



Humanisme et responsabilité

Susan Petrilli

Number 11, 2023

Dialogue avec Susan Petrilli : sur l'actualité de la sémioéthique

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1101779ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1101779ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Cygne noir

ISSN

1929-0896 (print)

1929-090X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Petrilli, S. (2023). Humanisme et responsabilité. *Cygne noir*, (11), 82–95.
<https://doi.org/10.7202/1101779ar>

Article abstract

Partie 7 de 9. Cet entretien a été réalisé en anglais, puis traduit en français et édité par Simon Levesque.

© Susan Petrilli, 2023



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

DIALOGUE AVEC SUSAN PETRILLI.

PARTIE 7 DE 9 : HUMANISME ET RESPONSABILITÉ

[Simon Levesque] En adoptant la perspective sémioéthique, vous assumez une posture humaniste. En vous appuyant sur Husserl et Semerari, vous affirmez que « l'humanité est engagée intersubjectivement dans l'existence et doit répondre pour l'existence et l'action humaine à la première personne¹ ». Le principe de responsabilité apparaît ici central et met en lumière la dimension éthique de votre pensée. Récemment, vous avez réfléchi à partir du phénomène social – et du sentiment humain – de précarité, ou *insecuritas*. Votre réflexion s'articule à la compétence métasémiotique, soit le fait de pouvoir produire des signes sur des signes, c'est-à-dire à *propos d'autres signes*, qui en forment dès lors l'objet. Cette compétence permet à l'animal sémiotique qu'est l'humain de générer différents modèles conceptuels du monde, au moyen desquels il peut en principe créer, transformer ou régénérer les mondes qu'il habite, et ce, afin de réduire son sentiment d'insécurité. Au regard de cette compétence, il vous apparaît que chacun doit réaliser et assumer la liberté et la responsabilité – les deux vont de pair – qui lui incombent en tant que membre d'une communauté humaine (et au-delà, d'un monde vivant, planétaire, sémiotiquement actif) dont toutes les parties sont, ou devraient être, solidaires. En revanche, lorsqu'elle dénie cette liberté sémiotique qui est la sienne, et la responsabilité éthique qui lui est corrélative, l'humanité s'aliène². À cet effet, vous écrivez :

Aujourd'hui, l'acceptation acritique des normes comportementales impulsées par le scientisme, le technicisme, l'historicisme ou de l'assujettissement de la science aux logiques du marché (la production n'ayant de fin qu'en elle-même, confirmant ainsi la reproduction sociale) reconduit une attitude en vertu de laquelle la connexion entre l'existence et l'humanisme réel continue d'être négligée [... Or,] négliger l'association entre la science et l'humanisme revient à perdre de vue le sens de la science pour l'humanité³.

Le refus de la critique dans les sciences vous apparaît donc comme une des causes principales du déni de responsabilité qui, aujourd'hui, contribue à l'effacement de l'ethos humaniste dans le monde?

[Susan Petrilli] Je voudrais d'abord parler de l'humanisme auquel vous référez dans la première partie de votre commentaire, avant que vous ne formuliez votre question.

L'humanisme contribue à réaliser que la tâche de l'humanité consiste à trouver des manières de vivre ensemble fondée dans la responsabilité mutuelle, dans une quête pour une réponse commune à la situation d'*insecuritas* qui caractérise l'existence. Cependant, l'humanisme tel qu'il a graduellement émergé est largement connoté par la prééminence de l'ego, ou de l'identité sur l'altérité, sur l'autre.

L'altérité appartient à l'autre autant qu'à moi. La reconnaissance de cette double appartenance est cruciale, sans quoi il y a un risque d'abus envers l'autre, l'autre des autres et l'autre de soi, mécompris par son propre ego pris d'auto-exaltation. Chacun de nous, chaque individu est à la fois identité et altérité. L'altérité est une dimension essentielle de la sémiose, qui a son importance dans les relations interpersonnelles, dans l'amour et dans l'amitié, érotique ou agapiste, comme on le sait. En amour et en amitié, ce n'est pas en tant qu'identité qu'on veut compter le plus, c'est-à-dire en tant qu'« existant » dans divers rôles sociaux – cet être-ci, cet être-là. D'ailleurs si l'identité ou l'être se faufile et y prévaut, nous savons que la relation est déchuée, qu'elle n'est plus une relation d'amitié ou d'amour authentique.

En lisant Bakhtine et Levinas, nous envisageons une nouvelle forme d'humanisme, un *nouvel humanisme*, soit un humanisme orienté par l'altérité et le dialogisme, l'altérité dialogique, non relative, absolue.

Levinas a dédié son essai *Humanisme de l'autre homme*⁴ au développement d'un tel humanisme de l'altérité. Bien que le titre puisse paraître contradictoire, en fait, il explique exactement ce qu'il en est du point de vue de la *logique* et de l'*idéologie* dominantes. La logique et l'idéologie vont de pair, à tel enseigne qu'on peut parler de l'« idéo-logique » d'un monde où les droits humains sont les droits de l'identité, les droits de soi – le droit à la vie, la mienne ; le droit à la liberté, la mienne ; le droit à la propriété, la mienne –, à l'exclusion de l'autre.

L'humanisme de l'altérité a vocation à s'évader de l'identité. Morris nous aide à comprendre ce qu'« identité » peut vouloir dire socialement lorsqu'il oppose le « soi ouvert » (*open self*) à l'« identité close » (*closed identity*), centrée sur soi, égocentrique⁵. La différence, l'altérité absolue, précède les codes et les conventions de l'identité. Ainsi conçue, elle est véritablement la capacité à transcender la sphère de l'identité, de l'être, du même⁶. L'altérité est associée à la valorisation de la « singularité » et de la « responsabilité ». De telles valeurs informent la critique bakhtinienne de l'ontologie et ses propositions pour un *nouvel humanisme*⁷ – qu'avec Levinas nous appelons « humanisme de l'altérité » ou « humanisme de l'autre ».

Contrairement à l'« humanisme de l'identité », l'humanisme de l'altérité thématise la différence non indifférente aux autres différences⁸. L'indifférence qui caractérise la différenciation abstraite est remplacée par la non-indifférence de l'acte responsable, de

l'imputabilité, de l'exposition à l'autre sans alibi possible. Même quand l'indifférence du conflit, de l'hostilité et de la haine prévalent, paradoxalement, le soi est amené à considérer l'autre. Cela s'explique du fait que le soi est toujours engagé envers l'autre, affecté par l'autre, consciemment ou inconsciemment, sciemment ou non, en dépit de ce que le soi veut ou désire. L'engagement envers l'autre est inévitable, quoi qu'en dise la conscience ou la volonté.

À cet égard, et en rapport avec le dialogisme, il vaut la peine de souligner que le dialogue n'est pas le résultat d'une concession faite à l'autre de la part du sujet. Le dialogue comme nous le comprenons, ce qu'avec Bakhtine on peut décrire comme le « dialogue substantiel », qui se distingue du « dialogue formel », ne résulte pas de l'initiative d'un sujet qui aurait décidé de s'ouvrir à l'autre. Le dialogue représente plutôt l'impossibilité d'une fermeture complète à l'autre, à l'altérité d'autrui.

Dès son texte précoce de 1919-1921, *K filosofii postupka*⁹, Bakhtine thématise le besoin de surpasser la division entre deux mondes qui semblent imperméables l'un à l'autre : le monde du vivant et le monde de la culture. Il s'agit d'un thème qui revient constamment dans ses écrits. Nous sommes toujours dans le monde du vivant lorsqu'on perçoit, contemple et crée, même lorsqu'on construit des mondes pour observer et interroger la vie qu'on mène, faisant ainsi du monde, considéré depuis la perspective d'une sphère culturelle donnée, l'objet d'une enquête. Ces deux mondes, le monde du vivant et le monde culturel, sont unis par le sujet dans l'événement unique de l'acte. Par cet acte sont définis le point de vue et les décisions pris par chaque individu.

L'acte ainsi conçu est chargé d'une double responsabilité : celle qui se rapporte à l'unité objective d'une sphère culturelle donnée, que Bakhtine appelle « responsabilité spéciale » ou « technique » ; et celle qui se rapporte à l'unicité, à la singularité de l'événementialité de l'acte (*sobytiynost'*), que Bakhtine appelle « responsabilité morale ». D'un côté, il y a une responsabilité spéciale ou technique, soit le genre de responsabilité qui se rapporte aux rôles sociaux. Puisque sa portée se limite à l'action technique, il s'agit d'une responsabilité limitée. La responsabilité spéciale réfère à l'individu du point de vue de son identité reproductible, objective, interchangeable. De l'autre côté, il y a une responsabilité morale, c'est-à-dire absolue, illimitée, sans protection d'un ordre quelconque, sans alibi. La responsabilité morale réfère à la capacité humaine pour la responsivité, la responsabilisation et l'imputabilité vis-à-vis d'autrui.

Il s'agit d'une responsabilité qui n'est pas transférable, qui est sans exemption ni dérogation. La *responsabilité absolue* ressortit à l'individu dans sa singularité propre. La responsabilité absolue est la responsabilité de l'acte unique, non reproductible¹⁰. Selon Bakhtine, la culture et la vie, la conscience culturelle et la conscience de l'individu singulier sont liées dans la non-indifférence de l'acte responsable. Sans ce rapport à la

vie, les valeurs culturelles, cognitives, scientifiques, esthétiques et politiques deviennent des valeurs pour elles-mêmes, des valeurs hypostasiées qui perdent toute possibilité de vérification, de sens ou de transformation. Cette problématique est traitée dans *K filosofii postupka*, mais elle avait déjà été délinéée par Bakhtine dans son rapport à l'activité artistique, à l'occasion de son tout premier texte paru en 1919, « Iskusstvo i otvetstvennost »¹¹.

Bakhtine décrit l'unicité et l'unité du monde en termes axiologiques et spatiotemporels. Ce monde n'est pas abstraitement « systématique », mais concrètement « architectonique ». Il a son commencement dans la place unique qu'occupe chaque individu et qui ne peut être couverte par aucun autre. L'individu singulier est un centre participatif, non indifférent, doté d'une capacité pour la « responsabilité illimitée », sans alibi, qui ne peut être déléguée. Ainsi cet individu singulier est-il irremplaçable. De façon correspondante au terme allemand *einzig*, Bakhtine emploie le mot *edinstvennii* : singulier, unique, non reproductible, exceptionnel, incomparable, *sui generis*¹². L'architectonique des valeurs spéciales et de l'espace-temps tel que chacun en fait l'expérience ne peut être décrit en termes objectifs, abstraits, cognitifs. Ce centre est émotionnellement et axiologiquement participatif, il ne saurait être indifférent ou incapable d'écoute et de compréhension responsive. En fait, un point de vue non participatif ne fait qu'engendrer des simplifications excessives, l'appauvrissement et la mystification. Sans la participation, la compréhension ne peut être fondée dans l'empathie, ce qui mène aussi à un appauvrissement dans la mesure où cela réduit le rapport entre deux positions mutuellement externes et non interchangeables à une seule position, donc à une seule vision.

L'acte d'interprétation-compréhension posé par l'individu unique et singulier pré-suppose un point de vue qui est externe, localisé au-dehors, exotopique, non indifférent à l'autre, participatif et responsif à l'altérité de l'autre. Ainsi, dans l'architectonique de la vie bakhtinienne, deux centres de valeur émergent, celui du « je » et celui de l'autre, qui sont pour Bakhtine les deux centres de valeur de la vie elle-même. L'architectonique de la responsabilité est décrite comme se développant autour de ces deux centres. Et si les rapports architectoniques entre ces deux « autres » devaient se prolonger sur les plans axiologiques et spatiotemporels, alors ces deux centres de valeur devraient nécessairement demeurer « autres » l'un par rapport à l'autre. Dans *K filosofii postupka*, Bakhtine entrevoit la possibilité d'atteindre une telle vision dans la sphère artistique, dans le discours artistique, en particulier dans l'art verbal, en littérature.

Vivre sa vie en obéissant aux canons de l'action technique à l'exclusion de la créativité et de la responsivité de l'engagement participatif revient à réduire le sens de la vie à un fait de représentation, ce qui implique une délégation. Dans une telle situation, les acteurs de la vie sont réduits au statut d'imposteur, de prétendant. D'après Bakhtine,

lorsque nous tentons d'interpréter notre vie entière comme une représentation cachée, et chacun de nos actes comme un rituel, nous devenons des imposteurs. Chaque représentation n'abolit pas ma responsabilité personnelle, elle la spécialise. Tout ce qui est imputable ne peut être réduit à la spécialisation (politique), autrement ce ne serait plus un acte, mais une action technique¹³. Résultant de la spécialisation et de la limitation de la responsabilité, le manque d'engagement personnel survient dans le rapport aux rôles sociaux, dans la vie quotidienne et même dans l'art, mais surtout en politique. La responsabilité ne peut être réduite à la responsabilité spéciale comprise de manière restreinte en tant que responsabilité technique. Car alors ce qu'on obtient n'est pas un acte responsable, mais une action technique. La vie ne peut être pleinement comprise, expérimentée et vécue qu'en tant que responsabilité concrète. De ce point de vue, comme Bakhtine nous l'enseigne, la philosophie de la vie se résume ultimement à la philosophie morale – que je préfère appeler « sémioéthique » en raison des implications ontologiques de la notion de moralité.

Le contraste entre *l'écriture littéraire* et *l'écriture comme transcription* peut contribuer à une critique de la représentation. L'écriture littéraire échappe au monde de la « représentation », entendu au sens du monde tel-qu'il-est, basé sur la reproduction du même, sur la (mono)logique de l'identité¹⁴. La représentation dépend de l'ordre du discours, du monde rattaché au pouvoir et au contrôle, au monde direct, objectif, au mot transcrit, récité, inscrit, prescrit.

L'écriture comme image verbale (*depiction*) implique la possibilité d'échapper à la représentation, à l'ordre du discours et aux limites de la conscience officielle, à l'ordre et aux limites du sujet. Le mot de l'écriture littéraire et du discours artistique en général est objectivé et indirect. Il devient retour, description, *dé-écriture*, une écriture qui affirme l'impossibilité de répéter l'identique, qui annonce l'irréductibilité de l'autre et qui célèbre l'altérité.

L'écriture littéraire comme image verbale renvoie à la propension humaine pour l'innovation, la créativité et la critique. Comme image verbale et discours artistique, l'écriture littéraire offre la possibilité d'une traduction, d'une transposition de l'écriture dans la vie permettant de cultiver la dimension altéritaire de la sémiose humaine. L'écriture est alors comprise comme un dispositif de modélisation pour la créativité, l'innovation et la critique.

L'humanisme de l'altérité répond à la condition humaine d'*insecuritas*, de précarité. *Insecuritas* est le titre d'un livre de Semerari paru en 1984. L'*insecuritas* est une condition structurelle de l'humanité. Elle désigne la précarité à laquelle personne n'échappe et qui forme une part inévitable de notre rapport au monde naturel, à l'autre et à soi. Or le problème de l'*insecuritas* a souvent été ignoré en philosophie. Cette condition

humaine a suscité des réactions qui l'exorcisent au moyen de simplifications excessives et de mystifications – autant de réactions qui ignorent et assourdissent les questions inquiétantes qu'ont posées Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche et Freud, auxquels Semerari se réfère. L'insécurité engendre un besoin de compréhension, de redécouverte et de critique, où toute forme de dogmatisme devrait être évitée. On peut faire remonter la genèse de toutes les positions dogmatiques à la condition permanente d'*insecuritas*. Elles surviennent comme des réponses illusoire au besoin de savoir qu'il existe quelque chose qui soit déjà constitué, déjà fixé, qui pourvoie des garanties solides et indisputables contre les incertitudes et les doutes de la subjectivité.

Cependant, *il y a une solution de rechange*, à savoir : l'attitude scientifique. La science a son origine dans le besoin humain de surpasser l'insécurité de sa propre condition existentielle. Elle est conçue comme une attitude par le biais de laquelle nous pouvons répondre à la condition de précarité dans les termes de la responsabilité et de l'autorégulation. La science implique la lutte pour la vie et pour la mort. En lisant Marx en rapport avec Giambattista Vico, Semerari réfléchit à la possibilité d'une « nouvelle science », tandis qu'il avance dans un paradigme matérialiste qui unit la philosophie et les sciences. Comme réponse à l'*insecuritas*, la science traite du problème complexe de l'existence (individuelle et sociale). En cela, elle porte une grande responsabilité. Comme Semerari l'a défendu dès 1965, la science nous concerne tous et elle est réalisée au bénéfice de tous, en dépit des séparatismes qui la divisent, de ses spécialisations et de ses prérogatives.

Les séparations qui marquent la science sont remises en cause, comme le sont celles qui divisent le travail scientifique et le travail quotidien, la science et la politique, la science et la vie, la science et la préservation, voire l'amélioration de la vie. La *rigueur* de la réflexion philosophico-sémiotique, qui est une exigence pour la sémioéthique et que Husserl a crue complémentaire à l'exactitude scientifique est la condition *sine qua non* pour que la science ne perde pas le contrôle. Autrement dit, la rigueur scientifique est la condition pour que le travail scientifique ne perde pas de vue son but au regard de la condition humaine d'*insecuritas*. Une telle science ne devient pas un moyen d'exercer la peur ou l'anxiété, autrement dit une nouvelle source d'*insecuritas* ; une telle science n'est pas employée pour détruire, mais pour construire ; elle ne sert pas à renforcer l'industrie de guerre, mais prend la mesure des conséquences écologiques de l'invention et de l'innovation pour le profit de quelques-uns au détriment du plus grand nombre.

En ce qui concerne la question de la responsabilité et de la liberté, oui, vous avez raison, je crois que la responsabilité est inséparable de la question de la liberté et de l'exercice du droit de chacun à cette liberté – une question qui engage ma liberté en tant qu'autre aussi bien que la liberté de l'autre en tant qu'autre. Je crois aussi que la

vraie liberté n'est pas possible si elle n'est pas mise en rapport avec la responsabilité, car la liberté est toujours une question d'altérité, des rapports que l'un entretient envers l'autre. Pour parvenir à une compréhension critique de cette question, il faut traiter du problème de la liberté, de l'imputabilité et de la responsabilité en rapport avec le réseau de communication mondial¹⁵. Comme nous le comprenons à la lecture de Peirce, Morris, Sebeok et Levinas, la sémiose humaine est caractérisée par une double modalité d'existence dans le monde. Premièrement, en tant qu'organismes biologiques s'épanouissant dans l'interdépendance avec d'autres organismes au sein de la biosphère (qui converge avec la sémiosphère). Et deuxièmement, en tant que spécification de ce réseau vital de signes, dans les termes d'une compétence métasémiotique propre à l'espèce humaine comprise comme un dispositif de modélisation primaire.

Cela implique que chaque être humain est doté biologiquement et phylogénétiquement d'une capacité unique pour la responsabilité envers la vie, pour prendre soin de la vie dans sa multiplicité joyeuse et dialogique. La capacité à prendre des décisions, à prendre position et à intervenir sur le cours de la sémiose planétaire a de grandes implications. En ce sens, l'animal sémiotique est aussi un animal sémioéthique. La capacité métasémiotique est l'apriori biosémiosique de la propension culturelle anthropologique pour vivre de façon responsable et dialogique. La capacité sémiotique implique dès lors une troisième modalité de l'être-au-monde spécifique aux êtres humains : la modalité sémioéthique. Elle ressortit à nos compétences pour la conscience créative et la prise de responsabilité envers l'autre et pour l'imputabilité, qui toutes présupposent la condition globale d'altérité, d'interrelation et d'intercorporéité dialogique à laquelle nous sommes soumis biosémiosiquement en tant qu'organismes vivants. Cette troisième modalité de l'être-au-monde, sémioéthique, est la clé pour une compréhension complète de l'étendue de notre responsabilité en tant qu'êtres humains envers la santé de la sémiose sous toutes ses formes, donc de la vie humaine ou non humaine partout sur la planète.

En réponse à votre commentaire sur la « liberté sémiotique » et la responsabilité, laissez-moi aussi insister sur l'idée que vivre de façon responsable implique l'écoute et l'hospitalité à l'égard de la différence, à l'égard de l'autre qui se trouve en chacun de nous et à l'égard de l'autre au-delà de soi. L'écoute et l'hospitalité sont des conditions à la cohabitation et à la coopération, au vivre-ensemble ; la liberté individuelle doit être négociée avec l'autre. Comme le dialogue, la différence n'est pas concédée dans un acte de générosité, elle est structurelle à la vie elle-même ; elle est imposée au sujet comme la condition même de la vie. La vie est le droit à l'altérité, à cette dimension de l'autre qui est rattachée à la non-fonctionnalité, à la différence non indifférente, à l'excès au regard d'un monde fondé dans la raison et l'identité qui tend à nier l'autre – dans cette

raison qui oublie son *sens maternel* décrit par Welby, qui oublie d'être *raisonnable*, au sens de Peirce.

Rappelons-nous les mots de Levinas dans « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme » : dans la société industrielle mondialisée, la raison rend l'opacité des créatures transparente ; les êtres humains ont perdu leur ombre, leur autre¹⁶. La non-fonctionnalité de l'altérité peut être juxtaposée à l'idéologie de la fonctionnalité, de la productivité et de la compétitivité encouragée par les comportements sociaux et les rôles fondés dans la logique de l'identité. Le propre de l'humain est caractérisé dans les termes de la non-fonctionnalité, du temps de la différence et de l'excès, de l'altérité qui, loin d'être indifférente à l'autre, entre en relation dialogique avec l'autre, dans un rapport de responsivité mutuelle.

Tout ceci est présupposé par les identités, les rôles et les conventions, mais n'est pas circonscrit par ceux-ci. Au contraire, le propre de l'humain échappe aux identités, aux rôles et aux conventions par rapport auxquelles il présente un excédent. En distinguant avec Levinas l'altérité relative et l'altérité absolue, les rôles et les identités peuvent être différenciés sur la base d'un rapport de différence. Une altérité relative l'est par rapport à un rôle ou une identité donnés ; c'est une différence qui sert à indiquer des alternatives. La différence relative va de pair avec la responsabilité limitée. Mais à côté d'elle, transcendant les rôles et les identités grâce à ce qui ne se réduit pas au même, à la raison, à l'identité, il y a l'altérité absolue, rattachée à la responsabilité illimitée, sans alibi. Comme telle, l'altérité absolue n'admet aucune forme d'indifférence¹⁷.

Le propre de l'humain, ou, dans la terminologie lévinassienne, la « métaphysique » ou la « transcendance » de l'humain, repose dans sa capacité d'altérité absolue, qui n'est pas seulement au-delà de la totalité, mais aussi son fondement même. Le propre de l'humain est sa capacité de responsabilité illimitée, d'intercorporéité dialogique parmi les différences non indifférentes et de non-fonctionnalité au regard de la fonctionnalité de l'identité et des rôles relatifs. Levinas parle d'un « désir de l'Absolument autre¹⁸ ». Le propre de l'humain est la condition de vulnérabilité et d'exposition à l'autre. Les lieux qui le montrent le mieux sont ceux où l'on fait l'expérience du temps en termes de rapport à l'absolu et à l'autre non fonctionnel ; le temps du vieillissement, de la maladie, de la mort, le temps de l'amitié et de l'érotisme, de la maternité et de l'éducation, le temps du discours esthétique – littérature, arts figuratifs, musique, cinéma –, le temps de l'inventivité et du progrès scientifique, du jeu du muséisme, de l'éphémère. C'est le temps de l'excès au regard de l'identité close, le temps de la détotalisation dialogique et de la prolifération des différences qui ne peut être enrégimenté et mis au service du monde tel-qu'il-est.

Ce « monde » est à comprendre sous les formes les plus vulgaires du réalisme caractéristique de l'idéologie dominante en Occident, de l'identité, de l'être, de l'ordre du discours, du sujet fonctionnel qui porte une « bonne conscience », de la rhétorique trompeuse des systèmes politiques et des médias de masse ; toutes choses qui répondent de notre monde global et totalisant contemporain – un monde où la *transparence* est le mot d'ordre et où même l'intériorité des êtres est abolie : un monde sans ombre. Aujourd'hui, la mondialisation prend la forme de l'alignement et du nivellement des différences sur les valeurs du marché mondial, où le marché converge avec le réseau de communication mondialisé. Les corps sont pensés comme autosuffisants, comme des entités séparées sujettes au pouvoir et au contrôle par le biais du réseau de communication. Néanmoins, et en dépit de toutes ces sémoses particulières, les langues et les cultures continuent de s'épanouir dans leur multiplicité, juxtaposant ainsi des signes de résistance aux processus mondiaux de monologisation.

Le monde est constitutivement fondé dans l'identité, il est prédisposé et programmé pour le sacrifice de l'autre, de l'altérité, au nom de l'identité. Dans une telle perspective, la paix n'est rien de plus qu'un intervalle, un repos momentané, une réintégration des forces, un répit, une trêve qui découle de la guerre, de la préparation à la guerre, similaire au sommeil, au temps libre, à la nuit dans l'attente de la reprise du travail, de la violence et de « la folie du jour »¹⁹.

Les questions que nous devons poser sont celles que Levinas a posées dans tous ses travaux : y a-t-il un autre sens qu'être au monde et pour le monde ? Le propre de l'humain peut-il excéder l'espace-temps des objets, l'espace-temps de l'identité ? Existe-t-il des relations qui ne se réduisent pas à la catégorie de l'identité, qui sont étrangères aux rapports entre sujet et objet, aux rapports d'échange, d'équivalence, de fonctionnalité, d'intérêt, de productivité ? Peut-il y avoir des relations interpersonnelles qui soient tout autres, mais néanmoins encore matérielles et terrestres, auxquelles le corps puisse s'ouvrir ? Y a-t-il une autre valeur possible que celle qui a cours dans le monde des objets²⁰ ? Tout ceci va dans le sens de la proposition pour une nouvelle forme d'humanisme qui soit différente de l'humanisme de l'identité, et que l'on pourrait décrire comme l'humanisme de l'altérité.

Une telle orientation est régulée par la logique de la différence ; elle est un « mouvement » sans retour au sujet, un mouvement que Levinas appelle *œuvre* ; elle est une exposition – qui comporte sa part de risque – à l'altérité, une hybridation de l'identité ; elle est une rupture du monologisme ; une évasion²¹, enfin, du carcan sujet-objet. *Hors sujet* est le titre d'un livre de Levinas paru en 1987²² ; « hors-sujet » s'entend aussi comme « à côté de la plaque », non relié au thème, à la représentation. Tout ceci est fondé dans la logique de la différence – la condition de possibilité pour une forme d'hu-

manisme à partir duquel interroger, à la lumière des droits de l'autre, les idées de bonne conscience, de droit humain et d'identité.

Face à l'autre, le « je » est remis en question. Dans sa nudité, son exposition, sa fragilité, le visage dit que l'altérité ne sera jamais éliminée. L'altérité des autres résiste au point même de susciter le recours à l'homicide et à la guerre – évidence et preuve de l'irréductibilité de l'autre. Un autre, *autrui*, cet autre, dit Levinas, met le « je » en accusation, il l'interpelle, l'interroge, le ramène à la condition de responsabilité absolue, qui échappe à sa volonté. La responsabilité absolue est la responsabilité pour *autrui*, entendue comme une réponse à l'autre et pour l'autre. La relation à *autrui* est asymétrique, inégale : l'autre est démesuré à l'égard du pouvoir et de la liberté du « je ». La conscience morale interroge la liberté du soi. Toutefois, cette interrogation est aussi constitutive du soi et de sa liberté dans la mesure où elle sanctionne le passage de la spontanéité à la conscience, de la liberté comme plaisir passif (jouissance)²³ et spontanéité heureuse du soi à la liberté comme droit et comme parole sur ce droit. C'est face au besoin de répondre aux autres, sous le poids de la responsabilité illimitée envers *autrui*, que les droits et les libertés du soi sont institués. L'origine du soi, une origine sans *archè*²⁴ et à ce titre anarchique, gît dans une conscience malaisée en face d'*autrui*, dans une conscience sale, donc dans le besoin de justifier sa propre présence, dans la responsabilité sans alibi et l'impossibilité d'échapper aux autres. Dans l'effort continu pour atteindre une bonne conscience, le soi nominatif, entendu comme sujet, comme conscience intentionnelle, comme parole, dérive d'une interrogation sur soi et d'une mise en accusation de soi. D'une telle interrogation dérive aussi la liberté et les droits du soi – les « droits humains » élaborés pour défendre le soi – interpellé par le visage d'*autrui* pour rendre compte des droits de l'autre et le défendre comme un « je ».

Ce n'est pas l'opposition d'une force ou un rapport d'hostilité qui érige le soi en responsabilité, mais l'opposition d'un visage nu, d'un regard inoffensif et sans protection. C'est une opposition pacifique, mais la paix ne doit pas être comprise comme la suspension de la violence, retenue dans l'attente d'un emploi plus efficace. Au contraire, la violence qui se perpétue a précisément pour but d'éliminer cette opposition pacifique en ignorant le visage d'*autrui*, en évitant son regard. « Non » est écrit sur le visage de l'autre – premièrement, « Tu ne tueras point » – du simple fait qu'il soit un visage. Ayant un sens en soi, ayant été absous de la relation à un « je », l'autre peut alors s'absenter de la présence du soi et de ses projets, ne pas les suivre. La violence est perpétuée lorsque le « non » inscrit sur le visage d'*autrui* est converti en une force hostile ou en soumission.

La violence consiste en une domination de l'autre, jusqu'au meurtre et à la guerre. L'accablement d'*autrui* se perpétue en dépit de l'opposition à la violence exprimée dans le commandement « Tu ne tueras point » qu'exprime le visage avant même que celui-ci

ne fasse l'objet d'une formulation explicite²⁵. Il précède la pensée rationnelle, l'être en tant que « je », toute affirmation du sujet, toute connaissance et toute conscience objectivante.

L'humanisme est la responsabilité envers l'autre être humain, il implique la relation interpersonnelle par laquelle le sujet rejoint la condition humaine en assumant une responsabilité pour autrui dans l'élection qui l'élève à ce niveau. Le travail de la responsabilité interpersonnelle est le travail de l'individu dans sa singularité, de la personne qui est absolument responsable – responsable comme un otage qui doit assumer quelque chose qu'il n'a pas fait, pour un passé qui n'a jamais été le sien, qui n'a jamais été présent à lui²⁶. La responsabilité pour autrui est orientée en un double sens : l'autre est élevé et pris sur ses propres épaules, en quelque sorte, dans une relation qui est asymétrique. Comme le dit Levinas, la personne de qui je dois répondre est aussi la personne à qui je dois répondre. Je dois répondre à la personne de qui je dois répondre. Devant le visage et le regard de la personne dont je suis responsable, ma responsabilité est engagée pour sa liberté²⁷. La situation de paix et de responsabilité en rapport à autrui, dans laquelle les individus se donnent dans leur singularité, leur différence, leur non interchangeabilité et leur non indifférence, précède la politique et la logique, d'après Levinas.

La politique et la logique considèrent toutes deux les individus comme appartenant à un même genre, comme égaux. Étant donnée ma responsabilité envers autrui, je suis obligée de garder foi dans cette responsabilité et de me rapporter à autrui indifféremment, pas en rapport à une singularité, mais à un genre ; je suis obligée de me rapporter aux individus en vertu d'un système ou d'un groupe, qui en tant que tel est interchangeable, indifférent.

L'organisation politique et communautaire, avec sa logique, ses lois, ses distinctions, ses classifications, trouve ses justifications dans la responsabilité envers autrui. Toutefois, l'histoire montre que par le biais de telles justifications, quand les valeurs politiques s'en mêlent, on peut s'éloigner de l'ordre de la logique. Ceci est particulièrement visible aujourd'hui en dépit d'une communication soi-disant mondialisée.

Dans sa phase actuelle de développement, la mondialisation comporte un paradoxe : les relations sociales émergent en tant que rapports entre individus qui sont séparés les uns des autres et réciproquement indifférents les uns vis-à-vis des autres. La relation à l'autre est subie comme une nécessité au nom de l'atteinte d'intérêts personnels. De plus, la préoccupation de chacun pour son identité propre, pour sa différence indifférente aux différences des autres, accroît la peur envers autrui. En suivant une telle logique, la communauté est le résultat passif des intérêts personnels des identités indifférentes les unes envers les autres. Ainsi construite, la communauté ne se présente comme une identité dense que pour autant que ses intérêts propres requièrent une telle cohésion.

La communauté égologique, la communauté des sois formant l'identité de chacun d'entre nous, présente le même type de socialité. La socialité ainsi comprise est fondée sur des rapports d'indifférence réciproque parmi des différences et des identités. Une telle condition découle de (et rend évidente) la séparation entre les comportements publics et privés, de même qu'entre l'indifférence mutuelle et les rôles, les compétences, les tâches, les langues et les responsabilités chez un même sujet. Cette séparation est vue par le sujet comme la façon « normale » ou « standard » de se conformer au système social auquel il appartient.

La peur de l'autre découle de cette constitution de l'identité. De nos jours, la peur de l'autre vécue comme la peur d'un objet distinct du sujet a atteint un degré paroxystique. Toutefois, à l'inverse du principe hobbesien – « *homo homini lupus* » –, la peur d'autrui n'est plus le point de départ, mais le point d'arrivée dans la constitution de l'identité²⁸.

« La peur de l'autre » signale la peur du sujet de faire l'expérience de l'autre compris comme un objet : l'autre constitue l'objet de la peur. La logique distingue le sujet génitif – l'autre qui fait peur et qui a peur – et l'objet génitif, à savoir la peur vécue par l'autre. Sujet et objet. Toutefois, un troisième rapport à la peur peut être développé : *la peur pour l'autre*. Mais pour cela, il faut abandonner la dichotomie traditionnelle en logique. Selon ce troisième sens, la peur de l'autre signifie ressentir la peur de l'autre, la peur que l'autre ressent, d'où l'idée d'avoir peur pour l'autre. Alors, la distinction entre sujet et objet ne tient plus, la référence à l'identification communautaire non plus, et l'indifférence parmi les identités et la différence s'effondre. Au contraire, le rapport entre différences se trouve ainsi fondé dans la non-indifférence parmi les différences, dans l'altérité absolue, dans la transcendance par rapport à l'identité. Dans cette logique, l'expression « de l'autre » peut être comprise comme un génitif éthique²⁹. Cette troisième forme du génitif devrait être prise en compte par la logique comme un troisième sens au moyen duquel nous pourrions désambiguïser l'expression « peur de l'autre », alors comprise comme la *peur pour l'autre*.

Un des axes prioritaires de la philosophie et de la sémiotique aujourd'hui, et particulièrement de la sémiotique pratiquée comme sémioéthique, est l'exigence de responsabilité. On doit entendre ici la responsabilité pour autrui, pour la vie des autres, pour les identités différentes de la mienne ; la responsabilité pour la vie de ceux et celles à venir. La sémioéthique se donne cette tâche et s'attache à l'espoir de l'écoute, et à l'espoir que sa voix ne connaîtra pas le même destin que celle de Cassandre.

La réponse à votre question sur le refus de la critique dans les sciences compris comme une des causes possibles du déni de responsabilité contribuant à l'élimination de l'ethos humaniste dans le monde se trouve dans le passage de « *Precarity and Insecuritas* » que vous citez. Nous disons que l'acceptation acritique des normes comportementales

– fondée dans le scientisme, le technicisme, l'historicisme, donc dans l'assujettissement de la science aux logiques du marché à l'ère de la mondialisation – néglige le rapport entre l'existence et l'humanisme de l'altérité. Autrement dit, le problème est bien plus vaste et dépasse ce qui se trouve engagé dans la « responsabilité technique » ou la « responsabilité spéciale » normalement rattachée à la spécialisation des sciences exactes. La responsabilité absolue à laquelle nous faisons référence ne peut être réduite aux frontières de la science, de la technique et de l'histoire, qu'elle transcende.

Le problème ressortit à la philosophie comprise comme une science rigoureuse, et il est politique dans la mesure où il traite de problèmes socioéconomiques et culturels. À l'ère de la mondialisation, ce problème est de plus en plus totalisant, et conséquemment il exige une plus grande force critique et implique une plus grande responsabilité – une responsabilité dialogique et participative fondée dans l'altérité. Dans le cadre de l'humanisme de l'altérité, qui entérine le souci de l'autre, la peur pour l'autre, pour le bien de l'autre, les scientifiques et les philosophes doivent s'écouter les uns les autres, ils doivent dialoguer avec le monde de la politique qui, pour être au service du monde citoyen, doit se libérer de sa myopie, de l'intérêt personnel, des pièges déshumanisants de l'identité. Le dialogue sémiophilosophique avec la science nous concerne tous, habitants d'un monde où la vie de chacun dépend de la vie de tous les autres.

Le dialogue se poursuit dans la partie 8 de 9...

Notes

- 1 S. PETRILLI & A. PONZIO, « Precarity and *Insecuritas*, between Fear of the Other and Apprehension for the Other: From Semiotics to Semioethics », *The American Journal of Semiotics*, vol. 37, no 4, 2021, p. 198.
- 2 *Ibid.*, p. 199.
- 3 *Ibid.*, p. 200.
- 4 E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- 5 C. MORRIS, *The Open Self*, New York, Prentice-Hall, 1948.
- 6 Cf. S. PETRILLI, « Beyond Communication of the Same with the Same », *Signs, Language and Listening: Semioethic Perspectives*, Mineola, Legas, 2019, p. 121-138.

- 7 M. BAKHTINE, *Esthétique et théorie du roman*, trad. du russe par D. Olivier, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1987 [1975].
- 8 S. PETRILLI & A. PONZIO, « A Paradoxical but Real Question for Communication Today: Signs Make Difference or Difference Makes Signs », dans J. Pelkey et al. (dir.), *Semiotics 2014. Yearbook of the Semiotic Society of America*, New York, Legas, 2015, p. 329-336.
- 9 M. BAKHTINE, *Pour une philosophie de l'acte*, trad. du russe par G. Capogna-Bardet, Lausanne, L'âge d'homme, 2003 [1986].
- 10 Cf. M. BACHTIN (e il sur Circolo), *Opere 1919-1930*, éd. bilingue russe/italienne par A. Ponzio, trad. par A. Ponzio & L. Ponzio, Milan, Bompiani, 2014, p. 37-39.
- 11 M. BAKHTINE, « L'art et la responsabilité » (1919), trad. du russe par P. Sériot, *Cahiers de l'ILSL*, no 24, 2008, p. 281-284.
- 12 Cf. M. BACHTIN (e il su Circolo), *Opere 1919-1930*, op. cit., p. 47-49, 113-117.
- 13 M. BAKHTINE, *Pour une philosophie de l'acte*, op. cit. ; cf. aussi S. PETRILLI, « Philosophy of Language as the Art of Listening », *Signs, Language and Listening*, op. cit. ; « Beyond Communication with the Same: On Sign, Value and Understanding », *Language and Semiotic Studies*, vol. 2, no 3, 2016, p. 18-35.
- 14 S. PETRILLI, « Representation and Literary Writing: From Identity to Alterity: Re-writing and De-writing Shakespeare with Laforgue and Bene », *Foreign Literature Studies*, no 6, 2015, p. 46-58.
- 15 S. PETRILLI, « Identity, freedom and answerability in the global world: A semiotic approach », *Semiotica*, no 171, 2008, p. 97-114.
- 16 E. LEVINAS, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », *Esprit*, no 26, 1934, p. 199-208 ; « La réalité et son ombre », *Les Temps Modernes*, no 38, 1948, p. 771-789.
- 17 E. LEVINAS, « Métaphysique et transcendance », *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, LGF, coll. « Le livre de poche », 2009 [1971], p. 21-45.
- 18 *Ibid.*, p. 23.
- 19 M. BLANCHOT, *La folie du jour*, Paris, Gallimard, 1973.
- 20 E. LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.
- 21 E. LEVINAS, *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982.
- 22 E. LEVINAS, *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987.
- 23 E. LEVINAS, « Jouissance et représentation », *Totalité et infini*, op. cit., p. 127-151.
- 24 E. LEVINAS, « Humanisme et An-archie », *Revue internationale de Philosophie*, no 85, 1968, p. 323-337.
- 25 F. POIRIÉ, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, p. 104.
- 26 *Ibid.*, p. 118.
- 27 E. LEVINAS, *Liberté et commandement*, préface de P. Hayat, Paris, LGF, coll. « Le livre de poche », 1999 [1953].
- 28 F. POIRIÉ, *Emmanuel Levinas*, op. cit., p. 117-120.
- 29 A. PONZIO, *Con Emmanuel Levinas. Alterità e identità*, Milan, Mimesis, 2019.

