La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être

Rodolphe Calin

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cpuc/822>

DOI : 10.4000/cpuc.822

ISSN : 2677-6529

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 juillet 2012

Pagination : 125-142

ISBN : 978-2-84133-410-0

ISSN : 1282-6545

Référence électronique

Rodolphe Calin, « La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* [En ligne], 49 | 2012, mis en ligne le 07 juin 2018, consulté le 05 février 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/822> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cpuc.822>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International - CC BY-NC 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

La métaphore absolue.

Un faux départ vers l'autrement qu'être¹

C'EST AUX INÉDITS SUR LA MÉTAPHORE datant de 1962 que sera consacrée cette étude². Ceux-ci nous frappent d'abord par le fait que Levinas y accorde à la métaphore, eu égard au projet philosophique qui est le sien, à savoir de penser le sens de la transcendance au-delà de l'être, une importance considérable, une importance que son œuvre antérieure ne lui reconnaissait pas, et que l'œuvre ultérieure ne lui reconnaîtra plus. La philosophie de la transcendance s'y confond avec une philosophie de la métaphore, l'autre que l'être y est conçu comme la « métaphore absolue ». Une formule, extraite des *Notes philosophiques diverses*, en résume le propos : « la pensée [...] par son pouvoir métaphorique décrit une sphère qui est au-delà de l'Être »³. À la lecture de ces inédits, deux questions ne peuvent donc manquer de surgir : pourquoi, juste après *Totalité et Infini*, Levinas élabore-t-il une

1. Cet article reprend, complète et approfondit les développements consacrés à la métaphore dans la dernière partie de ma préface à *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique* (= *Œuvres* 2), R. Calin et C. Chalier (éd.), Paris, Grasset – IMEC, 2011, p. 33-42.
2. Il s'agit de « La Métaphore », conférence prononcée au Collège philosophique de Jean Wahl le 26 février 1962, in *Œuvres* 2, p. 323-347, et des diverses notes sur la métaphore que l'on trouve dans E. Levinas, *Carnets de captivité, suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses* (= *Œuvres* 1), R. Calin et C. Chalier (éd.), Paris, Grasset – IMEC, 2009, notamment, p. 227-242 ; 262-265 ; 296-297 ; 329-331 ; 350-352. Il n'est pas aisé de dater ces notes. En ce qui concerne la note n° 1 de la liasse A (p. 227 sq.), le cachet figurant sur le morceau d'enveloppe sur lequel une partie de la note a été rédigée porte la date du 21 septembre 1960 ; concernant la note n° 210 (p. 330-331) de cette même liasse, le carton d'invitation au verso duquel elle a été rédigée date de 1961. Il est raisonnable de penser que ces diverses notes sont préparatoires à la conférence de 1962, et sont donc de peu antérieures à celle-ci, notamment pour les raisons que nous avons données dans la présentation de notre première transcription d'une partie de ces notes dans *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, D. Cohen-Levinas et B. Clément (dir.), Paris, PUF (Épiméthée), 2007, p. 25-26.
3. *Notes philosophiques diverses*, in *Œuvres* 1, p. 236.

philosophie de la métaphore, une philosophie que rien, dans l'ouvrage de 1961, ne laissait pourtant pressentir ? Et pourquoi, très vite, l'œuvre publiée abandonnera-t-elle cette voie ? Très vite, en effet, c'est-à-dire dès 1963, comme le montrent les deux conférences inédites intitulées « Qu'est-ce que le sens ? », faites à Bruxelles à la Faculté universitaire Saint-Louis les 16 et 17 janvier 1963, et dont le texte sera largement repris dans un article de 1964 intitulé « La signification et le sens », article sur lequel nous reviendrons plus loin. À partir de la lecture de ces inédits, que l'on peut bien ici qualifier d'inouïs, notre propos sera donc de tenter d'expliquer pourquoi ce qui apparut d'abord comme une exaltation de la métaphore s'est ensuite mué en une critique, radicale à bien des égards, de celle-ci. Mais, comme on le verra, à partir de ces questions d'ordre génétique, c'est une question plus essentielle qui se trouvera posée : la métaphore permet-elle de sortir de l'ontologie, ou bien au contraire relève-t-elle encore de l'ontologie ?

Élargissement de l'ontologie

Pourquoi, juste après *Totalité et Infini*, Levinas développe-t-il une philosophie de la métaphore ; pourquoi la métaphore, absente de *Totalité et Infini*, s'impose-t-elle brusquement à sa pensée ? Notre hypothèse est que la métaphore est la tentative – la première tentative de Levinas – d'apporter une réponse à la difficulté soulevée par le caractère encore ontologique du langage employé dans *Totalité et Infini*. Si *Totalité et Infini* retrouve l'inspiration platonicienne du Bien au-delà de l'être qui animait déjà l'avant-propos de *De l'existence à l'existant*⁴, et formule, dans ses dernières pages, l'exigence de se placer au-delà des catégories de l'être pour penser la transcendence, il reste que le langage y est celui de l'ontologie. Ce langage fut choisi, précisera plus tard Levinas, afin d'éviter celui de la psychologie, ou encore celui de l'anthropologie⁵. Le recours à un tel langage a pu paraître

4. « L'étude que nous présentons a un caractère préparatoire. Elle parcourt et effleure un certain nombre de thèmes des recherches plus vastes consacrées au problème du Bien, au Temps et à la Relation avec Autrui, comme mouvement vers le Bien. La formule platonicienne plaçant le Bien au-delà de l'être est l'indication la plus générale et la plus vide qui la guide » (*De l'existence à l'existant*, 2^e éd. augmentée, Paris, Vrin, 1978, p. 9). Cf. aussi : « La notion de transcendant nous place au-delà des catégories de l'être, si les notions de totalité et d'être se recouvrent. Nous rencontrons ainsi, à notre façon, l'idée platonicienne du Bien au-delà de l'être » (*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 269).
5. « Le langage ontologique qui est employé dans *Totalité et Infini* n'est pas du tout un langage définitif. Dans *Totalité et Infini* le langage est ontologique, parce qu'il veut surtout ne pas être psychologique. Mais en réalité c'est déjà une recherche de ce que j'appelle "l'au-delà de l'être", le déchirement de cette égalité à soi qui est toujours – le *Sein* – quelles que soient les tentatives de le séparer du présent » (*De Dieu qui vient à l'idée*, 2^e éd. augmentée, Paris, Vrin, 1986, p. 133).

inconséquent, dans la mesure où le projet de l'ouvrage était d'affirmer le primat de l'éthique sur l'ontologie. Il s'autorisait cependant d'une dissociation opérée entre l'idée d'être et l'idée de vérité ou de compréhension. En effet, l'ouvrage, comme l'indique son titre, se propose de « distingu[er] entre l'idée de totalité et l'idée d'infini », c'est-à-dire de reconnaître à l'idée d'infini un caractère aussi originel qu'à l'idée de totalité, pour ensuite « affirm[er] le primat philosophique de l'idée de l'infini »⁶, c'est-à-dire poser cette idée « comme la structure ultime de l'être, comme la *production* de son infinitude même »⁷. Son propos revenait donc à dissocier l'idée d'être de l'idée de totalité, ou encore de l'idée de vérité et de compréhension, puisqu'une pensée gouvernée par l'idée de totalité se produit comme intelligence, compréhension et saisie. En ce sens, *Totalité et Infini* était moins une critique qu'un *élargissement* de l'ontologie – élargissement qui s'était en réalité opéré bien plus tôt, avec *De l'existence à l'existant* et *Le Temps et l'Autre*, et sur lequel les inédits des années 1950 insistent fréquemment. Ainsi, dans « Parole et Silence », Levinas affirme-t-il que :

[...] depuis Heidegger, l'ontologie s'est *limitée* à une recherche qui tend à dévoiler l'être comme phosphorescence ou luisance c'est-à-dire, comme se jouant dans la compréhension qu'il détermine, même si dans l'impossibilité de la vérité il se jouait de cette compréhension⁸.

À cette ontologie limitée à l'être comme vérité et compréhension, Levinas opposera la nécessité de « séparer événement de l'être et ontologie, événement de l'être et vérité »⁹. Il concevra le projet d'une philosophie de l'être, plus précisément de l'*œuvre d'être* conçu comme accomplissement, et comme s'accomplissant ou s'achevant à travers une dialectique qui part de l'hypostase du sujet, pour aller vers le recommencement du sujet en autrui¹⁰. Cette dialectique articule des événements qui échappent à la lumière et à la vérité de l'être : ainsi l'hypostase, c'est-à-dire l'assomption de l'exister par l'existant, suppose-t-elle, pour être décrite, de briser l'instant dans lequel est donnée l'adhérence de l'existant à l'exister, et qui, « à l'analyse phénoménologique, est indécomposable »¹¹, et donc d'isoler l'existant de l'exister sur lequel il exerce pourtant toujours déjà sa maîtrise, afin de décrire l'acte par lequel l'existant s'empare de l'existence. C'est pourquoi, dans cette

6. *Totalité et Infini*, p. XIV.

7. *Ibid.*, p. 75.

8. « Parole et Silence », in *Œuvres* 2, p. 77-78 (nous soulignons).

9. « Pouvoirs et Origine », in *Œuvres* 2, p. 134.

10. Cf. *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF (Quadrige), 1983, p. 87.

11. *De l'existence à l'existant*, p. 16.

dialectique, le phénomène et la vérité ne sont plus qu'un moment – et c'est en ce sens que l'on peut parler d'un élargissement de l'ontologie :

L'œuvre d'être est un accomplissement, c'est-à-dire quelque chose de plus que l'être de la contemplation et de la raison, plus que le phénomène. [...] Il est l'œuvre qui dépasse le phénomène, mais dont le phénomène, dans sa luminosité même et à cause de cette luminosité, constitue un moment inéluctable¹²,

écrit Levinas dans un cahier préparatoire à *De l'existence à l'existant*. On comprend alors que lorsque *Totalité et Infini* affirmera la primauté philosophique de l'idée d'infini, il s'agira moins pour lui de rompre avec l'idée d'être que de déduire, à partir de l'événement d'être débordant son contenu de lumière, l'être comme phosphorescence et vérité. On remarquera à ce propos que la démarche de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* sera la même, puisqu'il s'agira de déduire l'être de l'autrement qu'être, à cette différence près, qui est de taille, que l'autrement qu'être a pris la place de l'événement d'être élargi.

Toutefois, cet élargissement de l'ontologie suffit-il au projet de *Totalité et Infini* ? La distinction de l'événement d'être et de la vérité suffit-elle cependant à assurer à la pensée de l'Infini dépassant la totalité son langage ? Ainsi conçu, l'événement d'être ne peut en effet être décrit autrement que comme celui d'un obscurcissement, comme il ressort de ce que nous avons dit, et comme le montrera précisément cette phénoménologie, ou plutôt cette non-phénoménologie caractéristique de *Totalité et Infini* qui consiste, paradoxalement, à dévoiler des « événements, essentiellement nocturnes » : « La philosophie dé-couvre certes la signification de ces événements, mais ces événements se produisent sans que la découverte (ou la vérité) soit leur destin »¹³. Or, si une telle obscurité doit être entendue positivement, puisqu'elle ouvre sur une dimension irréductible à celle de la vérité de l'être, il demeure que cette dimension fut reconnue très tôt par Levinas comme étant celle de l'art, et qu'elle ne saurait à ce titre être celle de l'éthique. Dans « La réalité et son ombre », en 1948, Levinas écrivait :

En quoi consiste la *non-vérité* de l'être ? Se définit-elle toujours, par rapport à la vérité, comme un résidu du *comprendre* ? Le commerce avec l'obscur, comme événement ontologique totalement indépendant, ne décrit-il pas des catégories irréductibles à celles de la connaissance ? Nous voudrions montrer dans l'art cet événement¹⁴.

12. Passage cité dans la préface aux *Œuvres* 2, p. 28-29.

13. *Totalité et Infini*, p. XVI.

14. « La réalité et son ombre », in *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p. 126. Cf. aussi *Sur Maurice Blanchot*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, p. 22.

Mais l'article de 1948 soulignera que cet « en deçà » de la non-vérité irréductible à la vérité de l'être dans lequel l'art se déploie est aussi une impossibilité de passer au-delà, et se conclura par ces mots :

L'art lâche donc la proie pour l'ombre. Mais en introduisant dans l'être la mort de chaque instant – il accomplit sa durée éternelle dans l'entretemps – son unicité, sa valeur. Valeur ambiguë : unique parce que non dépassable, parce que, incapable de finir, il ne peut aller vers le *mieux*, il n'a pas la qualité de l'instant vivant auquel le salut du devenir est ouvert et où il peut finir et se dépasser. La valeur de cet instant est faite de son malheur¹⁵.

C'est ici que l'éthique s'oppose à l'art : en effet, si « toute œuvre d'art est tableau et statue, immobilisés dans l'instant ou son retour périodique »¹⁶, et si le visage, en tant que présentation de soi par soi, « coïncidence essentielle de l'étant et du signifiant »¹⁷, perce au contraire sans cesse l'image en laquelle l'art immobilise le réel, il est clair que la signification éthique du visage ne saurait être décrite à partir des catégories de l'art, fussent-elles irréductibles à celles de la connaissance. Dès lors, ne faut-il pas, si l'on veut éviter le risque de rabattre l'éthique sur l'art, aller au-delà de l'être, plutôt que d'envisager un événement d'être irréductible à la vérité de l'être ? Ne faut-il pas affirmer, comme finit par le faire *Totalité et Infini*, en une formule qui ruine le projet d'un élargissement de l'ontologie sur lequel pourtant s'appuie l'essentiel de l'ouvrage, que « la notion de transcendant nous place au-delà des catégories de l'être, si les notions de totalité et d'être se recouvrent ». « Nous rencontrons ainsi, à notre façon », poursuit Levinas, « l'idée platonicienne du Bien au-delà de l'Être »¹⁸.

Métaphore relative et métaphore absolue

Or, et là réside sans doute l'un des enseignements les plus importants de ces inédits, c'est à partir d'une méditation sur la métaphore dont l'œuvre publiée conservera peu la trace que, juste après *Totalité et Infini*, Levinas envisagea de remplir cette tâche, comme le montre la conférence inédite intitulée « La Métaphore », prononcée le 26 février 1962 au Collège philosophique de Jean Wahl, à laquelle il faut joindre les nombreuses notes sur

15. « La réalité et son ombre », p. 145.

16. *Totalité et Infini*, p. 241.

17. *Ibid.*, p. 239.

18. *Totalité et Infini*, p. 269. Cf. aussi : « Si la transcendance a un sens, elle ne peut signifier que le fait, pour l'événement d'être – pour l'esse – pour l'essence de passer à l'autre de l'être [...] Passer à l'autre de l'être, autrement qu'être. Non pas être autrement, mais autrement qu'être » (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 3).

la métaphore probablement préparatoires à la conférence. C'est dans ces notes qu'apparaît vraisemblablement pour la première fois sous la plume de Levinas l'expression d'« autrement qu'être », plus exactement d'« autre que l'être » ou d'« autrement que l'être » : « Le pensé n'est pas un moins que l'Être, mais cet Autre que l'Être, lequel n'est pas simplement un superlatif de l'Être, ni même un autre être » ; et, à la ligne suivante : « Dieu n'est pas un être parfaitement être, ni même un étant existant autrement que l'être. Dire qu'il est pensé, c'est dire qu'il est autrement que l'être et non seulement qu'il est autrement »¹⁹.

Ces inédits sur la métaphore nous offrent donc un témoignage décisif sur la pensée de Levinas au tournant de l'année 1962 ; pour la première fois s'essaye la pensée de l'autrement qu'être qui trouvera son plein déploiement plus de dix ans plus tard dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Ces inédits peuvent donc être considérés comme prenant un nouveau départ après *Totalité et Infini*. Départ d'autant plus instructif que la voie que Levinas emprunte, comme nous l'avons déjà indiqué et comme nous le montrerons bientôt, ne sera plus suivie par la suite.

Le propos de Levinas sur la métaphore tient en deux thèses. Premièrement, il souligne que *toute signification est métaphorique*. Levinas développe une conception de la signification pour laquelle la signification ne réside pas dans l'intuition du donné, sensible ou idéal, mais dans la reconduction du donné à ses horizons de sens ; non pas seulement, ce qui distingue ici Levinas de Husserl, aux visées potentielles de l'objet, aux faces encore cachées de l'objet perçu, mais à d'autres objets²⁰, et, finalement, à l'être et au monde comme contexte ou comme horizon de tout apparaître. La signification ainsi comprise est métaphorique au sens où elle se produit comme un mouvement conduisant *au-delà* du donné, étymologiquement, comme *méta*-phore, ou encore comme renvoi à l'absence : « La merveille des merveilles de la métaphore, c'est la possibilité de sortir de l'expérience, de penser plus loin que les données de notre monde »²¹. Elle l'est ensuite, au sens où, reconduisant l'objet à d'autres objets, elle montre qu'il n'y a pas, pour un mot, de sens unique ou primordial, de sens littéral, que chaque signification signifie dans une autre, que le *ceci* n'a pas de sens par lui-même, mais signifie toujours *en tant que cela*, de sorte que « toute signification signifie dans un contexte, ou, comme le dit Heidegger dans un monde »²² :

19. *Notes philosophiques diverses*, p. 236.

20. Cf. D. Pradelle, « Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique ? », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, p. 91.

21. *Notes philosophiques diverses*, p. 231.

22. « La Métaphore », p. 337.

La merveille: une signification a pu se transformer en une autre, comme si tout était dans tout, non pas que tout forme système avec tout, mais comme si tout était germe de tout, toute chose porte en elle le dessin de toutes les autres. C'est cette germination qui est la signification [...]. La signification tiendrait à la métaphore en tant que la métaphore est la participation même de l'objet à autre chose que lui. Le sillon dans l'objet par lequel il répond à d'autres objets, par lequel il peut être autre chose que ce qu'il est. Parce qu'il y a signification métaphorique, il y a des mots comme objets culturels (et non pas inversement)²³.

Il en résulte que la métaphore n'est pas une figure de style parmi d'autres, ni même la figure des figures, la figure centrale de toute rhétorique, mais, plus fondamentalement encore, qu'elle correspond au fonctionnement même du langage; le langage, même ordinaire, est déjà métaphorique – dans la mesure où « le sens simple des mots ne se fixe que dans un contexte »²⁴ :

Ainsi donc, loin d'apparaître comme un phénomène exceptionnel du langage, comme une figure de style entre autres – la métaphore – déplacement de tout sens vers un autre, coïncide avec le phénomène même du langage ou de la signification. Le langage ne serait pas un ensemble de noms désignant des essences des choses, des actes et des relations ni même des nœuds de relations matérialisés dans un symbole – ce qui n'aurait pas changé cependant la fonction de « désignation » de noms attachée au mot. Le langage est un système nouveau par rapport à celui qu'on aurait voulu voir dans la structure intentionnelle de la pensée – où chaque pensée est pensée de quelque chose. Le langage, c'est le fait que ce qui est pensé, ce noyau visé signifie, c'est-à-dire est déjà dépassé dans sa fixité, est en tant que quelque chose d'autre – est par conséquent métaphore²⁵.

Dire que toute signification ou tout langage sont métaphoriques, c'est inscrire en eux le mouvement au-delà, c'est-à-dire la transcendance. En effet, Levinas développe une conception nouvelle de la métaphore selon laquelle « la métaphore est un au-delà, la transcendance »²⁶, raison pour laquelle le trait déterminant de la métaphore n'est pas, comme dans la conception aristotélécienne, l'association par ressemblance ou encore l'analogie, mais – puisque la métaphore est dépassement de l'expérience – l'élévation ou l'amplification sémantique, le transfert de sens comme passage à des significations supérieures, et donc, comme transcendance :

23. *Notes philosophiques diverses*, p. 230-231.

24. « La Métaphore », p. 332.

25. *Ibid.*, p. 337.

26. *Notes philosophiques diverses*, p. 234.

C'est l'amplification de sens qui domine incontestablement dans le phénomène de la métaphore la ressemblance. À tel point que lorsque la ressemblance est explicitement pensée, nous ne sommes pas au contact de l'essentiel de la métaphore : le mouvement du transfert et l'amplification sont perdus par la pensée qui s'absorbe dans la ressemblance comme en une essence statique²⁷.

Il s'agit là, si on la compare à d'autres conceptions contemporaines de la métaphore, elles aussi critiques à l'égard du modèle aristotélicien, en particulier à l'égard de la notion de ressemblance, d'une critique singulière et radicale : elle ne souligne pas l'éventuelle faiblesse logique de la ressemblance, de l'idée aristotélicienne selon laquelle une bonne métaphore consisterait à mettre en rapport des choses appropriées mais éloignées, au motif que cette appropriation serait introuvable, puisque, si la métaphore abstrait une qualité d'un objet pour la rapprocher d'un autre objet, tout peut ressembler à tout²⁸. Elle met plus fondamentalement en question l'idée que la métaphore aurait pour objet d'établir un rapport, une proportion entre des choses éloignées, bref, de chercher le *même* en dépit de la différence entre les objets. Pour Levinas, on le verra bientôt, la bonne métaphore, celle qu'il appellera la « métaphore absolue », se passe de toute ressemblance : elle ne va pas du semblable au semblable, mais du même vers l'autre absolument autre.

Mais voici maintenant la seconde thèse : *c'est dans la relation avec autrui, dans la relation avec celui à qui j'exprime la signification, que la métaphore, la transcendance métaphorique se produit absolument*. En effet, si l'universalité de la métaphore signifie que toute signification se produit dans un contexte, elle exclut par là le passage à l'altérité entièrement autre, qui serait précisément une abstraction, une sortie hors du contexte :

Toutefois, le caractère universellement métaphorique du langage et de la signification atteste, *ipso facto*, la dépréciation de la transcendance inscrite dans la métaphore. L'au-delà même qui s'annonce en elle ne représente pas, pour le langage, le passage à l'altérité entièrement autre, car ce serait une abstraction, une sortie hors du contexte{,} que l'universalité de la métaphore constate précisément. L'universalisation de la métaphore est une condamnation de la transcendance. Dès lors, la métaphore ne peut pas devenir une parole avec

27. *Notes philosophiques diverses*, p. 237. Cf. aussi p. 234 : « La fonction du langage dans la métaphore ne consiste pas à révéler ou à dévoiler ce qui se trouverait au-delà de l'expérience, mais à élever ».

28. Au sujet de cette critique de la ressemblance, qui en souligne la faiblesse logique, nous nous appuyons sur l'excellente mise au point de J.-C. Monod dans « La mise en question contemporaine du paradigme aristotélicien – et ses limites », *Archives de philosophie*, 2007 / 4, t. 70, en particulier p. 547.

un Dieu. Cette métaphore ne réhabilite que l'art – une transcendance de jeu, non pas une transcendance réelle²⁹.

L'exaltation du caractère métaphorique de toute signification s'accompagne donc d'une critique de la métaphore, au motif que la transcendance métaphorique n'ouvre pas sur l'autre absolument autre. Critique de la métaphore qui est aussi une critique de l'art, de l'art comme domaine privilégié de la métaphore, mais d'une métaphore du coup incapable, comme l'art, d'aller au-delà, incapable d'une transcendance véritable. De sorte que l'on voit ici à nouveau que l'éthique comme relation avec une altérité absolue doit rompre avec l'art – rupture qui serait problématique s'il fallait tenir pour définitivement relative la transcendance métaphorique, puisque c'est précisément sur cette transcendance que l'éthique prend ici appui.

C'est pourquoi Levinas développe une seconde thèse selon laquelle la relation avec autrui constitue la métaphore véritable, ce qui suppose alors de penser la métaphore à partir d'une « autre forme de signification que celle du langage et de la culture »³⁰, « un tout autre ordre de signification que celui du langage disant l'être »³¹ :

La métaphore – le transporte qui permet d'appréhender un sens dépassant la capacité du penseur – suppose ~~donc~~ un autre ordre de signification que celui de significations se traduisant en mots. L'ordre de significations se traduisant en mots – nous l'avons décrit. C'est l'ordre de la culture, ordre de l'être adéquat à la pensée et par conséquent souvenir dans cette pensée, toujours capable de se retourner sur son passé, ordre du monde en tant que jeu de significations qui fait luire la signification à comprendre, {signification} comprise toujours par son concret même dans le contexte de signification. L'autre ordre de signification – capable de la métaphore absolue,{ } dépassant la capacité du penseur est l'ordre qui rend seulement le langage des mots possible – qui est celui où luit le visage même auquel se tient le langage³².

En effet, autrui, l'interlocuteur auquel se tient le langage, auquel donc tout le langage revient, possède un *sens* irréductible à la manière dont se produisent les significations et dont celles-ci dans le même temps procèdent. Comme l'avait souligné *Totalité et Infini*, il n'est ni un donné, ni une signification signifiant dans un contexte, ou encore à partir de l'horizon de l'être. Il se produit hors l'histoire, hors la culture et hors l'être. C'est donc dans le langage compris comme parole adressée à autrui, comme interpellation de

29. « La Métaphore », p. 337. Cf. aussi *Notes philosophiques diverses*, p. 330.

30. « La Métaphore », p. 338.

31. *Ibid.*, p. 341.

32. *Ibid.*, p. 341-342.

l'autre, que le transport métaphorique se produit absolument : ici, l'élévation du sens, le mouvement vers une signification qui dépasse l'expérience, qui est le trait dominant du transport métaphorique pour Levinas, est absolu, parce que le moi s'adresse à l'autre qu'il ne peut comprendre, c'est-à-dire ramener à l'horizon de l'être. Ici, donc, la métaphore est absolue parce qu'elle n'est plus du tout un « appel du semblable vers le semblable »³³, parce qu'elle n'est plus ressemblance ou analogie, mais un mouvement du moi vers l'autre absolument autre, irréductible au moi. Mais on remarquera, j'y reviendrai bientôt, qu'elle ne se situe plus alors dans les mots, parce que le langage comme invocation d'autrui, comme le disait *Totalité et Infini*, ou encore, comme le dira *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, comme faire signe « au point de se faire signe »³⁴, précède tout échange de signes verbaux.

Telles sont donc les deux thèses qui résument le propos des inédits sur la métaphore. Il n'est donc pas exagéré de dire que Levinas, en 1962, soit juste après la parution de *Totalité et Infini*, a vu dans la métaphore le moyen d'accomplir la tâche de donner un sens à la transcendance, c'est-à-dire de montrer que la transcendance contient un sens irréductible au sens de l'être. Si toute signification entendue comme reconduction du donné à l'horizon de l'être est métaphorique, et si toute métaphore renvoie à la métaphore du *dire à autrui*, à autrui qui est une signification qui ne se montre pas dans l'horizon de l'être, alors l'être n'est pas le sens ultime.

Difficultés

Pourtant, il semble bien que cette voie ait été abandonnée par l'œuvre publiée. En effet, si l'œuvre publiée ne fait pas entièrement silence sur elle, elle la formule d'une manière beaucoup moins radicale. Il suffit de confronter ici les notes sur la métaphore ainsi que la conférence « La Métaphore » de 1962 à l'article paru en 1964, « La signification et le sens »³⁵. S'il s'agit bien, dans « La signification et le sens », de ramener toute *signification* (comprise comme reconduction du donné à la totalité de l'être) – signification dont le caractère métaphorique est à nouveau souligné dans la première partie de l'article – au *sens* éthique (au visage auquel j'exprime toute expression) dont elle procède, et s'il s'agit, ce faisant, d'« assurer les conditions nécessaires à "l'au-delà du donné" qui pointe dans toute signification – à la *méta*-phore

33. *Notes philosophiques diverses*, p. 237.

34. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 182.

35. E. Levinas, « La signification et le sens », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, avril-juin 1964, p. 125-156 ; article repris dans *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.

qui l'âme –... »³⁶, la distinction de la signification et du sens qu'il s'agit d'établir ne revient pas, comme dans la conférence de 1962, à celle de la métaphore relative et de la métaphore absolue. Assurer les conditions nécessaires à la transcendance qui anime toute signification en tant qu'elle est métaphorique n'équivaut pas à affirmer que le sens éthique serait une métaphore absolue³⁷.

Or, cela soulève une interrogation : pourquoi Levinas n'a-t-il pas repris, dans toute leur radicalité, ces thèses sur la métaphore ? Pourquoi le transport éthique n'y est-il plus qualifié de métaphore absolue ? La réponse tient sans doute dans le caractère erroné de cette tentative. Plusieurs difficultés se présentent en effet : la première, qui concerne la capacité qu'aurait le concept de métaphore de signifier une transcendance absolue, de conduire la pensée au-delà de l'être ; autrement dit, la possibilité d'envisager, au sens où l'entend Levinas, une métaphore absolue ; la seconde, qui concerne la possibilité d'affirmer que le mouvement au-delà qui se manifeste dans la métaphore vient d'autrui.

Concernant la première difficulté, un certain nombre d'objections peuvent être formulées : 1) Le terme de métaphore peut-il s'appliquer à un dire qui est avant les langues (en effet, la parole du visage est sa présentation de soi par soi, son épiphanie, préalable à tout échange de signes verbaux), un dire qui ne se traduit pas en mots ? Où situer la métaphore, si ce n'est en effet dans les mots mêmes ? Une telle objection, il est vrai, n'est peut-être pas dirimante, car on a pu développer, à partir de Freud, une conception non linguistique de la métaphore, comme le fit Lacan qui proposait de décrire comme métaphore le mécanisme de la condensation dans le travail du rêve. On pourrait donc voir dans la métaphore éthique, antérieure à l'échange de signes verbaux, une autre illustration possible d'une conception non linguistique de la métaphore. Mais, même dans ce cas, on peut se demander si le concept de métaphore garde encore un sens. 2) En effet, s'il est vrai que la métaphore est bien un mouvement au-delà, et non pas primordialement ressemblance et analogie, peut-on cependant

36. *Humanisme de l'autre homme*, p. 56.

37. Il est d'ailleurs intéressant de relever que, dans le manuscrit de la conférence intitulée « Qu'est-ce que le sens ? », prononcée les 16 et 17 janvier 1963 à la Faculté universitaire Saint-Louis à Bruxelles, manuscrit dont l'article de 1964, « La signification et le sens », est la reproduction quasi fidèle, Levinas a raturé un passage où il est question de la métaphore absolue : « Le désir d'Autrui que nous vivons dans la plus banale expérience sociale – et que l'expression culturelle et le langage présupposent – est le mouvement fondamental, le transport pur, la Métaphore par excellence – l'orientation absolue » (passage cité dans la préface aux *Œuvres* 2, p. 41, note b). Dans l'article, on lira : « Le Désir d'Autrui que nous vivons dans la plus banale expérience sociale est le mouvement fondamental, le transport pur, l'orientation absolue, le sens » (*Humanisme de l'autre homme*, p. 46).

encore appeler métaphore un mouvement au-delà qui ne supposerait plus aucune ressemblance, qui ne serait plus « appel du semblable par le semblable » ? 3) Dès lors, n'est-ce pas métaphoriquement que la métaphore absolue est appelée métaphore, par analogie avec le mouvement au-delà qui anime toute métaphore ? Et dans ce cas, la métaphore absolue ne suppose-t-elle pas l'analogie qu'elle prétend récuser ? Est-elle par conséquent la métaphore par excellence ou bien n'est-elle qu'une métaphore parmi d'autres ? Telles sont les difficultés que soulève, pensons-nous, la distinction lévinassienne de la métaphore relative et de la métaphore absolue, qui reviennent finalement à se demander si la notion de métaphore absolue a un sens, c'est-à-dire s'il est possible de décrire à partir du concept de métaphore la transcendance du dire à autrui.

La seconde difficulté, que nous développerons plus longuement, est symétrique de la précédente : si la métaphore n'est pas à la mesure de la transcendance du dire à autrui, on peut, à l'inverse, se demander si autrui, si le visage est à la mesure du mouvement vers l'au-delà qui pointe dans la métaphore. Cette difficulté est signalée par certaines réserves de Levinas lui-même, relatives à la possibilité de faire d'autrui la condition du mouvement métaphorique. Ainsi, lit-on, dans les notes sur la métaphore :

Et c'est d'Autrui qu'il <le langage> tient son pouvoir métaphorique [ce qui n'est pas sûr]³⁸ ;

De sorte que dans le langage il y a ce mouvement vers l'infini et il n'existe pas de langage sans ce mouvement. Et ce mouvement vient de l'autre, en tant que le langage est réponse à un autre et dépassement de ce qui est dit. [Cette dernière chose n'est pas sûre. Le dépassement de la métaphore ne vient-il pas de la trace ?]³⁹.

Cette difficulté, qui concerne la possibilité de ramener la transcendance métaphorique à la transcendance du dire à autrui, suppose au préalable de clarifier la manière dont l'approche du langage par la métaphore dans les inédits se rapporte à la philosophie du langage dans *Totalité et Infini*. En effet, qu'il y ait de la transcendance dans le langage, ou plutôt que le langage soit la transcendance même, c'est ce qu'avait déjà montré *Totalité et Infini*, mais de manière différente : savoir, non pas à partir du caractère métaphorique du langage, mais de sa dimension essentiellement vocative. Dans l'interpellation d'autrui – et, pour Levinas, l'interpellation constitue la dimension première du langage –, autrui est maintenu dans son altérité et son hétérogénéité radicales, parce qu'il est celui à qui je parle

38. *Notes philosophiques diverses*, p. 241.

39. *Ibid.*

avant d'être celui dont éventuellement je parle, et parce qu'il est à son tour appelé à la parole, appelé à y être présent, à la dire au lieu d'y être dit. Il s'agissait donc, conformément à la distinction entre objectivité et transcendance qui sert « d'indication générale à toutes les analyses »⁴⁰ de *Totalité et Infini*, de montrer que la fonction de thématization du langage n'est pas première, parce que le langage, dans l'interpellation, va au-delà de ce qui est dit, posé, thématized, et qu'en outre la thématization suppose autrui dont la parole est essentiellement magistrale: « le monde devient notre thème – et par là notre objet – comme proposé à nous, il vient d'un enseignement originel »⁴¹. La démarche est maintenant différente: tout d'abord, pour montrer que le langage est transcendance, elle ne prend pas appui, du moins dans un premier temps, sur autrui, mais sur le caractère métaphorique du langage; en second lieu, elle permet de comprendre que si la thématization n'est pas première, c'est au sens où elle ressort toujours sur fond de métaphores et suppose la tâche préalable de les démystifier, de rechercher le sens élémentaire sous le sens figuré⁴². Autrement dit, ce qui caractérise cette approche nouvelle de la transcendance du langage, c'est le fait que la transcendance est dans un premier temps cherchée dans les mots et les signes mêmes, et non plus seulement dans celui qui les émet et qui, à ce titre, ne saurait en être le thème et par conséquent leur est antérieur. Elle se situe dans les mots mêmes et non dans le visage, dont la présence ou l'auto-présentation, qui rend possible l'échange de signes verbaux, est comme une parole d'honneur originelle, mais une parole silencieuse, antérieure à la langue comme système de signes⁴³. Et c'est en effet sur la transcendance des mots, et par excellence celle du mot de transcendance, qu'insiste Levinas dans les inédits sur la métaphore: « certains termes philosophiques comme transcendance, comme au-dessus de l'être, peut-être Dieu – ce sont des métaphores par excellence »⁴⁴. Pourtant, cette manière nouvelle de montrer que la transcendance habite le langage a besoin du secours de l'ancienne, puisque sans autrui, sans la transcendance du dire à autrui, comme l'énonce la seconde thèse sur la métaphore que nous avons restituée plus haut, il n'y aurait pas de métaphore absolue. On voit dès lors que cette nouvelle approche de la transcendance du langage n'ajoute rien, sur le fond, à celle de *Totalité et Infini*; plus encore, on voit qu'elle reste

40. *Totalité et Infini*, p. 20.

41. *Ibid.*, p. 65.

42. « Aucun privilège ne saurait être accordé à l'interprétation technique et aucun privilège ne peut être accordé au langage scientifique qui ressort lui-même sur le fond de métaphores » (« La Métaphore », p. 336-337).

43. Cf. *Totalité et Infini*, p. 177.

44. « La Métaphore », p. 328.

en deçà de cette dernière, s'il est vrai, comme nous l'avons dit, que l'on ne saurait en toute rigueur parler de métaphore absolue, c'est-à-dire appeler métaphore la transcendance du dire à autrui.

Mais, avec la seconde difficulté qui nous occupe maintenant, qui se rapporte à la possibilité de faire remonter à autrui la transcendance du langage, c'est désormais la conception même du langage dans *Totalité et Infini* qui est mise en question. Levinas, avons-nous vu, se demande si le mouvement au-delà de la métaphore ne viendrait pas de la trace plutôt que d'autrui. Comment comprendre cette interrogation ? Que signifie faire dépendre la transcendance du langage de la trace et non d'autrui ?

Ce concept de trace, absent de *Totalité et Infini*, il est bien possible qu'il se formule pour la première fois dans un texte, probablement une conférence, consacré à la signification – texte dont la datation est difficile, et que nous avons fait figurer en appendice du volume 2 des *Œuvres*, ne pouvant exclure qu'il s'agisse de la conférence intitulée « La Signification », prononcée le 28 février 1961 au Collège philosophique. Comme on va le voir, il n'est pas encore formulé de manière radicale, puisque la trace est entendue comme trace du visage et non comme trace de l'illéité ; mais, même sous cette forme, il peut permettre de comprendre ce que veut dire Levinas quand il se propose de ramener à la trace la transcendance du langage. Levinas écrit, en effet :

Or, Autrui habite le monde même dont il doit me parler. Il en est le noyau, le cœur, l'hôte qui m'y attend et qui m'y appelle. Sa présence au monde d'emblée me concerne et me vise, {et est recherchée proleptiquement par moi} même s'il celle ne me montre pas sa face. Cette attente se manifeste d'abord à travers les signes eux-même<s>. Les signes que produit {autrui} ne renvoient pas seulement au signifié, ni même diacritiquement à d'autres signes – ses œuvres d'art {ne renvoie<nt> pas seulement} aux mondes qu'il crée, ses ~~mar~~teaux outils aux fins pratiques qu'il poursuit, ses mots à ses idées. Ces signes conduisent à lui-même. Ses signes – sont sa trace, des vestiges, l'empreinte de ses pas sur le sable. La trace me mène vers lui. Elle oriente le monde, c'est-à-dire y dessine un sens {une route, au sens étymologique<, > une méthode}. Autrui est d'emblée la finalité du monde<.> Tous les signes culturels ~~sont donc~~ signifient donc en plus de leur signification {propre <comme ?>}, la trace de l'Autre, qui est un dérangement absolu du monde {et {ce} sens qui me vient ~~de lui.~~ et n'est pas ~~donné par~~ prêté par moi.} ⁴⁵

L'affirmation selon laquelle tout signe est trace signifie que le signe ne renvoie pas seulement au signifié, mais à celui qui le signifie, qu'il est

45. *Œuvres* 2, p. 366-367.

la trace de celui qui l'a émis, et que ce nouveau renvoi correspond pour le signe à une manière nouvelle de signifier : signifier c'est ici donner une orientation au monde, mener vers son orient, à savoir autrui qui en est « le noyau, le cœur, l'hôte qui m'y attend et qui m'y appelle ». À ce titre, c'est bien à partir du concept de trace que s'opère le passage des significations culturelles, c'est-à-dire de la signification contextuelle, au sens éthique. Et de ce point de vue, c'est bien comme passage du signe à la trace que s'opérerait le passage de la métaphore relative à la métaphore absolue, de sorte que le dépassement de la métaphore viendrait de la trace. Ainsi pourrait-on comprendre l'hésitation de Levinas, sur la question de savoir si le dépassement de la métaphore vient de l'autre ou de la trace.

Il est pourtant significatif que la notion de trace ne soit pas ici entendue au sens fort qu'elle aura dans l'œuvre publiée, c'est-à-dire comme trace de Dieu, de l'absolument absent, mais comme trace du visage. La trace comme trace du visage est bien trace de l'autre, et trace de l'absent, d'autrui qui a passé, qui *a passé* au sens où il *a émis* le signe, mais de l'absent dont la présence est cependant *indiquée*, fût-ce à distance, par la trace, puisque la trace « me mène vers lui » ; elle n'est donc pas la trace de la passée absolue de Dieu, qui n'a jamais été présent⁴⁶. Or, c'est pourtant en ce second sens, comme « présence de ce qui, à proprement parler, n'a jamais été là, de ce qui est toujours déjà passé »⁴⁷, et qui ne saurait donc être indiqué, évoqué par cette présence, car il s'est bien plutôt toujours déjà effacé en elle – second sens ou sens véritable qui ne convient qu'à Dieu ou à l'illéité –, c'est en ce sens que la trace permet de déranger l'immanence et de signifier au-delà de l'être, de sa lumière et de sa vérité, de donner un sens à l'au-delà compris comme au-delà de l'être ou *autrement qu'être*.

Et n'est-ce pas à la trace ainsi entendue, et non à l'épiphanie du visage, qu'il faut ramener la transcendance métaphorique ? C'est bien ainsi que procède Levinas dans « La signification et le sens », article dans lequel, ainsi que nous l'avons déjà souligné, la notion de métaphore absolue a disparu, mais où il s'agit en même temps d'« assurer les conditions nécessaires à "l'au-delà du donné" qui pointe dans toute signification – à la *méta*-phore qui l'anime » : c'est dans la trace conçue comme trace de l'Infini que se trouvent ces conditions. En effet, si l'article, après avoir dans un premier temps souligné le caractère métaphorique et contextuel de la signification,

46. Dans la conférence que nous venons de citer, Levinas use, semble-t-il, du terme de trace pour éviter un certain embarras de langage manifeste lorsqu'il précise, dans *Totalité et Infini*, que le signe émis par autrui ne renvoie pas à lui comme il renvoie au signifié, qu'il ne « signifie pas le signifiant [autrui, celui qui émet le signe], comme il signifie le signifié » (*Totalité et Infini*, p. 68).

47. *Humanisme de l'autre homme*, p. 62.

ramène dans un second temps cette signification à « la notion de sens développée à partir de l'épiphanie du visage », c'est pour, enfin, ramener le sens et l'épiphanie à la signifiante de la trace, signifiante irréductible au sens de l'être, à l'être comme lumière et vérité, parce qu'elle « consiste à signifier sans faire apparaître »⁴⁸. De sorte que le visage se tient désormais « dans la trace de l'Absent absolument révolu »⁴⁹, que son épiphanie, sa suprême présence assistant à son apparition, « est inséparable de cette suprême et irréversible absence qui fonde l'éminence même de sa visitation »⁵⁰. Autrement dit, c'est dans la trace et non dans la présence du visage, ou plutôt c'est dans le visage en tant qu'il signifie désormais dans la trace de l'Infini, que résident les conditions du mouvement au-delà qui pointe dans la métaphore. C'est la trace qui constitue désormais la condition de la transcendance du langage, et ce pour deux raisons. Tout d'abord, parce que tout signe est trace : « en plus de ce qu'il signifie, il est le passage de celui qui a délivré le signe »⁵¹ ; ensuite, parce que ce passage ne signifie à son tour comme trace que parce qu'il se tient dans la trace de l'absolument absent, le seul dont il y ait à proprement parler trace : « Ce qui dans chaque trace d'un passage empirique, par-delà le signe qu'il peut devenir, conserve la signifiante spécifique de la trace – n'est possible que par sa situation dans la trace de cette transcendance »⁵², c'est-à-dire dans la trace de Dieu ou de l'illéité.

Que conclure de ces difficultés ? Que ce départ vers l'autrement qu'être après *Totalité et Infini*, accompli à partir d'une philosophie de la métaphore comme métaphore absolue, n'aura été qu'un faux départ. Non seulement parce que la notion de métaphore absolue, d'une métaphore sans ressemblance ou analogie, n'a guère de sens, mais encore parce ce n'est pas sur la transcendance du dire à autrui telle que la décrivait *Totalité et Infini*, sur le mouvement au-delà qui se manifeste dans l'interpellation d'autrui ou encore dans le fait que le signe émis par autrui renvoie à l'expression comme assistance d'autrui à sa manifestation, ce n'est pas sur la transcendance ainsi comprise que repose l'au-delà de l'être qui pointe dans la métaphore. Car une telle transcendance liée à la luminosité du visage, à sa présence, cette présence fût-elle d'une autre sorte que celle des réalités mondaines, ne permet pas d'aller au-delà de l'être – puisque l'être est précisément

48. *Humanisme de l'autre homme*, p. 65.

49. *Ibid.*, p. 64.

50. *Ibid.*, p. 65. « Le visage est par lui-même visitation et transcendance. Mais le visage, tout ouvert, peut à la fois être en lui-même parce qu'il est dans la trace de l'illéité » (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1979, p. 202).

51. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 200.

52. *Ibid.*, p. 201.

apparaître et présence, présence à laquelle ne peut faire exception qu'un passé qui ne fut jamais présent, celui de Dieu ou de l'illimité⁵³. Mais c'est la notion de métaphore absolue qui se trouve ainsi doublement disqualifiée. Non seulement parce qu'elle n'est pas à la mesure de la transcendance du dire à autrui, mais encore parce que cette transcendance renvoie elle-même à celle de la trace. Car ce qu'il faut surtout retenir de l'article de 1964, c'est que la métaphore absolue y est en réalité supplantée par la trace⁵⁴. Ce mouvement au-delà qui pointe dans la métaphore, c'est la trace qui l'accomplit, et non la métaphore absolue. Et ce, parce que la métaphore elle-même « reste dans l'immanence »⁵⁵, s'aligne sur la présence de l'être. Telle serait, au bout du compte, si notre lecture est juste, la critique radicale de la métaphore à laquelle aboutit ce mouvement qui avait commencé par exalter le « pouvoir métaphorique de la pensée ».

Rodolphe CALIN

Université Paul Valéry, Montpellier III

53. C'est donc seulement en tant qu'il est dans la trace de l'infini que le visage signifie hors contexte, hors l'horizon de l'être; sans cela, son exception se laisserait récupérer par l'être.

54. Cet abandon de la métaphore, après l'année 1962, n'équivaut pas à celui de l'hyperbole ou de l'emphase, par lesquelles s'opère la *transmutation* des catégories ontologiques en catégories éthiques, transmutation qui nous fait accéder à la signification même de l'au-delà comme *autrement qu'être* et qui constitue la méthode phénoménologique de Levinas (*De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 142). Il revient plutôt à ne plus penser l'emphase et l'hyperbole à partir de la transcendance métaphorique.

55. *Notes philosophiques diverses*, p. 330.