NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

120 N° 1 Gennaio-Marzo 1998

Éthique et signifiance. De Lévinas à un personnalisme de contextualité

Fred POCHÉ

p. 46 - 59

https://www.nrt.be/it/articoli/ethique-et-signifiance-de-levinas-a-un-personnalisme-de-contextualite-348

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Éthique et signifiance

DE LÉVINAS À UN PERSONNALISME DE CONTEXTUALITÉ

Cette contribution propose d'aborder la question du procès de signifiance en corrélation avec la notion de souci de l'autre, particulièrement développée par Emmanuel Lévinas. Il va s'agir ici de mesurer ce que la théorie lévinassienne du langage fait surgir de neuf et de regarder les interrogations qu'elle suscite. Dans le deuxième mouvement de cette réflexion, nous proposerons une approche critique s'appuyant sur la nécessité de penser cette problématique sous l'angle d'une dialogique transcendantale (Fr. Jacques), mais aussi de prendre en compte de façon radicale la corrélation entre le contexte et la temporalité. L'idée consiste à montrer que le contexte ne se réduit pas à ce qui permet le sens; il construit également l'identité d'une personne. Chacun, d'une certaine façon, intériorise les divers contextes de communication dans lesquels il s'est trouvé au cours de son existence. Cela contribue à constituer son identité. Pour le meilleur et pour le pire. Les incidences de ce déplacement sur le plan d'une préoccupation de la parole d'autrui ne semblent pas négligeables.

I.- Lévinas, signifiance et rapport à l'autre

1. Quand le bonjour précède le cogito

Emmanuel Lévinas opère une rupture avec une tradition philosophique qui interprète toute relation à l'autre sous le registre du savoir. Il développe l'importance de la relation à autrui et plus précisément de l'éthique comme philosophie première. Ce n'est pas la relation de l'homme au monde qui se tient au commencement, mais la relation avec l'autre homme. L'étonnement, dont on dit qu'il est l'origine même de la philosophie, n'est pas «que le monde soit, mais qu'autrui soit en face du moi»[1]. Il s'agit donc de renverser l'idée selon laquelle l'ontologie serait la philosophie première. De toute évidence, ici, le bonjour précède le cogito. Autrement

1. G. BAILHACHE, *Le sujet chez Emmanuel Lévinas*, Paris, P.U.F., 1994, p. 156.

dit, contrairement à Descartes, il ne s'agit pas de repartir de la conscience, car celle-ci se voit toujours précédée par la relation interlocutive.

Comment entendre la rupture avec le primat de l'ontologie? Le trait fondamental de l'être est la préoccupation de son être même. Ainsi, très concrètement, les plantes, les animaux et l'ensemble des vivants s'accrochent à leur existence. Pour chacun, c'est la lutte pour la vie. Or, dans l'humain, apparaît la possibilité d'une absurdité ontologique. Le souci d'autrui peut l'emporter sur le souci de soi. D'où l'intérêt du philosophe pour le langage, car «il s'adresse à autrui, comme si on ne pouvait pas penser sans se soucier déjà d'autrui. D'ores et déjà ma pensée est dans un dire. Au plus profond de la pensée s'articule le 'pour-l'autre', autrement dit, la bonté, l'amour d'autrui plus spirituel que la science[2].» De façon plus précise, le rapport à l'autre n'est pas réductible au rapport de l'homme à la chose.

Pour sa démonstration, Lévinas reprend la distinction entre le Je-Tu et le Je-Cela de Buber. Selon ce philosophe, en effet, le Moi n'est pas une substance mais une relation. Il existe uniquement comme un Je s'intéressant à un Tu ou saisissant un Cela (entendons ici un objet, une chose). Le domaine du Cela coïncide avec ce que le Je saisit dans une «expérience objective et pratique». Ainsi, je peux percevoir quelque chose, avoir la sensation de quelque chose, me représenter ou penser quelque chose. «Tout cela et tout ce qui lui ressemble fondent ensemble le domaine du Cela[3].» Mais la relation qu'instaure le langage ne se limite pas à celle qui lie un sujet et un objet (registre du Je/Cela)[4].

> Le langage ne peut englober autrui: autrui, dont nous utilisons en ce moment le même concept, n'est pas invoqué comme concept, mais comme personne. Dans la parole, nous ne pensons pas seulement à l'interlocuteur, nous parlons avec lui, nous lui disons le concept même que nous pouvons avoir de lui comme «interlocuteur en général»[5].

Incontestablement, le langage instaure une relation qui n'est en aucune façon réductible au rapport sujet-objet. L'autre interpellé n'est aucunement un représenté, un donné, un particulier offert à

---

2. E. LÉVINAS, *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p. 201.

3. ID., *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 28. Cf. M. BUBER, *Ich und Du*, 1923 (*Je et Tu*, Paris, Aubier, 1969).

4. L. WENZLER, «Postface à l'édition allemande du *Temps et l'Autre*», dans *Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas*, édit. C. CHALIER et M. ABENSOUR, Paris, L'Herne, 1991, p. 161-162.

5. E. LÉVINAS, *Entre-nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 43.

la généralisation. Le langage instaure la révélation de l'Autre[6]. Et ce dernier ne peut pas être compris dans la catégorie de l'être.

> En face de l'autre, l'acte de comprendre et de saisir dans la lumière de l'être apparaît comme un acte de violence. La compréhension qui se saisit de l'autre sous le mode ontologique — qui n'en répond pas sous mode éthique — est violence à son égard, parce qu'elle efface précisément l'altérité de l'autre, se l'assujettit et à l'extrême parce qu'elle tue l'autre. Mais en même temps, cette violence doit échouer face à autrui. La violence du pouvoir et du comprendre heurte dans autrui sur une limite absolue: ce qui précisément fait l'autre comme tel échappe au pouvoir du sujet autonome[7].

Aussi, contre la violence de la compréhension, l'autre, selon le philosophe, oppose une résistance. Résistance qui ne doit pas être entendue comme violence mais qui tient plutôt, au contraire, à l'absence de protection de l'autre. L'autre dans sa fragilité s'exprime: «tu ne tueras pas». «Cette demande a la valeur d'un commandement. La résistance à la violence est une résistance éthique[8].» Or — et c'est là que nous rejoignons le sujet de cette présente contribution —, au sein de cette résistance éthique, en dehors de toute violence, s'exprime une signification qui n'émane pas de l'intentionnalité donatrice de sens d'un sujet connaissant, mais qui vient plutôt de l'autre.

Il nous faut mettre en relief ici le dépassement de la phénoménologie husserlienne[9] telle qu'on se la représente généralement. En effet, chez le philosophe allemand, le sens est produit par un sujet. La subjectivité intentionnelle de la conscience se pose au commencement. Lorsque je parle, je suis à l'initiative du sens. Concrètement, on peut penser au schéma de communication émetteur-récepteur. L'un produit du sens et l'envoie à l'autre. La parole se déplace d'un point à un autre, à l'image du liquide dans l'expé-

---

6. E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 70. Lévinas rejoint ainsi Maurice Blanchot, selon qui «parler à quelqu'un, c'est accepter de ne pas l'introduire dans le système des choses à savoir ou des êtres à connaître, c'est le reconnaître inconnu et l'accueillir étranger, sans l'obliger à rompre avec sa différence» (M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 187).

7. L. WENZLER, «Postface...» (cité *supra*, n. 4), p. 161-162.

8. *Ibid.*

9. Introducteur de la phénoménologie en France — et cela même avant Sartre —, E. LÉVINAS souligne en 1931 la visée de ce mouvement: «Phénoménologie signifie science des phénomènes. Tout ce qui se donne, se montre, se dévoile à notre regard, est phénomène. Mais alors tout est phénomène et chaque science phénoménologie! Nullement. Ce qui se donne à la conscience ne mérite le nom de phénomène que si on le saisit à travers le rôle qu'il joue et la fonction qu'il exerce dans la vie — individuelle et effective — dont il est l'objet. Sans cela c'est une abstraction... La phénoménologie est conduite par la conviction que la signification philosophique et dernière du phénomène est atteinte quand on le replace dans la vie consciente, dans l'individuel et l'invisible de notre existence concrète» (*Les imprévus...* [cité *supra*, n. 2], p. 95-96).

rience des vases communiquants. Or cette prétention de la conscience à se poser comme constituante court le risque de ramener l'altérité d'autrui — et celle de toute réalité — au sujet. En bref, d'enfermer l'Autre dans le Même[10].

Inversement, ce que met en relief Lévinas, c'est un sens qui émane de l'autre[11]. Nous avons affaire alors à un renversement radical. Ce sens[12], dans lequel l'autre s'exprime lui-même et dans lequel il s'oppose véritablement comme résistance éthique à tout désir de saisie, s'appelle le Visage. Ce Visage de l'autre me parle et exige de ma part une réponse[13]. Ne croyons pas qu'avec cette idée nous sortions du langage, registre de l'entendre, pour le registre du visible. Le Visage, chez Lévinas, ne renvoie pas à une réalité plastique, un donné empirique, mais doit s'entendre comme un parler... Il signifie de par lui-même.

Ainsi, le Visage me parle, il m'invoque et même me con-voque. Et ce *vocare,* cet appel, m'invite à une réponse[14]. Répondre à autrui, répondre d'autrui, incontestablement le langage se pose véritablement comme le lieu de l'éthique. La relation qu'il instaure est donc de l'ordre de l'interpellation. Cet autre à qui je m'adresse reste dans son hétérogénéité dès lors que je l'interpelle, même si c'est pour lui dire que je ne puis lui parler, ou que je le classe comme malade, ou bien pire, que je lui annonce sa condamnation à mort. Paradoxalement, en même temps qu'il se trouve violenté, voire blessé, il est «respecté».

---

10. Cette approche de Husserl peut être aujourd'hui nuancée grâce à la connaisance de certains écrits. Ainsi, dans une lettre adressée au philosophe polonais Roman Ingarden, datée du 26 mai 1929, Husserl affirme qu'il n'est pas satisfait de la rédaction de son *Introduction à la phénoménologie.* Ce texte fit l'objet de conférences prononcées quelques mois auparavant en France (à la Sorbonne), et que l'on connaît sous le titre, traduit par Lévinas lui-même, de *Méditations cartésiennes.* Or ce sur quoi Husserl n'est pas satisfait concerne justement ce problème de l'intersubjectivité. Il semble alors possible que la critique selon laquelle, chez Husserl, la relation à autrui ne serait pas indispensable au sujet transcendantal appelle quelques nuances. Cf. J.-L. PETIT, *Solipsisme et intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*, Paris, Cerf, 1996.

11. E. LÉVINAS, *Entre-nous...* (cité *supra,* n. 5), p. 44.

12. Il n'est pas facile de classer la terminologie de Lévinas. Cela dit, on peut noter qu'il distingue parfois la *signification* du *sens.* La signification est culturelle, contingente, relative. Et le sens serait plutôt orienté vers la transcendance. Autrement dit vers l'absolu de l'altérité. «Ne faut-il pas... distinguer, d'une part, les significations, dans leur pluralisme culturel et, d'autre part, le sens, orientation et unité de l'être, événement primordial où viennent se placer toutes les autres démarches de la pensée et toute la vie historique de l'être?» (E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 39).

13. L. WENZLER, «Le temps comme proximité de l'absent. Diachronie de l'éthique et diachronie de la sensibilité», dans *Cahier de l'Herne. Emmanuel Lévinas* (cité *supra,* n. 4), p. 161-162.

14. Cf. Fr. POCHÉ, *Du mal radical au respect de l'autre. Penser avec Arendt et Lévinas*, Lyon, Chronique Sociale (à paraître).

Lorsque j'invoque une personne, je ne l'enferme pas sous une catégorie, dans un essai d'analyse, de conceptualisation (le *Begriff* allemand donne à entendre encore une notion d'emprise...), mais je m'adresse à elle. L'Autre n'est pas un objet, il sort de mon emprise et, grâce au langage, fait l'expérience de la justice, que l'on doit entendre ici comme «cet abord de face dans le discours»[15].

Ceux qui essaient de maintenir un échange de paroles avec des personnes devenues particulièrement agressives, à cause du sentiment de rejet, d'exclusion — par exemple, dans des quartiers défavorisés, des banlieues —, mesurent au quotidien l'importance de cette parole. La violence qui s'exprime verbalement est celle qui commence à entrer dans le registre de la raison. De par ce fait, elle amorce, d'une certaine façon, un processus de sortie de la violence.

2. *Le Dire et le Dit*

Lévinas opère une distinction entre le Dit, situé dans le registre de l'information, du savoir, et le Dire qui exprime, pour sa part, le fait de ne pas simplement rester à contempler le Visage, mais de lui répondre. Car, encore une fois, ce n'est pas l'ordre de la connaissance qui importe ici, mais l'interlocution[16]. Le fait que la parole nécessite toujours un autre, une pluralité[17]. Le Dire précède les signes verbaux. Antérieur aux systèmes linguistiques «et aux chatoiements sémantiques — avant-propos des langues —, il est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un-pour-l'autre, la signifiance même de la signification»[18].

En d'autres termes, comme Dit, le langage parle de quelque chose et exprime la relation de celui qui parle à la réalité dont il parle, exprimant ce qu'il en est. Comme on parle pour dire quelque chose, viser un objet[19] quelconque, le dialogue lui-même apparaît comme une modalité du Je-Cela. Ce qui ferait penser le rapport avec autrui dans le registre de la vérité et de l'objectivité. On se situerait, au fond, sur le plan du connaître. Dialoguer consisterait uniquement à viser ensemble une vérité.

Mais Lévinas propose d'entendre le langage comme un Dire. On peut en effet, s'interroger: le langage serait-il fondu dans le Dit sans s'en différencier? Justement, non. Il s'agit plutôt de penser la singularité de ce Dire. Certes, le langage dit ceci ou cela, il pose

---

15. E. LÉVINAS, *Totalité...* (cité *supra,* n. 6), p. 43.
16. Cf. ID., *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 39.
17. Cf. ID., *Totalité...* (cité *supra,* n. 6), p. 45.
18. ID., *Au-delà de l'essence*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, Juillet 1970, n° 3, repris dans *L'intrigue de l'infini*, textes de Lévinas présentés par M.-A. LESCOURRET, Paris, Flammarion, 1994, p. 139.
19. J'emploie ce terme au sens large du terme, c'est-à-dire un objet de conversation ou un objet de discussion...

une réalité, mais il dit en même temps «toi», il s'adresse à l'autre. Le Dire dit Toi — souvent sans même que le terme ne soit prononcé — tout simplement à cause de sa nature de «discours direct qu'il est ou auquel, en fin de compte, il appartient»[20].

Le Dire se situe avant le déploiement des signes, avant même le système des renvois, qui constitue une culture. Il est plus précisément responsabilité de l'un à l'égard de l'autre. On doit entendre le Dire comme l'acte par lequel le sujet cesse d'être ce qu'il est, cesse de persévérer dans son être, pour reprendre le célèbre *conatus* de Spinoza[21], afin d'exposer son être même. Et cette exposition de soi est une prise de risque, un arrachement à soi. Je m'arrache à moi-même, à mon être-là, en me «mettant en jeu» en m'exposant à l'autre, en me découvrant «comme on se découvre en négligeant les défenses, en quittant l'abri, en s'exposant à l'outrage»[22]. Enfin, autrui ne peut être thématisé, car «il peut toujours porter secours à sa parole, assister son dit par son dire, dédire son dit par un nouveau dire. C'est donc bien le discours oral qui est la plénitude du discours. Il n'y a pas de signification sans l'Autre qui dit le monde, c'est-à-dire qui thématise ce monde par son entendement et son langage, et le lieu de la signification est bien le langage... Sans la parole le monde est insensé»[23].

Nous commençons à mieux entendre ce qu'il en est de la philosophie lévinassienne de la signifiance. Cette pensée s'oppose à la fois au structuralisme et à une philosophie heideggérienne du langage[24]. Expliquons-nous.

Le structuralisme réduit la signification au registre du dit. Plus précisément, il ne prend en compte que le rapport des signes entre eux, à l'intérieur du système. Cette démarche évacue alors, celui qui parle, l'interlocuteur et la réalité à laquelle renvoie le langage. Cela implique, pour le moins, la non-prise en compte de la relation dialogale instaurée par le langage.

Pour Heidegger, «le sujet est absorbé par l'être» (Greisch). L'homme est le berger de l'être. Ce qui importe à l'auteur de la *Lettre sur l'humanisme,* ce n'est pas l'homme, mais l'Être. Et «la libération du langage des liens de la grammaire, en vue d'une arti-

---

20. E. LÉVINAS, *Hors Sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, p. 49-50.

21. Spinoza identifie l'essence de l'humain par cette puissance d'être commune et fondamentale chez tout individu, et qui consiste à persévérer dans son être. Cet effort (*conatus*) vers l'autoconservation est une dimension essentielle de la nature des choses. Or, si nous prenons comme chose l'esprit de l'homme, nous voyons qu'il tend de façon consciente à durer indéfiniment. Et d'autre part, il n'accepte pas l'idée de la destruction du corps dont il est l'idée. Cf. SPINOZA, *L'éthique*. Deuxième partie, proposition VI, Paris, Gallimard, 1954, p. 156.

22. FR. AUBAY, «Le Dire comme déhiscence de la subjectivité», dans *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première.* Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, édit. J. GREISCH et J. ROLLAND, Paris, Cerf, 1993, p. 413.

23. G. BAILHACHE, *Le sujet...* (cité *supra,* n. 1), p. 86.

24. Cf. J. GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985, p. 253-254. Ces quelques pages sont particulièrement éclairantes.

culation plus originelle des éléments, est réservée à la pensée et à la poésie»[25].

En opposition à l'un et à l'autre, Lévinas tient la responsabilité comme fondement même de la signifiance. «C'est la sincérité du dire, jamais égalée par le dit, qui fait signe vers la signifiance elle-même, autrement dit, elle instaure la 'donation de signe' antérieur à toute donation de sens[26].»

Enfin, la démarche de Lévinas consiste également à marquer une distance notoire à l'égard des sciences humaines. Car selon lui, «non seulement le marxisme, mais toute sociologie et toute psychanalyse, témoignent d'un langage où le principal ne réside pas dans ce que les mots nous enseignent, mais dans ce qu'ils nous cachent»[27]. Le philosophe réagit vivement en affirmant, qu'au bout du compte, «personne n'écoute ce que vous dites; tout le monde soupçonne derrière vos paroles du non-dit, un conditionnement, une idéologie»[28]. Le danger est de toujours chercher ce qu'il y a derrière. Le sociologue cherche les lois sociales auxquelles obéissent «les clins d'œil et les sourires d'autrui»; le philologue ou l'historien contestent à chacun «jusqu'au pouvoir même d'être l'auteur de son discours». Ce n'est pas uniquement la parole que démolissent l'histoire ou la psychanalyse, mais aussi le je. La psychanalyse jette une suspicion foncière sur le témoignage le plus irrécusable de la conscience de soi[29]. Je résiste pour ma part à une telle critique. Car, au contraire, les sciences humaines peuvent contribuer à mieux comprendre et mieux entendre l'autre[30].

De plus, on pourrait d'ailleurs se demander si le concept produit toujours, nécessairement, une réduction au Même. Cela dit, Lévinas nous aide à ne pas tomber dans le pan-sémiologisme de

---

25. M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, 1946, reprise dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, p. 75.

26. J. GREISCH marque, pour sa part, une distance vis-à-vis de la position de Lévinas. Selon lui, en effet, «l'accusation contre Heidegger pourrait étonner, dans la mesure où la pensée heideggerienne du langage cherche précisément à s'orienter sur un Dit antérieur à toute communication, la voix même de l'Être — voix du silence (*Gelaüt der Stille*) —, Dit essentiel (*Sage*) où le langage se parle à lui-même seul à seul. Il est indéniable que cette approche ouvre une problématique du dire et du ne pas dire! Le dire pensant suprême consiste à ne pas simplement passser sous silence ce qui doit véritablement être dit, mais à le dire d'une façon telle que c'est dit dans le non-dire: le dire de la pensée est un taire... C'est ce dire-là qui correspond également à l'essence la plus profonde du langage, qui a son origine dans le silence» (*L'âge herméneutique...* [cité *supra*, n. 24], p. 253-254).

27. E. LÉVINAS, *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1963, 1976, p. 266.

28. ID., *Du sacré au saint*, Paris, Minuit, 1977, p. 108.

29. Cf. ID., *Entre-nous...* (cité *supra*, n. 5), p. 34.

30. Cf. Fr. POCHÉ, *La linguistique, une école pour la rencontre de l'Autre. Regard et ouverture philosophiques sur les sciences du langage*, dans *Philologie*, n° 6, 1995, Sendaï (Japon), p. 19-37.

certaines théories[31], ou dans une saisie totalisante de l'homme, nécessairement négatrice de son irréductible altérité.

3. Parole et citoyenneté

Nous avons évoqué précédemment l'importance de l'autre, du Visage, comme lieu de la signifiance. Mais on ne doit pas oublier également le tiers, le «sans-visage», celui que je ne rencontre pas dans ma vie quotidienne et qui pourtant me regarde. Avec Lévinas, la parole déploie également une dimension sociale.

Chacun est appelé à devenir un «citoyen de la parole»[32]. En effet, la parole personnelle, la parole propre, celle qui s'exprime en son nom, ose exercer sa liberté sans se réfugier derrière une autorité reconnue par des institutions ou bien des habitudes mentales, pour s'adresser à l'autre comme tel. La pertinence de la parole personnelle ne dépend pas de l'adaptation du discours aux conditions conventionnelles «du succès ou de l'échec» d'une intervention verbale. La parole propre se situe au-delà du domaine des significations objectivement établies. Elle se pose comme l'expression même du sujet comme force de rupture et comme ouverture à un sens que l'on ne prévoyait pas.

Cette force de rupture mise en relief par Lévinas dans la parole propre se situe sur un autre registre que celui des relations privées. «On peut, à la limite, supposer qu'une société totalitaire admette la possibilité de la relation interpersonnelle, à condition que celle-ci ne se compromette pas dans la vie publique et qu'elle soit à tout moment contrôlable par l'État. Mais le défi lancé par la 'liberté de parole' concerne l'entrée de la parole personnelle non seulement dans l'existence privée mais dans la vie publique. Une société dans laquelle les institutions confisquent le discours reconnu comme pertinent et légitime est un monde sans parole[33].» Dans une société tentée par le totalitarisme, tout est présumé pouvoir être dit par les institutions qui se font entendre à travers leurs porte-parole officiels[34]. Alors, la parole propre qui se risque dans l'espace social devient une véritable parole citoyenne.

---

31. Afin de nuancer l'apparente radicalité du propos de Lévinas, on peut lire la contribution particulièrement intéressante de P.-L. ASSOUN, «Le sujet et l'Autre chez Lévinas et Lacan», dans *Rue Descartes. 7. Logiques de l'éthique*, édit. P.-J. LABARRIÈRE et J. ROGOZINSKI, Paris, Albin Michel, 1993, p. 123-145.

32. Cf. Fr. POCHÉ, *L'homme et son langage, Introduction à la linguistique*, Lyon, Chronique Sociale, 1993.

33. P. HAYAT, *Emmanuel Lévinas, éthique et société*, Paris, Kimé, 1995, p. 44-45.

34. E. LÉVINAS, *Difficile liberté*, cité par P. HAYAT, dans *Emmanuel Lévinas...* (cité *supra*, n. 33), p. 45.

4. Signifiance et critique du dialogue socratique

Revenons maintenant à l'idée qui consiste à penser la signifiance à partir de l'autre. Et notons que cette position n'est pas sans incidences concrètes. Nous mesurons, en effet, l'enjeu d'une telle approche, notamment pour une philosophie du dialogue. Je pense principalement à la possibilité qu'elle offre de dépasser une démarche de dialogue inscrite dans le sens de la maïeutique socratique. Démarche qui consiste à faire sortir de soi une vérité déjà contenue à l'intérieur de soi. Car dans le «dialogue» tel que nous le trouvons chez le philosophe grec, le sujet n'a rien à recevoir d'autrui, sinon ce qui est déjà en lui. Comme si depuis toujours chacun possédait ce qui lui vient du dehors. L'autre se réduit alors à un simple révélateur[35].

Or Emmanuel Lévinas se situe bien autrement. Selon lui l'essence de la parole se tient dans la réponse qu'elle suscite. La parole est vraie lorsqu'elle procède de la relation Je-Tu et quand «elle accomplit la réciprocité de la relation en suscitant la réponse et en instaurant la personne singulière seule capable de donner réponse»[36]. Ainsi, la relation privilégiée du Je avec l'autre tient dans le face à face de la conversation, ou peut-être plus précisément du dialogue. Car dans cet échange verbal, éthique de part en part, j'accueille ce qui vient à moi de l'autre plutôt que je ne projette sur l'autre ce qui existe déjà en moi — soit comme besoin, soit comme idée, soit comme fantasme. L'interaction verbale est définie ainsi comme un véritable enseignement qui nous donne un sens de l'extérieur et qui par conséquent n'est aucunement réductible à une maïeutique[37]. La priorité donnée à l'autre, dans sa radicale extériorité, altérité, ouvre des horizons beaucoup plus féconds.

II.- Vers un personnalisme de contextualité

1. Approche dialogique de la signifiance

Essayons maintenant de prendre une certaine distance critique par rapport à la philosophie de la signifiance proposée par Emmanuel Lévinas. Je résiste, pour ma part, à une formule qui, insistant sur l'asymétrie dans le rapport à l'autre, ne met pas assez la réciprocité interlocutive au cœur même de la production de parole. La philosophie de la signifiance développée ici mérite

35. ID., *Totalité...* (cité *supra,* n. 6), p. 14.
36. ID., *Noms Propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976, p. 34.
37. R. KEARNEY, «Postmodernisme et imagination éthique», dans *Emmanuel Lévinas...* (cité *supra,* n. 22), p. 359.

d'être retravaillée dans le sens de la dialogique transcendantale inaugurée par le philosophe de la communication Francis Jacques. L'idée consiste à pousser plus à fond la notion de structure dialogale de la parole.

Reprenons, à cet égard, trois dimensions de la théorie générale des signes développée par Morris. Ce philosophe américain, né au début du siècle (1901), distingue à l'intérieur de la sémiotique, l'étude syntactique, qui s'intéresse à la relation des signes entre eux, l'étude sémantique, qui concerne la façon dont le signe désigne, et enfin, la pragmatique qui se préoccupe du rapport entre les signes et ceux qui les interprètent. Repartant de ces trois distinctions, Fr. Jacques repense à nouveaux frais une théorie de la signifiance qui prend ses distances avec Husserl d'une part et avec Lévinas de l'autre[38]. Des catégories précédemment exposées, il retire trois termes leur correspondant respectivement: différence, référence, interlocution. L'articulation de ces trois dimensions forme la signifiance.

a. *La dimension syntactique ou l'ordre de la différence*

Elle pense l'articulation entre les différents signes. Elle correspond au fond à l'approche structurale qui évacue la chose vers laquelle renvoie le langage (référent), celui qui parle (sujet) et celui avec qui l'on parle (interlocuteur). On privilégie ici à la fois l'articulation entre le signifiant et le signifié (qui forme le signe) et en même temps les rapports entre les différents signes à l'intérieur du système.

Exemple. Dès lors que l'on connaît le français, on peut comprendre aisément, sans savoir qui parle et dans quel contexte, cette phrase: «Le chapeau de Paul est plus petit que celui de Pierre.» Elle possède donc une signification parce que l'organisation des mots entre eux (ou signes) respecte une certaine règle propre au système de la langue française. Alors que la phrase: «Pierre petit le est plus chapeau que celui de Paul» n'est pas compréhensible.

b. *La dimension sémantique ou l'ordre de la référence*

Elle concerne la dimension sémantique, au sens des sémanticiens américains, c'est-à-dire l'ouverture du mot (signe) à autre chose que lui-même. Ici, signifier consiste nécessairement à utiliser un signe pour renvoyer à un sens à propos d'une réalité (chose, événement...). On parle alors du rapport entre le sens et la référence.

---

38. Cf. Fr. JACQUES, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Paris, Aubier Montaigne, 1982, ainsi que *De la signifiance*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2 (1987) 179-218.

Exemple. Je puis dire le «pape» ou l'«évêque de Rome», il s'agit de sens différents qui renvoient à une seule et même référence: Jean-Paul II.

c. *La dimension pragmatique ou l'ordre de l'interlocution*

Elle marque l'idée fondamentale selon laquelle l'être humain signifie toujours avec quelqu'un. Intervient, alors, la notion féconde de co-signifiance. Nous sommes ensemble producteurs du sens de la parole que nous échangeons. On parle alors des conditions dialogiques à la parole. En d'autres termes, chacun connaît le contexte verbal et non verbal de la communication[39]. Cette connaissance prend en compte: la propre identité de celui qui parle; l'identité du partenaire; les énonciations déjà faites; tout l'arrière-plan d'information présumé commun.

De façon fondamentale, on peut dire que chaque personne qui s'exprime ne détermine pas la forme de ses énoncés en tenant compte de la seule information qu'elle cherche à communiquer ou à obtenir. Elle repart de conjectures, d'idées qu'elle se fait des croyances et des connaissances que détient son partenaire.

Cette approche n'est d'ailleurs pas étrangère à Lévinas, mais elle radicalise le propos: je ne parle pas à l'autre je parle avec lui. La relation précède l'acte de parole. La notion de co-signifiance ou d'initiative sémantique partagée inaugurée par Francis Jacques, implique une co-responsabilité du sens dans une articulation de la différence, la référence et l'interlocution. Nous sommes producteurs, moi avec l'autre, du procès de signifiance.

2. *La corrélation contexte et temporalité*

Mais le problème n'est pas pour autant réglé, car il manque à la dialogique transcendantale une philosophie de la temporalité. On ne peut, en effet, réduire le sujet parlant à un simple *ego communicans.* Les pragmaticiens issus de la philosophie analytique avaient pour leur part, déjà, oublié cette dimension. Une philosophie de la signifiance articulée à une théorie de la temporalité semble pourtant nécessaire. Prenons un exemple.

Une dame d'un certain âge est la mère d'une femme qui réside dans un pays étranger. Cette jeune femme est rapatriée pour une opération chirurgicale importante. Suite à l'opération, le mari resté à l'étranger téléphone: «Merci de l'héberger chez vous.» — «C'est normal, répond la mère, on n'abandonne pas ses enfants.» Cette réponse ne semble pas poser de problème en terme de signi-

---

39. Fr. JACQUES, *Dialogiques, recherches logiques sur le dialogue*, Paris, P.U.F., 1979, p. 139.

fication. Or, le lendemain, cette dame s'explique: «Je lui ai dit cela, car, il y a une quinzaine d'années, il nous avait reproché d'avoir abandonné notre fille.» Cette illustration permet de comprendre que le sens d'une parole ne peut parfois se déployer dans toute sa densité qu'en rapport avec le temps[40]. Au niveau d'une prise en compte de la temporalité, non seulement les réflexions sur la narration me semblent fondamentales, mais également les abondantes recherches en psychanalyse.

Il devient alors primordial de s'interroger sur la méfiance de Lévinas vis-à-vis des sciences humaines. Lorsque l'on écoute l'autre, le désir de comprendre n'est-il pas souvent nécessaire afin de mieux le respecter? De façon très concrète, dans l'accompagnement de personnes en fin de vie, ou dans la proximité avec des personnes malades, voire en détresse sociale, la compréhension de ce qui se dit, parfois même à l'insu du sujet, ne devient-elle pas un outil fondamental pour une plus grande prise en compte des attentes de l'autre?

Nous mesurons ici que la théorie de la signifiance s'articule à une philosophie du sujet parlant. Proposons alors de parler d'un sujet de contextualité. Dès lors que quelqu'un parle, il se trouve en situation. Aussi le sens, dans son épaisseur, sa richesse, sa densité, se déploie à partir d'un contexte[41]. Toutefois la contextualité ne se réduit pas au contexte, elle intègre également l'histoire du sujet parlant comme être inscrit dans la temporalité — en corrélation avec le contexte —, la langue comme structuration sémiotique et enfin l'inconscient. Je classe ces trois dimensions sous le registre du sub-contexte.

Dans ce sens il s'agit de déployer la réflexion de Paul Ricœur sur l'identité. Ce dernier, comme chacun sait, articule l'idem et l'ipséité avec l'identité narrative. La première se caractérise par la mêmeté et la seconde prend pour paradigme la fidélité. Le philosophe souligne à cet effet qu'une chose est la «persévération du caractère et une autre est la persévérance de la fidélité à la parole donnée»[42]. Enfin, le troisième type d'identité permet, par les récits que le sujet

40. Je classe ce type d'exemple, comme celui évoqué plus haut, dans la catégorie des actes de langage temporels. Cf. à cet égard, Fr. POCHÉ, *Sujet, parole et exclusion. Une philosophie du sujet parlant,* Paris, L'Harmattan, 1996.

41. Précisons que ce terme ne se confond pas avec le co-texte (BarHillel), autrement dit, l'environnement linguistique — pour parler comme les structuralistes américains — mais doit se comprendre comme ce qui préside au sens. E. LÉVINAS à cet effet affirme que saisir par inventaire «tous les contextes du langage et des positions où peuvent se trouver les interlocuteurs, est une entreprise insensée» (*Humanisme...* [cité *supra,* n. 12], p. 20). Cela dit, il me semble que sans prétendre à l'exhaustivité, une certaine typologie est possible. D'autre part, ce n'est sans doute pas tant la possibilité de classer les divers contextes qui est importante ici que de les penser comme une dimension de l'identité du sujet, comme nous allons le voir un peu plus loin.

42. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre,* Paris, Seuil, 1990, p. 148.

entend ou réalise, de faire en sorte qu'il n'y ait pas d'un côté l'identité abstraite du même, et de l'autre l'expérience quotidienne du changement, de la mutation, mais bien l'interprétation des deux[43].

Proposons de compléter cette trilogie par la notion d'identité de contextualité. Je reprends, à cet égard, une illustration analysée précédemment[44], afin de montrer le caractère concret d'une telle démarche. La scène se passe à la fin des années trente. Françoise, une petite fille juive, parle le yiddish comme ses parents. Mais progressivement elle a appris le français; dans la rue, tout simplement au contact avec les marchands et les enfants de son âge. Un jour la guerre commence. Françoise va devoir se séparer de sa mère, puis de son père qui sera déporté du camp de Beaune-la-Rolande à Auschwitz en août 1942. «Dans la tourmente exterminatrice où il fallait se méfier de tout, de tous jusque de son ombre à soi, j'ai perdu le yiddish, ma langue maternelle, en l'oubliant illico sous le régime de Vichy, en janvier 1943... Je ne pensais ni ne rêvais même plus en yiddish, mais du coup je ne pouvais plus pleurer.»

Le temps passe. Et, un jour, Françoise retrouve sa mère. Mais malheureusement elle ne peut plus lui parler. Son yiddish est en exil... Plusieurs semaines d'efforts, avec une inscription à des cours d'hébreu n'y font rien. Et pourtant, un soir, alors que la mère de Françoise fredonne une chanson traditionnelle et cherche tout à coup ses mots, la petite fille poursuit à sa place. Et les larmes reviennent alors qu'elles étaient retenues depuis vingt et un mois...

Cette histoire éclaire mon propos. La langue reste constitutive de l'identité du sujet, mais pas à elle seule. Cette petite fille, qui depuis exerce le métier de linguiste s'était oubliée elle-même, elle avait évacué ce qui constituait son identité. Et pourtant cette langue — contenant en quelque sorte ses larmes —, lui revient un jour. Comment? Le retour de sa mère ne suffit pas. Les cours d'hébreu non plus. Mais alors quoi? Une simple chanson. Ce qui la fait retrouver son identité, c'est la langue proférée par un être cher (sa mère) et renvoyant à une forme de vie. En d'autres termes, il s'agit du re-surgissement d'une parole évoquant un contexte, un monde, une inscription dans la temporalité.

Voilà ce que j'essaie de penser en parlant de cette dimension de l'identité. Le contexte ne se réduit à une dimension épistémologique dont on peut risquer une typologie, il se pense également comme une dimension ontologique. Divers contextes de communication accompagnent un sujet humain au cours de son existence et lui collent véritablement à la peau. Une dernière illustration à ce propos. Une personne racontait, un jour, que l'estrade et le tableau avaient fonctionné durant toute sa scolarité comme le lieu du non-savoir. Or, devenue enseignante, cette personne remar-

---

43. J. GREISCH, *Penser le récit*, dans *Esprit*, n° 212, 1986, p. 155.
44. Cf. Fr. POCHÉ, *Sujet...* (cité *supra*, n. 40).

quait que lorsque dans certains cours elle se trouvait placée dans un même contexte sa parole en était affectée.

Appréhender la question de la signifiance en prenant en compte une nouvelle philosophie du sujet parlant renvoie nécessairement à une autre posture éthique. Emmanuel Lévinas nous invite à penser que l'autre n'est pas tant à connaître qu'à reconnaître. Mais il me semble, à la lumière de ce qui précède, qu'il ne faudrait pas opérer une dichotomie entre les deux. Apprendre, non seulement à écouter l'autre mais à l'entendre[45], peut ouvrir à un plus grand respect.

Bien sûr, il ne s'agit pas d'entendre le sens — qui se dit parfois à l'insu du sujet —, avec l'objectif d'enfermer autrui dans des catégories conceptuelles. Cela barrerait sa singularité, son altérité. La visée consiste plutôt à mieux faire face à l'enjeu éthique qui se manifeste par le procès de signifiance.

F-49008 Angers Cedex 01
3, place André Leroy - B.P. 808

Fred POCHÉ
Faculté de théologie
Univ. Catholique de l'Ouest

Sommaire. — Un premier mouvement de cette contribution consiste à porter son attention sur le procès de signifiance en l'articulant avec la notion de souci de l'autre mise en relief par Lévinas. Un deuxième mouvement propose une certaine distance critique en reprenant ce questionnement à partir de la dialogique transcendantale inaugurée par Francis Jacques. Mais, il s'agit également de prendre en compte, de façon radicale, la corrélation entre le contexte et la temporalité «oubliée» par les pragmaticiens. En d'autres termes, cette étude montre que le contexte ne se réduit pas à ce qui permet le sens: il contribue à construire l'identité d'une personne. Chaque être humain intériorise les différents contextes de communication dans lesquels il s'est trouvé au cours de sa vie. Les incidences éthiques de ce personnalisme de contextualité, ne sont pas négligeables.

Summary. — The A. first focuses his attention on the process of significance, articulating it with the concept of care for the other emphasized by Lévinas. He then proposes certain reservations, rethinking this problem from the dialogique transcendantale initiated by Francis Jacques. At the same time, he has to take into account, in a radical way, the corelation between context and temporality (a temporality «forgotten» by the pragmaticians). In other words, this study shows that the context is not confined to what allows the meaning; it contributes to building the identity of a person. Every human being interiorises the various contexts of communication in which he has found himself in the course of his existence. The ethical incidences of that personnalism of contextuality are not insignificant.

---

45. D'où l'importance de penser une philosophie de l'entendre. Cf. Fr. POCHÉ, *Sujet...* (cité *supra*, n. 40), p. 193 s.