

LE SOUCI DU PASSAGE  
MÉLANGES OFFERTS À JEAN GREISCH

*Textes réunis par  
Philippe Capelle, Geneviève Hébert,  
Marie-Dominique Popelard*

LES ÉDITIONS DU CERF  
[www.editionsducerf.fr](http://www.editionsducerf.fr)  
PARIS  
2004

## Note biographique

Jean Greisch est né en 1942 à Koerich (Grand Duché du Luxembourg).

Il étudie au séminaire de Luxembourg et à Innsbrück, il suit les cours de Karl Rahner.

Il est ordonné prêtre du diocèse du Luxembourg en 1969.

Étudiant à l'Institut catholique de Paris en 1969, il devient en 1970 l'assistant de Stanislas Breton et de Dominique Dubarle.

Professeur à la Faculté de philosophie, il est, depuis 1986, chercheur associé aux CNRS (Archives Husserl).

Doyen de la Faculté de philosophie entre 1985 à 1994, il est actuellement directeur du 3<sup>e</sup> cycle de ladite faculté et dirige le laboratoire de « Philosophie herméneutique et phénoménologie », ainsi que la collection « Philosophie » (Beauchesne).



Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

*Imprimé en France*  
© Les Éditions du Cerf, 2004  
[www.editionsducerf.fr](http://www.editionsducerf.fr)  
(29, boulevard La Tour-Maubourg  
75340 Paris Cedex 07)

ISBN 2-204-07462-4  
ISSN 1275-4927

## Vers une herméneutique diacritique du passage

*En dialogue avec Jean Greisch*

RICHARD KEARNEY  
professeur à *Dublin College (Irlande)*  
et à *Boston College (États-Unis)*

L'une des principales questions qui traversent les recherches herméneutiques contemporaines est de savoir comment « passer » de soi à autrui, de l'immanence à la transcendance, de ce que Levinas appelle l'économie du même à l'eschatologie de l'infini. La présente étude offre quelques réflexions, en dialogue avec Jean Greisch, sur la tâche herméneutique de comprendre l'« altérité ». Dans l'introduction à son livre *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*<sup>1</sup> – troisième volume de sa récente trilogie d'herméneutique philosophique qui comprend *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir* et *Le Cogito herméneutique*<sup>2</sup> –, J. Greisch invoque le guide éponyme – Hermès – comme emblème de son approche herméneutique : « L'herméneutique, c'est-à-dire l'art d'interpréter, métamorphosé de nos jours en réflexion philosophique sur les opérations de compréhension impliquée dans l'interprétation des textes, des œuvres et des actions, a pour patronyme le dieu Hermès. Dans la pensée grecque archaïque, c'est le dieu des voyageurs, des interprètes, des diplomates et des brigands. Les Hymnes homériques font l'éloge de ce “fils ingénieux et subtil” de Zeus et de la Nymphe Maïa. Il y est présenté comme “le Brigand, le Ravisseur des bœufs, l'Introducteur

1. Grenoble, Jérôme Millon, 2001.

2. Respectivement Paris, Éd. du Cerf, 2000 ; Paris, Vrin, 2000.

des songes, le Guetteur nocturne, le Rôdeur des portes", capable de se glisser obliquement, "pareil à la brise d'automne, comme un brouillard", à travers la serrure des portes, même celles qui protègent le palais de Zeus » (p. 9). Et c'est ce même Hermès qui nous guide adroitement dans les échanges et médiations linguistiques, nous initiant à l'art de la communication et des « passages secrets ». Même Zeus était conscient de ses extraordinaires pouvoirs d'interprétation et, par conséquent, le consacra « messager et héraut des dieux eux-mêmes » (p. 9-10). Ce qui amène J. Greisch à émettre l'hypothèse suivante : « Toutes ces fonctions suggèrent qu'Hermès, qui évolue aux confins de plusieurs espaces hétérogènes, préside également aux rencontres, inévitablement problématiques et périlleuses, mais pour cette raison même aussi très enrichissantes, du propre et de l'étranger » (p. 10).

Dans *L'Arbre de vie*, J. Greisch invoque explicitement la notion de « dia-herméneutique » pour saisir le sens d'une médiation dialectique (non hégélienne) entre les différences (p. 73). Telle médiation prend la forme d'un « passage » entre, et par-delà, les extrêmes. Comme Hermès qui passe entre les portails de l'immanence et de la transcendance, comme Ulysse qui passe entre les détroits de Scylla et Charybde, comme les anges dans le rêve de Jacob qui descendent et montent l'échelle entre le mortel et le divin. La présente étude soutient que les récents travaux de J. Greisch le placent nettement dans la trajectoire d'une nouvelle herméneutique « diacritique » partagée par des penseurs tels que Paul Ricœur, David Tracy, moi-même et d'autres. Mais qu'est-ce que l'herméneutique « diacritique » ?

## I

Tout d'abord, qu'il nous soit permis de faire quelques remarques à propos de certaines questions méthodologiques relatives à l'herméneutique du passage. La plupart de nos remarques se concentrent sur la question centrale de l'altérité.

L'herméneutique diacritique tente de tracer un chemin sinueux entre les catégories ontologiques et éthiques de

l'Altérité, non pas en ayant recours à la fusion métaphysique ou la synthèse dialectique, mais en expérimentant une variété de traversées métaxologiques entre le même et l'autre. Bref, il s'agit moins d'une affaire de survol spéculatif que d'une tentative de construire des ponts et des échelles qui cherchent à traverser les fossés séparant les anciennes ontologies des nouvelles hétérologies.

Nous proposons de distinguer l'herméneutique diacritique à la fois de l'herméneutique romantique et radicale. L'herméneutique romantique défend la thèse, soutenue par Schleiermacher, Dilthey et Gadamer, selon laquelle l'objectif de l'interprétation philosophique est d'unir la conscience d'un sujet à celle d'autrui. Ce processus est appelé appropriation, ce qui en allemand (*Aneignung*) signifie « devenir-un-avec » (*becoming one with*). Schleiermacher a exploré la récupération de la conscience aliénée en termes d'une ré-appropriation théologique du message original du kérygme. Pour sa part, Dilthey a analysé ce processus en termes de résolution historique en vue d'atteindre une sorte de connaissance « objective » du passé. Et cela malgré la distinction radicale entre l'objectivité des sciences naturelles (*Naturwissenschaften*) et celle des sciences humaines (*Geisteswissenschaften*) où la compréhension herméneutique s'applique proprement. Finalement, Gadamer a poursuivi l'idée d'une réconciliation entre notre propre entendement et celui d'autrui, en termes de « fusion d'horizons » (*Horizontverschmelzung*).

Selon ces trois penseurs, l'objectif de la compréhension herméneutique est de récupérer une conscience originale, aujourd'hui perdue, en rendant contemporain ce qui est passé ou non familier à l'aide de nos modes de compréhension actuels. Au contraire, l'herméneutique « radicale » de John Caputo – inspirée par le tournant déconstructiviste de Jacques Derrida, Maurice Blanchot et Jean-François Lyotard – rejette le modèle de l'appropriation, en insistant sur la nature non médiatisable (*unmediatable*) et finalement « sublime » de l'altérité. Défiant toute une communauté de pensée, cette position sans compromis défend la différence et la séparation irréductible. À cette fin, J. Caputo étend l'« hypothèse hyperbolique » de Levinas et Derrida, définie comme un « modèle non phénoménologique », selon lequel « une infinitude invisible advient et exige tout de

moi, y compris la nourriture dans ma bouche ». En tant que tel, ce modèle constitue un défi pour le modèle ontologique « en ce qui concerne l'ami et la politique, qui ont toujours été conçus en termes égalitaires<sup>1</sup> ». Sur cet arrière-fond, l'herméneutique radicale invoque une dissymétrie du soi et de l'autre et propose de concevoir l'amitié humaine non pas selon le paradigme grec et métaphysique de l'intimité, de la comparaison et du consensus, mais plutôt en termes d'altérité infinie. L'ami n'est plus à prendre pour l'« autre » en relation avec le « même », quelqu'un qui est d'esprit ou d'âme analogue, comme l'*homonoia* d'Aristote ou la *Paarung* et *Einfühlung* de Husserl. L'hypothèse hyperbolique refuse l'idée d'une communauté de semblables et fait fi de la vertu d'égalité. L'ami, selon l'herméneutique radicale, est toujours plus que mon camarade (*fellow*), ce qui signifie effectivement que « l'amitié est prise dans la disproportion infinie du don sans échange, dans laquelle l'autre, apparaissant sans apparaître, provient d'une situation de supériorité structurelle et invisible » (Caputo, p. 71). Par conséquent, l'amitié entre soi-même et un autre (*oneself and another*) n'est pas possible au présent, comme y insistent Caputo et Derrida, mais est quelque chose qui – comme la démocratie ou la justice – est toujours à venir. L'amitié-àvenir n'est pas signalée par le bon sens des « soi » (*selves*) égaux et autonomes, mais par « la folie et le non-sens de l'hétéronomie » (*ibid.*, p. 83).

L'herméneutique diacritique de Greisch, Ricœur et moi-même, marque une troisième voie par-delà les alternatives romantique et radicale. Je soutiens que cette voie moyenne (*metaxu*) est plus radicale et pose plus de défis que l'une ou l'autre mentionnée ci-dessus. En évitant à la fois la communion des horizons confondus et la rupture apocalyptique de la non-communion, cette troisième voie herméneutique s'efforce d'explorer les possibilités d'inter-communion entre les « soi » distincts mais non incomparables. L'approche diacritique maintient que l'amitié commence par l'accueil de la différence (*diagein*). L'herméneutique diacritique défend la pratique du

1. J. CAPUTO, *More Radical Hermeneutics*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, p. 70.

dialogue entre le soi et l'autre, tout en refusant de se soumettre : 1) à la dialectique réductionniste de l'égologie dominée par la logique du Même, ou 2) aux excès hyperboliques de l'hétérologie déconstructiviste inspirée par le geste de « différence ». Entre le *logos* de l'Un et l'*antilogos* de l'Autre, il y a le *diaglogos* du soi-même comme un autre.

L'objectif fondamental de l'herméneutique diacritique est de nous rendre plus accueillants envers les étrangers, les dieux et les monstres, sans succomber à la mystique ou la folie. Trop souvent dans la culture occidentale, nous avons diabolisé l'autre par peur (les partisans de la déconstruction nous ont appris quelque chose d'inestimable à cet égard). Mais si nous pouvons devenir plus attentifs à « qui » est l'autre – n'est-ce pas une tâche primordiale de la philosophie herméneutique que de renforcer une telle attention ? –, je suis convaincu que nous serons moins susceptibles de vivre dans l'horreur des ténèbres. Car les ténèbres sont bien trop souvent le masque de l'altérité de notre propre mort et un mur contre la venue – à notre insu – d'étrangers qui nous sont toujours inconnus. Sur ce point, une herméneutique de la compréhension phronétique et de l'empathie narrative consisterait à aborder notre peur de l'autre sans la réduire à l'économie de l'identité du soi-même (*self-sameness*).

Un dernier avantage de l'herméneutique est son ouverture vers d'autres disciplines. Ainsi, tout en essayant de demeurer loyale envers les exigences de la lucidité et de la cohérence philosophique, notre approche veut aller par-delà les divisions entre disciplines et engager une éclosion d'horizons intellectuels. À ce propos, je pense que J. Greisch et moi-même approuvons volontiers l'ample définition de l'herméneutique proposée par Rudiger Bubner : « L'herméneutique est devenue de plus en plus une notion centrale dans les discussions philosophiques les plus diverses. Comme si l'herméneutique créait des interconnexions entre des problèmes de différentes origines. En linguistique et sociologie, en histoire et études littéraires, en théologie, droit et esthétique et, finalement, en science de façon plus générale, les perspectives herméneutiques ont été mises en œuvre avec succès. Ainsi, la traditionnelle revendication philosophique à l'universalité est renouvelée sous un

nouveau nom<sup>1</sup>. » Je voudrais simplement qualifier la notion d'universalité avec le préfixe « quasi » afin de souligner qu'il s'agit là d'une ambition, et non d'une présomption. Et d'y ajouter que si l'herméneutique s'étend de façon horizontale à travers les disciplines, elle s'étend également à travers les horizons temporels, en réinterprétant les mythes et souvenirs de notre passé à la lumière des espoirs futurs d'une compréhension plus attentive et compatissante de nos Autres. Je ne rencontre que peu d'exemples d'une telle herméneutique quasi universelle qui sont d'une puissance comparable à celle de l'herméneutique proposée par J. Greisch, en particulier *Le Cogito herméneutique, Paul Ricœur. L'itinérance du sens et la trilogie Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*<sup>2</sup>.

## II

L'herméneutique diacritique s'efforce de réexaminer les pratiques, de se définir en termes d'altérité. Dans une période historique marquée par les crises d'identité et de légitimation, il semble particulièrement urgent de contester la polarisation entre le « nous » et le « eux ». Quelles sont les nouvelles formes que prennent les figures emblématiques de l'altérité dans une société de plus en plus dominée par la simulation et le spectacle ? Et quels sont les moyens critiques à notre disposition pour différencier entre les divers types d'altérité dans une culture où l'indécision semble l'emporter, parfois au point où nous avons du mal à distinguer le « soi » de l'« autre » ? Sans aucun doute, un certain questionnement philosophique est indispensable si nous cherchons à comprendre l'éénigme du soi-ét-autrui (*self-and-other*) et à explorer des modes de discernement entre différents types du « soi » et de l'« autre ».

Sur ce point, l'herméneutique diacritique nous rappelle que souvent nous projetons sur d'autres, afin d'y échapper, nos peurs

1. R. BUBNER, « Phenomenology and Hermeneutics », *Modern German Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 45.

2. T. I-III, Paris, Éd. du Cerf, 2002-2004.

inconscientes. Au lieu de reconnaître qu'au fond de nous-mêmes nous devons répondre de l'altérité qui nous agite, nous concevons tout un éventail de stratégies d'évasion. Première parmi ces stratégies est la tentative de simplification de notre existence qui fait des autres, « étrangers » (*aliens*), des boucs émissaires. Ainsi, nous trouvons le moyen de transmuter l'étranger sacrificiel en monstre ou en dieu fétiche. Mais quoi qu'il en soit, nous refusons d'admettre devant nous-mêmes l'étranger comme un autre particulier qui répond, à son tour, à l'altérité particulière en chacun d'entre nous. Nous refusons de nous reconnaître nous-mêmes en tant qu'autres (*ourselves-as-others*).

Quelquefois, dans notre confusion, nous transformons même l'autre en un monstre et un dieu. Les hiérophanies – où se manifeste la déité non manifestable – sont souvent terrifiantes. D'où la double étymologie du verbe *monstrare*, « montrer » et « mettre en garde ». Les mutations de Zeus en un taureau pillard ou en un cygne rapace personnifient ce paradoxe. Et sans doute Kali savait-elle comment faire peur aux mortels. Même le Dieu biblique qui est « généralement » bon pouvait avoir recours à l'horreur en bien des occasions. Comme s'en est rendu compte Job. Ou Abraham quand il lui fut ordonné de tuer Isaac. Ou bien Jacob quand il se trouva estropié après s'être battu avec l'ange obscur d'Israël. Ou Zacharie rendu muet par l'ange Gabriel. Sans mentionner les récits des déluges et des pestes et des conflagrations par un Dieu jaloux pour terrifier son peuple. La monstruation divine était bien souvent une occasion de terreur – *fascinans et tremendum* – comme le note J. Greisch dans plusieurs passages de son livre *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*.

Des poètes ont également attesté cette énigme du Dieu monstrueux. Et l'herméneutique diacritique, telle qu'elle est pratiquée par J. Greisch et moi-même, n'hésite pas à se servir des témoignages de cette recherche phénoménologique féconde. W. B. Yeats a saisi cette ambiguïté perturbatrice du sacré, par exemple dans son image apocalyptique de la « rude bête qui traînait à travers Bethléem pour être née ». Un sentiment dont s'est fait l'écho Rilke dans l'apostrophe inaugurale des *Élégies de Duino* : « Chaque ange est terrible. » Et de se souvenir de l'évocation effrayante par Herman Melville de la blancheur

quasi divine, quasi diabolique, un rappel à la fois de l'horreur du Léviathan et de la transcendance de Yahvé : « Mais nous n'avons pas encore découvert le mystère incantatoire de la blancheur, ni pourquoi son appel a sur l'âme une telle puissance, ni, ce qui est plus étrange et d'une portée plus vaste, pourquoi, alors qu'elle est le symbole le plus vivant de la spiritualité, du Dieu des chrétiens, elle accroît le voile même, caractère repoussant de ce qui est objet de terreur pour l'homme » (*Moby Dick*, XLII).

Sur l'arrière-fond de ces énigmes, il semblerait qu'une des tâches essentielles de l'herméneutique diacritique est d'explorer les possibilités de réponse au problème de l'Étranger, par une certaine compréhension philosophique. Julia Kristeva a proposé trois façons principales d'aborder notre expérience fondamentale de l'étrangement (*estrangement*) : l'art, la religion et la psychanalyse. Mais il me paraît que nous pourrions y ajouter une quatrième, à savoir la philosophie. Car si l'art offre une thérapie en termes d'images, la religion en termes de foi et la psychanalyse en termes de cure par la parole (*talking cure*), la philosophie a quelque chose de différent (mais non pas nécessairement mieux) à offrir. Ce quelque chose de différent, susceptible de constituer un supplément aux autres trois façons, est un certain modèle herméneutique de compréhension. Il y a bien sûr des précédents à cela. L'herméneutique n'émane pas comme la vierge Vénus de l'esprit de Jupiter, mais s'est développée et a évolué depuis les origines de la philosophie même ; et il y a divers moments dans l'histoire de la pensée qui peuvent nous aider dans notre quête de comprendre l'Autre – de la sagesse pratique d'Aristote (*phronesis*) et le jugement réflexif de Kant à des modèles herméneutiques plus récents de la compréhension narrative (Ricœur, Arendt, Taylor). J. Greisch intègre plusieurs de ces modèles dans sa tentative de compréhension des énigmes de la « terreur<sup>1</sup> ».

Sur ce point, notre pari herméneutique est que, si l'énigme de l'Autre a été largement ignorée par la tradition métaphysique établie – remontant à Parménide et Platon qui ont défini

1. Voir « “Tueurs sans gages”: le philosophe face à l'hyperterrorisme », *Transversalités* 81, janv.-mars 2002, p. 171-192.

l'Autre par rapport au Même –, elle ne cesse de refaire surface au cours de l'histoire culturelle de l'Occident sous forme d'étrangers, de dieux et de monstres qui ne sont pas prêts à disparaître et qui continuent à dominer notre réflexion. Occupés avec les strictes règles de la raison, la plupart des philosophes occidentaux depuis Parménide ont banni les troubles provoqués par l'« étrangement », notamment l'inconscient culturel du mythe, de l'art et de la religion, en les refoulant dans la sphère de la non-raison (*unreason*). Et au cours de ce processus de l'étrangement de l'étrange, l'expérience de l'Autre est tombée dans le noir invisible, indicible et impensable. Je suis convaincu que l'Autre est en voie d'être réinséré dans l'horizon de la compréhension philosophique à la lumière d'un certain nombre d'investigations de la relation entre le soi et l'autre dans les recherches phénoménologico-herméneutiques telles qu'entreprises par J. Greisch (*Le Cogito herméneutique*), P. Ricœur (*Soi-même comme un autre*), D. Tracy (*Pluralité et ambiguïté : herméneutique, religion, espérance*) et moi-même (*Strangers, Gods and Monsters*). Je suis également convaincu que le projet des Lumières demeurera dans l'obscurité tant qu'il se révélera incapable d'accompagner les étrangers, les dieux et les monstres qu'il a trop souvent cherchés à proscrire ou à ignorer. C'est précisément sur ce point que l'herméneutique diacritique propose une nouvelle rencontre entre la philosophie et trois disciplines voisines qui ont beaucoup à nous enseigner sur les énigmes de l'altérité (l'art, les religions et la psychanalyse). Bref, l'herméneutique diacritique préconise que la compréhension et la précompréhension renouent le dialogue l'une avec l'autre.

### III

À l'heure de l'émergence de la préoccupation postmoderne de l'« altérité » et du « sublime », l'herméneutique diacritique est confrontée à de nouvelles tâches de réflexion sur l'opposition entre le soi et l'autre. Le défi consiste désormais à reconnaître la différence entre le soi et l'autre sans pour autant les séparer de façon schismatique au point qu'il n'y ait plus aucune relation

possible entre eux. Il s'agit d'une véritable difficulté pour bien des penseurs postphénoménologiques qui projettent à l'extérieur la catégorie de l'altérité au point où tout contact avec le soi fait figure de trahison ou de contamination. La tentative de construction de ponts herméneutiques entre nous et les autres (l'humain, le divin ou une quelconque forme d'altérité) – et sur ce point, je suis en accord avec J. Greisch – ne doit pas être dénoncée comme ontologie, ontothéologie ou logocentrisme, c'est-à-dire comme une forme de réduction totalisante qui frôle la violence. Car en fin de compte une telle dénonciation nie toute forme de d'*inter-être* dialogal (*dialogical inter-being*) entre le soi et l'autre. Par conséquent, chez un penseur tel que Levinas, nous rencontrons la thèse selon laquelle l'expérience de l'altérité irréductible (*l'illéité divine*) ne peut au fond être distinguée de l'expérience de l'abjection irréductible (*l'il y a athée*). Le supérieur est supérieur à ce point et l'inférieur inférieur à ce point qu'ils se retournent contre eux-mêmes et commencent à converger – parfois au point de l'indifférenciation. Le Dieu par-delà l'être devient un abysse en dessous de l'être. L'Autre devient l'Étranger.

Ces assemblages dialectiques – ou inversions déconstructives – partagent le commun symptôme de l'indécidabilité radicale qui nécessite l'intervention d'une herméneutique dia-critique du soi-*et*-l'autre (*self-and-other*). Cela appelle une pratique de l'interprétation phronétique capable de mettre en relief les interconnections entre les pôles de l'identité (*same-ness*) et de l'étrangeté. Face à la fixation postmoderne à l'altérité inaccessible, il nous faut construire des voies entre les mondes de *l'autos* et de *l'heteros*. Il nous faut tracer une voie avec J. Greisch entre les extrêmes de la tautologie et de l'hétérologie. Car ainsi la philosophie pourra nous aider à découvrir l'autre en nous et nous-mêmes en l'autre – sans abjurer l'un ou l'autre.

D'où la proposition émise par l'herméneutique diacritique, d'un modèle de compréhension narrative (P. Ricœur) déterminé, malgré tout, à dire quelque chose sur l'indicible, à imaginer les images de l'inimaginable, à narrer ce qui ne peut être narré, tout en respectant les frontières limites (*border-limits*) qui reportent (*postpone*) les Réponses ultimes. Il ne s'agit pas

de plaider pour un retour aux métanarratives de la totalité ou de l'enfermement, ni de soutenir des ontologies de *l'ens causa sui* ou du *cogito ergosum* qui n'ont plus lieu d'être. Au contraire, nous ne pouvons pas ignorer la critique heideggérienne de la métaphysique de la présence, en particulier à la lumière de la dimension éthique de cette métaphysique mise en exergue par les récentes expositions qui soulignent les tendances d'appropriation de la pensée humaine (Levinas, Derrida, Caputo, Lyotard, etc.). Mais une certaine activité herméneutique s'impose si nous voulons maintenir la pratique du jugement responsable et de la justice. Car comment aborder l'altérité si celle-ci devient totalement inintelligible pour nous ? Face à une telle indétermination putative, comment dire la différence entre un type d'altérité et un autre, entre a) ces étrangers qui ont besoin de notre affection et hospitalité, sans s'occuper de ce qu'ils paraissent d'abord « monstrueux » et b) les autres qui cherchent à détruire et à exterminer (comme dans les massacres et génocides de Bergen Belsen aux Balkans, où certains « ennemis » étaient véritablement des adversaires assassins) ? Souvenons-nous d'un des plus anciens exemples de discernement éthique : comment différencier la voix d'en haut qui dit à Abraham de tuer Isaac et la voix qui le lui interdit ? Ce sont là quelques questions herméneutiques d'urgence, comme J. Greisch nous le rappelle sans cesse. Car ces questions décident de la façon dont les cultures se rangent du côté de la violence ou de la compassion.

Tous les « sois » ne relèvent pas du mal et tous les « autres » ne sont pas angéliques. C'est pourquoi, nous y insistons, il est sage d'ajouter la critique du *soi* à une critique tout aussi indispensable de *l'autre*. Sans une telle double critique – qui expose les catégories illusoires de l'*ego* et de l'*étranger* –, nous ne pourrions plus parler d'une réelle relation entre les êtres humains ou, en effet, entre les êtres humains et non humains (animaux ou divins). Seulement par un tel double geste pouvons-nous espérer désaliéner quelques-unes des forces qui pénètrent notre culture globale consumériste.

Cette double critique exige un équilibre délicat. Si, d'un côté, les autres deviennent excessivement transcendants, ils disparaissent de notre système radar et nous perdons tout contact.

À ce moment-là, nous cessons non seulement de les voir directement, mais aussi de les apercevoir indirectement *comme* tel ou tel autre. La possibilité d'imaginer, de narrer ou d'interpréter l'altérité devient impossible. Et dans le champ de la philosophie, nous attestons du déclin de l'investigation phénoménologique et herméneutique. L'obscurité silencieuse de l'impensable sublime règne en absolue. Pétrifiés, nous attendons alors le retour des réprimés anonymes (*faceless*). Ou pour citer la phrase de J. Greisch, « la kratophonie remplace l'épiphanie<sup>1</sup> ».

De l'autre côté, si les autres deviennent excessivement immatériels, alors ils deviennent tout aussi dénus de relation éthique. Dans ce cas, ils ne peuvent plus être distingués de nos « sois » totalisants (conscients ou inconscients). La ruse herméneutique est donc de ne pas laisser devenir l'étranger trop étranger ou celui qui est familier trop familier. Si certaines formes de mysticisme apophatique et de déconstruction courent le premier risque, certaines formes d'immanentisme psychanalytique et du New Age encourent le deuxième.

Le terme postmodernisme est controversé et quelque peu confus, mais il s'agit d'un ensemble de positions capables de couvrir ces deux extrêmes – et en même temps de faire la place à des alternatives qui évitent cette polarité. L'herméneutique diacritique cherche à discerner le juste milieu où une notion légitime du moi (*selfhood*) et une notion d'étrangeté pourraient coexister. L'objectif est de rendre l'étranger plus familier et ce qui est familier plus étrange. Pour reprendre la métaphore de l'altitude, notre tâche est de laisser le soi marcher au niveau de la mer avec son autre en évitant les extrêmes des altitudes vertigineuses et des profondeurs abyssales. Bref, notre objectif est d'ouvrir des itinéraires entre l'exultation (*elation*) et la déjection – itinéraires à la fois multiples et praticables. Ainsi, il est de notre espoir que le soi puisse être prêt à accueillir les étrangers, respecter les dieux et reconnaître les monstres.

L'une des propositions de base de l'herméneutique diacritique est d'affirmer que la philosophie nécessite aujourd'hui

une compréhension narrative capable de construire des ponts par-dessus les extrêmes qui s'opposent. Cela, afin de répondre au défi de l'intersignification, exige des types variés d'images, d'analogie et de symboles. Nous avons la conviction que la philosophie peut aider à résoudre le chiasme subtil reliant le soi à l'autre sans les confondre l'un avec l'autre. Nous devons apprendre à réunir l'existence transcendante et l'existence incarnée – un exercice appelé *inter-animation* par John Donne et qu'il a décrit de façon émouvante dans son poème *The Extasie* :

*As our blood labours to beget  
Spirits, as like souls as it can,  
Because such fingers need to knit  
That subtile knot, which makes us man.*

*So must pure lovers soules descend  
To th'affections, and to faculties,  
That sense may reach and apprehend,  
Else a great Prince in prison lies.*

On peut rencontrer des anticipations de cette forme de traduction herméneutique, dans le travail de l'« imagination symbolique » qui, pour citer le poète Allan Tate, « conduit une action par l'analogie, de l'humain au divin, du temps à l'éternité ». Il s'agit moins d'une question de synthèse hégélienne que d'une multiple traversée entre des éléments incompatibles seulement en apparence. Il n'est pas question de recourir à un quelconque système métaphysique spéculatif rassemblant les oppositions dans un ensemble harmonieux. Il ne s'agit pas non plus d'un appel de la part d'un « dernier Dieu » comme Heidegger a essayé de nous le faire croire. Enfin, une telle traduction n'a pas à retourner à un modèle de compromis scolaire, exposant des règles intermédiaires qui tentent de trancher en faveur d'une position médiane (*settle for the median mark*). Il s'agit plutôt d'une question d'affinités de grâce. De constellations. D'entrelacements (*interlacings*) d'altérités.

1. J. GREISCH, « L'épiphanie, le regard philosophique », *Transversalités* 78, 2001.

## IV

Cette quête n'est pas nouvelle. Elle n'a pas commencé avec Hegel ou Levinas ou Derrida. L'énigme (*conundrum*) de l'Autre remonte aux origines de la métaphysique occidentale chez Parménide et Platon.

Platon aborde l'altérité en termes d'émerveillement (*thaumazein*) et de terreur (*deinon*). Même si lui et d'autres philosophes grecs reconnaissent de telles expériences comme la source même du philosopher, il y a une profonde ambivalence depuis le début. Comme Socrate le dit dans le *Phèdre*, les étrangers, les dieux et les monstres appartiennent au domaine du mythe, non à celui de la philosophie. La philosophie elle-même devrait être capable de transcender l'imagination mythique au profit d'un projet plus rationnel : « Au lieu d'examiner ces prodiges, je m'examine moi-même, et je cherche à savoir si je suis un monstre plus entortillé et plus fumeux que Typhon, ou un animal plus doux et plus simple qui tient de la nature une part de lumière et de divinité » (*Phèdre* 230e). La question est sans aucun doute de nature rhétorique. Socrate, en dépit de son doute, a certainement choisi la deuxième option. Mais le choix entre l'un ou l'autre est révélateur, ainsi que l'est la mention de Typhon comme une alternative au philosophe « divin et noble ».

Typhon, selon le récit d'Hésiode, était un dragon effrayant (*deinos drakon*) à cent têtes (*Théogonie* 823-825). Enfant de la Terre et de Tartare, né après que Zeus eut expulsé les Titans des cieux, Typhon est resté comme un souvenir de nos sauvages origines terrestres. Des voix de folie résonnaient de ses multiples têtes, ses yeux de serpent crachaient comme du feu qui ébranlait des montagnes et son haleine provoquait des turbulences qui détruisaient bateaux et marins. Mais alors que quelques-unes de ses voix criaient comme des animaux sauvages, d'autres étaient si merveilleuses à écouter (*thauma akouein*) qu'elles étaient immédiatement comprises par les dieux et séduisaient les mortels comme les immortels. Le pouvoir de cette sombre créature vint bientôt menacer les dieux eux-mêmes, jusqu'à ce que Zeus déclenchaît une puissante guerre contre Typhon et le consignât à Tartare, l'abysse en dessous d'Hadès, là où les autres Titans et géants avaient été bannis du

monde de la lumière (Typhon était aussi le nom utilisé pour Set, la divinité égyptienne du Mal).

Le fait que Typhon soit la figure particulière contre laquelle Socrate choisit de se définir en tant que philosophe est pour moi hautement significatif. Cela implique que ce n'est qu'en exorcisant cet ultime monstre, le plus atavique de tous, que l'on peut « se connaître soi-même » selon la lumière de la raison. En outre, le fait que cette créature soit merveilleuse et terrifiante, comme l'indique l'adjectif *deinoteron*, démontre qu'elle est à la fois proche des dieux (qui comprennent facilement son discours) et étrange et effrayante pour l'homme. Ainsi n'est-il pas surprenant que Socrate soit perplexe face à sa double origine – quasi terrestre et quasi divine. Et il semble déterminé à suivre Zeus dans le combat contre les forces mythiques et chroniques afin d'atteindre les sphères supérieures de reconnaissance et civilité métaphysiques.

On peut dire que Platon, comme Parménide avant lui, marque la transition de la mythologie des monstres à la métaphysique de la raison. Mais tout comme Typhon survit à l'expulsion initiale des Titans de l'Olympe, il semble qu'il demeure en quelque sorte dans le monde des humains, en réapparaissant chez les savants aussi éclairés que Socrate. C'est le retour éternel des réprimés de la raison. Peut-être est-ce cela qui explique une certaine ambiguïté, qu'atteste *Le Symposium* (221d) où Socrate est comparé par Alcibiade à Satyre (figure étrange et monstrueuse) et en même temps salué comme l'un des êtres les plus rationnels !

En rapportant ainsi l'origine du philosopher à un certain *pathos* de l'émerveillement et de l'effroi (*thaumazein* et *deinon*), Platon semble reconnaître que, si la raison est prédiquée sur l'expulsion de son Autre monstrueux, elle n'en est jamais entièrement libérée. En effet, l'idée même selon laquelle la quiétude contemplative du raisonnement métaphysique puisse être provoquée avant tout par quelque chose d'aussi turbulent qu'un *pathos* nous rappelle à la logique du Même. La raison porte toujours des traces de son origine spectrale et cette origine ne peut jamais être totalement purgée ou contrôlée. Bref, Socrate ne sort jamais entièrement de sa propre ombre, pas plus qu'il n'échappe à son *daimon*. Comme nous le rappelle Arendt, c'est

cela qui explique le fait que la philosophie toujours commence et finisse en mutisme (*speechlessness*).

Si les philosophes sont enjoins à *se connaître eux-mêmes*, voilà une raison pour laquelle ils feraient bien de continuer à s'intéresser à l'éénigme inaugrale et permanente du monstre interne.

Mais l'intérêt de Socrate pour le spectre de Typhon dans *Phèdre* autant que la préférence de la métaphysique aux dépens du mythe ne constituent pas la seule détermination par laquelle Platon se confronte au problème de l'Autre. Il n'est pas sans importance que, dans *Le Sophiste*, Platon attribue l'interrogation sur l'altérité à l'Étranger éléate (*xenos*). Cela le conduit à établir l'existence d'une autre catégorie (*heteros genos*) par-delà l'être. Car si l'être est tout ce qui existe et s'il n'y a rien d'autre que l'être – c'est-à-dire un non-être dont des mots, des images et des choses pourraient participer –, alors on ne peut expliquer la possibilité du faux (qui mélange ce qui est et ce qui n'est pas). Si tel était le cas, les étrangers ne pourraient pas non plus justifier leur propre droit d'exister dans la mesure où ils sont autres que l'ordre, identique à lui-même, de l'être en tant que tel. Dans le régime de *Parménide*, il n'est pas utile pour des étrangers non domiciliés de poser leur demande de domiciliation. L'Étranger soutient alors, contre *Parménide*, qu'« il y a un mélange mutuel des genres. L'être et l'autre pénètrent à travers tous et se compénètrent mutuellement. Ainsi l'autre, participant de l'être, du fait même de cette participation, est ; il est, toutefois, non point ce dont il participe, mais autre, et parce qu'il est autre que l'être, il est, par la plus manifeste nécessité, non-être » (*Sophiste* 259a-b). De plus, comme insiste l'Étranger, pour qu'un être ait son *propre* être, il doit de son côté participer de l'autre afin d'être soi-même et, par conséquent, *autre que* tout autre.

D'où la conclusion de l'Étranger selon laquelle le discours comme affirmation du vrai et du faux – c'est-à-dire une confection de l'être et du non-être – est possible à la seule condition de conjointre une forme avec l'autre (*ton eidon symplochen*, *Sophiste* 259). Les implications sont importantes. La totale séparation du même (*autos*) et de l'autre (*heteros*), de l'être et de ce qui est autre qu'être, serait l'oblitération (*apophansis*) de tout

discours (*Sophiste* 259e). Rien de moins. Et, par conséquent, ce serait éliminer tous les moyens de distinguer entre le vrai et le faux. Ce serait faire de l'Autre littéralement l'indicible. Et, par extension, le non-reconnaissable.

Car pour l'Étranger éléate, l'autre est finalement autre seulement en rapport au même. L'Autre comme une catégorie distincte n'est compréhensible que s'il est considéré relatif à un quelconque Autre (*pros heteron* ; 255d). Dans la mesure où il diffère de l'ordre connu de l'être, l'Autre est toujours relatif. Ou, dit plus simplement, toute relation à l'Absolu rend l'Absolu relatif (*Parménide* 133-135 ; 141-142). C'est cette distinction fondamentale entre ce qui est absolu et ce qui est relatif qui s'est révélée décisive dans les controverses postérieures de la philosophie occidentale.

## V

Cette même définition de l'altérité en rapport avec l'identité a été revisitée par le mouvement moderne de la phénoménologie que J. Greisch commente avec une grande lucidité dans le premier volume de sa trilogie sur la philosophie de la religion, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison* et dans *Le Cogito herménéutique*. Hegel, dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, historicise le problème en termes de dialectique du maître et de l'esclave. Il soutient que le soi ne s'exprime soi-même qu'en tant que sujet souverain dans la mesure où il lutte avec et finit par être reconnu par son Autre. Mais c'est Husserl qui pousse cette dialectique phénoménologique jusqu'à sa conclusion logique dans la Cinquième méditation cartésienne lorsqu'il affirme que l'autre n'est jamais absolument étrange, qu'il est toujours et partout reconnu comme étant autre précisément en tant qu'autre-que-moi, c'est-à-dire par analogie et apprésentation. Ici, l'autre se manifeste lui-même en tant qu'*alter ego*. Et cette position est radicalisée davantage par Heidegger dans sa représentation de l'autre en termes d'être-avec (*Mitsein*) de l'existence-de-soi ontologique (*Dasein*).

Ainsi, c'est bien cette notion d'altérité relative que Levinas et certains autres penseurs contemporains ont refusée. Levinas

lui-même rejette sans équivoque une telle notion dans *Totalité et Infini*. Il y écrit que l’Autre ne se manifeste pas lui-même en rapport avec l’horizon de la conscience ou de la subjectivité de l’ego, mais « s’exprime *lui-même* ». Selon ce tournant phénoménologique, l’Étranger est à l’origine *kath’auto*, non pas *pros heteron*. Absolument pas relativement autre.

Et nous revenons ainsi vers le cœur herméneutique de la question – l’altérité absolue contre l’altérité relative. Cette problématique sous-tend le paradigme métaphysique du soi et de l’autre (*self-and-other*) de Platon et d’Aristote à Hegel et la philosophie moderne de la conscience. Le rejet de l’altérité relative en faveur de l’altérité absolue, par Levinas et d’autres penseurs de l’altérité radicale, marque une rupture décisive entre pensée et langage. En dernière analyse, Levinas a opté pour ce que Derrida appelle l’« impensable-l’impossible-l’indicible par-delà l’Être et le Logos ». Par ce raisonnement, la plénitude positive de l’infini ne peut être traduite en langage que comme un terme négatif (in-fini). En dépit de son ambiguïté sur la question, Derrida semble se ranger du côté de l’Étranger éléate quand il critique Levinas pour avoir tenté de maintenir la séparation absolue entre l’Autre infini et l’ordre ontologique des phénomènes, c’est-à-dire pour avoir refusé de confondre le par-delà de l’être et l’être. L’idée de Levinas de l’altérité absolue presuppose la propre phénoménologie du discours et de l’apparence qu’elle cherche à surmonter. Mais, pour faire justice à Levinas, il en est conscient. Et il est bien capable de répondre qu’il en est de même pour Derrida en ce qui concerne sa notion de l’autre. Réponse à laquelle il faut faire toute la place en philosophie.

Mais qu’il suffise maintenant de dire qu’à l’Étranger éléate de Platon qui réclame la conjonction de l’être et du non-être, Levinas aurait opposé l’étranger éthique (*ethical stranger*) de la Torah : l’Autre du psaume 119 qui déclare : « Je suis un étranger sur la terre, ne me cache pas tes volontés. » La clé de l’herméneutique diacritique telle qu’elle a été mise en avant par Ricœur, Greisch et moi-même, est que les deux Étrangers ne sont pas mutuellement exclusifs. Nous proposons que les étrangers re-négocient une nouvelle alliance.

(Traduit de l’anglais par Adrian Pabst.)