

Kairos

ISSN : 3097-3481

Éditeur : Université Toulouse - Jean Jaurès

1 (29) Automne | 2025

Pour un nouvel humanisme

Sans nom : l'éthique au fond du silence

Autrement qu'être, cinquante ans après

Nameless: the ethic at the bottom of silence. Otherwise than Being, fifty years later

Alain David

 <http://interfas.univ-tlse2.fr/kairos/92>

Référence électronique

Alain David, « Sans nom : l'éthique au fond du silence », *Kairos* [En ligne], 1 (29) Automne | 2025, mis en ligne le 29 août 2025, consulté le 13 juin 2026. URL : <http://interfas.univ-tlse2.fr/kairos/92>

Droits d'auteur

CC BY-NC-ND

Sans nom : l'éthique au fond du silence

Autrement qu'être, cinquante ans après

Nameless: the ethic at the bottom of silence. Otherwise than Being, fifty years later

Alain David

TEXTE

- 1 « Passer à l'autre de l'être, autrement qu'être. Non pas être autrement, mais autrement qu'être. Ni non plus ne-pas-être »¹. Je me souviens avoir lu ces lignes en 1971, dans « Essence et désintéressement »², article que je me rappelle avoir dévoré dans le frisson et l'exaltation, sinon dans la compréhension. Je veux dire : très certainement sans le comprendre, mais pas non plus sans ne pas comprendre. Oserais-je avouer que quelque cinquante ans plus tard, j'en suis encore là, à l'enthousiasme du début, et néanmoins à l'incertitude quant à ce que peut signifier « autrement ». J'en suis là, et – cela va être l'une des hypothèses de cet article – : ne faudrait-il pas dire « nous en sommes là », et peut-être, effectivement, en sommes-nous tous là, commentateurs et lecteurs de Levinas, devant la tâche d'avoir à interpréter ce mot « autrement » qui se propose de porter l'impossible pari de la transcendance.
- 2 « Logique de l'autrement » avait avancé Jacques Rolland, dans *Parcours de l'autrement*³, son livre si exigeant s'astreignant à cheminer pas à pas sur l'itinéraire de Levinas, la sortie du langage étant encore trop marqué par l'ontologie qui était celle de *Totalité et infini*. Sortie de l'être modalisée par des expressions au superlatif – « emphase », « hyperbole », « autrement », « tout autrement », « le plus contenu dans le moins ». Ces formulations restent cependant inévitablement tributaires d'un « vouloir dire ». Dans une note d'*Autrement qu'être*, Levinas félicite Derrida d'avoir dans *La voix et le phénomène* utilisé cette dernière expression pour traduire la *Meinung* husserlienne⁴. Or vouloir dire quelque chose n'est pas encore le dire, et le Dit où se concrétise l'intention signifiée, demeure, serait-ce dans la modalité d'une « fusion des horizons », un critère pour l'herméneutique, objection que peut-être Levinas s'adresse à lui-même en notant que « dans

le propos sur l'au-delà on soupçonne une métaphore emphatique de la distance intentionnelle »⁵.

- 3 Ce soupçon quant au dire de la transcendance est récurrent chez les lecteurs de Levinas, qui le formulent parfois avec une netteté brutale, ainsi Dominique Janicaud qui, dans un texte pamphlétaire de 1990⁶, avance la thèse (à propos de Levinas, de Michel Henry et de Jean-Luc Marion, mais Levinas est la figure de proue) d'un « tournant théologique de la phénoménologie française », c'est-à-dire à ses yeux d'un abandon de la philosophie. Derrida avait, dans son magnifique essai de 1967, « Violence et métaphysique », déjà formulé cette même question d'une façon inégalable :

Sommes-nous des Grecs ? Sommes-nous des Juifs ? Mais qui nous ? Nous vivons dans la différence entre le Juif et le Grec, qui est peut-être l'unité de ce qu'on appelle l'histoire. [...] Et l'étrange dialogue entre le Juif et le Grec, la paix elle-même, a-t-il la forme de la logique spéculative absolue de Hegel, logique vivante réconciliant la tautologie formelle et l'hétérologie empirique après avoir pensé le discours prophétique dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Cette paix a-t-elle, au contraire la forme de la séparation infinie et de la transcendance impensable, infinie, de l'autre ?⁷

- 4 Questions vertigineuses, adressées plus de sept ans avant *Autrement qu'être*, peut-être en un sens *indécidables*, pour accueillir d'ores et déjà un mot – « indécidable » – qui deviendra par la suite chez Derrida l'un des termes mêmes de la pensée. A moins que l'on ne dise, aussi bien : questions peut-être déjà trop décidées, non exemptes, en dépit de leur impressionnante lucidité, jusque dans la beauté de la formulation, d'une dimension encore conventionnelle et rhétorique, renvoyant au partage entre deux appartenances culturelles, comme telles contingentes, mais de ce fait n'échappant pas à la force de la dialectique hégélienne au prix de laquelle le ici et maintenant contingent se trouve absorbé et dépassé dans une nécessité plus haute. Car en dépit de la forme questionnante, donc, des multiples hésitations qui traversent son texte admirable, Derrida, dans « Violence et métaphysique », ne cesse de supposer derrière l'audace de la tentative de Levinas la nécessité de la leçon hégélienne.

- 5 Et d'une certaine façon toutes les lectures de Levinas entendent dans son œuvre cette synthèse de la Bible et des Grecs, du judaïsme et de la philosophie, sans parvenir peut-être à penser le judaïsme autrement que comme une culture qui vient colorer la nécessité intrinsèque de la philosophie d'une nuance ou d'un accent qui, quoi qu'il en soit, n'est pas lui-même inhérent à la philosophie. Lors de la soutenance de thèse de Levinas, Gabriel Marcel l'avait entendu ainsi, l'exprimant avec une bienveillance non dénuée d'humour :

Je conçois très bien que voulant nous maintenir sur le terrain purement philosophique, vous ayez jugé devoir, faut-il dire, refouler la référence au Dieu d'Israël. Mais je ne suis pas sûr que vous ne coupiez pas indûment votre pensée de ses racines [...]. Encore une fois je ne vois pas que vous puissiez justifier l'espèce de crainte ou de pudeur qui vous empêche de vous exprimer catégoriquement sur ce point. Si vous me répondez que Dieu ne peut pas être accueilli à la Sorbonne, je vous dirai sans hésitation : tant pis pour la Sorbonne.⁸

- 6 « Tant pis pour la Sorbonne » avait lancé Gabriel Marcel. Pourtant Levinas ne l'entendait pas ainsi et n'a jamais voulu sacrifier la Sorbonne – et pas seulement parce qu'il y terminera sa carrière. En atteste sa réponse en 1986, au centre Sèvres, à l'interpellation suivante de Lyotard :

Vous dites : « Non ce n'est pas sous l'autorité de la Bible que ma pensée se met, mais sous l'autorité de la phénoménologie ». Je me souviens du reste qu'un jour au téléphone vous avez protesté auprès de moi, disant : « Mais vous faites de moi un penseur juif ». J'ai été surpris parce que, en effet c'est ce que je fais de vous, et je dois vous dire que j'y tiens.⁹

- 7 À quoi après plusieurs échanges Levinas finit par répondre :

J'obéis à la Bible, mais je m'accorde avec elle. Je ne suis pas pour cela penseur spécialement juif. Je suis penseur tout court.¹⁰

- 8 Un « penseur tout court » : néanmoins la « pensée tout court » n'est pas sans impliquer la référence juive. Par exemple, dans une extraordinaire question posée dans *Humanisme de l'autre homme* à propos de Heidegger :

Les Écritures saintes lues et commentées en Occident ont-elles incliné l'écriture grecque des philosophes ou ne se sont-elles unies à elle que ténatologiquement ? Philosophier est-ce déchiffrer dans un palimpseste une écriture enfouie ?¹¹

- 9 Il me semble qu'il faut rendre à cette question toute sa force : elle ne signifie pas seulement que l'Occident c'est « la Bible et les Grecs », la Bible d'un côté, les Grecs de l'autre, ainsi que Gabriel Marcel, que Janicaud, que peut-être Derrida lui-même dans sa polémique, comme le lui a reproché Levinas, ont voulu le comprendre. La Bible dans cette citation s'entrelace à la présence et infléchit en la judaïsant l'hellénité de la philosophie en une *Verflechtung*, un entrelacs radicalisant : tout cela que Derrida avait mis à jour dans sa lecture de la première *Recherche logique*, la manière dont l'*Anzeichen*, l'indice, s'entrelace à l'*Ausdruck*, l'expression, pour y inscrire une irrécusable extériorité. C'est cela même encore que dans la question posée dans *Humanisme de l'autre homme* Levinas nomme « ténatologie ». L'extériorité inscrirait une monstruosité au cœur du phénomène. Et cette monstruosité ne serait pas la marotte de quelques penseurs juifs ramenant le folklore de leur tradition à l'intérieur du champ de la philosophie, mais, ose Levinas, le fait de toute la philosophie, de la philosophie appréhendée dans ses sommets et relue dans ce qu'elle a de plus audacieux.

C'est l'au-delà de l'être chez Platon, c'est l'entrée par la porte de l'intellect agent chez Aristote ; c'est l'idée de Dieu en nous, dépassant notre capacité de fini ; c'est l'exaltation de la raison théorique en raison pratique chez Kant ; c'est la recherche de la reconnaissance par l'Autre chez Hegel lui-même ; c'est le renouvellement de la durée chez Bergson ; c'est le dégrisement de la raison lucide chez Heidegger.¹²

- 10 Moments majeurs donc de l'histoire de la philosophie, accomplissement de cette histoire mais également s'exceptant d'elle pour y marquer l'au-delà de l'être, l'autrement qu'être. Néanmoins ne revient-on pas, à nouveau, à la même difficulté, à la même question ? Suffit-il de dire ? Le Dire va-t-il au-delà ou autrement que son propre vouloir-dire (ainsi celui qui dit « je t'aime » déclare-t-il en même temps que sa flamme autre chose que son intention de dire ?). La collation de

termes eux-mêmes métaphoriques, est-elle capable d'accentuer le grec philosophique, jusqu'à sa signification juive, en des pensées qui cependant ne doivent culturellement rien au judaïsme ? Autrement dit la philosophie « tout court » est-elle juive ? On peut hésiter quant à cette dernière formulation en mesurant son caractère improbable sinon impossible. À ce point impossible qu'elle est de nature à créer des refus brutaux, non pas seulement une fin de non-recevoir opposée à ce qui serait un culturalisme hébraïque de Levinas, mais une hostilité, motivée par cette inflexion juive de sa pensée, de ce qu'elle voudrait impliquer quant à la philosophie : hostilité parfois à ce point brutale qu'il n'est peut-être pas déplacé de soulever ici la question de l'antisémitisme, dont il serait illusoire de considérer que s'invitant en cette séquence de la pensée, elle ne concerne pas la philosophie « tout court ».

- 11 Reprenons, en introduisant ce mot d'antisémitisme, un instant notre respiration : la philosophie ignore l'antisémitisme, elle l'ignore franchement, à bon droit, avec tout le droit de son bon droit, de sa longue revendication de la raison, comme on ignorerait dans une société policée des attitudes qui font honte et avec lesquelles on ne se commet pas. Et pourtant l'antisémitisme affleure de fait non seulement dans la vie mais aussi dans la pensée de Levinas – et j'essaierai plus loin de dire comment ce qui ne semble qu'une péripétie biographique affecte de part en part la pensée elle-même.
- 12 Antisémitisme que Levinas mettait parfois, d'une manière selon moi pas assez reconnue, en un singulier centre de sa réflexion.
- 13 Ici trois citations pour en attester :
- 14 1/ « Verbe antisémite à nul autre pareil » s'exclame-t-il dans « Sans nom »¹³.
- 15 2/ Dans *Difficile liberté*, dans « Nom d'un chien ou le droit naturel », un texte qui est peut-être l'un des plus audacieux jamais écrits par Levinas, un texte qui vient de loin, d'aussi loin que le plus profond de la biographie, publié en 1975 dans un ouvrage collectif en l'honneur du peintre Bram van Velde, et portant un titre que je voudrais inscrire dans le droit fil de ce que j'essaie de dire maintenant : *Celui qui ne peut se servir des mots*, qui se situe, par sa date de parution, dans l'immédiate postérité chronologique d'*Autrement qu'être*. On y lit cette

affirmation en forme de tryptique, trois propositions séparées par un point-virgule, l'antisémitisme occupant alors la position centrale :

Le racisme n'est pas un concept biologique ; l'antisémitisme est l'archétype de tout enfermement ; l'oppression sociale elle-même ne fait qu'imiter ce modèle.¹⁴

16 3/ dans *Autrement qu'être*, la dédicace :

À la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme.

17 Comme si l'antisémitisme, double du judaïsme, était, indépendamment de tout particularisme culturel, la clé de l'énigme de l'altérité, et ceci proclamé comme un dire d'avant, un dire d'avant le dit, ce premier dire qui dit le dire, l'énigme même présidant au dire déployé comme « autrement qu'être ».

18 Un dire *d'avant*, qu'est-ce à entendre ? Dans la Préface de *Totalité et infini* Levinas présente la philosophie comme étant à juste titre exposée à la critique de la politique : « On n'a pas besoin de prouver par d'obscurs fragments d'Héraclite que l'être se révèle comme guerre à la pensée philosophique »¹⁵.

19 Avant la philosophie, donc, pour autant que la philosophie culmine dans la préoccupation morale (« il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas le dupe de la morale ») il y a l'évidence de la guerre : « En elle la réalité déchire les mots et les images qui la dissimulent pour s'imposer dans sa nudité et dans sa dureté »¹⁶.

20 Autrement dit encore, la politique est le réalisme qui vient démentir l'idéalisme de la philosophie. Pourtant la politique, dit par ailleurs Levinas, vient « après » (« Politique après »¹⁷). L'ordonnement est donc le suivant : d'abord la philosophie, aspirant à la morale, puis avant elle la politique, prolongée par la dureté d'un réel confronté à la guerre, et avant ce réel quoi ? Cela, que dans *Totalité et infini* Levinas met au crédit de « l'extraordinaire phénomène de l'eschatologie prophétique »¹⁸ – phénomène dont à nouveau toute la question est d'entendre comment il se manifeste, comment il se manifeste en tant que

philosophie, cette philosophie autre et autrement, qu'il ne s'agit donc plus de renvoyer à une culture particulière, et comme telle contingente, mais d'intégrer au geste philosophique.

- 21 Or le geste philosophique pour Levinas culmine avec la phénoménologie, c'est-à-dire avec l'intentionnalité – « la phénoménologie c'est l'intentionnalité »¹⁹ – c'est-à-dire avec ce que Levinas veut lire chez Husserl, comme il le lit finalement un peu partout dans la philosophie, le « dépassement de l'intention dans l'intention », le « plus inscrit dans le moins », « l'emphasis » et « l'hyperbole », le superlatif. Et allant avec tout cela, la « réduction » – « *Derrida veut la réduction* » m'avait-il confié un jour. La « révolution de la réduction phénoménologique, révolution permanente » s'était-il exclamé par ailleurs, enthousiaste²⁰. Dans le texte phénoménologique, cependant, la réduction, l'emphasis, convergent vers des moments qui eux-mêmes semblent échapper à la thématization, et qui, dans la lecture qu'en fait Levinas, se disent en tant qu'une énigmatique différence entre l'adéquat et l'apodictique²¹, différence où Levinas situe un sujet qui échappe lui-même au thème (« quelqu'un échappa au thème ! »²²). Ce moment d'avant, d'avant la politique et l'adéquation, est celui pour lequel Husserl dit (au § 36 des *Leçons sur le temps*) que « les noms nous manquent »²³.
- 22 Ce défaut des noms concerne, dans le contexte des *Leçons*, la proto-impression, l'*Urimpression* – conscience, *mais* conscience non intentionnelle, irréductible à la thématization en protentions et rétentions : « Identique à soi mais sans rétention l'originale impression ne devance-t-elle pas toute pro-tention et ainsi sa propre possibilité »²⁴.
- 23 Motif bergsonien, si l'on veut, du réel surprenant le possible. Ou encore motif henryen d'une présence antérieure à l'intentionnalité. Mais la difficulté de nommer reste entière chez les uns et les autres. Qu'en est-il de cette conscience non modifiée, entre protention et rétention ? Dans « Signature », le fragment autobiographique de la fin de *Difficile liberté* Levinas en donne une version où il confère à sa vie philosophique un enjeu inouï : « entre le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie ». Pensée d'avant le « retour aux choses mêmes » des visées intentionnelles, d'avant le démenti par le cynisme de la *Realpolitik*, et dont la visée est de s'assurer de ce qui au plus haut

point importe, qu' « on n'est pas le dupe de la morale », mais néanmoins pensée demeurant comme telle, en-deçà de son vouloir dire, inthématisable, entre le souvenir de ce dont il ne peut y avoir mémoire et le pressentiment de ce qui n'est ni imaginable ni figurable.

24 Silence sur cela donc, pas de noms !

25 Il est dans la vie de Levinas une occurrence du silence, une occurrence à ce point muette qu'elle n'a, à ma connaissance, jamais été relevée. En 1916, Levinas et sa famille, en raison de la guerre, quittent la Lituanie et s'installent à Kharkiv où Levinas entre au lycée, franchissant, âgé de 10 ans, l'obstacle du numerus clausus. En 1917, l'Ukraine devient indépendante. De 1918 à 1920 où la famille retourne à Kaunas, l'Ukraine est le théâtre d'effroyables pogroms qui feront plus de cent vingt mille morts, selon l'historien Thomas Chopard. Âgé de 14 ans en 1920, Levinas ne peut pas avoir tout ignoré des pogroms. Or il n'en dit pas un mot, non plus que ses biographes. Marie-Anne Lescourret que j'ai interrogée et qui un jour lui a demandé s'il avait su quelque chose des pogroms a obtenu une réponse énigmatique : « C'est comme si vous me demandiez si je respire de l'oxygène. » Et à François Poirié qui l'interroge, cette réponse que je voudrais citer longuement parce qu'elle déroute et qu'il faut, si cela est possible, en prendre la mesure :

Vous saviez qu'il y avait des pogroms ? » « Oui je le savais, mais cela se passait "ailleurs", dans cette vaste Russie. La Lituanie a été épargnée. Pas de souvenir de pogrom en Lituanie même. La population lituanienne était très paisible. Et malgré les horreurs antisémites qui s'y sont jouées après l'occupation nationale-socialiste en 1941, l'intelligentsia lituanienne s'est souvent montrée courageuse. Le judaïsme polonais a gardé des souvenirs moins paisibles, mais tous ces pays le long de la Baltique – devenus après 1919 trois états indépendants, Estonie, Lettonie et Lituanie – ont joui d'une certaine paix et d'un certain ordre, d'une certaine régularité, dont témoigne peut-être mon récit, à moins que ce ne soit le témoignage, suspect malgré son innocence, d'un enfant "bourgeois". Je sais combien le mot est souvent et naturellement affreux.²⁵

26 L'Estonie, la Lituanie, la Lettonie, la Pologne, la Russie : mais rien sur les effroyables pogroms d'Ukraine, le mot « Ukraine » n'étant pas même mentionné – avec cependant, de plus, les réserves étranges dont l'indétermination même laisse songeur, réserves nuancées de

façon plus étrange encore par l'introduction du mot « bourgeois » – le témoignage d'un « enfant bourgeois ».

- 27 Ce mot, déclaré « naturellement affreux », surgit ailleurs, dans l'œuvre de Levinas, dans un contexte plus explicitement philosophique, lorsqu'il évoque dans « La philosophie et l'éveil » ce qu'est le sommeil dogmatique de la philosophie :

Comme si le regard naïf dans son intention ontique de regard se trouvait bouché par son objet même et subissait spontanément une inversion, et s'"embourgeoisait" dans son état, ou encore pour emprunter une expression du Deutéronome, s'engraissait.²⁶

- 28 La réserve insolite de Levinas, consignée dans l'expression « naturellement affreux » de bourgeois, a donc non seulement une résonance, déroutante, socio-économique, mais le sens philosophique d'une thèse sur la vérité, d'une vérité qui ne saurait être *adaequatio rei et intellectus*, l'objet bouchant la vue, le sujet étant ramené à un voir, et comme tel à une modalité de l'objet, le sujet lui-même, celui de la réduction ne se donnant plus dans le trajet infini des visées, dans l'élucidation de l'intentionnalité. Le mot « bourgeois » – en particulier entendu dans la résonance du doublet allemand de « Bürger » – désigne le citoyen, celui qui habite. Et dans cet horizon de l'habiter, d'assurer « sa place au soleil »²⁷, d'entendre le sujet à partir de l'adéquat, rien ne saurait apparaître de ce qui est encadré par le pressentiment et le souvenir, de cet antisémitisme, modalité archétypale entre le racisme et l'oppression sociale, du malheur humain. *Pour tout cela les noms nous manquent*. Ou plus précisément les noms n'échappent pas au vouloir dire, la situation reste celle d'un dire qui, quitte à dédire, dit un dit. Il en va alors de l'antisémitisme comme de l'adverbe « autrement », qui disent qu'ils disent et qu'ils veulent dire, quitte à ajouter, ainsi Husserl au §36 des *Leçons sur la conscience intime du temps*, que « les noms nous manquent ».
- 29 Comme dans « Signature », « Sans nom », le dernier chapitre de *Noms propres*, rend à cette séquence phénoménologique de la philosophie la signification inouïe que Levinas assigne à la philosophie. C'est le « nom juif » qui est placé dans l'impossible intervalle du pressentiment et du souvenir, comme un nom à nul autre pareil, un nom d'exception, rassemblant sur lui, au bout de l'histoire humaine, la haine

pogromique, la singularité d'un récit devenu paradigme, ce récit même que Levinas a tu quant à l'Ukraine de 1918. Je ne peux faire mieux ici, je crois, que de recopier quelques lignes pantelantes :

Peuple épris de bonheur comme tous les autres peuples, et amoureux de la douceur de vivre. Mais par une étrange élection, peuple ainsi conditionné et ainsi situé parmi les nations – est-ce métaphysique ou sociologie – qu'il s'expose à se retrouver, du jour au lendemain et sans préavis, dans la désolation de son exil, de son désert, de son ghetto ou de son camp, toutes les splendeurs de la vie balayées comme des oripeaux, le Temple en flamme, les prophètes sans vision, réduit à la moralité intérieure – par l'univers démentie. Peuple exposé – même en pleine paix – au propos antisémite, car peuple capable de percevoir dans ce propos un sifflement inaudible à l'oreille commune. Et déjà un vent glacial parcourt les pièces encore décentes ou luxueuses, arrache les tapisseries et les tableaux, éteint les lumières, fissure les murs, met en loques les vêtements et apporte les hurlements et les hululements d'impitoyables foules. Verbe antisémite à nul autre pareil, est-il injure comme les autres injures ?²⁸

- 30 Est-ce là métaphysique ou sociologie, biographie ou philosophie ? Les lignes que je viens de rappeler racontent un pogrom, paradigmatique et récurrent, mais elles disent ce faisant aussi ce point extrême où se tient l'humanité, et si j'ose m'installer, évoquant ce point, dans l'idiome de Levinas, dans les termes de sa phénoménologie, ce moment de la réduction. Moment de la réduction indéfiniment et désespérément recherché par Husserl (l'anecdote du couteau²⁹) et cependant, dit Levinas, réduction envisagée dès le début, des *Recherches logiques*, le livre le plus mal écrit de l'histoire de la philosophie, convient Levinas³⁰, mais où la réduction est démontrée comme on prouve le mouvement, en marchant. Le récit, au-delà des noms, advient ici, récit de ce qui arrive, dans ce registre même où « les noms nous manquent », en tant que ce « verbe antisémite à nul autre pareil ».
- 31 Je pense à bien d'autres séquences, analogues, où le philosophique advient, inséparable du biographique, butant chaque fois sur une absence des noms. Faute de pouvoir m'arrêter sur chacune, je voudrais, au moment de conclure cet article, tenter de montrer ce qui se passe pour deux autres textes de *Noms propres* où, par-delà le nom mis en exergue, le registre du Dire n'est explicitement pas celui qui recon-

duit à un Dit, où l'autrement n'est pas prononcé avec le préalable d'un vouloir dire, régime même de l'*apophansis*.

- 32 Soit d'abord « De l'être à l'autre », le texte sur Paul Celan, texte sur le poème, en tant qu'expression pure libérée de tout vouloir dire :

Voilà le poème, langage achevé, ramené au niveau d'une interjection, d'une expression aussi peu articulée qu'un clin d'œil, qu'un signe donné au prochain ! Signe de quoi ? De vie ? De bienveillance ? De complicité ?³¹

- 33 Aucune de ces réponses pourtant, car chacune indiquerait la reconduite à un Dit, à un thème. Mais comment échapper à cela, comment échapper au thème ? Dans sa factualité le poème est sans thème : « Le fait de parler à l'autre – le poème – précède toute thématisation »³² :

Comme si l'humanité était un genre admettant à l'intérieur de son espace logique [...] une rupture absolue, comme si allant vers l'autre homme on transcendait l'humain vers l'utopie. Et comme si l'utopie était non pas le rêve et le lot d'une maudite errance mais la clairière où l'homme se montre.³³

- 34 La clairière : il ne faut pas se laisser tromper par ce vocabulaire trop heideggérien, la clairière n'est pas la *Lichtung*, l'ouverture de l'être, contrepartie d'un habiter. Selon Levinas,

Hors de tout enracinement et de toute domiciliation » elle est certes retour – ce qui justifie le terme de « méridien » utilisé par Celan – mais retour vers un natal « qui ne doit rien à l'enracinement, rien à la première occupation, rien à la naissance.³⁴

- 35 Et finalement ceci : « L'habitation justifiée par le mouvement vers l'autre est d'essence juive. »³⁵

- 36 Et là encore il faut préciser pour écarter tout usage thématique et culturel du mot : « Celan ne se réfère pas au judaïsme comme à un particularisme pittoresque ou à un folklore familial » ; « Le judaïsme est une possibilité – ou une impossibilité – extrême, rupture de la naïveté du héraut, du messenger ou du berger de l'être [...] expulsion hors de la mondanité du monde. »³⁶

37 Celan conclut Levinas, « ne suggère-t-il pas la poésie elle-même comme une modalité inouïe de l'autrement qu'être ? »³⁷

38 La poésie est donc ce langage libéré du vouloir dire, capable de dire l'« autrement qu'être » sans buter sur ce qui était pour Mallarmé le drame du langage, de renvoyer, de se réduire, inéluctablement à son dit, « aux mots de la tribu ». Mais, ajoute Levinas, « dans un monde que Mallarmé alors n'aurait pu soupçonner » – ce Méridien « à l'instar de la parole, immatériel mais terrestre. À partir de tout poème sans présomption [...] cette interrogation qu'on ne peut éluder, cette présomption inouïe ». ³⁸

39 Levinas suivant Celan nomme ici, avec le mot « présomption », ce réel non mondain, mais « terrestre » néanmoins, ce réel juif. Ainsi Celan :

Mesdames et Messieurs, je trouve quelque chose qui me console un peu d'avoir parcouru en votre présence ce chemin impossible, ce chemin de l'Impossible.

Je trouve ce qui lie et qui conduit comme le poème à la rencontre.

Je trouve quelque chose – ainsi la langue – d'immatériel mais de terrestre, quelque chose de circulaire, retournant à lui-même par-dessus les deux pôles, et ce faisant – sereinement – croisant les tropiques et les tropes – je trouve... un méridien. ³⁹

40 Les points de suspension à nouveau sont tout ce qui sépare la langue qui dit le projet du poème, qui veut dire ce projet, de la réalité « terrestre » – *irdische, terrestriche* – impossible et humaine, que Celan fait tenir dans le judaïsme comme poème.

41 En quoi consiste le poème, la langue de l'autrement, ce caractère factuel, terrestre, juif, qui n'est pas une modalité de la mondanité ? Il me semble que Levinas ne le dit nulle part mieux que dans le chapitre consacré à Agnon, « Poésie et résurrection »⁴⁰ : « Merveille de l'imagination » serait, dit-on, le caractère de la langue poétique. « Mais l'imagination », corrige Levinas, « est présence d'images. Elle représente des substrats de l'être à nouveau voués à la mort »⁴¹.

42 Or, l'autrement qu'être n'est pas « à la mort ». « Chez Agnon », dit Levinas, « il y va de la résurrection », et il ajoute immédiatement,

comme si c'en était là l'explication :

D'en-deçà de tout présent, l'Irreprésentable ne sera pas représenté dans le poème. Il en sera la poésie. La poésie signifie poétiquement la résurrection qui la porte : non pas dans la fable qu'elle chante, mais par son chanter même.⁴²

- 43 La poésie du poème signifie poétiquement, signifie en tant que la signifiante même de la langue, et signifie la résurrection. S'interdisant de représenter l'Irreprésentable, ou d'enjamber trop facilement, « comme on franchirait une barrière », l'intervalle vide des points de suspension séparant les mots de la représentation, séparant l'apodictique de l'adéquat dans le mouvement de la réduction, Levinas en appelle au récit, celui pour lequel par excellence « les noms manquent », celui de la scène de pogrom évoquée dans « Sans nom », le récit d'Agnon, récit inconvertible dans les termes de la représentation, récit irréductible à des thèmes. Sur la scène du pogrom, dans la ville dont les habitants ont été exterminés, l'auteur du récit revoit tous les morts de sa ville, et, commente Levinas, « Il les revoit dans leur lieu absolu. Lieu qui n'est pas un site, qui n'est pas un paysage où les humains s'implantent »⁴³.

- 44 Vient alors cette citation de Agnon :

Debout, troublé, je regardais les habitants de ma ville et il n'y avait pas de trace de reproche dans leurs yeux de ce que j'étais comme ceci et de ce qu'eux ils étaient comme cela.⁴⁴

- 45 Et Levinas souligne *j'étais comme ceci et eux ils étaient comme cela*. « Comme ceci », « comme cela », sur le lieu absolu du pogrom. « Comme ceci », « comme cela », deux états pour lesquels les mots de « mort » et de « vie » ont perdu leur caractère définitif, se soustrayant au régime général de la dénomination où la différence n'est pas traversée par ce qui dans le monde est l'ultime ligne de démarcation, le reproche quant à la faute commise à l'égard d'autrui. « Ceci » et « cela », significations d'un registre devenu purement qualitatif de la langue.
- 46 Les morts, demande Levinas, ne sont-ils pas affranchis de la mort, ne sont-ils pas ressuscités dans leur mort même⁴⁵.

- 47 Proposition proprement inexposable, dont l'énigme se prolonge quelques lignes plus loin par une nouvelle sollicitation de la vision du narrateur d'Agnon :

Rencontrant dans une ville vide deux survivants, je leur ai dit :
permettez-moi de vous poser encore une question. Vous avez dit
qu'après la deuxième catastrophe il n'est resté d'Israël personne dans
la ville. Alors vous-même, vous n'êtes plus des vivants ! Ils m'ont souri
alors comme sourient les morts quand ils voient que nous pensons
qu'ils ne sont plus vivants.⁴⁶

- 48 Extravagance ou licence poétique, à nouveau ?

- 49 Qu'on me pardonne ici de dire que mon rapport à Levinas me reste marqué, par-delà sa disparition, par le souvenir de son sourire, son bon sourire. Comme, si j'ose cette référence, le sourire du chat du Cheshire de Lewis Carroll, qui persiste dans l'arbre après la disparition du chat. Mais par-delà cette image il y a le fait que ce sourire, que le sourire, trouve sa place dans la problématique levinassienne – le sourire étant l'ouverture du visage, le consentement à l'autre, cette manière de dire oui et de pardonner, de renverser le temps jusqu'à suspendre la différence entre ceux qui sont « comme ceci » et ceux qui sont « comme cela », entre les vivants et les morts.

- 50 On entend, on entendrait ainsi peut-être la vérité du poème. Cependant un dernier scrupule surgit pour Agnon : « Qui dira ce chant à moi ? » – le poète, le lecteur devenu lui-même poète en lisant, « *oublie le poème en l'écoutant* »⁴⁷, objecte Levinas avec Agnon. Disparition de la poésie dans son chant au profit de la rhétorique qui la recouvre, exposée en tant que telle, à la mort :

La mortalité de la tradition révèle la rhétorique que dissimule la poésie – cet ultime réduit de la transcendance dans l'humanisme occidental.⁴⁸

- 51 Phrase difficile, mais qui permet de mieux entendre l'étrange conclusion de l'analyse de Levinas :

L'angoisse d'Agnon – elle est là. Non pas devant la fin de la vie traditionnelle juive », laquelle vie traditionnelle, prise en elle-même, se ramène au folklore de cette tradition, « mais devant la fin possible de

la littérature qui la ressuscite, devant la crise de l'humanisme occidental.⁴⁹

- 52 D'où une situation de la poésie tout autre que celle que lui reconnaissait Heidegger, et comme l'écrivait Blanchot dans une dédicace offerte à Levinas, « en rapport d'invisibilité avec le judaïsme »⁵⁰ – « cet ultime réduit de la transcendance dans l'humanisme occidental »⁵¹ : le « réduit », au sens obvie de refuge, mais aussi, il me semble – c'était l'un des fils directeurs de cet article – au sens de la réduction, cette réduction recherchée à l'infini par Husserl, pour arriver à ce qui dans la lecture de Levinas ne trouvait aucun nom pour dire l'apodicticité introuvable au terme de l'interminable chemin de l'adéquation, l'humain dans son humanité, juive, d'autrement qu'être. Et pour cela au cœur de la langue autrement entendue, par-delà l'usage mondain et naturel des mots, la poésie, le livre avec tous les risques afférents à ce mot. Le livre, « s'il y en a », comme disait parfois Derrida. Et comme Levinas également l'entendait, par-delà saint Augustin, selon cette formule qu'il aimait à répéter : « Plus intime que l'intimité, moi je dis : c'est un livre ».

NOTES

- 1 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le livre de poche, p. 13.
- 2 « Essence et désintéressement » [1970] *Revue de métaphysique et de morale*, n°3.
- 3 Rolland Jacques [2000] *Parcours de l'autrement*, PUF, p. 5 sq.
- 4 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, op. cit. p. 63.
- 5 Levinas Emmanuel [1982] *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, p. 166.
- 6 Janicaud Dominique [1990] *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Les éditions de l'éclat, repris en une version augmentée dans Janicaud [2009] *La phénoménologie dans tous ses états*, Folio essais.
- 7 Derrida Jacques, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 227.
- 8 Levinas Emmanuel [2024] *Dossier Totalité et infini*, Grasset, p. 718.
- 9 Lyotard Jean-François [1988] dans *Autrement que savoir*, Osiris, p. 79-81.

- 10 *Ibid.*
- 11 Levinas Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Le livre de poche, p. 108.
- 12 Levinas Emmanuel, *Entre nous*, Le livre de poche, p. 98.
- 13 Levinas Emmanuel [1976] « Sans nom », *Noms propres*, Fata morgana, p. 185
- 14 Levinas Emmanuel, *Difficile liberté*, Le livre de poche, p. 234.
- 15 Levinas Emmanuel, *Totalité et infini*, Le livre de poche, p. 5.
- 16 *Ibid.*
- 17 Levinas Emmanuel, « Politique après » dans Levinas Emmanuel [1982] *L'au-delà du verset*, p. 221 sq.
- 18 *Ibid.*, p. 7.
- 19 Levinas Emmanuel [1976] « La ruine de la représentation » dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 4ème édition, p. 175.
- 20 Levinas Emmanuel, *Entre nous*, *op. cit.*, p. 92.
- 21 Husserl Edmund [1980] *Méditations cartésiennes*, Vrin, § 6 et 9.
- 22 Levinas Emmanuel, « Langage et proximité » dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger op. cit.*, p. 329.
- 23 « *Für all das fehlen uns die Namen* », Husserl Edmund [1980], Max Niemeyer Verlag, p. 429
- 24 Levinas Emmanuel, *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 58.
- 25 Poirié François [1987] *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous ?* La Manufacture, p. 65.
- 26 Levinas Emmanuel, « La philosophie et l'éveil » dans *Entre nous*, *op. cit.*, p. 91.
- 27 Voir la citation de Pascal servant d'exergue à *Autrement qu'être* : « C'est là ma place au soleil – Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre. »
- 28 Levinas Emmanuel [1976] *Noms propres*, Fata morgana, p. 182.
- 29 Anecdote que Husserl lors de son séjour à Strasbourg avait racontée à Levinas : il avait reçu enfant un canif qu'il avait voulu aiguiser et aiguiser encore, tant et si bien qu'à la fin il n'y avait plus de lame. Husserl qui racontait cela avec une certaine mélancolie y voyait le destin de la phénoménologie.

(Voir l'introduction de Stephan Strasser dans Husserl Edmund, *Cartesiana Meditationen* [1973] Husserliana Band I, Martinus Nijhoff, 2ème édition, p. XXIX.

30 Expression prononcée, selon mon souvenir, corroboré à peu près dans l'article « La ruine de la représentation » dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* p. 177, *op.cit.*, note 19 : « [...] les *Logische Untersuchungen* qui définissent si mal la phénoménologie, mais qui la prouvent si bien, comme on prouve le mouvement – en marchant. »

31 Levinas Emmanuel, « Paul Celan. De l'Etre à l'Autre », dans *Noms propres*, *op. cit.*, p. 59.

32 Levinas Emmanuel, *ibid.*, p. 63.

33 *Ibid.*

34 Levinas Emmanuel, *ibid.*, p. 64.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

37 Levinas Emmanuel, *ibid.*, p. 66.

38 Levinas Emmanuel, *ibid.*, p. 65.

39 Celan Paul [2002] « Le Méridien », dans *Le Méridien et autres proses* (trad. J. Launay, modifiée par moi), Seuil, p. 84.

Meine Damen und Herren ich finde etwas, das mich auch ein wenig darüber hinwegtröstet, in ihrer Gegenwart diesen unmöglichen Weg, diesen Weg des Unmöglichen gegangen zu sein.

Ich finde das Verbindende und wie das Gedicht zur Begnugung Führende. Ich finde etwas – wie die Sprache – Immaterielles aber Irdisches, Irrestrisches, etwas Kreisförmiges, über die beiden Pole in sich selbst Zurückkehrendes und dabei – heitererweise – sogar die Tropen Durchkreuzendes – ich finde... einen Meridian

40 Levinas Emmanuel, « Poésie et Résurrection. Notes sur Agnon », *Noms propres*, *op. cit.*, p. 15 sq.

41 *Ibid.*, p. 21.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*, p. 22.

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*, p. 23.

46 *Ibid.*

47 C'est moi qui souligne

48 *Ibid.*, p. 24.

49 *Ibid.*

50 Blanchot Maurice [1968] *L'endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret*, Plon, p. 103. La dédicace de Blanchot est une prise de position de ce dernier en réaction à un propos antisémite de Beaufret concernant Levinas ; Blanchot qui en avait eu connaissance par Roger Laporte n'avait maintenu son texte que sous la condition de cette dédicace.

51 Levinas Emmanuel, *Noms propres*, op. cit., p. 24.

RÉSUMÉS

Français

La morale achoppe-t-elle sur la bonne intention et le vouloir dire ? *Autrement qu'être* ne maintient-il pas, jusque dans ce que Jacques Rolland avait nommé la « logique de l'autrement », la persistance du vouloir dire ? La phénoménologie que Levinas suit pas à pas n'a-t-elle pas échoué, dans sa marche infinie vers la réduction, en cet endroit précis où « les noms nous manquent » (Husserl) ? Pourtant le défaut des noms reçoit chez Levinas un écho singulier lorsque, entre protentions et rétentions, le suspens de la thématization prend la signification, historique, du « pressentiment et du souvenir de l'horreur nazie ». Au défaut des noms de la philosophie – défaut qui s'accompagne d'un antisémitisme épochal – et selon une inflexion radicale des mots, un judaïsme essentiel s'invite, en tant que le nom de la philosophie, ainsi qu'en atteste la lecture que Levinas donne de la poésie de Celan et d'Agnon : pour dire la morale résonnant au fond du silence.

English

Does morality fail with the good intentions and the intention of saying? Has not Otherwise than Being kept, even in what Jacques Rolland named « Logic of the otherwise », the persistence of the intention of saying? In its standing attempt to realize the reduction has not phenomenology, that Levinas did accompany step by step, recognized its failing, at that very point where « names are missing » (Husserl)? Yet this missing of the names got by Levinas a singular echo, where between retentions and protentions the suspension of the thematization has the historical signification of « the premonition and the remembrance of the nazi horror ». With the missing of the names of philosophy – a fail which goes together with an epochal antisemitism – an essential Judaism, as a radical inflection of the words, invites itself as the

very name of philosophy. As a testimony of it, the lecture that Levinas gives of the poetry of Celan and Agnon, in order to say the moral echo resonating in the sound of silence.

AUTEUR

Alain David

Ancien directeur de programme au Collège international de philosophie