

LEVINAS ET LA MÉDIATION IMPENSÉE

Fabio Ciaramelli

SÍNTESE – O texto investiga a constituição da subjetividade ética no pensamento de Levinas, com especial ênfase na estrutura de *mediação* que estrutura faticamente o sentido da irrupção da alteridade no universo auto-referente do “mesmo”, em termos de uma “ética temporalizada”.

PALAVRAS-CHAVE – Levinas. Ética. Subjetividade. Alteridade. Mediações.

ABSTRACT – The text investigates the constitution of ethical subjectivity in Levinas's thought, highlighting the structure of the *mediations* that actually constitute the sense of the irruption of alterity within the self-referential universe of the “same”, in terms of a “temporalized ethics.”

KEY WORDS – Levinas. Ethics. Subjectivity. Alterity. Mediations.

A la base de ce que j'ai appelé le “paradigme levinassien”,¹ auquel de plus en plus se réfèrent les auteurs, on peut isoler une sensibilité accentuée par l'irruption de l'altérité qui provoque la pensée. Cette irruption soudaine et abrupte pourrait constituer une figure privilégiée de l'immédiateté. Cependant, les choses sont plus compliquées. En effet, au coeur de l'attention levinassienne à l'altérité, on retrouve deux notions-clés, la notion de séparation et celle de responsabilité,² qui seraient impensables sans une réhabilitation originelle et originale de la *médiation*, qui la soustrait cependant au contexte hégélien où elle demeure subordonnée à la reconquête de l'immédiateté. Penser les sujets humains comme à la fois séparés et responsables, insister sur le caractère irréductible de ces deux notions, cela revient à reconsidérer la situation des sujets comme d'emblée liée ou entrelacée à l'altérité.³

¹ Universidade de Catania, Itália.

¹ Cfr. F. Ciaramelli, *Le paradigme levinassien*, introduction au numéro spécial de la *Revue philosophique de Louvain* 100(2002), n. 1-2, p. 1-3.

² Cf. par exemple *Autrement qu'être*, La Haye, Nijhoff 1974, p. 100: “Ce qui se montrera dans le thème dit, c'est l'incapacité de l'incarnation, le ‘je pense’ séparé de l'étendue, le cogito séparé du corps. Mais cette impossibilité d'être ensemble, est la trace de la diachronie de l'un-pour-l'autre: de la séparation en guise d'intériorité et du pour-l'autre en guise de responsabilité”.

³ L'on se souviendra ici d'un autre passage éblouissant d'*Autrement qu'être* (p. 96), où il est écrit, toujours au sujet ‘impensable’ de l'incarnation: “Le sensible – maternité, vulnérabilité, appréhension – noue le nœud de l'incarnation dans une intrigue plus large que l'aperception de soi; intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps”.

C'est ici à mon avis qu'il faut déceler le rôle de la médiation comme implication inévitable.

Levinas, comme on sait, présente l'éthique comme une intrigue, et dès lors il invite à penser l'intrigue éthique de la subjectivité. Comme l'a remarqué A.Finkielkraut,⁴ on peut parler chez lui d'une "intrigue morale", où finalement l'éthique – loin de se situer comme l'effet de l'altruisme ou d'une bienveillance spontanée à l'égard du prochain – se pose comme l'inversion d'une attitude naturelle, et donc comme l'instauration d'une médiation inter-subjective d'où émergent des significations et des motivations qui valorisent certaines attitudes concrètes et qui en dévalorisent d'autres. Bref, l'éthique se pose comme un récit, comme quelque chose qu'on peut raconter.

Cela signifie que l'articulation du social ne se réduit pas à l'autoposition de sujets isolés et déracinés. Donc, tout en partant de l'intériorité séparée – donc de l'interruption de la totalité, produite par l'événement de la séparation –, Levinas insiste sur une liaison qui n'est pas purement extrinsèque ni purement fonctionnelle entre les sujets séparés. Quelque part il parle d'une *séparation liante de la société*.⁵

La subjectivité, pour immédiate qu'elle soit, comporte ainsi dès le départ, ne serait-ce que de manière implicite, la médiation. Mais il s'agit d'une médiation qui n'est pas destinée à céder la place à sa relève ou à son accomplissement dans la restitution dialectique de l'immédiat. Au contraire, chez Levinas la complication de la médiation demeure le nœud ou l'intrigue qui constitue l'intériorité séparée comme d'ores et déjà responsable, c'est-à-dire tourné vers l'altérité.

Levinas, comme on sait, est très attentif à distinguer les niveaux ou les figures de l'altérité. La section de *Totalité et Infini* intitulée "Autrui et les Autres" revient en force dans le dernier chapitre d'*Autrement qu'être*, où il est question de la différence entre *autrui* et le *tiers*. Rapport, distinction et différence qui attestent encore une fois le caractère originaire d'une médiation, dont la complication ne sera pas résolue ni dissoute dans une étape plus avancée.

Pour éviter tout malentendu, il ne faudrait pas penser le rapport de l'éthique – ou de la proximité ou de la responsabilité de l'un pour l'autre – à la politique ou à la représentation ou à la justice comme une *transition*. En d'autres termes, il ne faudrait pas confondre l'*implication* levinassienne ("Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui"⁶) avec une progression dialectique quelconque. *Il ne le faudrait pas, car dans la relation de moi à autrui il y a d'emblée un renvoi irréfutable à la médiation du tiers.* Dans autrui, il y a déjà le tiers. *Mais cette implication, tout en étant nécessaire, et souvent affirmée dans le texte de Levinas, demeure cependant en quelque sorte son "impensé".*

En effet, tout son effort de pensée vise plutôt à arracher l'immédiateté d'autrui à la médiation du contexte ou de la totalité ontologique, qu'il interrompt l'irruption du visage, et qu'il s'agit après coup de reconstruire (ou dont il s'agit de montrer la

⁴ *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard 1984, p. 141.

⁵ Cfr. sa Préface au livre sur Rosenzweig par S.Mosès, intitulé *Système et révélation*, paru chez Seuil.

⁶ *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff 1961, p. 188. Cfr aussi *Autrement qu'être*, p. 201.

légitimité) à partir de l'entrée du tiers. Il est vrai que cette entrée est parfois qualifiée d'"entrée permanente dans l'intimité du face à face" (AE, 204). Cependant la difficulté demeure, et un texte comme le suivant la rend explicite: "La relation avec le tiers est une incessante correction de l'asymétrie de la proximité où le visage se dé-visage" (AE, 201).

A la lumière d'une formulation comme celle-ci, et de bien d'autres qui vont dans le même sens, il est incontestable que Levinas vise à retrouver ou à refonder l'ordre de la médiation ontologique que l'intrusion abrupte d'autrui avait interrompue. Cependant, à y regarder de près, cette même irruption de l'immédiat qui ouvre l'ordre éthique du sensé, se présente comme une médiation originaire, à savoir comme l'abandon de l'immédiateté illusoire de l'autoposition du sujet. C'est exactement cet abandon ou cette "critique" que Levinas évoque dans *Totalité et Infini* lorsqu'il parle d'une "l'investiture" de la liberté.

En effet, avant cette ouverture – de la subjectivité séparée – à la responsabilité, il n'y avait pas à proprement parler de subjectivité. Il n'y avait aucune intrigue. Il n'y avait rien à raconter. *Donc, cette ouverture est originaire.*

Le paradigme levinassien centré sur l'altérité s'oppose dès lors au modèle, répandu dans la modernité, d'une autoposition de sujets isolés, dont les besoins et les désirs illimités, réglés uniquement par l'abstraction du marché et du droit, viseraient l'accomplissement universel promis et réalisé par la technique. L'essor sans égal de celle-ci à l'époque de la globalisation a sans doute la prétention de rendre immédiat l'accomplissement des désirs illimités des individus. Par conséquent, à l'époque de la globalisation qui est la nôtre, l'investissement collectif du sens n'a lieu qu'à travers la satisfaction de besoins économiques illimités, auquel toute politique est censée se soumettre. En effet, ce privilège de l'ordre fonctionnel, loin d'avoir une signification purement technique, est lourd d'implications philosophiques.

1. Pour aborder quelques aspects de cette problématique, qui malgré tout restera à l'arrière-plan de cet exposé, je partirai d'un passage de Levinas tiré de son très bel essai consacré à l'Autre dans Proust, paru en 1947 dans un climat "existentialiste". La solitude rendue possible par la séparation produit dans la modernité l'incommunicabilité foncière de la personne, considérée comme "l'obstacle fondamental auquel se heurte l'élan de la fraternité universelle". Et Levinas d'ajouter:

Mais si la communication porte ainsi la marque de l'échec ou de l'inauthenticité, c'est qu'on la cherche comme une fusion. On part de l'idée que la dualité doit se nouer en unité, que la relation sociale doit s'achever en communion. Dernier vestige d'une conception qui identifie l'être au savoir, c'est-à-dire à l'événement par lequel la multiplicité du réel finit par se référer à un seul être et où par le miracle de la clarté, tout ce qui me rencontre existe comme sortant de moi. Dernier vestige de l'idéalisme. L'échec de la communication est un échec de la connaissance. On ne voit pas que le succès de la connaissance abolirait précisément le voisinage, la proximité d'autrui. Proximité qui, loin de signifier moins que l'identification, *ouvre précisément les horizons de l'existence sociale, fait jaillir tout le surplus de notre expérience de l'amitié*

et de l'amour, apporte au définitif de notre existence identique tous les possibles du non-définitif.⁷

Paradoxal et oblique, absolument dépourvu de garanties et de modèles, ce passage de moi à autrui à la base de l'expérience intersubjective – et de son surplus qui maintient l'intervalle de la séparation –, atteste la médiation originaire de la socialisation, par définition inaccessible d'une manière immédiate, puisque la position même des individus sociaux déjà la présuppose.

Pour saisir cette complication primordiale qui empêche toute dérivation linéaire et automatique de la relation sociale à partir d'une prétendue immédiateté de la position individuelle, il faut tirer toutes les conséquences du manque de détermination qui caractérise l'existence humaine.

Celle-ci, comme Levinas ne se lasse de le répéter, n'est pas pensable depuis l'unité immédiate et pleine. Mais pour la penser depuis la pluralité qui la constitue, il ne faut pas du tout réduire cette pluralité à une multiplicité numérique où les individus seraient entre eux différents mais logiquement indiscernables, où donc ils ne seraient que numériquement différents, où finalement l'altérité de chacun eu égard aux autres ne lui viendrait qu'extérieurement de la place qu'il occupe dans l'unité préalable du tout ou du système. Si les individus sont véritablement et absolument autres et non égaux, si autrui – l'*alter ego* lui-même – est avant tout étranger au moi, c'est que chacun est une singularité dont la mise en rapport avec les autres est l'enjeu de la "comparaison des incomparables" où Levinas voit l'événement fondateur de l'ordre ontologico-politique.

Il s'agit d'un événement "originaire", à travers lequel s'établit un pied d'égalité entre des êtres séparés qui en eux-mêmes resteraient incomparables. Donc, la comparaison originaire s'institue et se produit à partir d'un manque d'unité, d'immédiateté et de communauté. Manque ou vide qu'on s'emploie dans le discours spéculatif de la philosophie – s'enracinant dans la dérive imaginaire du désir – à combler ou à obstruer ontologiquement, à faire disparaître comme manque, à reconduire à un état de possession et de plénitude qui le précéderait, à interpréter comme détresse attestant un besoin de satisfaction, alors qu'il constitue la condition originaire de l'origine, la source d'un désir irréductible dont procède le lien social. Tout cela constitue le dernier (ou plutôt l'avant-dernier) vestige de l'idéalisme dont parle notre texte. Je proposerais d'en voir un dernier avatar dans la globalisation et surtout dans ses prétentions spéculatives. En tout cas, il faut à tout prix éviter de réifier le vide originaire, de réduire la source du désir à un manque d'un objet déterminé. Le manque dont il s'agit ici est sans commencement: altération et indétermination originaires, il constitue l'abîme de l'absence de sens – le non-sens, la désorientation du passage pur du temps.

2. La société globale, qui tend à faire de la planète un seul marché compétitif, semble régie par l'idéal – à la fois ontologique et politique – de la participation, où je

⁷ Emmanuel Levinas, *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976, p. 155, souligné par moi.

crois qu'il faut continuer à voir avec Levinas les traces du prétendu triomphe de l'idéalisme. Cela peut paraître paradoxal. Mais derrière la provocation, il faut interroger les présuppositions implicites de l'universalisme de la globalisation.

Je trouve qu'une page de *Totalité et Infini*, tirée d'un paragraphe qui s'intitule "Volonté et raison" (où donc Levinas conteste la thèse dialectique ou hégélienne postulant leur homologation ou leur unité essentielle) pourra nous introduire à une méditation sur l'enjeu du refus levinassien de la participation par le truchement de la séparation. En effet, c'est justement la séparation qui pose l'exigence de la médiation politique, qui reste cependant remise aux sujets séparés, et à leur créativité.

Voici donc le passage de Levinas :

L'idéalisme poussé jusqu'au bout ramène toute éthique à la politique. Autrui et moi fonctionnent comme éléments d'un calcul idéal, reçoivent de ce calcul leur être réel et s'abordent mutuellement sous l'emprise des nécessités idéales qui les traversent de toutes parts. Ils jouent le rôle de moments dans un système et non pas d'origine. La société politique apparaît comme une pluralité qui exprime la multiplicité des articulations d'un système⁸ [...] Dans ce monde sans multiplicité, le langage perd toute signification sociale, les interlocuteurs renoncent à leur unicité non pas en se désirant l'un l'autre, mais en désirant l'universel (TI, p. 192).

Cet universel désiré par les interlocuteurs a un statut ontologique rigoureux. Cela signifie que dans la perspective moniste de l'idéalisme, les interlocuteurs ne désireraient pas *des objets qu'ils pourraient découvrir après coup comme communs* : plus profondément leur prétention viserait l'accès direct à l'a priori, donc la possession de l'universel qui les fonde et les précède. A y regarder de près, l'universel est tel précisément pour autant qu'il constitue la présupposition ontologique des désirs individuels et non pas l'enjeu ou le point d'arrivée du recouplement empirique de ces désirs, qui a posteriori partageraient le même aboutissement. Dès lors, ajustés à l'universalité d'une source ontologique originaire, à la base de leur pluralité empirique dérivée, les désirs individuels s'avèreraient d'ores et déjà unis et subordonnés à l'unité ontologique d'un ordre universel. Dans le monde moderne, c'est le marché réglé par le droit qui l'assure. Dès le départ, donc, comme Levinas le remarque dans la suite du même texte, "la volonté de chacun ou l'ipséité" consisterait "à vouloir l'universel ou le raisonnable, c'est à dire à nier sa particularité même".

Faisons un pas de plus, en développant une autre indication de Levinas. En ramenant toute éthique à la politique, et en ramenant celle-ci à l'économie, l'idéalisme de la modernité comporte une méconnaissance de la signification sociale du langage, et donc sa réduction à l'échange fonctionnel d'informations, finalisées à la satisfaction immédiate des besoins individualistes des sujets. Mais cette satisfaction acquiert une prétention spéculative: elle viserait la mise en scène de l'essence véritable de la volonté ou du désir, et par là elle les ramènerait à la raison, et donc à l'universel.

⁸ Ici il faut remarquer qu'en réduisant la multiplicité aux articulations d'un système, la politique au lieu d'exprimer cette multiplicité, finit par la nier.

Le sujet, dit encore Levinas, n'a aucune ressource en lui-même qui ne se tarisse sous le soleil intelligible. Sa volonté est raison et sa séparation, illusoire (encore que la possibilité de l'illusion atteste l'existence d'une source subjective, au moins souterraine, que l'intelligible ne peut assécher) (TI, 192).

A l'instar de l'histoire universelle hégélienne, qui n'était pas le lieu de la félicité, la globalisation avec ses prétentions spéculatives n'est pas le lieu de la subtilité. Par conséquent, la remarque entre parenthèses (à la fin de la dernière citation) n'a aucun intérêt pour la société globalisée. Dans celle-ci, la séparation du psychisme, en tant qu'instance d'une singularité radicale, n'est qu'une illusion, à savoir elle ne vaut que comme résidu destiné à être dépassé ou relevé grâce à l'accomplissement immédiat des désirs, rendu finalement possible et réel par l'essor rationnel de la technique.

Finalement, la perte de toute signification sociale du langage, dépassant sa fonctionnalité immédiate, retentit sur l'espace même de la médiation, désormais menacé et à risque de survivance. Ce qui est menacé est précisément la traversée de l'intervalle dû à la séparation entre les interlocuteur et leurs désirs. En effet, comme Levinas le montre à plusieurs reprises dans *Totalité et Infini*, le langage ne procède pas de l'unité ni de l'accord originaire (comme c'est au contraire le cas chez Gadamer), mais de la distance absolue. "Le langage suppose des interlocuteurs, une pluralité [...]. Le langage se parle là où manque la communauté entre les termes de la relation, là où manque, là où doit seulement se constituer le plan commun" (TI, 45). Sans l'*institution* d'un ordre commun – à distinguer de l'universel qui annule les particularité car il les précède et les fonde à priori – le langage perd sa signification sociale, et ne garde que sa valeur fonctionnelle ou économique.

A la base de ce refus levinassien d'un ordre universel absorbant et accomplissant immédiatement les désirs singuliers, il faut isoler le sens aigu des implications à la fois ontologique et politique de la séparation. Celle-ci interrompt la participation entre la totalité et la "solitude de l'ipséité" (l'expression vient de Rosenzweig). "Sans séparation, écrit Levinas, il n'y aurait pas eu de vérité, il n'y aurait eu que de l'être" (*Totalité et Infini*, p. 31). Dès lors ce que la séparation rend possible, c'est bel et bien le retrait en soi du psychisme, à savoir la singularité d'un désir qui ne vise pas, dès le départ, l'universel: qui ne vise pas l'universel censé capable de lui assurer son assouvissement immédiat et définitif, donc à la fois son accomplissement et son achèvement. Bien au contraire, c'est la séparation qui exige la médiation, l'ouverture d'un possible qui ne va pas se figer en réalisation définitive. L'avènement de la séparation est donc la condition fondamentale de la mise en question de l'être.

3. Puisque de toute évidence la séparation est là, il n'y a pas que de l'être. Donc, la mise en question de celui-ci est non seulement possible, mais toujours déjà advenue. Cependant, malgré tout, cette mise en question demeure obligée de partir de la donnée phénoménale de l'être. Même dans *Autrement qu'être*, par le mouvement circulaire du procédé phénoménologique, Levinas ne peut que partir de l'ordre du dit – ordre du vécu, ordre de la manifestation, ordre de l'être qui se montre – pour en chercher la signification. A partir de la manifestation du dit, il s'attache à

exposer la signification éthique du "dire originel ou pré-originel" qui "noue une intrigue de responsabilité" (AE, 6). Il est remarquable qu'il écrive exactement "dire originel ou pré-originel". Le dire est en effet l'origine qui fonde le dit, *mais il ne le précède pas comme une donnée qui se livrerait à la saisie de l'expérience immédiate*. Pour accéder à l'ordre du dire, il faudra donc soumettre l'ordre initial du dit au procédé de la réduction phénoménologique. Dans ce sens, le dire est *pré-originel*. Sa signification propre ne se réduit pas au dit qui la manifeste. Comme Levinas l'écrit dans *Autrement qu'être*, "le fond du *Dire* n'est jamais proprement dit" (p. 73).

Il faut donc interminablement passer du dit au dire. Mais celui-ci, empêché de coïncider avec l'exposition immédiate du dit, ne sera jamais atteint en tant que tel, c'est-à-dire dans sa pureté de "dire sans dit".

Ainsi, la *primauté* de l'éthique, revendiquée par Levinas comme antérieure à l'égard du dit de la philosophie, s'expose-t-elle dans un discours philosophique qui, pour des raisons *essentiels*, s'avère dès le début traversé par l'*ordre indirect de la médiation*. Bref, même si l'éthique tend à se poser comme philosophie première, "les structures où elle commence sont ontologiques" (AE, 57). L'éthique appartient dès lors au domaine des "questions préalables ou préliminaires", qui "ne sont certes pas les premières qu'on se pose: les hommes agissent, parlent – ils pensent même – sans se soucier de principes, alors que le préliminaire, le pré-originel, l'en deçà n'équivaut même pas à un commencement, n'a pas le statut du principe, mais vient de la dimension de l'anarchique, à distinguer de l'éternel" (AE, p. 30 n. 3).

J'insisterai sur cette distinction entre l'anarchique et l'éternel. *Ce que Levinas appelle anarchique n'est donc pas éternel, à savoir intemporel*. Cela atteste à mes yeux précisément le caractère encore ou déjà *temporel* de l'éthique qui, sans pouvoir être *origine* de quoi que ce soit – encore moins origine de l'ontologie –, précède l'origine mais ne précède pas le temps, car le temps n'a pas d'origine intemporelle ou éternelle. C'est l'ontologique qui est originaire. L'éthique (*das Ethische*) n'en est pas le commencement, puisqu'il n'a pas le statut du principe. Mais comme la dimension de l'anarchique d'où il provient, est encore temporelle, Levinas s'autorise à parler d'anachronisme, à savoir de collision de *deux ordres temporels* irréductibles, qu'on ne saurait pas synchroniser. "Nous devons en rester à la situation extrême d'une pensée diachronique" (AE, 8). L'ordre du temps, loin d'être la dégradation ou l'imitation de l'unité éternelle, s'avère depuis toujours intérieurement articulé, donc médiatisé. La source du temps n'est pas la simplicité identitaire de l'intemporel. L'immédiat d'une unité ponctuelle insondable, qui resterait en dehors du temps, n'est qu'un mythe ontologico-spéculatif. L'origine du temps est déjà temporelle, et puisqu'elle déborde les cadres du présent, ne se livre pas au regard instantané de l'intuition spéculative. Le temps est an-archique, sans commencement ponctuel, toujours déjà tendu ou détendu – dédoublé – entre l'ordre ou la trame ontologique de l'origine et le "désordre" ou l'intrigue éthique du psychisme qui le déborde.

C'est dans ce sens que pour Levinas le domaine – éthique – de la signification s'articule dans le pré-originel, donc dans un ordre préalable à la symétrie et à la réciprocité de la représentation et du logos. Cependant, l'ontologique et le politique, dans leur autonomie et même dans leur nécessité, ne sont pas déductibles du "pré-

originaires" comme une conséquence qui reste synchrone du principe qu'elle présuppose (cf. AE 203). Ils ne peuvent pas y être déduits, puisque le "pré-originaires" fait éclater la simplicité ou l'immédiateté du *principe* de toute déduction possible. Il les fait éclater par le mouvement même de sa production. *Et un tel mouvement, interminable, à savoir le mouvement de la production du pré-originaires, est précisément la médiation.*

Le pré-originaires se situe en deçà de l'origine, sans se poser comme une autre origine. Autrement dit, l'éthique comme philosophie première n'est rien d'autre que le mouvement incessant du pré-originaires qui ne se fige pas en essence et qui par la même réalise "l'essence *critique* du savoir" (TI 56). Réalisation par l'éthique de l'intention la plus profonde de la philosophie qui, s'originant dans l'être, devient capable de le mettre en question et par là de se demander comment l'être se justifie.

Dès lors, l'interrogation critique de l'être arrive à lui rendre justice, jusqu'à découvrir dans l'ontologique et dans le politique – à savoir, dans la contemporanéité de la représentation – l'appel de l'être à sa justification. Cependant, le domaine de la signification s'articulant dans le *pré-originaires* de l'éthique est en même temps la "naissance latente" (AE 199) de la manifestation ontologique et politique, sans en être l'origine, l'*arkhè* ou le commencement. *Entendons, donc, que le pré-originaires est dépourvu d'accessibilité immédiate.* On ne peut qu'y faire signe, on ne peut qu'en témoigner. *Mais l'évocation par le témoignage reste énigmatique, donc soustraite au régime direct de la phénoménalité. D'où cette précision essentielle: "En-deçà anarchique témoigné – énigmatiquement, certes – dans la responsabilité pour les autres"* (AE, p. 203).

Sous forme de témoignage, de manière énigmatique, l'éthique renvoie au pré-originaires, sans le posséder, sans l'exhiber. "Dire, c'est répondre d'autrui" (AE 60). *L'origine n'est pas immédiate*, elle est déjà traversée par la dérive de la réponse. A l'origine, donc, il y a déjà une médiation, à savoir l'acte indirect (et donc déjà dérivé) de répondre à un appel qui précède l'origine (au sens élucidé par Waldenfels).⁹

Mais, justement, cette implication originaires de la médiation – affectant d'emblée le dire comme rapport asymétrique à autrui – chez Levinas demeure impensée. Dans *Autrement qu'être*, la signification éthique de la manifestation ou de la représentation – l'en deçà n'ayant pas le statut du principe – est considérée comme "une immédiateté antérieure à [toute] question" (AE 200). Il est vrai que cette immédiateté pré-originaires – s'enracinant dans "l'immédiateté à fleur de peau de la sensibilité", à laquelle il consacre d'admirables descriptions dans le chapitre troisième de son deuxième chef-d'œuvre – s'avère être malgré tout d'ores et déjà problématique, car la question ou le problème surgit d'emblée à partir de "l'entrée du tiers", mais celle-ci n'implique pas du tout une "dégénérescence qui se produirait au fur et à mesure où, pour des raisons empiriques, de duo initial deviendrait trio" (AE 203). Cela dit,

⁹ Pour une première vue d'ensemble du travail de B.Waldenfels, je me permets de renvoyer à l'étude critique que j'ai consacrée à son livre *Topographie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997: cf. F.Ciaramelli, *L'inquiétante étrangeté de l'origine*, in *Revue philosophique de Louvain* 96(1998)512-524.

cependant, le texte continue: "Mais la contemporanéité du multiple se noue autour de la dia-chronie de deux [...]".

Cela confirme que malgré tout le rapport asymétrique à autrui échappe à l'ordre de la médiation, se situant en deçà de toute médiation possible, s'enracinant dans un passé pré-originaire. Dès lors, *l'apparition* du tiers au sein de la proximité vaut comme "l'origine même de l'apparoir, c'est-à-dire l'origine même de l'origine" (AE 204).

La source des significations se situant dans le symbolisme ontologique et politique échappe à la médiation. Pour autant que l'ordre symbolique est institué, l'immédiateté d'autrui y échappe. L'éthique, en effet, doit fonder le symbolisme des institutions, les rendre possibles, et finalement permettre de les juger.

Cependant le pré-originaire demeure inaccessible immédiatement. Il ne saurait pas être l'objet simple de n'importe quel acte de conscience. Personne n'a séjourné dans le pré-originaire. Même le face-à-face de la proximité, qui nous semble impliquer la signification la plus immédiate qui soit, ne nous est accessible et ne prend son sens qu'à l'intérieur d'une expérience constituée et à partir de ses catégories. Au fur et à mesure que Levinas radicalise son effort pour saisir le pré-originaire de l'éthique en-deçà de l'ontologique, il est remarquable de constater qu'il multiplie ses renvois à la symbolique héritée de la tradition biblique. S'il est vrai que le visage d'autrui est une "signification sans contexte", comme le dit la *Préface de Totalité et Infini*, pour y accéder sans passer par les médiations du langage ontologique qu'après ce livre l'auteur va éviter, il est tout aussi vrai qu'il va choisir d'autres médiations. La proximité dont il parle n'est pas la donnée (plus ou moins) immédiate de la spatialité, mais une signification instituée dans le contexte biblique.

L'ordre symbolique, quoi que ce soit, s'avère à son tour originaire et indépassable. Entre son originalité et la prétention ou l'appel d'une immédiateté qui se présente avant toute question, se noue une intrigue temporelle caractérisée par un singulier anachronisme. Ici on peut retrouver Levinas. Il s'agit d'un anachronisme à double face ou à double entrée, puisque d'un côté l'immédiateté de l'en deçà est d'ores et déjà – ne fût-ce que d'une manière "latente" – travaillée par la médiation originaire du tiers, et de l'autre côté l'ordre originaire de l'apparoir et de l'être, l'ordre de la simultanéité théorique de la représentation, *n'est pas d'un seul coup* (TI, 25), mais dans sa temporalité s'expose à la réduction remontant en deçà de la prétendue immédiateté de l'origine.

La médiation originaire ne se donne pas à voir, ne se manifeste pas dans l'immédiat d'un pur présent qui se livrerait à une intuition directe, mais d'une façon latente commande la complication originaire de l'immédiat. Le face à face lui-même, malgré tout, s'avère d'ores et déjà médiatisé.