sup>adonai</sup><sub>HV</sub> H a choisi Siôn ; il s'est épris d'elle pour y habiter.

« Voici mon repos, à jamais j'habite là ; oui, je m'en suis épris. »<sup>1</sup>

1. *Psaumes*, 132, 13, trad. A. Chouraqui.

« C'est là que Iahvé a choisi Sion,

il l'a désirée pour sa résidence:

« C'est mon lieu de repos à jamais,

là je résiderai, car je l'ai désiré ! » (trad. E. Dhormes)

Ce verset se trouve re-traduit, interprété, médité et réinscrit dans *Chant d'Outre-Tombe*, de Michal Govrin, pour introduire en particulier à une lecture de la Jérusalem de Celan (« *Sag, dass Jerusalem ist...* »), in *Le passage des frontières*, Éd. Galilée 1994, p. 228. « Passion qui ne lâche pas l'Occident depuis vingt-cinq siècles. Celle de conquérir cette ville-femme-plaie. Folie passionnelle [...] Désir d'être à Jérusalem, de la posséder. [...] le désir d'en être le conquérant, le seul possesseur et amant, cette passion exclusive, pourrait avoir Dieu, de la Bible, comme

Lévinas dit-il autre chose quand, selon la figure d'un autre Psaume (122, 3), il décrit une Jérusalem « *bâtie comme une ville accouplée* », ici accouplée entre la hauteur céleste de Dieu et l'ici-bas terrestre ?

Traversant deux interprétations de cette figure, la sioniste et l'universaliste, Lévinas leur préfère un troisième sens, selon lequel il n'est pas de salut religieux (dimension verticale) sans justice dans la cité terrestre et la demeure des hommes (dimension horizontale). Et c'est vers ce « *troisième sens* » que s'élançait alors une méditation sur la Jérusalem de la Thora « *dans le contexte de cet urbanisme des villes-refuges* »<sup>1</sup>, de cet « *humanisme ou humanitarisme des villes-refuges* »<sup>2</sup>.

Les allusions se multiplient alors à ce que cela peut « *signifier d'actuel pour nous* »<sup>3</sup>, à la « *colère populaire* », à l'« *esprit de révolte ou même de délinquance dans nos faubourgs, résultat du déséquilibre social dans lequel nous sommes installés* »<sup>4</sup>. « *Tout cela ne fait-il pas de nos villes, demande-*

origine et modèle: « *Lève-toi, Seigneur, pour entrer dans ton lieu de repos... Car l'Éternel a fait choix de Sion, Il l'a désirée pour demeure. Ce sera là mon lieu de repos à jamais. Là je demeurerai car je l'ai convoitée (ivitiha)* ».

1. *Ibid*, p. 55.

2. *Ibid*, p. 59.

3. *Ibid*, p. 56.

4. *Ibid.*, p. 57.

t-il encore, *des villes-refuges ou des villes d'exilés ?* » (Ibid).

Cette lecture d'un extrait du traité *Makoth*, 10 a, s'attache plus précisément à la notion de ville-refuge que, selon les *Nombres* (XXXV), Dieu commande à Moïse d'offrir à quiconque aurait tué sans intention de porter la mort et serait poursuivi par le vengeur de sang ou par un « racheteur de sang » (Chouraqi). Il s'agit d'héberger, pour assurer son salut, le meurtrier involontaire en proie à un « vengeur de sang ». Il s'agit d'arrêter aux portes de la ville un vengeur qui se sentirait justifié à se faire justice là où le tribunal reste impuissant à juger un coupable « par inadvertance », quelqu'un qui tue sans intention de donner la mort.

Premier souci de Lévinas: marquer que cette injonction divine commande de créer un droit, en vérité un contre-droit qui permet de protéger le meurtrier involontaire contre le « *droit marginal* » du vengeur de sang. Louée par Lévinas, cette juridiction de contre-droit est même assez raffinée puisqu'elle permet, en limitant dans le temps l'asile offert au meurtrier, de transformer son asile en exil - et l'hospitalité en punition. Car le meurtre objectif ou involontaire n'a pas non plus à être totalement innocenté. Lévinas insiste sur cette double finalité. Elle est bien faite pour nous rappeler qu'il n'y a pas une telle discontinuité entre le meurtre volontaire et le meurtre involontaire. Parfois invisible, toujours

à déchiffrer, cette continuité nous oblige à infinitiser notre responsabilité: nous sommes aussi responsables de notre défaut d'attention et de notre imprudence, de ce que nous ne faisons ni intentionnellement ni librement, voire de ce que nous faisons inconsciemment - mais toujours de façon signifiante. Plus loin apparaîtra une formule plus radicale: « *Il n'y aurait qu'une seule race de meurtriers, que le meurtre soit commis involontairement ou intentionnellement* »<sup>1</sup>.

Mais ce n'est là qu'une première étape. Dans le sillage d'un autre verset, on devra se demander pourquoi il est prescrit qu'un maître de la Thora suive son disciple quand celui-ci doit s'exiler dans une ville-refuge. Doit-on en conclure que la Thora elle-même a besoin d'être protégée et de se voir offrir l'asile dans l'exil d'une ville-refuge ? « *La Thora n'est-elle pas ville-refuge ?* » se demande alors Lévinas.

Ne le sait-on pas par l'herméneutique « douteuse » que voici [il la dira plus loin « spécieuse »]:

« Comment est-ce possible ? Rabbi Yo'hanan n'a-t-il pas dit: " D'où savons-nous que les paroles de la Thora sont un refuge ? " C'est qu'il est dit (Deutéronome, IV, 43): " C'était Becer dans le désert " [que Moïse a choisi] et aussitôt après (Deutéronome, IV, 44): " Or ceci est la Thora de Moïse. " »<sup>2</sup>.

1. *L'Au-delà du verset*, p. 61.

2. *Ibid.*

Après lui avoir accordé un certain crédit, puis glosé ou discuté cette « *interprétation "spécieuse"* », Lévinas fait encore un autre pas. Celui-ci nous porterait au-delà de « *la noble leçon de la ville-refuge, de son indulgence et de son pardon* ». Car malgré le raffinement juridique qu'elle introduit, voire à cause de cette casuistique même, la « *noble leçon* » reste équivoque au regard de la Thora. Celle-ci demande plus, elle demande plus de Jérusalem, elle exige plus en Jérusalem.

La Thora est justice, justice intégrale qui dépasse les situations ambiguës des villes-refuges. Justice intégrale parce que, dans ses façons de dire et ses contenus, appel à l'absolue vigilance. Le grand réveil dont toute inadvertance, même celle de l'homicide involontaire, est exclue. Par cette Thora se définira Jérusalem, ville par conséquent de la conscience extrême. Comme si la conscience de notre vie habituelle était encore dans le sommeil, comme si nous n'avions pas encore pris pied dans le réel.

Nous approchons des portes de Jérusalem <sup>1</sup>.

Justice intégrale, Thora-de-Jérusalem, mais justice dont la vigilance extrême commande qu'elle devienne effective, qu'elle se fasse droit et politique. Une fois encore, au-delà de l'État *dans* l'État, au-delà du droit *dans* le droit, responsa-

1. p. 64.

bilité otage de l'ici-maintenant, la loi de justice qui transcende le politique et le juridique, au sens philosophique de ces termes, doit plier à soi, jusqu'à l'excéder et l'obséder, tout ce que justement le visage excède, dans le face-à-face ou dans l'interruption du tiers qui marque l'exigence de la justice comme droit.

Car il convient d'y insister sans fin: même si elle est définie comme interruption du face-à-face, l'expérience du tiers, origine de la justice et de la question comme mise en question, ce n'est pas une intrusion seconde. L'expérience du tiers est dès le premier instant *inéluçtable*, et inéluçtable dans le visage; même si elle interrompt le face-à-face, elle lui appartient aussi, comme l'interruption de soi, elle appartient au visage, elle ne peut se produire qu'à travers lui: « *La révélation du tiers, inéluçtable dans le visage, ne se produit qu'à travers le visage* » <sup>1</sup>.

C'est comme si l'unicité du visage était, dans sa singularité absolue et irrécusable, *a priori* plurielle. Cela, Lévinas le prend en compte, si on peut dire, dès *Totalité et Infini*<sup>2</sup>, nous y avons

1. *Totalité et Infini*, p. 282.

2. Par exemple: « Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui — le langage est justice [...] Le pauvre, l'étranger, se présente comme égal. Son égalité dans cette pauvreté essentielle, consiste à se référer au tiers, ainsi présent à la rencontre et que, au sein de sa misère, Autrui sert déjà. Il se joint à moi. Mais il me joint à lui pour servir, il me

insisté, bien avant que la « logique » de la substitution, déjà esquissée en 1961 <sup>1</sup>, ne se développe dans *Autrement qu'être...* La possibilité la plus générale de la substitution, condition simultanée, réciprocité paradoxale (condition de l'ir-réciprocité) de l'unique et de son remplacement, place à la fois intenable et assignée, emplacement du singulier en tant que remplaçable, place irrécusable du prochain et du tiers, n'est-ce pas la première affection du sujet dans son ipsité ? Ainsi entendue, la substitution annonce le destin de la subjectivité, la sujétion du sujet, l'hôte et l'otage: « *Le sujet est un hôte* » (*Totalité et Infini*), « *le sujet est otage* » (*Autrement qu'être..*). Comme hôte ou comme otage, comme autre, comme altérité pure, la subjectivité ainsi analysée doit être dépouillée de tout prédicat ontologique, un peu comme ce moi pur dont Pascal disait qu'il est dévêtu de toutes les qualités qu'on pouvait lui attribuer, de toutes les propriétés que par conséquent, en tant que moi pur, et proprement pur, il transcende ou excède. Pas plus que le moi, l'autre ne se réduit à ses prédicats effectifs, à ce

commande comme un Maître. [...] La parole prophétique répond essentiellement à l'épiphanie du visage [...] moment irréductible du discours suscité essentiellement par l'épiphanie du visage en tant qu'il atteste la présence du tiers, de l'humanité tout entière, dans les yeux qui me regardent » (p. 188).

1. Cf. par exemple *Totalité et Infini*, p. 274.

qu'on peut en définir ou en thématiser. Il est nu, dénudé de toute propriété, et cette nudité est aussi sa vulnérabilité infiniment exposée: sa peau. Cette absence de propriété déterminable, de prédicat concret, de visibilité empirique, voilà ce qui donne sans doute au visage de l'autre une aura spectrale, surtout si cette subjectivité de l'hôte se laisse annoncer aussi comme la visitation d'un visage. *Host* ou *guest*, *Gastgeber* ou *Gast*, l'hôte ne serait pas seulement un otage. Il aurait au moins, selon une profonde nécessité, la figure de l'esprit ou du fantôme (*Geist*, *ghost*). Un jour, quelqu'un s'inquiéta devant Lévinas du « caractère fantomatique » de sa philosophie, en particulier quand elle traite du « visage de l'autre ». Lévinas ne protesta pas directement. Mais tout en recourant à l'argument que je viens d'appeler « pascalien » (« il faut que l'autre soit accueilli indépendamment de ses qualités »), il précise bien « accueilli », et surtout de façon « immédiate », urgente, sans attendre, comme si les qualités, attributs, propriétés « réelles » (tout ce qui fait qu'un vivant n'est pas un fantôme) ralentissaient, médiatisaient ou compromettaient la pureté de cet accueil. Il faut accueillir l'autre dans son altérité, sans attendre, et donc ne pas s'arrêter à reconnaître ses prédicats réels. Il faut donc, au-delà d'une perception, recevoir l'autre en courant le risque toujours inquiétant, étrangement inquiétant, inquiétant comme l'étranger (*unheimlich*), de l'hospitalité offerte à l'hôte

comme *ghost* ou *Geist* ou *Gast*. Pas d'hospitalité sans cet enjeu de spectralité. Mais la spectralité n'est pas rien, elle excède, et donc déconstruit toutes les oppositions ontologiques, l'être et le néant, la vie et la mort - et elle donne. Elle peut donner et ordonner et pardonner, elle peut aussi ne pas le faire, comme Dieu au-delà de l'essence. Dieu sans l'être, Dieu non contaminé par l'être, n'est-ce pas la plus rigoureuse définition du Visage ou du Tout Autre ? Mais n'est-ce pas une appréhension aussi spectrale que spirituelle ?

Est-il insignifiant que la ville-refuge soit d'abord plus qu'une promesse ? C'est un ordre donné dans une situation où la mort a été donnée sans intention de la donner. Mais l'ordre aussi de sauver de la mort un meurtrier hanté par le retour spectral de la victime, par la revanche du revenant poursuivi, par des vengeurs décidés à porter la mort à leur tour. D'où son extrême ambiguïté: c'est un coupable involontaire qu'il faut héberger, c'est à un meurtrier qu'il faut encore accorder l'immunité, une immunité au moins provisoire.

Tout en excédant l'ambiguïté politique ou l'équivoque juridique dont témoigne encore la « *noble leçon* » des villes-refuges, la Thora, la Thora à Jérusalem, la Thora-Jérusalem doit encore inscrire la promesse *dans* la Jérusalem terrestre. Et dès lors commander de comparer les incomparables (définition de la justice, de la concession faite, par devoir, à la synchronie,

à la co-présence, au système, et finalement à l'État). Elle doit enjoindre de négocier le non-négociable pour trouver le « " meilleur " » ou le moins mauvais.

Rien ne compte plus gravement, rien ne pèse plus lourd que les guillemets dont on entoure ici le mot « meilleur », le meilleur mot. La « *civilisation politique* » est « " meilleure " » que la barbarie, mais elle est seulement « " meilleure " », c'est-à-dire moins mauvaise. Elle n'est pas bonne, elle reste un pis-aller. Mais un pis-aller vers lequel *il faut* aller, il ne faut pas manquer d'aller. Car la conclusion de ce texte nous avertit encore contre un sionisme qui ne serait qu'une politique, « *un nationalisme ou un particularisme de plus* » :

C'est précisément par opposition aux villes-refuges que l'on comprend cette prétention de la Thora par laquelle se définit Jérusalem. La ville-refuge est la cité d'une civilisation ou d'une humanité qui protège l'innocence subjective et pardonne la culpabilité objective et tous les démentis que les actes infligent aux intentions. Civilisation politique, « meilleure » que celle des passions et des désirs soi-disant libres, lesquels, abandonnés aux hasards de leurs déchaînements, aboutissent à un monde où, selon un mot des *Pirké Aboth*, « les hommes sont prêts à s'avaler vivants les uns les autres » ; civilisation de la loi, certes, mais civilisation politique, hypocrite dans sa justice et où rôle, avec un droit indéniable, le vengeur du sang.

Ce qui est promis à Jérusalem, c'est une humanité de la Thora. Elle aura pu surmonter les contradictions profondes des villes-refuges: humanité nouvelle meilleure qu'un Temple. Notre texte, parti des villes-refuges, nous rappelle ou nous enseigne que l'*aspiration* à Sion, que le sionisme, n'est pas un nationalisme ou un particularisme de plus; qu'il n'est pas non plus simple recherche d'un refuge. Qu'il est l'*espoir* d'une science de la société et d'une société pleinement humaines. Et cela à Jérusalem, dans la Jérusalem terrestre, et non pas hors tout lieu, dans de pieuses pensées <sup>1</sup>.

1. *L'Au-delà du verset*, p. 69-70. Je souligne les mots « aspiration » et « espoir ». Soyons-y attentifs: quand il tente de distinguer l'État juif du particularisme ou du nationalisme, Lévinas parle toujours, plutôt que d'un fait présent, d'une possibilité, d'une promesse pour l'avenir, d'une « aspiration », d'un « engagement » (cf. plus haut, p. 141), d'un « espoir » ou d'un « projet ». Par exemple: « Que l'histoire du peuple juif, où l'*espoir* de l'État juif sur terre a toujours été essentiel, ait pu mettre en doute dans le cerveau de Sartre l'architecture souveraine et majestueuse de la logique hégélienne, cela ne signifie-t-il pas à la fois que l'État en question ne s'*ouvre* pas sur une histoire *purement politique*, celle qu'écrivent vainqueurs et superbes ? Et qu'un tel *projet*, loin de signifier un *particularisme nationaliste*, est l'une des *possibilités* de l'humanité difficile de l'humain ? ». Ces lignes concluaient quelques pages consacrées à Sartre, au moment de sa mort: « Un Tangage qui nous est familier », in *Emmanuel Lévinas*, Les Cahiers de la nuit surveillée, Verdier, 1984, p. 328. À travers son évolution depuis les *Réflexions sur*

Ne peut-on entendre cette promesse ?

On peut aussi la recevoir et l'écouter. On peut même se sentir engagé par elle sans pourtant rester insensible au silence qu'elle porte au cœur de l'appel. Ce silence peut figurer aussi un hiatus, c'est-à-dire une bouche ouverte pour parler et pour manger, mais une bouche encore muette.

Ce silence, je crois l'entendre, pour ma part, dans cette conclusion qui dit l'« espoir » au-delà du « refuge ». Car rien n'y est déterminé, je dirais même déterminable, de la « meilleure » politique, du « meilleur » droit, fût-ce du droit de la guerre et du droit des gens qui, dans un monde où règne la loi des États-nations modernes, dans la « civilisation politique hypocrite », et dans la Jérusalem terrestre aujourd'hui et demain, répondrait le « mieux » ou le moins mal à cette promesse.

la *Question juive*, Lévinas insistait alors sur la fidélité de Sartre à l'État d'Israël, « malgré toute la compréhension manifestée au nationalisme palestinien et à ses justes douleurs... », p. 327. À l'expression « nationalisme palestinien » ne répondra jamais celle de « nationalisme israélien ». Quand il écrit « Ce n'est pas un nationalisme ni une secte de plus qu'inaugure Israël en Terre Sainte » (« Séparation des biens », *op. cit.*, p. 465), Lévinas n'en évoque pas moins la « grandeur religieuse » du projet sioniste. « On ne transporte pas impunément la Bible dans ses bagages actuels » (*Ibid.*). N'oublions pas, n'oublions jamais que la même Bible voyage aussi dans les bagages des Palestiniens, qu'ils soient musulmans ou chrétiens. Justice et tertialité.

Pour le dire selon un discours philosophique classique, silence est gardé sur les règles ou les schèmes (il n'y en a pas pour la raison pure pratique selon Kant) qui nous procureraient les « meilleures » ou les moins mauvaises médiations: entre l'éthique ou la sainteté de l'hospitalité messianique d'une part et le « processus de paix », le processus de la paix politique d'autre part.

Ce silence vient à nous depuis l'abîme.

Il ressemble peut-être, peut-être fait-il écho, ce silence, peut-être, à celui du fond duquel Élie s'entendit appeler, lui tout seul (« Comment, toi ici, Élie, qu'as-tu à *faire* ici ? ») du fond d'une voix qui était à peine une voix, d'une voix presque inaudible, d'une voix qu'on distinguait à peine d'une brise légère, d'une voix aussi subtile qu'un silence, une « voix de fin silence », comme on dit, mais une voix qu'Élie crut percevoir après qu'il eut cherché en vain la présence de Dieu, sur la montagne, dans le souffle, puis dans le séisme, puis dans le feu, une voix qui demande (« Qu'as-tu à faire ? toi, ici ? ») et qui ordonne: « Va » <sup>1</sup>.

Plus intraitable que le souffle, le séisme et le feu, le silence de cette voix, en tout cas, ce n'est pas n'importe quel abîme, et ce n'est pas néces-

1. *Rois I*, 19, 13-15.

sairement un mauvais abîme. On peut même tenter d'en cerner les bords. Il ne souffle pas un silence sur la nécessité d'un *rapport* entre l'éthique et la politique, l'éthique et la justice ou le droit. *Il faut ce rapport*, il doit exister, il faut déduire une politique et un droit de l'éthique. Il faut cette déduction pour déterminer le « meilleur » ou le « moins mauvais », avec tous les guillemets qui s'imposent: la démocratie est « meilleure » que la tyrannie. Jusque dans sa nature « *hypocrite* », la « *civilisation politique* » reste « meilleure » que la barbarie.

Quelle conséquence devrait-on en tirer ? Lévinas aurait-il souscrit à celles que nous nous sommes risqués à formuler jusqu'ici, à celles que nous avançons maintenant ? Quel que soit notre désir de fidélité, nous ne pouvons répondre à cette question, nous *devons* ne pas prétendre le faire, ni répondre de ce que Lévinas lui-même y aurait répondu. Par exemple quant à ce que nous disions plus haut du parjure de la justice et quant à la littéralité de ce qui suit, là où j'interprète ce silence entre l'éthique et la politique, l'éthique et le droit.

Comment entendre ce silence ? Et qui peut l'entendre ?

Il semble me dicter ceci: l'injonction *formelle* de la déduction reste irrécusable, et elle n'attend pas plus que le tiers ou la justice. L'éthique

enjoint une politique et un droit; cette dépendance et la direction de cette dérivation conditionnelle sont aussi irréversibles qu'inconditionnelles. Mais le *contenu* politique ou juridique ainsi assigné demeure en revanche indéterminé, toujours à déterminer au-delà du savoir et de toute présentation, de tout concept et de toute intuition possibles, singulièrement, dans la parole et la responsabilité *prises* par chacun, dans chaque situation, et depuis une analyse chaque fois unique - unique et infinie, unique mais *a priori* exposée à la substitution <sup>1</sup>, unique et pourtant générale, interminable malgré l'urgence de la décision. Car l'analyse d'un contexte et des motivations politiques n'a jamais de fin dès lors qu'elle inclut dans son calcul un passé et un avenir sans limite. Comme toujours la décision reste hétérogène au calcul, au savoir, à la science et à

1. « *A priori* exposée à la substitution » - c'est-à-dire peut-être « avant » tout sacrifice, indépendamment de toute expérience sacrificielle, même si celle-ci peut y trouver justement sa possibilité. En tant que mot et en tant que concept, cet *a priori* (à la fois formel et concret) a-t-il une place dans le discours de Lévinas ? Ce n'est pas sûr. Il y va de l'immense question des rapports entre substitution et sacrifice, entre l'être-otage, l'être-hôte et l'expérience sacrificielle. Lévinas se sert souvent du mot de « sacrifice » pour désigner la « substitution précédant la volonté » (par exemple *Autrement qu'être...*, p. 164), même s'il rappelle ce mot à son sens judaïque, l'approche (« L'approche, dans la mesure où elle est sacrifice... », *Ibid.*, p. 165).

la conscience qui pourtant la conditionnent. Le silence dont nous parlons, le silence vers lequel d'abord nous tendons l'oreille, c'est l'entretemps élémentaire et décisif, l'entretemps instantané de la décision, l'entretemps qui détraque le temps et le met hors de ses gonds (« *out of joint* ») dans l'anachronie et le contretemps: quand la loi de la loi s'expose elle-même, *d'elle-même*, dans la non-loi, en devenant à la fois l'hôte et l'otage, l'hôte et l'otage de l'autre, quand la loi de l'unique doit se rendre à la substitution et à la loi de la généralité - faute de quoi on obéirait à une éthique sans loi -, quand le « Tu ne tueras point », où se rassemblent la Thora et la loi de la paix messianique, commande encore, à quelque État que ce soit (celui de César ou celui de David, par exemple) de s'autoriser à lever une armée, à faire la guerre ou la police, à contrôler ses frontières - à tuer. N'abusons pas de ces évidences, mais ne les oublions pas trop vite.

Car le silence depuis lequel nous parlons n'est sans doute pas étranger à la non-réponse par laquelle Lévinas définit souvent le mort, la morte, une mort qui ne signifie pas le néant. Cette non-réponse, cette interruption de la réponse n'attend pas la mort sans phrase, elle espace et discontinue toutes les phrases. Le hiatus, le silence de cette non-réponse sur les schèmes entre l'éthique et le politique, il reste.

C'est un fait qu'il reste, et ce fait n'est pas une contingence empirique, c'est un *Faktum*.

Mais il doit aussi rester entre la promesse messianique et la détermination d'une règle, d'une norme ou d'un droit politique. Il marque une hétérogénéité, une discontinuité entre deux ordres, fût-ce au-dedans de la Jérusalem terrestre. Entre-temps d'une indécision depuis laquelle seule une responsabilité ou une décision doivent être *prises* et se déterminer. C'est même depuis cette non-réponse qu'une parole peut être *prise*, et d'abord *donnée*, que quiconque peut prétendre « prendre la parole », prendre la parole en politique, par fidélité à la parole donnée, à la « parole d'honneur » que nous évoquions en commençant.

Ce silence est donc aussi celui d'une parole donnée.

Il donne la parole, il est le don de la parole.

Cette non-réponse conditionne ma responsabilité, là où je suis seul à devoir répondre. Sans le silence, sans le hiatus, qui n'est pas absence de règles, mais nécessité d'un saut à l'instant de la décision éthique, juridique ou politique, nous n'aurions qu'à dérouler le savoir en programme d'action. Rien ne serait plus irresponsabilisant et plus totalitaire.

Cette discontinuité permet d'ailleurs de souscrire à tout ce que Lévinas nous dit de la paix ou de l'hospitalité messianique, de l'au-delà du politique dans le politique, sans nécessairement

partager toutes les « opinions » qui, dans son discours, relèvent d'une analyse intra-politique des situations réelles ou de l'effectivité, aujourd'hui, de la Jérusalem terrestre, voire d'un sionisme qui ne serait plus un nationalisme de plus (car nous le savons mieux que jamais, tous les nationalismes se veulent exemplairement universels, chacun allègue cette exemplarité et se veut plus qu'un nationalisme de plus). Même si, *en fait*, il paraît difficile de tenir une foi dans l'élection, et surtout dans l'élection d'un peuple éternel, à l'abri de toute tentation « nationaliste » (au sens moderne de ce mot), même s'il paraît difficile de les dissocier dans l'effectivité politique de tout État-nation (et non seulement d'Israël), il faut en donner acte à Lévinas: il a toujours voulu soustraire sa thématique (si centrale, si forte, si déterminante) de l'élection à toute séduction nationaliste. On pourrait en citer mille preuves. Contentons-nous de rappeler, parmi les extraordinaires articles politiques de 1935 à 1939 <sup>1</sup>, ceux qui plaçaient toujours l'Alliance au-dessus ou au-delà d'un « nationalisme juif » <sup>2</sup>.

1. Voir ceux qui ont été rassemblés et présentés par Catherine Chalier sous les titres « Épreuves d'une pensée » et « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » dans le cahier de L'Herne consacré à Emmanuel Lévinas sous la direction de Catherine Chalier et de Miguel Abensour, Éd. de L'Herne, 1991.

2. « Avec la sécularisation de toutes les valeurs spiri-

Le même hiatus libère l'espace, il peut donner son lieu à une subtile, difficile, mais nécessaire dissociation analytique dans la structure des arguments et le lieu des énoncés. Par exemple dans le discours de Lévinas. Oserai-je dire que je ne me prive jamais, et que je crois, dans la fidélité admirative et le respect que je dois à Emmanuel Lévinas, ne jamais devoir me priver du droit à cette analyse, voire à la discussion de telle ou telle proposition, dans un texte qui ne peut être homogène parce qu'il sait s'interrompre ? Car ce même texte donne à penser, ne l'oublions jamais, la contradiction interne au Dire, ce que nous appelions la ContraDiction, césure intime mais inspiration et respiration élémentaire du Dire.

Cette discussion n'est-elle pas nécessaire là où il y va justement de la responsabilité devant l'autre, dans le face-à-face ou dans l'attention au tiers, au lieu même où la justice est contradiction non dialectisable ?

tuelles qui s'est opérée au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, naquirent et les doctrines nationalistes juives et cette assimilation facile qui préparait la disparition pure et simple du Juif. Deux manières d'échapper, de renoncer au fait de la diaspora; deux voies dans lesquelles l'Alliance s'est toujours refusée d'entrer. Elle resta fidèle à une vocation plus antique. En proclamant que le judaïsme n'était qu'une religion, elle demanda aux juifs plus, et non moins, que le nationalisme juif, elle leur offrit une tâche plus digne que la judaïsation. » « L'inspiration religieuse de l'alliance », 1935, in L'Herne, *op. cit.*, p. 146.

Ce même devoir d'analyse me pousserait à dissocier, avec toutes les conséquences qui peuvent s'ensuivre, une messianicité structurelle, une irrécusable et menaçante promesse, une eschatologie sans téléologie, de tout messianisme déterminé: une messianicité avant ou sans un messianisme incorporé par telle révélation en un lieu déterminé sous le nom de *Sinai* ou du Mont Horev.

Mais n'est-ce pas Lévinas lui-même qui nous aura donné à rêver, en plus d'un sens, d'une révélation de la Thora d'avant *Sinai* ? Ou plus précisément d'une *reconnaissance* de la Thora avant cette révélation même ?

Et *Sinai*, le nom propre *Sinai*, porte-t-il une métonymie ? ou une allégorie ?<sup>1</sup> le corps nominal d'une interprétation à peine déchiffable venue nous rappeler, sans forcer notre certitude, ce qui sera venu *avant Sinai*, à la fois le visage, le retrait du visage et ce qui, au nom du Tiers, c'est-à-dire de la justice, dans le Dire contredit le Dire ? *Sinai*: la ContraDiction même.

Ce que j'aurais voulu suggérer, en somme, vient trembler ici, et peut-être communiquer en tremblant une inquiétude, quelque crainte et tremblement devant ce que « *Sinai* », le nom

1. Ou une parabole ? « Selon une parabole talmudique, tous les juifs, passés, présents et futurs se trouvaient au pied du *Sinai*, d'une certaine façon, tous ils furent présents à Auschwitz » (*Séparation des biens, op. cit.*, p. 465).

propre, veut dire, ce qui s'appelle et nous appelle ainsi, ce qui répond de ce nom depuis ce nom.

Le nom propre « Sinaï » deviendrait tout aussi énigmatique que le nom « visage ». Au singulier ou au pluriel, gardant la mémoire de son synonyme hébraïque, ce qui s'appelle ici « visage » se met aussi à ressembler à quelque intraduisible nom propre. Mais il n'en serait ainsi qu'en vertu d'un événement de traduction.

D'une *autre traduction*, d'une autre pensée de la traduction. Sans veille depuis l'avant-veille. Sans original depuis un pré-original. Car « visage », et « visages » - qui devrait s'écrire à la fois au singulier et au pluriel, selon l'unique, selon le face-à-face et selon le plus-de-deux du tiers -, *visages*, donc, n'est-ce pas aussi plus d'un nom très ancien, un singulier pluriel réinventé dans la langue française, un poème accordant à son tour une autre langue française, nous la donnant en y composant un nouvel accord, une langue encore inouïe pour l'autre homme, l'homme en tant qu'autre ou étranger, l'homme autre, l'autre *de* l'homme ou l'autre *que* l'homme ?

Telle nomination, oui, aurait été accordée à la langue française. Elle y fut traduite, elle la visita, elle en est maintenant l'otage, comme un nom propre intraduisible hors de la langue française.

Dans cette histoire, qui fut l'hôte ? Qui le sera ?

Le mot d'*à-Dieu* appartient au même accord.

Avant le nom, avant le verbe, du fond de l'appel ou du salut silencieux, il vient à la nomination pour appeler le nom par le nom. Sans un nom, sans un verbe, tout près du silence, À-Dieu s'accorde au visage.

Or « nous rencontrons la mort dans le visage d'autrui »<sup>1</sup>.

Nous avons rappelé, tout à l'heure, le sens infini de l'*à-Dieu*, l'idée d'infini qui en déborde la pensée, et le *cogito*, et l'intentionnalité noético-noématique, et le savoir, et l'objectivité, et la finalité, etc. Mais on neutraliserait l'idiome si l'on se contentait de traduire *à-Dieu* par « idée de l'infini dans le fini » et de réduire son sens à cette idée, à ce débordement du sens. On en prendrait prétexte pour oublier la mort. Or toute la pensée de Lévinas, du début à la fin, fut une méditation de la mort, une méditation qui détourna, dérouta, mit hors de soi tout ce qui, dans la philosophie, de Platon à Hegel et à Heidegger, fut aussi, et d'abord, en souci de la mort, *epimeleia thanatou*, *Sein zum Tode*. Quand il réinvente la pensée de l'*à-Dieu*, Lévinas pense tout ce que nous venons de rappeler sous ce mot, bien sûr, mais sans s'éloigner de ce qu'il eut à

1. Cours *Sur la mort et le temps*, in L'Herne, *op. cit.*, p. 68, repris dans *Dieu, la mort et le temps*, Éd. Grasset, éd. par Jacques Rolland, 1993, p. 122.

enseigner de la mort, contre ou à l'écart de la tradition philosophique. Et non pour la première fois, mais en particulier dans ses cours sur *La mort et le temps* ou, surtout, dans tel article de 1983 sur « La conscience non intentionnelle ». Le surplus d'un infini de sens, le plus-de-sens à l'infini, l'à-Dieu en témoigne, sans doute, mais, si je puis dire, à l'heure de la mort. Et d'une mort qu'il ne faut plus approcher selon l'alternative de l'être et du néant. Alors, à l'heure de cette mort, le salut ou l'appel se disent à-Dieu. Lévinas vient de rappeler la « droiture extrême du visage », mais aussi la « droiture d'une exposition à la mort, sans défense » et « une demande à moi adressée du fond d'une solitude absolue ». À travers cette demande me parviendrait, mais aussi comme une assignation, « ce qu'on appelle la parole de Dieu ». Elle se donne à entendre dans l'à-Dieu :

Appel de Dieu, il n'instaure pas entre moi et Lui qui m'a parlé un *rapport*; il n'instaure pas ce qui, à un titre quelconque, serait une conjonction - une co-existence, une synchronie, fût-elle idéale - entre termes. L'Infini ne saurait signifier pour une pensée qui va à terme et l'à-Dieu n'est pas une finalité. C'est, peut-être, cette irréductibilité de l'à-Dieu ou de la crainte de Dieu à l'eschatologique par laquelle s'interrompt, dans l'humain, la conscience qui allait à l'être dans sa persévérance ontologique ou à la mort qu'elle prend pour la pensée ultime, que signifie, au-delà de l'être, le

mot gloire. L'alternative de l'être et du néant n'est pas l'ultime. L'à-Dieu n'est pas un processus de l'être: dans l'appel, je suis renvoyé à l'autre homme par qui cet appel signifie, au prochain pour qui j'ai à craindre <sup>1</sup>.

Sur la même partition, Lévinas se servait parfois autrement du mot d'à-Dieu, sur un autre registre. Il voulait dire la même chose, sans doute, mais à une hauteur moins magistrale. Avec une sorte de murmure souriant, il commençait simultanément, au cours de la même décennie, à dire adieu à la vie. Comme quelqu'un qui se sent et sait vieillir, et que le temps est adieu, il disait ce que veut dire à-Dieu, à un certain âge, comment il se servait alors de ce mot, à-Dieu, tout ce qu'il y mettait (« comme je m'exprime maintenant »), et que nous venons de rappeler, la vulnérabilité par exemple:

Je ne conteste pas que nous sommes toujours en fait dans ce monde, mais c'est un monde où nous sommes altérés. La vulnérabilité, c'est le pouvoir de dire adieu à ce monde. On lui dit adieu en vieillissant. Le temps dure en guise de cet adieu et de l'à-Dieu <sup>2</sup>.

1. « La conscience non intentionnelle », in L'Herne, *op. cit.*, p. 118-119.

2. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 134.

Et encore l'à-Dieu comme temps, plus précisément comme l'avenir « *selon la façon qui m'est propre et qui consiste à traiter du temps à partir de l'Autre* »:

Il [le temps] est selon son sens (si on peut parler du sens sans intentionalité: sans vision ni même visée) attente patiente de Dieu, patience de la démesure (un à-Dieu, comme je m'exprime maintenant); mais attente sans attendu <sup>1</sup>.

Laissons le dernier mot à Emmanuel Lévinas. Un mot pour l'orphelin, un mot dont nous ne voudrions pas détourner la destination en l'adressant peut-être à cet autre orphelin de toujours, orphelin de l'orphelinat même, à cet orphelin sans père, si l'on peut encore dire, sans père mort, cet orphelin, cette orpheline aussi, pour qui la « *fécondité infinie* », « *l'infini de la paternité* », et la « *merveille de la famille* » <sup>2</sup> même resteraient une certitude interdite, le lieu d'une question plus ancienne, encore plus immémo-

1. *Ibid.*, p. 151.

2. Encore une fois la « merveille de la famille » entre — ou au-delà de — Hegel, Kierkegaard et Rosenzweig: « La situation où le moi se pose ainsi devant la vérité en plaçant sa moralité subjective dans le temps infini de sa fécondité — situation où se trouvent réunis l'instant de l'érotisme et l'infini de la paternité - se concrétise dans la merveille de la famille. Elle ne résulte pas seulement d'un aménagement raisonnable de l'animalité, elle ne

riale, l'urgence d'un souci d'hospitalité encore insatiable.

Nous nous en tiendrons alors, pour l'instant, à ce que Lévinas prononce ailleurs, littéralement, au sujet de la « révélation sinaïque » de la Thora, et d'une traduction, d'une pensée de la traduction à *inventer*, un peu comme la politique elle-même :

Que signifie cette notion de l'origine céleste de la Thora ? Au sens littéral, certes, c'est une référé-

marque pas simplement une étape vers l'universalité anonyme de l'État. Elle s'identifie hors de l'État, même si l'État lui réserve un cadre. » *Totalité et Infini*, p. 283.

Aucune des questions que peuvent inspirer ces interprétations de la famille et de la paternité ne doit nous aveugler sur d'irréductibles complications: non seulement, nous l'avions noté, l'être-féminin signifie, en tant qu'« accueillant par excellence », l'origine de l'éthique, mais la *paternité* ne se réduit jamais à la *virilité*, un peu comme si, dans la famille, elle dérangeait l'ordre de la différence sexuelle. Nous disions plus haut ce paradoxe: la paternité est, au regard de l'État, l'anarchie même. La virilité de la vertu héroïque, en revanche, est souvent associée, avec une connotation négative, à la guerre et à l'État. La dernière page de *Totalité et Infini* fait du mot *viril* un usage qui est partout ailleurs soumis à la même règle. Il s'agit chaque fois du courage politique et guerrier qui risque la mort dans le temps *fini* de l'État, par opposition à la fécondité infinie du rapport père/fils. « Aux antipodes du sujet vivant dans le temps infini de la fécondité, se situe l'être isolé et héroïque que produit l'État et ses viriles vertus. »

rence à la Révélation sinaïque, à l'origine divine du texte. Il ne s'agit pas de l'écarter. Mais s'il n'est pas possible de décrire la signification vécue de tels termes, on peut se demander dans quelle expérience elle est approchée [...] *chercher une traduction que le surplus proprement religieux de la vérité suppose déjà* [...] La Thora est transcendante et du ciel par ses exigences qui tranchent, en fin de compte, sur la pure ontologie du monde. Elle exige, contre la naturelle persévérance de chaque être dans son être propre - loi ontologique fondamentale - *le souci de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin, la préoccupation de l'autre homme.* » <sup>1</sup>

1. À *l'heure des nations*, p. 73-74. Je souligne.



DANS LA MÊME COLLECTION

Jacques Derrida  
*Passions*

Jacques Derrida  
*Sauf le nom*

Jacques Derrida  
*Khôra*

Jacques Derrida  
*Mal d'Archive*

Philippe Bonnefils  
*Parfums*

Jean Baudrillard  
*Fragments*  
*Cool Memories, III*

Jacques Derrida  
*Apories*

Denis Hollier  
*Épreuves d'artiste*  
*Photographies de François Rouan*

Jacques Derrida  
*Le monolinguisme de l'autre*

Jacques Derrida  
*Cosmopolites de tous tes pays, encore un effort !*

Philippe Bonnefis  
*Céline*

CET OUVRAGE A ÉTÉ TRANSCODÉ  
ET ACHEVÉ D'IMPRIMER POUR  
LE COMPTE DES ÉDITIONS GALILÉE  
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH  
À MAYENNE EN FÉVRIER 1997  
NUMÉRO D'IMPRESSION: 40839  
DÉPÔT LÉGAL: MARS 1997  
NUMÉRO D'ÉDITION: 495

Imprimé en France



Derrida en castellano

<http://www.jacquesderrida.com.ar>



03 97  
S 20 569 3  
168 F