

Cité

Revue de la Nouvelle Citoyenneté

Emmanuel LEVINAS

Photo Patrice Le Roué



Cité

Revue de la Nouvelle Citoyenneté

N°17 - décembre 1987 - ISSN 756-3205 - Com. paritaire N° 64853

	page
<u>DOSSIER EMMANUEL LEVINAS</u>	
- Une pensée autre, une pensée de l'autre	3
Pierre ZALIO	
- Entretien avec Emmanuel Lévinas	9
Joël DOUTRELEAU et Pierre ZALIO	
- Emmanuel Lévinas et la question du politique	17
Joël DOUTRELEAU et Pierre ZALIO	
- Le discours lancinant d'Emmanuel Lévinas	19
Xavier TILLIETTE	
- Eloge de l'Etranger	34
Joël DOUTRELEAU	
- Un discours d'E. Lévinas sur Gabriel Marcel	37
<u>EN MARGE</u>	
- Judaïsme et psychanalyse	41
(compte-rendu d'une conférence d'Armand Abécassis)	
<u>CHEMINS DU MONDE</u>	
- La France vue par les Allemands	51
Luc de Goustine	
<u>REVUE DES REVUES</u>	
- Paysages	56
B. LA RICHARDAIS	
<u>THEATRE</u>	
- Personnages royaux aux Festival d'Avignon	61
François BOURGUIGNON	
<u>DEBAT</u>	
- Du gouvernement royal selon saint Thomas	67
Bernard BOURDIN	

Photos:
- Couverture, pages 11, 14 et 18:
Patrice Le Roué,
- pages 8 et 38: collection Joël
Bouëssée
- page 13: collection Jacques Rolland

Directeur de la publication:
Y. AUMONT
Rédaction en chef:
Ph. CAILLEUX et P. LOUIS
Imprimé par nos soins, 17, rue
des Petits-Champs 75001 PARIS

Publié avec le concours du Centre National des Lettres

BIOGRAPHIE

- 1905 Naissance à Kaunas (Kovno) en Lituanie le 30 décembre (12 janvier 1906 du calendrier russe). Il est le fils de Jehiel Lévinas, libraire, et de Deborah, née Gurvic. Très tôt Emmanuel Lévinas étudie l'hébreu et la Bible, suivront les auteurs russes dont Dostoïevski...
- 1923 Départ pour la France et début de ses études universitaires en philosophie à Strasbourg. Commence une amitié durable et profonde avec Maurice Blanchot.
- 1928 Il découvre la phénoménologie à Fribourg-en-Brisgau où il suit les enseignements de Husserl et de Heidegger.
- 1930 Publication de sa thèse de doctorat de 3ème cycle: «Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl».
- 1931 E. Lévinas participe aux rencontres philosophiques de Gabriel Marcel.
- 1932 Epouse Raïssa Lévi dont il aura deux enfants: Simone et Michaël.
- 1940 Prisonnier comme soldat français durant toute la guerre. Sa famille lituanienne est décimée par les nazis.
- 1946 Il devient directeur de l'Ecole Normale Israélite Orientale (jusqu'en 1963). Lévinas se confronte aux exigences de l'exégèse et du Talmud avec son «maître prestigieux», M. Chouchani.
- 1947 Parution de «De l'existence à l'existant». Au collège philosophique de Jean Wahl il prononce ses conférences sur «Le temps et l'autre».
- 1957 Début des conférences sur les lectures talmudiques au colloque des intellectuels juifs en France.
- 1961 Publication de «Totalité et Infini».
- 1964 Professeur de philosophie à la Faculté de Lettres de Poitiers.
- 1967 Professeur à la Faculté de Lettres de Nanterre.
- 1971 Prix international de philosophie Albert-Schweitzer.
- 1973 Professeur à la Sorbonne-Paris IV. C'est Pierre Boutang qui lui succédera en 1977.
- 1974 Publication d'«Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence».
- 1982 Publication de «De Dieu qui vient à l'idée».
- 1983 Prix Jaspers.

BIBLIOGRAPHIE

Nous ne donnons pas ici une bibliographie exhaustive de tous les textes écrits par E. Lévinas, que ce soient des livres ou de simples articles. Une bonne approche du philosophe juif ne peut néanmoins faire l'économie de ses ouvrages les plus fondamentaux (les dates et éditeurs sont ceux où les ouvrages sont actuellement disponibles).

- Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, (Vrin, 1963).
- Le Temps et l'Autre («Quadrige» PUF, 1982).
- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, (Vrin, 1967).
- Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, (Nijhoff, 1961).
- Difficile Liberté, (Livres de Poche, 1984).
- Quatre lectures talmudiques, (Minuit, 1968).
- Humanisme de l'autre homme, (Livres de Poche, 1987).
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, (Nijhoff, 1974).
- Du sacré au saint: Cinq nouvelles lectures talmudiques, (Minuit, 1977).
- L'au-delà du Verset, (Minuit, 1982).
- De Dieu qui vient à l'idée (Vrin, 1982).
- Ethique et infini (Livres de Poche, 1984).

SUR EMMANUEL LEVINAS

Exercice de la patience n°1: «Lévinas» (Obsidiane, 1980) contient une bibliographie très complète recensant les articles.

Textes pour E. Lévinas (J.-M. Place, 1980) avec les contributions de M. Blanchot, J. Derrida, M. Dufrenne, E. Jabès, J.-F. Lyotard, P. Ricœur.

Les cahiers de la nuit surveillée n°3 (Verdier, 1984), textes rassemblés par Jacques Rolland.

La Vérité nomade ? F. Poiré (La Manufacture, 1984).

Lire Lévinas, Salomon Malka (Cerf, 1984).

Une pensée autre, une pensée de l'autre

*« La morale n'est pas une branche
de la philosophie, mais la
philosophie première. »
(Totalité et Infini), p.281).*

Unanimement reconnu depuis quelques années comme un des derniers grands philosophes de notre temps, Emmanuel Lévinas fut, dès son premier livre, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), salué comme un « espoir de la philosophie tant la profonde originalité de sa démarche s'alliait avec la plus grande cohérence conceptuelle. La présenter, telle est ici notre tâche, pressentie comme difficile: Lévinas est un philosophe, le simplifier, et plus encore l'introduire, serait le galvauder et le perdre.

Reste que si cette œuvre est à elle-même sa propre lumière, il n'est sans doute pas inutile, pour celui qui la découvre, de signaler quelques uns de ses thèmes, en éclairage ténu sur le cheminement rigoureux d'une réflexion inlassable.

LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE DENONCEE COMME ONTOLOGIE

Si la philosophie poursuit inlassablement une visée de savoir et de vérité, aucune philosophie ne nous annonce la possession du savoir, la maîtrise de la vérité. Reste à la philosophie le pouvoir, par son

EDITORIAL

discours, d'opérer de nombreuses réductions, de nombreuses thématisations « *inévitables pour que la signification elle-même se montre* » (1). L'histoire même de la philosophie serait celle de ces nombreuses « réductions », autant de « trahisons » pour Lévinas.

« *Tout se réduit, en effet, pour la cosmologie antique, au monde; pour la théologie médiévale à Dieu; pour l'idéalisme moderne à l'homme* ».

En dépit de la diversité des courants, la philosophie occidentale est donc devenue pour Lévinas une « *Philosophie de la totalité* » dans sa prétention à parvenir à une pleine intelligibilité du monde dans un discours clos et englobant, exaltant le savoir et le pouvoir, évacuant toute altérité. « *La connaissance a toujours été interprétée comme assimilation. Même les découvertes les plus surprenantes finissent par être absorbées, comprises, avec tout ce qu'il y a de « prendre » dans le « comprendre »* » (2).

Cette philosophie devenue ontologie, injustice même dans la capture de son objet, Lévinas la dénonce, annonçant une philosophie qui reste toujours à dire comme Philosophie qui « *est la conscience de la rupture de la conscience* » (3). Il faut comprendre que cette rupture se produit dans le fait même d'une pensée se trouvant en face d'autrui, confrontée au mystère de l'altérité, de sorte que l'on pourrait dire que le projet philosophique de Lévinas consiste à substituer « *à l'idée de totalité (...) l'idée d'une séparation résistante à la synthèse* » (4), à l'appropriation, le respect; au geste de clôture, un geste de rupture et d'ouverture; à l'itinéraire d'Ulysse retournant à son île natale, l'itinéraire aventureux d'Abraham partant vers une terre inconnue.

« *On appelle cette mise en question
de ma spontanéité par la présence
d'autrui, éthique* »

(Totalité et infini, p. 13)

Les numéros de pages
sont ceux des éditions
originales.

Une des significations les plus profondes de la pensée d'E. Lévinas consiste sans nul doute dans l'affirmation radicale de l'éthique comme exigence primordiale. Elle procède d'une mise en question du moi mis en présence de l'irréductibilité absolue d'autrui se manifestant dans son visage et dans sa parole. « *La proximité (...) est dérangement* » (5). Autrui dépasse. Je suis dérangé par son visage qui, me visant m'assigne au lieu unique de la responsabilité pour l'autre en tant que prochain.

« *Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat* » (6).

(1) Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 193.

(2) *Ethique et infini*, pp. 61, 62.

(3) *Autrement qu'être...* p. 210.

(4) *Totalité et infini*, p. 269.

(5) *Autrement qu'être...* p. 113.

(6) *Idem*, p. 112.

Si ma réponse ne peut être qu'un « me voici » sans réserve et gratuit, je n'en suis pas moins celui qui a tardé, qui n'a jamais su répondre à l'extrême urgence de l'assignation. Ce visage parle: « *La manifestation du visage est déjà discours* » (7).

Ce qui précisément se trouve énoncé est la prohibition du meurtre: « *voir un visage, c'est déjà entendre: Tu ne tueras point.* » (8). Telle est la parole première - inter-dit proféré dans l'énonciation de l'extériorité inviolable du visage - qui me commande le respect d'autrui dans sa « *différence qui est, en dehors de tout savoir, non-indifférence* » (9). C'est l'éthique donc, qui accomplit la société humaine, la « sociabilité », puisque l'éthique réalise le « *miracle de la sortie de soi* » (10), consacre la rupture de l'égoïsme.

« *Nous sommes le même et l'autre.* »
(Totalité et infini, p. 9)

Le Même désigne chez Lévinas ce qui constitue le sujet en tant que moi installé dans son lieu, dans sa suffisance, « *c'est-à-dire dans l'accomplissement même de son isolement* » (11). Le Même manifeste donc l'univers de l'identification, de la consommation, de la pleine possession des choses et de soi. Le sujet ne manquant de rien vit la plénitude, le remplissement, le rassasiement, en un mot la jouissance: « *Dans la jouissance frissonne l'être égoïste* » (12). Dans ce monde souverain, le Moi détruit toute altérité en la ramenant à sa mesure, c'est-à-dire à la mesure du Même. Il inaugure par là-même un espace de cruauté et de violence, d'égoïsme offensif où toute différence doit être ramenée à du semblable. Est-ce à dire que sous l'emprise du Même nous vivions dans un univers fusionnel ? E. Lévinas dans Totalité et Infini montre qu'en réalité la jouissance parvient à établir l'autonomie par la constitution progressive de l'individualité. C'est ainsi que la jouissance, dans l'incertitude du futur, va s'intérioriser dans l'espace corporel et domestique: narcissisme et chaleur de la demeure.

(7) Totalité et Infini, p. 37.

(8) Difficile liberté, p. 22.

(9) Autrement qu'être... p. 123.

(10) Difficile liberté p. 23.

(11) Totalité et Infini p. 147.

(12) Idem, p. 120.

(13) Idem,

C'est à ce stade de la réflexion qu'E. Lévinas voit rendue possible une nouvelle orientation de l'homme, une orientation vers autrui, une hospitalité. Lévinas reprend en effet cette idée cartésienne de l'infini selon laquelle en pensant l'infini, la pensée pense plus que ce qu'elle ne pense. Le Même porte ainsi en lui un excès, excès que Lévinas nomme l'idée de l'infini: « Le Moi contient cependant en soi ce qu'il ne peut ni contenir, ni recevoir par la seule vertu de son identité » (13).

EDITORIAL

Ainsi, dans un mouvement de générosité radicale, dans le moi jouissant blessé dans le surgissement du visage d'autrui qui est appel (14), il y a éclatement du même. Le rapport à l'Autre exige de sortir de soi: *« Sortir de soi c'est s'occuper de l'autre et de sa souffrance et de sa mort, avant de s'occuper de sa propre mort (...) je n'ai pas peur du mot « bien »; la responsabilité pour l'autre est le bien. Ce n'est pas agréable, c'est bien »* (14). Il y a, comme le note Lévinas, une « hémorragie » du pour-l'autre (15), parce que Autrui demeure toujours transcendant. *« Il ne fait pas nombre avec moi »* (16), il y a toujours absolue dissymétrie.

« Le visage arrête la totalisation »
(Totalité et Infini, p. 258).

Dans cette perspective Lévinas nous rappelle inlassablement le statut spécifique du visage humain, *« présence vivante »*, présence de l'ailleurs, de l'altérité, du dehors dont l'irruption me bouleverse: *l'épiphanie de l'absolument autre est visage où Autrui m'interpelle et me signifie un ordre, de par sa nudité, de par son dénuement »* (17). Mais ne nous trompons pas, il ne s'agit pas ici de l'image plastique du visage avec l'ensemble de ses qualités: *« le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse »* (18). On entre donc en relation avec une réalité qui échappe à son propre concept, c'est-à-dire en relation avec l'Infini, le transcendant, le non thématizable. Mais cette transcendance de l'injonction morale est paradoxalement dépouillement extrême: subir l'irruption d'un visage c'est entrer en relation avec le dépouillé, avec l'étranger, avec un *« regard qui supplie et exige »* (19).

Ce dépouillement m'appelle au lieu singulier de la responsabilité pour l'autre. Telle est l'exigence que Lévinas découvre dans Dostoïevski *« Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres »*. (20). Le visage d'autrui est donc ce qu'instaure ma responsabilité, responsabilité qui se heurte à la *résistance de ce qui ne me résiste en rien »* (21).

D'où la richesse de la pensée sociale de Lévinas s'articulant aux concepts de justice et de responsabilité. *« Tout commence par le droit de l'autre et par mon obligation infinie à son égard »* (22). Il en découle une économie de solidarité, le droit de l'autre et mon obligation à son égard passant par un partage économique radical: la fraternité humaine comme lieu de la justice révolutionnaire. Lévinas nous découvre ainsi dans les leçons du Talmud qu' *« il y a révolution là où on libère l'homme, c'est-à-dire là où on l'arrache au déterminisme »*

(14) Entretien avec F. Poiré.

(15) Autrement qu'être..., p. 93.

(16) Totalité et Infini, p. 9.

(17) Humanisme de l'autre homme, p. 49.

(18) Totalité et Infini, p. 21.

(19) Idem, p. 48.

(20) Dostoïevski Les Frères Karamazov, p. 310, Pléiade.

(21) M. Blanchot L'Entretien infini, p. 78.

(22) Emmanuel Lévinas, Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, p. 20.

UNE PENSEE AUTRE

économique » (23). L'ordre social pour Lévinas, en tant qu'« humanisme de l'autre homme », doit se comprendre dans le respect absolu des droits d'autrui, de l'étranger, du prochain en tant que premier venu. Cette responsabilité est responsabilité pour l'autre, rompant donc avec l'intéressement dans un « pour-l'autre » de gratuité totale, dans un « des-inter-essement » infini.

Ainsi, E. Lévinas, habité encore par « 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'hommes de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme » (24), nous rappelle-t-il inlassablement, d'un livre l'autre, dans une langue juste, bouleversante et rigoureuse, la responsabilité irrécusable à laquelle nous assigne l'appel de l'autre homme, celui à l'égard duquel « on n'est jamais quitte ». (25).

P. Z.

(23) Idem, p. 27.

(24) Dédicace de l'ouvrage d'E. Lévinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

(25) *Ethique et Infini*, p. 111.



(1975)

Entretien avec Emmanuel Lévinas

Cité : On sait que la dimension éthique est au cœur de votre pensée, dimension qui s'inscrit dans le face à face avec autrui. Mais peut-on se contenter d'un discours abstrait sur l'éthique lors même que la situation à deux, que vous privilégiez, où le pardon, l'oubli, le don de soi sans limite sont possibles, n'est pas la situation sociale réelle ? En bref, ne risque-t-on pas de demander beaucoup trop à l'éthique ?

Emmanuel Lévinas : Il ne faut pas se laisser impressionner par la fausse maturité des modernes qui ne trouvent pas pour l'éthique, dénoncée sous le nom de moralisme, de place dans un discours raisonnable. Il ne faut peut-être pas s'inquiéter de l'importance que vient prendre, dans une réflexion, l'extra-ordinaire de l'éthique, avant de se rendre compte du sens qu'exprime cette sortie hors l'ordre établi de la réalité. La réalité - les êtres - cela est. Mais le mot être a une forme verbale qui devrait signifier, en principe, un faire ou une histoire. La forme verbale du mot être qui, certes, n'évoque pas de substantifs, exprime l'advenir ou le fait même ou l'événement d'être; elle dit que, dans l'être, il y va d'être, de se conserver, qu'il y a en lui obstination et effort d'être, comme si dans le fait d'être résonnait en quelque façon et menaçait aussi une sorte d'aïnesse inoubliable du ne-pas-être contre lequel l'être s'efforce. D'où, dans l'être en tant que vie, une contraction sur soi, un pour soi, un « instinct de conservation », déjà en lutte pour la vie et, dans l'être pensant, une volonté d'être, intéressement, égoïsme. On pourrait se demander si la matérialité de la matière dans ses ultimes « confinements » sous la solidité de l'atome dont parlent les physiciens, n'est pas l' analogon de l'intériorité de l'être pur avant ou sans

ENTRETIEN AVEC

l'éthique, absorbée dans son *conatus essendi* en guise de moi-substance, analogon de la solidité du solide, de la dureté du dur, déjà métaphore de la cruauté du cruel dans la lutte pour la vie et l'égoïsme des guerres. Tentation permanente d'une métaphysique matérialiste. ! L'éthique, le souci porté à l'être de l'autre-que-soi-même, la non-indifférence à la mort d'autrui et, dès lors, la possibilité de mourir pour autrui, chance de sainteté, serait la détente de cette contraction ontologique que dit le verbe être, le dés-inter-essement rompant l'obstination à être, ouvrant l'ordre de l'humain, de la grâce et du sacrifice.

Cette inversion humaine de l' *en-soi* et du *pour-soi*, du « chacun pour soi », en un moi éthique, en priorité du pour-l'autre, cette substitution au *pour-soi* de l'obstination ontologique d'un moi désormais certes unique, mais unique par son élection à une responsabilité pour l'autre homme - irrécusable et incessible, ce radical retournement se produirait dans ce que nous appelons rencontre du visage d'autrui. De derrière la contenance qu'il se donne - ou qu'il supporte - dans son apparaître, il m'appelle et m'ordonne du fond de sa nudité sans défense, de sa misère, de sa mortalité. C'est dans la relation personnelle, de moi à l'autre, que l'« événement » éthique, charité et miséricorde, générosité et obéissance, mène au-delà ou élève au-dessus de l'être.

Qu'en est-il alors de l'humanité dans sa multiplicité ? Qu'en est-il à côté de l'autre, du tiers et, avec lui, de tous les autres ? Cette responsabilité envers l'autre qui me fait face, cette réponse au visage du prochain peut-elle ignorer le tiers qui est aussi mon autre ? Ne me regarde-t-il pas, lui aussi ?

Dans une spiritualité que je définis par cette responsabilité pour autrui - à laquelle le moi est élu - ou condamné - appelé à répondre de l'autre (et c'est peut-être cela même miséricorde et charité) - il faut désormais que je compare; que je compare les incomparables, les uniques. Pas de retour au « pour soi de chacun ». Mais il faut juger les autres. Dans la rencontre du visage, on n'a pas eu à juger: l'autre, l'unique, ne supporte pas le jugement, il passe d'emblée avant moi, je suis en allégeance par rapport à lui. Il faut jugement et justice, dès qu'apparaît le tiers. Au nom même des devoirs absolus à l'égard du prochain, il faut un certain abandon de l'allégeance absolue qu'il appelle. Voici le problème d'un ordre nouveau pour lequel il faut des institutions et une politique, toute l'armature de l'Etat. Mais d'un Etat libéral: toujours inquiet de son retard sur l'exigence du visage d'autrui. Etat libéral - catégorie constitutive de



l'Etat - et non point une contingente possibilité empirique; Etat qui admet au-delà de ses institutions, la légitimité, fût-elle transpolitique, de la recherche et de la défense des droits de l'homme. Etat qui s'étend au-delà de l'Etat. Par-delà la justice, rappel impérieux de tout ce qui, à ses rigueurs nécessaires, doit s'ajouter provenant de l'unicité humaine dans chacun des citoyens réunis en nation, provenant des ressources non-déductibles et irréductibles aux généralités d'une législation. Ressources de la charité qui n'auront pas disparu sous la structure politique des institutions: souffle religieux ou esprit prophétique dans l'homme.

Cité: Le moi, en tant que sujet de l'éthique, est responsable de tout pour tous, sa responsabilité est infinie. N'est-ce pas dire que la situation est invivable pour le sujet lui-même, et pour l'autre que je risque de terroriser par mon volontarisme éthique ? N'y a-t-il pas dès lors une impuissance de l'éthique dans sa volonté à faire le bien ?

Emmanuel Lévinas: Je ne sais pas si cette situation est invivable. Elle n'est pas ce qu'on appelle l'agréable, certes, elle n'est pas plaisante, mais elle est le bien. Ce qui est très important - et je peux soutenir cela sans être moi-même un saint, et je ne me donne pas pour saint - c'est de pouvoir dire que l'homme véritablement homme, au sens européen du terme, issu des Grecs et de la Bible, c'est l'homme qui comprend la sainteté comme l'ultime valeur, comme valeur inattaquable. Bien sûr, c'est très difficile de prêcher cela, ce n'est pas très populaire que de prêcher et cela fait même rire la société évoluée.

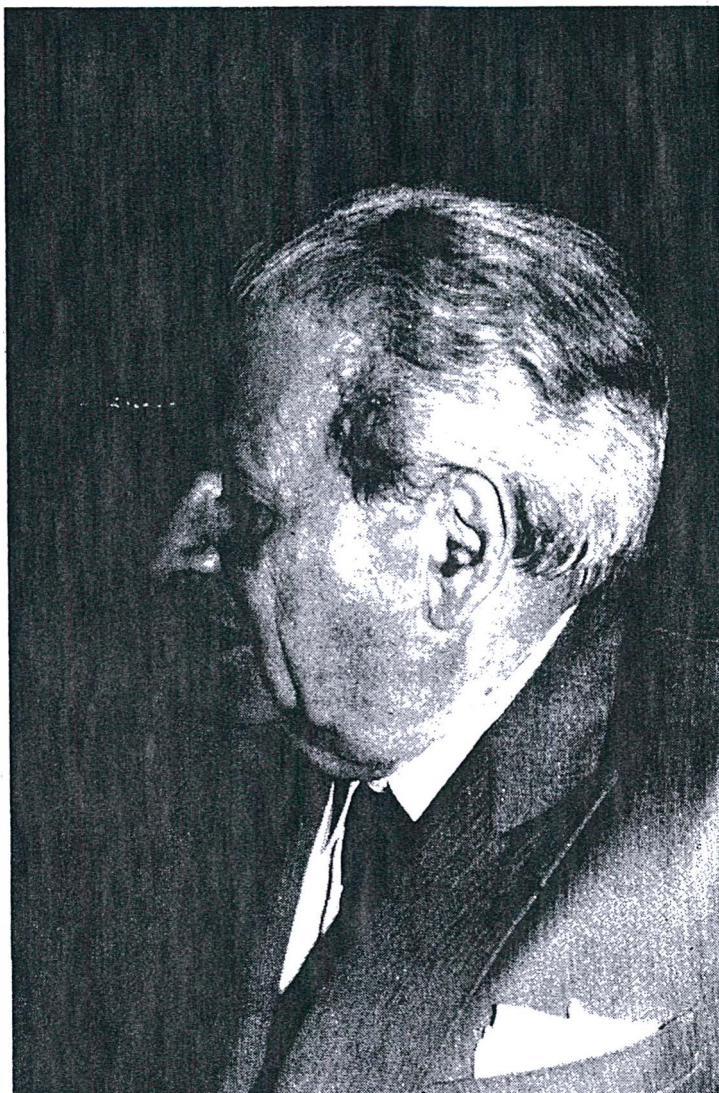
ENTRETIEN AVEC

Cité: Devant, je vous cite, «l'extravagante générosité du pour l'autre», le politique, en un sens plus précis le droit, ne sont-ils pas le seul moyen d'instituer la société ? D'ailleurs, cette nécessité de la Loi, cette limitation d'un droit infini, n'est-elle pas une des leçons politiques du Talmud ?

Emmanuel Lévinas: Je n'ai pas contesté le droit, ni le politique - j'en ai même essayé de déduire la nécessité - j'en ai montré aussi les limites éthiques. Ce que vous dites du Talmud est exact, mais le Talmud ne s'en tient jamais au concept, qui cependant lui importe. Quand il utilise les concepts, il n'oublie jamais l'exemple dont le concept a été tiré. *«Voici la loi - elle est tout à fait bien, mais que se passera-t-il si...»* Ce *«que se passera-t-il si...»* est un cas particulier. La discussion ne le lâche jamais, et souvent le concept est renversé et révèle une tout autre signification que celle qui *«faisait semblant»* au départ.

Cité: Finalement, de l'éthique au politique, la première question de l'inter-humain est bien une question de justice. Vous dites à ce propos, je vous cite encore: «le fondement de la conscience est la justice et non pas inversement». Pourriez-vous expliciter ?

Emmanuel Lévinas: Quand on parle de conscience, on parle de savoir: avoir conscience, c'est savoir; et pour faire la justice, il faut savoir: objectiver, comparer, juger, former des concepts, généraliser, etc. Devant la multiplicité humaine, ces opérations s'imposent et la responsabilité pour autrui - qui est charité et amour - s'égare et, dès lors, recherche une vérité. Je me suis permis d'écrire que la recherche même d'objectivité surgit dans le conflit éthique, dont la justice fondée sur le jugement apaise l'acuité. Ce que j'ai essayé de rappeler aujourd'hui, c'est que la conscience est une spiritualité du savoir, une spiritualité de vérité, elle n'est pas elle-même une spiritualité d'amour. De la philosophie, on dit qu'elle est amour de la sagesse; et la sagesse, on la pense encore en termes de connaissance. Pour la parution de mon livre, *Totalité et Infini*, en allemand, on m'a demandé une préface. J'ai dit que mon enseignement reste, en fin de compte, très classique; il répète après Platon, que ce n'est pas la conscience qui fonde le Bien, mais que c'est le Bien qui appelle la conscience. La sagesse, *«c'est ce que le Bien commande. C'est en vue du Bien que toute âme fait ce qu'elle fait»* (République 505e).



Cité: Comme le redoutait Tocqueville, l'Etat de droit, la société égalitaire et l'individualisme ne constituent-ils pas en un sens la mort du souci éthique ? L'égalité n'est-elle pas la mort de l'autre au profit du Même, au sens où elle risque de ramener tous les individus à un standard ?

Emmanuel Lévinas: Pour Tocqueville, la société est certainement un mal nécessaire, et il a d'elle une vision d'aristocrate. Non, on ne peut pas souhaiter l'existence des pauvres pour assurer une place à la charité ! L'égalitarisme est bien une conception de la justice. La démocratie y suffit-elle ? Ricœur, dans « Le Monde », parlant des élections anglaises récentes, se désole qu'en Angleterre une majorité de gens, ayant ce qu'il leur faut, vote en propriétaires et que

ENTRETIEN AVEC

personne ne s'occupe ainsi des pauvres. Ricœur voit là un des dangers de la démocratie: exclusion à jamais d'une minorité qui existe toujours.

Cité: Dans quelle mesure le politique peut-il préserver le « ravisement éthique » ou au contraire détruit-il le « des-intéressement » ? Le droit peut-il être un accomplissement de la relation éthique ?

Emmanuel Lévinas: Oui, s'il est complètement moral... Je parlais tout à l'heure de l'Etat libéral: n'est-il pas un permanent retour sur le droit lui-même, réflexion critique sur le droit politique qui n'est qu'une loi de fait ? Les juristes qui la fondent sont certes hautement moraux. L'homme qui présidait au procès Barbie est un être moral, mais il n'applique que le droit établi. Mais l'Etat libéral est aussi un Etat capable de se mettre en question. Je n'ai pas connaissance des voies en quelque façon techniques de la vie et du devenir de la juridiction. Mon problème consiste à se demander comment concilier ce que j'appelle l'exigence éthique infinie du visage qui me rencontre, dissimulé par son apparaître et l'apparaître d'autrui comme individu et comme objet ? Comment entrer dans cette



comparaison des incomparables sans aliéner les visages ? Car les être ne se comparent pas comme visages, mais déjà comme citoyens, comme individus, comme une multiplicité dans un genre et non pas comme des « unicités ».

Cité: Dans son visage, autrui est unique, c'est pourquoi il est incomparable...

Emmanuel Lévinas: Quand je parle d'unicité, je dis aussi l'altérité d'autrui: l'unique c'est l'autre de façon éminente: il n'appartient pas à un genre ou ne reste pas dans son genre. Il y a un vieux texte talmudique qui m'a toujours impressionné: Dieu est tout à fait extraordinaire. En effet, pour battre monnaie, les Etats recourent à un tampon. Avec un tampon unique, ils font beaucoup de pièces, qui toutes se ressemblent. Dieu arrive, avec le tampon imposant son image, à créer une multiplicité dissemblable: des moi, les uniques dans leur genre. Un rabbin lituanien du 18ème siècle, Rabbi Haïm de Volozine, en conclut que chacun d'entre eux - homme unique au monde - est responsable de l'univers tout entier ! Ce qui veut probablement suggérer aussi que par-delà le droit - et une fois le droit respecté dans sa rigueur - des ressources infinies, non déductibles, imprévisibles appartiennent à la miséricorde de chacun - pouvoirs de l'unique.

Cité: Le professeur Y. Leibovitz insistait récemment sur l'erreur que ferait Israël à donner une valeur messianique à la réalisation historique de l'Etat du peuple juif. Partagez-vous ce jugement ?

Emmanuel Lévinas: Le professeur Leibovitz représente la pensée strictement orthodoxe, pour laquelle le judaïsme tient dans l'accomplissement des commandements de la Thora. Il s'oppose dans le sionisme, à la forme purement politique, que celui-ci se serait donnée, pour en attendre l'accomplissement de la destinée d'Israël. Selon Leibovitz il y aurait dans une telle vision une erreur théologique fondamentale. Le problème juif pour Leibovitz resterait un problème surnaturel: la promesse du Messie doit être prise à la lettre, l'eschatologie n'est pas une politique. Le descendant de David réunira la dispersion d'Israël, mettra fin à l'oppression et transformera le monde.

Ma position est différente. Auschwitz fut une crise profonde. Elle concerne la relation même de l'homme à Dieu; le problème même de la promesse est posé. Est-on fidèle à la Thora parce qu'on compte sur

EMMANUEL LEVINAS

la promesse ? N'ai-je pas à rester fidèle à ses enseignements, même s'il n'y a aucune promesse ? Il faut vouloir être juif, sans que la promesse faite à Israël soit la raison de cette fidélité. Le judaïsme est valable non pas à cause du « happy end » de son histoire, mais à cause de la fidélité de cette Histoire aux enseignements de la Thora. Histoire qui est - comme elle fut toujours - une Passion dans sa fidélité. Histoire qui reste encore Passion depuis la résurrection non pardonnée de l'Etat d'Israël. Mais Histoire qui ne peut traverser notre époque, ni témoigner de sa vérité qu'en se donnant, quelque part, des conditions politiques. C'est pourquoi l'Etat d'Israël est aujourd'hui important à la Thora d'Israël et à sa signification pour tous les hommes.

propos recueillis par
Joël Doutreleau et Pierre Zalio

Publicité

**LETTRES PEINTES, ENSEIGNES,
AFFICHES, BLAZONS, PUB ET
PEINTURE SUR VITRINE: GRAPHISME MODE,
PERE NOEL, etc. PEINTURES CORPORELLES ET SUR
LES MAINS (Dentelle orientale). PREPARATION
ECOLE D'ART ET DE PUB. Tél. M. Louis CLOES:**

Conseil Magic Pub - 42.82.04.21.

E. Lévinas et la question du politique

*« En aucune façon la justice n'est une
dégradation de l'obsession, une dégénérescence
du pour-l'autre, une diminution, une limitation
qui se produirait au fur et à mesure que, pour
des raisons empiriques, le duo initial
deviendrait trio ».*

(E. Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 203)

Partir à la rencontre d'un homme et d'une pensée n'est jamais une évidence, surtout quand il s'agit d'un philosophe comme E. Lévinas. Nous ne nous facilitons pas la tâche en décidant d'entretenir le grand philosophe juif de la question du politique, tant il est vrai que sa pensée est en nette rupture avec les problématiques habituelles de la philosophie politique.

Pourtant il est certain que la question du politique a place dans sa pensée et qu'il ne faudrait pas être dupe d'une pensée qui demanderait beaucoup à la morale - trop ? - sans se soucier de la réalisation sociale et politique du souci éthique (1). Expliquons-nous. Dans la situation à deux, celle que privilégie Lévinas, situation particulière, éthique par excellence, tout peut se résoudre. Percevant l'*Autre*, la transcendance de son visage et mon infinie responsabilité vis-à-vis de ce visage (E. Lévinas parle même de « la responsabilité de ma responsabilité »), je peux pardonner, oublier... Mais déjà, si nous sommes trois (le début de la société), l'absolu de la situation précédente s'estompe: « le prochain de l'autre est aussi l'autre, et

(1) Sur ce sujet on consultera dans *Les cahiers de la nuit surveillée*, n°3 les contributions de Ph. Mongin et de Lévinas (« Paix et Proximité »).



l'autre du prochain... Comment choisir ! Acte politique donc: il faut une justice (justice n'est pas charité). Il faut une société, des gens qui s'ignorent pour qu'une justice soit possible. Elle restera contingente, c'est-à-dire qu'elle n'éteindra jamais mon souci éthique (parce que la situation éthique, première, est celle du vis-à-vis).

Autant dire que la société ne peut se réclamer d'aucun lieu, d'aucune source, d'aucune continuité. Que se cache-t-il derrière l'idée de Patrie (« Vaterland ») si ce n'est une philosophie du Lieu, un paganisme qui conduit à Auschwitz (E. Lévinas vise ici Heidegger (2)) ? Poser le social comme naturel, le diviniser, c'est autoriser le sacrifice d'individus à sa destination. *A contrario*, si on considère que la nécessité réside dans ce qu'il y a de plus contingent, c'est-à-dire le visage, il devient impossible de sacrifier un homme pour un autre et *a fortiori* un homme pour l'Histoire (Lévinas vise Hegel).

C'est pourquoi le peuple juif s'est formé comme peuple dans le désert, lieu d'aucun lieu, affirmant ainsi qu'il n'y a pas de morale de la terre, que la seule morale est celle des hommes et du social. Le social est le lieu de la transcendance comme lieu des hommes et des visages. La ville, la Cité, est ce lieu par excellence. Les considérations politiques chez Lévinas s'allient donc toujours avec une réévaluation de la relation économique, sociale, matérielle, au monde (voir *Le Temps et l'Autre*).

Cette relation n'est pas une relation parmi d'autres, c'est la relation, il n'y a de place ni pour le mysticisme ni pour l'érémisme. Nous retrouvons donc autour de la question politique la grande idée de Lévinas: l'éthique c'est la métaphysique. Au combat politique donc de devenir combat éthique. Telle est peut-être la leçon qui ressort des propos qu'a eu la bienveillance de nous confier E. Lévinas.

(2) Lire in *Difficile liberté*, « Heidegger, Gagarine et nous ».

P.Z. J.D.

Le discours lancinant d'Emmanuel Lévinas

Une courte « signature », laconique, à la fin de *Difficile liberté* (1) indique mieux que ne le ferait une biographie l'itinéraire peu banal d'un adolescent lituanien d'origine juive, qui vient du froid pour écouter les leçons de Héring et de Pradines à Strasbourg et endosser si bien la culture et la nationalité françaises qu'il finira professeur de Sorbonne (2). Entre temps il aura suivi le dernier semestre de Husserl à Fribourg, assisté à l'ascension irrésistible du dauphin Heidegger, traduit les *Méditations cartésiennes*, sténographié le duel mémorable de Cassirer et Heidegger à Davos - événements célèbres du petit monde philosophique contemporain, qui lui confèrent une auréole de légende. Mais surtout il a connu, au front puis dans un oflag, la guerre et, avec la guerre, l'horreur sans égale de l'holocauste, le massacre de millions de juifs, auquel, seul des siens, il a échappé. D'Emmanuel Lévinas on peut dire qu'il est un homme né de la captivité. Son œuvre, jusque dans sa texture conceptuelle, est marquée par Auschwitz et *« cette Passion où tout fut consommé »* (3). Il se considère comme un rescapé de Sion. Elie Wiesel lui reproche de parler de ce qu'il n'a pas connu ni vécu au « royaume de la nuit » (4). Mais il n'est pas toujours nécessaire d'avoir vu pour témoigner; il suffit d'entendre les voix innombrables qui se sont tuées (5), le cri du silence déchirant; et tout juif de cette génération est un survivant.

(1) *Essais sur le judaïsme*, 2^e édition, Albin Michel 1976, p. 373-379. Emmanuel Lévinas est né à Kaunas le 30 décembre 1905, et il a passé une partie de sa jeunesse en Ukraine. Il est arrivé à Strasbourg en 1923.

(2) Après avoir enseigné à Poitiers et à Nanterre.

(3) *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1975, p. 179.

(4) Cf. un entretien paru dans *« Le Monde-dimanche »* du 15 novembre 1981, « Elie Wiesel et le silence de Dieu », p. XIII.

(5) « Les cris d'Auschwitz qui retentiront jusqu'à la fin des temps », *Difficile Liberté*, p. 176.

Lévinas appartient à une brillante génération philosophique qui compte parmi les Français et naturalisés français: J.-P. Sartre, R. Aron, E. Weil, V. Jankélévitch... Il est l'aîné de Merleau-Ponty et de Ricœur, et pourtant il a accédé plus tard qu'eux à la notoriété. Son essor n'en a été que plus impressionnant, pendant les deux dernières décennies sa bibliographie s'est amplifiée à une cadence surprenante (6). D'où vient cet attrait pour Lévinas, partagé par des lecteurs de tous âges et de divers pays ? Il ne peut s'agir de mode ou d'engouement. Voilà une pensée difficile, originale, une écriture fascinante, mais subtile, syncopée, qui met à rude épreuve même les usagers de la langue française, un message exigeant et austère qui ne flatte pas les penchants. Cependant cette pensée, cette écriture, ce message portent, à n'en pas douter; les auditoires attentifs et connaisseurs en témoignent. C'est que, dans un monde qui tend à l'homogénéisation et à la termitière, le style philosophique de Lévinas tranche, décape, invite à dresser l'oreille: subjugué par l'altérité, il apprend à philosopher autrement. C'est un trait qui, par delà les différences flagrantes et l'inimitié intellectuelle, le rapproche de Heidegger, dont le texte insolite est loin d'avoir épuisé son écho.

L'ascendant qu'exerce E. Lévinas répare une injustice: l'oubli, heureusement en passe d'être dénoncé (7), dans lequel étaient tombés Franz Rosenzweig et son *Etoile de la Rédemption*. Au lendemain de la défaite allemande de 1918 le jeune philosophe connu par un travail érudit sur Hegel avait lancé ce livre génial, né de la guerre, un de ces livres qu'on n'écrit qu'une fois et où l'on a tout dit, comme une revanche sur l'humiliation et un défi aux destins historiques. Comme lui, Emmanuel Lévinas, déjà estimé pour ses écrits phénoménologiques, est cependant aussi un penseur né de la guerre. L'histoire effective n'a jamais été étrangère à la formation d'une philosophie, mais c'est peut-être une caractéristique du XXème siècle que ses philosophies majeures, même celle du dernier Husserl, y plongent dans l'événement, non qu'elles s'en inspirent directement, mais elles en reçoivent l'impact dans leur sensibilité sous-cutanée. Cela s'est vérifié sur l'œuvre de Lévinas. Quoi qu'il en soit, il n'a pas manqué de dire sa dette à l'égard de Rosenzweig (8), auquel il a repris notamment la notion centrale de visage (9).

(6) La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl, Alcan, Paris 1930 (Vrin 1963, 1970); De l'existence à l'existant, Fontaine, Alger 1947; Le temps et l'Autre, Arthaud, Grenoble 1948; En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (Vrin, Paris 1949; nouvelle édition 1974, avec de Nouveaux Essais; Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, M. Nijhoff, La Haye, 1961-1974; Difficile Liberté; Quatre leçons talmudiques, Editions de Minuit, Paris 1968; Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana 1973; Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, M. Nijhoff 1974; Noms propres; Sur Maurice Blanchot, Fata Morgana 1975; Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Editions de Minuit 1977; De Dieu qui vient à l'idée, Vrin 1982; De l'évasion, Fata Morgana 1982; Ethique et Infini (dialogues avec Philippe Nemo), A. Fayard, Paris 1982.

La bibliographie sur E. Lévinas est d'ores et déjà considérable en plusieurs langues. On signalera l'essai marquant de Jacques Derrida, Violence et métaphysique, dans L'Écriture et la Différence, Seuil, Paris 1967, l'opuscule de Francis Guibal... et combien de dieux nouveaux - Lévinas, Le visage d'autrui et la trace de Dieu, Aubier, Paris 1980.

(7) Grâce à l'édition des Œuvres Complètes et, en France, à la parution récente de la traduction de Stern der Erlösung (par A. Derczansky et Jean-Louis Schlegel), Seuil, Paris 1982, et de la thèse de Stepen Moses,

PHILOSOPHER AUTREMENT

Philosopher autrement, comme Lévinas, en connaisseur, l'admire presque avec excès chez son cadet Derrida (10), n'est pas une simple affaire de style, ni non plus une recherche d'originalité à tout prix. Ce n'est même pas assumer un héritage singulier et faire bande à part, fût-ce parmi les siens. C'est présenter une autre philosophie qui soit une philosophie autre. On ne peut philosopher autrement qu'en s'écartant d'une tradition et, de fait, Lévinas affiche d'emblée le dessein de « rompre avec Parménide » (11), non pas seulement avec l'être éléatique aveugle cher à Emanuele Severino, mais avec toute l'ontologie: c'est le privilège, c'est la domination de l'être sur les étants, qui caractérise la philosophie occidentale, et au règne de l'être il s'agit de mettre fin. Le prestige indû de l'être doit être dénoncé. Or les grandes catégories ontologiques sont l'identité - le même - et la totalité, niveleuses des singularités. C'est pourquoi Lévinas donne aussi congé à ces systèmes qui dévaluent l'être pour le devenir, la conscience, le transcendantal, l'existence... mais qui cherchent à reconstituer une totalité. Hegel, Kant, Husserl, Heidegger, disparaissent à l'horizon. Même Socrate, patron des philosophes, ne trouve pas grâce, parce que c'est de lui que procède l'autonomie du sujet: le dialogue ne sert qu'à puiser à la réminiscence et à renforcer l'intériorité. Au reste, les philosophies, aujourd'hui si florissantes du dialogue et de la réciprocité - Buber, G. Marcel, Nédoncelle - ne sauraient se recommander de Lévinas, il les respecte, mais il ne fait pas crédit à la dyade ou au Nous.

Système et Révélation;
La philosophie de
Franz Rosenzweig.
Préface d'E. Lévinas,
Seuil 1982, plus un
Cahier Rosenzweig (G.
Scholem, E. Lévinas,
etc.) aux Editions de
la Nuit Surveillée,
Paris (mai 1982).

(8) *Totalité et Infini*,
p. 26.

(9) *Stern der
Erlösung*, 1^{ère} édit.,
p. 328.

(10) Noms propres, p.
81.

(11) *Le Temps et
l'Autre*, p. 20; Noms
propres, p. 156.

(12) p. 158.

Philosopher autrement, c'est donc frayer des voies inédites. Cependant à la limite ce ne serait plus philosopher, car aucune philosophie ne peut se défaire d'un passé. Or c'est bien de philosophie, d'œuvre de raison, que Lévinas s'occupe et, si l'on parle de philosophie de la non-philosophie, on devra le faire avec précaution et souligner philosophie. Elle se veut même philosophie des Lumières. Une belle sentence de *Difficile Liberté* déclare: « *philosopher, c'est aller aux lumières où on voit les lumières* » (12). De fait il y a, dans *Totalité et Infini* notamment, une réfection de la métaphysique en fonction de l'altérité. Cet aspect est malheureusement en partie occulté par la virulence du thème d'autrui qui éclipse le reste. Mais l'impression persistante de philosophie inconnue, apa-

XAVIER TILLIETTE

tride, qui justifie le beau titre de l'essai de S. Petrosino, *La vérité nomade*, résulte moins de l'image que cette philosophie donne d'elle-même, que des circonstances de sa naissance. Elle est transie par le souvenir terrifiant du génocide. Peut-on philosopher après Auschwitz ? C'était la question d'Adorno. En tout cas on ne peut plus philosopher comme avant, car l'homme de l'humanisme n'est plus, le juif errant s'est arrêté, la mort a changé, la responsabilité s'est appesantie et Dieu se tait. La philosophie classique n'a sans doute pas la force de soulever de tels fardeaux. La philosophie d'E. Lévinas, qui les charge sur ses épaules, est une philosophie obsédée, un discours lancinant, bercé de mémoire, strié de récurrences, constellé de réminiscences religieuses. Elle n'est pourtant pas une philosophie tragique; au contraire elle culmine dans un hymne au Bien, le dernier mot est à la Bonté.

DESIR ET INFINI

La Bonté est synonyme de Désir. Il faut prendre le mot dans son objectivité la plus objective, comme extériorité, désir de rien. En choisissant d'appeler désir l'intentionnalité métaphysique, Lévinas a encouru sciemment le risque du contresens, car le mot est chargé d'une hérédité multiple et variée qui se rattache aussi bien à Spinoza et à Kant qu'à Fichte et à Schelling, à Saint-Martin, à Blondel, et surtout à Freud... Or le Désir métaphysique n'est rien d'affectif et de sentimental, et encore moins d'érotique. Il n'est aucunement de l'ordre du besoin, il n'est pas nostalgie, ni non plus élan vers l'au-delà, aspiration au ciel. Et pourtant il est intraitable, affamé et insatiable comme celui qui s'allume au besoin (13). Comment est-ce possible ? Où le trouver, ce Désir qui n'est ni sensible, ni sexuel, ni naturel, ni frustré, ni spirituel ? Il ne ressemble pas à tous ces désirs qui « partent en caravane », il est désir de la Transcendance inséparable d'autrui. Qui n'en a pas fait l'expérience ou auquel la pure vision de la Bonté ne l'aura pas enseigné, ne saura jamais de quoi on parle. Désir sans objet (14) ni représentation, dénué, creusé d'absence: il faut qu'il ait été révélé, l'ipséité n'est pas capable de le produire d'elle même, il faut le contact violent d'autrui pour le déclencher. Il n'attend rien, il est exigeant en nous, sans limites.

(13) *Totalité et infini*, p. 31-33, 60-62; *Humanisme de l'autre homme*, p. 45-46, 50.

(14) La ressemblance avec le « désir sans objet » de Simone Weil est évidente, mais ne plaît sans doute pas à Lévinas.

Lorsque Dostoïevski évoque l'« insatiable compassion » (15) de Sonia, il fait allusion au désir métaphysique.

Le désir est porté par l'idée de l'infini, elle aussi incoercible et implantée du dehors. L'emprunt à Descartes veut être plus qu'une référence: une reprise originale de cette idée à nulle autre pareille, qui est dépassée et comme débordée par son contenu, son *ideatum* (16). Certes, chez Descartes, l'idée d'infini est celle d'un être souverainement parfait et elle est contemporaine de la création, tandis que Lévinas refuse toute position ontologique et rapporte le statut de l'être créé à l'autarcie et à la séparation. Il n'empêche que la séparation ou l'intériorité - le Moi - est une condition et une catégorie de l'idée d'infini, laquelle s'amorce avec le langage. Le langage sous la forme de l'enseignement est la clef qui ouvre un être hermétique, fermé sur soi - la clef de la métaphysique (17). L'homme est un être social, c'est la première vérité qu'il apprend. Quel est donc le vis-à-vis inconnu qui fait naître l'étrange Désir sans brûlure et sans assouvissement, quel événement suscite l'idée incommensurable de l'infini ? L'autre comme autrui, le prochain, c'est-à-dire « le premier venu » (18), n'importe qui. Le voilà, cet infini et cet extraordinaire: il est à portée de la main, il traverse la rue, il me presse dans le métro. Quelle surprise ! On cherchait l'altérité dans l'effroi et le vertige, dans le Tout-Autre du numineux et de la mort, et il nous côtoie sans cesse, indifférent à notre regard indifférent.

On comprend qu'il y ait quelque difficulté à associer l'infini à quelque homme que ce soit; et c'est pourtant sur ce pari, cette utopie, que la philosophie de Lévinas a risqué toute sa mise, son enjeu. Le bon sens, relayé par la plus sérieuse philosophie, énonce que l'autre homme est le semblable, le pareil, l'alter ego. C'est justement cette sournoise destruction de l'altérité dans l'alter ego que Lévinas conteste avec véhémence: l'ego finit toujours pas dévorer l'alter, par le soumettre à la loi du même (19). Or l'égoïté définit précisément une « séparation », une clôture, d'une absoluité telle que seule la violence d'un tout-autre peut en faire sauter les verrous. La pierre, le minéral, n'est pas autre par rapport à moi; la plante, le végétal, n'est pas autre; l'animal lève un regard vide, sans expression; la chatte de Buber, aux « yeux de métal et d'agate », ne signifie rien pour Lévinas. Ils sont, c'est tout. L'énorme altérité de la Nature, de la montagne et de l'océan qui plongeait les romantiques dans des abîmes de stupeur, laisse froid un penseur pour lequel tout commence au monde humain. On lui donnera raison, cependant: il y

(15) Nouveaux Essais, p. 193. Cf. p. 174, 177, 192.

(16) Totalité et Infini, p. 46-50.

(17) Id., p. 64-65, 97-100.

(18) Nouveaux Essais, p. 207.

(19) Le temps et l'Autre, p. 36, 75.

Nouveaux Essais, p. 167-168, v. la critique tentée par Derrida, op. cit., p. 162, 180, 188.

XAVIER TILLIETTE

a dans l'apparition de l'autre homme une non-appartenance, un *Noli me tangere*, une inscrutabilité, une extériorité, et en même temps une haute et sévère exigence, qui justifient le privilège de l'altérité absolue et le privilège absolu de l'altérité. Hegel en avait pressenti quelque chose (20), mais ce serait indécent d'insister.

L'autre avant toute détermination se présente comme l'étranger (21). C'est sa caractéristique originaire: étrange, étranger. Dans la vie de tout homme l'autre homme pénètre comme Gaspard Hauser par les portes de Nuremberg. Mais l'étranger - l'intrus - amorce le plus souvent la séquence qui revient comme un refrain et un stéréotype: l'étranger, le pauvre, la veuve et l'orphelin (22). La résonance biblique donne le ton, elle porte en elle le commandement absolu de l'accueil et de l'hospitalité, elle appelle l'image d'Abraham courbé devant les visiteurs inconnus (23). Et certes il y a un devoir premier de vêtir ceux qui sont nus, nourrir ceux qui ont faim, secourir les nécessiteux et les démunis. Mais autrui comme tel, le prochain tel quel, dans la droiture de son regard (24) qui croise et fixe le mien, est toujours le pauvre, le nu et l'étranger. On a dit, non sans perspicacité, que l'autre dans l'œuvre de Lévinas avait quelque chose de fantasmagorique (25). Sans doute parce qu'il est toujours et indistinctement vu «*en abyme*» dans la subjectivité et, comme s'exprime Autrement qu'être, sous forme d'obsession. A vrai dire il n'est pas fantasmagorique, il est hiératique, ses traits augustes sont dépersonnalisés, «*l'enveloppe plastique*» (26) est transpercée: en un mot il est Visage.

AUTRUI COMME VISAGE

Autrui est visage, s'annonce comme visage, la notion-clé, prise par Lévinas à Rosenzweig et surtout à la Bible. L'épiphanie - ou révélation ou visitation - du visage est décrite avec une intensité, une incandescence, qui en gravent l'instance - dans sa droiture et sa nudité: il s'offre sans armure et sans défense, et pourtant, il frappe «*à bout portant*» (27). Peut-être la manifestation n'aurait-elle pas cet impact s'il n'y avait à l'arrière-plan les déportés modernes de Sion: leur souvenir transparaît dans le filigrane de sentences poignantes: «*L'infini paralyse le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d'autrui, dans*

(20) Dans la dialectique du maître et de l'esclave.

(21) Totalité et infini, p. 61, 72.

(22) Id., p. 75-76, 250-251, 257.

(23) Cf. Noms propres, p. 109.

(24) De Dieu qui vient à l'idée, p. 244, 247; Totalité et infini, p. 64-65, 205.

(25) De Dieu qui vient à l'idée, p. 129.

(26) Cf. Totalité et infini, p. 48, 97.

(27) De Dieu qui vient à l'idée, p. 244; Nouveaux essais, p. 173, 194.

la nudité totale de ses yeux sans défense, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant » (28). « L'infini se présente comme visage dans la résistance éthique qui paralyse mes pouvoirs et se lève dure et absolue du fond des yeux sans défense dans sa nudité et sa misère » (29). Elle appartient néanmoins à l'essence du visage, aperçu dans la relation éthique, première et ultime, du face-à-face (30). Autrui me fait face, me regarde, droit dans les yeux, dénudé, origine de toute évidence. Il me vise par sa droiture. Sa supériorité est concentrée dans les yeux irréfutables. Il me domine de toute sa hauteur, qui m'enjoint de le servir - de toute sa Majesté, devant laquelle je m'incline (31). C'est cette hauteur qui établit définitivement la dissymétrie de la relation humaine (32). Son Altesse le prochain est la mesure de toutes choses. Mais sa majesté n'est aucunement orgueil, elle est exactement corrélatrice de son dénuement et de son humilité. Il est le Roi Mendiant.

Autrui en tant qu'étranger est l' hôte (33), envers lequel je suis tenu d'exercer le premier devoir éthique, l'hospitalité. Sa condition d' **apatride**, de **heimatlos**, qui le fait étranger en quelque pays que ce soit, universalise l'exigence de l'accueil. Autrui est le **maître** (34), le Seigneur: « Vous, le Seigneur ». C'est la réplique à la dialectique des rapports de force, du maître et de l'esclave, mais aussi aux philosophies du dialogue, promptes et bavardes, où l'on se trouve tout de suite à tu et à toi (35). *Autrui notre maître*, scande comme un refrain les analyses de *Totalité et Infini*. Je suis assigné sans réserves à l'obligation du service ou de la « diaconie » (36). La formule a également le sens du maître qui enseigne: celui qui a mission et charisme d'instruire; tout autre l'est par la parole, car il suffit qu'il ouvre la bouche pour que j'apprenne; nous sommes nécessairement enseignés, le langage est enseignement (37). Enfin autre est **juge**: « le visage me rappelle à mes obligations et me juge » (38). Autrui me cite constamment en justice. Sa misère « crie justice », « le visage se présente et réclame justice » (39). D'emblée en effet se braquent sur moi les yeux du juge: « l'accueil d'autrui est, ipso facto, la conscience de mon injustice - la honte que la liberté éprouve pour elle-même » (40). Cependant le regard muet demande que justice soit rendue, il appelle la sentence, le discours: « Nous appelons justice (souligné par Lévinas) cet abord de face, dans le discours » (41). La vision de la justice n'est pas le plaisir de Dieu seul.

L'éthique est donc une « optique » (42), elle est issue de la révélation du visage, qui n'a pas encore livré tout son secret. Mais l'injonction éthique est d'abord la résistance, passive et invincible.

(28) *Totalité et Infini*, p. 204.

(29) *Id.* p. 205.

(30) *Id.* p. 77-79.

(31) *Id.* p. 205.

(32) *Id.* p. 220, *Noms propres*, p. 53.

(33) *Totalité et Infini*, p. 175-176.

(34) *Id.* p. 100 (73, 98-99, 218).

(35) Cf. L'exposé objectif « Le dialogue » dans *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 211-230, mais aussi la polémique contre Martin Buber, *Noms Propres*, p. 33-55.

(36) *Nouveaux Essais*, p. 194, 229; *Noms propres*, p. 106-107.

(37) *Totalité et Infini*, p. 174.

(38) *Id.* p. 220.

(39) *Id.* p. 302.

(40) *Id.* p. 85.

(41) *Id.* p. 69.

(42) *Id.* p. 27, p. 76.

XAVIER TILLIETTE

Le visage désarmé articule le commandement absolu: Tu ne tueras point. Qu'il soit l'impératif catégorique répond à la transcendance du visage. Contre le dénuement absolu s'arque la violence absolue, contre le visage le meurtre, car seul un visage peut susciter la haine qui l'anéantit: « *Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer* ». Enrico Castelli, ami de Lévinas comme de tant de philosophes français, a cité quelque part un mot analogue de Dostoïevski: « *Le prochain est celui que l'on hait* ». Auschwitz en fournit la preuve hideuse. L'épiphanie éthique du visage comporte ce risque: « *Autrui qui peut souverainement me dire non, s'offre à la pointe de l'épée ou à la balle du revolver...* », mais son infini est « *plus fort que le meurtre* », il est ineffaçable de son visage (43).

QUI EST MON PROCHAIN ?

L'évocation de l'autre, empreinte d'une véhémence propre au style de Lévinas, connaît encore une recrudescence dans les textes haletants d' **Autrement qu'être**. Elle ne manque pas de déconcerter une pensée mieux habituée aux bienséances du dialogue entre égos, c'est-à-dire entre égaux, formée aux équilibres de la réciprocité et de l'échange amical ou amoureux. Là-dessus Lévinas s'est suffisamment expliqué, notamment à l'encontre de Martin Buber, et il a fermement récusé la dyade comme rapport de prédilection sur lequel se grefferaient de proche en proche les relations humaines. Mais il n'a pas non plus d'inclination pour la généreuse et vague philanthropie socialiste, la « grande sympathie » dans laquelle se résorbent les dissonances et les dissymétries, et résonne le concert de l'universelle harmonie. Le sien est un discours éthique, où l'affectivité courante ne tient pas de place. En refusant de distinguer le proche et le lointain, le consanguin et l'inconnu, il élève, avec des accents souvent pathétiques, à vrai dire une utopie, une folie, une impossibilité, mais ce sont la folie et l'impossibilité de la sainteté.

Toutefois les relations sociales et familiales, dans leur effectivité imposée à chacun, ne sauraient être écartées sans plus, et sûrement pas dans une philosophie concrète qui recherche le sol empirique. Or **Totalité et infini** présente une structure plus ou moins binaire et alternante: un versant éthique et un versant que l'on peut appeler phénoménologique, mais qui composent entre eux comme les faces d'un prisme, de sorte que l'unité du livre est suffisamment sauvegardée. Sur le versant éthique et métaphysique s'alignent les thèmes du désir, de l'infini, du face-à-face, du visage, du langage et de l'enseignement, de la justice. Le versant phénoménologique est (43) Id. p. 204.

réserve au sujet pré-éthique et séparé, à l'ipséité, à l'intériorité, à la situation et à tout ce qui s'y rapporte, à l'économie, enfin à l'éros et à la fécondité. Mais il y a une ligne d'angle où les deux aspects se touchent sans se voir, une lisière qui les distingue et les unit. En effet dans la demeure (44) qui est l'abri et l'agrandissement de l'intériorité règne la présence féminine; l'éros « au-delà du visage » éveille dans le Même le trouble fascinant de l'équivoque et l'attrait inquiétant de la différence, la paternité inaugure une transcendance sans rupture, un infini à même le temps et non réfugié dans un passé immémorial, et par la fécondité la réalisation du rêve du poète illuminé, *« Je est un autre »*. L'irruption d'autrui comme tel, à travers l'archétype de l'étranger et de l'apatride, n'est donc pas le seul paramètre du prochain, de l'altérité. L'altérité est dans le fils, elle est surtout dans la femme, soit qu'on la considère à travers la nudité lascive de l'autre sexe, soit que sa présence discrète d'ange domestique hante les aîtres de la maison. Serait-ce l'altérité originaire ? Faut-il reporter sur l'éternel féminin le dépaysement prodigieux du face-à-face ? Lévinas semble quelquefois l'admettre: la femme est *« une première révélation d'autrui »*, et *« l'accueil du visage... se produit, d'une façon originelle, dans la douceur du visage féminin, où l'être séparé peut se recueillir »* (46). En outre la sexualité maintient la nécessaire dissymétrie de la rencontre d'autrui (47).

Mais conférer une priorité à l'Aimée et même au Fils compromettrait le primat absolu de l'éthique. Elle ramènerait dangereusement vers les parages de Buber et, nonobstant l'écharde du sexe, vers une réciprocité et une réversibilité dépassées. L'éternel féminin est-il l'absolument étranger ? La proximité involontaire de Lévinas à Kierkegaard le donnerait à entendre ici et là. L'autre sexe est autre par essence. Pourtant il renvoie à une ipséité sexuée (48), et c'est mon identité qui, par le biais du sexe, est sollicitée. Sans que soit commise l'erreur de Narcisse, l'altérité s'inverse en identité, penche vers les séductions du Même. Il reste que Lévinas, de son propre aveu, n'a pas parfaitement tiré au clair et cadré le statut de la féminité et en général de la sexualité. Il ne l'a pas voulu non plus, comme l'aurait fait une philosophie de teneur systématique: la sienne est de celles pour qui le factice et l'irréductible existent. La biologie ne dicte pas les conditions de la philosophie (49). Egalement la relation humaine de fraternité ne découle pas directement d'une paternité commune. Le frère - les frères - est perçu dans la révélation du visage, non point en tant que vis-à-vis où il est maître et seigneur, mais dans sa solidarité avec tous, corrélatrice de ma responsabilité à l'égard de tous. Le frère est le tiers, impliqué par

(44) Id. p. 155-177.

(45) Id. p. 257-295.

(46) Id. p. 153. Sur le thème de la féminité, v. le petit livre de Catherine Chaliel, *Figures du Féminin*, Lecture d'Emmanuel Lévinas. La Nuit surveillée, Paris, 1982.

(47) V. Le temps et l'autre, p. 14; Du Sacré au Saint, p. 130-146; Difficile Liberté, p. 50-60; Nouveaux Essais, p. 174; et les observations de Derrida, art. cit., p. 228.

(48) Totalité et Infini, p. 121.

(49) Cf. id.; p. 286.

l'embrasure du visage; il constitue l'ordre social, au-delà de la famille, et le Nous qui n'est pas la coalescence bienheureuse d'un Moi et d'un Toi (50).

Aucun doute ne doit subsister sur l'absoluité de l'altérité éthique et le fait qu'elle englobe toutes les relations. Dans les ouvrages suivants et particulièrement dans *Autrement qu'être* Lévinas a accentué si possible la domination d'autrui, corrélative de la condition d'otage du sujet. Le langage produit un effort tympanisant pour marteler l'assignation: « *Dans la proximité, l'absolument autre, l'Etranger que je n'ai ni conçu ni enfanté, je l'ai déjà sur les bras, déjà je le porte, selon la formule biblique, dans mon sein comme le nourricier porte le nourrisson. Il n'a pas d'autre lieu, non autochtone, déraciné, apatride, non-habitant, exposé au froid et aux chaleurs des saisons. En être réduit à recourir à moi, c'est cela l'apatridie ou l'étrangeté du prochain. Elle m'incombe* » (51). Les conférences prononcées à Rome en janvier et mars 1982 prolongeaient, sous forme d'adjuration, la responsabilité pour autrui jusque dans la mort.

LE VISAGE COMME TRACE

La dignité seigneuriale est en même temps l'humilité du Pauvre, l'injonction absolue qu'il profère, la révérence d'Abraham, démontrent qu'Autrui est plus qu'Autrui, qu'il est - et lui seul, ni la mort, ni le chef, ni le héros - la manifestation de la Transcendance, la révélation de la Loi. Dieu est en l'autre, mais à la manière de l'ombre qui passe ou de la lumière réfléchie, oblique - comme pour Moïse au creux du rocher. L'expérience du divin dans le regard qui fait face, la Face de Dieu reflue dans le visage, Lévinas, peu après la parution de *Totalité et infini* l'appelle la trace (52). C'est-à-dire Autrui comme trace. Non par la trace qu'il laisse, l'empreinte de ses doigts, de ses pas, mais la trace qu'il est lui-même ou qui s'inscrit dans le visage. Essentiellement fugitive et trace effacée, comme une trace qu'on a cherché à brouiller et qui n'est plus que le vestige d'une trace, illisible et indélébile. Il est conforme à la nature de la trace qu'elle soit allusive et enfouie dans *Totalité et Infini*. Quand le thème se renforce, par exemple dans *Autrement qu'être*, l'« ichnologie » qu'il développe utilise la négation et la rature, elle se recoupe avec le mot favori d'énigme, elle amorce le grand thème de l'illégitimité: « *Trace qui luit comme visage du prochain... La trace se dessine et s'efface dans le visage dans l'équivoque d'un dire... La luisance de la trace est énigmatique... La trace laissée par l'Infini n'est pas le résidu* » (53).

(50) Id. p. 289.

(51) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 115-116.

(52) *La trace de l'autre*, (1963) dans *Nouveaux Essais*, en particulier, p. 196-234.

d'une présence; sa luisance même est ambiguë... L'infini brouille ses traces, parce qu'il transcende le présent où il me commande... C'est ce détour à partir du visage et ce détour à l'égard de ce détour dans l'énigme même de la trace, que nous avons appelé illéité » (53).

Déjà Plotin avait parlé de « la trace de l'Un » (54). Trace à suivre dans la fuite vers le Seul. Mais la trace chez Lévinas renvoie à un passage, à un passé, et la trace infinie à un passé infini, absolu. Il l'associe en effet à l'évocation d'un immémorial, d'un passé « éternel », qui n'a jamais été, et c'est là une rencontre très remarquable, parce que fortuite, avec les intuitions des théosophes et de Schelling, pour lequel Dieu est le passé de toutes choses. « *Le visage est dans la trace de l'Absent absolument révolu, absolument passé, retiré dans ce que Paul Valéry appelle « profond jadis, jadis jamais assez...»* » (55). Dans la trace « *a passé un passé absolument révolu* » (56), elle est « *la présence de ce qui à proprement parler, n'a jamais été là, de ce qui est toujours passé* », c'est-à-dire de la Transcendance; et en ce sens on peut comprendre et compléter la phrase de Plotin, que l'être n'est que la trace de l'Un (57). D'un mot suggestif, emprunté au vocabulaire des chasseurs et des marins, la trace est la passée de Dieu (58). Elle n'est pas un chiffre sur le visage, un trait physiognomique, comme une incision. Au contraire c'est le visage qui est dans la trace, visage par la trace qui l'éclaire. *Signasti super nos lumen vultus tui*, « La trace luit comme visage du prochain » (59). Ce n'est pas encore la lumière de « gloire », puisque sa clarté lunaire gèle la béance d'une absence irrémédiable, scelle la viduité de l'origine. Tel est le sort d'un Dieu *incognito*, et dans ce contexte Lévinas ne manque pas d'évoquer favorablement Kierkegaard (60). La lueur venue de la nuit des temps « *s'éteint jusqu'à l'incognito* » sur le visage humain (61). L'infini est la fugitivité même, mais « *il laisse le vide, une nuit, une trace où son invisibilité visible est visage du prochain* » (62). Ce n'est pas le visage - *os homini sublime dedit* - qui arbore l'image de Dieu, c'est l'infini enfui, enfoui, qui se décèle dans le visage d'autrui.

(53) *Autrement qu'être*, p. 14-15.

(54) *Humanisme de l'autre homme*, p. 62.

(55) *Nouveaux Essais*, p. 198.

(56) *Id.*, p. 200.

(57) *Id.*, p. 201.

(58) *Id.*, p. 208, 216.

(59) *Autrement qu'être*, p. 14.

(60) *Nouveaux Essais*, p. 209.

(61) *Id.*, p. 215.

(62) *Id.*, p. 230.

(63) *Autrement qu'être*, p. 110.

(64) *Id.*, p. 115 (cf. *Nouveaux Essais*, p. 235).

L'énigme de la trace connaît un nouveau développement dans *Autrement qu'être*. Un changement de registre, accompagné d'un surcroît d'intensité, caractérise ce livre, c'est-à-dire que l'extériorité ou l'altérité s'y renverse en quelque sorte et détermine une intériorité éthique calquée sur le Serviteur souffrant: de même, si Lévinas veut bien ne pas s'offusquer de la comparaison, dans la parabole du Bon Samaritain, le « Qui est mon prochain ? » se renverse en attitude qui crée le prochain. Autrui en effet se présente comme une obsession (63). Le phénomène ou l'apparoir du visage est estompé, réduit à la peau: *peau à rides, trace d'elle-même* (64). Lévinas continue avec une

espèce de véhémence: *« Cette existence abandonnée de tous et d'elle-même, trace d'elle-même, imposée à moi, m'assigne dans mon dernier refuge, d'une forme d'assignation incomparable, inconvertible en formes... »* La peau à rides devient synonyme de *« trace d'une absence »*. Est-ce encore la griffe illisible de Dieu ? Sans doute, mais Lévinas craint l'icône, la ressemblance. Il faut la dissimuler le plus possible, la rendre méconnaissable: le visage n'est pas *« signe d'un Dieu caché qui m'imposerait le prochain »*, il est *« trace de lui-même, trace dans la trace d'un abandon... trace expulsée dans la trace »*⁽⁶⁵⁾ et ne se convertit pas en signe divin. Mais *« l'infini qui commande dans le visage de l'Autre »* (66), sans réplique et sans trêve, émane de l'illéité, de la troisième personne qui ne descend pas au Toi, fût-il absolu.

La trace de l'infini est trace de sa Gloire (67). La Gloire n'apparaît pas sinon dans la trace, dans l'effacement du visage, qui en amortit l'éclat. Elle est trop auguste pour se révéler, l'infini ne s'expose pas. En revanche le sujet voué à témoigner de la gloire de l'infini est exposé *« sous un soleil de plomb »* et *« sans déroboade possible »* (68): me voici (69). Car l'infini qui n'apparaît pas n'a de gloire que par la subjectivité, la gloire de l'infini est *« l'envers de la responsabilité »*, elle réside dans l'obligation, et elle se glorifie elle-même à travers la responsabilité pour le prochain (70). L'assigné est le témoin de la Gloire de Dieu: me voici, pour témoigner de l'infini (71). Dieu pour se glorifier en appelle au témoignage et à la prophétie, par là il entre dans la dialectique du « Dire » et du « Dit », Dire (la Parole) qui se « dédit » dans le Dit (le langage), et Dit qui doit à son tour se dédire; l'ambiguïté appartient donc à la gloire de l'infini: *« Bouleversant événement sémantique du mot Dieu domptant la subversion de l'illéité, la gloire de l'infini s'enfermant dans un mot, s'y faisant être, mais déjà défaisant sa demeure et se dédisant sans s'évanouir dans le néant... »* (72). Le débordement de la parole sur l'énoncé ou le langage est la gloire comme trace. Lévinas l'appelle un « surplus », surplus de l'infini ou de la signifiante, le même surplus de l'*ideatum* sur l'idée qui marque l'idée d'infini: la Gloire au-delà de l'être et de l'essence, rayonnement inexprimable du Bien, qui est le motif constant de l'œuvre.

L'AUTRE COMME TIERS

L'illéité au tréfonds du visage de l'altérité est une dimension différente de la « tertialité » qui s'était déjà présentée dans *Totalité* et *Infini* comme tiers ou troisième homme, lequel interrompt *« le*

(65) Id. p. 119 (cf. *Nouveaux Essais*, p. 202).

(66) Id. p. 124.

(67) Cf. id. p. 192.

(68) Id. p. 185, cf. 180, 191, 194.

(69) Id. p. 190, cf. 182, 186.

(70) Id. p. 184-185, 188.

(71) Id. p. 186.

(72) Id. p. 193, cf. 194.

face à face de l'accueil de l'autre homme et par qui *« commence la justice »* (73). Or le professeur Heering a fait remarquer à Lévinas, lors de la réunion de Leyde, le 20 mai 1975, que le mot justice était employé à la fois pour la relation avec autrui - le visage crie justice - et pour la relation avec le tiers. Lévinas a répondu que la justice convenait beaucoup mieux au tiers, à la société (74): *« le tiers me regarde dans les yeux d'autrui - le langage est justice »* (75) Comment comprendre l'inclusion du tiers, condensée dans cette formule elliptique ? On peut l'explicitier ainsi: le visage - les yeux qui parlent - de l'étranger, de l'exilé, du pauvre, de l'inconnu, en appelle... à qui ? A moi, le responsable absolu, qui lui fait face. Mais devant qui ? Car il faut un témoin de justice. Devant le tiers, devant la société. A trois commence la société, à trois s'instaure la justice. Explicitons encore, relisant cette page qui est l'une des plus denses. Autrui mon maître enjoint au nom de son droit absolu et de sa supériorité, mais autrui le pauvre se joint à moi au nom de son égalité. Est-ce supprimer la dissymétrie ? Comment privilégier le face-à-face et se méfier de la réciprocité ? Ce serait la quadrature du cercle, si deux Egos étaient d'emblée égaux. Il y faut une règle, une mesure. En m'enjoignant, autrui quel qu'il soit, anonyme, représente l'humanité, il *« marche mon égal »*, et par là il se réfère à un nous, à une pluralité, il brise le cercle enchanté du Toi. Lévinas écrit: il me joint à lui pour servir, il me commande de commander. Il importe de laisser à ces phrases à l'éclat coupant toute leur ambiguïté. Il me joint à lui comme serviteur, il me commande en tant que je suis maître. Ce jeu de dissymétries signifie la responsabilité: de tous, pour tous, devant tous, qu'Aliocha s'applique à lui-même (76). De la responsabilité éthique sans palliatifs découlent la fraternité et l'égalité. Elle est l'origine de la société, prise en charge et non pas contrat social qui cimenterait des égoïsmes. La fraternité n'est pas déduite de la paternité - pas plus qu'il n'y a une déduction du tiers, - c'est la fraternité - qui fait remonter à la paternité et, par l'unité humaine, au monothéisme (77).

L'intervention du tiers ou de la pluralité, atteint obliquement mais à même l'altérité incoordonnable, tempère ce que le hiératisme d'autrui avait d'abrupt et son injonction d'exclusif. Car autrui peut être l'ennemi, le forcené le méchant et le criminel - voire le tortionnaire, s'il n'est pas ravalé à une sous-humanité -, il n'en est pas moins autrui, un maître absolu qui exerce sur moi un pouvoir et un droit absolu, que je ne saurais contester: le sujet est victime ou otage (78). Le saint tend la joue gauche au soufflet après la droite et donne sa tunique au voleur après le manteau. Mais cette maxime généralisée conduit à une impasse éthique. Le tiers témoin vis-à-vis duquel autrui aussi est comptable redresse les relations humaines et

(73) Id. p. 191.

(74) De Dieu qui vient à l'idée, p. 132-133.

(75) Totalité et Infini, p. 218.

(76) Cf. Autrement qu'être, p. 186; Totalité et Infini, p. 250-251.

(77) Cf. Totalité et Infini, p. 219, 253.

(78) Autrement qu'être, p. 150, 161, 163, 173, 179, 232.

empêche l'unilatéralité des servitudes. La problématique du visage est infléchie dans *Autrement qu'être*, avec la virulence propre à cet ouvrage: « *le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain et un prochain de l'Autre* » (79). Par leur relation le prochain et son prochain - le tiers - prennent leurs distances. Il faut donc établir la justice, pour que l'ordre règne et la paix. Dans autrui maître et juge je vise également le frère des hommes. L'un-pour-l'autre des autres englobe l'un-pour-l'autre de ma condition d'otage. « *La relation avec le tiers est une incessante correction de l'asymétrie de la proximité* ». Elle me constitue « *grâce à Dieu* » (80) (et comme on l'a remarqué (81), c'est la seconde fois que Dieu libère l'obstacle, une première fois pour briser la solitude « *désespérée et providentielle* »), autrui pour les autres, comme elle me donne les autres en autrui. « *Les autres d'emblée me concernent* » (82), mais la justice suppose la proximité, qu'elle rééquilibre. Une société juste et équitable abolit la distinction du proche et du lointain, sans atténuer la charge du responsable: « *le surplus de mes devoirs sur mes droits* » (83). La conscience (morale) « *naît comme présence du tiers* », « *est l'entrée permanente du tiers dans l'intimité du face-à-face* » (84). En réalité le tiers ne trouble pas la proximité, il appartient à la « *courbure de l'espace intersubjectif* » dont Lévinas dit qu'elle est « *peut-être la présence même de Dieu* » (85). Comme la ligne d'horizon la droiture du face-à-face s'inscrit dans cette courbure: « *toujours en relation non réciproquable avec l'Autre... je peux me faire autre comme les autres* » (86).

Ce livre, dit Lévinas, à propos de *Totalité et Infini*, « *se présente comme une défense de la subjectivité... fondée dans l'idée de l'infini* » (87). En effet la subjectivité satisfaite et solipsiste, spontanément égoïste, dédoublée mais non rompue par la détermination érotique et l'altérité sexuelle, se voit confrontée, comme on dit, à l'instance impérieuse de l'autre, aussi drastique que dans d'autres philosophies la déflagration de l'être. Sous le joug sans réplique elle devient ce qu'elle est, un sujet éthique de part en part, qui perçoit par contrecoup dans les prérogatives d'autrui l'infini de ses obligations. L'extériorité - l'altérité - commande l'intériorité ou le psychisme au point de l'extravertir ou, selon l'expression lévinassienne, de l'énucléer ou dénoyauter. Il lui reste à s'introvertir dans la subjectivité, et c'est ce qui a lieu dans *Autrement qu'être*, à la faveur d'un renversement qui confère au sujet les traits d'Autrui « *saint* » ou « *séparé* » (88). La séparation originaire absolue est maintenant la séparation au sens de sainteté. La subjectivité éthique s'est muée en subiectivité « *messianique* ». La vigueur impressionnante avec

(79) Id. p. 200.

(80) Id. p. 200-201.

(81) Fabio Ciaramelli, Postilla, p. 113.

(82) *Autrement qu'être*, p. 202.

(83) Id. p. 203.

(84) Id. p. 203-204.

(85) *Totalité et Infini*, p. 299-300.

(86) *Autrement qu'être*, p. 205.

(87) *Totalité et Infini*, p. 24.

(88) Id. p. 299.

(89) Cf. *Nouveaux Essais*, p. 213 (et « *Roger Laporte et la voix de fin silence* », dans *Noms Propres*, p. 133-137).

UN DISCOURS LANCINANT

laquelle est poursuivie cette ligne de développement ou cette « intrigue » est sans exemple dans la pensée contemporaine. Son relief ne devrait pourtant pas offusquer maints aspects qui n'ont pas trouvé place ici, où l'on a voulu écouter le cri d'un discours lancinant, et non le « bruit » d'un « discours cohérent ». Afin d'entendre celui-là il fallait se rendre attentif uniquement aux modulations de la « voix de subtil silence ».

Xavier TILLIETTE

Xavier TILLIETTE

Le R.P. Tilliette appartient à la Compagnie de Jésus. Jésuite, il enseigne la philosophie à l'Institut catholique de Paris et à l'Université pontificale grégorienne de Rome.

Internationalement connu pour ses travaux sur Schelling; sa thèse « Shelling, une philosophie du devenir », publiée chez Vrin en 1970, lui a assuré cette notoriété. On lui doit également un « Karl Jaspers » (Aubier, 1960) et un « Merleau-Ponty » (Seghers, 1970). Il collabore chez Beauchesne au « Dictionnaire de Spiritualité », et a assuré chez ce même éditeur l'introduction à la publication de la correspondance « Gabriel Marcel - Gaston Fesard ».

Ses rapports avec Emmanuel Lévinas ont été fréquents, et ont même donné lieu à des travaux en commun, comme le prouve un intéressant livre publié également par Beauchesne en 1976, où les deux auteurs, avec Jeanne Hersch, traitent de Jean Wahl.

Eloge de l'Etranger

Abraham était assis sur le seuil de sa tente, qu'il avait plantée dans les plaines de Mambré, en terre de Canaan. Et voici que, levant les yeux, il vit trois hommes passer à proximité. Comment lui, étranger à ce pays, pourrait-il souffrir de laisser ainsi trois étrangers aller leur chemin, dans la chaleur, dans la lourde chaleur du jour ? Ils doivent avoir soif ! Ils ont faim peut-être ! Ils ont dû faire, sous le soleil, une longue, épuisante marche, et ils désirent prendre un peu de repos. Non, ils ne peuvent pas passer comme cela. « Maintenant que je les ai vus, je suis responsable d'eux. Je ne peux plus faire comme si je n'avais pas levé les yeux. Ils apparaissent, et leur apparition - une épiphanie - est commandement. Ils n'ont pas besoin de dire quoi que ce soit : leur présence même m'oblige ».

Et Abraham courut à leur rencontre et se prosterna. Il dit : *« Seigneur, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, ne passe pas ainsi devant ton serviteur »* (Genèse 18,3). Qu'on entende bien. Abraham dit : Seigneur, et non pas : mes Seigneurs. Est-ce parce qu'un seul d'entre eux méritait d'être appelé ainsi ? Ou est-ce parce que, plutôt, Abraham s'adressait à chacun d'entre eux en particulier ?

La faim, la soif, la fatigue du voyage, elles ne concernent pas le groupe, elles concernent chacun dans l'unicité de son être, elles affirment le caractère irréductible de chaque être. « C'est moi qui ai faim, qui ai soif, c'est moi qui ai beaucoup voyagé ; cette faim, cette soif, ce long voyage me désignent, moi et nul autre, comme ta faim à toi et ta soif te désignent, toi, t'appartiennent à toi et à nul autre ». Seigneur, si j'ai trouvé grâce à tes yeux ! Chacun est Seigneur. Et devant chacun, Abraham, lui, le père d'une multitude, lui qui porte dans son âme, dans son cœur et dans ses entrailles, une incroyable, divine promesse, lui, donc, il se prosterne. « Etranger, tu es plus

haut que moi ! Tu est la dimension même de la hauteur !», La Bible fait dire à Abraham: «Qu'on aille quérir un peu d'eau; lavez vos pieds, et reposez-vous sous cet arbre. Je vais apporter une tranche de pain, vous réparerez vos forces, puis vous poursuivrez votre chemin, puisque aussi bien vous avez passé auprès de votre serviteur» (Genèse 18, 4-5).

Pourtant, ces étrangers, qui étaient-ils ? Le chapitre 18 de la Genèse commence ainsi: «L'Eternel se révéla à lui (Abraham) dans les plaines de Mambré... Comme il levait les yeux et regardait, il vit trois personnages debout près de lui.» (Genèse 18, 1-2).

Ils étaient trois et parmi eux, par conséquent, il y avait l'Eternel. Maintenant, on doit comprendre que ce n'est pas à chacun, mais à Lui seul, que Abraham disait: Seigneur. Il n'y a qu'un Seigneur. Mais alors, Abraham a donc vu l'Eternel ? Il a vu Dieu et il a continué de vivre ? A lui, il fut donné plus qu'à Moïse sur la montagne ? Mais que devient la parole de l'Eternel à Moïse: *«Tu ne saurais voir ma face; car nul homme ne peut me voir et vivre»* (Exode 33,20) ? Nul homme n'a vu l'Eternel. Et Abraham, qu'a-t-il vu ? L'Eternel, bien-sûr - quoique celui-ci ne se laisse pas voir !

Certes, Dieu ne se montre pas au regard. S'il se manifestait ainsi, dans la pleine lumière, ce qui serait perdu, c'est sa transcendance. En se refusant à toute participation à l'être, il s'affirme comme autre absolument, comme le divin qu'il est, étranger, toujours au-delà. Mais cette séparation - ou cette différence - n'est pas pourtant une indifférence. Car au moment où il se refuse à l'homme, voici qu'il l'appelle; au moment où il s'éloigne de nous, il vient vers nous. Dieu à sa manière bien à lui de se révéler, il a sa «bonne manière».

Emmanuel Lévinas, dans *Totalité et Infini* (p. 50), écrit que l'épiphanie de Dieu *«consiste à nous solliciter par sa misère dans le visage de l'Etranger, de la veuve et de l'orphelin»*. C'est avec l'Etranger, la veuve, l'orphelin que Dieu vient à nous, c'est-à-dire avec tout ce qui dans l'être est sans pouvoir, vulnérable, est potentiellement victime, exposé à la persécution, offert à elle déjà, peut-être.

Comprenons. Dieu n'entre pas dans le monde comme un être parmi les êtres; mais c'est pour se révéler autrement. Sa «parousie» est une exigence qui s'élève à partie du dénuement de celui qui n'a pas de place dans l'ordre du monde, ou dont la place est contestée, de celui qui par conséquent est étranger d'une façon ou d'une autre, et cette exigence est celle du Bien: respect et justice ?

ELOGE

« Dieu invisible, cela ne signifie pas seulement un Dieu inimaginable, mais un Dieu accessible à la justice », écrit Lévinas (*Totalité et Infini*, p. 51). A la même page, encore: « Il faut œuvre de justice... pour que se produise la trouée qui mène à Dieu - et la vision coïncide ici avec cette œuvre de justice » En d'autres termes: « L'éthique est l'optique spirituelle ».

Quand des étrangers passent à proximité de sa tente et qu'il lève les yeux, Abraham reconnaît Dieu. Il voit Dieu au sens où il entend l'injonction divine et y adhère. Il court vers ces hommes qu'il ne connaît pas et, allant vers eux, il va vers Dieu, d'un même mouvement. L'étranger et Dieu, « une étrange égalité », dit Lévinas (*Quatre lectures talmudiques*, p. 61).

Aussi, lorsque la Bible commande le respect de l'étranger, on ne peut pas ignorer qu'il y va de la relation de l'homme avec Dieu lui-même: accueillir l'étranger, lui faire droit, c'est donner place au Bien, et c'est se tenir dans la présence de Dieu. L'étranger, « Tu ne le contristeras point ni ne le molesteras » (Exode 22, 20), « Tu ne l'opprimeras point » (Exode 23, 9). « Il sera pour vous comme l'un de vos compatriotes... et tu l'aimeras comme toi-même » (Lévitique 19,34).

Lévinas, cependant, ne manque pas de rappeler que l'étranger, c'est aussi mon frère, mon prochain, c'est aussi le familier. Ce qui, à mon frère, lui appartient véritablement - et en tout premier lieu, son existence - reste extérieur à moi-même, étranger, et l'affirme ainsi par rapport à moi, dans son altérité ou sa transcendance.

Seulement, pour être attentif - sensible - à ce qui en lui reste autre, à ce qui n'est pas comme moi et le désigne, lui, personnellement, peut-être faut-il qu'il y ait aussi des étrangers, de ces êtres dont le nom, la peau, le parler désignent un autre pays, peut-être faut-il que dans un ordre qui tend à tout ramener à l'homogène il y ait de ces éléments hétérogènes. Si je ne peux reconnaître mon frère comme autre, si je ne peux voir dans le familier qu'un autre moi, comment lui faire droit, comment lui faire justice ? Je ne peux l'accueillir dans son besoin à lui, je ne peux avoir de regard pour sa faim et sa soif, pour sa « pauvreté » - pauvreté essentielle que connaît aussi le nanti et que manifeste l'exposition à nu, la vulnérabilité du visage - que s'il y a en moi autre chose que le désir de me retrouver en lui: il faut un autre désir, le désir de l'autre. Or, l'étranger, en inscrivant par sa présence la dimension de l'ailleurs au sein du Même, ne rappelle-t-il pas l'exigence d'un tel désir de l'autre - désir qui, ultimement, fait signe vers cet autre par excellence, l'étranger même: Dieu ?

Joël DOUTRELEAU

«Un éveil qui signifie une responsabilité»

Homme ayant le goût de la rencontre, aimant se situer en sympathie avec l'œuvre d'autrui, son livre «Noms Propres» le prouve. Emmanuel Lévinas ne pouvait que se trouver en connivence avec Gabriel Marcel qu'il rencontrera très tôt, notamment au cours des séminaires que l'auteur du «Journal Métaphysique» réunissait chez lui le vendredi, il y a quarante ans.

De cela, Emmanuel Lévinas tint à témoigner quand il participa, le lundi 13 janvier 1975, à la séance de lancement de l'association «Présence de Gabriel Marcel» dont nous avons abondamment relaté les mérites dans le n°14 de «Cité».

Voici ce que furent les propos tenus ce soir-là par Lévinas. Merci à Joël Bouëssée de nous avoir donné ce texte.

Pendant les 25 siècles où s'historiait notre civilisation, le Rocher inexpugnable de Dieu, le *fundamentum inconcussum* du Cogito, le ciel étoilé du monde, en se relayant, résistaient à la fluence du temps et assuraient une présence au présent. On nous a, depuis lors, enseigné successivement la mort de Dieu et la contingence de l'humain et de l'humanisme dans la pensée humaine. Et voici que vient la fin du monde, le monde cassé dont parle déjà Marcel.

Décadence des écrits que tout cela, et fantasmes d'intellectuels blasés ? Je ne le crois pas. Quelque chose se passe ou est passé. Et ce n'est pas pour me réconforter au souvenir de la philosophie de papa que j'évoque Gabriel Marcel. Dans cette dissolution je soupçonne déjà des modalités positives de l'esprit, des significances nouvelles du Sens. Au milieu de ces ruines, Gabriel Marcel a pensé lui-même cette fin et les commencements qu'elle contient.

Ruine du monde. Dans un monde qui va encore son train, c'est le langage avouant son impuissance à synchroniser la vie des choses, jouant au jeu des signifiants sans signifiés. Comme si la durée ne se rangeait plus dans la simultanéité de propositions, comme si l'anamnèse platonicienne qui maintenait l'unité de la représentation, se faisait amnésie. Anti-bergsonisme au sein du bergsonisme: tout désordre ne serait plus un ordre autre. C'est la fin du Livre dont parle Blanchot et les difficultés du cours magistral. Mais depuis le langage aphoristique de Nietzsche, c'est toute la distance qui sépare l'Encyclopédie d'Hegel (et de Diderot) d'un Journal Métaphysique publiable dans sa chronologie de Journal, sans quérir, en guise de matériau ou de reliquat posthume, une quelconque synthèse. Comme l'œuvre de Jean Wahl - compagnon et ami de Marcel, témoin des mêmes fins et initiateur des mêmes commencements - où la philo-



sophie, la plus avertie qui soit, épouse les rythmes nouveaux des vers libres et la diachronie du temps affranchi de toute scansion impérative. C'est la désaffection pour les significations positionnelles, pour le sensé en tant que croyance, c'est la dénonciation des rigueurs de la proposition logique et du verdict répressif du jugement, c'est la désaffection pour le dogme plutôt que pour le Dieu qu'il pose. Hantise de l'inexprimable, de l'ineffable, du non-dit, fût-il mal dit ou lapsus, hantise de la généalogie et de l'étymologie des mots - la modernité c'est cela aussi.

Elle n'est pas mystique. La mystique reste encore fidèle à l'ordre instauré par la logique, à l'absolu comme être, corrélatif de la logique; fidélité à l'ontologie, malgré l'audace de rejoindre l'absolu sans le travail de concept. La littérature philosophique moderne préfère, au contraire, jouer avec les signes verbaux plutôt que prendre au sérieux le système qui s'inscrit dans leur Dit. Mais ainsi se montre la fin d'une signifiante, d'une rationalité attachée exclusivement, dans les mots, à l'être, au Dit du Dire, au Dit transportant des savoirs. Condillac voyait, dans la science, un langage bien fait; le langage - et serait-il mal fait - est sensé pour la tradition occidentale de par tout ce qu'il sait, de par la vérité de ce savoir, c'est-à-dire de par l'identité invariable de *ce qui est* ou de *l'être de ce qui est* - capable de renouer glorieusement son auto-suffisance - sa perfection - à travers les différences mêmes qui semblent le trahir ou limiter.

Voilà donc une fin, mais une nouvelle sagesse, une rationalité nouvelle commence, une nouvelle notion de l'esprit. C'est Gabriel Marcel qui nous le dira à la page 207 du *Journal Métaphysique*, en date du 21 octobre 1919: « Il faut sans doute réagir fortement contre l'idée classique de la valeur éminente de l' *autarkia*, de la suffisance de soi-même à soi-même. Le parfait n'est pas ce qui se suffit à soi-même, ou, du moins, cette perfection est celle d'un système, non d'un être... A quelle condition le rapport qui lie un être à ce dont il a besoin peut-il présenter une valeur spirituelle ? Il semble qu'il doive y avoir une réciprocité, un éveil. Seul un rapport d'être à être peut être dit spirituel... Ce qui compte, c'est le commerce spirituel entre des êtres et il s'agit ici non de respect mais d'amour ». Texte essentiel ! Il y est beaucoup question d'être, d'esprit et de spirituel et l'amour est nommé pour finir. Mais l'être ici, n'est pas conscience de soi, il est rapport avec l'autre que soi et éveil. Et l'autre que soi n'est-ce pas Autrui ? Et l'amour signifie, avant tout, l'accueil d'autrui comme *toi*, c'est-à-dire, les mains pleines. L'esprit n'est pas le Dit, il est le Dire qui va du Même à l'Autre, sans supprimer la différence. Il se fraie un passage là où rien n'est commun. Non-indifférence de l'un pour l'autre ! Sous la spiritualité du *je* réveillé par le *tu* chez Marcel, en convergence avec Buber, signifie une nouvelle signification. Ni non-identité de l'identique et du non-identique; ni leur identité ! Malgré la restauration de tant de formules et de tant d'institutions traditionnelles dans les écrits de Marcel, depuis le *Journal*, cette œuvre si haute est travaillée et brûlée par cette nouvelle signification du sensé.

Elle est assez riche pour être sans dommage délestée du mauvais spiritualisme. Ce que j'appelle la non-différence du Dire est, dans sa double négation, la différence derrière laquelle rien de commun ne se lève en guise d'entité. Et, ainsi, et rapport et rupture et, ainsi, éveil: éveil de Moi par autrui, de Moi par l'Etranger, de Moi par l'apatride, c'est-à-dire par le prochain qui n'est que prochain. Eveil qui n'est ni réflexion sur soi, ni universalisation; éveil qui signifie une responsabilité pour autrui à nourrir et à vêtir, ma substitution à autrui, mon expiation pour la souffrance et, sans doute, pour la faute d'autrui. Expiation, à moi impartie sans dérobaie possible et à laquelle s'exalte, irremplaçable, mon unicité de moi.

Mais dans cette rupture, et cet éveil, et cette expiation, et cette exaltation, se déroule la divine comédie d'une transcendance par-delà les positions ontologiques.

Emmanuel LEVINAS

TEXTES POUR EMMANUEL LEVINAS

Maurice Blanchot, Jeanne Delhomme, Jacques Derrida, Mikel Dufrenne, Jean Halpérin, Edmond Jabès, François Laruelle, Jean-François Lyotard, André Neher, Adrien Peperzak, Paul Ricœur, Edith Wyschogrod.

Textes réunis par François Laruelle

Beaucoup de penseurs revendiquent l'irréductibilité – l'opposition parfois – du judaïsme aux idéologies gréco-occidentales de l'Etat. Voici sans conteste possible le premier d'entre eux par la rigueur des formulations, Emmanuel Lévinas. Le plus silencieux aussi, sans doute parce qu'il connaît la cruauté et le caractère irrécusable de son unique pensée. Le seul capable de ranimer l'esprit de prophétie contre la Révolution même et, par la discrétion soutenue qu'il oppose à toute prise de position sensationnelle, de forcer le destin de la philosophie contemporaine : autre chose que lui imprimer un "tournant" supplémentaire.

L'homme moderne – cet être qui ne sait s'il habite sur un tas de ruines ou bien sur un volcan – trouvera chez ce penseur extrême et incommode la médecine un peu rude qui le réveillera de son sommeil politique, des songes et des conseils qu'il cherche d'ordinaire du côté des charlatans. Pour célébrer la PENSÉE JALOUSE de ce philosophe qui dit que la paix est humiliation de l'Etat et qu'elle est plus sainte que la guerre, d'autres penseurs – ni élèves en mal de maître, ni anciens partisans en mal de bannière nouvelle – se réunissent ici pour lui offrir des écrits suscités par son œuvre. Ce livre servira donc aussi d'introduction à celle-ci, une in-

troduction libre et méditée.

Ces textes ont été suscités et rassemblés dans le but de faire partager au plus large public de langue française, mais particulièrement aux universitaires, l'admiration que leurs auteurs portent à un philosophe qui est l'un des tout premiers de ce temps et dont les questions comme les réponses leur paraîtront, justement parce qu'elles sont dégagées de toute préoccupation de mode, particulièrement suggestives pour notre conjoncture.

Collection Sur faces
Un volume broché, format 14,5 x 22,5 cm,
204 pp., 1981 (réédition 1987), 110 FF.

ESSAI

PHILOSOPHIE

EN MARGE

Judaïsme et psychanalyse

*« Les dérèglements de sa jeunesse
pénétreront jusque dans ses os
et reposeront avec lui dans
la poussière » (Job, XX,11)*

Il faut se défier, parlant du judaïsme, de deux métaphores commodes: le ghetto et les pharisiens. Aussi convient-il de mesurer la participation à l'Universel de la culture juive, E. Lévinas lui-même définissant son œuvre comme une volonté de *« placer les problèmes du Talmud dans la perspective de la philosophie »*.

Nous n'en avons pas fini avec le judaïsme quand nous l'avons circonscrit dans les sphères de l'émancipation civile, sorte de sécularisation dans la différence, mort de la Synagogue au profit de synagogues comme le redoute souvent E. Lévinas. Comprenons donc ici cette spécificité de la pensée juive dans sa capacité à troubler les eaux trop calmes de la conscience occidentale. Suivons pour cela A. Abécassis qui nous aide à pénétrer les arcanes de la pensée talmudique, nous montrant combien la pensée freudienne, pensée d'un soupçon dont la modernité est en un sens l'enfant prodigue, s'origine dans un terreau intellectuel judaïsant à l'intelligence duquel la ferveur du propos d'A. Abécassis est une invitation.

Dans le cadre de « l'Université Ouverte du Judaïsme de Bordeaux », le professeur Armand Abécassis prononçait, le 20 novembre 1984, une conférence intitulée *Judaïsme et psychanalyse*, conférence dont nous nous proposons ici de résumer le propos.

Armand Abécassis est professeur de philosophie aux Universités de Bordeaux et Strasbourg, il anime régulièrement l'université du judaïsme de Bordeaux. Il a publié récemment un parcours encyclopédique érudit intitulé: *La Pensée juive* (Biblio Essais, 1987).

Il s'agissait pour le professeur Abécassis d'analyser les rapports puissants qui unissent la psychanalyse freudienne et la religion juive. Ces rapports sont à l'évidence de plusieurs ordres, généalogiques par exemple. Mais le propos d'A. Abécassis est, en un certain sens, d'une autre nature puisqu'en vérité s'attachant à déceler tant

ARMAND ABECASSIS

dans la pensée freudienne que dans la sagesse et l'exégèse juive une commune remise en cause du modèle de savoir rationnel de notre Occident. Aussi A. Abécassis estime-t-il au préalable bien nécessaire de préciser son propos: *« Nous n'envisageons pas ici de poser le problème du rapport entre la religion en général et la psychanalyse en particulier »*. Ce problème il est vrai a déjà maintes fois été abordé par S. Freud lui-même (1). Dès lors, le terrain sur lequel se place A. Abécassis est celui d'une analyse d'une certaine identité de questions entre le judaïsme et la pensée freudienne, comme si cette dernière devait au premier son indispensable terreau. Poussant son propos quelque peu à l'extrême, A. Abécassis peut donc lancer non sans ironie: *« A la vérité, nous pensons que la psychanalyse n'aurait pu être inventée que par un juif... »*

Juif, Freud l'était. Pour autant, en participant de façon aussi manifeste à la culture universelle, Freud a dû bien sûr *« quitter le ghetto »*. Nous savons de plus qu'il ne fut pas un fervent religieux; néanmoins, comme le fait remarquer Abécassis, jamais il n'envisagea de remettre en cause son identité juive, au contraire de Breuer ou, dans un autre domaine, de Gustav Mahler. Pourtant, dans la Vienne de la fin du XIX^{ème} siècle une telle identité était parfois un lourd handicap. Ainsi Freud écrivait-il à Breuer: *« Quand j'entrerai à l'Université de Vienne, je veux que l'on sache que je suis juif »*. La question de savoir si Freud était croyant est évidemment pour nous sans réponse. Il a certes beaucoup écrit contre la religion, mais jamais particulièrement contre le judaïsme. Ainsi, A. Abécassis souligne-t-il que Freud a suivi l'école juive à Vienne jusqu'à sa Bar Mitzva (2) et que son père, très religieux, lui offrit une Bible, don précieux entre tous, que Freud travaillera et sur laquelle on peut lire encore aujourd'hui ses nombreuses annotations.

*« Talmudistes, nous ne cesserons
jamais de l'être,
nous autres psychanalystes ».*

Voici selon A. Abécassis cette phrase-clé que le disciple Abraham écrivit un jour au fondateur de la psychanalyse, phrase dont toute la réflexion présente d'A. Abécassis ne vise qu'à expliciter le sens.

Il est connu combien la révolution psychanalytique fut mal reçue en particulier dans les milieux chrétiens et, *a fortiori*, antisémites. L'omniprésence de la préoccupation freudienne pour la libido passait pour *« une caractéristique de ces juifs qui sont des obsédés sexuels »*, comme l'écrivait un antisémite d'alors. A croire donc qu'il fallait *« l'esprit juif »* pour penser la psychanalyse ! A la vérité c'est une

(1) Voir en particulier *L'avenir d'une illusion* de S. Freud (P.U.F.).

(2) La bar mitzva est la cérémonie consacrant la majorité religieuse juive, fixée à 13 ans.

crainte plus fondamentale selon A. Abécassis qui se dissimule sous les traits d'une dénonciation du prétendu « pansexualisme » freudien, crainte comparable selon lui, à toutes celles provoquées par les remises en cause qu'opère le judaïsme face aux mutations de la pensée occidentale et à la première d'entre toutes, celle qui commence au Vème siècle avant Jésus-Christ, en Grèce, et qui consacre l'arrêt, apparent, de la mythologie, le passage du *mythos* au *logos*. L'homme est doué de raison, il est l'animal rationnel, capable de combiner les concepts suivant des lois (principe de non-contradiction, d'identité, du tiers exclu, etc.). Le concept prenant la place de l'image c'est la fin du mythe, puisque, comme le note Abécassis « *le mythe c'est la médiation par l'image, par l'imaginaire* », c'est le tissu même de la Bible, « *un discours symbolique* ».

La postérité de ce modèle du concept qui s'élabore il y a maintenant vingt-cinq siècles nous est connue, nous sommes les héritiers d'une pensée où l'évidence est toujours l'évidence de la raison. Pourtant, pour Abécassis, l'élaboration du Talmud, mise par écrit de la tradition orale, constitue la remise en cause liminaire de ce modèle de savoir par le judaïsme: « *la Mystique, les kabbalistes, ne cesseront de dire à l'Occident qu'il s'engage dans un modèle de savoir et que ce modèle ne peut prétendre réduire toute réalité à du quantifiable* ». Ce qu'affirme donc, selon A. Abécassis, le judaïsme du Talmud c'est que l'idée n'est qu'une représentation du monde dont l'efficacité ne constitue aucunement le critère de vérité, qu'on ne peut réduire toute réalité à du quantifiable.

C'est en ce sens que Freud reprendrait les questions de ce judaïsme au moment même où, après la science des objets, se constituent les sciences humaines. Il lui est alors crucial de réaffirmer que l'homme n'est pas un animal rationnel, que la médiation par excellence n'est pas le concept, mais par exemple la pulsion. La préoccupation anthropologique serait la même dans une réflexion talmudique où les juifs cherchent l'humanité ailleurs que dans la raison. Ne croyons pas pour autant que le discours abandonne la raison, bien au contraire, il n'y a pas d'irrationalisme talmudique, mais le judaïsme selon Abécassis réalise que c'est une erreur de croire que la raison est première, dans l'homme comme dans l'histoire. Ainsi Abécassis nous dit-il: « *connais-toi toi-même ne doit pas avoir pour réponse: Je suis une raison. Penser n'implique pas nécessairement se représenter des idées, juger. Penser n'engage pas l'homme dans une inévitable anthropologie rationnelle* ». Dès la période maccabéenne, les rabbins réagirent contre l'influence de l'anthropologie rationnelle grecque, notamment: par le biais de la méthodologie midrashique, forme exégétique particulière (3). Pour Abécassis comme pour ces prêtres du premier judaïsme, « *cette philoso-*

(3) Voir le livre de D. Banon, *La lecture infinie*.

ARMAND ABECASSIS

phie de la raison, au sens étroit, ne naît jamais dans un autre sens que celui qui entraîne le désaveu des fondements même du judaïsme». Cette réflexion philosophique, conçue comme la recherche de la vérité du logos, vise donc à dégager la raison comme le noyau irréductible de l'humanité, à la fois chose la plus communément partagée et participation de l'intelligible au sensible.

« Dès lors, l'image de Dieu dans l'homme serait la raison ». Mais la raison est universelle, universalisante même. Que va devenir dès lors la personnalité du sujet ? On comprend que l'enjeu du nominalisme juif est dans cette lutte contre une conception d'un Dieu qui écrase le particulier ; *« est-ce que mon nom, c'est mon nom ou bien un nom que m'a donné la raison ? »*

UNE ANTHROPOLOGIE DU DESIR

Selon Abécassis c'est précisément sur cet enseignement indirect de la pensée rabbinique que Freud réfléchira quand peu à peu émergera l'idée d'une anthropologie autre que celle de la raison, une anthropologie du désir. Prenons garde à considérer qu'ici le désir est bien distinct du besoin. Le besoin est de l'ordre de la satisfaction, de l'assimilation, du manque aspirant à être comblé, donc de la nostalgie. Au contraire le désir est à comprendre comme le désir de l'absolument autre, de l'ordre de l'inadéquat, de la démesure, du surcroît, donc de l'aventure. C'est le sens même de notre relation à Dieu. S'il était possible d'affirmer que ce qu'il y a de plus parfait dans notre esprit est une infime partie de l'esprit de Dieu, que donc la raison mène à Dieu, alors la seule différence entre Dieu et l'homme serait d'ordre quantitatif (4) *« notre esprit participant au divin à la mesure d'une goutte dans l'océan »*. Cela signifie déjà que penser la vérité c'est penser comme Dieu la vérité, *« cette divinisation était intolérable pour le judaïsme destructeur d'idoles »*.

La seule expérience pensable et possible de relation avec l'infini c'est le désir : *« c'est bien le désir qui me fait image de Dieu »*. Image car dans le désir, l'objet, nous échappe et, comme le note E. Lévinas, *« Le désirable ne comble pas mon Désir, mais le creuse, me nourrissant, en quelque manière, de nouvelles faims »* (5). Le désir ne laisse donc qu'une image qui n'a pas de substance, une trace, qui manque de réalité et qu'il ne faut surtout pas réifier faute de quoi c'est l'idolâtrie, ou la névrose. Ainsi, *« désirer la vérité, c'est bien la désirer infiniment. Est-ce que pour autant il sera possible de la trouver ? C'est déjà un autre problème »*. Car il n'y a jamais de mesure possible, le désir inaugurant un mouvement sans terme. Là encore la formulation d'E. Lévinas est d'une grande justesse : *« C'est le Désir*

(4) A cet égard le Livre de Job, exprime bien qu'il n'est pas de quantitatif pensable à l'aune duquel mesurer notre absolue différence - altérité transcendante - avec Dieu, au point que ce dernier ne saurait avoir nom que l'imprononçable YHWH.

(5) Humanisme de l'autre homme, p. 46. (Poche).

qui mesure l'infinité de l'infini, car il est mesure par impossibilité même de mesure » (6). Aussi le grand problème n'est pas de savoir si Dieu existe, ou si l'infini existe, puisque « nous en faisons l'expérience quotidiennement », mais de savoir quel nom il va convenir de donner à ce Dieu. « Ici, nous dit Abécassis, commence le judaïsme ».

UNE HERMENEUTIQUE DU DESIR

Le nom est donc la médiation qui manifeste le sens que l'on accepte de donner à cette relation du désir. Tel est la découverte de Freud quand il pratique ses analyses. Le nom que donne un malade à une chose, nom rationnellement juste ou faux peu importe, est la clé de la compréhension du problème sous-jacent. Mais jamais on ne peut atteindre l'objet même que le nom médiatise. Ainsi Moïse demandant à Dieu de se montrer se voit-il répondre « *Nul ne peut me voir et garder la vie* » (Deutéronome). La connaissance possible de Dieu n'est jamais une théologie car « *de Dieu on ne peut connaître que son désir qui est précisément désir du désir de l'homme, on ne peut connaître que son projet, sa volonté, c'est-à-dire la Thora* ». Une théologie juive n'est donc pas possible, les représentations comme médiations rapprochant autant qu'elles éloignent. Dès lors une définition négative est la seule qu'Abécassis nous concède: « *Notre connaissance se limite seulement à savoir ce que Dieu n'est pas. Ainsi penser l'amour de Dieu sur le mode de l'amour humain à l'exposant infini serait encore du paganisme et de l'idolâtrie: c'est encore de l'amour humain, c'est donc qu'en réalité je me mets à la place de Dieu* ». Si donc je ne peux savoir la vérité de l'amour de Dieu, je peux du moins savoir ce que signifie pour moi que Dieu m'aime, et l'exprimer. Il ne s'agit pas de connaître l'être de l'amour mais de comprendre le sens de la proposition *Dieu m'aime*, c'est-à-dire expliciter, au besoin rationnellement, comment mon désir a utilisé cette médiation dans une relation, non de vérité, mais de sens. Pour Abécassis, toute la révolution freudienne est là, tant il ne s'agit jamais de dégager l'essence de la névrose mais de comprendre comment, et pourquoi, « ça » fonctionne.

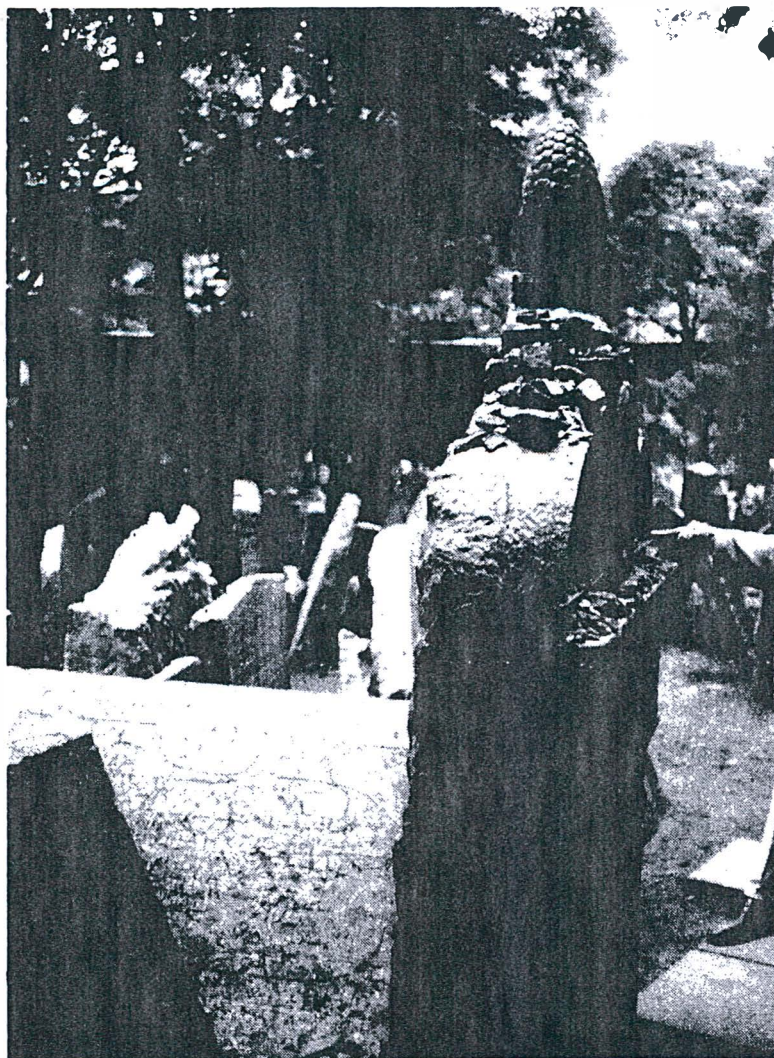
« *Prendre en compte cette relation de sens c'est ouvrir la possibilité à une libération* ». En effet, le lapsus, celui qui modifie la compréhension d'un verset, est un langage pour me parler du désir, aussi en continuant à parler du verset (ou du problème du malade) on dénouera peu à peu les nœuds du désir. Ce que le judaïsme et surtout le Talmud ont donc appris à Freud, c'est que « *penser n'est pas nécessairement juger, c'est signifier* ».

(6) Totalité et Infini, p. 23.

ARMAND ABECASSIS

L'affirmation freudienne essentielle selon laquelle l'homme est un être de désir prend donc bien ses racines dans l'anthropologie talmudique. Le père de Freud, Abécassis nous le rappelle, était hassidique. Le hassidisme, mouvement religieux juif né au XVIII^{ème} siècle en Pologne (la Pologne comptait alors près de deux millions de juifs) élaborait dans son renouveau une réponse à l'approche de la modernité (7). C'est en quelque sorte la réaction du judaïsme à la révolution cartésienne (8) qui engage le combat de l'homme et de la machine.

Ainsi Abécassis nous rapporte-t-il la fameuse légende du Golem de Prague. Le grand Rabbin, le Maharal de Prague, avait construit



La tombe de l'inventeur du Golem au cimetière juif de Prague (photo P. Zalio).

(7) Voir à ce sujet *Gog et Magog*, de M. Buber, 10/18.

(8) *Célébrations Hassidiques*, 2 T. de E. Wiesel, (Seuil).

un automate si parfait et si puissant que la seule manière de le contrôler était de le démonter et de lui ôter son nom le jour du Shabbat. Un jour vint où le Maharal oublia d'arrêter le Golem pour le Shabbat et le Golem détruisit tout le ghetto. Enfermé non sans mal dans les soubassements d'une maison juive de Prague, on prétend qu'encore aujourd'hui il peut ôter la vie à quiconque regarde au soupirail un jour du Seigneur. Le judaïsme percevait ainsi que cette nouvelle manière de penser le modèle de la raison, dans sa version techniciste, allait engager l'homme dans notre type de société et que dès lors *« seule la clé du Shabbat pouvait régler la relation de l'homme à la machine »*.

Le hassidisme apporte donc une réponse qui, comme nous le montre Abécassis, n'est pas, à bien réfléchir, si lointaine de la réponse psychanalytique: il faut savoir donner un nom, il faut savoir qu'il n'y a de sens que par rapport à un désir et que ce désir est à la base d'une compréhension de l'humain. On peut, et on doit, toujours réfléchir au sens de la relation, au sens des médiations indépassables, qu'il y a entre un sujet et l'objet de son désir, qu'il s'agisse d'un problème d'ordre psychiatrique ou simplement technologique.

*« Fais que mon désir soit le tien,
afin qu'il fasse que ton désir soit le sien »
(Philhébot, II, 4)*

A. Abécassis s'attache à souligner qu'il n'y a pas de dépassement possible des médiations, qu'une médiation ne renvoie jamais qu'à une autre médiation, le vœu profond de la raison est toujours de pouvoir se faire une représentation conceptuelle qui soit parfaitement adéquate à la réalité, qui atteigne son but: l'idée est toujours transparente. Mais ce qu'Abécassis nous montre ici, c'est que l'homme du désir et de la psychanalyse doit faire son deuil de rencontrer Dieu. En revanche tout un travail est nécessaire pour déterminer devant Qui je me tiens, car je perçois toujours l'Autre comme absolument inassimilable à moi, séparé de moi par des médiations qui parlent davantage de moi que de Lui. Ainsi dans la rencontre intersubjective *« Je parle à une image que mon désir se fait de l'Autre »* et je ne suis pas sûr que ce que je crois que l'Autre soit correspond à ce qu'il est. *« A deux nous sommes quatre ! »* conclut Abécassis. Mais le problème est de savoir quel est le sens de cette image que je prends de lui et qu'il prend de moi. Ce sens, s'originant dans notre désir propre, c'est l'étude et la réflexion qui permettront

de le découvrir. Il est clair que la relation ainsi évoquée permet d'accéder à la connaissance de soi; plus j'entre en relation de communication suivie avec autrui, plus je prends conscience des médiations qui m'en séparent. Plus je détruis les idoles (médiations réifiées), plus je m'approche de l'authentique monothéisme juif. Mais cette constitution permanente du monothéisme est un travail sans fin lui aussi, car on ne peut qu'épurer toujours les médiations, évitant de les réifier et de s'y laisser prendre. Faute de quoi, comme Freud le notait, la religion devient névrose obsessionnelle, névrose de ceux qui se laissant prendre à leurs médiatisations, tombent dans le ritualisme.

Le seul discours possible est donc en un sens métaphorique et non rationnel, tout discours sur l'Autre est métaphorique de l'Autre car il convient toujours de parler en terme de désir, de représentations psychiques, de médiations, de *«représentant du représentant»*, et surtout s'interdire de chercher la valeur de ces représentations dans *«l'idée qui est une image comme une autre.»* Il n'y a donc jamais d'unicité du sens possible, mais seulement une multitude. Ainsi la Tradition rapporte-t-elle que Moïse pu voir les enseignements de Rabbi Akiba (contemporain de l'empereur Hadrien) grâce à Dieu et entendit Rabbi Akiba: dire *«Moïse veut nous dire que...»* Et Moïse revient catastrophé auprès de Dieu: *«mais je n'ai jamais voulu dire cela !»* Et Dieu de lui répondre: *«Tu fais ton travail dans ta génération et Rabbi Akiba dans sa génération»*. Abécassis nous rapporte ainsi que Moïse suivit les enseignements de Rabbi Akiba jusqu'à la mort de ce dernier, acceptant par l'ouverture du texte la source de la Révélation.

Cette ouverture du texte ne veut pas dire pour autant l'arbitraire du sens, s'y oppose même l'intersubjectivité comme moyen d'enrichissement mutuel visant à s'élever vers un sens plus pur. C'est pourquoi le commentaire talmudique va jusqu'à établir la pluralité sémantique là où, éventuellement, elle fait défaut. L'erreur, le lapsus, ne sont pas la pièce irrationnelle d'un système par ailleurs rationnel, mais l'élément problématique d'une interprétation à produire, d'une cohérence à réeffectuer dans la pluralité des avis échangés (9). Cette ouverture à la Révélation est donc herménéutique et non explicative s'apparentant en cela à la quête elle aussi interprétative du psychanalyste.

(9) Ainsi le commentaire de Lévinas dans *Du sacré au Saint* intitulé *«Et Dieu créa la Femme»* p. 122-148 (Minuit) qui porte sur le sens d'un lapsus orthographique.

A. Abécassis fait donc bien apparaître une identité de question entre la pensée psychanalytique et le judaïsme talmudique et, l'aboutissement extrême de sa réflexion - la psychanalyse comme invention juive - n'est outrancière qu'en apparence. Le Talmud, comme la psychanalyse mettent en évidence que l'ouverture aux niveaux de lecture nécessitant le désir et non la raison n'est pas sans danger, que s'ouvrir vers une intelligence des conflits du désir ne peut se faire raisonnablement sans une éducation, structurante mais non stérilisante, du désir. Il faut limiter le désir, il faut donc la « mitzva », la loi, pour n'en être pas dupe et échapper aux trois limites indépassables de notre liberté: la mort, la folie, l'altérité: *« Quatre personnes sont entrées au Pardess: Ben Azaï, Ben Zoma, un Autre et Rabbi Akiba. Rabbi Akiba a dit: « lorsque vous vous approchez des pierres de marbre pur ne dites pas c'est de l'eau ». Ben Azaï est mort, Ben Zoma est devenu fou, l'Autre a apostasié, Rabbi Akiba est sorti en paix » (« Talmud », Hagiga, 21 b).*

Pierre ZALIO



Les Allemands n'ont
jamais digéré
- ni compris -
l'« arrogance » de De Gaulle.
Encore aujourd'hui
ils critiquent
le « rêve de grandeur »
français ...

Der Traum von der Großmacht

Frankreich lehnt die von Moskau und Washington
angestrebte Welt-Lösung ab. Statt abzurufen, rüstet die
Regierung in Paris im Bereich der Atomwaffen weiter auf, denkt
sogar an die Herstellung chemischer Waffen und den Bau der
Neutronenbombe. In Afrika, im Nahen Osten und im Südpazifik
mischt sich »la Grande Nation« überall ein - mit Geld,
Waffen, Soldaten, Geheimagenten



sforn

Procès à la France

La photo de couverture de l'hebdomadaire «Stern» du 3 juin représente un sein nu. Le chaland sera déçu: l'article est médical et plutôt triste.

Ce qui l'est moins pour nous, c'est la lecture des 17 pages qui s'intitulent «Rêve de Grandeur» et taillent en pièces la politique française sous tous ses aspects.

Tartuffe est mort

La chose est assez rare, et nouvelle, pour être remarquée et étudiée d'un peu près. Depuis le temps qu'un faux-semblant de discours unitaire européen fait qu'on «ne saurait voir» le sein de la discorde, il faut être reconnaissant au «Stern» - et aux socialistes allemands dont il se fait l'organe - d'avoir osé dévoiler le corps du délit et de tirer enfin à boulets rouges sur une politique et des ambitions que les Allemands, disent-ils, «trouvent quasi-incompréhensibles» sinon dangereuses.

A nous d'user d'aussi peu de précautions diplomatiques pour leur répondre.

Ce serait André Giraud, ministre de la Défense, qui aurait bouté le feu aux poudres en traitant l'accord «option zéro» de «Munich nucléaire». La mémoire allemande joue sur le paradoxe en accusant le coup si vivement à l'évocation d'une défaite diplomatique qui fut plutôt la nôtre que la sienne, à l'époque... Mais qu'importe ! Pour ses lecteurs non avertis, «Stern» traduit et s'indigne: *«C'est un peu fort, comme formule. Car l'allusion à l'accord de Munich de 1938 ne peut signifier que ceci: que l'on s'apprêterait, par lâcheté et crédulité pacifiste naïve, à brader notre liberté et à provoquer la guerre par faiblesse»*.

De Raymond Barre à François Mitterrand, la classe politique française serait donc unanime à faire le procès d'une négociation qui ne concerne par la France - et cela, plus vivement que les pays

CHEMINS DU MONDE

membres de l'OTAN eux-mêmes. Et «Stern» d'approuver la boutade incisive du porte-parole soviétique sur le Premier ministre en visite en URSS: «Chirac aime la bombe !».

De cet amour dépravé, «Stern» va incontinent diagnostiquer les sources dans notre psyché nationale: nous sommes les victimes de deux «peurs viscérales» (*Urangste*).

Fantasmes français

L'une émanerait du spectre d'une Allemagne «*détachée de la communauté atlantique et européenne, allant vers sa réunification*», neutraliste et «finlandisée»; ce qui, par un raccourci de citation que son auteur récuserait certainement, tient dans le mot de Charles Hernu selon lequel «*le neutralisme ne vaudrait pas mieux que le national-socialisme*».

L'autre peur française nourrirait la première plus viscéralement encore, s'il se peut: «*Qu'arriverait-il si les Grands, URSS et Etats-Unis, continuaient à désarmer ? La France serait-elle un jour forcée de renoncer à ses missiles nucléaires ?*» Question refoulée, taboue, pour cette raison que toute la doctrine héritée de de Gaulle est fondée sur la force de frappe, et que sans elle, l'ambition française de jouer un rôle sur la scène internationale s'effondre: «*La force de frappe coûte des sommes folles, mais garantit la Grandeur - ce mélange, si bizarrement important aux yeux des Français, d'indépendance, de prestige mondial et de fierté. La Force de frappe est l'expression suprême d'un orgueil national qui transcende les clivages politiques*».

Face à ces fantasmes, qui ne peuvent reconduire qu'aux visions de cauchemars de son propre passé, l'incompréhension allemande se justifie de plusieurs manières, tant bonnes que mauvaises.

Les bonnes, c'est-à-dire celles où notre politique, militaire ou civile, a des traits ambigus que nous avons dénoncés, tiennent dans le gauchissement introduit sous Giscard dans la définition du «sanctuaire national». S'étend-t-il au-delà de nos frontières, du Rhin à l'Elbe ? Sommes-nous les chiens de garde d'une Allemagne dénucléarisée ? Ils ont quelques raisons de s'en inquiéter. Tactiquement, l'adoption des missiles Pluton à courte portée (350 km) éventuellement dotables de têtes neutroniques fait de leur territoire notre «champs de bataille avancé» tout désigné.

De même, en ce qui touche à l'industrie nucléaire civile, avec 49 réacteurs installés, la France produit 70% de son électricité (la RFA

30%) avec une EDF aussi lourdement endettée que l'Etat vénézuélien. Dire que l'adhésion au « tout nucléaire » est unanime n'est pas juste, mais il est vrai que ce choix représente une gageure que, par chance, aucun accident n'est venu remettre en cause; mais l'implantation de centrales atomiques à proximité de nos frontières de l'est s'est faite et se poursuit sans précautions techniques et surtout diplomatiques particulières à l'égard d'une opinion allemande pourtant très susceptible. Il est vrai aussi, quoique « Stern » ait omis de le noter, que nos réactions techniques et politiques à la contamination de Tchernobyl n'ont rien de rassérénantes pour des Européens conscients et organisés.

France - Mégalo

Mais les mauvaises raisons de l'incompréhension allemande ne visent pas des faits, qui seraient réformables, elles visent tout bonnement la doctrine d'indépendance nationale inspirée par le général de Gaulle. « Stern » l'assimile implicitement à l'impérialisme révolutionnaire et napoléonien: même bellicisme, même rupture hautaine avec les anglo-saxons, même ambition de dominer l'Europe, même prétention d'avoir, en tant que « Grande Nation », une mission à remplir au service de toute l'humanité.

Cette charge à grands traits ne suffit pas. La politique étrangère, française en découle: son colonialisme* impénitent en Nouvelle Calédonie, ses essais nucléaires dans le Pacifique et l'épisode honteux du Rainbow Warrior, sa tutelle cynique à l'égard des Etats africains où elle fait fructifier ses intérêts, son apparent succès au Tchad, et ses revers cuisants au Proche-Orient où son appui à l'Irak lui vaut les prises d'otages que l'on sait et son rôle de Satan dans la confrontation avec les Etats intégristes; cependant qu'en tous lieux et par tous les moyens le commerce des armes entretient névrotiquement la fiction d'un empire réduit en confettis.

Il ne reste plus qu'à renvoyer le roquet prétentieux à sa niche en lui rappelant que les affaires domestiques - chômage et inflation - sont de meilleurs critères de santé nationale et de grandeur (selon Lionel Jospin) et que le rang de « puissance moyenne » (selon Giscard d'Estaing) est, à tout prendre, celui qui nous convient.

Que de tels « rêves de grandeur », quoique nécessaires au gouvernement des Français (selon Napoléon) puissent « donner froid dans le dos aux partenaires européens » devient une évidence. Et « Stern » ne fait ici que confirmer un état d'esprit que j'ai quotidiennement rencontré en Allemagne ce printemps.

* Les immigrés en France traités en citoyens de deuxième classe, dit « Stern »; en oubliant sans doute la formidable démonstration de l'esclavage des Turcs en Allemagne, par Gunter Walraf (cf « Tête de Turc », La Découverte 1986, 310 pages).

Une nouvelle Allemagne ?

La France lieu d'escapade et de détente, de vie douce et facile au soleil, d'esprit de clocher souriant, havre d'élégance et de fantaisie, est en train de perdre son statut cher aux Allemands. Ils disent le pays cher, ce qui, au cours du Mark est évidemment faux; ils se disent parfois mal accueillis en tant qu'Allemands, même à 18 ou 20 ans, ce qui est insensé; ils dénoncent le danger des centrales atomiques, leur insécurité; et surtout, forts d'une abondance qui, depuis 24 ans, ne s'est pas démentie, ils pensent n'avoir plus à pèleriner chez nous pour emprunter des luxes, des idées et des formes qu'ils produisent eux-mêmes, et mieux qu'on ne penserait. Même leur confection et leur cuisine n'auraient, enfin, plus rien à envier aux nôtres...

Et rien de tout cela n'est absurde: la France stagne ou régresse dans tous les domaines qui ne sont pas «de pointe»; elle ne présente guère de surprises exemplaires à l'étrangers. Hormis celle, justement, dont les Allemands lui font grief; les mauvaises, que nous déplorons assez, et les bonnes, qu'il s'agit de défendre contre eux et contre tous, car nous sommes seuls ou presque à oser encore les représenter.

Le «Stern» en est la preuve. Proche des socialistes de Willy Brandt (qui s'apprête à faire élire à la tête du SPD son homme lige, le terne et consciencieux Hans-Jochen Vogel, contre la tendance Schmidt, conspuée, minoritaire), il voit dans les accords Gorbatchev-Reagan une série de «petits pas», une chance à saisir pour détendre les rapports inter-européens. Il s'en prend au Chancelier Kohl, dont la rumeur colporte partout les balourdises, d'avoir tant hésité à trahir ses partenaires et amis chrétiens - dits *Stahlhelme*, casques de fer - en consentant au «double zéro» proposé. Et l'accuse, oui, l'accuse à peu près dans les mêmes termes que la France, de prétendre jouer un rôle à part entre les deux Grands, alors que - ce passage de l'éditorial de Heiner Bremer vaut d'être ici traduit: «Une Europe con-dominium, un territoire où les deux super-puissances se partagent le pouvoir, selon leurs intérêts et rendent impossible toute politique d'indépendance nationale - voilà le fait établi depuis 1945 et que nous ferions bien d'admettre, plutôt que de faire comme si nous pouvions couper le cordon entre les Grands et nous».

La fausse pénitence

Ce que «Stern», et avec lui une très grande part de l'opinion allemande, refuse en Helmut Kohl c'est l'ambition d'agir en tant que nation, malgré le poids des blocs et leur logique totalitaire. Rien d'étonnant, à ce que la France qui s'efforce à cela, bien ou mal, depuis vingt ans soit prise pour cible.

Mais la question de la «grandeur», ou si l'on veut de la dignité nationale, vaut de leur être, à eux-mêmes, sérieusement posée. Ne peut-on craindre de voir la politique allemande, jusqu'à présent soucieuse de profiter de ce qu'il y a d'utile dans les complémentarités européennes (notamment sous la conduite d'Helmut Schmidt) se laisser peu à peu éroder par une sorte de puritanisme acerbe puisé chez les Verts qui abandonne aux Grands la géo-politique, mais revendique en échange toute l'influence secrète que donne une puissance économique multipliée.

A cet égard, la peur - dont une heureuse inconscience nous préserve - travaille l'Allemagne plus viscéralement que nous: voir menacer les fructueux accords inter-allemands qui couplent souterrainement l'économie de l'ouest et celle de l'est et substituent à l'espoir d'une réunification que l'on proclame désormais utopique les dividendes comptables d'une coopération de plus en plus étroite. Sous couvert du Marché Commun, encore une fois tourné de l'intérieur, la RFA profite des bas prix pratiqués à l'est pour y sous-traiter tout ce qu'elle confierait à Hong-Kong ou la Thaïlande.

Avec la différence que les capitaux versés à la RDA reviennent, chaque semaine en fourgons blindés, s'investir en actions en République Fédérale.

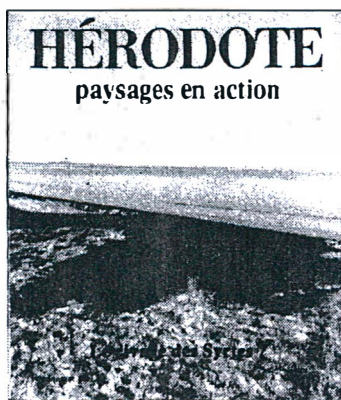
De quelle liberté politique dispose une nation de l'OTAN qui a pour actionnaire important son autre moitié du Pacte de Varsovie ?

Ceci explique cela, et donne à l'ambition française une grandeur réaliste dont l'Europe aura l'occasion de se féliciter.

Luc de GOUSTINE

Paysages

Puisqu'une présence régulière à la télévision semble conférer aux écrivains contemporains l'existence, et sert à mesurer leur importance, il n'est pas inutile de rappeler que Julien Gracq figure parmi les plus grands écrivains français de notre siècle. Son œuvre, qu'Henri Mondor célébrait comme « le plus extraordinaire long poème en prose de la langue française » a été souvent lue sous l'angle symbolique: thèmes de l'attente de la mort, de la femme maléfique, voire, en ce qui concerne *Le Rivage des Syrtes*, de la quête du Graal.



Ouvrant le numéro que la revue *Hérodote* consacre aux « paysages en action » (1), Yves Lacoste insiste quant à lui sur la dimension géographique de plusieurs ouvrages de Gracq (*La Presqu'île*; *Un Balcon en forêt*; *La Forme d'une ville*) et sur l'inspiration géopolitique du *Rivage des Syrtes*: « Il s'agit, pour l'essentiel, du destin d'un Etat, d'un Etat trop vieux, et du rôle décisif de quelques hommes, qui ont du pouvoir, dans le destin de cet Etat, dès lors qu'à sa frontière l'histoire commence à se remettre en marche, sous la forme d'une insidieuse subversion poussée par « quelque chose » qui s'amplifie dans l'Etat adverse. (...) Le titre même du livre est fondamentalement géopolitique puisque ce rivage est frontière, une frontière, ancien front de guerre, qui peu à peu était devenue « froide », mais qui justement est en train de redevenir « chaude » (...) sous l'effet, à

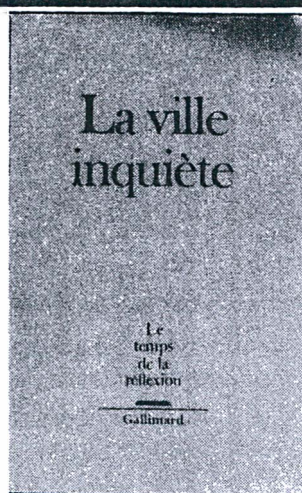
(1) *Hérodote*, 1er trimestre 1987, N°4 (La Découverte)

partir de l'Etat adverse, d'une entreprise de déstabilisation qui se fonde sur une idéologie messianique». L'inspiration première du livre, c'est la montée du nazisme, qui portait en lui à la fois la menace de l'agression militaire et celle de la subversion à l'intérieur du pays. Ecrivant après la guerre, Gracq donnait à entendre les grondements encore lointains de l'orage, la remise en route de l'histoire sous l'effet d'un « sortilège embusqué ». Et si, comme le suggère Yves Lacoste, nous devons aujourd'hui prêter l'oreille, pour mieux entendre le grondement de l'orage messianique qui frappe déjà tant de rivages ?

Pour apprécier exactement la menace représentée par l'islamisme radical, il faut d'abord comprendre sa nature et son projet. C'est dans ce souci qu' *Esprit* publie deux importantes études, l'une d'Olivier Roy qui analyse le bricolage culturel dans le monde musulman, l'autre de Joseph Maïla, vice-doyen de la Faculté Saint-Joseph de Beyrouth qui fait ressortir le lien entre l'utopie islamiste, la violence et la manière dont est conçue la question du politique. Pour Joseph Maïla, *« prosélytisme, combat pour Dieu, manifestent la résurgence d'une praxis théologico-politique qui tend à articuler l'ordre social à l'ordre de la Loi. Plutôt qu'accoucheuse des sociétés, la violence apparaît comme le mouvement de retour à elle-même d'une société qui s'était jusque là pensée en extériorité. La violence ressortit à un déploiement circulaire qui fait retour à un point de départ oublié et dont l'occultation même a permis la dérive impie »*. La violence *« restaure l'ordre de la Loi »* contre l'Etat occidental et contre la modernité, afin que l'Islam puisse se présenter comme une *« matrice symbolique ouverte, apte à appréhender le réel et à le formuler continûment »*. Certes, conclut Joseph Maïla, *« la violence n'est pensable que par rapport à une modernité qu'elle rejette, mais elle est impensable en dehors de l'idéologie qu'elle charrie. En réalité, si la violence est un mode d'articulation-rejet de la modernité, c'est parce qu'elle est d'abord un mode d'articulation-intégration de l'utopie. Avec elle l'intégrisme islamique n'a plus de cesse de recouvrir le champ social et culturel de la chape de sens supposée le rendre transparent et intelligible aux yeux des peuples qui le vivent. »*

Quittons les rivages orientaux pour retrouver nos paysages familiers, aujourd'hui moins champêtres qu'urbains. A l'utopie d'un monde totalement informé et gouverné par la religion musulmane, l'Occident oppose sa puissance et ses séductions. Celles qu'offrent les villes sont notoires et anciennes, mais l'attirance est mêlée de quel-

REVUES DES REVUES



que répulsion: rassurantes, confortables, elles ont été souvent dénoncées par les bonnes âmes comme des lieux de perdition opposés à la saine vie campagnarde auprès de la terre qui, comme chacun sait, ne « ment pas ». Aujourd'hui, le procès fait à la ville a perdu son caractère moralisateur, pour se transformer en accusation angoissée. Polluée, énervante, la ville moderne serait surtout en train de se perdre elle-même, de mourir de son gigantisme et de sa cancerisation, comme notre civilisation. Partant de ce constat banal qui ne peut masquer la réalité du malaise, la revue *Le Temps de la Réflexion* a rassemblé dans sa livraison annuelle (3) des écrivains, des sociologues, des urbanistes et des architectes sur le thème de « La ville inquiète ».

Faute de pouvoir tout citer dans ce numéro remarquable, retenons les promenades de Jean-Luc Nancy dans Los Angeles, celles de Michel Schneider dans New York et les réflexions prospectives de Paul Virilio.

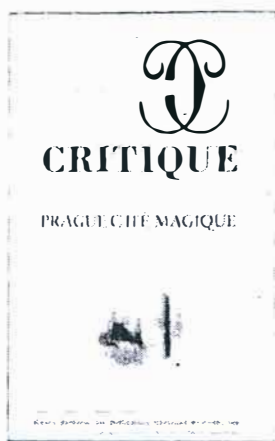
Los Angeles est « à la fois, un lieu commun et une absence de lieu, une équivalence indéfiniment multipliée des directions et des circulations, dont l'habitation n'est qu'une corollaire. La ville qu'on craint de perdre est la ville sans sa banlieue, la capitale bourgeoise qui se donne, en tant que ville, la représentation de son pouvoir. Elle écarte sa banlieue. Mais à Los Angeles, la banlieue a tout infiltré, ou contaminé ». Sans doute Watts, la ville noire, n'est pas à Santa Monica. « Et pourtant, la misère et la dégradation pénètrent insidieusement partout. Los Angeles est une ville dont la morgue urbaine a cédé (...) Mais rien n'est enlevé à sa beauté, à la blancheur des églises espagnoles, à l'allure des architectures empruntées aux paquebots de naguère, à des colonnades néo-grecques ou à des tours néo-sumériennes, qui n'ont rien de ridicule, mais offrent au contraire toute la douceur et la fraîcheur d'une nostalgie délivrée de la nostalgie. Ainsi, malgré l'inhumanité supposée de Los Angeles, « on peut très bien s'y rencontrer, s'y retrouver, y avoir ses endroits préférés » même s'il n'y a pas de quartiers.

(3) *Le Temps de la réflexion* VIII, 1987 (Gallimard)

New York est aussi une ville angoissante et belle. *« La langue des formes, des matières, des volumes, dans une minéralité organisée, parle à la place des hommes devenus muets. Il n'y a plus ici cet équilibre des villes d'Europe où les vivants sont comme la peau des morts, chaque civilisation protégeant la précédente, la chargeant d'une signification nouvelle, et où, marchant dans les rues, c'est dans le temps qu'on se déplace. Ici, ce sont les vivants qui sont enclos dans la mort, dans son manteau de glace verticale, dans ce qu'ils déniaient si fort, marchant pour ainsi dire au-dedans d'eux-mêmes »*. La beauté de New York est minérale.

Ne nous trompons cependant pas d'inquiétude: l'avenir des villes européennes et de leurs habitants n'est pas dans l'américanisation, mais plutôt dans une modification radicale de la communication, comme le montre Paul Virilio dans son article sur *« le dernier véhicule »*. Le temps des transports routiers, ferroviaires et aériens, serait sur le point de s'effacer devant une nouvelle et dernière mutation, *« avec la venue prochaine du véhicule audiovisuel, véhicule statique, substitut de nos déplacements physiques et prolongement de l'inertie domiciliaire qui verrait, enfin, le triomphe de la sédentarité, d'une sédentarité définitive cette fois »*. Nous connaissons depuis longtemps les simulateurs de vol et nous constatons que, dans les fêtes foraines, les sensations physiques de la Grande Roue sont concurrencées par les sensations mentales qu'offrent des jeux électroniques toujours plus élaborés, tandis que, rue Saint Denis, *« la liste des péchés capitaux se résume à celle des nouvelles technologies de l'image (...) en attendant la robotique érotique, la machine de vision... »*. Loin d'être anecdotiques, ces petits faits annoncent la civilisation de l'avenir: *« Ne nous y fions donc plus, conclut Paul Virilio, la troisième dimension n'est plus l'étalon de l'étendue, le relief n'est plus la réalité. Celle-ci se dissimule désormais dans la platitude des images, des représentations télévisées, d'où ce retour à l'état de siège de l'immeuble, à cette fixité cadavérique d'une demeure interactive, habitacle supplantant l'étendue de l'habitat, où le meuble principal serait le siège, le fauteuil ergonomique de l'handicapé-moteur, et qui sait ? le lit, un canapé-lit pour infirme voyeur, un divan pour être rêvé sans rêver, une banquette pour être circulé sans circuler... »*

C'est pour tenter d'échapper à ce destin que beaucoup, aujourd'hui, se tournent vers les paysages et les villes de la vieille Europe, riches d'un héritage culturel qu'il importe de sauver, dans l'espoir



qu'il nous sauvera nous-mêmes. Ainsi, *Critique* nous donne l'occasion d'un retour à Prague, « cité magique » (4) que Peter Kral présente comme le centre secret de la culture européenne. Si Prague attire, c'est qu'elle est le lieu du mélange, de la rencontre et de l'opposition de plusieurs cultures - slave, germanique et israélite: cette ville, comme le montre Claudio Magris est une frontière qui unit et sépare à la fois, fascinante comme un mythe. « *Le mythe de Prague est nostalgie de la nostalgie, regret de l'image de papier, déjà déchirée par l'histoire, et de sa réalité jamais possédée. (Si) Prague a été un très grand théâtre du monde contemporain et de sa crise, (c'est) parce que notre condition la plus véridique depuis plus d'un siècle est justement cet adieu perpétuellement prolongé et en même temps différé, cette prise de congé permanente d'une totalité riche de sens. Avec les ombrages de ses jardins et l'épique de ses cafés, la littérature pragoise a fait le don, grâce aussi à son « automythisation », d'un visage et d'une voix au déclin de la vieille Europe et de l'individualisme bourgeois. « Frontière » signifie également ce seuil, cette ligne finale, ce « no man's land » du non plus et du pas encore.*

C'est encore la vieille Europe, Europe centrale et non « de l'Est », meurtrie et si longtemps oubliée, qui est recherchée et méditée dans le premier numéro du *Messager Européen*, revue annuelle récemment fondée par Alain Finkielkraut (5). Qu'il s'agisse du débat autour de Heidegger, des articles consacrés à Fellini ou des contributions d'auteurs d'Europe centrale, tout est à lire dans cet excellent numéro qui rassemble ceux qui, jugeant problématique l'avenir de la culture européenne, ne se résignent pas à sa disparition.

La conscience aiguë d'une crise qu'accélère l'industrie culturelle n'autorise pas un désespoir romantique mais exprime au contraire une volonté de résistance qui pourrait être le prélude d'une de ces renaissances dont l'Europe a le secret. Penser contre le nihilisme et après lui est la plus difficile et la plus urgente des tâches...

(4) *Critique*, Août-septembre 1987

(5) *Le Messager européen*, N°1 (P.O.L.)

B. LA RICHARDAIS

Personnages royaux au Festival d'Avignon 1987



(1) Oedipe à Colone, de Sophocle. Traduction et adaptation de Bruno Bayen, publiée aux éditions Christlan Bourgois. Création au Festival d'Avignon 1987, coproduction Office culturel de la ville de Marseille, France-Culture, Festival d'Avignon, avec le concours de Force 6, Marie-José Weber, Ville de Villeneuve-lez-Avignon. Représentations au cloître de la collégiale de Villeneuve-lez-Avignon du 18 juillet au 6 août 1987. Mise en scène : Bruno Bayen - Décor : Michel Millecamp - Costumes : Rosalie Varda ; avec : Bertrand Bonvoisin (Oedipe), Clotilde Mollet (Antigone), Denise Gence et Bernard Ballet (le chœur), Elise Caron (Ismène), Yann Colette (Thésée), Jean Dautremay (Créon), Axel Bogouslavski (Polynice).

Si les personnages royaux ont toujours hanté la scène dramatique, le Festival d'Avignon nous a présenté, en cette année du Millénaire, quelques visages de rois auxquels les lecteurs de « Cité » ne manqueront pas de trouver, au fil de trois spectacles, un intérêt supplémentaire.

I

Donné dans le cloître de la Collégiale de Villeneuve-lez-Avignon, L'Oedipe à Colone (1) de Sophocle oppose, on s'en souvient, à travers l'accomplissement du destin tragique d'Oedipe, deux figures du pouvoir royal : Créon, régent de Thèbes, manifeste ruse et dissimulation quand il croit pouvoir séduire Oedipe, perfidie et violence quand il enlève en otages Ismène et Antigone, bassesse et rancune enfin : « Tu vois ce qui arrive, Créon, quand on est roi et qu'on agit comme un bandit ? » jugera le Coryphée. Face à lui, Thésée, le jeune et déjà glorieux roi d'Athènes apparaît comme le souverain moderne d'un Etat de droit. Ayant souffert et lutté dans sa jeunesse exilée, il se montre accessible à la pitié et exempt de la démesure des potentats archaïques :

« Je comprends les exilés et les bannis.

Je ne suis qu'un homme et nul homme, tu le sais, ne dispose du lendemain ».

THEATRE

Thésée verra donc en Œdipe, non point le criminel incestueux, mais la victime innocente; il lui donnera asile; en récompense de cette hospitalité, Athènes s'entendra promettre par l'oracle de Delphes l'éternelle protection des Dieux. Mais Thésée fait plus encore: « *Il promet et il tient* », il gouverne un pays « *où règnent la justice et le respect des lois* », il pourchasse les ravisseurs, délivre les captives; les aidera même à tenter d'empêcher la guerre civile qui menace leur propre patrie.

La mise en scène de Bruno Bayen a parfaitement situé - n'en déplaise à Michel Cournot (2) - ce mystère religieux dans un enclos sacré. Elle a su mettre en évidence comment, par le sacrifice d'Œdipe, la Malédiction qui va poursuivre ses ravages chez les peuples subjugués, s'arrête aux portes de la cité athénienne, patrie de liberté - « *les chevaux et la mer* » - terre promise au seuil de laquelle disparaît le Vieil Homme. Cette intention est clairement manifestée dans la palette des costumes conçus par Rosalie Varda. Si Œdipe au visage charbonneux porte les haillons du mendiant éternel, du Juif Errant, si les princesses qui courent le désert sont vêtues comme Isabelle Eberhardt, l'intrigant Polynice en prince carolingien, les choreutes en « *pleurants* », Créon se présente comme un bourgeois flamand à la fin du Moyen Age: en bon gérant qu'il est de « *la boutique Thèbes* », il tâche de récupérer le capital que représentera la dépouille d'Œdipe. Thésée, lui, bien pris, sous un court vêtement flottant, dans une fine cotte de mailles dont on ne sait si elle est de fil d'or ou de soie, avec des pièces d'armures couvrant les épaules, les coudes et les genoux, un mantelet sur le dos, sa grande épée au côté, la chevelure solaire, nous apparaît comme un radieux roi chevalier de la Renaissance française.

*« mais fidèle, mais fier, et même un peu farouche,
charmant, jeune, traînant tous les cœurs après soi... »*

Il m'a paru intéressant de relever cette identification du droit, de la civilisation et du progrès humain avec une des images les plus brillantes de la royauté française.

II

Œdipe à Colone s'achevait à la tombée de la nuit, alors que les torchères s'allumaient aux terrasses du cloître. C'est du crépuscule à l'aube dans la cour d'honneur du Palais des papes, que les représentations intégrales du Soulier de Satin (3) constitueront, on le sait, l'événement majeur du Festival 1987.



(2) « Le Monde » du 22 juillet 1987, « Boulevard du crime ».

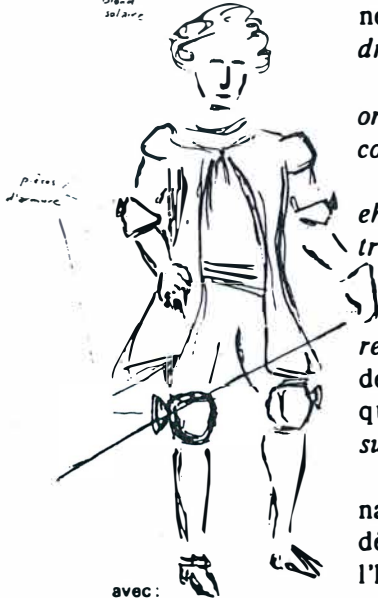
(3) « Le soulier de Satin », de Paul Claudel, publié aux éditions Gallimard. Co-production Association Française d'Action Artistique et Théâtre national de Chaillot. Donné en Avignon dans la Cour d'Honneur du Palais des Papes, en deux parties, du 9 au 20 juillet, et en intégrales, les 11, 13, 17 et 21 juillet 1987 de 21 h à 9 h du matin.

Mise en scène: Antoine Vitez - Assistant: Eloi Recoing - Scénographie et costumes: Yannis Kokkos - Assistante: Muriel Trembleau - Musique: Georges Aperghis - Lumière: Patrice Trotier;

PERSONNAGES ROYAUX

THÉSEE
Roi d'Albion

bland
solaire



avec:

Anne Benoît, Elisabeth Calroux, Gilles David, Valérie Dréville, Jany Gastaldi, Philippe Girard, Serge Maggiani, Madeleine Marion, Daniel Martin, Ludmila Mikaël, Redjep Mitrovitsa, Alexis Nitzer, Aurélien Recoing, Robin Renucci, Didier Sandre, Dominique Valadié, Pierre Vial, Gilbert Vilhon, Antoine Vitez, Jeanne Vitez, Judith Vitez, Jean-Marie Winling.

Reprises:

- Barcelone, Mercat de les Flors du 5 au 10 octobre 1987;
- Berlin, dans le cadre de la commémoration du 750^e anniversaire de la ville, du 16 au 18 octobre 1987;
- Clermont-Ferrand, les 28 et 29 octobre 1987;
- Paris, Théâtre national de Chaillot, du 8 novembre au 20 décembre;
- Bruxelles, Théâtre national de Belgique, du 10 au 31 janvier 1987.

(4) « Le Monde » des 12-13 juillet 1987, « La communion avec l'aurore ».

Deux personnages royaux déterminent les événements historiques du *Soulier de Satin*: un roi omnipotent et, là encore, un roi chevalier: le premier ne connaît pas de limites à son pouvoir vertigineux: *« Et je voudrais la trouver enfin, cette chose dont vous auriez le droit de dire au roi d'Espagne qu'elle n'était pas pour lui »*.

Son autorité est absolue: *« Celui qui m'obéit n'a besoin d'aucun ordre, c'est une volonté de toutes parts qui l'entoure et l'entraîne comme un torrent »*.

Quelle sera la récompense...? *« ... l'ingratitude... »* *« S'il succombe, eh bien décidément, ce n'était pas l'homme qu'il me fallait, et j'en trouverai un autre »*.

Après avoir manipulé autour de lui les destins: - *« Je veux qu'il revoie le visage de la femme qu'il aime... »* - il connaîtra, roi de cœur devenu roi de pique, commente Paul Claudel, que son pouvoir n'est qu'illusion: *« ne faisons-nous pas le même métier, vous et moi, chacun sur son propre théâtre ? »* dira-t-il à l'actrice.

Il donnera lui-même corps à la fausse nouvelle de la victoire navale sur l'Angleterre pour égarer sciemment et perdre dans la dérision don Rodrigue, son plus fidèle sujet. Son combat contre l'hérésie s'achève dans le désastre de l'Invincible Armada.

Michel Cournot a qualifié de « capricieux et on ne sait pourquoi, très féminisé » (4) le personnage royal qu'a composé Jean-Marie Winling, le « roi de cœur » des deux premières journées. De lui, comme de Philippe Girard, le « roi de pique » de la quatrième journée, je dirais qu'ils furent « pirandelliens » à souhait, rois jouant le rôle de roi, le globe terrestre fiché là comme un bilboquet, manipulant leur cour de fantoches sur le plancher au centre de l'espace scénique, parquet d'Escorial, pont d'une nef de fous, radeau sombrant dans les abîmes.

« Le pouvoir aliène. Le pouvoir absolu aliène absolument ».

Le « délicieux jeune homme, roi de Naples », vers qui le sergent doré conduit la jeune dona Musique, est un gentil sire, amateur d'archéologie et amant de la beauté, dont *« Il y a autre chose à faire que de la copier, c'est de rivaliser avec elle »* - lui fait dire Claudel, un demi-siècle avant Malraux... l'autorité du Vice-Roi n'est pas fondée sur l'illusion et la dissimulation mais sur le « dire vrai ».

- Deuxième Seigneur, le regardant avec tendresse -
« Tout ce que vous dites est vrai ».

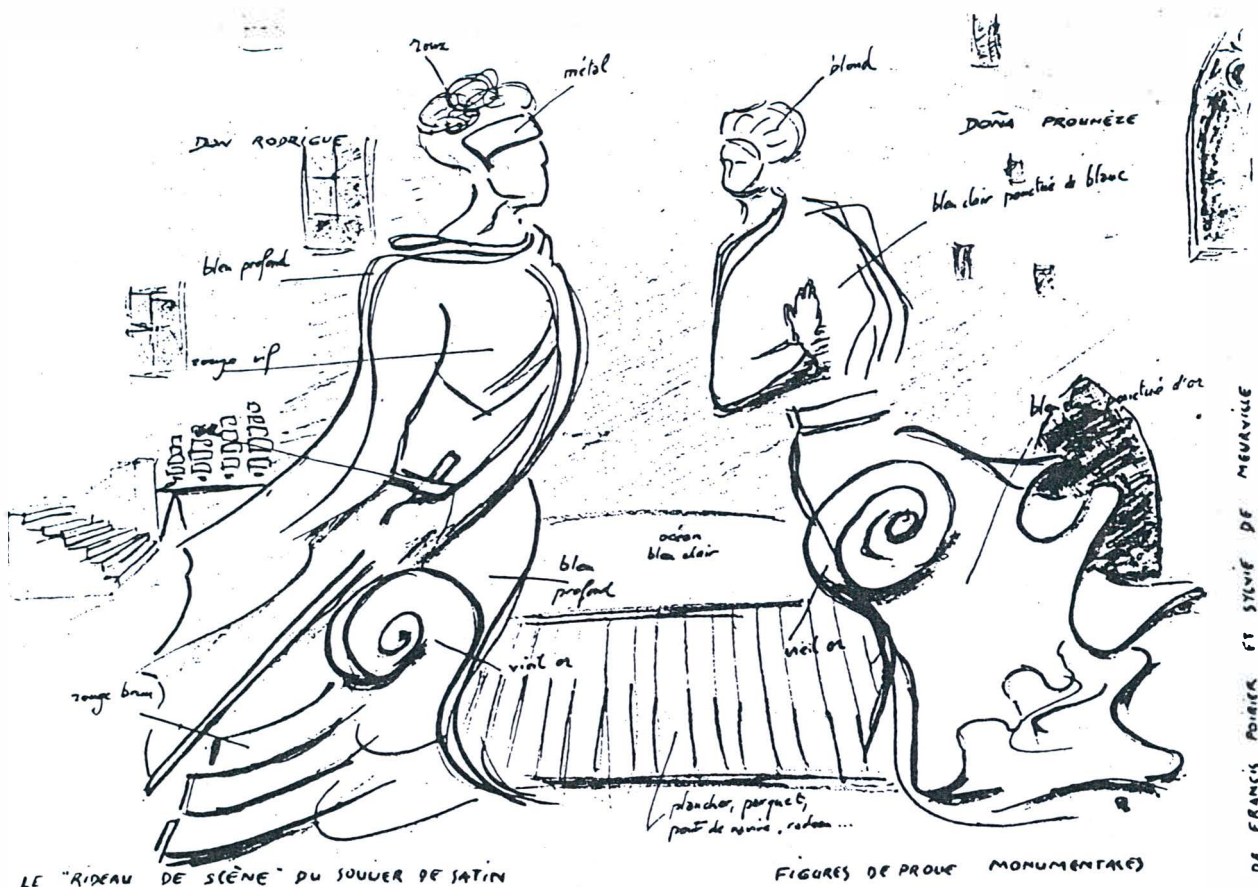
- Le Vice-Roi -
« Ce n'est pas parce que vous m'aimez que j'ai raison ».

THEATRE

- Premier Seigneur -

« C'est parce que vous dites la vérité que nous vous aimons. Et c'est en vous aimant que nous avons appris à nous apercevoir les uns des autres ».

Porteur lui aussi d'une vision géopolitique « catholique et universelle », mais pas à la ténébreuse manière du Roi d'Espagne - « *Je ne suis pas fait pour détruire* », il invente un dialogue entre les cultures méditerranéenne et flamande, partageant ainsi avec la France « *l'héritage du Téméraire* ». Il reconstruit l'unité de l'Europe: « *Mon roi est venu, il est là qui a obligé tout ce chaos à s'arrêter* ». Ce prince courtois rencontre miraculeusement au détour d'une chasse la pure dona Musique « *dont le vrai nom est dona Delices...* » « *Cette joie sacrée, cette tristesse immense mêlée à ce bonheur ineffable... Plus tard, quand Dieu nous aura unis, d'autres mystères nous sont réservés* ».



PERSONNAGES ROYAUX

Plus tard oui, dona Musique lui donnera pour fils ce Jean d'Autriche dont la fille que dona Prouhèze aura donnée à don Rodrigue, la vierge Sept Epées, rejoindra l'escadre à la veille de sa victoire de Lépante. « *Délivrance aux âmes captives* » !

Si la mise en scène d'Antoine Vitez, en privilégiant dans cette lecture de Claudel son indéniable côté farce, cocasse, farfelu, a peut-être moins bien servi les climats poétiques, et la délicatesse d'un Redjep Mitrovitsa en Vice-Roi de Naples, la critique a célébré la très grande beauté, la fragile puissance de la scène où Jany Castaldi, dona Musique enceinte du futur Jean d'Autriche, enveloppée de blanc, prosternée à terre dans la Cathédrale de Prague, médite sur l'œuvre à laquelle collabore « *le Roi, son maître* » : « *De tous ces mouvements épars, je sais bien qu'il se prépare un accord, puisque déjà ils sont assez unis pour discorder* ». Harmonie, arbitrage royal...

III

Hors des cloîtres et des palais prestigieux, le Festival Off proposait cette année 350 spectacles dispersés en plus de soixante-dix lieux. Puisant non pas dans la mythologie grecque, mais dans celle de l'Occident, servant non pas un texte illustre mais une écriture contemporaine, ce n'est pas l'univers des continents et des océans, mais le huis clos d'une salle de trône que représentait *Arthur roi* (5) créé en Avignon par « A et Cie » avec « le théâtre des Blancs Manteaux », une pièce de François Martellière mise en scène par Elisa Maillot.

(5) « *Arthur Roi* », de François Martellière, texte inédit. Création en Avignon par A et Cie et le Théâtre des Blancs Manteaux, au théâtre du Passage à Niveau, du 24 juillet au 6 août 1987. Mise en scène : Elisa Maillot, Musique de Purcell (King Arthur), Eclairages : Jean-Claude Selle, Costumes de Chantal Hocdé réalisés par Martine Pichon. Avec Fabienne Courvoisier, Philippe Magnan, José Paul.



THEATRE

Relégué depuis déjà mille ans par la fée Morgane dans l'île d'Avalon, Arthur Pendragon, roi des Celtes, demeure l'éternel prétendant. Il attend. Deux fidèles seulement partagent son exil, le sénéchal de Bretagne, qui rompt la monotonie de la durée par d'incessantes expéditions victorieuses, et la nécessaire courtisane, qui verse au roi le vin de ses mélancoliques ivresses. Scandalisés par l'inaction de leur prince, le Sénéchal, puis la courtisane, s'emparent l'un après l'autre du pouvoir, mettant la main sur les insignes royaux qu'Arthur leur abandonne avec douceur. Un plongeon dans l'océan glacé apprendra au Sénéchal que ce n'est pas en se proclamant l'oint du Seigneur et le bras de Dieu, qu'on peut pour autant marcher sur les eaux... Onction n'est pas magie et, reconnaissant que « ça n'a pas marché », le putchiste fait soumission. Ayant pris le relais des complots, la maternelle courtisane constatera ensuite qu'il ne faut pas confrondre cour royale et cour de récréation. Arthur reprend ses insignes et sa veille. A nouveau soumis, ses deux compagnons l'implorent encore un coup de partir à la reconquête d'un peuple auquel il saurait se montrer utile. Il faut que je lui sois nécessaire, répond-il.

Sur cette trame dont nos lecteurs apprécieront la gravité François Martellière a écrit un dialogue vif, drôle, intelligent, malheureusement ponctué de trivialités, qui ont pu contribuer au succès de quelques soirées, mais qui risquent de maintenir injustement le spectacle à un certain niveau « café-théâtre ». Je ne peux croire qu'il soit nécessaire de dire « cul » à une femme et de répéter royalement « merde » pour « faire rire les honnêtes gens ». Là-dessus Molière a écrit quelque chose et l'a mis en application. L'auteur serait bien inspiré de suivre à ce sujet les conseils de son chapelain à Henri IV (6) et de Jarry au roi Ubu...

La cocasserie des situations et des scènes suffit d'ailleurs à nous entraîner à un rythme qui, lui, est un bon héritage du café-théâtre, comme la mise en scène tirée au cordeau et réglée au millimètre par des professionnels du huis-clos. Elisa Maillot a su donner à ce drame surréaliste une force nette, un parfait équilibre plastique, des jeux de scène savoureux. Carte à jouer sur fond noir pour le Roi Arthur, images d'Epinal pour un Sénéchal carolingien et une courtisane fort dégrafée, les costumes de Chantal Hocdè et Martine Pichon servent ce parti pris de simplicité et de naïveté complice, comme aussi les trois comédiens Fabienne Courvoisier à l'inlassable féminité, Philippe Magnan et José Paul en éternel grognard et en roi obstiné.

Espérons, pour notre divertissement, revoir cette pièce à Paris et en tournée, en souhaitant que quelques trouvailles langagières transmutent ces quelques scories en pépites royales (7).

François BOURGUIGNON

(6) On sait que pour éviter le sacrilège « Ventrebleu ! » - Par le ventre de Dieu - dont il était coutumier, le bon Roi Henri inventa pour ses jurons un titulaire canonisé imaginaire, auquel nous devons le célèbre « Ventre Saint Gris ».

(7) En dernière heure nous apprenons qu'une reprise d'« Arthur Roi » - avec un texte partiellement réécrit par l'auteur - est actuellement envisagée.

Du gouvernement royal selon saint Thomas

Nous avons vu dans un précédent article (1) que St Thomas préfère nettement la monarchie à tout autre régime. Le *docteur angélique* est cependant très conscient que ce mode de gouvernement a aussi ses faiblesses au point qu'il peut se pervertir en tyrannie. C'est pour empêcher ce retournement que *l'Aquinat* estime que le roi doit être un homme «de condition» et que son pouvoir doit être tempéré.

Le désir du pouvoir

Ensuite notre auteur s'intéresse aux désirs du pouvoir. Est-ce le désir d'honneur ou de gloire ? St Thomas se méfie de la dépendance du prince à l'égard de l'opinion qui est très changeante: *Le devoir d'un homme de bien est de mépriser la gloire.*

Selon St Thomas la véritable satisfaction du prince doit être le service du bien commun: il assure à la fois le bonheur des sujets et celui du roi. Le narcissisme de ce dernier est orienté vers les autres. Or cette «psychologie royale» est diamétralement opposée à celle du tyran convaincu, lui, que son bonheur ne peut que se réaliser par l'oppression des autres pour la satisfaction de ses intérêts privés (voir «République» de Platon).

Bien évidemment cette psychologie royale s'inscrit dans une anthropologie religieuse.

Bonheur /Salut

(1) Bernard Bourdin, «Du gouvernement royal selon St Thomas» in «Cité» n°15, p. 63. L'interpénétration du bonheur des sujets et du roi se comprend dans le contexte chrétien du Salut: tout individu assure son bonheur en assurant celui des autres. «L'amour du prochain» entre

DOCTRINE

chaque membre de la société se reporte au niveau de « l'Etat » (Cité ou Regnum).

Le roi est cet individu qui œuvre à son salut personnel en se préoccupant du salut de son peuple. Là est le cœur de la théorie thomiste du **bien commun**, développée au XVIII^{ème} siècle (2).

Chez St Thomas, l'individu n'est citoyen que dans la mesure où il dépasse dans une tension toujours inachevée sa particularité.

L'Etat introduit une certaine tension dans la sphère politique: la citoyenneté, de par la nature de l'homme se constitue dans un dépassement de l'immédiat. On peut dire que dans cette perspective le désir naturel de la communauté politique entraîne le désir naturel de l'Etat car sans lui il ne peut y avoir de communauté politique. Cela suppose aussi qu'il ne s'agit pas de n'importe quel Etat mais de l'Etat comme médiateur du bien commun.

Autrement, il n'y a pas d'autorité qui soit légitime. Cela signifie aussi que l'Etat incarne le corps social et le bien commun. La difficulté de cette thèse fondamentale de la théorie thomiste est que celle-ci implique à la fois identité et opposition entre le corps social et l'Etat. Mais c'est par ce biais que nous pouvons accéder à l'essence et au rôle de l'Etat. Celui-ci est le corps social non parce qu'il l'absorbe, mais de par son identification. Cette identité est d'ordre ontologique et en conséquence la notion juridique de délégation est contraire à la pensée thomiste. Un peuple ne peut se déléguer à lui-même une autorité qu'il possède déjà.

Cependant il existe simultanément une opposition de l'Etat au corps social dans la mesure où pour le représenter l'Etat est l'incarnation historique d'un dépassement qui s'opère à l'intérieur de l'homme. Cette visibilité de la représentation est un passage obligé car le pouvoir de médiation se doit d'exister en dehors et au-dessus des individus.

Il faut préciser que cette position « au-delà » est l'extérieur d'un intérieur et ainsi l'Etat a sa limite en lui-même: il ne peut être totalitaire.

L'Etat exprime par conséquent la rationalité de l'homme en l'incarnant et la réalisant. On peut dire que la théorie thomiste est simultanément immanente et transcendante et c'est bien pourquoi elle est une pensée politique chrétienne: le Christ-Roi exprime parfaitement l'union de ces deux pôles.

Si l'Etat traduit bien la rationalité de l'homme, ceci revient à dire que désirer la communauté politique est désirer l'Etat mais désirer l'Etat c'est se désirer soi-même dans la reconnaissance d'une loi qui oblige à sortir de soi pour s'orienter vers le bien commun.

(2) Voir chez Vialatoux, « La cité de Hobbes - Théories de l'Etat totalitaire », développée au XVIII^{ème} siècle).

Retraduit en terme théologique, le désir de soi pose la question du salut individuel que l'Etat (médiateur - rédempteur) dirige et oriente mais dans l'interdiction du chacun pour soi.

Une dernière question demeure et elle est au fondement de cette théorie politique: d'où vient la rationalité ?

Ce n'est pas le processus politique qui crée la raison, mais tout l'inverse, car la raison se conçoit comme orientation de l'homme vers Dieu et c'est Dieu qui est le fondateur de la rationalité et en conséquence du pouvoir politique. Cependant pour que cette raison s'exerce, il lui faut la médiation du politique: de par son statut, c'est lui qui actualise et déploie la rationalité humaine, au moyen de l'Etat, dont le roi, à l'image du Christ est le médiateur-rédempteur politique du corps social, dans son péché ou mal social. En conduisant le corps social vers le bien ultime (eschatologie), le roi accomplit sa « vocation » et par elle qui réalise son bien personnel.

Par sa fonction royale, il est le premier à être « sauvé » car il est (la tête du corps social. Telle est la « satisfaction » de l'homme de gouvernement. La rationalité est l'origine de son pouvoir et il a charge en l'actualisant de la faire tendre vers sa fin: elle est en effet au commencement et au terme de l'homme, mais toujours dans une tension vers le transcendant et l'universel, qui n'est jamais achevée. Cet inachèvement révèle la finitude de ce qui n'est qu'historique et introduit ainsi un décalage pour viser une authentique quête de la transcendance.

En ce sens-là, la politique ne traduit-elle pas les rapports de l'homme avec l'absolu (particulier/universel) ?

A ce point de notre réflexion, il est temps de confronter l'anthropologie politique de St Thomas avec celle de nos sociétés modernes.

Transcendance ou horizontalisme idéologique

Nous avons vu que chez notre théologien-philosophe le roi est tout à la fois à l'image du Christ (protologie) et le « conducteur » de son royaume terrestre vers la fin ultime du royaume de Dieu (eschatologie). Cette anthropologie politique s'appuyant elle-même sur une théologie, introduit un décalage entre deux royaumes. Là encore une analyse psychologique de cette vision ultime du bien commun serait intéressante du point de vue de la question du désir (du Bien, royaume de Dieu ou Amour, Justice...) qui introduit toujours une distance entre un ici et un au-delà par l'intermédiaire du manque à être.

DOCTRINE

Mais, pour rester sur un plan strictement politique, Thomas d'Aquin n'ouvre-t-il pas des perspectives à propos du statut de l'idéologie dans nos sociétés modernes ? Le refus de transcendance qui implique le refus du décalage entre le désir d'une réalité et la réalité accomplie n'est-il pas à l'origine de tous les totalitarismes. C'est particulièrement évident en ce qui concerne l'idéologie marxiste quand elle vise à une société parfaite donc totalitaire. Le corps social y est absolutisé. Il est de même pour le totalitarisme nazi où c'est la race qui est l'absolu. C'est exact aussi pour les sociétés démocratiques libérales où l'individu n'est plus au service du bien commun mais de lui-même. Comment ne pas comprendre qu'une telle absolutisation de soi (autotranscendentalisation) est paradoxalement lourde de menaces pour la liberté individuelle ? Dans un contexte où les idéologies modernes sont en reflux, la pensée de St Thomas est-elle à même de nous aider à réfléchir sur la question du sens de la vie individuelle et des sociétés ?

Retrouver une anthropologie commune

C'est, on l'aura compris, notre ambition de le démontrer. Cela passe par une réflexion sur la crédibilité d'un discours politique d'origine chrétienne au sein d'une culture laïque et séculière ? Nous ne donnerons que quelques pistes. Tout d'abord, un propos chrétien ne doit pas être restaurateur d'un ordre ancien, ce qui consisterait à ne pas respecter des différences, en rétablissant une autre forme de totalité. Par ailleurs, cette perspective est purement et simplement illusoire.

En revanche, il faut plutôt partir d'un vecteur anthropologique et philosophique commun. Cette entreprise est certes difficile mais possible et surtout d'une urgente nécessité, au regard du vide idéologique que nous connaissons dans nos sociétés civiles.

La pensée politique de Thomas d'Aquin offre un postulat de réflexion intéressant si on la dégage de ce qu'elle a d'inhérent à un stade historique et si l'on admet la nécessité d'une transcendance temporelle et spatiale.

Cette double transcendance s'appuie sur deux pôles: monarchie et eschatologie, l'un et l'autre constituant l'armature de cette anthropologie politique.

La monarchie n'est pas en tant que telle un système politique chrétien, ce qui n'est pas le cas pour l'eschatologie - qui relève d'une théologie monothéiste.

Aussi, nous préférons retraduire ce concept par celui d'extériorité (ou bien « l'Autre scène monarchique ») en tant qu'au-delà du temps et de l'histoire.

A partir de ces deux pôles - monarchie et extériorité - la pensée thomiste favorise un retour au sens originel de deux concepts politiques: république et démocratie. Ainsi l'une et l'autre ne sont pas dévalisées ou disqualifiées mais au contraire assumées dans leur authentique dimension, en les replaçant dans une culture politique qui favorise leur épanouissement au service du bien commun (République) et de la souveraineté populaire (Démocratie).

Enfin l'individu retrouve toute sa place au point d'être un concept central dans cette philosophie politique. Il ne s'agit plus de l'individualisme du chacun pour soi de nos sociétés libérales mais de l'individu qui incarne la souveraineté populaire et le service du bien commun, jusqu'en la personne du roi.

Nous retrouvons là ce souci majeur de l'interpénétration du collectif et de l'individuel: la Bible parle de l'Alliance, aujourd'hui nous employons volontiers le mot de Solidarité. Dans cette perspective, il n'y a pas de conflit au mauvais sens du terme entre individu et société - car l'individualisme est et ne se comprend que dans la société et inversement...

Cette problématique, individu / société, bonheur individuel / bonheur collectif permet de dépasser de faux couples oppositionnels du type: libéralisme ou socialisme.

Conclusion

Ainsi, penser et désirer la monarchie, c'est redécouvrir l'unité de l'homme dans sa diversité qui n'est pas morcellement et juxtaposition d'être en opposition d'intérêts.

Mais admettre la monarchie, c'est admettre que la démocratie ne consiste pas à croire que l'individu ou le peuple est la cause et la fin de lui-même; l'individu ou le peuple n'est véritablement souverain que lorsqu'il est acteur de sa vie sociale dans la reconnaissance d'une transcendance, qui fonde et finalise la souveraineté et en conséquence l'existence humaine.

Bernard BOURDIN

BIBLIOGRAPHIE

Thomas d'Aquin, « Du gouvernement royal », N.E.L.

J. Maritain, « L'Homme et l'Etat », P.U.F. bibliothèque de la science politique, « Humanisme intégral », Aubier-Montaigne.

E. Lévinas, « Totalité et Infini »,

R. Girard, « La route antique des hommes pervers », Grasset.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner à CITE, 17, rue des Petits-Champs 75001 Paris

règlement à l'ordre de CITE, ccp 23 982 63 N Paris

NOM :

Prénom :

Adresse :

.....
.....
.....
.....

souscrit un abonnement,

☐ Normal pour un an (4 numéros), 125 F

☐ Soutien pour un an (4 numéros), 200 F

☐ Normal pour deux ans (8 numéros), 235 F



ci-joint règlement par chèque bancaire ou postal

POUR VOS AMIS

Si vous avez un ami qui, à votre avis, pourrait s'abonner à CITE,
merci de bien vouloir nous donner son adresse afin que nous le
contactions.

.....
.....

Cité

Revue de la Nouvelle Citoyenneté

N°2

L'épreuve du terrorisme

Le dialogue social - E. Mousset

Libéralisme : le vent d'Amérique - A. Solari

La psychiatrie en question (1) - J. Betbèze

Littérature - Ph. Barthelet

Lectures talmudiques d'E. Lévinas - G. Sartoris

Les fausses promesses de M. Garaudy - A. Flamand

N°3

La psychiatrie en question (2) - J. Betbèze

Les hommes du pouvoir socialiste - E. Mousset

Le libéralisme à l'américaine - A. Solari

Quelle politique industrielle ? - Entretien avec J.-M. Quatrepoint

Entretien avec le général Gallois

Hugo von Hofmannsthal - Ph. Barthelet

«Finnegans wake» de James Joyce - G. Sartoris

N°4

Introduction à René Girard - P. Dumouchel

Table ronde avec René Girard et Jean-Pierre Dupuy

Les municipales 1983 - E. Mousset

«Polonaise» - L. de Goustine

Le théâtre de Gabriel Marcel - Ph. Barthelet

N°5

Tocqueville et la démocratie

La révolution conservatrice américaine

L'après féminisme - E. Mousset

L'insécurité - Entretien avec Ph. Boucher

Voyage en URSS - M. Fontaurelle

«Le sanglot de l'homme blanc» - A. Flamand

«Le sujet freudien» - J. Betbèze

N°6-7

Entretien avec J.-M. Domenach

Pouvoir et liberté chez Benjamin Constant

Pour une croissance autocentrée - P. Le Roué

Marchel Gauchet et l'extériorité du social

Deuxième gauche, premier bilan - E. Mousset

Voyage en Chine (1) - M. Fontaurelle

Conte de Noël - R. Talbot

La Sagesse de Raymond Abellio - M. Dragon

N°9

L'Union soviétique - Marco Markovic

Politique et conscience - Vaclav Havel

La pensée dissidente - Martin Hybler

Voyage en Chine (3) - Michel Fontaurelle

N°10

Nature et différence - Jean-Pierre Dupuy

La clé de voûte - Noël Cannat

Hérédité et pouvoir sacré - Y. La Marck

L'année de Gaulle - T. La Tour

Voyage en Chine (4) - M. Fontaurelle

N°11

Le pouvoir royal - entretien avec E. Le Roy Ladurie

A propos de Jan Patocka - M. Hybler

«L'alliance et la menace» - Y. La Marck

Analyse du R.P.R. - J. Jacob

A propos de Solliers - A. Flamand

République et politique étrangère - P.M. Cousteaux

N°12

Le lien social - entretien avec Marcel Gauchet

La Main invisible - Jean-Pierre Dupuy

Vertus et limites du déséquilibre - Y. La Marck

Un regard sur l'Allemagne - B. La Richardais

«Les Complices» - R. Talbot

Une histoire moderne - M. Hybler

N°13

Entretien avec Georges Dumézil

L'imaginaire indo-européen - Yves Chalas

Un portrait de Georges Dumézil - Ph. Delorme

A quoi sert le «Figaro Magazine» ? E. Mousset

René Girard, lecteur de Hamlet

Mario Vargas Llosa - F. Gerlotto

Nigéria, le mal aimé ? F. et I. Marcilhac

Le succès de J. Bainville - I. Mitrofanoff

N°14

Numéro spécial GABRIEL MARCEL avec Joël

Bouëssée, Miklo Veto, Pietro Prini, Jeanne

Parain-Vial, Simone Plourde, René Davignon,

Yves Ledure, Pierre Colin, Jean-Marie Lustiger

N°15

Les chemins de l'Etat - Blandine Barret-Kriegel

La notion de souveraineté - P. Louis

L'Etat capétien (X-XIVe siècle) Ph. Cailleux

Qu'allez-vous voir à Jérusalem ? - Y. La Marck

L'individu, l'Etat, la démocratie - B. La Richardais

Jorge-Louis Borges - Joël Doutreleau

Jakub Deml, le prêtre maudit - Luc de Goustine

Du gouvernement royal selon saint Thomas -

Bernard Bourdin

N°16

Les Monarchies - F. Aimard

Un historien du racisme: entretien avec Léon Po-liakov

Le phénomène monarchique dans l'Histoire - Roland Mousnier

Théorie de la justice chez John Rawls - B. Julien

Recherche sur l'individualisme (séminaire Fond. Saint Simon)

Hierarchies - B. La Richardais

Comprendre le Japon - Ch. Mory

Les numéros ci-dessus sont disponibles au prix de 35 F franco
Règlements à l'ordre de «Cité», 17, rue des Petits-Champs 75001 Paris

C.C.P. 23.982.63 N Paris