

Article

« E. Lévinas et V. Jankélévitch : un "grain" de folie et un "presque-rien" de sagesse pour notre temps »

Simonne Plourde

Laval théologique et philosophique, vol. 49, n° 3, 1993, p. 407-421.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400790ar>

DOI: 10.7202/400790ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

E. LÉVINAS ET V. JANKÉLÉVITCH : UN « GRAIN » DE FOLIE ET UN « PRESQUE-RIEN » DE SAGESSE POUR NOTRE TEMPS

Simonne PLOURDE

RÉSUMÉ : On a peu l'habitude de rapprocher E. Lévinas et V. Jankélévitch. Pourtant plusieurs points de convergence permettent d'effectuer un parallèle entre leurs pensées respectives. En plus de montrer que l'éthique est philosophie première pour Lévinas et que la morale n'évite pas le paradoxe chez Jankélévitch, cet article met en dialogue les deux Maîtres à penser pour identifier leurs divergences et leurs convergences.

Ce siècle avait trois ans, lorsque s'inscrivit dans son histoire la naissance de Vladimir Jankélévitch. Il en avait six quand naquit Emmanuel Lévinas. Originale et vive, la réflexion de ces deux philosophes allait évoluer au cœur des événements, épouser le cours tourmenté d'un xx^e siècle qui progressait en même temps qu'eux. Toute philosophie se ressent du climat dans lequel elle surgit. La leur devait, en sourdine, laisser ouïr le timbre des guerres, du stalinisme, du nazisme, d'Auschwitz, la terrible haine de l'autre homme... À l'instar des êtres humains en quête de leur nouvelle identité dans un univers perturbé, la philosophie du xx^e siècle a cherché sa position et son discours. À la suite de Lévinas, il lui a fallu quitter le lieu grec du Même et de l'Un vers ce qui n'est peut-être pas un lieu, mais plutôt « une *respiration*, vers une parole prophétique¹ », qui remonte, par-delà le temps, jusqu'à l'originel immémorial. Dans la foulée de Jankélévitch, elle a dû réenvisager les vertus démodées de sincérité, de désintéressement, de sacrifice, de courage, etc., et démêler l'écheveau existentiel du conflit des valeurs.

Deux philosophies in-quiétantes, in-confortables, qui, chacune à leur manière, avec leur style propre, l'un empreint de poésie et émaillé d'hyperboles, l'autre brillant, enjoué et inimitable, nous signifient que la quiétude d'une bonne conscience n'est

1. Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence* (Points Littérature, 100), Paris, Seuil, 1967, p. 122.

plus, si elle l'a déjà été, un lieu de tout repos, mais un refuge illusoire et irresponsable. Dans leur trame serrée, je ne pourrai suivre que quelques fils en relief, laissant, faute d'espace, imaginer le tissu entier. Mon propos est d'instaurer entre elles un dialogue. Nous verrons, d'une part, comment l'éthique est philosophie première pour Lévinas, et d'autre part, comment la morale n'évite pas le paradoxe chez Jankélévitch. Dans une troisième partie nous dégagerons les divergences et les convergences de ces deux philosophies.

I. L'ÉTHIQUE, PHILOSOPHIE PREMIÈRE

Deux guerres mondiales ont, entre autres, détraqué le cours du xx^e siècle. Comment l'oublier, surtout si l'on est juif ? La pensée de Lévinas porte les stigmates de ce qui fut un cauchemar pour des millions d'êtres humains. Dans la préface à *Totalité et Infini*, le philosophe ne peut s'empêcher d'en discourir et d'affirmer que la guerre rend la morale dérisoire. La conscience morale répugne, en effet, à supporter le regard railleur de la politique qui utilise toutes les stratégies pour gagner la guerre, épreuve de force, et y implique les individus en faisant miroiter l'eschatologie d'une paix définitive. Mais la paix des empires vainqueurs repose elle-même sur la guerre. Comment sortir d'une escalade tautologique ?

À l'eschatologie illusoire de la paix, Lévinas en oppose une autre — prophétique — qui brise le cercle de la totalité des guerres et des empires, où l'on ne parle que par les armes, et rend la parole à ceux qui aspirent à une paix fraternelle. Il donne du coup la priorité à l'éthique sur le politique. La démarche peut sembler bien naïve. Que peut la conscience individuelle contre le cercle infernal des guerres ? Et pourtant ! La racine première de tout conflit ne se trouve-t-elle pas dans les revendications des individus eux-mêmes, au nom de leur égoïsme personnel, de leurs ambitions ou même de leur salut ? S'il en est ainsi, il faut opposer à « l'objectivisme de la guerre une subjectivité issue de la vision eschatologique² ». Ce détour par la relation d'altérité permettra un retour réfléchi à la politique par l'introduction de la notion du tiers.

1. Une « vision » sans image.

Le caractère novateur de la pensée lévinassienne se manifeste dans la distance qu'il sut prendre très tôt vis-à-vis la phénoménologie allemande. Imitant la démarche husserlienne de l'*epoché*, qui, pour en constituer le sens, ramène le réel à l'intérieur d'une conscience autonome et souveraine, E. Lévinas opère à rebours le mouvement d'une intentionnalité transcendantale qui, cette fois, n'offre plus la structure noèse-noème. Optique inédite, in-ouïe, l'éthique établit une relation avec l'absolument autre, en respectant son absolue extériorité. Sa force de rupture marque la mise en question de la phénoménologie husserlienne et de l'ontologie heideggerienne ; et, à travers celles-ci, de toute philosophie qui se préoccupe avant tout de compréhension et de dévoilement de l'être, de *conatus essendi*. L'immanence vole en éclats. L'être, absorbé

2. Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1980, p. XIV.

par le souci d'une existence angoissée de son être, est dérangé dans son train d'être, irrémédiablement. Pourquoi ce *retournement* singulier ?

Là réside le génie d'Emmanuel Lévinas. À partir de l'idée cartésienne de l'infini, le philosophe a compris que la pensée ne peut, dans la représentation qu'elle s'en fait, contenir ce qui ne peut être contenu. Autrui est cet infini qui se dérobe aux prétentions du concept, cette extériorité absolue dont l'épiphanie interrompt la jouissance moïque, cette transcendance qui échappe au cogito en train de le thématiser. Pour Lévinas, le terme de l'intentionnalité n'est pas un objet, mais un infini qui surgit dans un irréfutable face à face. La vision est sans image, dépourvue des capacités objectivantes de la vision, une « optique » sans intermédiaire, directe, c'est-à-dire une relation éthique de responsabilité à l'égard d'autrui. Il ne s'agit ni de comprendre ni de posséder, mais de *se sentir responsable* :

L'épiphanie d'autrui est *ipso facto* ma responsabilité à l'égard d'autrui : la vision d'autrui est d'ores et déjà une obligation à son égard. L'*optique* directe — sans médiation d'aucune idée — ne peut s'accomplir que comme éthique³.

2. Une triade au cœur de l'intrigue éthique.

Si Lévinas emprunte à Descartes l'expression « idée de l'infini », c'est qu'elle lui semble le terme le moins inadéquat pour traduire la transcendance absolue. Il faut souligner chez Lévinas la présence d'une ambiguïté dans l'utilisation du terme « infini ». En faisant sienne l'expression, le philosophe désigne-t-il Dieu, comme chez Descartes ? D'une part, en effet, ce terme désigne bien l'Absolu et le Parfait, Celui pour lequel Lévinas a créé le néologisme « Illéité », Celui que, dans ses ouvrages récents, il identifie de plus en plus avec Dieu. Mais, d'autre part, il signifie plus couramment l'autrui humain, celui qui, sans être l'image de Dieu, se tient dans la trace de l'Illéité. Ces deux infinis sont à la fois liés et déliés, séparables et inséparables.

L'ambiguïté du mot « infini » se retrouve au cœur de l'expression « l'éthique est une optique⁴ ». Car Lévinas écrit aussi : « L'éthique est l'optique spirituelle⁵. » Si Dieu est inimaginable, commente-t-il, il n'est pourtant pas inaccessible. Mais le seul chemin qui mène à Lui, c'est celui de la justice, c'est-à-dire l'accueil du Visage. La réalisation d'une société juste, celle où l'âme (l'esprit) n'est pas avant tout une exigence d'immortalité, mais une « impossibilité d'assassiner⁶ », est de soi une relation avec le divin, de telle sorte que le philosophe peut en même temps affirmer :

3. *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968, p. 103-104. C'est nous qui soulignons. Remarquons que l'affirmation « l'éthique est une optique » se trouve chez Lévinas dans son premier grand ouvrage, *Totalité et Infini*, et dans les publications de cette époque. L'expression disparaît par la suite. Le vocabulaire ayant évolué en même temps que la pensée, c'est le mot « retournement » qui signifie la réalité visée par l'expression abandonnée, c'est-à-dire l'accueil du visage.

4. *Totalité et Infini*, p. XII.

5. *Ibid.*, p. 51 : « Il faut œuvre de justice — la droiture du face à face — pour que se produise la trouée qui mène à Dieu — et la "vision" coïncide ici avec cette œuvre de justice. Dès lors, la métaphysique se joue là où se joue la relation sociale — dans nos rapports avec les hommes. »

6. *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 136.

L'éthique est une optique du divin. Aucune relation avec Dieu n'est droite davantage, ni davantage immédiate. Le Divin ne peut se manifester qu'à travers le prochain⁷.

L'intelligence de Dieu est impossible pour un être fini. Mais, soutient Lévinas, il nous est donné d'aller plus loin que la compréhension du Tout Autre, parce que nous avons la possibilité de l'accueillir dans le Visage, sans être ensorcelé par sa Transcendance. Bien plus, loin de n'être qu'une préparation à entrer en relation avec le divin, l'acte éthique est une optique, c'est-à-dire l'accession même à la divinité⁸. L'intrigue de l'éthique signifie donc une relation avec un double infini trouvé sur la même trajectoire. En accueillant le Visage, le Moi s'approche d'emblée du Tout Autre. Intrigue à « trois » exceptionnelle, parce que an-archique, trace d'un passé immémorial qu'aucune époque ne saurait contenir. Le Moi surprend en lui-même la trace du passage du Tout Autre dans l'*inspiration* intérieure qui l'ordonne au prochain et par laquelle il se fait l'auteur de ce qu'il entend et du « Me voici » qui monte à ses lèvres.

3. *Le premier geste éthique.*

Les métaphores du son et de la lumière naissent sous la plume de Lévinas quand il veut donner à entendre le sens de la relation éthique. Selon le philosophe, le Moi qui pense par représentation *écoute* sa propre pensée :

[II] coïncide avec le « démon » qui lui parle dans la pensée et qui est la pensée universelle. [...] La pensée universelle est une pensée à la première personne⁹.

La thématization nourrit le soliloque du Moi avec lui-même. Repli sur soi comme dans la jouissance, où se repaît la sensibilité d'un égoïsme sans référence à autrui, d'un Moi solitaire, absolument tourné vers soi, pas « contre » autrui, mais entièrement *sourd* aux autres, sans communication, « sans *oreilles* comme ventre affamé¹⁰ ».

En revanche, l'*épiphanie* du Visage interrompt le monologue intérieur du Moi et, dans la *lumière* crue de cette apparition, se dessine la vision sans image d'une responsabilité irrésiliable. Le Moi est du coup tiré de sa quiétude et ressent la responsabilité qui lui incombe sans qu'il y ait auparavant consenti. Le « démon » est rendu muet par une *inspiration* intérieure qui jaillit de si loin que sa source en est oblitérée : c'est un sens qui perce sous le sens immédiat de l'approche, « un sens autre faisant signe à un entendement qui *écoute* au-delà de ce qui est entendu, à la conscience extrême, à

7. *Ibid.*, p. 209.

8. Selon Lévinas, le monothéisme juif ne vise pas à ménager à l'homme « un rendez-vous privé avec un Dieu consolateur ; mais à rapporter la présence divine à la justice et à l'effort humains, comme on rapporte la lumière du jour à l'œil, le seul organe capable de voir. La vision de Dieu est un acte moral. Cette optique est une éthique » (*Ibid.*, p. 352). « La relation morale réunit donc à la fois la conscience de soi et la conscience de Dieu. L'éthique n'est pas le corollaire de la vision de Dieu, elle est cette vision même. L'éthique est une optique. De sorte que tout ce que je sais de Dieu et tout ce que je peux entendre de Sa parole et Lui dire raisonnablement doit trouver une expression éthique » (*Ibid.*, p. 33).

9. *Totalité et Infini*, p. 99.

10. *Ibid.*, p. 107. C'est nous qui soulignons.

la conscience réveillée¹¹ ». Éveil à l'accueil du Visage, au sens des sens, au *pour l'autre* de la responsabilité. Alors jaillit la parole qui est *réponse* à l'irruption d'autrui :

Quand, en présence d'autrui, je dis « Me voici ! », ce « Me voici ! » est le lieu par où l'Infini entre dans le langage, mais sans se donner à voir¹².

La vision du Visage ne se sépare pas de l'offre constituée par le langage. Le langage ne dit pas la représentation, mais la responsabilité. Il met en commun un monde à partager.

4. *Le langage éthique.*

Lévinas qualifie d'unique la nudité du Visage qui se tient dans le face à face et se présente en demeurant *κατῆαυτο*. En sa présence, l'objectivité de la connaissance est inversée : l'interlocuteur s'exprime sans que le Moi ait à le dévoiler — ou à le dérober — comme un objet de connaissance. Non pas dépouillement par le Moi, mais *révélation*, manifestation d'autrui par lui-même. Le discours qui se fait entendre est alors éthique : il est une expérience absolue sous forme d'une interpellation à laquelle ne peut être apportée qu'une réponse personnelle, c'est-à-dire un acte éthique. Il est aussi enseignement, fruit de la « coïncidence du révélateur et du révélé dans le visage¹³ », unique possibilité offerte à celui qui accueille, qui reçoit l'idée de l'infini. L'enseignement reçu d'autrui réclame d'un Moi affranchi de la jouissance immédiate la tension vers l'autre, son attention à la parole. L'essence du langage est éthique, c'est-à-dire bonté : amitié et hospitalité. La relation instaurée est donation originelle et se déploie concrètement sur l'horizon du monde.

Interpellé au sein de son existence économique, le Moi revire en « subjectivité » dans un rapport éthique dont l'attitude fondamentale est l'accueil du Visage : optique ou premier « geste » éthique, paradoxalement marqué de passivité, acte primordial de relation avec l'extériorité absolue qui fait éclater les limites de l'identité du Même en l'ouvrant à l'infinitude de l'infini. L'approche d'autrui, extérieur mais proche jusqu'à l'obsession, tranche sur le phénomène.

La phénoménologie peut suivre le *retournement* de la thématization en an-archie dans la description de l'approche : le langage éthique arrive à exprimer le paradoxe où se trouve brusquement jetée la phénoménologie, car l'éthique, par-delà le politique, est au niveau de ce *retournement*¹⁴.

5. *L'irréductible responsabilité : une optique qui défie tout individualisme.*

Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, s'efforçant de faire venir à l'idée de nos esprits — plus habitués, il est vrai, au langage ontologique — le *retournement*

11. *L'au-delà du Verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 137.

12. *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 112.

13. *Totalité et Infini*, p. 38.

14. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1978, p. 155. C'est nous qui soulignons.

du Moi en subjectivité, Emmanuel Lévinas recourt à des formulations-synthèses qui semblent écrites d'un seul souffle et inspirées d'une vision inenglobable :

La subjectivité du sujet, c'est la vulnérabilité, exposition à l'affection, sensibilité, passivité plus passive que toute passivité, temps irrécupérable, dia-chronie inassemblable à la patience, exposition toujours à exposer, exposition à exprimer et, ainsi à Dire, et ainsi à Donner¹⁵.

Ces formulations indiquent quelques *comportements éthiques* où s'exprime la démesure d'une responsabilité à laquelle la subjectivité est assignée, car elle est élue pour cela. Et, pour cela, elle est unique et irremplaçable : « Instauration d'un être qui n'est pas *pour soi*, qui est *pour tous* — à la fois être et désintéressement : le *pour soi* signifiant conscience de soi, le *pour tous*, responsabilité pour les autres, support de l'univers¹⁶. »

Au temps de *Totalité et infini*, E. Lévinas a affirmé à plusieurs reprises que l'éthique est une optique, c'est-à-dire une vision sans image conceptuelle, une expérience absolue de l'extériorité du Visage. À la lumière de l'épiphanie d'autrui, la relation éthique signifie une irrésiliable responsabilité. Dans l'approche, le premier geste éthique est bonté, le premier mot : « Me voici ! » L'optique, c'est *à la fois* ce *retournement* du Moi en subjectivité et cette *trouée* vers le Tout Autre dont le passage, dans un temps immémorial, n'a laissé que sa trace¹⁷. L'extériorité radicale du Visage et du Tout Autre étant transcendance, elle est donc, de ce fait, métaphysique. De cette transcendance, le philosophe ne cherche pas la compréhension ontologique, laquelle d'ailleurs ne saurait épuiser l'aspiration qu'elle suscite¹⁸. Si la métaphysique se joue dans la relation sociale, si ce sont les *relations éthiques* qui doivent en effet mener la transcendance à son terme, alors l'éthique accomplit la métaphysique et confondue avec elle, passe au rang de philosophie première.

15. *Ibid.*, p. 64. Et voici un autre texte qui résume bien l'ensemble de l'éthique lévinassienne : « Que l'autre en tant qu'autre ne soit pas une forme intelligible liée à d'autres formes dans le processus d'un "dévoilement" intentionnel, mais un visage, la nudité prolétaire, le dénûment ; que l'autre soit autrui ; que la sortie de soi soit l'approche du prochain ; que la transcendance soit proximité, que la proximité soit responsabilité pour l'autre, substitution à l'autre, expiation pour l'autre, condition — ou incondition — d'otage ; que la responsabilité comme réponse soit le préalable Dire ; que la transcendance soit la communication, impliquant, par-delà un simple échange des signes, le "don", "la maison ouverte" — voilà quelques termes éthiques par lesquels signifie la transcendance en guise d'humanité ou l'extase comme dés-intéressement. Idéalisme d'avant la Science et l'Idéologie. » *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 33.

16. *Ibid.*, p. 148.

17. Certains commentateurs de Lévinas ne mentionnent pas la double signification de l'expression ou ne s'arrêtent qu'à l'une ou à l'autre. Par exemple, Olmedo GAVIRIA ALVAREZ, dans un article intitulé « L'idée de création chez Lévinas », *Revue philosophique de Louvain*, 1974, dit : « Mais Lévinas développe aussi, après *Totalité et infini*, l'idée tant de fois répétée que "l'éthique est l'optique" de Dieu » (p. 534). Et Ludwig WENZLER, dans les *Cahiers de L'Herne* consacrés à Lévinas, Paris, l'Herne, 1991, écrit : « L'éthique devient cette "optique" ou cette manière de voir selon laquelle moi seul je peux percevoir l'autre *comme* autre » (p. 187). Nous avons montré que l'éthique n'est pas seulement une optique du divin, ni uniquement une manière de voir l'autre comme autre, mais les deux, inséparablement.

18. *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 29-30 : « L'éthique ne vient pas se superposer à l'essence comme une couche seconde où se réfugierait un regard idéologique incapable de regarder le réel en face. [...] l'éthique, et la rupture de l'essence, est la fin des prestiges de son apparaître. »

II. LE PARADOXE DE LA MORALE

Au moment où E. Lévinas publiait chez Alcan sa thèse sur Husserl (1930), Vladimir Jankélévitch se préparait à offrir au public un premier ouvrage qu'il consacrait à un maître admiré, Henri Bergson (1931). Ainsi amorcée, l'œuvre de Jankélévitch devait s'additionner rapidement de travaux sur la conscience, mauvaise ou bonne, sur le mensonge et le mal, avant de se déployer, en 1949, dans un remarquable *Traité des vertus*. L'impulsion était donnée : « souverainement indifférent aux variations de la "météorologie" intellectuelle de son époque¹⁹ », le philosophe du *Presque-rien* et du *Je-ne-sais-quoi* sera à l'affût du jaillissement de l'invention morale jusqu'au livre qui devait nouer les fils d'une pensée sans cesse remise sur le métier, *Le Paradoxe de la morale* (1981).

1. Selon le « point de vue » ou la manière de placer l'accent.

Chez Vladimir Jankélévitch, la conscience est avant tout, non un cogito cartésien, mais une conscience morale. Ce sont précisément les oscillations de cette conscience qui poussent le philosophe à la scruter, pour la surprendre dans l'éclair de l'instant fugitif, c'est-à-dire dans le droit fil de l'action *hic et nunc*, ou mieux, dans le fragile mouvement de ses improvisations.

Cependant, un souci antérieur se manifeste dès les premières pages du *Traité des vertus*, celui de fonder la morale, non sur un fondement éternel, mais sur un minimum acceptable pour tous : « [...] l'être vaut mieux que l'inexistence : voilà notre guide et notre première vérité²⁰ ». Une fois admise cette première vérité, il faudra la relativiser et la nuancer, l'affirmer, la confirmer et l'infirmer, la confronter à des survérités courantes qui sont souvent incompréhensibles et indémontrables : des survérités qui offrent « l'incertaine certitude des évidences morales ». Le philosophe s'attaque à l'une d'entre elles : *l'égoïsme est mauvais*. L'admettre signifie que « la première personne est l'empêchement numéro Un²¹ », que le monde entier ne saurait échapper à sa gloutonnerie. Une gloutonnerie inavouable, puisque personne ne confesse sincèrement son égoïsme, pas même les arrivistes les plus âpres qui se piquent de désintéressement. Cependant, l'égo n'est pas en soi haïssable, puisqu'il est innocent, amoral, prémoral. Ce qui est mauvais, c'est « l'égotropisme », ce rapport intentionnel du moi à son propre « soi »²². Jankélévitch appelle *philautie* l'amour-propre du moi pour lui-même.

Il existe une autre survérité indémontrable que Jankélévitch remet en question : *il faut préférer autrui à soi-même* :

Et pourquoi ton existence serait-elle *a priori* plus précieuse que la mienne ? ou la mienne *a priori* moins précieuse que la tienne ? pourquoi la deuxième personne serait-elle plus

19. Emmanuel LÉVINAS, « Vladimir Jankélévitch », dans *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, p. 126. Texte repris d'un article paru à la mort de Jankélévitch, en 1985, dans *L'information juive*.

20. V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, tome I, *Le sérieux de l'intention*, Paris, Bordas/Mouton, 1968, p. 5.

21. *Ibid.*, p. 8.

22. *Ibid.*, p. 15 : « [...] l'égoïste, laissant dépérir son frère, engraisse tout seul dans un monde désertique ».

importante que la première ? Et, surtout, pourquoi l'existence, qui est bonne quand elle est l'existence d'un autre, deviendrait-elle mauvaise dès qu'il s'agit de la mienne²³ ?

Il est vrai qu'une fois réduite « l'hypertrophie autiste, une fois l'égo décongestionné, un rapport vrai peut enfin s'établir²⁴ » avec autrui. On voudrait bien pouvoir dire que l'impératif éthique de l'altruisme et le *conatus essendi* de l'égo vont dans le même sens. Hélas, observe Jankélévitch, ils vont en sens inverse l'un de l'autre. La préférabilité de l'altruisme implique l'amour, le désintéressement, la générosité. La survérité de l'altruisme est donc de part en part paradoxale, puisqu'elle exige « le sacrifice gratuit, incompensé que fait l'égo de son être-propre²⁵ ». Le plomb de l'égoïsme gêne et alourdit l'élan de l'être moral ; cependant le moi est paradoxalement un « organe-obstacle » : l'être moral, affirme Jankélévitch, est aspiré vers la hauteur, nonobstant l'obstacle de son corps, malgré lui et à cause de lui : « malgré lui » qui est paradoxalement un « grâce à... » L'existence psychosomatique du sujet empêche la vie morale et la conditionne du fait de cet empêchement. La conscience elle-même est ambiguë, mélange d'intentions égotropiques et altérocentriques, ces dernières donnant naissance à l'inflation de la bonne conscience et à « la tumeur de la complaisance ».

Amorçant « le plissement de l'égo sur lui-même », la conscience cache dans ses anfractuosités un curieux mélange de désintéressement et d'intérêt propre, d'altruisme et d'égotropisme. Cédant à la sagacité qui le caractérise, Jankélévitch affirme avec humour qu'il faut être « un peu égoïste pour être désintéressé, un peu lâche pour être brave et un peu menteur pour être sincère²⁶ » ! Tout est donc susceptible de provoquer deux interprétations, selon le point de vue ou la manière de placer l'accent : un phénomène d'optique, quoi ! Si « [...] une imperceptible goutte de malveillance suffit à empoisonner et à détruire une grande bonne volonté²⁷ » :

Il y a toujours au foyer de l'âme une région secrète, et moins encore qu'une région : un point inattingible : et moins encore qu'un point : un instant évanescent qui est l'instant de la plus grande lucidité et de la plus grande intimité avec soi ; l'hypocrite qui se concentre en ce point sait toujours, même s'il ne l'avoue pas, à quoi s'en tenir sur sa propre vérité²⁸.

Pulvériser toute morale édifiante et dépister dans la conscience les dessous inavouables semblent bien être, ici et dans l'ensemble de son œuvre, l'entreprise philosophique de Jankélévitch. Il suffit en effet de si peu pour que la défense des droits de l'autre se mue en défense de ses intérêts personnels, pour que l'altruisme se métamorphose en *philautie*.

23. *Ibid.*, p. 9.

24. *Ibid.*, p. 14.

25. *Ibid.*, p. 13.

26. *Ibid.*, p. 29.

27. *Ibid.*, p. 48.

28. *Ibid.*, p. 51-52.

2. *Le dilemme des droits et des devoirs.*

En posant au fondement de la morale le principe « l'être vaut mieux que l'inexistence », Jankélévitch constate l'existence de la *valeur*. Mais peut-on parler de « la » valeur ? Le Bien serait-il cette valeur complète qui engloberait toutes les autres ? Car il y a plus d'une valeur qui sollicitent la conscience morale. Mieux encore, les valeurs entrent souvent en conflit les unes avec les autres. Les perplexités de la conscience avant l'action sont une image du « sporadisme des valeurs²⁹ ». La complication est manifeste lorsqu'il s'agit du dilemme des droits et des devoirs : « Gare aux impures consciences qui louchent sur les devoirs des autres³⁰ ! », répète Jankélévitch. Mais, en fait, pourquoi mes devoirs sont-ils sans droits ? Pourquoi les devoirs des autres envers moi ne sont-ils pas mon affaire ? Pourquoi n'ai-je pas des droits moi aussi comme tout un chacun ? Ne suis-je pas moi aussi une personne ? Comment se fait-il qu'il y ait réversibilité entre *mon devoir* et *ton droit* et non pas entre *ton devoir* et *mon droit* ?

Cette égoïté qui n'est pas mienne et qui a une moitié seulement de dignité personnelle — les droits sans les devoirs —, c'est justement ce que j'appelle le Tu et le Toi. Un Toi est un Moi sans devoirs. Un Moi est un Toi sans droits³¹.

Un égoïsme dont on recule l'horizon reste incurablement égoïsme³². L'altruisme exige une conversion. Le désintéressement est l'ouverture qui initie le pas de la conversion et donne accès à un ordre tout autre, à l'« *ordo amoris* ». L'amour est au-delà de la vérité logique : c'est pourquoi il « résout en acte et à l'infini plusieurs débats insolubles [...] »³³.

3. *En cette « fine extrême pointe de l'âme », la mort d'amour.*

Vladimir Jankélévitch serait-il le philosophe d'une seule intuition sans cesse reprise, décortiquée et tirée au clair dans les milliers de pages qu'il nous a laissées ? En parcourant la longue bibliographie du philosophe, comment ne pas remarquer la fréquence des rééditions revues, corrigées et augmentées de ses principaux ouvrages ? Son livre paru en 1981, *Le Paradoxe de la morale*, est, à notre avis, une tentative de plus pour faire le point sur une réflexion morale amorcée cinquante ans plus tôt. Les thèmes familiers s'y retrouvent, sous la brillance du style qui enrichit la maturité de la réflexion. Avec une agilité remarquable, sur une piste de quelque deux cents pages, court inlassablement le paradoxe. Il y est encore question du plomb de l'égoïsme qui

29. *Ibid.*, p. 58 : « [...] le Bien exige parfois qu'on ne dise pas la vérité et, réciproquement, la vérité n'est pas toujours bonne ; le Bien exclut parfois la beauté, ou la laisse en dehors, et inversement la beauté peut être mauvaise. Voilà la complication par excellence [...] ».

30. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, tome II, *Les vertus et l'amour*. Nous citons ce tome dans l'édition Flammarion (Champs), 1986, p. 69.

31. *Ibid.* p. 72.

32. *Ibid.*, p. 188 : « La grenouille égoïste a beau se gonfler et distendre ses périphrases, elle ne sera jamais qu'une grenouille jusqu'à la fin des siècles. L'homme-dollar, l'homme-prêteur, spéculateur, financier, usurier est cette grenouille géante, et ses calculs à longue portée ne lui tiendront jamais lieu de désintéressement. »

33. *Ibid.*, p. 74. *Ibid.*, p. 75 : « [...] l'amour recoud le décousu et le sporadisme des ipsités, pacifie le mystère monadique, [...] réconcilie avec lui-même le déchirement de l'Absolu plural. Ainsi l'amour arrange tout. »

gêne l'élan de l'être moral ; l'organe-obstacle est de nouveau identifié, avec un accent particulier placé sur l'obstacle « le plus diabolique », le conflit des valeurs, qui finit par immobiliser et inhiber l'action. Le dilemme des droits et des devoirs reparaît, avec la double paradoxologie qui le gouverne. Sa résolution reste fondamentalement la même, mais enrichie d'observations plus fines les unes que les autres. Plusieurs, particulièrement suaves, mériteraient la longévité qu'on accorde aux aphorismes³⁴.

Le train-train quotidien recouvre de routine les dilemmes de la conscience morale. Mais les situations tragiques poussent les cas de conscience au paroxysme. Alors la seule façon de résoudre une alternative déchirante, insoluble, pense Jankélévitch, c'est de trancher le nœud gordien : telle est la « folie » du sacrifice. Nous ne pourrions ici nous arrêter qu'au paradoxe autour duquel gravite ce livre, que Jankélévitch reformule dans un double axiome « qui est à la fois une indémontrable évidence et le comble du non-sens, qui est donc un impossible-nécessaire : vivre pour toi, vivre pour toi à en mourir, mort comprise³⁵ ».

Vivre pour toi, voilà un premier paradoxe, qui implique la préférence d'autrui à soi-même. Il est doxal d'aimer son prochain pour ceci ou pour cela, pour ses qualités ou pour ses mérites, mais il est paradoxal de l'aimer pour rien du tout, gratuitement³⁶. Dans un monde inhumain, l'amour de l'autre homme atteste « la fraternité de deux visages » et célèbre « la rencontre de deux regards ». La présence d'autrui réorganise autour d'elle l'univers des valeurs. Le prochain, c'est, pour l'être moral, son unique devoir, son souci permanent, parfois son remords... *Vivre pour toi à en mourir* : le second paradoxe met en jeu le degré d'amour. Il fait explicitement acception du sacrifice mortel et de la mort-propre. Comment un être fini peut-il assumer un devoir infini ? Comment peut-il aimer d'amour infini ? Comment peut-il se donner infiniment ? Le sacrifice de sa vie implique un désintéressement de son être, un désintéressement déchirant qui ignore l'adverbe *hactenus* : « jusqu'ici, mais pas au-delà, jusqu'à ce point, mais pas plus loin ». Obéissant à un impératif radical, l'homme moral engage le tout-ou-rien, se convertit du tout-au-tout, joue le-tout-pour-le-tout : « [...] l'amour et le devoir ne connaissent qu'un seul degré : le superlatif ; une seule grandeur : le maximum ; une seule philosophie : le maximalisme ; une seule tendance : l'extrémisme³⁷ ». Au cœur du paradoxe surgit le dilemme insoluble : *aimer ou être* et se profile inévitablement le *combat de l'amour et de la mort*. L'être est la condition *sine qua non* de l'amour. La mort marque la chute dans le non-être. L'amour se révolte contre le scandale du non-être, mais il ne connaît qu'une seule mesure : aimer à en mourir. « L'amour et la mort tirent chacun de son côté et se disputent notre chair écartelée et pantelante³⁸. »

34. Par exemple : « La bonté est la source intarissable de l'amour, de même que la charité en est la permanence. »
« Le cœur sec, la beauté creuse, l'esprit partagé — telle est la diète d'une conscience sans amour. »
« L'éternité est le souci de l'instant, demain le souci d'aujourd'hui et le bonheur est le souci du plaisir. »

35. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le Paradoxe de la morale*, Paris, Seuil, 1981, p. 40.

36. *Ibid.*, p. 49 : « Le paradoxe, c'est d'aimer l'homme non pas en tant que tel ou tel, [...] mais en tant que rien du tout, [...] d'aimer l'homme en tant qu'homme. [...] aimer l'homme sans *quatenus*, c'est aimer tout court et absolument, aimer *un-point-c'est-tout* ».

37. *Ibid.*, p. 55.

38. *Ibid.*, p. 62.

« Vie paradoxale » ou « paradoxie vécue » ! Le paradoxe de la morale, engendré et nourri par la circularité de l'être et de l'amour conduit le philosophe à un *impératif moral* unique, paradoxalement exprimé en ces termes : « *Le plus d'amour possible pour le moins d'être possible*³⁹. » Un impératif moral qui s'incline devant le mystère de la liberté :

Plus il y a d'être, moins il y a d'amour. Moins il y a d'être, plus il y a d'amour. L'un compense l'autre. Le problème scabreux de la vie morale ressemble à un tour de force, mais on réussit ce tour de force presque sans y penser quand on aime : c'est, répétons-le, de *faire tenir le maximum d'amour dans le minimum d'être et de volume*, ou, à l'inverse de *doser le minimum d'être ou de mal nécessaire compatible avec le maximum d'amour*⁴⁰.

Le « minimum ontique » se constitue le tremplin du « maximum éthique ». C'est un choix escarpé que révèle ce jet de lumière insolite projeté par le philosophe sur l'intentionnalité de la conscience. « L'abnégation ou l'idolâtrie du moi : tel est le choix escarpé, vertigineux qu'il nous faut assumer et que nous appelons *option*⁴¹. » Dans ce choix, ce sont deux intentions qui s'opposent. L'intention décide de tout dans le for intérieur ; c'est donc l'alternative des intentions qui commande l'alternative des options. En cette « fine extrême pointe de l'âme » se joue le combat décisif entre l'amour et la mort.

III. DIVERGENCES ET CONVERGENCES DE DEUX ÉTHIQUES

Le survol des deux philosophies que nous venons d'effectuer nous a permis d'apercevoir entre elles certaines affinités. Si l'exposé n'a pas été exhaustif, si, à regret, nous avons ignoré plusieurs œuvres de ces maîtres, le bref dialogue que nous allons engager entre les deux penseurs permettra de combler quelques lacunes.

1. *L'expérience éthique et l'expérience morale.*

Lévinas a très tôt débordé la phénoménologie, ce « jeu de lumières » au moyen duquel le sujet tente de posséder l'être par la représentation cognitive. Et, à l'oubli de l'être heideggerien, Lévinas a opposé un oubli beaucoup plus tragique, celui de l'autre homme. Il renverse, au départ, la conception classique qui enseigne que les connaissances éclairent l'activité. L'une et l'autre sont, pour lui, des modes de la transcendance. L'intentionnalité est elle-même métaphysique, elle se nomme Désir. « Autrui est métaphysique. » Pas de thématization d'autrui comme dans la connaissance, mais obsession par autrui dans l'épiphanie du Visage. L'éthique est ainsi philosophie première, parce qu'elle traduit l'aspiration à l'extériorité radicale qu'il faut accueillir et laisser être. L'expérience éthique est relation avec l'extériorité absolue. L'ordre de l'être menant, impénitent, son « train d'être » dans la trajectoire du *conatus essendi* est mis en question et dérangé. L'éthique n'est ni un ornement, ni une région

39. *Ibid.*, p. 90.

40. *Ibid.*, p. 150.

41. *Ibid.*, p. 107. C'est nous qui soulignons.

de l'être ; elle ne vient pas se superposer à l'essence comme une couche seconde où pourrait se réfugier le regard idéologique, mais elle est la rupture de l'essence, le dés-inter-essement. L'éthique, c'est « la signification l'un-pour-l'autre ». Il y a une vérité qui importe, la vérité éthique, qui peut s'énoncer ainsi : *je suis responsable d'autrui jusqu'à la substitution*. Le dévoilement de cette vérité n'est pas « un simple phénomène d'optique⁴² », il est révélation ; c'est une optique qui consomme la vision⁴³.

On comprendra que Lévinas essaie d'éviter l'expression « expérience morale », parce qu'elle présuppose un sujet qui est déjà là, et qui, à un certain moment *fait* une expérience morale. Le philosophe n'interroge pas la conscience morale, mais seulement la « bonne conscience d'être ». Voilà une première divergence entre Lévinas et Jankélévitch. En essayant de définir l'attitude morale, Jankélévitch traque la conscience qui est tout entière immergée dans la moralité, qui est « un dialogue à voix basse », sans interlocuteur, c'est-à-dire un monologue. Pour lui, l'être est à la fois accomplissement et plénitude, obstacle et pesanteur. « Il n'y a donc pas de honte à conserver son être⁴⁴ », réplique Jankélévitch à son cadet. L'être préexiste à l'amour. Pour Jankélévitch, la métaphysique demeure philosophie première [une philosophie « du fait que l'être est » (*quod*), non de « ce qu'il est » (*quid*)] et la morale constitue son premier problème⁴⁵. Malgré la précellence accordée par l'un et l'autre philosophe à l'agir humain, leur réflexion respective diverge fondamentalement, car, au départ, elle n'obéit pas au même dessin architectural.

2. *La conception de la liberté.*

La liberté chez Lévinas se situe dans la ligne de l'élection. Le sentiment de responsabilité envers autrui, qui va jusqu'au souci de la *mort de l'autre* avant la mienne, n'est pas un choix laissé au Moi dans l'approche du prochain. Il est inhérent à l'épiphanie du Visage qui met la liberté en question, la consacre comme liberté, c'est-à-dire comme responsabilité et don de soi. La responsabilité est présente sous la forme d'une « inspiration », inscrite dans l'intime de la subjectivité, qui provoque la réponse immédiate du « Me voici ! ». « La liberté signifierait donc l'entente d'une vocation à laquelle je suis seul à pouvoir répondre ; ou encore le pouvoir-répondre là où je suis appelé⁴⁶. » Contrairement à Jankélévitch, Lévinas remonte au-delà de la liberté pour découvrir l'investiture qui libère la liberté de l'arbitraire, de la timidité et de la culpabilité et, du coup, de la bonne conscience morale. À l'inverse de Jankélévitch, il affirme :

L'égoïsme et l'altruisme sont postérieurs à la responsabilité qui les rend possibles. L'égoïsme n'est pas un terme de l'alternative dont l'altruisme serait l'autre terme, la liberté choisissant dans l'indifférence. Les termes ne sont pas du même ordre ; mais seule la

42. LÉVINAS, *Autrement qu'être...*, p. 168.

43. LÉVINAS, *Totalité et infini*, p. XII.

44. JANKÉLÉVITCH, *Le Paradoxe de la morale*, p. 145.

45. Voir un important ouvrage de JANKÉLÉVITCH, *Philosophie première. Introduction à une philosophie du « Presque »*, Paris, P.U.F., 1954.

46. LÉVINAS, *L'au-delà du Verset...*, p. 178, n. 6.

qualification éthique distingue ici des équivalents. Mais les valeurs valent avant la liberté : la responsabilité la précède⁴⁷.

À cette liberté qu'on peut qualifier de *passive*, avec toutes les nuances que l'expression comporte chez Lévinas, s'oppose chez Jankélévitch la conception d'une liberté très *active* et autarcique. Puisqu'il faut d'abord être, survivre, un égoïsme élémentaire, « l'*amor sui* », est la condition minimale et en quelque sorte vitale de l'altruisme qui interrompt l'affirmation de soi. Vu sous cet angle, l'altruisme est artificiel et dérivé : il exige abnégation, renoncement, désintéressement. « L'abnégation ou l'idolâtrie du moi : tel est le choix escarpé, vertigineux qu'il nous faut assumer et que nous appelons option [...] »⁴⁸. La liberté, rétorque Jankélévitch, n'est donc pas corrélative d'une *optique*, mais elle s'exerce dans ses *options*. Elle est ambiguë et controversable avant la décision qui appartient en propre à la conscience morale, responsable de ses choix, surtout dans le dilemme incontournable de la mort et de l'amour. Remarquons à ce propos que, contrairement à Lévinas, c'est la *mort du Je* et non celle d'autrui qui préoccupe Jankélévitch, puisqu'il faut être pour aimer. La tentative de ce dernier est de surprendre la liberté à l'instant du *fiat*, « en train de décider, ou dans le micro-intervalle qui sépare *sur-le-point* et *en-train-de* » ; c'est qu'il veut déceler les fissures de cette même conscience morale, sujette à « l'écharde ou l'escarbille » d'un remords dont on ne retrouve pas la trace chez Lévinas.

3. *Le niveau de la justice.*

La notion de justice est l'une de celles qui ont évolué chez Lévinas. Dans *Totalité et Infini*, la justice désigne la relation éthique, le rapport avec autrui. Dans *Autrement qu'être...*, elle concerne le rapport avec les tiers et vient mesurer la démesure de la responsabilité. La justice est toujours corrélative de la thématization de l'être. Elle signifie la présence même du tiers et provoque l'incessante correction de l'asymétrie caractéristique de la relation avec le Visage. Elle fonde la conscience, c'est-à-dire le savoir, l'ordre, la phénoménalité, l'ontologie, les institutions politiques qui incarnent théoriquement le souci de créer l'équité, l'égalité, la reconnaissance réciproque des citoyens. La justice est ambiguë pour une subjectivité qui doit, en présence du tiers, *comparer l'incomparable*. Mais elle assure l'objectivité de l'universel et circonscrit d'emblée la responsabilité éthique.

Jankélévitch a, pour sa part, une manière un peu différente de placer l'accent quand il aborde la question de la justice, mais les deux pensées convergent. À propos de la définition de la vertu, Jankélévitch se livre à une longue critique du *juste milieu* aristotélicien. Il oppose la métrétique de la justice au maximalisme passionnel de l'amour. Il voit dans la justice une annulation des empiètements, une neutralisation des dépassements, une nivellation des dénivellations. En réduisant les dissemblances au même dénominateur, la justice reste sourde et aveugle à leur hétérogénéité. L'injustice, affirme-t-il, est sa manière, son aliment. Jankélévitch devance-t-il Lévinas quand il écrit en 1949 :

47. LÉVINAS, *Autrement qu'être...*, p. 158, n. 27.

48. JANKÉLÉVITCH, *Le Paradoxe...*, p. 107.

[...] la justice, elle, ne va ni au Vous ni au Tu, car elle n'a pas d'interlocuteurs ; personne à qui parler, s'adresser, poser des questions, personne à interpeller par interjection suppliante, personne à héler par vocatif impérieux ou pressante invocation. La personne de la justice est la *troisième*⁴⁹.

4. *Points de convergences.*

Par-delà d'évidentes divergences, plusieurs points de parenté peuvent être retenus dans la pensée des deux philosophes comme dans leur vocabulaire. L'un et l'autre dénoncent l'égoïsme de l'ipséité et affirment inconditionnellement la préférabilité d'autrui, avec une certaine restriction chez Jankélévitch qui concède à l'égo son grain d'égoïsme élémentaire, — avec ses petits larcins, ses petites ruses, ses petites malhonnêtetés — et en fait un tremplin pour l'altruisme. Les thèmes du temps dans son rapport à l'être et l'amour, ceux du sacrifice, de l'abnégation, du désintéressement, d'une responsabilité très lourde sur les épaules de la subjectivité sont communs aux deux philosophes, Lévinas avec la démesure du radicalisme qui le caractérise, Jankélévitch avec les nuances réalistes que lui impose l'auscultation de la conscience morale. L'un et l'autre se reprochent de prendre la place d'autrui sous le soleil et discutent de « mes » devoirs et de « tes » droits en des termes presque similaires. Tous les deux laissent entendre que quitter l'ordre objectif, accepter le sacrifice et la mort, cela ne se fait pas par caprice, mais, *avec* ou *sans* oscillations, selon qu'il s'agit d'une *option* ou d'une *optique*, sous la mouvance de l'indicible responsabilité.

*
* *

Au cœur des guerres que le xx^e siècle n'est pas parvenu à éliminer, les morales antérieures se sont révélées impuissantes à conjurer le mal radical, la haine de l'autre homme. Deux voix plus fortes que les autres se sont élevées, celle de Lévinas, clamant l'impératif éthique fondamental, le « Tu ne tueras pas » et celle de Jankélévitch, insistant sur la nécessité de l'amour et des vertus, répétant chacune, sans concertation apparente, leur parole « prophétique ».

Il ne se trouve, en effet, aucune allusion à Jankélévitch dans l'ensemble de l'œuvre lévinassienne, à l'exception du respectueux hommage paru, à la mort de Jankélévitch, dans le numéro de juillet 1985 de *L'information juive*. Ce silence serait-il significatif ? Jankélévitch, pour sa part, a totalement ignoré dans ses ouvrages la pensée pourtant réputée de Lévinas. Dans *Le Paradoxe de la morale*, qu'on pourrait facilement considérer comme une réplique réaliste, pleine de finesse et d'humour, à l'utopie lévinassienne, aucune référence explicite n'est faite au philosophe Lévinas. Ce dernier y serait-il trop présent pour être nommé ? Il ne nous semble pas, parce que le maître admiré, c'est Bergson, et parce que plusieurs thèmes abordés par Jankélévitch, tels le dilemme des devoirs et des droits, le conflit de l'amour et de la mort, apparaissent déjà dans le *Traité des vertus* (1949) et la *Philosophie première* (1954), avant même la parution

49. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus*, II, p. 113.

des œuvres majeures de Lévinas. Et pourtant, dans le *Paradoxe de la morale*, quelques expressions et mots à saveur lévinassienne se glissent dans le vocabulaire de Jankélévitch : *train d'être, veille et sommeil, désintéressement, accusatif d'amour, immémorial, prophétie, sollicitude, persécution*, etc., suggérant quelques clins d'œil furtifs du philosophe en direction de Lévinas.

On peut être intrigué par cette ignorance officielle de deux philosophes qui se connaissaient, qui participaient aux Colloques des intellectuels juifs de langue française et y intervenaient ensemble⁵⁰. De la part de Jankélévitch, le silence indique peut-être une ignorance délibérée de son compatriote, soit pour revendiquer la propriété des thèmes qu'il développe ; soit pour contester l'utopie lévinassienne et rappeler que l'égoïsme revient quotidiennement à l'assaut dans la vie morale, que le « après-vous-Monsieur » de Lévinas n'est jamais prononcé une fois pour toutes ; soit probablement pour protester contre les rapports de Lévinas avec la philosophie allemande, car Jankélévitch n'a jamais caché son refus de pardonner au nazisme.

Il nous faut laisser aux hommes leur secret. Ce qui importe, c'est la richesse de leur pensée et la complémentarité de leurs philosophies ; c'est que Lévinas ait proposé à notre siècle une éthique abouchée à la source d'où elle émane, une éthique altièrre avec son « grain » de folie, et que Jankélévitch, en mouvement au ras des options communes et quotidiennes, ait posé les fondements d'une morale exigeante, inversant l'orientation égoïste du Moi dans la direction d'un « presque-rien » de sagesse, essentielle pour notre temps.

50. Une photo reproduite dans le livre de François POIRIÉ, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?*, Lyon, La Manufacture, 1987, p. 138, les montrent à côté l'un de l'autre, sur l'estrade, durant l'un de ces colloques.