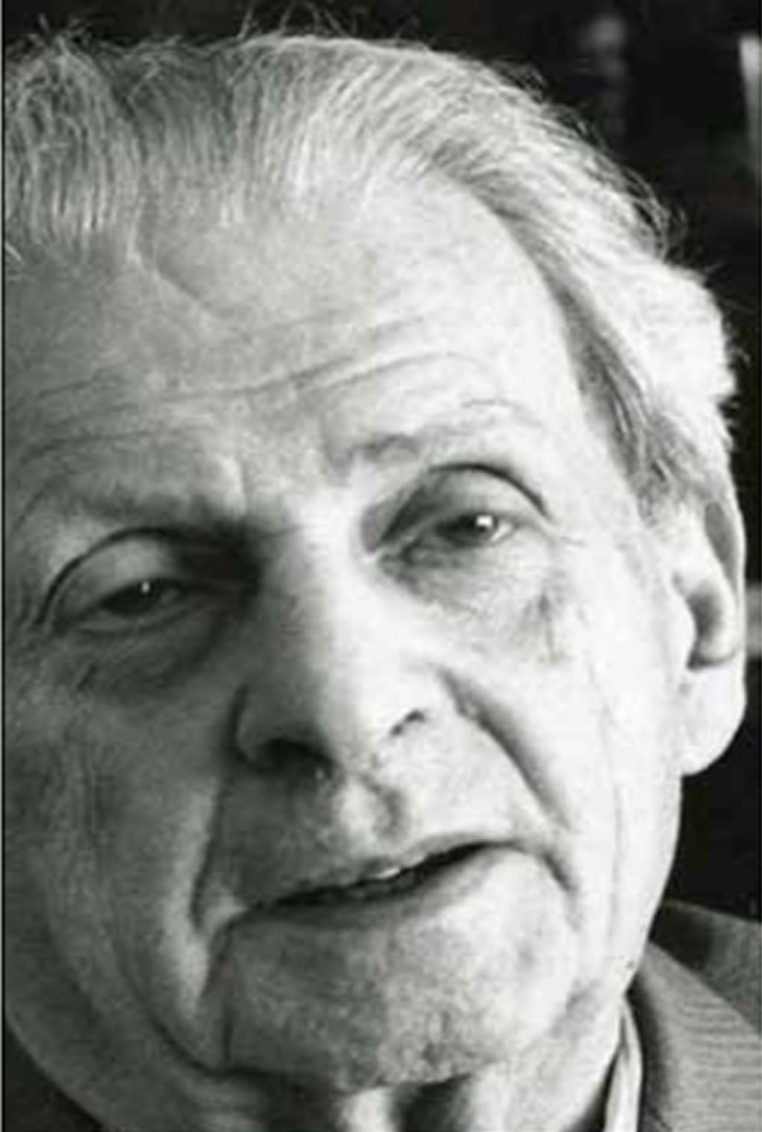




Etienne
Akamatsu

COMPRENDRE Levinas



ARMAND COLIN

Conception de couverture : © Atelier Didier Thimonier.

© Armand Colin, Paris, 2011

ISBN : 978-2-200-27337-8

Collection Lire et comprendre

COLLIN, *Comprendre Machiavel*

GUILLERAULT, *Comprendre Dolto*

DEKENS, *Comprendre Kant*

DEPECKER, *Comprendre Saussure*

DUPEYRIX, *Comprendre Habermas*

LEFRANC, *Comprendre Nietzsche*

LEHMANN, *Comprendre Winnicott*

PARMENTIER, *Comprendre Mélanie Klein*

RIZK, *Comprendre Sartre*

RIZK, *Comprendre Spinoza*

SÉDAT, *Comprendre Freud*

www.armand-colin.com

ARMAND COLLIN ÉDITEUR • 21, RUE DU MONTPARNAISE • 75006 PARIS

[Page de titre](#)

[Page de Copyright](#)

[Table des matières](#)

[Introduction générale : une philosophie du sujet éthique](#)

[Chapitre 1 : Levinas : une vie dans le siècle](#)

[1. Une enfance sur les confins, et l'exil](#)

[2. La formation : judaïsme, littérature, philosophie](#)

[3. La fréquentation des maîtres](#)

[4. L'antisémitisme, la persécution et la guerre](#)

[5. L'expérimentation intellectuelle](#)

[6. Responsabilités dans la communauté juive](#)

[7. Les grandes publications et l'audience internationale](#)

[Conclusion : l'Europe et l'exception humaine – questions à la liberté](#)

[Chapitre 2 : La phénoménologie : le renouveau de la problématique philosophique](#)

[1. La philosophie comme existence et événement](#)

[2. L'idéalisme](#)

[3. Husserl : l'éclaircissement du sens](#)

[4. Conscience non intentionnelle et mauvaise conscience](#)

[5. Heidegger : la philosophie de l'Être](#)

[6. Avec la phénoménologie, et au-delà](#)

[Conclusion : la phénoménologie comme voie de l'ontologie à l'éthique](#)

[Chapitre 3 : Le désir de transcendance](#)

[Introduction : la philosophie peut-elle penser l'infini ?](#)

[1. La métaphysique comme Désir](#)

2. *Penseurs de la transcendance*

3. *Une autre intrigue : la transcendance de l'autre homme*

Chapitre 4 : L'existence comme sortie hors de l'être

Introduction : la liberté comme abîme entre l'homme et le monde

1. *Malaise dans l'être et aspiration à sortir (De l'évasion)*

2. *L'existence comme résistance à l'être (De l'existence à l'existant)*

3. *Le temps du monde et l'autre (Le Temps et l'Autre)*

Conclusion : la justification de la liberté

Chapitre 5 : L'existence dans sa vraie dimension (*Totalité et infini*)

Introduction : le conflit de l'ontologie et de l'éthique

1. *Le Même et l'Autre*

2. *Au sein du Même : la jouissance du sujet athée*

3. *L'autre : visage et relation éthique*

4. *L'amour et la fécondité*

Conclusion

Chapitre 6 : Difficultés d'une pensée

Introduction : trouver un langage éthique

1. *L'héritage de Husserl et de Heidegger*

2. *Une phénoménologie sans phénoménalité*

3. *L'éthique et le mal d'être*

4. *L'être est-il irresponsable ? Est-il mauvais ?*

5. *La relation éthique est-elle théologique ?*

Chapitre 7 : Dés-inter-esement et substitution (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*)

Introduction : une continuité dans la rupture

1. *Éthique et ontologie*

2. Le Dire et le Dit

3. La substitution et la condition d'otage

4. La hauteur du Bien et la trace

Conclusion : la sagesse de l'amour

Chapitre 8 : Les ambiguïtés de l'art

1. La perfection de l'image et son irresponsabilité

2. La célébration

3. Un autre langage : la voix du poème

Chapitre 9 : L'éthique dans la politique : trembler pour la justice

Introduction : l'individu et la société

1. La sociabilité

2. La pensée du juste

3. La justice économique

4. Les droits de l'homme et les droits de l'autre homme

5. La violence de l'État

6. Le pluralisme et la rationalité de la paix

7. La laïcité

Chapitre 10 : Une pensée religieuse

Introduction : athéisme et pensée religieuse

1. Être juif et philosophe, ensemble

2. Un monde sécularisé

3. La Révélation juive et chrétienne

3. La condition juive

Conclusion : l'appel de l'hébreu au grec

Conclusion générale

[Bibliographie](#)

[Index](#)

Introduction générale

Une philosophie du sujet éthique

Une pensée de l'autre, qui est aussi et d'abord une philosophie du sujet éthique. Il n'y a rien de plus important, dans la philosophie de Levinas, que cette conjonction de l'autre et du sujet, conjonction dont l'éthique est la réalité. C'est la conjonction entre la considération de l'autre et l'avènement d'un sujet – d'une conscience qui ne compte pas d'abord sur soi, mais qui sans cesse est tirée hors d'elle-même par l'autre, et se trouve paradoxalement justifiée dans et par ce mouvement.

Certes, l'éthique est un bien commun de toutes les philosophies. Chaque philosophie comporte un volet épistémologique : il s'agit alors de la vérité, des voies qui permettent d'y parvenir, des méthodes qui écartent avec rigueur les causes de l'erreur. Chacune comporte aussi une doctrine de l'action, c'est-à-dire de ce que les hommes sont capables de faire et de ce qu'ils désirent obtenir, pour le présent et pour l'histoire. Enfin, ces deux aspects se fondent dans une conception de l'être, donc dans une ontologie qui énonce les formes par lesquelles s'ajustent la pensée et l'action, l'une par rapport à l'autre, mais surtout par rapport au monde donné.

Tous ces aspects sont présents dans la pensée de Levinas, qui s'inscrit de plein droit, et explicitement, dans la grande tradition de la philosophie. Mais Levinas est aussi l'auteur qui prend des distances avec « la philosophie qui nous est transmise ». Sa thèse principale est que l'éthique est la « philosophie première » : il le dit lors d'une conférence prononcée en 1982 (« L'Éthique comme philosophie première »), ainsi que dans un entretien qu'il a accordé à Philippe Nemo (« Éthique et infini »).

Mais que veut dire au fond cette insistance sur la partie éthique de la philosophie ? L'éthique peut-elle remplacer l'ontologie ? La philosophie serait « atteinte, depuis son enfance, d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre, d'une insurmontable allergie » (*EDE* 188)¹ ; et c'est pourquoi « la résistance de l'Autre au Même, c'est l'échec de la philosophie » (« Transcendance et hauteur », *LC* 69). Mais d'un autre côté, Levinas affirme que sa pensée contribue de manière décisive, non à une destruction de la philosophie, mais à son accomplissement, au retour à une philosophie authentique. Sa polémique à l'égard de la tradition n'est donc que le moment nécessaire, mais transitoire, d'une reconstruction de la philosophie qui, à travers une mise en cause de l'ontologie, donne à l'être sa place et sa valeur. « Le Bien – dépasse l'être » (*CC* 66). Cela ne veut pas dire que l'être soit à son tour objet de méfiance et de rejet ; mais ce qui doit être réformé, c'est la pensée qui fait de l'être le premier et le dernier mot ; « être et ne pas être », répète Levinas, ce n'est pas la question fondamentale.

L'autre est le point focal de la pensée, et non pas l'être : telle est l'intuition première de la philosophie de Levinas, celle autour de laquelle s'organise une argumentation obstinée, de plus en plus dense au fur et à mesure qu'elle avance d'œuvre en œuvre. L'altérité est, en tous les sens, le motif : on ne philosophe qu'en raison de l'autre – car l'autre me provoque à la pensée, il me demande de penser, et il est lui-même l'énigme principale. Toute signification y trouve son sens. « De la responsabilité au problème, telle est la voie » (*AE* 251). L'éthique n'est pas une discipline parmi d'autres, mais la dimension même où l'être peut avoir sens.

La continuité de la méthode, qu'il rattache à la phénoménologie, permet à Levinas de traverser sans incohérence des thématiques diverses. Au travail de *dévoilement*, qui lui semble lié à l'ontologie et incapable de traiter valablement de l'éthique, il tend à substituer le désir de *révélation* : ainsi la

philosophie se trouve à la fois contestée et enrichie par des apports qui ne lui sont pas toujours familiers – ou qui ont cessé de lui être familiers. Mais la révélation n'est pas un dogme, c'est ce qui éclôt par l'effort de la pensée. Levinas a ainsi pris le risque de la pensée, qui ne saurait fixer d'emblée les critères de validité de ce qu'elle découvre : la philosophie est une pensée en chemin, qui ne doit pas écarter de sa voie ce que lui disent les autres formes de la pensée, la formation du jugement rationnel est à ce prix. Une philosophie qui est aussi une contestation de la philosophie – comme l'ont été toutes les grandes philosophies.

« Le verbe est une recherche de l'autre – du salut par l'altérité » (CC 313).

[1](#)- *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 188. Par commodité, les œuvres de Levinas seront désignées par des abréviations – dont la signification figure dans la bibliographie, en fin d'ouvrage. La pagination renvoie aux éditions courantes, au format de poche, le cas échéant.

Chapitre 1

Levinas : une vie dans le siècle

La vie de Levinas l'aura obligé à côtoyer et souvent à affronter un grand nombre des drames les plus importants du ^{xx}e siècle. Il importe donc de relever, même très brièvement, quelques-uns des aspects les plus marquants d'une vie, qui est loin d'être indifférente aux prises de position du philosophe. On trouvera une biographie développée dans le grand ouvrage de Marie-Anne Lescourret (*Emmanuel Levinas*, Éd. Flammarion, 1994). Levinas n'a certes pas été un intellectuel médiatique ; sa vie a été, pour l'essentiel, « paisible et ordonnée¹ ». Mais il n'a pas refusé sa participation aux actes officiels de nombreux colloques français et internationaux ; et, au fil des interviews, il a fait de sa philosophie un témoignage. Admettons-le : la biographie explique beaucoup de choses à propos d'un auteur, mais elle ne dit rien de la vérité de sa pensée. Levinas a fait allusion aux « très grands esprits » dont on chercherait vainement le secret dans leurs jeunes études et dans leur entourage (ADV 203). Ne pouvons-nous à notre tour le compter parmi ces grands esprits ?

1. Une enfance sur les confins, et l'exil

L'expérience vécue par Levinas est internationale. Il est né à Kaunas, en Lituanie, territoire russe, dans un contexte où se côtoient, sans beaucoup se mélanger, des populations et des religions très diverses. Disons quelques mots du contexte religieux et social qui a nourri l'enfance de Levinas. Le statut accordé aux juifs des confins occidentaux de l'Empire est très restrictif : « judaïsme du vaste empire du tsar, laissé dans la majorité de sa masse sans protection des droits essentiels de l'homme et du citoyen », dit sobrement Levinas (AHN 169). Ces juifs de Lituanie, les Litvaks, ont développé une culture particulière, qui se partage entre deux doctrines du perfectionnement de l'homme. D'un côté, celle qui est issue du hassidisme d'Israël ben Éliézer (1700-1760) ne nie pas la valeur de la Loi, mais prône l'effusion du cœur, une foi populaire ; chacun doit, par une vie authentique, devenir par lui-même une Thora, une loi, comme le dit aussi Martin Buber dans son ouvrage intitulé *Judaïsme*. D'un autre côté, le gaon de Vilna, Éliyah ben Selomoh Zalman (1720-1797) réagit contre le hassidisme, qu'il juge être un sentimentalisme. Pour lui et pour ses disciples [les « opposants » (*mitnagdim*)], la foi doit s'accompagner d'une instruction solide dans les différentes sciences. « La fameuse “étude de la Thora” est, pour la piété juive, l'accomplissement d'une volonté divine qui vaudrait autant que l'obéissance à tous les autres commandements réunis » (DSS 8).

Précurseurs de l'herméneutique, ils n'admettent pas sans jugement critique l'enseignement traditionnel concernant les textes sacrés. Leur principe est : « “Use de tes propres yeux et non des lunettes des autres” ; une variante dit : “L'interprétation du Talmud doit être basée sur la raison et non sur l'autorité”² ». Levinas hérite pour beaucoup de ce courant, en se rattachant volontiers à l'œuvre d'un des disciples du gaon, le rabbin Haïm de Volozine (1759-1821), dont il reprend la méfiance à l'égard de l'assimilation, la « fidélité à la Thora comme culture » et une attention constante à la richesse spirituelle du judaïsme (ADV 184). Il hérite aussi du mouvement des Lumières juives de la Haskala, qui atteignirent la Lituanie par le canal de Königsberg, ville allemande qui ouvrait sur

l'Europe occidentale. Ce mouvement prône l'intégration et la promotion sociale dans le monde non juif, aussi bien à travers l'adoption des manières et des formes culturelles, que par l'instruction. Cependant ce mouvement prometteur et mobilisateur, qui en un sens prépare le futur sionisme, présente un risque, celui d'écarter le judaïsme du débat public : « être juif chez soi et homme au-dehors », selon la formule que cite Levinas (*ADV* 230). Il faudrait ajouter les croyances millénaristes répandues, après l'aventure de Sabbataï Zvi (1626-1676), par Heschel Zoref (1633-1700), que Gerschom Scholem appelle « l'orfèvre de Vilna³ ».

Levinas est élevé par ses parents, qui ont après lui deux autres garçons. Le père de Levinas est libraire, sa tante bibliothécaire : les livres abondent à la maison. Levinas reçoit dès l'âge de 6 ans des leçons d'hébreu, qui continuent même durant la guerre et les années d'exil qui mènent la famille en Ukraine, à Kharkov, où il intègre le lycée de Kovno qui s'y était déplacé.

2. La formation : judaïsme, littérature, philosophie

« L'entrée au lycée était célébrée à la maison comme une véritable fête de famille et une promotion [...]. Il y avait dans la famille l'ancienne vision des choses : ce qui compte avant tout dans une vie, ce sont les études ! » (*ELEE* 67). Après la guerre, rentré en famille à Kovno, Levinas intègre le lycée juif. Levinas insiste sur le rôle de la littérature dans sa formation intellectuelle. Il fait l'éloge des « littératures dites nationales, Shakespeare et Molière, Dante et Cervantès, Goethe et Pouchkine » (*ADV* 8). Dans son enfance et son adolescence, la littérature russe occupe la plus grande place, les funérailles de Tolstoï sont un événement universel auquel la famille Levinas n'échappe pas. « Ce que l'on écrit dans les âmes est d'abord écrit dans les livres, dont le statut a trop vite été banalisé parmi les outils ou les produits culturels de la Nature ou de l'Histoire », car la littérature « opère une rupture dans l'être » (*EI* 115).

Envisageant des études de philosophie, Levinas, après être passé à Berlin, vient en France, pour laquelle il avait de l'admiration. La France, dit-il, a été pour les juifs, à partir de la Révolution, « un monde où prenait corps l'idéal prophétique de justice et de fraternité » (*CHEL* 555).

3. La fréquentation des maîtres

À la rentrée 1923, Levinas fait ses études de philosophie à Strasbourg. Il y sent l'influence lointaine, mais prépondérante, de Durkheim et de Bergson, alors professeur au Collège de France. On enseigne à Strasbourg les philosophes antiques, le cartésianisme, Kant – mais pas encore Hegel. Il fera plus tard un éloge appuyé de ses maîtres : « J'y ai rencontré, à dix-huit ans, quatre professeurs auxquels s'attache dans mon esprit un prestige incomparable : Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines et Henri Carteron. Des hommes, c'est cela ! [...] C'est au contact de ces maîtres que se révélaient à moi les grandes vertus de probité intellectuelle et d'intelligence, mais aussi de clarté et d'élégance de l'université française » (*EI* 16). L'affaire Dreyfus était encore proche. Jean Héring lui fait découvrir la phénoménologie. Par ailleurs, en 1926, Levinas noue une amitié avec Blanchot, maurassien dont il louera toujours « l'extrême intelligence » et qui accentue encore son intérêt pour la littérature.

La grande époque des études entreprises par Levinas est cependant celle durant laquelle, à Fribourg, il suit les cours de Husserl et de Heidegger, à l'égard desquels il ne cessera ensuite de témoigner d'une

dette : dette critique, comme on s'en aperçoit très vite, mais dette immense ; dette chaleureusement formulée envers Husserl, penseur infatigable, mais aussi professeur affable et accueillant, avec qui manquait cependant une certaine familiarité, et qui tenait le judaïsme à distance (cf. *EDE* 174) ; dette *quand même* à l'égard de Heidegger dont les responsabilités au rectorat de l'université de Fribourg ont terni le parcours, mais qui aura donné une impulsion décisive au dépassement de la métaphysique. « J'ai eu l'impression que je suis allé chez Husserl, et que j'ai trouvé Heidegger » (*ELEE* 79). Il participe à la fameuse conférence de Davos, qui vit la confrontation entre Cassirer et Heidegger : « Je m'en suis beaucoup voulu pendant les années hitlériennes d'avoir préféré Heidegger à Davos » (*ELEE* 84). Levinas joue alors le rôle de passeur de la pensée allemande en France, en publiant sa thèse sur la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, à travers des articles, et par la traduction des *Méditations cartésiennes* de Husserl en 1931. Dans les années qui suivent, il publie quelques articles dans la mouvance de la philosophie de l'existence.

4. L'antisémitisme, la persécution et la guerre

La Seconde Guerre mondiale porte à l'extrême la persécution dont les juifs sont victimes en Allemagne et dans l'Europe entière. La femme et la fille de Levinas doivent se cacher, mais lui est protégé par le statut de la convention de Genève sur les combattants : il est interné dans des camps de prisonniers, en particulier dans un commando forestier pour prisonniers de guerre israélites en Allemagne nazie. Par une coïncidence que relève Levinas, le camp avait le numéro 1492, millésime de l'expulsion des juifs d'Espagne sous Ferdinand V le Catholique. De l'inhumanité ou « quasi-humanité » de leur condition, les prisonniers peuvent s'extraire en accédant à des livres. Levinas projette d'écrire des romans – l'un aurait dû s'appeler *Éros*, mais n'a pas été achevé : roman à caractère autobiographique, mais qui est écrit à la troisième personne, et où le thème de l'autre est traité, sous les figures de la camaraderie, de l'amitié, de l'amour. La publication des *Cahiers de captivité* témoigne de la force morale de Levinas et du bénéfice spirituel qu'il a su tirer de circonstances extrêmement douloureuses : « Nous avons appris la différence entre avoir et être. Nous avons appris le peu d'espace et le peu de choses qu'il faut pour vivre. Nous avons appris la liberté », écrit-il en des mots remarquables de densité (*CC* 202 et suivantes). Pour des hommes qui ne sont plus « au monde », Levinas note que les jappements d'un chien, au moment des rassemblements, pouvaient valoir comme un témoignage : les prisonniers l'appelèrent Bobby, et Levinas lui décerne le titre de « dernier kantien de l'Allemagne nazie » (*DL* 216).

La famille de Levinas restée en Lituanie subit l'extermination. « Parmi des millions d'êtres humains qui y trouvèrent la misère et la mort, les juifs firent l'expérience unique d'une déréliction totale. Ils connurent une condition inférieure à celle des choses, une expérience de la passivité totale, une expérience de la Passion. Le chapitre 53 d'Isaïe y épuisait pour eux tout son sens. La souffrance, qui leur fut commune avec toutes les victimes de la guerre, a reçu sa signification unique de la persécution raciale qui est absolue, puisqu'elle paralyse, par son intention même, toute fuite, refuse à l'avance toute conversion, interdit tout abandon de soi, toute apostasie au sens étymologique du terme et touche par là l'innocence même de l'être rappelé à son ultime identité » (*DL* 25).

Sortir de la guerre, c'est pour Levinas comme pour bien d'autres « se retrouver juif après les massacres nazis » (*DL* 9).

5. L'expérimentation intellectuelle

Dans les années d'après-guerre, Levinas choisit de stabiliser sa situation : étranger, démuné des plus grandes références sociales et intellectuelles, Levinas apprend à vivre comme un intellectuel qui ne dispose pas des relais les plus efficaces. Durant les années trente, Levinas est entré au service de l'École normale israélite orientale, qui dépend de l'Alliance israélite universelle ; il en devient le directeur au lendemain de la guerre. « Le pluralisme n'est pas seulement enseignant entre égaux. Le disciple féconde encore mieux qu'un collègue la pensée du maître. L'enseignement est une méthode de recherche », admet Levinas (*ADV* 67-68). On peut noter avec Louis Pinto les déterminations historiques et sociologiques du parcours de Levinas. « Occupé à plein temps, il ne pouvait se consacrer à son œuvre que dans ses moments de loisir. » Il s'inscrit « dans un habitus qui cumulait plusieurs fois l'expérience du dominé (étranger vs natif, russe ou français ; non normalien, non agrégé, non universitaire vs "héritier") » ; dès lors, il cultive « l'opposition à l'intellectuel rationaliste, athée, de gauche et parisien », développant une « mythologie, le couple formé par l'Occident et son contraire, le judaïsme⁴ ».

Au demeurant on connaît l'effervescence intellectuelle de la période qui suit immédiatement la guerre, en particulier la renommée des existentialistes, la diffusion de la pensée de Hegel, l'affermissement des sciences humaines dans les universités, etc. Pour Levinas, qui n'est pas intégré à l'Université, les conférences organisées par Jean Wahl sont une occasion extraordinaire de présenter ses travaux, ou d'écouter Jankélévitch, Gabriel Marcel et bien d'autres. La montagne Sainte-Geneviève, et particulièrement le Collège philosophique, offrait, dit Levinas, un « climat d'ouverture » propice à « l'« expérimentation intellectuelle » audacieuse et à des prospections risquées », car « les mots désignant ce dont les hommes s'étaient toujours souciés sans oser l'imaginer dans un discours spéculatif prenaient rang de catégories » (*TA* 12). Jean Wahl pensait que la philosophie a pour mission de s'affronter au réel, de le chercher à l'aide d'un langage nouveau susceptible de « désigner des réalités mal vues jusqu'ici » (*Cahiers du Collège philosophique*, cités par C. Chalier, in *PS*, Préface). Levinas prononce au Collège, entre 1949 et 1964, une vingtaine de conférences.

6. Responsabilités dans la communauté juive

La persécution provoqua un mouvement spirituel de grande envergure dans le judaïsme occidental : « Le souvenir de la passion vécue par le judaïsme entre 1940 et 1945 ramena à la conscience de leur destinée exceptionnelle des hommes qui, il y a trente ans encore, semblaient loger la totalité de leur existence dans les catégories occidentales si définies de nation, d'État, d'art, de classe sociale et de profession » ; pour certains naît une « nostalgie » des sources judaïques – ce qui produit parfois « un retour à la littérature rabbinique comme accès authentique à la Bible » (*DL* 226). Pendant quelques années, Levinas pratique le commentaire biblique et le Talmud auprès d'un maître singulier⁵.

Levinas jette un regard sévère sur les compromissions du monde intellectuel, même s'il ne prend pas part aux grandes polémiques. Ainsi, face à la violence qui « se propose comme voie de salut, comme une cure d'âmes », face à la glorification aveugle – de l'action qui rompt les attaches, de la jeunesse et de l'aventure –, il rappelle à ses contemporains qui ont honte de contempler « l'esprit de patience – la révolution véritable » (*DL* 218 et 219). « L'athéisme moderne, ce n'est pas la négation de Dieu. C'est l'indifférentisme absolu des *Tristes tropiques*. Je pense que c'est le livre le plus athée

qu'on ait écrit de nos jours, le plus désorienté et le plus désorientant [...]. Le judaïsme est troublé par trois juifs, par trois grandes œuvres : par Éric Weil, par Raymond Aron, et par Lévi-Strauss » (*DL* 280).

Ainsi, « l'œuvre à entreprendre revient à témoigner, comme juif, de la vérité, à rester dans la vie éternelle, à assurer le maintien de la communauté juive » (*DL* 273). Ces quelques mots consacrés à Franz Rosenzweig pourraient s'appliquer à Levinas lui-même durant ces décennies d'après-guerre.

Il participe en 1957 à la fondation du Colloque des Intellectuels juifs de Langue française par lequel Léon Algazi, André Neher, Aron Steinberg, et d'autres, ont voulu animer et fédérer les efforts nés, à la suite des années de persécution, pour comprendre et pratiquer à nouveau le judaïsme. Levinas délivrera pendant une trentaine d'années à la fin de chaque colloque une leçon talmudique, appliquant les conseils de son maître Monsieur Chouchani. Levinas œuvre au sein de l'Alliance israélite universelle.

7. Les grandes publications et l'audience internationale

La publication de *Totalité et infini* vaut à Levinas une large reconnaissance mondiale. Il est nommé docteur *honoris causa*, entre autres à l'université Loyola à Chicago, à Leyde, à Louvain, à Jérusalem. Après avoir enseigné à l'Université de Poitiers, Levinas n'est nommé à la Sorbonne qu'en 1973 ; il y reste actif après sa retraite en 1976.

La publication des ouvrages de Levinas, comme celle d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, en 1974, devient un événement majeur de la vie intellectuelle. Derrida en témoigne : « L'un des indices de cette onde de choc historique, c'est l'influence de cette pensée bien au-delà aussi de la pensée juive, dans les milieux de la théologie chrétienne, par exemple. [...] Lors d'un Congrès des intellectuels juifs, au moment où nous écoutions tous deux une conférence d'André Neher, Emmanuel Levinas me dit en aparté, avec la douce ironie qui nous est familière : "Voyez-vous, lui c'est le juif protestant, moi je suis le catholique", boutade qui mériterait une longue et sérieuse réflexion⁶. »

Il participe à des rencontres d'intellectuels, par exemple à la résidence d'été du pape, sur l'invitation de l'Institut des sciences de l'Homme (Vienne, Autriche) : il y prononce en 1983 la conférence « Transcendance et intelligibilité ». Il reçoit le Prix Albert-Schweitzer (1971) et le Prix Jaspers (1983), que, faute d'accepter de fouler le sol allemand, il envoie chercher par son fils. En 1993, l'université d'Oxford l'invite à soutenir l'effort d'Amnesty International. La reconnaissance médiatique vient. Cependant, sa timidité et les difficultés de sa pensée continuent de faire de Levinas « un personnage admiré mais controversé, incompréhensible et peut-être incompris⁷ ». Il s'éteint en 1996.

Conclusion : l'Europe et l'exception humaine – questions à la liberté

Levinas entreprend de défendre le mot « humanisme » (*HAH* 7). Et pourtant, l'humanisme n'a-t-il pas été défait ? « Les guerres mondiales – et locales – le national-socialisme, le stalinisme – et même la déstalinisation – les camps, les chambres à gaz, les arsenaux nucléaires, le terrorisme et le chômage – c'est beaucoup pour une seule génération, n'en eût-elle été que témoin » (*NP* 7). De plus, il ne suffit pas de protester contre les horreurs de la politique ou de l'économie, systèmes dont chacun a pu constater les méfaits ; il importe en revanche de ramener la philosophie au sentiment de ses

responsabilités, et de l'appeler au travail du concept. En effet, « la dénonciation de la violence risque de tourner en instauration d'une violence et d'une superbe : d'une aliénation, d'un stalinisme. La guerre contre la guerre perpétue la guerre en lui ôtant sa mauvaise conscience. Notre temps n'a certes plus besoin d'être convaincu de la valeur de la non-violence. Mais il lui manque peut-être une nouvelle réflexion sur la passivité, sur une certaine faiblesse, qui n'est pas lâcheté, sur une certaine patience qu'il ne faut pas prêcher aux autres, où le moi doit se tenir et qui ne peut pas être traitée en termes négatifs comme un simple envers de la finitude⁸ ». La philosophie comme attitude dans la vie et service de la vie, voilà qui sonne comme une ambition singulière.

Les philosophes ont pensé l'aliénation par le moyen de la dialectique (Hegel) et de la révolution (Marx). L'angoisse s'est, au ^{xx}e siècle, approfondie de manière inédite. Or la position de Levinas consiste à faire confiance encore en la philosophie. Il a perçu comme nécessaire de fonder à nouveau le mouvement même de la philosophie, dont les valeurs – la vérité, la liberté, la justice – se sont mêlées aux processus de l'histoire, au point de s'abâtardir et de devenir méconnaissables. Il en a très tôt témoigné, et il n'aura de cesse, au long de ses interventions, de relever la cécité des meilleurs esprits devant la « défaillance de l'être tombant en humanité, qui n'a pas été jugée digne de retenir l'attention des philosophes », et la complaisance pour les formes multiples, visibles ou discrètes, de la violence ; car « la violence qui ne serait pas ce sanglot réprimé ou qui l'aurait étranglé pour toujours n'est même pas de la race de Caïn ; elle est fille de Hitler ou sa fille adoptive » ; c'est pourquoi il veut rappeler au « devoir imprescriptible dépassant les *forces d'être* » (HAH 11 et 12). Intéressons-nous, pour faire la transition de la biographie à la pensée, à l'un des premiers textes où Levinas manifeste sa pensée propre.

Si l'on met à part les ouvrages par lesquels il travaille à introduire en France la pensée de Husserl et de Heidegger, c'est l'article de 1934, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », qui marque le plus, de manière fracassante, l'entrée de Levinas dans le cercle des intellectuels. Il s'y efforce d'abord de justifier le titre : « l'hitlérisme est un réveil des sentiments élémentaires » (IH 23). Levinas ne tient pas pour étrangers l'un à l'autre les événements politiques – en l'occurrence, la montée du fascisme, du nazisme, la mobilisation des foules, etc. – et la vie de l'âme. Mais l'hitlérisme procède surtout à la mise en question des principes de la civilisation européenne – le libéralisme, le christianisme, mais aussi l'idée de « l'humanité même de l'homme » (IH 23 et 33). Or le cœur de cette pensée et de cette civilisation occidentales, c'est la conception de la liberté. Levinas apporte ici quelques éléments sur cette valeur première de l'être de l'homme.

Quelques remarques préalables. L'essentiel, quand il s'agit de liberté, c'est de se poser comme libre. Mais tout être ne peut le faire de lui-même. La liberté n'est d'abord qu'un présupposé, d'où découlent des droits, même pour ceux qui sont incapables de la défendre, comme l'enfant, mais aussi le fou ou le criminel ; car on attribue aussi la liberté à ceux qui ne semblent pas en avoir pris conscience, on cherche à ramener le fou à la raison, et le criminel à la morale. On voit aussi que la liberté, loin d'être un fait acquis, est une fin de l'action et de l'existence : c'est notre vie, la suite de nos actions, le type de comportement que nous adoptons, qui constitue la voie d'accès à une liberté, que nous ne pouvons pas nous contenter de supposer seulement, sans risquer de la perdre immédiatement. La liberté est un principe irrécusable en même temps qu'un effort de chaque instant. Du moins est-ce là ce que l'on peut appeler l'idéal de la liberté.

Or le génie de cette idée de liberté, Levinas le souligne, c'est qu'elle permet à l'homme de créer

une « distance » entre lui et le monde, de constituer un abîme absolu entre ce qu'il est en lui-même et les « possibilités qui sollicitent son action » (IH 24). Le parcours que suit Levinas dans son article consiste à rappeler de quelle manière les hommes ont su faire naître et entretenir ce sentiment d'une distance absolue. Ainsi envisage-t-il d'abord la limitation de l'homme par rapport au temps. Si le temps fabrique inexorablement du passé, un passé ineffaçable sur lequel personne ne peut revenir, alors l'existence humaine ne saurait s'extraire du destin : ce qu'exprime la tragédie grecque, ou encore l'idée d'un empire du péché. Au contraire, la liberté véritable, c'est être au présent, la possibilité d'un commencement à chaque instant. Or c'est ce que proclament le judaïsme et le christianisme, en appelant au « pardon qui répare », ou à l'affranchissement par la Croix et l'Eucharistie (IH 24 et 25). Levinas ne ménage pas son éloge d'une pensée qui élabore la notion d'une âme par laquelle l'homme se détache d'un monde où il est par ailleurs engagé. La possibilité de proclamer la « dignité égale de toutes les âmes [...] est due au pouvoir donné à l'âme de se libérer de ce qui a été, de tout ce qui l'a liée, de tout ce qui l'a engagée – pour retrouver sa virginité première » (IH 26).

Le travail de la philosophie aura consisté à attirer ces notions d'âme et de liberté dans l'orbe de la raison, sous le nom d'autonomie – par rapport à laquelle les conditions matérielles de la vie physique, psychique et sociale sont reléguées dans l'irrationnel (IH 26). Cependant, dans un deuxième temps, Levinas montre que cette affirmation de principe de la liberté a connu de nombreuses défaites successives ou des corrections douloureuses. Le marxisme soutiendra que la matière et la science déterminent la conscience : il s'inscrit donc en faux contre le christianisme et contre le libéralisme idéaliste ; mais il appelle lui aussi à une prise de conscience et à la révolution (IH 27). Autre mise en cause : l'analyse moderne de la corporéité empêche de se satisfaire d'un dualisme de l'âme et du corps ; ni le spiritualisme ni le matérialisme ne tiennent contre des expériences aussi simples que celles, si diverses aussi, du plaisir sportif ou de la maladie douloureuse ; ainsi faut-il conclure que « le corps n'est pas seulement un accident malheureux ou heureux nous mettant en rapport avec le monde implacable de la matière – son adhérence au Moi vaut par elle-même » (IH 29).

Ici, nous parvenons à la phase critique de son exposé. La modernité a rendu possible, par le moyen de ce « sentiment du corps, dont l'esprit occidental n'a jamais voulu se contenter », une « nouvelle conception de l'homme » qui prend appui sur ce qu'il a de biologique – hérédité, appel du sang –, « avec tout ce qu'il comporte de fatalité » (IH 30). En ce point, là où se situe le nazisme, l'Occident renie son ambition de parvenir à comprendre sa propre notion de la liberté, et semble préférer la solidarité naturelle et la chaleur de la communauté.

La réaction aux dangers de la pensée et de la politique autoritaires a souvent consisté, note enfin Levinas, en un scepticisme. Certes le scepticisme est toujours possible, et il constitue même « une possibilité fondamentale de l'esprit occidental » ; mais cette liberté de reprendre à tout moment sa parole et de revenir sur ses choix implique aussi un mensonge et un « danger », car dans cette labilité de la liberté « la pensée devient jeu », absence de conviction, indifférence pour la vérité ; la civilisation se perd alors dans le confort du discours sur l'idéal, sans en assumer les difficultés (IH 31). Dès lors, les deux facteurs de l'action – l'idée et la force – connaissent des sorts divergents. L'idée se propage en produisant dans la société humaine les effets conformes à son *universalité* propre ; elle crée entre les participants à l'idée « un processus d'égalisation » ; l'ordre social – celui du droit et de la morale – reflète alors « l'universalité de la vérité ». En revanche, la force se propage sur le mode de « l'expansion », comme la « volonté de puissance de Nietzsche », en scindant l'ordre des maîtres et des esclaves, de sorte que se répand de manière tout aussi universelle « la guerre, la

conquête » (IH 33).

L'homme contemporain est donc à la croisée des chemins ; et Levinas a souligné le caractère inévitable du choix et de la « sincérité » à laquelle il est obligé : « enchaîné à son corps, l'homme se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même », il devient de plus en plus l'acteur sur lequel pèse le « drame » de la vérité ; « c'est sous le poids de toute son existence [...] que l'homme dira son oui ou son non » (IH 32) – ; l'homme étant, comme le dit souvent Levinas, « rivé à son être », c'est-à-dire acculé à prendre en charge ce qu'il doit.

Les idéalismes de la période moderne croyaient trop facilement en la raison, en la contemplation – mais ils ont aussi donné naissance à l'activisme et au nihilisme. Dans les circonstances d'une montée à la guerre, Levinas témoigne d'une inquiétude, mais aussi un espoir en la capacité de l'humanité à retrouver les termes de son ambition antique. Pour moi, dira-t-il plus tard, « le grand événement de l'Histoire – mais c'est déjà ou encore un événement de l'Histoire sainte – serait l'apparition de l'humain, qui signifierait l'interruption de la pure persévérance de l'être dans son être. [...] Dans cette possibilité du dés-inter-essement – dans cette bonté – se produit l'éveil à l'humanité biblique : répondre d'autrui, priorité d'autrui, dissymétrie entre moi et l'autre, lui toujours avant moi, humanité comme animalité déraisonnable, ou rationalité selon une nouvelle raison » (RA 15). C'est aussi, dit Levinas, « dans les lettres grecques, et dans nos lettres qui leur doivent tout », que se lève « l'éminence du visage humain » (EI 115).

[1](#)- J.-F. REY, *Levinas. Le Passeur de justice*, Éd. Michalon, p. 12.

[2](#)- M.-A. LESCOURRET, *op. cit.*, p. 27.

[3](#)- G. SCHOLEM, *La Kabbale et sa symbolique*, Éd. Payot, p. 151.

[4](#)- L. PINTO, *La Religion intellectuelle*, p. 25 et 28.

[5](#)- S. MALKA, *Monsieur Chouchani. L'Énigme d'un maître du ^{xxe} siècle*, Jean-Claude Lattès, 1994.

[6](#)- J. DERRIDA, *Adieu*, Éd. Galilée, p. 25.

[7](#)- M.-A. LESCOURRET, *op. cit.*, p. 362.

[8](#)- Revue *Nouveaux cahiers*, n° 31, p. 22, cité par LESCOURRET, p. 11.

Chapitre 2

La phénoménologie : le renouveau de la problématique philosophique

1. La philosophie comme existence et événement

Jusque dans ses derniers cours à la Sorbonne, Levinas n'aura de cesse de rendre hommage à Husserl. Il lui rend hommage pour son humanité, et il lui rend hommage comme à un maître. En effet, dit-il, « nous avons appris, avec Husserl, à nous assurer de ce que nous pensions en recherchant *comment* nous le pensions, en évitant le glissement que confèrent au sens des intentions méconnues de la conscience, en découvrant que l'Être commande en moi les voies de son *Apparaître* » (NP 7). Car la phénoménologie se caractérise, plus encore que par telle de ses thèses, par « la possibilité *sich zu besinnen*, de se saisir ou de se ressaisir » ; c'est bien sûr une « réflexion radicale et entêtée sur soi » ; c'est le souci de « remonter », à partir de l'objectivité naïve, « à tout l'horizon des pensées et des intentions qui la visent, qu'elle offusque et qu'elle fait oublier » ; c'est la substitution, à la question ontologique « qu'est-ce », de la question « comment *est* ce qui est » – autrement dit quelle est la *signification* du fait qu'il soit ; ainsi la *description* de l'être commande-t-elle l'accès à l'être (EI 21-22). Levinas célèbre enfin en Husserl une fécondité qui ne se révèle que peu à peu. « Les notions husserliennes d'intentionnalité et de sensibilité – nullement simples, ni même dépourvues d'équivoques, ni même de mystère, susceptibles d'accréditer jusqu'à l'idée d'une intentionnalité sans thématization – nous semblent offrir des possibilités encore irréalisées » (EDE 9).

La phénoménologie, à laquelle Levinas se rallie très vite, et pour laquelle il séjourne à Fribourg, est une philosophie de l'expérience concrète, c'est-à-dire une philosophie qui essaye d'extirper l'expérience des carcans et des croûtes qui l'enserrent et la recouvrent : parmi ces obstacles qui nous séparent de l'expérience comme elle se donne, il faut compter non seulement les impératifs de la vie pratique, de la vie sociale, mais aussi les limites du langage, par lesquels naissent les concepts de la pensée même la plus sincère. Peut-on penser autrement que de la façon dont le langage rend possible la manifestation d'un sens ? La philosophie a toujours été prise dans cette difficulté : certes le langage est la voie privilégiée de l'accès à la vérité, mais cela implique-t-il que la vérité soit en elle-même d'ordre linguistique ? Cette difficulté est déjà l'enjeu de la théorie des Idées platoniciennes, opposée à l'usage rhétorique que les sophistes font du *logos*. La phénoménologie se met en quête du sens immanent aux diverses formes de l'expérience, celles mêmes qui reposent sur l'activité du corps, de la sensibilité, de l'imagination. Levinas a été saisi par ce renouvellement de la notion de raison : il ne faudrait plus voir en celle-ci le triomphe de la logique, une mathématisation du savoir, mais un accès à la vérité que le monde propose. La raison ne se définit plus – ou du moins plus exclusivement – par la mise en forme de la réalité, mais comme accueil du réel. Un phénoménologue rigoureux se donne pour tâche de décrire les relations possibles avec le monde, ayant pour idée que la description est plus radicale que la conception. Levinas se donnera pour tâche d'étendre encore cette rationalité et cette « nouvelle dimension de l'intelligibilité » (EDE 26) au-delà de la perspective théorique privilégiée par

Husserl, et au-delà de l'ontologie de Heidegger. Il importe la dimension pratique, et plus précisément éthique, dans une phénoménologie qui est chez eux principalement restée théorique.

La phénoménologie est vite apparue à Levinas comme un dépassement de l'idéalisme. Il s'en est fait d'abord le présentateur pour un public français, en publiant sa *Théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl*, puis en traduisant les *Méditations cartésiennes*. Ensuite, il fit de la phénoménologie un usage personnel, où le sens de la phénoménologie était bouleversé, puisqu'il y trouve une voie pour passer d'une philosophie du Même, c'est-à-dire où tout Autre peut être déduit à partir du Même, à une philosophie de la relation, où l'Autre n'est plus un objet constitué dans l'orbe du Même (EDE 177). C'est ce parcours qu'il faut brièvement retracer. La phénoménologie se donne comme une méthode, mais pour Levinas son intérêt va bien au-delà : « la phénoménologie constitue pour l'homme une *manière d'exister* par laquelle il accomplit sa destinée d'esprit » – ce qui implique conscience de soi, responsabilité et liberté (EDE 13).

2. L'idéalisme

La mise en valeur de la phénoménologie est faite sur fond de critique de l'idéalisme. Celui-ci est considéré par Levinas comme une tendance de la philosophie elle-même. Ainsi déjà, l'effort de la philosophie antique a consisté « à combler par la médiation l'abîme qui sépare le règne de l'apparence et le règne de l'être – abîme qui, dans un univers, ne saurait être infranchissable : l'âme n'a pas à sortir d'elle-même pour retrouver l'Un dont elle descend » (NP 23). La situation de la pensée a changé avec la pensée moderne : l'univers semble s'être fragmenté, le sujet ne se définit plus comme une âme qui participe par son être même à la hiérarchie des choses ; le sujet est alors conçu comme séparé du tout et se définit comme conscience, c'est-à-dire comme principe de toute apparition de choses. Le sujet est conçu comme l'origine des principes de la connaissance. C'est ce que proclame l'idéalisme, que ce soit chez Descartes (qui définit aussi bien l'affirmation, la négation, et la volonté, que le sentir, comme des « pensées »), chez Berkeley (pour qui *esse est percipi*) ou chez Kant pour qui les catégories sont celles du sujet, et pour qui l'expérience est possible parce que les conditions de la connaissance sont aussi les conditions de possibilité des phénomènes – mais non des choses en soi.

À la suite du cartésianisme déjà, mais surtout du kantisme, la philosophie s'est engouffrée dans la voie de l'affirmation du sujet par lui-même, se posant face au monde, posant le monde parce qu'il s'est déjà posé lui-même. L'idéalisme est un des plus hauts sommets de l'entreprise rationnelle. Il marque l'accès des facultés humaines à une assurance dogmatique inégalée. L'interrogation philosophique a longtemps porté sur la nature des choses susceptibles de correspondre à nos représentations (l'âme, le monde, Dieu, les entités mathématiques, etc.), pour pouvoir élaborer un système des pensées vraies à leur propos. Avec l'idéalisme, la question devient plutôt de savoir quelle est la nature de l'acte qui met en rapport nos représentations avec les choses : quel acte met-il en accord les représentations et les choses, accord qu'accompagne alors le sentiment de nécessité ? Ainsi, « parce que l'objet, dont le criticisme s'occupe, est phénomène et non plus chose en soi, Kant est, avant Fichte, passé d'une problématique de l'adéquation entre la représentation et la chose à une problématique de la validité objective, en laquelle c'est la nécessité même du lien entre les différentes représentations qui devient garante de leur exactitude¹ ». C'est le triomphe de la raison.

Cependant, Levinas pointe la difficulté persistante de la raison à stabiliser son triomphe. Il note d'abord que, depuis ses débuts, la philosophie est inquiète de ce que « l'apparence soit l'envers toujours possible » de l'accès à la présence des choses : il y a une « insécurité du rationnel » (DQVI

35). La philosophie se renouvelle à chaque fois que sa vigilance l'alerte des défaillances de son ancienne lucidité – fût-ce contre les évidences de la science. Ainsi le criticisme kantien – « la dénonciation de l'illusion transcendantale » – a-t-il été « le moment décisif de cet appel à une philosophie différente de la science » ; et Husserl a poursuivi cette critique de la « naïveté » de la raison, « comme si la rationalité, c'est-à-dire, selon l'acception occidentale, l'absorption de la connaissance par l'être, était encore une griserie » (*DQVI* 35). Accéder à l'être, dans la version kantienne, c'est le rassembler dans l'unité de l'aperception transcendantale, par-delà les alternances de la vie psychique. Kant dénonce le paralogisme de la psychologie rationnelle, selon lequel l'être pensant ne peut être conçu que comme sujet, le sujet lui-même ne pouvant exister que comme substance, de sorte que le sujet est désigné comme substance. De plus, concevoir par le moi une unité logique ne permet pas d'affirmer qu'on connaît par là la simplicité réelle du sujet². En revanche, il est vrai que le « Je pense » doit pouvoir accompagner toutes mes représentations. Ainsi, « compris synthétiquement, le "Je pense" exprime la condition suprême du savoir et son essence, non seulement parce qu'il est la manifestation de la spontanéité de l'entendement, mais encore parce qu'en sa signification principielle, il est condition du divers, rapporté à la multiplicité qu'il unifie par son unité transcendantale³ ».

De plus, ajoute Levinas, l'unité du sujet transcendantal, qui s'interprète dans son intention théorique comme un « je pense », s'interprète dans son intention pratique comme un « je veux », ce qui étend le domaine de la raison au-delà de son objet théorique, mais qui ramène à chaque fois la conscience à son « activité ». Toute perception de choses (l'expérience du monde) ou toute affection pour la loi morale (le respect et l'impératif catégorique) – autrement dit toute conscience se retourne donc « en assomption, en synthèse et, ainsi, en simultanéité synoptique de la présence » (*DQVI* 36). Dans la perspective de la raison, penser le monde et agir librement, c'est affirmer son identité de sujet et de personne : « La raison, c'est l'identité qui se pose comme Moi : identité qui s'identifie – qui retourne à soi – par la force de sa forme. [...] Force qui revient à soi selon un itinéraire qui ne se fraye qu'à travers le monde et l'histoire de l'humanité » (*DQVI* 37).

Mais cette priorité de l'intériorité sur l'extérieur a selon Levinas une conséquence majeure : « À la conscience – au savoir accompagnant tout mouvement de l'âme – rien n'est en effet extérieur » (*NP* 24). La philosophie de la conscience n'a de cesse qu'elle rapatrie en quelque sorte à la subjectivité tout ce qui ressortit à la vérité. L'appareillage conceptuel de la philosophie serait donc commandé par le souci de connaître, c'est-à-dire de capter la vérité en établissant une sorte d'égalité entre le connaissant et le connu. Dans cette perspective, l'immanence est un principe premier. La métaphore de la vision, qui peut paraître secondaire du fait de son caractère imagé, est cependant déterminante, parce que l'acte de voir démontre la possibilité de mettre en correspondance des entités qui restent à distance, qui ne se touchent ni ne se modifient réciproquement : le sujet voyant semble pouvoir se porter jusqu'à son objet sans entamer son être.

Plus généralement, pour Levinas, l'identification du rationnel et du sensé avec le théorique est une illusion rétrospective de la philosophie, ou même un dispositif habile par lequel la philosophie s'auto-justifie : en effet, à la question du « sens du sens », la philosophie s'est efforcée de répondre par le discours sur l'être, en prétendant développer elle-même le discours juste sur l'être, et atteindre ainsi à la vérité. Ce qu'il y a à dire relèverait donc en principe du savoir, du discours théorétique, comme le dit Platon lorsqu'il veut définir l'aptitude propre au philosophe : avoir l'intuition des Idées. Et tant que la philosophie satisfait à cette exigence de situer le « sens » dans la perspective du « savoir », elle peut continuer à soutenir cette prétention, à travers les vicissitudes de son histoire, de ses échecs.

Dans une note, Levinas précise que, dans la perspective de la philosophie, la différence entre le théorique et le pratique reste elle-même dans le cadre du théorétique. La pensée théorétique s'efforce d'établir, sous le nom de vérité, la meilleure corrélation possible entre son acte de percevoir et la réalité (entre le voir et le vu, entre la sensibilité et le sensible, etc.). Or cette mise en corrélation serait impossible sans la captation de la réalité. Levinas rappelle parfois à ce propos, plutôt que l'étymologie latine du concept [*concupere*, saisir pour rassembler], le mot allemand *Begriff* [*begreifen*, c'est d'abord « saisir »]. L'adéquation de l'apparaître à l'être reçoit sa signification de la « mainmise sur le visible », elle est pour ainsi dire la « première réussite technique » (DQVI 174, note 2). C'est pourquoi par exemple la sagesse grecque peut affirmer qu'il y a une « convenance entre l'intelligibilité du cosmos où se posent des êtres solides et saisissables, et le bon sens pratique des hommes ayant des besoins à satisfaire » (DQVI 174). La connaissance est un prolongement en même temps qu'une anticipation de l'action. Formule devenue plus courante depuis les auteurs modernes comme Hobbes : le vrai est ce qui est fait [*verum factum*]. « La contemplation d'objets demeure toute proche de l'action, elle dispose de son thème et se joue, par conséquent, sur un plan où un être en limite un autre » (TI 111).

Le besoin d'identifier des objets trouve même sa confirmation dans la pensée de l'être et l'ontologie. La pensée préoccupée d'identifier ce qu'elle trouve fait remonter toute signification et toute rationalité à l'être, à la « geste d'être », qui est « menée par les êtres en tant qu'ils s'affirment être », l'être au sens verbal que Levinas écrit « essence » (DQVI 175). Les notions qui définissent l'être, tels la substance ou l'acte, sont des expressions de cette position primordiale de ce qui est comme ce qui est stable et qui peut ainsi apparaître à la conscience. De plus, si les êtres s'affirment tels en eux-mêmes, le langage peut les faire apparaître comme tels dans ses propositions. Leur être leur confère une intelligibilité qui peut se faire « présence dans une conscience ». Pensée d'une forte cohérence, aimantée même par le souci de ce qui est, au sens de ce qui se tient de manière permanente. « Règne d'un repos fondamental dans le verbe être que les grammairiens, à la légère, nomment auxiliaire » (DQVI 75).

Prééminence de la stabilité. Elle est évidente pour Platon qui, dans la cosmologie du *Timée*, considère que le cercle du Même englobe le cercle de l'Autre ; elle est évidente selon Aristote dans la nature des êtres *supra*-lunaires (la sphère des étoiles fixes) et dans l'interprétation des cycles de la nature par les notions d'acte et de puissance. « L'identité est, dès lors, critère du sens » (DQVI 176). Cela est valable pour le monde de la contemplation du cosmos. Dira-t-on que la pensée moderne et son idéalisme adoptent une autre géométrie, copernicienne, et privilégient l'activité du sujet par rapport à la stabilité du monde ? Selon Levinas, cette transformation de la pensée confirme en réalité « la priorité du monde » et de l'astronomie, « tout en supprimant la transcendance de la hauteur » (DQVI 76). L'apparaître n'est en quelque sorte que « l'emphase de l'être : la rationalité de l'essence tient à l'hyperbole de la positivité tournant en présence à, de la positivité se faisant représentation » (DQVI 176).

Le privilège de la conscience dans l'idéalisme, c'est-à-dire l'auto-fondation de la conscience de soi, n'est donc pas ce qu'il y a de plus fondamental. Il repose sur le privilège épistémologique de l'identité et sur le privilège ontologique de l'être, compris plus précisément comme « repos de l'être » – ce pourquoi, ajoute Levinas, « la justification de toute signification » n'est pas nommée fortuitement « fondement » (DQVI 177). On peut même se demander si la stabilité de l'être, et du monde qui assure l'ordre de l'être, n'est pas exigée aussi par la logique formelle – remarque dont Levinas n'indique pas s'il l'emprunte à Nietzsche.

La question doit donc se poser : la rationalité de la phénoménologie s'entend-elle uniquement à travers la notion d'intentionnalité, comme « confirmation de l'intentionnalité par le donné » (DQVI 178) ?

Or Levinas trouvera dans la phénoménologie husserlienne une nouvelle compréhension de l'idéalisme, pour lequel l'intellection des choses ne saurait aller sans un « contact », ni le sens advenir sans que le « heurt » de l'être sur l'esprit soit en même temps une façon de le comprendre : « que tout se ramène au sujet n'est pas pour Husserl comme pour Berkeley le simple fait que l'esprit ne connaît que ses propres états, mais que rien au monde ne saurait être absolument étranger au sujet » ; de la sorte, « Husserl apporte un moment nouveau dans l'idéalisme : la possibilité d'éclaircir le sens intime de la transcendance, le sens que peut avoir l'intériorité même de l'extérieur pour chaque catégorie d'objets » (EDE 46 et 47). Comme « science universelle », l'idéalisme devient « une invitation à la recherche philosophique, et non pas une thèse qui la résume » (EDE 48). La méthode husserlienne sera la voie d'une définition nouvelle de l'intériorité autrement affectée.

3. Husserl : l'éclaircissement du sens

Si toute rencontre fait apparaître une énigme, « cette énigme, au contact de Husserl, était toujours celle de son œuvre », le travail phénoménologique auquel il identifiait sa vie (EDE 173). Cette œuvre apparaissait comme une révolution, une reviviscence de la philosophie comme science rigoureuse ; elle n'en reste pas moins, aux yeux de Levinas, « fidèle aux enseignements essentiels de la civilisation européenne » (EDE 11). Levinas a contribué à établir l'originalité de Husserl au sein de cette filiation, en particulier dans les articles rassemblés dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, mais aussi jusque dans les derniers ouvrages explicatifs de ses propres thèses.

A. La science des premières évidences

L'élan philosophique de la phénoménologie a consisté à chercher, « derrière la lucidité du sujet et l'évidence dont elle se satisfait, comme un surcroît de rationalité » (DQVI 37).

Comme Descartes, Husserl veut établir des évidences premières ; comme Leibniz, il cherche dans la logique les bases d'une *mathesis universalis*. Il a repris aussi le projet kantien d'une philosophie transcendantale qui mette en évidence, par une critique des facultés de connaissance, les conditions de possibilité de toute connaissance. Mais la phénoménologie se présente surtout comme une « méthode » : elle consiste en une interrogation sur les opinions et les discours, d'où l'on peut « revenir aux choses mêmes » ; elle a pour but d'analyser concrètement les façons de la connaissance, de définir le sens de chacune des modalités du savoir, pour toucher à l'expérience même – en deçà des généralisations empiriques et de toute formalisation. Les contenus de l'expérience ont une essence, pour laquelle valent des lois universelles. C'est pourquoi, à la différence de Kant, il faut admettre qu'il y a un « *a priori* matériel », en un sens ontologique et non seulement épistémologique. Le fait qu'une couleur soit spatiale est un tel *a priori*, par exemple.

La question est alors : qu'est-ce qui constitue le sens de ce qui se donne ainsi ? Pour comprendre le réel, il ne peut s'agir de penser les choses selon leur place et leur fonction dans un ordre prédéterminé, métaphysique, en s'interrogeant sur la ressemblance de l'objet dans son image. Il faut en saisir le sens dans la manière même dont nous vivons leur appréhension. Levinas résume : « L'accès à l'objet fait

partie de l'être de cet objet » (*EDE* 161). Il y a une « solidarité rigoureuse » entre les façons de l'intelligible et les modalités subjectives par lesquelles chaque intelligible est pensé : ces modalités psychiques sont des « essences irréductibles, des *origines* », et la phénoménologie husserlienne, « c'est, en fin de compte, une *eidétique de la conscience pure* » (*DQVI* 193). Pour résumer, disons que l'expression « revenir à l'expérience » peut signifier deux choses : « revenir à la subjectivité » qui fait l'expérience, mais aussi « analyser l'expérience pour elle-même de manière rigoureusement immanente » ; et il faut constater que « chez Husserl, ces deux sens de la formule sont étroitement solidaires⁴ ».

L'évidence directe et naïve doit être revue pour parvenir à « l'évidence réfléchie, qui ouvre une nouvelle dimension de rationalité » (*EDE* 15). Les objets d'analyse que se donne Husserl sont d'abord ceux de la science, de la logique, des mathématiques, qui savent établir des relations idéales. Ainsi s'atteste que « la vérité est, avant tout, l'aperception de l'ordre même qui règne dans la sphère objective » (*EDE* 18). La logique, qui établit des relations idéales entre des objets, révèle la forme commune, indépendante de tout contenu, qui est la loi de leur manifestation : son véritable objet est le « quelque chose en général » ; « la logique est la condition de la vérité dans la mesure où la vérité est l'adéquation de la pensée et de l'objet et que les structures formelles de l'objet appartiennent à son être » (*EDE* 19). Mais pour rendre compte de l'aptitude à la vérité, c'est sur le plan de l'expérience possible qu'il faut se situer, pour pouvoir supposer des conditions transcendantales et cerner l'élément matériel : une telle investigation sur le « sens objectif des formes logiques » est aussi la « recherche des horizons spirituels dans lesquels elles se situent » – et un tel problème est phénoménologique (*EDE* 20). L'expérience radicale est antéprédicative ; le langage n'est pas le fil conducteur indispensable à la saisie des essences et des relations d'essence.

B. La méthode de la réduction

Une fois admis le propos général de la phénoménologie, voyons quels instruments et quelle méthode elle adopte pour le mettre en œuvre. La subjectivité n'est pas définie comme un contenu ou une qualité de la conscience, mais comme l'acte d'une « noèse qui pense quelque unité objective », un noème, comme par exemple lors de l'intellection d'un nombre (*EDE* 16). L'exemple de la logique et des sciences permet de montrer que le contenu de pensée ne se définit pas par les contenus psychologiques de la conscience – d'où la critique de tout « psychologisme ». C'est pourquoi l'investigation phénoménologique prête attention à « l'intention » de la pensée. Elle fait ressortir que « le fait même d'être, de se trouver là, n'est pas une caractéristique vide et uniforme se surajoutant aux essences qui seules auraient le pouvoir de différer entre elles » (*TIPH* 22). Ainsi chaque région d'être a une constitution différente et doit faire l'objet d'une « ontologie régionale », selon l'expression des *Ideen* de Husserl. Mais pour établir la relation de la conscience à ses objets, il faut la débarrasser de l'attitude naïve (Husserl dit aussi « attitude naturelle ») dans laquelle la « thèse de l'existence des objets » n'est pas consciente. La « réduction » consiste à « suspendre » cette thèse de l'attitude naïve comme de la science ; de la sorte, l'esprit se découvre comme conscience transcendantale.

Pour y parvenir, le philosophe doit écarter toutes les formes possibles de préjugés. Husserl exige de son lecteur qu'il procède à une « mise entre parenthèses » (*epochè*) de toute position naïve de l'existence des choses ou du monde. Pour s'assurer de ce que nous connaissons, il faut prêter attention au phénomène en tant que tel, c'est-à-dire à ce qui est donné par le fait même que cela apparaît. La

réduction a pour effet, moins de « fixer les conditions objectives de la validité de la science du monde ou d'en dégager les présupposés logiques » – projet qui s'apparente à celui de Kant – « que de faire valoir, dans toute son ampleur, la vie subjective oubliée par la pensée tournée vers le monde » (« La Philosophie et l'Éveil », *EN* 93).

Certes, par la réduction la conscience est attentive aux opérations, aux processus de synthèse, par lesquels se constituent des objets et des catégories d'objets. Mais Levinas en retient surtout que la conscience accède ainsi à une « existence absolue » qui n'est plus relative à un monde déjà constitué, et elle est, pour tout dire, « une révolution intérieure plutôt qu'une recherche de certitudes » (*EDE* 54).

C. L'intentionnalité et l'intuition catégoriale

La sphère d'évidences constituée par la liberté de la conscience est idéaliste en un sens nouveau. La thèse principale des *Recherches logiques* de Husserl peut être résumée ainsi : la conscience est « intentionnelle », autrement dit, « toute conscience est conscience de quelque chose », « toute perception est perception d'un perçu, tout jugement, jugement d'un état de choses jugé, tout désir, désir d'un désiré » (*EDE* 31). L'intentionnalité, c'est la capacité pour la visée de conscience de contenir idéalement quelque chose d'autre qu'elle-même. Levinas souligne que l'intentionnalité est interprétée par Husserl à partir d'une théorie de la signification. Quand nous parlons de la réalité, nous la signifions par des mots : mais ces mots ne sont pas des éléments du réel qui en symbolisent d'autres, comme par une relation d'association réglée qui leur serait extérieure. Lorsque nous comprenons un mot, nous ne procédons pas à une association entre ce que nous percevons d'un côté de la chose, et ce que nous percevons du mot de l'autre : le mot est « comme une fenêtre à travers laquelle nous regardons ce qu'il signifie », de sorte que « le pensé est idéalement présent dans la pensée » ; l'intentionnalité peut donc être définie comme une manière de prêter un sens (ou de donner un sens [*Sinngebung*] et de constituer ainsi une expérience (*EDE* 32). Le travail immanent de la conscience lui donne accès à une transcendance objective ; la conscience est « transcendance constituante ».

Cette définition de la conscience ne limite pas celle-ci à une modalité de représentation – théorique – des choses, puisque sentir, vouloir, désirer, – les états de la conscience pratique – sont aussi des intentions. Cependant, Levinas souligne aussitôt que la représentation joue un « rôle primordial » dans la définition husserlienne de la conscience intentionnelle. En effet, la saisie d'un sens a pour finalité l'identification d'objets, grâce à la synthèse d'une multiplicité dans une unité : or, « par cette synthèse, toute vie spirituelle participe de la représentation ; ou encore, par elle Husserl détermine en dernière analyse la notion même de la représentation. La représentation n'est donc pas un concept opposé à l'action ou au sentiment. Elle se situe avant » (*EDE* 33). Levinas argumente ainsi : selon l'intentionnalité husserlienne, l'acte de poser une valeur (qui est objet de mon désir ou de ma volonté), c'est toujours en même temps poser une thèse doxique (c'est-à-dire avoir l'opinion ou la croyance qu'un certain objet est désirable ou doit être voulu) : dans cette perspective, « ce qui est désiré apparaît comme un objet ayant un attribut de désir, un objet désirable », ce qui est voulu est un objet adéquat à la volonté, etc. ; cet attribut de l'objet désiré ou voulu lui appartient de plein droit selon le sens propre du désir ou de la volonté ; il n'empêche que, de manière générale, « le désirable et le voulu sont, pour Husserl, susceptibles de théorie, de contemplation » ; autrement dit, « la conscience théorique est chez Husserl à la fois universelle et première » (*EDE* 34). Le sens s'accomplit dans un processus d'identification qui « peut être infini », mais qui « s'achève dans

l'évidence – dans la présence de l'objet en personne devant la conscience » (EDE 35).

On touche ici à un point d'articulation entre la pensée de Husserl et l'interprétation que Levinas donne de la phénoménologie. En un sens, l'insistance sur le rôle de l'évidence dans la détermination du sens revient à « identifier esprit et intellection, et intellection et lumière » (EDE 35). Le principe des principes, selon Husserl, est : « Toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans l'intuition de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors⁵. » Un énoncé ne peut se justifier que par une intuition où la chose est présente « en personne ». La vérité est à chaque fois ce dont on a une intuition, et il y a une « intuition catégoriale » – une intuition des formes catégoriales – comme il y a une intuition d'objets sensibles. Chaque objet a un mode propre d'être donné, « chaque domaine de l'être a un mode propre d'être visé par l'intention » (EDE 43). Ainsi la perception d'une chose sensible est un processus infini qui recoupe des esquisses ; « il faut tourner autour d'elle » (EDE 41). Quant à l'intuition intellectuelle, elle « repose toujours sur l'intuition de l'individuel » (EDE 36). Bref, « tout étant se tient dans une telle corrélation avec les modes de données qui lui appartiennent dans une expérience possible, [...] et tout étant possède ses modes de validation ainsi que les modes de synthèse qui lui sont propres⁶ ».

Cependant, il y a dans toute intention qui donne l'objet « une ignorance et une méconnaissance du sens de cet objet » (EDE 179). C'est surtout là que la méthode husserlienne révèle sa plus grande utilité, selon Levinas. Car l'analyse se poursuit jusqu'à déceler ces implications insues. C'est en ce sens que Husserl « met fin à l'idéal de la représentation et de la souveraineté du sujet, met fin à l'idéalisme où rien ne pouvait entrer subrepticement en moi. Dans la pensée se révèle ainsi une passion foncière qui n'a plus rien de commun avec la passivité de la sensation, du donné – dont partaient empirisme et réalisme » (EDE 182). L'intentionnalité n'est pas seulement le concept clef d'une méthode grâce à laquelle se distingue toute objectivité possible, elle constitue la découverte d'un domaine d'objectivité interne à la conscience. « Le moi pur est une “transcendance dans l'immanence” constitué en quelque sorte lui-même en fonction de ce domaine où se joue ce jeu essentiel » (EDE 182). La phénoménologie est donc une « logique du monde » [*Weltlogik*] qui bouleverse les rapports, devenus classiques dans l'idéalisme, entre le sensible et l'*a priori* formel : elle cherche dans la sensibilité elle-même une rationalité qui sous-tend la rationalité intellectuelle. C'est donc un rationalisme en un sens superlatif, un « surrationalisme » [*Überrationalismus*]⁷. « La phénoménologie surgit de cette tension entre l'affirmation que le langage est tout entier au service d'une connaissance intuitive du monde, et l'idée que les choses ressaisies à même leur expérience antéprédicative déploient une “logique” plus ancienne que celle qui structure notre intelligence discursive⁸. »

D. La conscience intime du temps

L'analyse des *Leçons sur la conscience intime du temps* confirme, selon Levinas, les apports de la notion d'intentionnalité, et permet de dépasser la traditionnelle opposition entre l'activité et la passivité de la connaissance. Le temps phénoménologique est distingué du temps objectif qu'il faudrait reconstruire ou constituer. Il ne s'agit pas de décrire les intentions et les sensations comme si elles étaient une réalité psychologique formant un « courant de conscience qui serait comme un autre être en face de l'être du monde », car elles sont impliquées dans le sens de la subjectivité (EDE 60). Levinas en donne le résumé suivant : la durée affecte chaque sensation, parce qu'« à partir de chaque

instant – grâce à une intentionnalité immanente et spécifique – est retenu en *raccourci* l'ensemble de la sensation » ; or « chaque intention qui à partir de chaque instant retient, ou anticipe (pro-tient), l'identité de la sensation déjà, en partie écoulée ou encore à venir, n'est, pour Husserl, que la conscience même du temps » (EDE 212). Le sentir de la sensation « n'est pas une simple coïncidence du sentir et du senti, mais une intentionnalité » ; mais cette « minimale distance entre le sentir et le senti » qui fait la temporalité est elle-même une « proto-impression » [*Urimpression*], c'est la façon dont un « instant accentué » se présente, par la *rétenction*, à un autre présent ponctuel, et pressent, dans une *protention*, « l'imminence de sa propre retraite dans le passé immédiat de la rétenction ». Levinas conclut sur cette notion d'un « présent vivant » : la rétenction et la protention sont des intentionnalités, « mais, ici, visée et événement coïncident » (EDE 212). S'il y a écart temporel *pour* le regard qui le constate, c'est qu'il y a écart *dans* le regard que nous portons sur le temps, c'est-à-dire encore que la conscience « est la temporalisation même » (EDE 213). Levinas prête une grande attention à cette présence vivante, à l'évidence vivante du sujet : notion qui implique la notion de vie, et qui renouvelle la notion de la pensée, puisqu'elle ne se limite plus à la recherche d'une adéquation par le savoir.

Pour Levinas, la question doit être posée : « La vivacité de la vie doit-elle s'interpréter à partir de la conscience » (EN 94) ? Car « dans l'identité de la présence à soi – dans la tautologie silencieuse du pré-réflexif – s'accuse une différence au cœur de l'intime », une différence que ne peut pas recouvrir la reprise par le savoir, puisqu'elle fissure le moi – de sorte qu'il se retrouve « moi en éveil » (EN 95).

E. Les horizons de sens

De plus, ce qui garantit que, dans la réflexion transcendantale, le monde lui-même, et non seulement une diversité d'objets, est conservé comme phénomène, c'est que le monde comme unité est toujours donné (co-donné, peut-on dire) avec chaque réalité particulière. Dans la conscience naïve, ce tout du monde n'est pas saisi, mais il apparaît, car c'est une condition de visibilité de l'objet, comme dans la perception de l'objet (qui apparaît à travers des esquisses successives) ou dans les relations de sens entre les idéalités. La réflexion transcendantale fait prendre conscience de cette condition nécessaire. Que le monde soit ainsi co-donné, cela revient à ce que la totalité du monde dépende des validations d'être du sujet. Ainsi, remarque Levinas, « l'évidence de la réalité du monde n'est jamais achevée. Il y a toujours de l'anticipé – un horizon infini d'anticipé – dans la perception, et par conséquent, le monde existe de telle façon qu'il n'est jamais garant de sa propre existence » (EDE 53). « Dans sa visée directe de l'objet, l'intentionnalité résume une œuvre spirituelle considérable qu'il s'agit de dévoiler dans toutes ses ramifications pour découvrir le sens vrai de cet objet » (EDE 37).

L'horizon mouvant de l'intentionnalité est lié à la liberté du sujet, par exemple à ses déplacements dans l'espace : à partir de l'ici absolu de mon corps, je peux anticiper des perceptions possibles, qui seront miennes si je me déplace. Toute perception a aussi un horizon de passé : je perçois une table au sens où je reconnais cette table en tant que table, grâce à la sédimentation d'autres expériences perceptives. Le monde comme ordre des sensations se constitue en espace. Pour le comprendre, il faut réduire la détermination objective qu'en fournit la science mathématique, et élucider l'espace vivant originaire. Selon Husserl, le sujet ne peut percevoir les choses étendues que parce qu'il s'éprouve dans son corps : « La constitution de la choséité physique s'entrelace en une corrélation remarquable avec la constitution d'un corps-je⁹. » La notion de chair désigne la localisation absolue du moi, distincte de la corporéité objective, autrement dit l'ici absolu à partir duquel se coordonnent les différents champs

de sensation. La kinesthèse, c'est l'unité de la réceptivité par laquelle les données sensorielles s'ordonnent en un champ, en référence à la chair. Ainsi le corps est organe du libre mouvement, sujet et siège de sensations kinesthésiques : ce qui est important ici, selon Levinas, c'est que « le monde ne se constitue pas comme une entité statique », comme s'il se déployait devant une conscience pure, mais qu'il se réfère à des points de vue librement adoptés par un sujet ; « le sujet ne se tient pas dans l'immobilité de l'absolu [ici en un sens non phénoménologique] où s'installe le sujet idéaliste ; il se trouve entraîné dans des situations qui ne se résolvent pas en représentations qu'il pourrait se faire de ces situations » (EDE 220).

F. La constitution du sens de l'autre

Enfin, dit Levinas, « nous pensons que la Réduction révèle son sens véritable, et le sens du subjectif qu'elle laisse signifier, dans sa phase finale qu'est la réduction intersubjective » (EN 102).

L'essentiel, dans la fondation du savoir, est la *certitude* que la pensée peut obtenir quant au monde. Husserl se place dans le sillage de Descartes et de sa tentative de reconstituer la science à partir de l'évidence, donc de la sphère de certitude du *cogito*. Mais Descartes, au cours de la *Troisième Méditation* par exemple, identifie le *cogito* à la « substance pensante », donc avec une chose qui se trouve dans le monde en concurrence avec les autres choses, même si elle est d'une autre nature que la « substance étendue ». Husserl en revanche, conformément à la définition de la conscience comme intentionnalité, ne veut pas dépasser la certitude que lui donne l'objectivité de chaque pensée : « Le monde que retrouvera Husserl après la constatation du *cogito* ne dépassera pas cette existence "objective" » (EDE 65).

Levinas souligne la façon dont Husserl prend appui sur cette corrélation intentionnelle entre la visée de connaissance et l'objet de la visée, sur l'adéquation exacte entre « ce qui est visé » et « ce qui est atteint par la perception interne ». La solitude de la pensée semble faire sa force ; elle seule peut répondre au vœu d'une maîtrise et d'une liberté complètes. Car la considération empirique des choses du monde que nous avons dans la perception externe livre l'esprit à une multiplicité infinie d'aspects qui ne se résorbe jamais dans une évidence. En revanche, « la certitude du *cogito* caractérise la situation d'un esprit qui, au lieu de se comporter comme un être parmi d'autres êtres, se retrouve au moment où il neutralise toutes ses relations avec le dehors » ; « dans ce sens, Husserl pose le sujet en tant que monade » (ED 66 et 67). Penser, c'est alors bénéficier d'un accès total au pensable, du fait que l'esprit est l'initiateur de celui-ci : l'objet de la pensée s'ajuste, sans reste, à la visée de l'esprit, « et dans ce sens, il n'existe de savoir que de soi » (EDE 66).

La phénoménologie transcendantale est liée à l'idée d'une « clôture égologique », selon laquelle « l'ego transcendantal est "absolu" en un triple sens : 1) c'est une sphère d'indubitabilité ou d'apodicticité ; 2) il est indépendant à l'égard du monde, il possède un être absolu tandis que l'être du monde est relatif ; 3) il possède une antériorité épistémique de droit sur tout objet, puisqu'il le constitue. Selon ce dispositif transcendantal, autrui en tant qu'autre conscience transcendantale doit être constitué à partir du système des vécus de l'ego pur¹⁰ ». Que veut dire que le sujet constitue le sens d'un être qui transcende le sien ? La relation sociale : elle aussi doit pouvoir résulter de la pensée autonome. Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl affronte la question de la constitution d'autrui : le sens « autrui » se profile dans l'appréhension. L'ego transgresse sa sphère propre en constituant l'alter ego. Mais surtout, ce que découvre l'analyse de la constitution d'autrui, c'est que la donation de sens effectuée par d'autres hommes est une condition de possibilité de l'objectivité de la connaissance

en général. La réduction phénoménologique est donc doublement révélatrice : elle donne à voir à la fois le sens de « autrui » et le sens de « monde objectif ».

C'est pourquoi Levinas répliquera par le caractère originaire de la relation : « La constitution du corps d'Autrui, dans ce que Husserl appelle "la sphère primordiale", l'"accouplement" transcendantal de l'objet ainsi constitué avec mon corps, expérimenté lui-même de l'intérieur comme un "je peux", la compréhension de ce corps d'autrui, comme d'un alter ego – dissimule, dans chacune de ses étapes que l'on prend pour une description de la constitution, des mutations de la constitution d'objet en une relation avec Autrui – laquelle est aussi originelle que la constitution dont on cherche à la tirer » (*TI* 63).

G. Le sens du rationalisme

La conscience naïve, quand elle se porte vers les objets qu'elle identifie, oublie les « horizons » auxquels, pour obtenir ce résultat, elle s'est arrachée ; la phénoménologie s'efforce au contraire de retrouver ces horizons oubliés, elle serait elle-même « l'horizon de tous ces horizons » (*EDE* 205). La conviction de Husserl est que, « avant d'être une structure des choses, le monde est une structure de notre être », et que le sens d'être du monde est donné dans la subjectivité¹¹.

Dans ses dernières œuvres, Husserl insiste sur le « monde de la vie », monde prédonné comme monde environnant dans lequel tout acte du sujet s'enracine. Comme le prouvent la philosophie et la science antiques (la géométrie), « l'évidence et la raison sont avant tout la manifestation même de la liberté », et plus encore, « l'accomplissement même de la liberté qui consiste dans le pouvoir que possède l'homme de conférer à son être un sens raisonnable », grâce au « savoir *universel* » (*EDE* 62). Mais la « crise de la science » que connaît la conscience européenne au ^{xx}e siècle, et qui est « la crise de l'humanité en nous » (*EDE* 64), impose de considérer à nouveau le phénomène originaire du monde. Si on partage le rationalisme en deux ontologies régionales – sciences galiléennes de la nature et sciences de l'esprit – c'est la vie qui est perdue, et avec elle une téléologie qui donne sens. Le monde réel identifié à des idéalités (par exemple la géométrie) repose sur le « sol » du monde de la vie (par exemple a pour fondement une activité telle que l'activité pré-géométrique de l'arpentage¹²). Le rapport au monde précède l'établissement de la connaissance et lui donne son sens. Pour Husserl, ce monde est d'abord le monde spirituel, celui des actes de la communauté des personnes : « C'est nous, qui vivons ensemble, qui possédons ensemble d'avance le monde en tant que monde qui vaut-comme-étant pour nous et auquel nous appartenons également ensemble¹³. »

Pour Husserl, l'Europe n'est pas une simple représentation historique et géographique : elle est l'idée téléologique qui devrait gouverner les progrès de l'humanité. Selon un concept anthropologique, l'Europe ne proposerait qu'une vision du monde parmi d'autres, le travail contingent d'une collection de peuples disparates. Mais selon une analyse historico-intentionnelle, qui dégage l'*a priori* structurel du parcours de ces peuples, l'Europe apparaît comme un projet pratique et éthique – qui répond à l'impératif de trouver les conditions de l'unité et de la paix. Est un bon Européen celui qui répond de cette idée, en assume la responsabilité. Il s'agit au premier chef de la vocation du philosophe qui est « fonctionnaire de l'humanité¹⁴ ».

Au début du siècle, et plus encore dans les circonstances de la montée des périls, Husserl diagnostique une « crise » de la conscience européenne, une complaisance pour le scepticisme et le relativisme. « En fait, dans la détresse des temps qui sont les nôtres, une seule chose peut apporter un

soutien, un réconfort, oui, et nous rendre indépassablement “saints” dans toute notre misère. C’est l’esprit divin de l’Idée, c’est la méditation des purs idéaux, en vue de la réalisation desquels nous existons¹⁵. » Du concept ontologique de Dieu, Husserl retient ce qui doit permettre d’atteindre « l’intelligibilité de la transcendance de la volonté : l’homme infiniment à venir, l’entéléchie de l’humanité » ; Dieu apparaît comme « l’idée téléologique qui accompagne nécessairement la conscience, elle est l’Idée de l’infini au sens mathématique comme Idée de la possibilité de la possibilité ». L’Europe spirituelle a trouvé « sa consistance (relative) dans les cheminements de ceux qui se déplaçaient d’un territoire de l’Europe historique à un autre au nom de la poursuite d’une “condition” idéale », et l’exil de Levinas fait partie de ces « itinéraires de personnes vivant déjà sous condition européenne », faisant briller ainsi un « possible transnational¹⁶ ».

4. Conscience non intentionnelle et mauvaise conscience

A. Les enseignements de la phénoménologie

Levinas crédite la phénoménologie d’un apport décisif. Elle nous fait comprendre que la raison *construit* le phénomène : c’est pourquoi elle veut voir le phénomène à travers le rôle qu’il joue dans la vie de la conscience ; sinon, le phénomène resterait une « abstraction », et « la signification, la portée et, pour ainsi dire, le poids de son existence nous échappent » (*IH* 82). La méthode phénoménologique ouvre le champ d’une « expérience radicale – laissant apparaître la réalité dans sa structure ultime » (*EDE* 156). La pratique de la réduction enseigne que si on explicite « un sens pensé uniquement ou principalement à partir de ses rapports avec d’autres sens objectifs », on ne peut manquer « de relativiser tout sens et d’enfermer dans le système sans issue toute signification » ; l’élucidation du sens doit prendre son départ non dans la seule raison, mais « à partir du psychisme irréductible où il est donné, à rechercher ainsi le sens dans son origine, à rechercher le sens originaire » ; certes, cette méthode est « issue d’une philosophie de l’arithmétique et des recherches logiques », mais elle « affirme la primauté – la principauté – du non-formel » (*DQVI* 193) ! C’est pourquoi Levinas peut souligner que « la phénoménologie est méthode d’une façon éminente, car elle est essentiellement ouverte » (*EDE* 156).

La pensée de Husserl est un sommet de la rationalité. Levinas le montre en le différenciant du criticisme kantien. Husserl bénéficie de la définition du transcendantal, qui suppose chez Kant la distinction entre le phénomène et la chose en soi, et la dénonciation de l’illusion métaphysique – dénonciation de la « griserie » du rationalisme classique (*DQVI* 35). Cependant, le philosophe vigilant, qui refuse de dormir d’un sommeil dogmatique, continue, selon Levinas, « l’aventure théorétique » : autrement dit, c’est une pensée pour laquelle la vérité se dit selon l’être, et en fonction de « l’activité » de l’esprit dont on ne remet pas en question l’unité – l’unité du « je pense », unité qui se maintient à travers toute expérience de connaissance (le subir de la perception, l’unité de la synthèse par l’entendement, le système rationnel du savoir) ; quant à l’unité de la pensée, comme activité de rassemblement, elle repose à son tour sur la solidité du « je veux », sur la volonté de « saisir » (*DQVI* 36). La rationalité critique débouche sur une ambiguïté : car en un sens, la philosophie pratique constitue chez Kant un dépassement de la métaphysique, et la rationalité ne s’accomplit que dans le primat de la raison pratique ; pourtant, le primat de la liberté sur la

connaissance appartient encore à la raison et à « sa prétention à l'activité » ; la morale continue à être une aventure de la raison ; c'est pourquoi, chez Kant, « la raison, c'est l'identité qui se pose comme Moi » (DQVI 37).

La pensée de Husserl prend la suite du criticisme, elle « ne cesse de rechercher, derrière la lucidité du sujet et l'évidence dont elle se satisfait, comme un surcroît de rationalité » (DQVI 37). La phénoménologie obtient ce surcroît « par un changement de niveau » : « Dans un sujet absorbé, en toute lucidité, par son objet, il s'agit d'éveiller une vie que l'évidence absorba et fit oublier ou rendit anonyme » (DQVI 39). Il y a, décèle Husserl, une « instabilité des évidences laissées à elles-mêmes », même lorsqu'elles sont logiques et mathématiques (DQVI 42). Plus généralement, la théorie de la connaissance exige qu'une réflexion vérifie « la pureté intuitive *inaltérée du regard tourné vers l'objectif* » – une réflexion sur le vécu de la conscience, dont la réduction est la méthode (DQVI 41). Or Levinas trouve dans cette méthode une ambiguïté (DQVI 43). D'un côté, on peut la considérer comme une forme radicale de la démarche cartésienne, qui remonte à la conscience réduite, selon l'idéal de la certitude, afin de parvenir à « l'apodicticité de l'intuition interne » ; d'un autre côté, « on peut aussi dire qu'il s'agit de libérer la pensée sensée des normes de l'adéquation », ce qui libère alors à la fois de « l'obéissance à l'être », du souci d'identification de l'identique, de la thématization, de la représentation, et de la conception du savoir comme présentification de la présence (DQVI 43). C'est ce que Levinas appelle « éveil » à une autre rationalité.

Levinas tire argument de ce que « l'intuition du sens interne est, à son tour, incapable de remplir l'intention signitive », qu'il n'y a pas, dans la « présence vivante du Moi à lui-même », une véritable « adéquation du “visé” et du “vu” », parce qu'au-delà de cette présence à soi-même s'étend un « horizon indéterminé » d'objets de pensée qui sont nécessaires à l'expérience mais qui ne sont pas directement les objets de la pensée, comme par exemple le passé du moi (DQVI 44). L'apodicticité du moi ne serait donc pas de même niveau que celle de la connaissance des objets, elle ne relève pas d'une intuition adéquate. Si l'on soumet à la critique « l'apodicticité de l'expérience transcendantale », alors il faut pratiquer une réflexion sur la réflexion, dans un « processus sans achèvement » qui ne se rassemble finalement que dans une « idée au sens kantien du terme » (DQVI 45).

B. Le privilège du théorétique

Husserl relève lui-même du reproche de théorétisme.

Dépasse-t-il l'idéalisme ? Non, et « si l'idéalisme est déjà dans l'intentionnalité, c'est qu'elle a été d'emblée conçue comme visant un objet idéal » (EDE 146). Pourtant, « l'objet de notre vie théorétique n'est qu'un fragment d'un monde qu'il dissimule » (EDE 162). Or, dans les analyses de Husserl, il y a une façon « pour chaque évidence de traîner derrière elle toutes les évidences dont elle est issue, de s'en alourdir » ; toutes les formes de l'intuition sont liées, l'intuition des essences est liée à celle des intuitions sensibles, de sorte que « l'objet de la science ne nous introduit pas dans une sphère supérieure, dans une réalité vraie où la raison respirerait un autre air » ; bref, « la description phénoménologique cherche la signification du fini, dans le fini lui-même » (EDE 131). Au bout du compte, « le tout où je suis, je suis toujours en train d'aller vers lui, car je suis toujours dehors retranché dans ma pensée » (EDE 69).

Le souci du subjectif ne fait pas disparaître chez Husserl le souci de la totalité, de sorte que « le

subjectif appartient à la totalité du monde et de l'être » ; aussi bien les modes subjectifs de l'apparaître variant selon les attitudes du corps, que « la couche hylétique du vécu », voire, même si, dit Levinas, Husserl n'en « parle pas », les « conditions sociales de la recherche et de l'identification du vrai », tout cela, « c'est encore de l'être et fait encore partie du monde » (DQVI 38). La réduction phénoménologique n'empêche pas que « le Moi disparaisse derrière – ou dans – l'être en acte qu'il aurait eu pour mission de constituer » ; ainsi, « plus que jamais, l'intelligibilité ultime, c'est l'actualité de l'être en acte, la coexistence des termes dans un thème, la relation, la cohérence de l'un et de l'autre, l'accord du différent dans le présent. Le système » (HAH 10).

Husserl succombe au théorétisme, qui limite l'existence à ce qu'elle comporte de théorique. Faut-il parler d'intellectualisme ? Levinas hésite (EDE 34). L'intellectualisme, cela veut dire : que « l'acte de signifier serait plus pauvre que l'acte de percevoir », que « l'intuition, dans la droiture d'une conscience accueillant des données, reste la source de toute signification », le sens littéral auquel référer tout sens figuré – comme chez Platon ou chez Hume (HAH 18). Or Husserl, « qui par ailleurs marque la fin de cette notion de signification, continue – et c'est là une des ambiguïtés (peut-être féconde) de sa philosophie – l'intellectualisme : *il rend compte des significations par un retour au donné*. L'intuition catégoriale – notion par laquelle il rompt avec l'empirisme sensualiste – prolonge, en réalité, l'intuitivisme de la signification » (HAH 19). Ce que l'on veut connaître doit apparaître comme un « donné » pour l'intuition : les objets, les relations, les essences, et même « ce qui reste irréalisé ». Ce qui fait foi, c'est la corrélation de la « noèse » et du « noème ».

En un sens la phénoménologie prolonge même le règne de la pensée représentative, à laquelle Levinas reproche d'être inconsciente des conditions qui lui permettent de se produire. La représentation est préoccupée par son objectivité, qui est censée être les choses comme elles sont : elle « aborde les êtres comme s'ils se soutenaient entièrement par eux-mêmes, comme s'ils étaient des substances », oubliant « l'infini conditionnement » qui permet d'en avoir une « pensée vraie » (EDE 176). Quant à la théorie de l'intersubjectivité, elle « peut être considérée comme une formulation rigoureuse de la subordination du langage au savoir » (DQVI 218).

En somme, la phénoménologie elle-même ne parvient pas à tenir ses promesses. Sa prétention d'ouverture à la « vérité-évidence-de-l'être-donné » est récupérée par la thèse du sujet transcendantal, selon laquelle « l'être-donné-en-originel se constitue dans l'immanence » (EN 89). De plus, les signes linguistiques continuent de jouer un « rôle irréductible [...] dans la constitution du sens » (EN 90). On ne peut « méconnaître la référence, ininterrompue chez Husserl, de la conscience à l'étant identifié : la conscience comme pensée du Même » (EN 90). La phénoménologie demeure ainsi « fidèle au modèle ontique de la vérité » (EN 90).

C. Remonter à une autre Rationalité

Ces critiques permettent à Levinas d'ouvrir de nouvelles perspectives : il faut « remonter du monde à la vie déjà trahie par le savoir » (EN 92). La phénoménologie doit donc être renouvelée, et non abandonnée.

Car l'analyse husserlienne des intentions renouvelle le concept du transcendantal, ouvre à un « nouveau style en philosophie », qui prête attention à « la façon dont un mouvement de l'âme s'intègre dans un autre, la façon dont il repose et s'imbrique et se loge dans le tout du phénomène » (EDE 177). C'est pourquoi Levinas pense que « malgré son expression gnoséologique – ontique et

ontologique – la phénoménologie appelle l'attention sur un sens de la philosophie où elle ne se ramène pas à la réflexion sur le rapport de la pensée avec le monde, rapport qui soutient les notions de l'Être et du monde » (EN 90). « Il faut dès lors penser les formules husserliennes au-delà de leurs formulations » (EN 76).

Cela s'applique surtout à « l'intentionnalité axiologique », là où « le caractère de valeur ne s'attache pas à des êtres à la suite de la modification d'un savoir, mais vient d'une attitude spécifique de la conscience, d'une intentionnalité non théorétique, d'emblée irréductible à la connaissance. Il y a là une possibilité husserlienne qui peut être développée au-delà de ce que Husserl lui-même a dit sur la relation avec autrui qui chez lui reste représentative », comme Merleau-Ponty en a eu aussi le sentiment ; mais Levinas admet que la reconnaissance de cette « intentionnalité irréductible » a finalement pour effet « la rupture de l'intentionnalité » (EI 23).

Le propos de la phénoménologie, si son projet est de donner un « surcroît de rationalité par rapport à ce qu'en contient l'évidence », consiste en un « changement de niveau », en un « approfondissement » dont Levinas formule la méthode ainsi : « Dans un sujet absorbé, en toute lucidité, par son objet, il s'agit d'éveiller une vie que l'évidence absorba et fit oublier ou rendit anonyme » ; « ce n'est que par la réflexion sur le vécu de la conscience que les termes objectifs se maintiennent dans une évidence qui, par elle-même, sans transparence pour elle-même, ne s'éveille à elle-même que dans la réflexion » (DQVI 39 et 41). Admettre qu'il y a de la passivité dans les manières d'être de la conscience ne suffit cependant pas. Chez Husserl, les synthèses passives sont encore une confirmation de l'originarité du moi. « L'activité de la pensée *a raison* de toute altérité, et c'est en cela, en fin de compte, que réside la rationalité même » (EN 135).

D. La conscience non intentionnelle

Le propos de Levinas est donc de s'interroger plus radicalement sur ce en quoi consiste « *l'intimité* du non-intentionnel dans la conscience pré-réflexive ». N'y a-t-il pas une autre forme de la « transcendance dans l'immanence », une transcendance telle qu'une différence se produise, qui ne soit pas seulement une façon de se retrouver dans le même, comme dans le flux temporel, qui ne soit pas un « demeurer-le-même », et au fond une coïncidence avec soi ? Elle constituerait – selon des expressions que Levinas veut sans doute rendre aussi expressives, mais aussi progressives, que possible – une extériorité véritable, une « rétro-cendance », si l'on veut, ou, pour filer la métaphore de la vigilance et de la veille, « un réveil toujours recommençant dans la veille même », donnant au bout du compte « le *Même* référé dans son identité la plus intime à l'*Autre* » (« De la conscience à la veille », 1974, DQVI 47).

Car le phénoménologue husserlien ne conçoit de dépassement qu'intentionnel : alors, « le moi-en-éveil veille à l'objet », « le réveil répond encore à une altérité à assimiler par le moi », et même là où l'on doit parler d'intentionnalités virtuelles, elles doivent s'épanouir en savoir (DQVI 49 et 50). En revanche, Levinas cherche une transcendance qui « inquiète » le moi, qui « l'appelle seulement au plus profond de lui-même, là où rien ni personne ne peut le remplacer » (DQVI 48). Pour cela, il faut pousser l'analyse « au-delà de la lettre husserlienne » (DQVI 50). Cette « veille », nous le verrons et le comprendrons par la suite, n'est pas le triomphe de la raison, car elle est une « insomnie », une différence « au cœur du Même » ; cette veille inscrit « une différence entre le même et le même jamais en phase », « transcendance déchirant ou inspirant l'immanence », finalement « veille sans intentionnalité », « subjectivité comme susception de l'Infini, soumission à un Dieu et intérieur et

transcendant » (DQVI 51). Il faut donc donner la priorité à une « réduction intersubjective à partir de l'autre [qui] arrachera le moi à sa coïncidence avec soi » (DQVI 52).

En ce point, Levinas redéfinit la tâche de la réduction : c'est pour lui « la démarche qui – sous le repos en soi où s'accomplirait le Réel référé à lui-même [tel qu'il apparaît dans l'idéalisme, comme nous l'avons vu] – montrera ou réveillera la vie contre laquelle l'être thématiqué aura déjà, dans sa suffisance, regimbé » (DQVI 53). Levinas voit, dans cette nouvelle définition de la réduction, une continuité avec celle de Husserl, puisque, là aussi, il s'agit de réactiver des intentions assoupies, de rouvrir des horizons oubliés. Mais là où Husserl cherche toujours à passer « d'une connaissance à une connaissance meilleure », faisant de la réduction un acte de mise en question assumée par le sujet, la réduction comme éveil est celle par laquelle le moi « s'expose à autrui, a déjà des comptes à rendre » (DQVI 54).

Le concept sur lequel il s'appuie le plus volontiers ici est celui de la vie, au moins par analogie : de même que la vivacité de la vie est « excension », de même l'éveil est « inspiration » (DQVI 57). Il y a une réalité de la vie : cet excès de la vie contre laquelle le sujet regimbe la fait entrer en un conflit avec elle-même. Dès lors, la sortie dont la conscience doit être capable change de sens. « Vivre n'est pas une extase, c'est un enthousiasme » (DQVI 57). La vigilance du sujet devient sa responsabilité, elle consiste à « veiller au prochain » (DQVI 57). Toute l'œuvre de Levinas consiste alors à démontrer que cet éveil, ce réveil dans l'éveil, signifie pour le sujet la « dé-faction de l'identité », la transcendance et la « substitution au prochain » (DQVI 60).

E. La mauvaise conscience

Ainsi, la révolution de l'analyse phénoménologique est celle-ci : la conscience réfléchie suppose que du « non-intentionnel » soit « vécu en contrepoint de l'intentionnel » (AT 40). Or, peut-on se contenter de désigner cette conscience non réflexive comme du « pré-reflexif » impliqué dans le réflexif ? S'agit-il de savoir, de conscience confuse – ou d'une « passivité pure » (AT 41) ? Que la temporalité du temps échappe à toute activité de représentation, comme on l'a vu ci-dessus, cela ne renvoie-t-il pas à un « autrement que comme des savoirs mais simplement dérobés, autrement qu'une façon de se représenter » la durée ? L'analyse intentionnelle découvre la synthèse passive du temps qui ne repose sur aucun acte de se souvenir, mais est la « durée soustraite à toute volonté du moi » : mais cette analyse ne dit-elle pas une durée pure, « comme non-intervention, comme être-sans-insistance, comme être-sur-la-pointe-des-pieds, comme être sans oser être » (AT 41 et 42) ? L'argumentation de Levinas est ici serrée, paratactique, et passe d'un vocabulaire de la connaissance à un vocabulaire de l'être, puis de l'éthique. Car, dit-il, la conscience n'est pas seulement dans l'intention et le savoir de soi, elle est un « effacement ou discrétion de la présence » (AT 41). La conscience est « être-sans-avoir-choisi-d'être », comme le suggère aussi Heidegger dans son analyse de l'être-jeté-là [*Geworfenheit*].

Cette « instance de l'instant sans insistance du moi », Levinas l'appelle « mauvaise conscience » : « sans intentions, sans visées, sans le masque protecteur du personnage se contemplant dans le miroir du monde, rassuré et se posant » (AT 42). De cette « timidité » dans l'être d'une conscience qui ne peut se définir par sa manière de se poser dans l'être, Levinas déduit un autre sens de l'être : « non pas l'être-au-monde, mais l'être-en-question » (AT 42). La « souveraineté » de l'être libre est renvoyée à son « humilité ». Ainsi, le sujet qui prétend se définir par l'affirmation de soi dans l'être, au moyen de l'ontologie, découvre sa passivité radicale, qui elle-même exige de bouleverser le sens de

l'intériorité : la conscience ne va pas sans une « inquiétude » quant à la manière dont on vient à l'être, un sentiment d'étrangeté qui « met en question la justice même de la position dans l'être » (AT 43).

Parcours étonnant, par lequel la phénoménologie permet de franchir l'ontologie en faveur de l'éthique. Que l'intentionnel implique du non-intentionnel signifie que le sujet est d'emblée passivité, de sorte que « l'accusatif est son "premier cas" en quelque façon » (AT 43). Levinas cite volontiers Pascal¹⁷, pour qui « le moi est haïssable », et « ma place au soleil est le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre » (AT 44). Le sujet qui questionne l'être est mis « à la question » : le je, la première personne du langage, doit « répondre » de ce qu'il dit en se posant ainsi comme je. Être, c'est répondre de son droit d'être. Dès lors, l'essentiel consistera à dire comment la conscience, plus radicalement que comme visée du monde et de ses objets, se définit par la crainte pour autrui – c'est-à-dire par l'expérience du visage.

5. Heidegger : la philosophie de l'Être

De Husserl à Heidegger, on passe « de la description à l'existence » (EDE 129). Mais en même temps la rencontre de la pensée de Heidegger a confirmé, dit Levinas, la lecture de « Husserl comme ayant aperçu le problème ontologique de l'être » (EI 29).

Tout « chercheur contemporain » a une dette envers Heidegger – « dette qu'il lui doit souvent à regret » (MT 8). Levinas se montre très élogieux pour l'apport décisif de Heidegger à la philosophie de l'existence, et n'hésite pas à établir une continuité, certes difficile, entre le lexique du philosophe allemand et le sien propre, qu'il obtient pour sa part de la langue française. « Grâce à Heidegger, notre oreille s'éduqua à entendre l'être dans sa résonance verbale, sonorité inouïe et inoubliable. Elle allait nous ouvrir l'être-en-propre, le vouloir qui veut ne pas vouloir et la générosité qui laisse être l'Être, la *Gelassenheit* qu'il aurait, peut-être, fallu traduire par dé-ception, au sens étymologique du terme, en se demandant si la déception, au sens obvie, n'est pas la seule condition possible du *dés-inter-essement* » (NP 7).

La phénoménologie est mise au service d'une ontologie. La question de savoir s'il s'agit encore de phénoménologie avec Heidegger a été posée – mais Heidegger lui-même a continué à se rattacher à la phénoménologie, tout en critiquant radicalement les positions prises par Husserl. C'est un peu l'attitude adoptée par Levinas, qui ne cesse pas de faire fond sur Husserl, et qui ne cesse de remanier la pensée phénoménologique. Cela ne fait pas de Levinas un disciple de Heidegger. Ce qui est vrai, c'est qu'un grand nombre des termes sur lesquels il s'appuie pour développer sa pensée sont présents aussi dans le lexique heideggérien, et qu'il s'efforce en bien des endroits de répondre aux thèses du philosophe de Fribourg. Les réticences de Levinas à faire référence à Heidegger comme à une personnalité philosophique incontestable – du fait de sa nomination au rectorat de l'université de Fribourg (en 1933) – ne l'a jamais empêché en revanche de témoigner son admiration pour l'ampleur et la génialité de son travail. Qui admire beaucoup est aussi autorisé à critiquer beaucoup – et que vaut d'ailleurs une admiration dépourvue de critique ? Levinas doit donc une grande partie de ses instruments d'analyse à Heidegger, et une grande partie de ses efforts consiste à s'en dégager.

Heidegger se montre lui-même très libre à l'égard de l'appellation de sa méthode : selon lui, il n'y a pas quelque chose d'unitaire comme la phénoménologie, et elle ne saurait être « l'équivalent d'une technique philosophique » ; ce qui importe en revanche, c'est le « questionnement authentique » qui permet « le combat avec les choses au service de ce questionnement¹⁸ ». L'impulsion donnée par

Husserl poursuit son œuvre chez Heidegger, qui veut mener la phénoménologie à son accomplissement en fondant la subjectivité dans l'être. Heidegger est le philosophe qui, plus que Husserl, met au centre de la pensée la question de l'Être. Les possibilités de la conscience sont intimement liées au dévoilement de l'être ; c'est pour interpréter la scission de la conscience et de l'être, parce que les phénomènes ne sont d'abord et la plupart du temps pas donnés, qu'il a besoin de la phénoménologie, dit-il dans *Sein und Zeit*.

Le champ de la conscience avait paru suffire à Husserl pour fonder la possibilité de la science : de ce fait, il a manqué l'interrogation sur l'être. Faire de l'ego le principe de l'accès au donné a bouché l'interrogation sur le caractère d'être de la conscience transcendantale elle-même – alors même que la conscience est insatisfaite de cette ignorance, selon Heidegger. Chez Husserl, l'objectivité de l'objet donné est présumée dans la pensée de sa donation. Pour Heidegger, la question est justement : comment est possible l'accès à l'objet ? Les champs problématiques de Husserl et de Heidegger sont donc différents, et celui-ci a pu écrire : « Il n'y a pas une ontologie à côté d'une phénoménologie, mais, tout au contraire, l'ontologie comme science n'est rien d'autre que la phénoménologie¹⁹. »

A. La philosophie comme événement concret de l'EXISTENCE HUMAINE

L'exposé majeur de la pensée de Heidegger se situe dans l'ouvrage de 1927, *Être et temps* [*Sein und Zeit*]. Pour une bonne part aussi, les textes ultérieurs de Heidegger sont un commentaire et une reconstitution des thèses formulées à cette époque, moyennant ce que Heidegger a appelé un « tournant » [*Kehre*]. Levinas n'accorde d'ailleurs pas une grande attention aux péripéties de l'élaboration de la philosophie de Heidegger, même s'il y fait allusion. Durant la première époque de sa pensée, Heidegger fait valoir une nouvelle analyse du temps comme temporalisant ; durant la seconde époque, qui commence dès les lendemains de la publication de *Sein und Zeit*, Heidegger privilégie les explications sur le don de l'être par ce qu'il appelle *Ereignis* – terme difficile à traduire, comme bien d'autres, et qui signifie à la fois « événement », « envoi », « copropriation ». L'idée majeure, qui unifie toutes les étapes de cette pensée, c'est que l'homme et l'Être se trouvent dans un rapport étroit, où l'Être se donne à voir et apparaît à l'homme, mais non sans que l'homme soit nécessaire à l'Être pour parvenir à apparaître : ils sont tous les deux co-propriés, ou appropriés l'un à l'autre.

Heidegger vise à radicaliser la méthode husserlienne, en critiquant l'objectivisme de la visée intentionnelle. C'est pourquoi il est une référence indispensable à Levinas. Le rapport que nous avons au monde n'est pas fondamentalement un rapport de sujet à objet, contrairement à ce que soutient Husserl. Heidegger continue cependant à parler de « réduction phénoménologique », entendant par là « la reconduction du regard phénoménologique de la saisie de l'étant – quelle qu'en soit la détermination – à la compréhension de l'être de cet étant²⁰ ».

C'est pourquoi la philosophie ne saurait être conçue autrement que comme un événement concret de l'existence humaine, et non comme une science ou une simple possibilité de la pensée. Levinas insiste beaucoup sur cet aspect : chez Platon, « les chaînes de ceux qui sont emprisonnés dans la Caverne déterminent certes la condition humaine, mais cette condition coexiste purement et simplement avec la faculté de vision que l'homme possède en même temps que ses chaînes. On ne nous montre pas comment la vision en tant qu'immanence qui se transcende est conditionnée par la structure

ontologique de l'homme » ; en revanche, Heidegger nous a rendu familière « l'idée que l'existence de l'homme est comprise de par cette existence elle-même et non pas par un acte de contemplation, s'ajoutant à l'existence » (EDE 102).

B. Qu'est-ce que l'être ? La différence ontologique

Commençons par la pensée de l'être. Comme on s'en aperçoit aisément, le terme être est aussi abstrait qu'il est possible. De tout ce qui est, on peut affirmer l'être : mais ce faisant, on n'apprend pas grand-chose. L'attribution de l'être est ce qu'il y a de plus universel.

On dit que les choses sont, si bien que l'être s'étend aussi loin que s'étend la présence des choses. Cependant, dit Heidegger, il faut distinguer le fait d'être en général et l'être lui-même. Dire que l'être est, ce serait faire de lui un étant parmi d'autres étants qui sont – ce qu'il n'est manifestement pas. Pourtant, on ne peut manquer de le dire. Il faut donc faire la différence entre la manière dont l'être est (ou *n'est pas*) et la manière dont *sont* les choses qui ne sont pas l'être. « Heidegger distingue initialement entre ce qui est, “l'étant” [*das Seiende*] et “l'être de l'étant” [*das Sein des Seienden*] », et la manière d'être de celui-ci est d'être « l'événement même d'être de tous les “étants” » (EDE 81). Ce faisant, Heidegger reproche à la philosophie traditionnelle et à la métaphysique d'avoir confondu entre les deux sens, d'avoir glissé de l'un à l'autre, en particulier en traitant « l'être » comme un être « absolu » ou un dieu.

La métaphysique a ainsi pu distinguer entre l'essence d'une chose, l'ensemble de ses attributs, et l'existence de cette même chose. Tandis qu'on doit pouvoir définir l'essence de la chose, son existence peut seulement être constatée. Chez Leibniz, par exemple, dans la création des choses, l'entendement de Dieu détermine l'ordre des essences, et sa volonté l'ordre des existences. Kant même, dans sa critique de la preuve ontologique, continue à considérer comme irréductibles l'un et l'autre. Ainsi, selon Heidegger, la pensée occidentale a-t-elle pensé l'être comme fondation de l'étant, de sorte que la compréhension de l'être a été « recouverte par sa fonction de fondation universelle des étants par un étant suprême, par un fondateur, par Dieu » – ce fut le destin de l'onto-théologie (DMT 139). En revanche, pour Heidegger, l'ontologie consiste précisément à penser le problème de la signification de l'être. La signification de l'être apparaît dans l'événement de sa compréhension par un étant qui le pense. C'est pourquoi « la compréhension de l'être est la caractéristique et le fait fondamental de l'existence humaine » ; certes, dans la naïveté du sens commun, l'existence est quelque chose de familier ; en réalité, « le passage de la compréhension implicite et non authentique à la compréhension explicite et authentique, avec ses espoirs et ses échecs, est le drame de l'existence humaine » (EDE 83).

C'est ainsi l'existence humaine qui constitue l'accès à l'être. Le *Dasein* est l'étant qui, en son être-au-monde, se rapporte à l'être de manière compréhensive^{[21](#)}. La compréhension de l'être est le mode d'être de l'homme, et de cette façon, « l'essence de l'homme est en même temps son existence » : que « le retournement de l'être en vérité s'accomplisse dans le fait de mon existence particulière ici-bas, que mon ici-bas, mon *Da*, soit l'événement de la révélation de l'être, que mon humanité soit la vérité – constitue l'apport principal de la pensée heideggérienne » (EDE 84 et 85).

C. Le temps comme événement de la compréhension de l'être

Nous arrivons maintenant à l'analyse par laquelle Heidegger a bouleversé les façons d'entendre la métaphysique. Quand il s'agit de comprendre ce qu'il en est de l'être, il faut s'intéresser à l'étant qui le comprend – c'est-à-dire l'homme, que Heidegger ne désigne plus volontiers de ce terme, au profit du mot *Dasein*, « l'être-là » ou « l'être-le-là ». Ce qui importe ici n'est pas de reprendre la définition possible de l'homme par le genre et l'espèce (ce qui relève de l'anthropologie, fût-elle philosophique), mais de l'accompagner dans son expérience de l'être, de voir avec lui ce qu'il en est. Le *Dasein* est « l'étant pour lequel, en son être, il y va de cet être lui-même » : formule qui ne sortirait guère de la tautologie, si elle ne donnait lieu à une expérience de son être dans le monde ; l'existence est la voie de compréhension de l'essence. On peut jouer à ce propos avec les étymologies. L'existence est *ek-sistence*, au sens où elle se tient hors de soi, en vue d'un comprendre – c'est-à-dire, d'après l'allemand *ver-stehen*, une manière, là aussi, de se tenir à la rencontre de... La compréhension s'inscrit dans un schéma circulaire, où la compréhension, en se portant vers le monde, prend conscience que sa fin principale est la compréhension elle-même.

Le soi doit être interprété comme *Dasein* – telle est selon Heidegger l'intentionnalité pensée en sa vérité. C'est une transformation des notions de subjectivité et d'objectivité. Car il est inadéquat de comprendre l'intentionnalité seulement comme une « relation subsistante entre un sujet et un objet », ce qui reviendrait à objectiver le caractère de relation, alors qu'il relève du « comportement » du *Dasein* ; l'autre écueil consiste à accentuer le rôle du sujet, en considérant la transcendance comme l'effet d'un besoin « immanent » au sujet, alors que « la transcendance, le transcender, appartient à l'essence de l'étant qui, fondé sur cette transcendance, existe en tant qu'intentionnel, autrement dit, qui existe sur le mode du séjourner-auprès de l'étant-subsistant²² ». L'existant doit donc être défini comme être-dans-le-monde, cet être-dans [*in-sein*] n'étant pas d'ordre spatial, mais – selon le sens du haut allemand *innan* – une familiarité qui inspire confiance. Son être-là confie à l'existant la compréhension du monde. Simultanément, l'être-là est ouvert au monde, et le monde lui est accessible. Il y a « éclosion » [*Aufgehen*] de l'être-là dans le monde, une sorte d'identification « qui se laisse formuler en ces termes : *l'être-là n'est pas différent du monde, de son monde, ni de la compréhension qu'il en a*²³ ». Le monde se définit comme l'ensemble des rapports de significations qui unit les choses – selon leurs finalités respectives, et à travers la totalité des renvois de l'une à l'autre – au sens qu'elles acquièrent dans leur rapport au *Dasein*, le *Dasein* étant capable pour sa part de manier les choses et de comprendre à quoi elles renvoient.

Or l'étant pour lequel il y a de l'être, et qui de la sorte a lui-même à être, est temporel (c'est ce qu'on appelle la temporalité de l'homme [*Zeitlichkeit des Daseins*]) : c'est à travers cette temporalité que se révèle la temporalité de l'être lui-même [*Temporalität des Seins*]. L'existant (si l'on peut traduire ainsi le mot *Dasein*) se projette vers des possibilités, et se situe de cette façon dans un horizon temporel. La possibilité vers laquelle l'existant se projette ne préexiste pas au mouvement de se projeter : c'est le projet qui fait être le possible. De même, il faut dire que le mouvement du temps (mouvement qu'on dira ek-statique) a son origine dans l'horizon de la temporalité, au double sens où le mouvement se meut vers cet horizon comme vers son terme, et où cet horizon est la condition de possibilité de ce mouvement.

Dans cette perspective, la transcendance n'est aucunement quelque chose qui s'oppose à, ou sortirait de, la sphère immanente au sujet : c'est le déploiement de la subjectivité même, plus fondamental que l'opposition entre une intériorité et une extériorité (ou, comme on dit souvent, de la conscience et du monde). Le dépassement vers le monde est la liberté même : « La liberté a, d'avance, accordé tout comportement à l'étant en totalité en tant qu'elle est l'abandon au dévoilement de cet

étant en totalité et comme tel²⁴. » « Le temps correctement saisi comme temporalité ekstatique-horizontale se déploie à la fois comme sens du souci et comme sens de l'être en général²⁵. » La compréhension se place dans le mouvement d'un cercle herméneutique, où le comprenant et le compris se présupposent l'un l'autre.

D. Le *Dasein* : souci et angoisse

L'être du *Dasein* lui est remis [*überantwortet*] : c'est un état de fait, sa facticité. L'existant a à être chaque fois lui-même, son être chaque fois sien – ce que Heidegger appelle sa « mienneté » [*Jemeinigkeit*]. Mais comment cela se traduit-il ? Le fait de se trouver [*sich befinden*] toujours déjà dans un monde se manifeste chez l'existant par sa disposition affective [*Befindlichkeit*]. Selon le résumé que fait Levinas, le souci est simultanément « être-au-devant-de-soi (projet), d'ores-et-déjà-au-monde (facticité), être au monde en tant qu'être-auprès-de (auprès des choses, auprès de ce qui se rencontre à l'intérieur du monde) » (MT 33). Levinas souligne que la notion du souci exclut que le pouvoir-être se referme en une totalité : il y a une « permanente non-clôture du *Dasein* » (MT 35).

Comme le note Julien Piéron, nous nous trouvons dans une relation qui réunit et distingue à la fois deux éléments : l'homme se tient en lui-même pour comprendre ce qu'il en est de l'être ; mais cette compréhension de l'être implique une ouverture de l'être lui-même à la compréhension ; « les rapports du comprendre et du compris, de l'être de l'homme et de l'être en général, sont donc placés sous le signe du jeu de la différence dans l'identité²⁶ ». L'expérience de l'angoisse, en particulier, révèle « l'identité existentielle de l'ouvrir et de l'ouvert » (*Sein und Zeit*, § 40). C'est la double polarité du comprendre et du compris (mais aussi bien du projet et de la possibilité, ou de l'ekstase et de l'horizon) que Heidegger cherchera à dire par la notion d'*Ereignis*, pour traiter du problème de la genèse de la différence à partir de l'identité.

« Pour Heidegger, on n'“accède” pas au néant par une série de démarches théorétiques, mais, dans l'angoisse, d'un accès direct et irréductible. [...] L'existence dans son événement même d'existence signifie, dans l'angoisse, le néant, comme si le verbe exister avait un complément direct » (EI 31). « *Sein und Zeit* est resté le modèle même de l'ontologie » (EI 31).

E. Authenticité et inauthenticité. L'être-pour-la-mort

Comprendre, pour le *Dasein*, c'est pouvoir être. D'abord et le plus souvent, l'être-là se présente dans sa quotidienneté moyenne, lorsqu'il est capté par son monde – est « inauthentique ». L'authenticité [*Eigentlichkeit*] et l'inauthenticité [*Uneigentlichkeit*] qualifient la façon dont l'être-là peut être à lui-même « en propre » [*zueigen*]. L'analyse de la temporalité, ou mieux encore, celle de la mort, permet de déceler la structure existentielle du pouvoir-être authentique.

Personne, pas même les penseurs de l'Antiquité, n'ont pu considérer la mort sans évoquer l'effroi qu'elle suscite – fût-ce pour reléguer cette crainte au rang d'illusion, comme le font les épicuriens. L'une des raisons de cet effroi, à côté de la souffrance dont elle s'accompagne, de la violence avec laquelle elle met fin à la vie, et de l'arbitraire inexorable de son arrivée, est justement qu'on ne peut rien en dire, qu'il n'y en a nulle expérience – et qu'on en est cependant certain. L'analyse de la mort au § 53 de *Sein und Zeit* a pour but de confirmer l'interprétation ontologique de l'être-là en dévoilant la structure existentielle du pouvoir-être authentique. Exister, c'est naître et disparaître, n'être jamais

tout à fait entier, et seule la mort, paradoxalement, donne achèvement à ce mouvement de l'existence.

La certitude de devoir mourir est indissociable de la certitude qui lie le *Dasein* à lui-même, à sa « mienneté », de sorte qu'il ne se définit jamais mieux que comme un être destiné à mourir, un être-pour-la-mort : pouvoir-être qui lui est propre et qui intime le soi à soi-même, le porte à son comportement essentiel. L'être-pour-la-mort est un être-pour-l'avenir [*Zukünftigsein*], ou encore un être-pour-la-fin [*Sein-zum-Ende*]. La mort constitue l'extrême expression du souci – un être-en-avant-de-soi [*Sich-vorweg*]. Ainsi l'angoisse n'est-elle pas un affect parmi d'autres, une simple peur de la mort, dont on est tantôt affecté, tantôt divertit – on est alors sur le plan ontique –, mais la tonalité fondamentale – on est sur le plan ontologique. Évidemment, la mort qu'il faut affronter n'est pas un possible qu'on devrait chercher à réaliser par une action spécifique, suicide dont le résultat serait la simple destruction de l'être-là. Le rapport authentique à la mort consiste au contraire à en soutenir l'essence, qui est la simple possibilité. Devancer la possibilité de la mort – c'est dévoiler l'existence même comme impossibilité ; et l'impossibilité de la mort est la possibilité la plus propre de l'existence. « Cette possibilité la plus propre coupe l'être-là de tout rapport et le rejette sur lui-même. Elle singularise l'être-là et le responsabilise à avoir à assumer son propre être²⁷. » Toutes les autres possibilités – factuelles, finies – se dévoilent à partir de cette possibilité « indépassable », de sorte que le *Dasein*, en devançant sa possibilité de mourir, peut ainsi saisir ce qu'il est comme pouvoir-être « entier ». Heidegger poursuit ici son travail de fondation transcendantale, grâce à la notion de « possibilisation » [*Ermöglichung*], selon laquelle l'être-là ne se définit comme pouvoir-être que parce qu'il rend possible son être-possible.

F. Dévoilement et vérité

En un sens, l'homme pense lorsqu'il admet auprès de lui les choses selon leur essence, et qu'il veille attentivement à cette approche. Mais Heidegger montre que ce qui est sous la garde de l'homme dépend aussi d'un octroi qui ne vient pas de lui : tandis que nous désirons, nous sommes prévenus dans notre désir par ce qui vient à la rencontre de notre désir, autrement dit qui nous désire en ce que nous sommes. L'homme ne se définit pas comme animal rationnel ou par une quelconque propriété naturelle, il n'est même pas distinctement qualifié par sa liberté, mais comme accueil de ce qui est donné dans une adresse [*Ereignis*] : ce qui est ainsi donné n'est pas une chose ou une propriété, c'est ce qui advient dans le mouvement par lequel l'être se soustrait ou se retire – entre dans l'*alètheia*, pour reprendre le terme grec. « En tant qu'ils prennent tous deux place dans l'*Ereignis*, l'être comme présance et l'essence de l'homme comme accueil sont le résultat d'un mouvement de production immanente de la différence au sein du Même ou de l'identité²⁸. » « L'*Ereignis*, qui n'est pas substrat mais mouvement, [...] advient comme rassemblement qui écarte, comme unité qui laisse s'épanouir en elle le multiple. [...] L'*Ereignis* remet en propre (*vereignet*) l'homme à ce qui se dédie (*zusagt*) à lui dans la fable (*Sage*). Le déploiement de l'essence de la langue comme mobilité de l'apparaître requiert en effet une réponse, un écho : c'est comme un tel écho qu'apparaît l'essence de l'homme, c'est comme une telle réponse que l'homme est en propre ce qu'il est²⁹. »

L'*Ereignis* a donc les caractéristiques suivantes : il est événement (et non chose) ; comme origine, il se tourne vers un dérivé, en se différenciant (« différenciation du Même »), ce qui laisse être des termes différenciés ; mais « les moments de la différence sont des métamorphoses du Même lui-même » ; n'étant « pas véritablement détachés » de leur origine, les termes différenciés dans la différence « ne sont proprement ce qu'ils sont qu'en rapport mutuel : le propre est dans l'être-voué à

l'autre³⁰ ». Tout écart, tout rapport mutuel, toute pluralité, n'a donc lieu qu'au sein de l'un. L'avènement du dévoilement, c'est-à-dire de la vérité, est donc ce avec quoi la liberté se tient dans la plus étroite et la plus intime parenté : « L'homme dans tout son être est toujours régi par le destin du dévoilement³¹. » Le comportement du *Dasein* qui « laisse être l'étant auquel il se réfère » est à la fois un dévoilement de l'étant comme tel, et une dissimulation de l'étant en totalité ; selon Heidegger, cette dissimulation est elle-même « obnubilation », de sorte que « le mystère (la dissimulation de ce qui est obnubilé) comme tel domine le *Dasein* de l'homme³² ».

C'est dans la langue que la vérité peut avoir lieu. La vérité résonne dans le mot. Le mouvement de la pensée, que Heidegger compare volontiers à un cheminement, délivre la fable [*Sage*] comme essence de la langue [*Sprache*] : cet événement constitue le « parler » humain. Parler, c'est avant tout écouter, être à l'écoute de ce qui est à chaque fois à dire : le langage est ainsi « la demeure de l'être ». Tandis que Humboldt conçoit la langue comme une activité de l'esprit, où se manifeste une vision du monde et s'exprime une humanité, Heidegger rattache la langue à l'*Ereignis* : il la définit comme le déploiement de son essence, un entrelacement de relations d'appartenance mutuelle, une donation de l'être à l'homme. Heidegger enseigne que le langage est « la demeure de l'être » ; la force des étymologies heideggériennes vient de ce qu'elles nous rappellent à quel point l'expérience ponctuelle renvoie à la totalité des expériences possibles dans le monde. « Le donné se présente d'emblée en tant que ceci ou cela, c'est-à-dire en tant que signification. L'expérience est une lecture, la compréhension du sens, une exégèse, une herméneutique et non pas une intuition » (HAH 22). « Husserl entend encore – malgré la percée de la sixième *Recherche logique* – l'être comme un donné objectif, alors que Heidegger tente de penser sa vérité comme désabritement de la présence³³. » « Ex-sister signifie toujours : entretenir, en se sentant et situant au milieu de l'existant, des rapports avec cet existant – avec celui qui ne possède pas l'être d'une réalité-humaine, avec soi-même, avec son semblable ; mais, dans ce rapport éprouvé dans une situation-affective, il s'agit du pouvoir-être de la réalité-humaine elle-même³⁴. »

Conclusion : le secret de l'être et la piété de la pensée

a. L'intelligibilité de l'être

Levinas crédite la nouvelle philosophie d'une avancée décisive : la raison cesse d'être naïve, elle reconnaît qu'elle est située et non affranchie des contingences, et la facticité de l'ici-bas n'est plus un obstacle pour la pensée qui veut y échapper, mais devient la condition même de la compréhension : « l'ontologie ne s'accomplit pas dans le triomphe de l'homme sur sa condition, mais dans la tension même où cette condition s'assume » ; le comportement humain devient en lui-même digne de la vérité, et « tout l'homme est ontologie » (EN 13). La philosophie peut contribuer à la justification de l'humanité jusque dans ses aspects ordinaires. L'apport principal de la pensée heideggérienne, c'est l'idée que « l'homme n'est pas un substantif, mais initialement verbe : il est dans l'économie de l'être le “se révéler de l'être”, il n'est pas *Daseiendes*, mais *Dasein* » (EDE 85).

Cependant, Levinas note aussi que ces nouvelles perspectives sont entachées d'une « ambiguïté ». Certes, la philosophie de l'existence permet « une rupture avec la structure théorétique de la pensée occidentale » : « penser, ce n'est plus contempler, mais s'engager » ; penser, c'est « être englobé dans ce qu'on pense, être embarqué – événement dramatique de l'être-dans-le-monde » ; d'ailleurs, il est

impossible pour qui que ce soit de ne pas laisser des traces du moindre de ses gestes sur les choses, comme en témoignent les enquêtes de Sherlock Holmes et d'Œdipe ; ce que nous faisons réellement déborde toujours sur ce que nous voulons (EN 14). Mais d'un autre côté, la philosophie de l'existence s'est efforcée de rapatrier ces nouveautés dans le cadre d'une philosophie de la compréhension, et aussitôt elle « s'efface devant l'ontologie » ; dès lors, comme cela se produit chez Heidegger, « notre existence concrète s'interprète en fonction de son entrée dans l'“ouvert” de l'être en général » ; parvenir à l'intelligence de l'existence ne serait finalement que s'inscrire dans « l'intelligibilité même de l'être » (EN 15).

À travers Heidegger, Levinas peut élargir sa critique à toute l'histoire de la philosophie depuis Platon. Durant cette histoire, dit-il, le « dévoilement » a été le dernier mot de l'apparition de l'être. Mais cette conception de la vérité vient de ce qu'on admet d'abord comme un principe « la structure panoramique de l'être » (d'où découle la primat de la totalité). Ainsi ce principe est-il admis à travers la notion phénoménologique de l'intentionnalité, dans la mesure en tout cas où elle se borne à la corrélation de la noèse et du noème (TI 328). Et quand Heidegger affirme que « le dévoilement est à la fois l'œuvre ou la vertu essentielle de l'être », il adopte le même principe, qui subordonne le comportement de l'étant à la domination de l'être – il subordonne le *Seiendes* au *Sein*. « La thèse heideggérienne, d'après laquelle toute attitude humaine consiste à “mettre en lumière” (la technique moderne elle-même ne serait qu'une façon d'extraire les choses ou de les produire au sens de “mettre en plein jour”), repose sur ce primat du panoramique » (TI 328).

Dans l'article « L'Ontologie dans le temporel », Levinas montre comment Heidegger lui aussi prolonge l'idéalisme. Celui-ci a admis que le savoir « réside dans le jugement, par lequel l'esprit assimile quelque chose qu'il a rendu semblable à lui-même » (EDE 111). La pensée rationnelle, celle de l'idée claire et distincte de Descartes, parvient à se détacher radicalement du monde où les choses se meuvent dans le temps, grâce à la représentation intemporelle. L'idéalisme admet que l'esprit « réduit le réel à nos représentations », comme si un « schéma *a priori* » permettait à l'esprit de se projeter vers les choses – comme si une « préperception » fondait la « perception » (EDE 112). De même, Heidegger affirme que l'accès aux choses n'est possible que parce que chacune est ce qu'elle est, autrement dit a une essence : ainsi la compréhension (*Verstehen*) articule-t-elle la connaissance d'objet (connaissance « ontique ») au « projet d'un horizon où l'objet apparaîtra » (« connaissance ontologique ») ; de sorte que la « compréhension de l'être en général [...] est la condition suprême de la compréhension des êtres particuliers » (EDE 113).

Dans cette compréhension de l'être, s'agit-il pour autant de rapporter la connaissance à une capacité d'abstraction qui nous met en rapport avec ce qu'il y a de plus abstrait ? Non certes : pour Heidegger, nous, hommes, existons, c'est-à-dire sommes en souci de nous-mêmes dans notre existence, nous *avons à être* (comme si c'était un gérondif), de sorte que nous « avons à assumer » aussi ce qui est en question dans le verbe être ; la compréhension est l'exercice même du « pouvoir sur soi » ; bref, « nous sommes la question de l'être, nous sommes dans un monde et nous comprenons » ; « l'ontologie, c'est notre existence même » (EDE 114-115).

Levinas trouve chez Heidegger l'idée d'une intimité de la connaissance avec l'activité d'être : les différents actes par lesquels on assume ce qu'on est, par lesquels on se saisit des objets, et par lesquels on conçoit le monde (selon l'allemand *begreifen*, « saisir ») appartiennent au même mouvement de compréhension. Selon Levinas, l'ontologie heideggérienne affirme ainsi la priorité de l'être impersonnel par rapport à l'étant : la relation de l'étant à l'être est première par rapport à la relation avec quelqu'un (relation éthique). La relation à l'être est ainsi présentée comme une relation de

savoir, une relation où les objets nous apparaissent d'abord comme des êtres. Or le savoir constitue une façon de dominer les choses, puisque « l'étant, par l'entremise de l'être impersonnel, se donne » (tandis qu'Autrui est ce qui « refuse à se donner ») : le savoir contient donc « le sens ultime de la liberté ». Autrement dit, « l'ontologie heideggerienne [...] affirme le primat de la liberté par rapport à l'éthique » : « La liberté surgit à partir d'une obéissance à l'être : ce n'est pas l'homme qui tient la liberté, c'est la liberté qui tient l'homme. Mais la dialectique qui concilie ainsi la liberté et l'obéissance, dans le concept de vérité, suppose la primauté du Même où mène son train toute la philosophie occidentale et par laquelle elle se définit » (TI 36).

Il n'est donc pas sûr que l'ontologie de Heidegger parvienne à l'autonomie qu'il souhaitait, et peut-être que finalement « l'être en tant qu'être et l'être de l'être-là ne se laissent plus distinguer d'une manière claire et précise », comme le dit Alexander Schnell ; peut-être Heidegger a-t-il fourni une telle interprétation de sa thèse, lorsqu'il dit que « la question de l'être [...] n'est rien d'autre que la radicalisation d'une tendance essentielle d'être appartenant à l'être-là lui-même, à savoir la compréhension pré-ontologique de l'être³⁵ ». Lorsque Heidegger affirme l'impossibilité pour le pouvoir du sujet d'assurer une maîtrise totale, faisant de la vérité l'errance de la liberté, il reste encore attaché à une philosophie de la lumière et de la compréhension, quitte à dire qu'elle « baigne dans les ténèbres de l'incompréhension et de la non-vérité » : l'impuissance, c'est encore un rapport avec le pouvoir, qui ne parvient pas à décrire « le rapport au mystère que la finitude du *Dasein* implique déjà » (TI 308).

C'est contre ce repli de la philosophie de l'existence sur une ontologie de l'être en tant qu'être que se construit la philosophie de Levinas.

b. L'exclusion de l'autre

Le primat de l'ontologie dans la pensée de Heidegger a en particulier des conséquences importantes sur la pensée de la relation avec autrui. Selon Levinas, ce primat revient à subordonner « la vérité ontique, celle qui se dirige sur l'Autre, à la question ontologique, qui se pose au sein du Même, de ce soi-même qui, par son existence, a une relation avec l'être qui est son être. Cette relation avec l'être est l'intériorité originelle véritable » ; mais une telle intériorité de la personne, définie intégralement comme compréhension de l'être et comme être-pour-la-mort, consiste ainsi à récuser « tout appui dans l'éternel », de sorte qu'elle « découvre le néant sur lequel elle repose, ce qui signifie aussi qu'elle repose sur rien d'autre que sur soi » (EDE 128). Voilà une manière élégante de dénoncer le caractère mythologique de l'ontologie, qui semble donner consistance à des enjeux proches de l'abîme, mais qui ne sont au fond que la perpétuelle réitération de soi avec soi – même et surtout dans la relation à l'autre. La vérité de l'ontologie, c'est l'exclusion de l'autre, de tout autre et non seulement du Tout Autre.

Certes, autrui, à la différence des choses que nous voyons ou que nous utilisons, exige d'être compris : notre rapport avec lui doit donc prendre son départ dans un effort de « compréhension ». Cependant, selon Levinas, la notion même de « rapport à autrui » ne saurait appartenir à la sphère de l'intellectualité : il faut en déceler la nature proprement éthique. En effet, comprendre autrui, ce ne sera pas le situer, comme le dit Heidegger, dans l'ouverture de l'être, ni le « laisser être » selon ce qu'il est par lui-même dans cette ouverture. Bien sûr, on pourrait compléter cette thèse : la compréhension d'autrui ne procéderait pas seulement d'un détachement et d'une curiosité à son égard, mais d'une affection – sympathie et amour. Mais il faut répondre que de tels sentiments ne sont que

des manifestations parmi d'autres de la façon par laquelle, plus généralement, autrui peut « compter » pour moi. Levinas souligne donc qu'on ne peut se contenter « d'élargir la notion de compréhension, selon le procédé rendu familier par la phénoménologie » (EN 17). Ainsi, concernant les objets que nous manions, la compréhension que nous en avons se dessine sur l'horizon préalable du monde, comme le dit Heidegger, et même se dépasse « dans la possession et dans la consommation de l'objet ». Mais il en va tout autrement de la relation à autrui, parce que je ne peux *l'appeler* un « être » sans *en appeler* à lui, dans une parole que je lui adresse, de sorte que je ne me le rends pas seulement présent, je deviens simultanément son « associé ». « Autrui n'est pas objet de compréhension d'abord et interlocuteur ensuite. Les deux relations se confondent. Autrement dit, de la compréhension d'autrui est inséparable son invocation » (EN 18). La philosophie devra donc admettre que « la seule valeur absolue, c'est la possibilité humaine de donner sur soi une priorité à l'autre. [...] Je ne dis pas que l'homme est un saint, je dis que c'est celui qui a compris que la sainteté était incontestable » (EN 119).

C'est pourquoi, dans *De l'existence à l'existant*, Levinas déclare qu'il répudie la conception heideggérienne de la solitude. Pour Heidegger, la relation à autrui est une structure ontologique du *Dasein*, qu'il appelle *Miteinandersein*, mais dans les analyses concrètes, la relation à autrui ne joue pas de rôle décisif. La relation à autrui se réduit pour tout dire à une « association de côte à côte, autour de quelque chose, autour d'un terme commun, et plus précisément pour Heidegger, autour de la vérité » : en revanche, pour Levinas, « ce n'est pas la préposition *mit* qui doit décrire la relation originelle avec l'autre » (DEE 19). Levinas se démarque explicitement de la façon dont l'analytique du *Dasein* ménage une place à l'autre, tout en la réduisant à sa plus simple expression (cf. aussi TA 18-19). Levinas veut écarter le risque de solipsisme que présente l'ontologie heideggérienne, et montrer que « la “pensée”, l’“intérieurité”, sont la brisure même de l'être et la production (non pas le reflet) de la transcendance » (TI 29).

6. Avec la phénoménologie, et au-delà

A. Le phénomène du monde et le primat de l'immanence

Levinas fait assez constamment l'éloge de la phénoménologie, qui a attiré l'attention sur la façon dont les états de la conscience sont obtenus, et sur la corrélation de ces états avec le monde : représentation, affectivité, angoisse, sont des modes absolus de notre accès au monde. Mais il est d'autant plus virulent à l'égard du primat persistant accordé à la représentation par Husserl et même Heidegger. Il accorde beaucoup à la méthode de la phénoménologie – tout en prenant ses distances avec elle. « La phénoménologie », dit-il, « est une méthode philosophique, mais la phénoménologie – compréhension de par la mise en lumière – ne constitue pas l'événement ultime de l'être lui-même » (TI 13).

La philosophie est souvent comparée par Levinas à l'*Odyssée* : Ulysse est aimanté par la nostalgie et l'obsession du retour à Ithaque, malgré la séduction des êtres qu'il rencontre et des aventures qui nourrissent son expérience. « Si “Connais-toi toi-même” a pu devenir le précepte fondamental de toute la philosophie occidentale, c'est qu'en fin de compte l'Occidental retrouve l'univers en lui-même. Comme pour Ulysse, son périple n'est que l'accident d'un retour » (DL 23). Il parle aussi de « la nécessité de remonter au commencement – apparaissant comme la tâche propre de la

philosophie : retour à son île pour s'y enfermer en la simultanéité de l'instant éternel, se rapprocher de la *mens instantanea* de Dieu » (AE 65). Cela signifie, pour Levinas, que la philosophie a toujours donné, malgré des exceptions, le primat à l'immanence : pour la philosophie, « la conscience est persistance dans le demeurer de l'être, son immanence même » (DMT 243). La philosophie a construit un espace homogène où tout peut se ramener au moi, et revient au Même. C'est en ce sens qu'il faut critiquer l'idéalisme, pour lequel « exister » consiste à adopter le « mouvement intentionnel d'un intérieur vers l'extérieur » (DEE 58).

L'épistémologie kantienne participe de cet effort. L'Esthétique transcendantale montre un univers organisé selon les formes pures de la sensibilité et ainsi « ramassé autour d'un esprit qui le possède » (DEE 75). « Les catégories grammaticales sont pensées par la pensée grecque comme des catégories de l'être et comme son intelligibilité même ; et Kant trouve dans les modalités du jugement énoncé la table des catégories. La logique est déjà en quelque façon ontologie ; du moins, c'est dans la logique que se trouvent les formes fondamentales de l'être » (DMT 145).

La phénoménologie n'a peut-être pas échappé à cette tendance. Levinas marque son opposition à l'intentionnalité husserlienne, selon laquelle le monde est « donné ». La connaissance se dirige sur les choses et veut s'approprier leur vérité en se laissant aller à une corrélation. Certes, cette corrélation implique un « engagement » du moi dans le monde ; mais il faut aussitôt ajouter que, « par l'intention, notre présence dans le monde est à travers une distance » ; autrement dit, on peut à la fois dire que « l'objet se donne et qu'il "nous attend", sans que nous en soyons accablés ni séduits » (DEE 72).

Plus généralement, Levinas a rassemblé ses critiques sous la notion de « lumière » – métaphore classique, avec des significations diverses, depuis le Soleil des Idées platoniciennes jusqu'à la lumière de l'*esprit* cartésien, et qui désigne « toute appréhension sensible ou intelligible » ; car la lumière semble donner à chaque expérience son sens, ayant déjà ajusté l'acte intérieur et la présence extérieure ; dans la lumière, le « sens » n'est rien d'autre que « la perméabilité même à l'esprit » (DEE 74). Levinas le répète souvent. La connaissance, en tant que telle et dans tous les cas, est « lumière », « illumination de la simple sensation », et elle est « naturellement comprise », puisqu'elle est « le fait même de la compréhension » ; la connaissance conceptuelle est lumière, c'est-à-dire une « corrélation naturelle entre nous et le monde » ; « c'est par la lumière que les objets sont un monde, c'est-à-dire sont à nous » (DEE 27 et 75) ; à cette corrélation Levinas veut opposer, en des termes qu'il faudra expliquer, « la relation », et « l'articulation » des réponses à des questions.

C'est pourquoi les propositions que Levinas formule à partir de la phénoménologie sont, pour reprendre l'expression de C. Romano, « une présentation de la phénoménologie en tant que sa propre transformation³⁶ ». Le sens commun et la métaphysique ont l'habitude de reconstruire le donné pour l'accommoder aux exigences d'une connaissance exploitable. Levinas voit au contraire dans la phénoménologie la possibilité de dire ce qui se produit concrètement. Ce qui permet la compréhension de l'expérience et le passage d'un concept à l'autre, c'est l'attention à la « concrétude », qui ne se ramène « ni à un processus empirique, ni à la déduction analytique synthétique ou dialectique » (EN 141).

B. La corporéité selon Merleau-Ponty

À la conception de la conscience comme savoir, la phénoménologie peut elle-même apporter un correctif. Levinas trouve en Merleau-Ponty un allié dans l'effort pour rompre avec l'idéalisme.

Merleau-Ponty élargit la phénoménologie à la corporéité et à la culture, à partir d'une interrogation sur la perception et sur la dimensionnalité du sensible. Si on devait en croire les théories de la représentation, la perception se produirait en raison d'une harmonie entre l'esprit et le monde, sous l'égide d'un dieu calculateur. Ainsi Descartes, dans la *Dioptrique*, se contente de comparaisons qui aident à concevoir la lumière et la vision : à la rigueur, le regard est comme le bâton de l'aveugle, la vision est comme le toucher, et de manière générale il y a entre la chose et son apparence une « correspondance réglée », de sorte que « la ressemblance de la chose et de son image spéculaire n'est pour elles qu'une dénomination extérieure, elle appartient à la pensée³⁷ ». Comme le dit aussi Claude Lefort, « le morceau de cire ou de craie, la table, le cube, ces emblèmes squelettiques de la chose perçue, que se sont si souvent donnés les philosophes pour la dissoudre par le calcul, tout occupés qu'ils étaient à chercher le salut de l'âme dans la délivrance du sensible, on dirait qu'ils n'avaient été choisis que pour attester la misère du monde que nous habitons³⁸ ».

Pour restituer la réalité de la perception, qui donne la chose avant de la laisser penser, Merleau-Ponty fait valoir le rôle de la chair du monde, cette curieuse réciprocité du sujet et de l'objet, cette proximité du lointain, cet échange de l'absence en présence. « Quand je vois à travers l'épaisseur de l'eau le carrelage au fond de la piscine, je ne le vois pas malgré l'eau, les reflets, je le vois justement à travers eux, par eux », dit Merleau-Ponty. Ainsi, toute pensée a un site et prend place « sur le sol du monde sensible et du monde ouvrier tels qu'ils sont dans notre vie » ; sans l'incarnation d'un corps qui lui permet, non seulement de s'associer occasionnellement avec les autres corps, mais d'accéder réellement à eux – ces corps « qui me hantent, que je hante, avec qui je hante un seul Être actuel » –, la pensée resterait une fiction ; la philosophie doit donc s'enfoncer dans cette « historicité primordiale³⁹ ». Il y a entre le corps individuel et le monde en général une relation d'expression. Merleau-Ponty revendique de pouvoir prendre le mot « horizon », à la rigueur, sans le réduire à un halo vague de phénoménalité générale : « Son corps et les lointains participent à une même corporéité ou visibilité en général, qui règne entre eux et lui, et même par-delà l'horizon, en deçà de sa peau, jusqu'au fond de l'être⁴⁰ » (VI, p. 195). Merleau-Ponty appelle « entrelacs » cette condition de la sensibilité, cette donation du sensible et du visible qui le tisse d'insensible et d'invisible, ou encore la participation à la « chair » du monde.

Ces analyses de Merleau-Ponty sont précieuses pour Levinas, qui les prolonge. Pour l'empirisme, la sensation n'est qu'un « renseignement élémentaire » dépourvu de toute « épaisseur » ; tandis que la sensation constitue l'objet du savoir, l'esprit lui-même est « d'ores et déjà constitué dans la sensation », comme savoir et appréhension (*DEE* 77). Un objet que se donne la pensée ne peut apparaître que dans l'illumination qu'en fait la totalité de l'être qui se rassemble. Mais qui peut opérer ce rassemblement ? « Il se trouve que le sujet qui est là en face de l'être pour "accueillir le reflet", est aussi du côté de l'être pour opérer le rassemblement. Cette ubiquité est l'incarnation même, la merveille du corps humain » ; ainsi, une philosophie attachée à l'œuvre accomplie par l'œil et qui a su « s'étonner » d'une telle « merveille » montre que le corps – geste et langage – est « une activité créatrice » dont la transcendance objective est « inséparable » (*HAH* 25). De plus, la subjectivité est d'emblée intersubjective : le langage est geste, de sorte que « la pensée elle-même s'insère dans la Culture à travers le geste verbal du corps qui la précède et la dépasse » (*HAH* 27). On distingue couramment le « corps propre » – celui que je m'attribue du dedans, et surtout à travers l'expérience de mes actes volontaires – et le « corps objectif » – qui relève de l'observation extérieure, aussi bien en ce qui me concerne que chez les autres. Mais cette distinction ne peut être vraiment maintenue : le corps n'est pas un simple instrument mis à la disposition de l'esprit comme un outil ou une machine

peuvent l'être pour l'artisan. Le corps constitue une sorte de subjectivité pré-personnelle. Le moi existe corporellement, cela signifie : le sens du monde est pratique, il n'y a pas d'intériorité pure, puisque toute signification apparaît au sein des rapports que le monde permet. L'être-au-monde est donc différent de la représentation : il consiste en une connivence avec le monde. Cependant, la relation à l'autre continue d'être interprétée par Merleau-Ponty comme un fait du monde, rendu possible par la réversibilité de la perception, du mouvement, et de la parole ; tandis que pour Levinas la relation avec autrui est une rupture et une sortie qui suppose et brise à la fois la subjectivité. À l'entrelacement des consciences qui se projettent dans un présent commun, dont parle Merleau-Ponty, Levinas oppose cet « *entre-temps* infranchissable » par lequel « “l'un” est pour l'autre d'un être qui se dé-prend, sans se faire le “contemporain” de l'autre, sans pouvoir se placer à ses côtés dans une synthèse s'exposant comme un thème » (HAH 10).

C. La crainte pour autrui : LA souffrance et le « mourir pour... »

C'est pourquoi la phénoménologie de la conscience intentionnelle doit céder la place à une phénoménologie de la relation. Levinas le montre en particulier à propos de la souffrance et de la mort.

Ainsi l'expérience de la souffrance, nécessairement vécue comme un « malgré-la-conscience, l'inassumable » (EN 100), manifeste-t-elle à l'analyse la priorité ontologique des rapports inter-humains sur le rapport de connaissance.

La souffrance est un mal, un subir, une adversité. Elle est certes une « donnée » de la conscience, mais dans ce donné il y a un « excès » intrinsèque, qui passe la mesure de la conscience, et qui empêche que l'expérience se synthétise en un « ensemble sensé » ; bref, dans ce dérangement de l'ordre cognitif et de la sensibilité, dans la sensibilité qui devient elle-même « dérangement », se produit une « conscience à rebours, “opérant” non comme “prise”, mais comme révolusion » (EN 101). En effet, dans la sensibilité souffrante, la *passivité* n'est pas seulement une *réceptivité* – comme il y en a une dans la perception, qui capte la sensation en faveur de la connaissance. C'est une passivité radicale, car « dans sa pure phénoménologie, la passivité du pâtir n'est l'envers d'aucune activité », elle est « vulnérabilité » (EN 101). Selon Levinas, la souffrance – comme « négativité du mal » – constitue la source de toute pensée de la négation au sens de la « négation apophantique » (EN 101). En effet, il serait erroné de dire que la souffrance s'impose à la liberté comme une limite, comme la cause d'une réification et de la retombée de l'être conscient dans un état de non-liberté, dont il pourrait ressortir une fois la souffrance passée. La violence et la cruauté de la souffrance accablent « irrémissiblement » ; le sujet ne peut s'en remettre à l'identique, il y perd son innocence : c'est une violence dont il conclut sans retour au non-sens, à « l'impasse de la vie et de l'être » (EN 102).

La démonstration de Levinas atteint ici son tournant, qui consiste à soutenir que « le phénomène même de la souffrance dans son inutilité est, en principe, la douleur d'autrui » (EN 109). En effet, dans la souffrance, surtout extrême, par exemple dans les douleurs-maladies, et surtout celles des malades « psychiquement déshérités, arriérés, diminués dans leur vie de relation », se produit une ouverture qui va, à partir de la souffrance, « au-delà de la totalité du mental » et « sous de nouvelles lumières et dans de nouveaux horizons » ; ce que veut dire Levinas, c'est que dans le cri et la plainte passe un « appel originel à l'aide » ; et pour tout dire, cela expose « le problème éthique inévitable et prioritaire de la médication qui est mon devoir » (EN 102). Une perspective interhumaine fait apparaître la souffrance « sensée en moi, inutile en autrui » (EN 111). « Pour la souffrance pure,

intrinsèquement insensée et condamnée, sans issue, à elle-même, se dessine un au-delà dans l'inter-humain », une « souffrance pour la souffrance inutile de l'autre homme » (EN 103). Levinas pense dès lors avoir montré que la conscience – la conscience de soi – n'est pas la condition ultime de la phénoménalité, et que le « pour-l'autre » est en revanche « l'aventure la plus profonde de la subjectivité, son intimité ultime » (EN 109).

Levinas veut aussi mettre en cause l'ontologie en décelant dans la mort une expérience de la souffrance et de la passivité radicale où l'existant est « saisi » – mais qui atteint à la liberté du « mourir pour » (EN 212).

Pour Heidegger, la mort est ce qui enlève au sujet toute possibilité, c'est le possible extrême du fait qu'il met un terme à la possibilisation même : on ne fait pas l'expérience de sa propre mort. Quand la mort d'un être que nous connaissons nous est annoncée, nous restons esseulés. Pourtant, cette perte irréparable pour nous ne constitue aucunement une expérience de la mort, et la mort d'autrui reste un phénomène extérieur à notre propre perspective. La mort reste invisible pour le sujet. En même temps, elle fait l'objet d'une certitude – jusqu'à l'obsession parfois, mais en tout cas comme une possibilité constante, dont les philosophies anciennes cherchaient à vaincre la peur, et dont les préoccupations quotidiennes ou le divertissement évacuent le spectre. Cette imminence indéterminée est pensée par Heidegger sous le nom d'être-pour-la-mort [*Sein-zum-Tode*]. Dans la responsabilité pour ce qui échoit au *Dasein*, la mort tient un rôle primordial, car le mourir échoit à chacun d'une façon qui est essentiellement la sienne. Cela veut dire, souligne Levinas, que dans la perspective de l'avoir-à-être, la fin mortelle elle-même relève du pouvoir-être et de son énergie (MT 49). La mort est donc vue par Heidegger comme un « événement de liberté » ; en effet, « l'être-pour-la-mort, dans l'existence authentique de Heidegger, est une lucidité suprême et, par là, une virilité suprême » ; en assumant la possibilité de la mort, dernière possibilité de l'existence, le *Dasein* se rend capable de toutes les autres possibilités (TA 57).

En revanche, pour Levinas, la mort d'autrui est une expérience authentique du mourir : « Ce qu'on appelle d'un terme un peu frelaté amour est par excellence le fait que la mort de l'autre m'affecte plus que la mienne » (MT 121). C'est ce qu'il explique dans un cours tenu en Sorbonne (en 1975-1976), à partir de l'idée que la mort est « patience du temps » (MT 8 ; un résumé des thèses essentielles est établi par Levinas, MT 24). Retenons quelques-uns de ses arguments. Il est vrai, d'abord, que le savoir ordinaire de la mort est un savoir « de seconde main », qui vient de l'observation de la mort de l'autre, des discours qu'on tient sur elle, des rites qui accompagnent la dépouille du défunt – savoir anthropologique. De plus, nous avons trop facilement recours à l'idée abstraite de l'immortalité – qui rend la mort elle-même abstraite (MT 9). Cependant, note Levinas, nous ne constatons pas seulement la mort, nous en ressentons le sens dans le deuil, le sentiment d'un départ sans consolation possible. C'est d'ailleurs « la haine ou le désir de meurtre » qui nous en font le mieux saisir la « négativité » (MT 9). Ajoutons que, même si nous en restons à l'expérience vécue, nous voyons que la mort fait disparaître chez autrui les signes expressifs de sa vie, les mouvements de son visage, où se manifestait quelque chose comme une « réponse » : ainsi la mort est-elle « le sans-réponse » (MT 10). Le visage devient « masque », et la mort signifie la perte de relation avec un être qui a la signification d'être « quelqu'un » : s'adressant à moi, il en appelle à ma responsabilité, de sorte que sa mort « m'affecte dans mon identité même de moi responsable » ; l'autre dans sa mort continue d'en appeler à ma responsabilité, et je suis affecté, parce que je suis requis à un respect qui n'est plus réciproque mais devient « déférence à quelqu'un qui ne répond plus », – ce qui est aussi une « culpabilité de survivant » (MT 15). L'expérience de la mort d'autrui n'est donc pas une fausse expérience, en elle je

suis concerné.

Cependant, « Heidegger dit la mort certaine au point de voir dans cette certitude de la mort l'origine de la certitude même, et il se refuse à faire venir cette certitude de l'expérience de la mort des autres » (MT 11). La mort est une menace, et c'est l'angoisse du néant qui me l'apprend. Mais Levinas questionne à son tour : sur quoi s'appuie le lien de la mort et de la certitude ? Faut-il même aborder la mort comme un savoir ? Certes, il y a un dogmatisme ordinaire, qui consiste à atténuer la morsure de la mort par la pensée de l'immortalité de l'âme. Mais chez Heidegger, « la réduction de la mort à ce dilemme être-néant est un dogmatisme à l'envers » (MT 9) : un tel dilemme est encore un stratagème pour conserver l'événement de la mort dans le cadre d'une quête de compréhension – compréhension qu'on se contente de dire impossible. Levinas reproche plus largement à la pensée philosophique de la mort d'avoir intégré le caractère exceptionnel du moment de la mort à une intelligibilité générale, malgré ce qu'elle peut avoir d'inassimilable. Chez Hegel en particulier, « la mort est pensée dans le monde comme un moment de la saisie de soi par soi. [...] Moment de l'apparition du monde, la mort est intelligible » ; et chez un auteur comme Fink, « la difficulté qu'il y a à dire la mort est présentée comme son intelligibilité même » (MT 103). Cette prétention de la philosophie correspond à un certain usage du langage, compris comme fable de l'être, et à une certaine conception de la philosophie elle-même reconduite jusqu'à la thèse de l'intentionnalité de la conscience. La phénoménologie des valeurs de Scheler ne se distingue pas de façon décisive, du fait que l'émotion axiologique est encore définie comme « révélation (de la valeur) » (MT 19).

Contre Heidegger, Levinas conteste à la fois que la mort puisse faire l'objet d'une certitude (qui relève d'un savoir), et qu'elle échappe à toute forme d'expérience. Certes, cette expérience n'est pas du même genre que celle des événements de la vie que nous anticipons, ni même un pressentiment du néant : ce qui nous contraint à penser la mort, c'est une rupture avec les modalités de l'expérience, une rupture même avec les modalités les plus difficiles à accepter de toutes celles qui se produisent au cours d'une existence – ce pour quoi Levinas parle d'une « affection plus passive qu'un traumatisme » (qui a lieu dans le temps), ou encore d'une « fission plus affectante que la présence, *a priori* plus *a priori* » (MT 11). Levinas invoque la mort ambiguë de Socrate – « guérison et impuissance » ; Socrate, au dernier moment, fait allusion à sa dette envers Asclépios ; ainsi fait-il valoir « l'énigme » de la mort, qui va plus loin que toute alternative de l'être et du non-être, « comme si l'anéantissement pouvait introduire dans un sens qui ne se limite pas au néant » (MT 16). « Mais l'affection par la mort est affectivité, passivité, affection par la dé-mesure, affection du présent par le non-présent, plus intime qu'aucune intimité, jusqu'à la fission, *a posteriori* plus ancien que tout *a priori*, diachronie immémoriale que l'on ne peut ramener à l'expérience » (MT 17).

Pour synthétiser cette résistance de la mort à tout apparaître et à tout effort de compréhension, Levinas rappelle qu'on ne peut sans arbitraire (abstraction, divertissement) lui affecter un sens : et justement, elle « nous concerne par son non-sens ». C'est pourquoi la mort n'est véritablement reçue que par la « patience » : la patience du moi « qui doit se risquer dans l'éventualité du non-sens » qui éclate dans la mort, « déférence au non-sens de la mort » (MT 23). Il faut prendre au sérieux l'idée que l'expérience de la mort est impossible, qu'elle apparaît dans le temps sans lui appartenir. « La mort n'est pas du monde. Elle est toujours un scandale et, en ce sens, toujours transcendante au monde » (MT 130). Mais il faut aller jusqu'à faire de la mort le « point dont le temps tient toute sa patience, cette attente se refusant à son intentionnalité d'attente » (MT 8). Ce « non-contact entre vie et mort » signifie « une affection plus passive qu'un traumatisme » (MT 11).

Il faut donc passer au plan de l'éthique, et ce « passage au plan éthique » est la réponse à la

question ; plus encore, la question de la mort « est à elle-même sa propre réponse : c'est ma responsabilité pour la mort de l'autre » (*MT* 134). La mort de l'autre fait autant « question » que la mort dont on anticipe pour soi l'épreuve : « Ma relation avec ma mort est non-savoir sur le mourir même – non-savoir qui n'est pas cependant absence de relation » (*MT* 21). C'est que l'essentiel dans la mort est précisément qu'elle soit « question » et « inquiétude », irréductible à quelque forme de l'apparaître que ce soit. Heidegger insiste sur le caractère insubstituable de la mort qui est chaque fois mienne. Levinas oppose à cette radicale mienneté une non moins radicale responsabilité pour l'autre, pour lequel, dit-on, on pourrait « mourir mille morts ». Ainsi la relation à autrui, et plus précisément la responsabilité, y compris dans sa forme la plus paradoxale de culpabilité de survivant pour la disparition d'autrui, est ce qui m'attache le plus à l'existence, lui donne son poids de réalité. Car l'ignorance du fait de la mort et de sa date ne se traduit pas seulement par l'angoisse du néant : en vertu de cette ignorance, le moi « tire des chèques à découvert comme s'il disposait de l'éternité » (*MT* 23). La « sympathie et compassion » qu'on a pour autrui, en particulier à l'occasion de sa mort, a pour « condition de possibilité une substitution plus radicale à autrui » : cette proximité d'autrui dans son malheur fait de la mort de l'autre « mon affaire », non parce que je pourrais soulager l'autre en quoi que ce soit de sa mort, mais parce que je peux me sacrifier pour lui, donnant à ma mort le sens d'être en rapport avec la vie et la mort de l'autre ; ainsi « *ma* mort est ma *part* dans la mort d'autrui, et dans ma mort je meurs cette mort » (*MT* 44). Cette responsabilité est ce par quoi « en réalité on se fait soi-même », et même si cette inclusion de sa mort dans celle de l'autre se dit dans une proposition difficilement « acceptable », il faut conclure que « la mort de l'autre, c'est la mort première » (*MT* 48).

Conclusion : la phénoménologie comme voie de l'ontologie à l'éthique

La relation à autrui implique une sortie hors de l'être – il faut donc renouveler la méthode phénoménologique.

La philosophie croit faire l'essentiel en se situant résolument dans le monde. Mais n'est-ce pas une facilité ? Car partir du monde, selon Levinas, c'est se donner d'emblée la possibilité de penser la vérité : dès lors, les difficultés pour parvenir à la vérité ne seraient que des péripéties accidentelles, pénibles mais destinées à être surmontées. L'idée du monde ouvre au jeu de corrélation entre l'extériorité de l'être et l'intériorité du sujet : ce qui fait le lien entre eux, c'est la pensée et le savoir. Par exemple, la perception est comprise comme « l'union originelle de l'ouvert et du saisissable, du donné et du pris – ou du compris – dans le monde. [...] C'est la sagesse ontique de la perception » (*EN* 86). Quant à la phénoménologie, elle a « inauguré une analyse de la conscience où le plus grand souci concerne la structure, la façon dont un mouvement de l'âme s'intègre dans un autre, la façon dont il repose et s'imbrique ou se loge dans le tout du phénomène » (*EDE* 177). Mais toute l'histoire de l'épistémologie, du rationalisme et de l'empirisme, voire du transcendantalisme, montre qu'on est encore loin du compte lorsqu'on a adopté ce postulat. Grâce à Heidegger, la notion de transcendance pouvait échapper à la réduction gnoséologique (c'est-à-dire à la conception selon laquelle le transcendant est un au-delà dans la perspective de dépassement du sujet) ; elle sortait de la sphère d'influence de la théologie. L'être-au-monde était défini comme le phénomène fondamental du *Dasein*.

Pourtant, Levinas considère qu'avec le *Dasein* on est très loin de penser la transcendance. Levinas refuse d'admettre avec Heidegger que « l'homme épuise le sens de son humanité et de son ipséité à

articuler l'*Ereignis* de l'être » (DQVI 82). C'est pourquoi il se donne comme objectif de « reconnaître dans la subjectivité une exception dérégulant la conjonction de l'essence, de l'étant et de la "différence" » ; ainsi « entendre un dieu, non contaminé par l'être, est une possibilité humaine non moins importante et non moins précaire que de tirer l'être de l'oubli où il serait tombé dans la métaphysique et dans l'ontothéologie » (AE 10). Levinas entreprend une exégèse de la subjectivité selon laquelle le souci n'est pas seulement « l'acte même d'être au bord du néant » ; car le commencement n'appartient pas au sujet sans que celui-ci ne soit « déjà embarrassé par le trop-plein de lui-même » ; au moment de commencer, quelque chose est déjà possédé ; exister, c'est « ne pas pouvoir revenir en arrière » ; « dès lors, il faut courir l'aventure jusqu'au bout » (DEE 36). La divergence d'avec Heidegger prendra forme avec l'affirmation selon laquelle l'éthique – et non l'ontologie – est la philosophie première. « Si la philosophie est la question de l'être – elle est déjà l'assomption de l'être. Et si elle est plus que cette question, c'est qu'elle permet de dépasser la question et non pas d'y répondre. Ce qu'il peut y avoir de plus que la question de l'être, ce n'est pas une vérité, mais le bien » (DEE 28).

- [1-](#) I. THOMAS-FOGIEL, « Présentation » de la *Doctrina de la science, nova methodo*, de Fichte, Éd. Livre de Poche, p. 14.
- [2-](#) KANT, *Critique de la raison pure*, Éd. PUF, p. 288.
- [3-](#) A. PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, Éd. Vrin, p. 246.
- [4-](#) C. ROMANO, *Au cœur de la raison*, Éd. Folio, p. 41.
- [5-](#) HUSSERL, *Ideen*, I, § 24.
- [6-](#) HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendante*, Éd. Gallimard, p. 188.
- [7-](#) HUSSERL, « Lettre à Lucien Lévy-Bruhl », Éd. *Revue Gradhiva*, n° 4.
- [8-](#) C. ROMANO, *op. cit.*, p. 139.
- [9-](#) HUSSERL, *Chose et espace*, § 47, Éd. PUF.
- [10-](#) C. ROMANO, *op. cit.*, p. 786.
- [11-](#) E. HOUSSET, *Husserl et l'énigme du monde*, Éd. du Seuil, p. 237.
- [12-](#) HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendante*, Éd. Gallimard, p. 57.
- [13-](#) HUSSERL, *op. cit.*, p. 124.
- [14-](#) HUSSERL, *op. cit.*, p. 23.
- [15-](#) HUSSERL, *Leçons sur Fichte*, H.-S. Afeissa (trad.), *Revue Philosophie*, n° 90, p. 32.
- [16-](#) J.-M. SALANSKIS, « L'Europe, les Idées et les Hommes », *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, p. 70.
- [17-](#) PASCAL, *Pensées*, Éd. Lafuma, n° 141 et 64.
- [18-](#) HEIDEGGER, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Éd. Gallimard.
- [19-](#) HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, t. 20, p. 98, cité par CARON, *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Éd. du Cerf, p. 98.
- [20-](#) HEIDEGGER, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Éd. Gallimard, p. 40.
- [21-](#) Cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 12.
- [22-](#) HEIDEGGER, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Éd. Gallimard, p. 90.
- [23-](#) A. SCHNELL, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Éd. Vrin, p. 64.
- [24-](#) HEIDEGGER, *Questions I*, Éd. Gallimard, p. 180.
- [25-](#) J. PIÉRON, *Pour une lecture systématique de Heidegger*, Éd. Ousia, p. 22.
- [26-](#) J. PIÉRON, *op. cit.*, Éd. Ousia, p. 24.
- [27-](#) SCHNELL, *De l'existence ouverte au monde fini*, p. 93.
- [28-](#) PIÉRON, *op. cit.*, p. 175.
- [29-](#) PIÉRON, *op. cit.*, p. 206.
- [30-](#) PIÉRON, *op. cit.*, p. 28.

- [31](#)- HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Éd. Gallimard, p. 33.
- [32](#)- HEIDEGGER, « De l'essence de la vérité », *Questions I*, Éd. Gallimard, p. 183.
- [33](#)- JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Éd. de l'Éclat, p. 17.
- [34](#)- HEIDEGGER, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », in *Questions I*, p. 149.
- [35](#)- *Sein und Zeit*, § 4, cité par SCHNELL, *op. cit.*, p. 46.
- [36](#)- C. ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Éd. Folio/Gallimard, p. 18.
- [37](#)- MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, Éd. Folio/Gallimard, p. 38.
- [38](#)- C. LEFORT, « Préface » à *L'Œil et l'Esprit*, p. V.
- [39](#)- MERLEAU-PONTY, *L'Œil et l'Esprit*, Éd. Gallimard, p. 12.
- [40](#)- MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, Éd. Gallimard, p. 195.

Chapitre 3

Le désir de transcendance

Introduction : la philosophie peut-elle penser l'infini ?

Il faut prendre la mesure de l'ampleur des perspectives tracées par Levinas, à partir des acquis de la phénoménologie : il veut englober dans sa critique l'ensemble de la philosophie « depuis sa naissance » (EDE 263). Ce qui faisait la fierté de la tradition philosophique – la raison, la réflexion raisonnable qui cherche à éclairer la conduite et éviter les « imprudences de la jeunesse » – est stigmatisé comme une « lucidité de vieillesse » : « L'action à l'avance récupérée dans la lumière qui devait la guider, c'est peut-être la définition même de la philosophie » (EDE 264). Ce qui a résulté de l'histoire de la philosophie, c'est non seulement l'idée que « l'être porte en lui la possibilité de l'idéalisme », mais la préférence pour la « philosophie de l'immanence et de l'autonomie, ou athéisme » (EDE 263).

Nous ne cesserons de retrouver dans les textes de Levinas une critique de la subjectivité comprise comme activité d'identification. Si connaître, c'est identifier, il faut d'abord voir dans le moi la racine de la tendance à identifier. En effet, le moi n'est pas reconnaissable à une *qualité permanente* qui lui appartiendrait et qui lui conférerait une identité stable (la mêmeté du « A est A ») ; en réalité, le moi se fonde sur le *dynamisme de « l'ipséité »*, c'est-à-dire sur la réflexion du « A est anxieux pour A » – anxieux, ou jouissant, ou tendu, car « la tautologie de l'ipséité est un égoïsme » animé par le besoin et pour lequel « le *hors du moi* est *pour moi* » (EDE 261). Or le travail de la connaissance n'entrave pas cette « identification originelle » avec soi : le moi accommode l'étrangeté de l'être dans l'idée qu'il s'en donne, ou, peut-on dire aussi bien, l'être « se commet avec la connaissance » à travers la thématization et la compréhension – c'est ce que signifie la priorité de l'avenir parmi les extases du temps (EDE 262). Dans cette conception de la connaissance – et surtout dans l'idéalisme – la philosophie est atteinte « d'une horreur de l'Autre qui demeure Autre, d'une insurmontable allergie » (EDE 263).

Au contraire, la philosophie, selon Levinas, devrait chercher une vérité qui ne se ramène pas aux grilles de la connaissance, et que Levinas appelle « la merveille de l'infini dans le fini, [qui] est un bouleversement de l'intentionnalité, un bouleversement de cet appétit de lumière : contrairement à la saturation où s'apaise l'intentionnalité, l'infini désarçonne son idée » ; « l'idée de l'infini – Désir » ; finalement, le résumé de cette nouvelle thèse sera que « le Moi devant Autrui est infiniment responsable » (EDE 274).

1. La métaphysique comme Désir

A. La transcendance comme impasse pour la pensée

La préoccupation centrale de Levinas est donc celle de la transcendance et de l'infini – et, malgré l'étrangeté du vocable, celle de Dieu. Or, la philosophie a souvent gommé l'âpreté de cette question,

comme le rappelle l'avant-propos aux articles rassemblés dans *De Dieu qui vient à l'idée* : il est encore nécessaire, dit-il, d'exposer « une recherche sur la possibilité – ou même sur le fait – d'entendre le mot Dieu comme un mot signifiant » (DQVI 7). Ce qui fait l'arrière-fond de la question philosophique, ce sont aussi des attitudes qui ont trait à la religion : c'est la croyance en Dieu, c'est l'acceptation ou au contraire le refus du langage de la Révélation, c'est la participation à un culte, ou sa récusation. C'est pourquoi la philosophie a eu à forger son propre discours. La question rencontre une autre difficulté, selon Levinas : car une méthode vraiment radicale doit aussi contourner le problème, devenu classique, de l'existence ou de la non-existence de Dieu – problème qui présuppose que l'on peut parler de Dieu comme d'une substance, même si la démonstration en est impossible et conduit à des paradoxes intenable. Ajoutons enfin que la désignation de Dieu par un langage qui paraît impuissant à le désigner « tranche sur toute phénoménalité », de sorte qu'on est tenté de se réfugier dans le discours qui nie de Dieu toute qualité issue de l'expérience, le discours de la « négation apophantique ». Levinas résume ainsi les paradoxes qui entravent les discours sur Dieu : s'il s'agit de l'absolu lui-même, comment le mot – c'est-à-dire la conscience, le savoir, que nous pouvons acquérir par le mot – peut-il en restituer « l'infinité ou l'altérité totale », et ne retombe-t-on pas nécessairement dans l'immanence ? Comment un savoir peut-il accueillir « la nouveauté de l'absolu » sans l'assimiler à l'expérience en général, et le ramener au « déjà connu » ? Comment le savoir ne se réduirait-il pas à une « relation reliant le penseur au pensé » – relation qui n'est alors qu'une corrélation, comme on le voit dans la « rigoureuse correspondance entre ce que Husserl appelle *noèse* et *noème* » (DQVI 9) ? C'est pourquoi Levinas cherche, dit-il, « la concrétude phénoménologique » de la notion de Dieu, les « circonstances » phénoménologiques, la « mise en scène » d'un discours possible sur Dieu, bref la « conjoncture positive » par laquelle ce discours acquiert sa validité (DQVI 7).

Dans un article de l'*Encyclopædia Universalis* sur l'Infini, Levinas parcourt l'histoire de la philosophie, afin de voir sous quelles figures les philosophes ont pensé l'infini. L'objectif aura été d'amener l'infini à la pensée, comme dans *L'Éthique* de Spinoza : du point de vue ontologique, le Dieu est alors défini comme substance et cause de soi, comme un être absolument infini sans lequel aucun étant ne peut ni être ni être conçu ; du point de vue épistémologique, « cet absolu est accessible à l'intuition intellectuelle, laquelle, distincte de l'imagination, se caractérise précisément par le fait de s'unir – au lieu de rester autre – à l'infini qu'elle contemple » ; l'infinité découle ici de la « non-limitation extrinsèque » d'un « être qui n'aurait aucun autre » (AT 71). Dans l'idéalisme post-kantien, l'infini devient une idée méthodologique, « idée et rien qu'idée, sans contrepartie dans l'être » (AT 71). C'est pourquoi « depuis Kant, la philosophie est finitude sans infini » ; mais ne peut-on aussi rappeler la philosophie à son glorieux passé – et pour cela penser à nouveau cet « infini que le fini ne peut tirer de lui-même mais que le fini pense » (MT 41 et 42). La référence à l'être semble une obligation, y compris dans la volonté de donner une figure à l'existence de Dieu. Aller à Dieu, ce serait d'abord en montrer l'être et l'existence ; une pensée qui ne va pas jusqu'à cette performance serait en déficit par rapport à ses ambitions. « Le dieu d'Aristote est une pensée qui se pense. Et c'est sur cette divinité indifférente au monde des hommes que se termine l'Encyclopédie de Hegel, c'est-à-dire peut-être la philosophie » (EN 70). L'auto-connaissance de l'absolu, même si elle passe par la médiation humaine, comme cherche à le montrer Hegel, est celle d'un principe impersonnel qui n'a plus vraiment d'autre à qui s'adresser. Mais la métaphysique de l'être ne masquerait-elle pas l'au-delà de l'essence, « notion qui ne saurait, certes, se prétendre originale, mais dont l'accès n'a rien perdu de son antique escarpement » (AE 10) ? Ce que nous avons rencontré dans la phénoménologie, c'est : la persévérance dans la recherche des premières évidences, l'ambition d'élever la méthode

philosophique à la rigueur d'une science, la fondation des vertus humaines sur le savoir de soi de la conscience. Mais ces préoccupations, issues d'un questionnement sur le sens, n'ont-elles pas eu, malgré elles, pour effet d'éluder la question du sens ? Ce que la pensée gagne en contrôle, ne le perd-elle pas en amplitude ? Ce qui nous est apparu, c'est que le primat du théorique a survécu aux nouvelles formes de l'interrogation philosophique. « C'est dans le psychisme conçu comme savoir – allant jusqu'à la conscience de soi – que la philosophie transmise situe l'origine ou le lieu naturel du sensé et reconnaît l'esprit. [...] Tout le vécu se dit légitimement *expérience* » ; mais si toute la pensée « porte sur le pensable », et « sur le pensable appelé être », alors en tout cas « l'extériorité ou l'altérité du soi est reprise dans l'immanence » (DQVI 212). Cette convenance réciproque de la pensée et du pensable – qui est à la fois son autre et son propre – ne devient-elle pas un postulat mortifère ? La « geste d'être », pour reprendre l'expression de Heidegger, est-elle seule dispensatrice de la rationalité, autrement dit la raison ne tire-t-elle son énergie et la validité de son savoir que de cette appartenance à la rationalité de l'être ? C'est le principe sur lequel la philosophie a assis sa « dignité d'ultime et royal discours » capable d'une « compréhension ultime » et devant lequel tout autre discours aurait à se justifier, par exemple la théologie rationnelle (DQVI 94). Levinas ose ce qu'il appelle la « pensée éveillée à Dieu », pensée qui « prétend à un *au-delà*, à un *plus-profond-que-soi* – à une transcendance différente du *hors-de-soi* qu'ouvre et traverse la conscience intentionnelle » (EN 75).

B. La transcendance comme rupture

Levinas cherche donc une expérience qui mène de la conscience à son *au-delà*, une rupture qui fasse droit à la transcendance – une transcendance qui d'aucune manière ne peut se ramener à la communauté de l'être, une transcendance que l'on puisse à bon droit nommer « tout autre ». « Une telle transcendance rompt avec le hors-soi de l'intentionnalité » (EN 75). Levinas ne veut cependant pas se livrer aux aventures de l'irrationnel et du néant, et se contenter d'un discours sans attaches avec la logique ou avec les ressources de la dialectique (DQVI 192). Le rationalisme de l'identité n'est peut-être pas le seul possible : n'y a-t-il pas un « rationalisme de la transcendance » qui « par-delà l'être » montrerait « un sens dont la priorité traduite en langage ontologique se dira préalable à l'être » (DQVI 96) ?

Il y a une correspondance entre cette aspiration de la philosophie et le discours de la Bible. Mais il y a aussi une discordance que l'histoire des rapports de la foi et de la raison ne suffit pas à résorber. L'obstacle, ici encore, est le discours ontologique, qui peut aussi bien associer que dissocier l'être et la divinité. « Si l'intellection du Dieu biblique – la théologie – n'atteint pas le niveau de la pensée philosophique, ce n'est pas parce qu'elle pense Dieu comme étant sans expliciter au préalable "l'être de cet étant", mais parce que, en thématissant Dieu, elle l'amène dans la course de l'être, alors que le Dieu de la Bible signifie de façon invraisemblable – c'est-à-dire sans analogie avec une idée soumise à des critères, sans analogie avec une idée exposée à l'exigence de se montrer vraie ou fausse – l'au-delà de l'être, la transcendance. Et ce n'est pas par hasard que l'histoire de la philosophie occidentale a été une destruction de la transcendance » (DQVI 95). Pour Levinas, il n'est cependant pas vrai que l'histoire de la métaphysique se résume à celle des conquêtes de l'athéisme. À cet adieu lancé à la transcendance, Levinas entend répliquer par une exégèse au travers de laquelle la raison se découvre engagée par un appel et s'interprète comme un à-Dieu – « un mouvement de transcendance qui s'assure comme une tête de pont de l'autre côté, sans laquelle la simple coexistence de la philosophie

et de la religion dans les âmes et même dans les civilisations n'est qu'une inadmissible veulerie de l'esprit » (*EDE* 266). La transcendance ne se réduit pas à la différence de l'être et du néant (non-être) : il s'agit d'un « autrement qu'être ».

Finalement, la transcendance ne peut être dite en termes ontologiques (*TI* 326). Parler de la transcendance à partir de l'être, c'est supposer entre ce qui transcende et ce qui est transcendé une unité – une unité certes difficile, qu'on appellera unité d'analogie, unité de la Cité céleste et de la cité terrestre que les langues, « tissées autour du verbe être », ne cessent de resserrer (*AE* 14). La transcendance sera dite comme temps, temps de l'autre qui n'apparaît pas au regard qui thématise. Un autre temps : « L'altérité qui infiniment oblige fend le temps d'un entre-temps infranchissable : "l'un" est pour l'autre d'un être qui se dé-prend, sans se faire le contemporain de "l'autre", sans pouvoir se placer à ses côtés dans une synthèse s'exposant comme un thème » (*HAH* 10). C'est pourquoi « on cherche à présenter la vie intérieure, non pas comme un épiphénomène et une apparence, mais comme événement de l'être, comme ouverture d'une dimension indispensable, dans l'économie de l'être, à la production de l'infini » (*TI* 268). Voir l'infini non dans la suppression de l'Autre qui le menace, mais dans l'événement du face-à-face et de l'éthique.

C. L'infini selon le désir

« Le désir métaphysique a une autre intention – il désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas, mais le creuse » (*TI* 22).

L'infini n'est pas défini comme « la propriété de certains contenus offerts à la pensée de s'étendre au-delà de toute limite » (*AT* 69). Cette définition s'applique aux grandeurs extensives, aux grandeurs en tant que continues, mais aussi « une excellence qualitative superlative », ou la « perfection d'un idéal inaccessible » (*AT* 70). Mais par ce mot « infini », Levinas tente d'exprimer une relation à l'Autre qui est irréductible à la connaissance et à la possession, même considérées comme hors de la portée de l'homme ou d'un être fini. Car la connaissance, en donnant accès au connu, égalise le connaissant et le connu. En revanche, il y a entre le désirant et le désiré une distance qui se maintient.

Il ne faut pas confondre le besoin et le désir. Le besoin est le manque de ce qui est susceptible de combler ce manque et de rétablir une plénitude. Le besoin peut compter sur des processus naturels qui l'amènent à la satisfaction. En quelque sorte, le besoin est une « indigence » qui a la nostalgie de sa « grandeur passée », et dont le souci est le retour à un état perdu, comme Ulysse (*TI* 22). Au contraire, le désir se porte vers « un pays où nous ne naquîmes point » et « ne repose sur aucune parenté préalable » : son objet, cette fois, n'a pas la capacité de le satisfaire, ou, pour mieux dire, le désir serait déçu s'il trouvait une satisfaction qui serait aussi son terme. En ce sens, la « faim » du désir est sa « volupté » même. Son objet est donc un absolu, dont l'essence n'est pas de se donner pour être consommé, mais de se refuser pour que le désir n'ait pas de cesse. « Le désir est absolu, si l'être désirant est mortel, et le Désiré invisible » (*TI* 22).

Levinas semble vouloir défendre l'authenticité – socratique – de la philosophie, lorsqu'il fait de l'Infini son concept fondamental. On ne peut pas considérer l'Infini comme un objet ni comme un objectif : « l'Infini n'est précisément pas un terme », si ce n'est une étape au cours d'une démarche que le désir anime et relance et que seule une « mutation dans la Connaissance » peut confirmer ; à la suite de toute réponse que la philosophie pourrait donner pour satisfaire au désir de l'Infini, « la Question ressurgit » sans cesse (*DEE* 13). L'Infini introduit un trouble dans la rationalité dogmatique,

un trouble qui ne détruit pas les raisons, mais les restitue ou plutôt les rappelle à leur inépuisable profondeur. Il serait étonnant de mettre un terme à l'Infini – d'en finir avec lui. Peut-être faut-il se confier aux métaphores pour le dire – mais les métaphores elles-mêmes se dénoncent comme insuffisantes : « L'antinomie où se développe le concept même de transcendance – saute par-dessus l'abîme ouvert dans l'être à qui l'identité même du sauteur inflige un démenti » (PC 24). « La transcendance signifie étymologiquement un mouvement de traversée [*trans*], mais aussi de montée [*scando*] : elle exprime un double effort : d'enjamber le vide de l'intervalle et de l'enjamber en s'élevant, en changeant de niveau » ; Levinas évoque la possibilité que ce mouvement « trace le modèle » de toute métaphore, de tout transport au-delà (CHEL 19).

Ce bouleversement où rien n'est donné dans l'être, et qui ne permet pas à la conscience de parvenir à sa « téléologie », qu'aurions-nous à en faire ou à en penser ? Or, selon Levinas, c'est précisément l'effet propre de l'infini que de remettre la pensée « en place », de la réveiller, de l'affecter « en la dévastant », dit-il même ; non seulement la place de la pensée n'est pas la première, mais l'impossibilité de penser constitue plus une « mise en cause » de la conscience que son échec ; et si « traumatisme » il y a, cela ne doit pas être compris comme la fin de la vie de la conscience, mais comme l'accès à une vie qu'elle n'aurait pas conçue. Peut-être la façon dont le mot « infini » est formé est-elle trompeuse. « Le *in* de l'infini n'est pas un non quelconque : sa négation, c'est la subjectivité du sujet de derrière l'intentionnalité » ; quoique l'Infini constitue l'extériorité la plus extérieure possible, il faut l'entendre comme « une non-indifférence de l'Infini à l'endroit du fini et le secret de la subjectivité » ; la révélation ne porte pas sur un objet, mais sur ce qui retentit, dans le sujet, du fait de cette absence d'objectivité ; « le ne-pas-pouvoir-comprendre-l'Infini-par-la-pensée est une relation positive, en quelque façon, avec cette pensée » (DQVI 108). À vrai dire, cela ne peut se comprendre qu'à travers l'interprétation précise de l'Infini, qui est une interprétation éthique. Car ce sera de cela qu'il s'agira finalement : avoir l'idée de l'infini, c'est « recevoir d'Autrui au-delà de la capacité du moi » (TI 43).

2. Penseurs de la transcendance

La pensée de la transcendance a-t-elle des précurseurs ? Levinas emprunte à ses prédécesseurs des motifs qui lui paraissent anticiper cet au-delà de l'ontologie.

A. La transcendance extatique des grecs

Les Grecs ont été avant tout les initiateurs de la pensée de l'identité, Parménide en tout premier, lui qui dans son *Poème* a proclamé l'identité de l'être et de la pensée. Il y a une expérience fondatrice de cette pensée de la stabilité et de l'identité, une expérience de la nature, de la terre ferme et de la voûte céleste, qui suggère par exemple la notion aristotélicienne de « l'acte pur » (DQVI 78). « À une époque où tout le mouvement vers le haut est limité par les lignes de sommets, les corps célestes sont absolument intangibles. Étoiles fixes – ou qui parcourent des trajectoires fermées, schémas d'actes d'identification – ces corps s'offrent au regard et dessinent ainsi, pour la vue, un firmament d'inaccessible, dénommé ciel » (CHEL 20). La contemplation du ciel a été une initiation au regard désintéressé sur les choses, au recul par rapport à l'utilitarisme vital. L'intangibilité du ciel suggère le sacré et la transcendance, et chez les philosophes l'étonnement. Cependant « la transcendance spatiale de ce regard est littéralement idolâtrie » (CHEL 20).

Pour donner mouvement à la pensée, Platon dut conduire ses analyses sur la nature du sophiste jusqu'au fameux « parricide » perpétré, en pensée, contre Parménide : « Sans cette violence, la relation et la différence n'étaient que contradiction et adversité. Mais elles l'étaient dans un monde de la présence totale ou de la simultanéité » (HAH 10). *Présence totale*, comme le dit, à l'autre bout de l'histoire de la philosophie, Louis Lavelle. L'autre de l'être, ce qui sera appelé par Levinas « l'événement d'être » (AE 13), devrait selon lui nous placer « au-delà des catégories de l'être », ce dont nous avons une préfiguration dans « l'idée platonicienne du Bien au-delà de l'Être » [*épékeina tès ousias*] (TI 326) – Idée du Bien dont Platon dit qu'elle est analogue dans le domaine des Idées à ce qu'est le Soleil dans le domaine du visible (*La République*, VI).

Pensée grecque où la lumière prête son énergie à l'intellect. « L'amour, lui-même, se pense comme l'attraction du désirable où le “jeune homme”, où la “belle fille” ne sont que prétextes. L'*orekton* du livre X de *La Métaphysique* d'Aristote, c'est l'être suprême, immobile, aimé jamais aimant, terme. Le problème du Bien se pose comme un problème de fin. Le couple “être-valeur” n'est en effet nullement antithétique. La réalité de la chose est précisément faite de sa finalité. La chose en tant que fin de l'intention est le but, la limite, l'ultime. En tant que valeur, en tant que fin du désir, l'objet est *un* être, terme du mouvement, début d'une impassibilité, d'un calme repos en soi » (DEE 58).

Levinas compte aussi, parmi les penseurs antiques de la transcendance, la doctrine plotinienne de l'Un (*Ennéades*, V, 1, 6). Paradoxes de la doctrine de l'émanation : la tentative par l'intelligence de connaître l'Un crée déjà la multiplicité des idées, en deçà de l'Un qui lui-même reste inaccessible : l'intelligence qui porte son regard sur les idées a le désir de ce qui est en haut, la « nostalgie de l'Un, mal du retour » ; et ce mouvement d'aspiration à l'unité de la pensée qui voit le multiple est comme une « piété – Plotin parle de prière (V, 1,6) – à l'égard de l'Un inaccessible » (AT 31). Selon Levinas, ce recueillement, qui s'adresse au-delà de l'intelligible présent à l'intelligence, désire l'union avec l'Un, « est philosophie, aspiration à une sagesse, qui n'est pas savoir, qui n'est pas représentation, qui est amour. Amour d'une sagesse autre que l'intelligible se donnant au savoir. Philosophie qui serait la transcendance même [...] s'inscrivant en un itinéraire extatique » (AT 31).

B. Descartes : de Dieu qui vient à l'idée

Levinas trouve un point d'appui plus décisif (TI 46) chez Descartes. Celui-ci, dans la continuité de la procédure de mise en doute entamée, explique-t-il, dans la première de ses *Méditations métaphysiques*, aboutit d'abord à la formulation décisive du *cogito* ; puis, s'assurant de la réalité de sa pensée, il découvre en lui l'idée de l'Infini. Il est vrai, selon Descartes, que la procédure de doute (doute volontaire, méthodique et hyperbolique) a pour but d'obtenir une vérité première, et que la résistance au doute de la pensée « Je suis, j'existe » constitue une telle vérité. Cependant, la *Troisième Méditation* annonce que « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même ». Selon Levinas, cela signifie que, « si Descartes commence par le *Cogito*, il dit un peu plus tard qu'en réalité, ce qui est premier, c'est l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'idée de l'Infini. L'idée de Dieu était avant le *Cogito*, et le *Cogito* n'aurait jamais été possible, s'il n'y avait pas eu déjà l'idée de Dieu » (LC 103). En effet, l'idée de Dieu n'est pas seulement un *cogitatum* pour une *cogitatio*, car la « réalité objective » de l'idée de l'Infini « fait éclater » la « réalité formelle » de l'idée pensée par l'esprit, donc dépasse la « capacité » de l'esprit. Ainsi le cours de sa méditation fait penser à Descartes « jusqu'à la rupture du je pense » (DQVI 104) – ce qui, ajoute Levinas, « renverse peut-être – avant la lettre – la validité universelle et le caractère originel de

l'intentionnalité ». Ainsi « il n'y a pas d'idée de Dieu, ou Dieu est sa propre idée » (DQVI 105) – comme le disait déjà Malebranche : « L'infini est à lui-même son idée. [...] Car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit » (*Entretiens sur la métaphysique et la religion*, II, 5). Il est vrai qu'en pensant Dieu comme un « être éminent », un « superlatif de l'exister », Descartes maintient un « langage substantialiste ». Mais ne fait-il pas aussi découvrir une autre pensée, qui n'est plus la conduite des idées et la domination du réel par les idées, mais essentiellement une relation ? La conscience n'a pas la maîtrise de ce qu'elle pense, « comme si le ne-pas-se-laisser-englober était aussi une relation exceptionnelle avec moi, comme si la différence entre l'Infini et ce qui devait l'englober et le comprendre était une non-indifférence de l'Infini à cet englobement impossible », autrement dit « l'Infini en moi » (DQVI 105).

Levinas trouve dans cette pensée de l'Infini, hors les capacités réceptives de la conscience, et même « inassumable » par la conscience, un premier modèle ou du moins une forme approchée de ce qu'il appellera « passivité plus passive que toute passivité », ou encore « traumatisme » (DQVI 107). Rapprochant rapidement la pensée de l'infini de l'argument ontologique, comme y invite la *Cinquième Méditation*, Levinas avance, dans *Totalité et infini*, cette formule synthétique : « Dieu, c'est l'Autre » (TI 232). Il relève même – tout en reconnaissant que c'est peut-être là une manière d'abuser du texte cartésien – qu'à la fin de sa *Troisième Méditation*, « Descartes en vient à admirer la Majesté divine, comme si, brusquement, il avait aperçu, derrière les arguments, un visage. [...] On voit là, brusquement, que la réflexion sur l'idée de l'Infini place Descartes devant quelque chose qui est empreint de majesté et qu'on peut appeler visage » (LC 104). Ce qui s'annonce par là, c'est, contre le caractère d'idéat de la divinité, le primat de l'autre : si infini il doit être pensé, c'est parce qu'une perspective de hauteur s'ouvre à travers l'homme. Citant Descartes, Levinas veut voir dans ce passage autre chose qu'un « prudent hommage à la religion » (TI 233).

C. Kant et les idées de la raison

Comme le remarque Levinas, un philosophe tel que Kant a fait un pas vers « des significations ne rejoignant pas l'être », lorsqu'il a distingué les concepts de l'entendement, grâce auxquels on peut connaître, et les idées de la raison, par lesquelles on peut penser ; mais, ajoute-t-il aussitôt, « cette pensée distante de l'être [...] est encore entendue par Kant comme vide des choses en soi qu'elle vise. Elle se mesure encore à l'être qui lui manque. Les idées ont ainsi un statut dialectique au sens péjoratif que Kant confère à cet adjectif ; l'illusion transcendantale, qui en elle se joue, est le drame d'une aspiration à l'être » ; ainsi l'intelligibilité a beau se diversifier, et la rationalité déceler un écart entre les formes de la connaissance et la pensée du réel en soi, le sens ne peut être interprété que comme le fruit d'une « nostalgie de l'être » (DQVI 190). Il est vrai, concède Levinas, que la philosophie pratique donne à Kant l'occasion d'une nouvelle « intrigue », d'une pensée de la bonne volonté qui fait une distinction tranchée entre deux types d'impératif : l'impératif hypothétique (technique et pragmatique) indexé sur les fins qu'on veut obtenir dans l'être ; et l'impératif catégorique, inconditionnel, qui traduit immédiatement le commandement de la loi morale, devoir-être de la liberté qui n'est dépendant d'aucun savoir de l'être. La liberté devrait alors être l'unique clef de voûte de l'architecture de la raison pure. Or, rappelle Levinas, « la relation avec l'ontologie se rétablit dans les “postulats de la raison pure”, comme si elle était attendue au milieu de toutes ces audaces : les idées rejoignent, à leur façon, l'être dans l'existence de Dieu garantissant, soit, selon la lettre du criticisme, l'accord de la vertu et du bonheur, soit, selon la lecture de Hermann Cohen,

l'accord de la liberté avec la nature et l'efficacité d'une pratique décidée sans connaissance » (DQVI 191 ; cf. MT 66-68).

D. Bergson : l'intuition de la durée

Levinas adresse des hommages appuyés à Bergson mettant « en évidence la réalité propre et irréductible du temps » ; il aura appris dans ses ouvrages « la spiritualité du neuf » ; pour accentuer encore le caractère décisif de cette découverte, Levinas va jusqu'à attribuer à Bergson la vision de « l'«être» dégagé du phénomène en un «autrement qu'être» » (EI 18), ce qui constitue comme l'anticipation de ses propres thèses.

Levinas rappelle souvent la critique bergsonienne de la notion de possible : quand on évoque le possible, dit-il, on procède à un double mouvement, dont les deux étapes sont simultanées, d'abord on pose une réalité, ensuite, ou plutôt en même temps, on nie son actualité : au total, il y a plus dans le possible que dans le réel, conclut Bergson. On connaît la grande distinction bergsonienne entre le temps et la durée ; le temps – dont l'intelligence forme le concept en se modelant sur l'espace, et en découpant, morcelant celui-ci comme un géomètre le ferait d'une ligne ; et la durée – qui est une donnée immédiate de la conscience, et qu'on peut sentir s'écouler en soi, une émotion qui nous fait « vibrer intérieurement ». C'est grâce à l'émotion que la philosophie devient « un effort pour dépasser la condition humaine¹ ». La connaissance n'est pas un instinct comme chez l'animal, qui tourne sempiternellement selon les mêmes cycles, c'est une intuition, qui procède par amplification. Du fait que la durée est essentiellement créatrice, le présent conserve « un pouvoir sur l'avenir » (TA 72).

Dans son « Hommage à Bergson » (1946, CC 217-219), Levinas esquisse une comparaison avec Heidegger : « Pour Bergson, la finitude et la mort indépassable ne sont pas inscrites dans la durée. La mort est inscrite dans la dégradation de l'énergie. La mort est la caractéristique de la matière, de l'intelligence et de l'action ; elle s'inscrit dans ce qui, pour Heidegger, est *Vorhandenheit*. Au contraire, la vie est durée, élan vital, et il faut penser ensemble durée, élan vital et liberté créatrice. » On peut relever à ce propos « l'erreur persistante de Levinas qui consiste à mettre l'action du côté de la matérialité spatialisée, de la mécanique et de l'intelligence, alors que Bergson valorise l'action comme le point de rencontre entre la vie et le maître, entre la mémoire et le présent idéomoteur, au point même qu'il préfère parler d'acte libre, plutôt que de liberté. Cette erreur mise à part, la synthèse de Levinas est très juste² ». Levinas a trouvé d'ailleurs bien plus chez Bergson : « *L'Évolution créatrice* est un plaidoyer pour une spiritualité se libérant de l'humanisme machiniste. Et dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, [on trouve] l'intuition, c'est-à-dire le vivre même où le vécu du « temps profond », conscience et savoir de la durée, s'interprètent comme relation avec autrui et avec Dieu », c'est-à-dire « amour, amitié, sympathie » (EN 236).

3. Une autre intrigue : la transcendance de l'autre homme

Levinas accorde aussi une grande importance à l'émergence contemporaine d'une « philosophie du dialogue ». Il a pu entendre Gabriel Marcel soutenir que « les philosophies de l'immanence ont fait leur temps, qu'elles ont révélé aujourd'hui leur foncière irréalité » (Marcel, HCH 25 ; cf. NP 7). Il lit Martin Buber, le philosophe de la dissymétrie entre les relations intersubjectives (« l'interpellation d'un Tu par un Je »), et les relations de sujet à objet (Je et Il, « neutralité soumise à la connaissance »)

(DQVI 220).

Il s'en explique dans une étude de 1980 (« Le Dialogue », DQVI 211-230). La philosophie a toujours admis le besoin d'un langage pour la pensée ; mais cela ne signifie en général « que la nécessité d'un discours intérieur », selon la définition de la pensée comme dialogue de l'âme avec elle-même, par Platon (DQVI 215). La pensée procède par questions et réponses, mais se retrouve elle-même au terme de la dialectique. L'échange d'opinions et de paroles entre interlocuteurs est par principe ordonné à la primauté du savoir, c'est-à-dire à la raison qui « est une » ; au fond, on ne dialogue qu'à l'intérieur de la raison, on « fait *entendre raison* » (DQVI 216). Le dialogue est une prescription de l'humanisme ; mais le « pur amour de la vérité » est trop facilement contourné par la rhétorique, la publicité, la propagande (DQVI 217). Même si elle réussissait, la paix établie par le dialogue raisonnable serait-elle encore une rencontre de l'autre comme tel ? Et, pour que le dialogue guide les interlocuteurs vers la paix, il faut d'abord les amener au dialogue, comme s'ils étaient en quelque sorte déjà raisonnables (DQVI 218).

Dans la philosophie du dialogue, le langage ouvre à une « tout autre dimension de sens », sur le « rapport inter-humain – sur la socialité originaire » (DQVI 219). Alors, la pluralité des consciences n'est pas un fait contingent, déficient par rapport à l'unité idéale de la pensée. Levinas cite le *Journal métaphysique* de G. Marcel : « Seul un rapport d'être à être peut être dit spirituel. » De même, la distinction faite par M. Buber suggère que « la socialité du dialogue n'est pas une connaissance de la socialité », mais « un événement de l'esprit, au moins aussi irréductible et aussi ancien que le *cogito* » (DQVI 221). Il y a une « distance absolue entre le Je et le Tu », réfractaire à la synthèse que voudrait en faire un regard extérieur : c'est cette distance que le dialogue creuse et transcende « sans la supprimer » (DQVI 222). La transcendance fonde le dialogue : « C'est précisément parce que le Tu est absolument autre que le Je, qu'il y a, de l'un à l'autre, dialogue » (DQVI 223). On peut même faire l'hypothèse que le discours intérieur du savoir est un « mode dérivé de l'entretien avec autrui », et que la conscience et le savoir sont des modes dérivés du langage : pour que le savoir ait lieu, il faut une réflexion, donc une « suspension de la spontanéité de la vie », qui elle-même est suscitée d'abord par un « *dialogue originel et préalable* » (DQVI 224).

On arrive ici à la thèse centrale de la philosophie de Levinas, celle de la primauté de l'éthique. Car le dialogue, voyons-nous maintenant, n'est pas une déficience (par rapport au savoir interne de la conscience, par rapport à la raison), mais « le surplus ou le *mieux* d'un au-delà de soi, le surplus et le mieux de la *proximité* du prochain » (DQVI 224). Différence de l'autre qui est comme un « don gratuit » ou comme une « grâce ». C'est pourquoi la rencontre n'est pas seulement, comme le suggèrent les philosophes du dialogue, un bénéfice de l'apaisement des relations humaines, la chance de l'amour, toujours menacée de retomber dans la haine. Malgré ses emprunts textuels à Buber, Levinas se démarque nettement de lui, ainsi que de toute philosophie des valeurs dites supérieures, en les renvoyant à leur naïveté – car « le discours n'est pas l'amour » (TI 74). Citons ici les phrases de Levinas : « La Relation où le Je rencontre le Tu est le lieu et la circonstance originels de l'avènement éthique. Le fait éthique ne doit rien aux valeurs, ce sont les valeurs qui lui doivent tout. Le concret du Bien est le valoir de l'autre homme. C'est seulement à une formalisation qu'apparaît l'ambivalence du valoir, l'indécidable, à égale distance entre le Bien et le Mal. Dans le valoir de l'autre homme, le Bien est plus ancien que le Mal. Le dialogue n'est donc pas qu'une façon de parler. Sa signification a une portée générale. Il est la transcendance » (DQVI 225). L'éthique ne se constitue pas, à l'occasion de la rencontre, dans le débat toujours problématique sur les valeurs, ni même à partir des valeurs, mais immédiatement à partir d'une certaine « urgence dans l'attitude à prendre à l'égard de l'autre ».

homme » : le je-tu comporte « d'emblée », et sans médiation d'aucune loi, une « obligation » (*DQVI* 229).

Implications philosophiques et anthropologiques. Transcendance, cela veut dire que l'immanence au monde n'est pas ultime (contre Heidegger), mais sans complaisance à aucun arrière-monde (contrairement à ce que suggère l'analyse nietzschéenne de la métaphysique). À la phénoménologie de l'intentionnalité, qui affirme la polarité non réversible du Je et de l'objet (polarité qui est dans le monde), il faut adjoindre une « phénoménologie de la Relation », qui traite de la réversibilité du Je-Tu dans la parole. À l'activité du dire répond la passivité de l'écoute : la rencontre a lieu dans le monde, mais la parole interpelle l'autre « comme n'étant pas du monde » (*DQVI* 226). Implications théologiques. « La relation au tu dans sa pureté » peut être interprétée comme « relation au Dieu invisible », et « le Dieu de la prière – de l'invocation – serait plus ancien que le Dieu déduit à partir du monde [...] ; le vieux thème biblique de l'homme fait à l'image de Dieu prend un sens nouveau, mais c'est en le “tu” et non pas en le “je” que cette ressemblance s'annonce. Le mouvement même qui mène à autrui mène à Dieu » (*DQVI* 227). Levinas donne de cette thèse des formules diverses, mais constantes sur le fond. « La transcendance comme telle est “conscience morale”. La conscience morale accomplit la métaphysique, si la métaphysique consiste à transcender » (*TI* 293 ; cf. *TI* 64). « L'infini n'est donné qu'au regard moral : il n'est pas connu, il est en société avec nous » (*DL* 23). Cette pensée métaphysique consiste à substituer le vocatif à l'indicatif – comme le disent les citations de la Bible sur la « crainte de Dieu » qu'ajoute ici Levinas (Isaïe 58 ; Lévitique 19, etc.).

La relation à Dieu n'est donc ni une pensée, ni une expérience, ni un accès. Plutôt que d'une « transcendance à Dieu », on parlera « d'une transcendance à partir de laquelle un mot tel que Dieu révèle son sens » (*EN* 84). Cette relation relève de l'éthique : mais cela ne signifie « ni que l'autre homme soit Dieu, ni que Dieu soit un grand Autre » (*EN* 84). De telles formules restent encore dans l'orbe de l'ontologie, alors que l'éthique doit pouvoir, à la fois, excéder « les formes et les déterminations de l'ontologie », et, pour s'inscrire dans le projet d'une philosophie, ne pas « renier [...] la paix du Raisonnable » ; à la fois « accéder à un autre dessein de l'intelligibilité et à un autre mode d'aimer la sagesse » (*EN* 9). Exigence double, tension qui traverse chaque énoncé auquel Levinas confie ce dessein. « On ne prouve pas Dieu ainsi puisqu'il s'agit d'une situation qui précède la preuve et qui est la métaphysique elle-même. L'éthique, par-delà la vision et la certitude, dessine la structure de l'extériorité comme telle. La morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première » (*TI* 340).

Radicaliser la conception de l'éthique, cela signifie la rendre incomparable à celle de l'être, puisqu'elle ne peut pas en être déduite. C'est pourquoi Levinas préfère parfois récuser le mot même d'expérience : l'éthique est « la mise en question de l'expérience comme source de sens » (*HAH* 11). « Nous appelons éthique une relation entre des termes où l'un et l'autre ne sont unis ni par une synthèse de l'entendement, ni par la relation de sujet à objet, et où cependant l'un pèse ou importe ou est signifiant à l'autre, où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait épuiser ni démêler » (*EDE* 225, note 1). Une autre intrigue, c'est-à-dire à la fois une histoire (dont on ne prend connaissance qu'en la racontant), une intrication (un entremêlement dont il est hors de question de pouvoir un jour s'extraire), et un étonnement (par lequel le sujet individuel est « intrigué » par l'autre, déraciné de ses certitudes).

Dans cette perspective, Levinas conteste même « que le dialogue soit la forme première du langage » (*DMT* 218). Ce qui est plus fondamental, c'est « la dignité prophétique du langage, capable de signifier toujours plus qu'il ne dit, merveille de l'inspiration où l'homme écoute, étonné, ce qu'il

énonce, où déjà il *lit* l'énoncé et l'interprète, où déjà la parole humaine est écriture » (ADV 7). Levinas associe à l'action de la parole la perception du visage, qui constituera un argument majeur de ses grands ouvrages (DL 21).

La relation à l'autre est désir. Désir, cela veut dire d'abord que cette relation se produit chez un être qui n'est plus préoccupé par des besoins, et qui, « par-delà tout ce qui peut lui manquer ou le satisfaire », n'est plus en souci de son être, de sa vie, de son plaisir. L'autre n'est pas rencontré comme un être qui peut opportunément compléter ma vie en répondant à mes intérêts – comme cela a lieu selon les fonctions de la vie sociale et économique et dans le combat politique. La rencontre est plutôt un « choc » qui « me met en question, me vide de moi-même et ne cesse de me vider en me découvrant des ressources nouvelles. Je ne me savais pas si riche, mais je n'ai plus le droit de rien garder » (HAH 49).

¹- BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, Éd. PUF, p. 218.

²- J.-L. VIEILLARD-BARON, « Levinas et Bergson », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Éd. PUF, 2010, n° 4.

Chapitre 4

L'existence comme sortie hors de l'être

Introduction : la liberté comme abîme entre l'homme et le monde

À vrai dire, Levinas ne se met vraiment à associer la notion de transcendance et celle d'autrui que d'une manière très progressive tout au long de ses œuvres : cette thèse ne devient tout à fait explicite qu'après les réflexions qu'il mène durant la guerre. Auparavant, c'est la perspective ontologique qui occupe le devant de la scène ; mais il est vrai qu'il entre dans cette perspective avec les moyens d'une philosophie de l'existence. En effet, analysons la situation de l'homme dans le monde : elle révèle un abîme entre l'homme et le monde. En un sens, la séparation que réclame la liberté à l'égard du monde est trop facilement obtenue – par l'arbitraire, par la violence et par l'idéalisme. Il importe donc de montrer à quel point l'homme existe, c'est-à-dire comment il se montre dans ce qu'il vit – et cette description fera surgir le sens même de cette existence ; seule une telle description procède à une *justification de la liberté*.

1. Malaise dans l'être et aspiration à sortir (*De l'évasion*)

Le texte de 1935, que Levinas appelle, lors de sa réédition de 1982, son « modeste essai », n'en fit pas moins, en quelques pages courtes et denses, un bon nombre des questions auxquelles il accordera ensuite de plus amples développements. Comme le dit J. Rolland, le texte de Levinas manifeste un « conflit latent » avec Heidegger, même si le nom de celui-ci n'est pas mentionné (*DE* 14). Levinas est conscient de l'importance des enjeux : car, dit-il, « le besoin d'évasion [...] nous conduit au cœur de la philosophie. Il permet de renouveler l'antique problème de l'être en tant qu'être » ; et comme dans le texte sur la philosophie de l'hitlérisme, cette question permet de scruter les ressorts de la civilisation, « une certaine civilisation, installée dans le fait accompli de l'être et incapable d'en sortir » (*DE* 99). Contre cette lassitude de la civilisation, que masquent souvent l'activisme et la frénésie de consommation, Levinas fait valoir cet *autre désir* dont il s'agissait ci-dessus, et qu'il appelle ici « l'excendance » (*DE* 99). Cependant, l'analyse porte ici essentiellement sur ce qui est, souffre et jouit d'être, sur ce qui existe concrètement, et qui ainsi vit sa liberté au lieu de *l'affirmer* abstraitement.

Levinas procède alors à la mise en cause des termes par lesquels l'accomplissement est recherché dans l'être : le bonheur, la liberté, la paix, la dignité même. Levinas s'attache à montrer qu'aucune de ces fins ne saurait satisfaire le sujet, et qu'elles sont des rêves – qui risquent à tout moment de tourner au cauchemar – ce qui rend nécessaire la sortie hors de l'être.

A. L'ontologisme

Pour affirmer sans ambiguïté la difficulté qu'il aperçoit dans l'histoire de la philosophie, Levinas

fait usage d'un terme péjoratif – et brutal : « l'ontologisme ». Ce terme suggère que l'aspiration problématique dont aura témoigné le développement de l'ontologie s'est traduite par un enfermement stérile dans une pensée de l'être : stérile, parce qu'aucune interrogation, qui porterait sur le sujet, le monde, les premières causes, n'est susceptible d'échapper à l'ultime explication par l'être – universalité morte. La tradition philosophique, dit Levinas, consiste à donner le primat à l'ontologie : « La philosophie, comme la science, comme la perception, prétend à un savoir : elle dit “ce qu'il en est”, son essence théorétique serait indéniable. [...] La signification de ce qui est dit en philosophie est un savoir – vrai ou erroné – et se réfère à l'être corrélatif de ce savoir, est ontologie » (DQVI 266). Le fait d'être caractérise toute chose sans distinction, au-delà même de « la distinction du parfait et de l'imparfait » (DE 93), puisqu'il ne consiste pas en une propriété parmi d'autres, mais est la condition pour avoir quelque propriété que ce soit.

C'est ce que dénonce avec virulence *De l'évasion* : l'Occident croit avoir accompli un progrès décisif en attribuant l'être à ce qu'il pense « au-delà des choses », comme l'idéal, la conscience et le devenir ; ainsi « l'ontologisme sous sa signification la plus large restait le dogme fondamental de toute pensée. Malgré toute sa subtilité, elle restait prisonnière d'un principe élémentaire et simple d'après lequel on ne saurait ni penser, ni éprouver que ce qui existe ou est censé exister » (DE 124). Le possible et l'impossible eux-mêmes doivent rester dans l'orbe de l'être : la pensée se donne des objets, dont la simple possibilité semble valoir inscription dans l'être. Ce qui intéresse Levinas, c'est de montrer à quel point cet attachement au discours ontologique – le « stigmate de l'existence » – fait obstacle au mouvement de l'esprit. En effet, la contemplation et la pensée théorique adhèrent à ce qui est – à la nature de l'homme, au cosmos – et, ne traduisant que lui, elles sont « l'impuissance devant le fait accompli » (DE 125).

D'ailleurs, Levinas reprendra cette critique à propos de toutes les formules par lesquelles la philosophie a traduit son aspiration à être. Par exemple, l'être-en-acte aristotélicien, qui semble vouloir dire un « pleinement être – pleinement à en déborder » (HAH 8). On sait en effet que, selon Aristote, l'actualisation de la puissance ne va pas sans un surcroît de plaisir (Aristote, *Éthique à Nicomaque, passim*) ; l'acte est un accomplissement (et une infatuation). La réussite de la vie consiste pour l'homme à accomplir au maximum sa nature : il peut compter pour cela sur l'harmonie du monde, sur les dispositions qu'il trouve en lui, qu'il doit au cosmos, et dont il a seulement la charge de faire un usage vertueux. Cette structure de l'être qui s'accomplit selon sa nature se prolonge dans la philosophie moderne dans la doctrine de la liberté, car le sujet libre « n'est qu'une modalité d'une “unité logique” de “l'aperception transcendante” – mode privilégié de l'actualité qui ne saurait être que sa propre fin » (HAH 9). Autre exemple, celui de l'attitude religieuse qui prend son « élan vers le Créateur », dans une sorte d'escapisme ; mais cet effort de « sortie en dehors de l'être » était voué à l'échec, dès lors que Dieu était défini lui-même comme Être en même temps que comme Créateur (DE 125). Nous avons rencontré ci-dessus cette déception envers un Dieu qui ne propose aucun ailleurs, du fait qu'il est ramené à l'être.

B. La fausse révolte de l'idéalisme

Levinas s'attarde ici sur le cas du romantisme, pris comme représentant de l'idéalisme. Il est vrai que « la philosophie idéaliste a été en somme une manière de fonder l'être sur quelque chose qui n'est pas de l'être » (TA 25). La philosophie et la littérature ont manifesté un refus de la massivité des choses, de l'opacité de la morale, du destin, de toutes les cohérences établies ; elles ont revendiqué, au

contraire, la souveraineté de l'esprit, la singularité de la passion, l'invention de l'histoire. Mais Levinas dénonce dans ces attitudes une fausse révolte, qui « procède du désaccord entre la liberté humaine et le fait brutal de l'être qui la heurte » (DE 91). Certes, la liberté n'est pas à l'aise dans le monde où les choses sont des obstacles, où les autres sont des partenaires infidèles ou des ennemis arrogants, où le sujet ressent douloureusement le clivage entre son cœur et la médiocrité de la société. Mais, souligne aussitôt Levinas, aucun de ces conflits ne met en cause « la simplicité du sujet », ni « l'unité du moi », ni la paix qui le rassure et lui donne le repos (DE 91). Tout le monde aura eu l'occasion de railler la « suffisance » du bourgeois, qui est individualiste, capitaliste, impérialiste, mais par souci de conservation : cela est assez évident, semble dire Levinas. Les romantiques évitent-ils la contradiction ? Car « personne n'est plus orgueilleux que Rousseau ou Byron, personne ne se suffit davantage » ; or la « suffisance » est pensée à l'image « de l'être tel que nous l'offrent les choses » (DE 91).

Cela veut-il dire qu'en effet « la philosophie occidentale n'est jamais allée au-delà » de cette pensée de l'être, et de l'identité, dont le concept redouble « l'expression de la suffisance du fait d'être » (DE 93) ? En quoi consiste, au fond, cette idéologie occidentale ? Le paradoxe, selon Levinas, est que cette manière de penser n'a pas cessé de chercher la transcendance, de la dire, de lutter pour un monde meilleur, la paix, l'harmonie, etc. ; mais cet autre ordre, cet autre monde, et cette harmonie et cette paix n'étant jamais imaginés que dans les termes et selon la pensée de ce qui existe, ils font obstacle à l'émergence de cet autre ; se fondant sur la même idée de l'être, ils ne donnent figure qu'à une transcendance qui élargit les limites de l'être, mais qui n'en change pas le tracé – une transcendance qui soulage imaginairement l'être pensant de sa finitude, mais qui l'abandonne nécessairement à ce qu'il est.

Cependant, la « sensibilité moderne » et la littérature du ^{xx}e siècle offrent une nouvelle chance à la pensée, parce qu'elles différencient « l'existence » et la « nature », comme si une nouvelle inquiétude portait en elle « une condamnation, la plus radicale, de la philosophie de l'être » (DE 94). La littérature traduit le « mal du siècle », qui n'est plus celui du ^{xix}e siècle, qui n'est plus un affect exalté de la subjectivité, et qui ne relève plus seulement du « jeu aimable de la vie » ; ce mal du ^{xix}e siècle, cette fois, est l'héritier d'une forme inouïe de mobilisation, de la guerre patriotique, sans doute – et de la technique envahissante, de la bureaucratie tentaculaire dont parle G. Marcel, et de « l'engrenage incompréhensible de l'ordre universel » (DE 94). Les circonstances sont favorables à l'émergence d'une nouvelle conscience. La pensée, cette fois, ne peut plus se contenter des faux-fuyants de l'idéalisme, elle traduit « la conscience poignante de la réalité dernière dont le sacrifice lui est demandé » : cette réalité dernière, c'est « l'existence temporelle », qui « prend la saveur indicible de l'absolu » (DE 94). L'existence ne consiste pas seulement, pour l'existant, à se porter, tant bien que mal, vers l'être – qui lui manque, mais qui lui est promis. Elle ne consiste pas seulement à supporter la menace de souffrances – qui rendent la vie difficile et déplaisante, mais susceptible d'aménagements amodiants, grâce aux ressources de la nature. Cette fois, « la révélation de l'être », c'est la conscience élémentaire « qu'il y a de l'être », la découverte de « l'inamovibilité même de notre présence » et « le sentiment aigu d'être rivé » (DE 95).

Cette nouvelle conscience rend nécessaire une nouvelle attitude, « l'expérience d'une révolte » qui n'est plus celle de l'idéalisme, puisque l'insatisfaction d'être se reproduit et s'approfondit à chaque étape de la fuite qui cherche à s'en échapper. Levinas tient ici à préciser que ce « besoin d'évasion » ne peut pas même compter, pour réussir, sur « l'élan vital », qui est aussi un « devenir créateur », comme chez Bergson. Il adopte ici la même procédure de réfutation que celle dont il a usé

précédemment pour récuser la pensée contemplative et l'aspiration à un Dieu : certes, la création, imprévisible par définition, ne cesse de briser « la prison » du présent, et exprime la fécondité du temps ; elle ne répète pas ce qui est, mais introduit des changements dont aucun principe de raison ne rend compte ; cependant, le génie de l'artiste, comme le dit Bergson, consiste à adopter les voies tracées par la durée, à distraire son attention des nécessités de l'action pour acquérir l'intuition de la durée elle-même : or cela ne permet pas, selon Levinas, de « dépasser » vraiment le réel, puisque cela revient à « s'approcher d'une activité qui précisément y aboutit » (*DE* 97). Or si le point de départ est la constance dans laquelle nous bénéficions de l'être, si le poids irrémissible est celui de l'existence, le but doit être radicalement de « sortir de l'être » même (*DE* 97).

C. L'être comme poids : besoin, plaisir, honte

Pour montrer plus directement la nécessité d'une telle « évasion », Levinas entreprend l'analyse de quelques expériences par lesquelles nous pouvons nous convaincre de l'étrangeté de l'être. Levinas adopte ici une méthode qu'il confirmera toujours : « Je crois que les “accidents” psychologiques sont les manières sous lesquelles se montrent les relations ontologiques » (*EI* 63). Or exister, c'est faire partie de l'être, mais c'est aussi sentir que cette appartenance ne va pas de soi. Si on commet la faute de passer sous silence les données concrètes de l'existence – « omission extatique ou angélique de son poids terrestre » (*EN* 103) –, on passe à côté de sa réalité, on pêche par abstraction. En revanche, si on touche le fait d'exister lui-même dans la manière qu'il a de rassembler en soi et sur soi des propriétés, alors on verra concrètement – phénoménologiquement – comment l'évasion est « la structure interne de ce fait de se poser » (*DE* 100). Analysons donc ce malaise de l'être.

D'abord se présente l'expérience du besoin, « catégorie fondamentale de l'existence » (*DE* 114). Le besoin semble être une manifestation élémentaire de l'être vivant, celle qui le pousse à agir pour sa propre conservation, et selon des critères qui lui sont imposés par la nature. La finitude, c'est manquer de... ; le besoin appelle un soulagement. Mais Levinas conteste la présentation selon laquelle le besoin serait comme un vide confronté au plein de l'être et avide de lui. Au contraire, dit-il, il y a une positivité du besoin, dont la souffrance pousse le sujet à se « sortir d'une situation intenable », et qui constitue un dynamisme constant, un « acharnement ». Levinas insiste d'abord sur le fait que la tendance du besoin qui le porte à des objets bien connus, lorsqu'elle est élémentaire, peut s'étendre aussi à un grand nombre d'autres objets moins déterminés, en fonction de leur « spécialisation », au sein des processus d'apprentissage et d'éducation (*DE* 104-105) ; on peut renvoyer sur ce point à la liste des besoins de l'âme dont traite Simone Weil au début de *L'Enracinement*. Puis Levinas relève que le besoin ressurgit par-delà la satisfaction, et d'autant plus que la satisfaction elle-même n'apaise pas l'exigence du besoin *lui-même*, qui ne se mesure pas à la satisfaction obtenue, parce qu'elle ne parvient jamais à nous libérer d'une sorte de « poids mort au fond de notre être », dont veulent précisément s'arracher les « mortifications du jeûne » dans certaines pratiques spirituelles. Dans les textes ultérieurs de Levinas, cette « inadéquation de la satisfaction au besoin » prendra, comme nous le savons, le nom de « désir ». Ici, il en conclut que « l'événement fondamental de notre être » est « le besoin d'évasion » (*DE* 106).

Quant au plaisir, c'est-à-dire l'événement qui peut accompagner la satisfaction du besoin, Levinas souligne qu'il ne saurait être défini comme un état, mais plutôt comme un « mouvement progressif » qui, tout au rebours de la souffrance du besoin, suscite un vertige : le plaisir n'a rien d'autre à éprouver que son prolongement ou son augmentation, de sorte que « notre être, qui ne résiste plus, se

précipite éperdument » (*DE* 108). Si l'on devait en croire « l'hédonisme d'Aristippe » et de bien d'autres, le plaisir serait donné dans l'instant, et il conférerait à l'existence une consistance délicieuse, comme si l'intensité de l'instant hédonique pouvait, par une technique adéquate, se propager à l'ensemble de la vie. Mais en réalité, corrige Levinas, le plaisir fractionne l'instant, il le dépossède de sa possible substance, et chacune des fractions de l'instant « s'enrichit de nouvelles virtualités d'évanouissement au fur et à mesure de l'intensification de la volupté » (*DE* 108). Le plaisir ne serait donc pas l'occasion pour le sujet de rejoindre enfin la vérité de son être : il serait au contraire la cause de son effilochement, une perte de conscience qui confine à l'ignorance et qui conduit à la déception du retour au temps ordinaire. Cependant, pour Levinas, cette « extase » du plaisir, qui est une « perte de soi-même », constitue aussi une « promesse d'évasion » – même si c'est une « évasion trompeuse » (*DE* 109 et 110). On ne peut se contenter de la définition aristotélicienne du plaisir, comme réussite du passage de la puissance à l'acte, comme surcroît qui s'ajoute à l'acte « comme à la jeunesse la fleur » ; car une telle définition manque des aspects essentiels du plaisir, c'est-à-dire son caractère d'affect, qui résulte justement de ce qu'il prend ses distances avec l'être, à la fois dans la satisfaction et la déception, qui signent « le processus de sortie de l'être » (*DE* 110). Bref, et paradoxalement, si le besoin confirme l'appartenance à l'être, le plaisir esquisse une sortie hors de l'être.

Curieusement, dans son analyse de ce qui, dans l'existence, appelle à en sortir – la recherche d'un « événement qui dans l'accomplissement même de l'existence brise cette existence » (*DE* 127) –, Levinas donne ici peu de place à la rencontre d'autrui – qui deviendra plus tard l'événement par excellence. La relation à autrui n'apparaît ici brièvement qu'à travers l'expérience de la honte. Expérience de l'arrachement à soi, certes : car nous avons honte du mal que nous avons commis, et qui nous dissocie de nous-même (ce n'est pas moi, je n'ai pas pu faire ça), bien que nous ne puissions récuser cette nouvelle identité que le crime nous confère (c'est pourtant moi, je suis celui-là). « La honte se fonde sur la solidarité de notre être, qui nous oblige à revendiquer la responsabilité de nous-même » (*DE* 111). Mais Levinas s'efforce de montrer que la honte nous touche en notre être, à travers le sentiment de notre « nudité » devant l'autre : « la honte apparaît chaque fois que nous n'arrivons pas à faire oublier notre nudité », cette nudité qui pointe et que nous ne parvenons pas à cacher – parce que notre corps et ses gestes sont malhabiles, comme le croit toujours le timide, parce que nous sommes revêtus de guenilles, ou même parce qu'il nous semble que notre langage fruste nous trahit – bref, le sentiment d'être à découvert. Cependant l'essentiel de la honte, selon Levinas, consiste dans le sentiment qu'on a de soi et devant soi, l'intimité pesante : toujours le fait d'être « rivé à soi-même, l'impossibilité de se fuir pour se cacher à soi-même » – sauf peut-être pour un moment dans le spectacle où s'exhibent, comme identifiés entièrement par leur corps, le bour ou la danseuse (*DE* 113). Au fond, c'est l'existence, ou le malaise de l'être, qui nous fait honte, et qui commande la « pudeur ».

Enfin, le malaise de l'être, c'est aussi la « nausée » : un état surgi de l'intérieur de nous sans cause extérieure repérable ; nous n'y rencontrons aucun « obstacle » extérieur, nous avons simplement « mal au cœur » ; et si nous sommes soulevés de répugnance, c'est en quelque sorte parce que « le fond de nous-même étouffe sous nous-même » ; de cet état « le vomissement va nous délivrer », mais avant que nous puissions éprouver cette délivrance, la nausée « adhère à nous » (*DE* 115). Levinas insiste beaucoup, cette fois encore, sur le caractère endogène de la souffrance endurée par le sujet nauséeux. La nausée est significative de la situation où se trouve l'existant en général et non seulement un état transitoire dont on pourrait se libérer par un effort de la pensée ou de l'action. Un tel effort est « désespéré », comme on dit : « Dans la nausée, qui est une impossibilité d'être ce qu'on est, on est en même temps rivé à soi-même, enserré dans un cercle étroit qui étouffe » (*DE* 116). Sentiment

ambivalent, « marque d'une situation-limite » (il n'y a plus rien à faire) qui nous fait atteindre la nécessité de « sortir » : telle est, selon Levinas, l'expérience la plus adéquate de « l'être pur », dépouillé de toutes les qualités qui nous le dissimulent (*DE* 116). Car la nausée n'est le symptôme d'aucune faute morale, pas même une faute contre des « convenances sociales », elle n'a rien de moral, ce n'est que la faute « d'avoir un corps, d'être là », qui n'est donc pas très différent de la honte : dans la nausée, la conscience s'identifie à une présence, mais une présence réduite à « l'impuissance à sortir de cette présence » (*DE* 117 et 118).

Concluant tout ce mouvement, la section VII (p. 120-123) peut désormais affirmer qu'il y a une « brutalité de l'existence elle-même » (*DE* 121), et la position dans l'être a quelque chose de « révoltant » (*DE* 122). Levinas doit insister sur ce point, en répondant à quelques objections. D'abord, ce n'est pas la limitation de son être – c'est-à-dire de ses facultés – qui livre l'existant à cette brutalité, et ce n'est pas non plus une illusion. En effet, nous pouvons rappeler le paradoxe : le fini (être de besoin) a-t-il pour aspiration de devenir infini (plénitude sans besoin) ? Non pas, puisqu'il a été établi que le besoin lui-même part d'une « plénitude », et qu'il veut en sortir par une sorte d'évasion ; le besoin est donc essentiel à un être infini. De plus – autre objection possible – le malaise qu'on ressent à exister ne viendrait-il pas de ce que l'existence contrarierait une volonté qui lui préexisterait ? Certes non, puisqu'un tel argument suppose que la volonté existe déjà. Maintenant, si nous adoptons une métaphore : exister, c'est être écrasé par le « poids » de l'existence. Alors il faut aussi admettre que nous ne pouvons déterminer à quel moment l'être a commencé d'être, c'est-à-dire a accepté ce poids. De même, il n'est possible ni de dire que l'être surgit du néant, ni de récuser le néant comme une pensée subreptice de l'être.

On retrouvera dans *Totalité et infini* la méthode qui a été ici à l'œuvre : le « débordement de la pensée objectivante par une expérience oubliée dont elle vit » ; on retrouvera l'idée que « l'aspiration à l'extériorité radicale [...] constitue la vérité » (*TI* 14).

Un objectif de l'éthique sera de reconquérir la jouissance de l'être, non par une connaissance de ce qui lui manque et par son appropriation, puisque ce mouvement d'appropriation ne ferait jamais accéder à autre chose qu'à l'être dont on veut sortir. Il faut bien que d'une manière ou d'une autre l'être se définisse aussi comme l'aptitude à sortir, comme aspiration non seulement à ce qu'il n'est pas, mais à un autre que l'être, justement. De plus, étant donné le « caractère ontologiste du néant et de l'éternité », l'évasion ne saurait se donner l'éternité comme but, si du moins l'éternité est pensée comme éternité d'être, donc comme confirmation morne de « la fatalité de l'être rivé à lui-même » (*DE* 101 et 123). La tâche sera donc aussi de dégager une autre conception du temps. « C'est dans l'être même qui commence et non pas dans ses rapports avec sa cause que réside le paradoxe de l'être qui commence à être, c'est-à-dire l'impossibilité de dissocier en lui ce qui accepte le poids de ce poids lui-même » (*DE* 122).

2. L'existence comme résistance à l'être (*De l'existence à l'existant*)

Introduction : l'étrangeté de l'être

L'ouvrage que fait paraître Levinas « au lendemain de la Libération » a, selon les termes de son avant-propos, « un caractère préparatoire » : il ouvre un champ de recherches susceptibles de dire en quoi consiste le « mouvement vers le Bien » – mouvement que Levinas appelle encore « ex-

cendance » plutôt que transcendance. En préalable à l'exégèse de ce concept, Levinas s'intéresse à la façon dont on prend « *position* dans l'être » : avant de montrer quelle sortie hors de l'être est possible et nécessaire, il importe de voir qu'il y a un « Bonheur » d'être ; car « être vaut mieux que ne pas être » (DEE 9). Cela peut paraître trivial ; mais c'est un point fondamental. Montrer que le sujet s'accomplit par un tel mouvement de sortie n'implique pas qu'il se réduise à ce mouvement : au contraire, Levinas travaille longuement, jusqu'à *Totalité et infini*, à l'analyse de cette position dans l'être, de la vie selon l'être, par rapport à laquelle pourra se comprendre en quoi consiste « la défection de l'hypostase » (DEE 11). Il faut endurer le poids de l'existence pour connaître l'obligation d'être sincère, comme le disait l'article de 1934. Enfin, *De l'existence à l'existant* est surtout l'ouvrage dans lequel Levinas passe de manière décisive du thème de la « sortie » hors de l'être au thème de la relation à « l'altérité ». Le premier thème se précise dans le suivant, plutôt qu'il ne le remplace.

Levinas prend place parmi les penseurs de l'existence, sans pour autant se dire existentialiste. Il ne s'agit pas tellement de sacrifier à une vogue de l'existence, très puissante à cette époque du ^{xx}e siècle, que de montrer combien il est difficile de ne pas se prendre au piège de ce mot. Comment maintenir clairement et sans contorsions la distinction entre « l'être » et les « étants » ? Levinas hérite de Heidegger la différence ontologique, il dénonce avec lui la confusion si dommageable entre l'être et un étant suprême, « cause » de l'existence, qu'on nomme souvent Dieu (DEE 15). Mais Heidegger s'intéresse à la donation de l'être, à l'événement de l'être, tandis que Levinas focalise l'attention sur l'existant. S'il y a confusion, dit-il, entre être et étant, c'est parce qu'on croit avoir affirmé quelque chose de logique en disant que l'être est – irrécusablement, instantanément. Quant à l'être, considéré en lui-même, il est tout au plus un « être en général », que son impersonnalité rend apparemment incapable de spécifier l'étant individuel. On n'affirme la prétendue simplicité *de l'être* que si on a manqué *l'événement d'être* qui la permet : l'être ne serait pas donné purement et simplement à l'étant si dans « la stance même de l'instant » ne se produisait pas un événement où « se pose » un étant. Cette position dans l'être – commencement, origine, naissance, ou création, comme le suggère Levinas – ne peut présupposer que le sujet accueille l'être comme un « dépôt » ou comme un « don », elle est un acte de « maîtrise du sujet sur son attribut » (DEE 17). Or chaque moment de l'existence est un tel instant de création ; le présent ne consiste pas seulement en une conjoncture impersonnelle par laquelle l'être prendrait forme individuelle. Enfin, Levinas veut ici approfondir l'idée selon laquelle le mal ne consisterait pas seulement en une limitation de l'être. Même « la dialectique de l'être et du néant continue à dominer l'ontologie heideggérienne où le mal est toujours défaut, c'est-à-dire déficience, manque d'être, c'est-à-dire néant » ; la finitude se mesure alors à la possibilité de la mort, et l'existence humaine se connaît comme déterminée par le néant. Or l'être « n'a-t-il pas dans sa positivité même quelque mal foncier ? », et l'angoisse d'être n'est-elle pas plus fondamentale que l'angoisse de la mort (DEE 20) ?

Quelle méthode est susceptible de le montrer ? Pour la philosophie moderne, « le fait essentiel de la spiritualité humaine ne réside pas dans notre relation avec les choses qui composent le monde », comme dans le réalisme classique ; la recherche du réel « est déterminée par une relation que, de par notre existence, nous entretenons déjà avec le fait même qu'il y a de l'être, avec la nudité de ce simple fait » (DEE 19). Autrement dit, l'être se donne dans l'inquiétude à son sujet, dans la difficulté à assumer la charge de l'existence, dans le sentiment dont l'existence est inséparable. Cette méthode est inspirée de celle de Heidegger en quête de la tonalité fondamentale de l'existence, comme on l'aura

vu. Mais c'est aussi pourquoi Levinas précise que ses réflexions sont « commandées par un besoin profond de quitter le climat de cette philosophie » (DEE 19). Ce qu'il faut établir, c'est l'étrangeté de l'être et du « fait qu'il y a de l'existence » : « l'être est essentiellement étranger et nous heurte », comme il est souvent répété. N'importe quelle méthode ne le peut, car il faut l'établir contre les évidences de la connaissance, c'est-à-dire en dépit du vocabulaire de la lumière. Ce qu'on appelle « forme », c'est ce qui fait apparaître la chose, qui est illuminé pour être appréhendé ; et « l'existence dans le monde en tant que lumière – qui rend possible le désir – est, au sein de l'être, la possibilité de se détacher de l'être », d'où cette « hésitation, cet intervalle dans l'exister » qui produit le « sentiment premier », cette « illusion indéracinable » que nous sommes libres (DEE 79). Le sujet connaissant se maintient « en deçà de l'être », il est même « le pouvoir du recul infini » (DEE 77). Ainsi, selon les données de la connaissance, le monde est fait d'objets auxquels tour à tour on prête attention ou non : le lien qui nous unit au monde n'est alors pas un lien indéfectible. Selon la représentation naïve de la liberté, le moi peut se tenir en retrait par rapport à l'être, « maître de l'être, absolument derrière lui » (DEE 143). C'est l'illusion d'une liberté qui appartiendrait au sujet parce qu'il est capable de prendre du recul par rapport à des objets. Or s'il est vrai que « le je recule par rapport à son objet et par rapport à soi », cependant « cette libération à l'égard de soi apparaît comme une tâche infinie » ; le « tragique foncier du moi », c'est à la fois qu'il est « rivé à son être » et qu'il est en « naissance perpétuelle » (DEE 143). Voilà l'ambivalence de la subjectivité dont Levinas essaye de rendre compte.

Par opposition, l'existence est ce qui colle à l'existant : « possédée, l'existence possède » (DEE 73). La différence entre l'ontologie et l'éthique est en place, même si elle ne se dit pas encore tout à fait. Pour l'instant, l'objectif est d'inquiéter notre pensée de l'être, en montrant que « la lumière est doublée de nuit » (DEE 28). De nouveau, le but est de montrer que « le fait d'exister comporte une relation par laquelle l'existant fait contrat avec l'existence. L'existence manque essentiellement de simplicité. Le moi possède un soi, où il ne se reflète pas seulement, mais auquel il a affaire comme à un compagnon ou à un partenaire, relation qu'on appelle intimité » (DEE 37). Ce qu'il faut faire apparaître – ou, mieux, ce qui apparaît – c'est que la relation n'est pas ce qui affecte le sujet de l'extérieur, mais déjà de l'intérieur, que la relation fait partie de l'existence, au sein même de la solitude du sujet.

A. ambiguïtés de l'existence ; la fatigue

La démonstration prend son départ dans les derniers paradoxes de *De l'évasion* : « La dualité de l'existence et de l'existant est certes paradoxale – puisque ce qui existe ne peut rien conquérir s'il n'existe pas déjà » ; la méthode consistera de nouveau à analyser ces « moments de l'existence humaine où l'adhérence de l'existence à l'existant apparaît comme un clivage » (DEE 27). Tout le monde a entendu dire que pour vivre il faut lutter (théorie de l'évolution), ou a réfléchi sur « le suicide ou l'amour de la vie ». Mais dans ces réflexions, il semble déjà acquis que l'on *est dans* la vie : cela ne dit pas ce que c'est de *naître à* la vie. Il faut donc, plutôt que de se pencher sur ces contenus de pensée, épouser le mouvement même de l'existence. Or « il existe une lassitude qui est lassitude de tout et de tous, mais surtout lassitude de soi », dont il est évident qu'elle « vise l'existence même » : la lassitude rappelle irrésistiblement le sérieux et la dureté de l'existence, du « contrat irrésiliable » qui lie l'existence à l'existant (DEE 31). Levinas raffine et simplifie ici l'analyse qu'il avait conduite à propos du besoin et de la nausée. Être las, c'est désirer s'alléger de l'existence et sentir d'autant plus

qu'on est obligé d'y rester : nous sommes liés à elle par un « impossible refus », avant tout jugement (*DEE* 32).

Autre expérience : la paresse, aversion pour l'effort, certes, mais de tout effort, et non seulement de celui qui nous est pénible ; le paresseux est certain qu'il pourrait faire, et il ne fait pas, comme s'il ressentait l'inhibition de commencer (*DEE* 33). Le paresseux identifie bien la difficulté et le poids du commencement : commencer, cela ne revient pas à s'élancer vers l'avenir pour en tirer tout ce que l'on est ; « dans l'instant du commencement, il y a déjà quelque chose à perdre, car quelque chose est déjà possédé, ne fût-ce que cet instant lui-même » ; plus généralement, commencer, c'est se posséder « inaliénablement » ; « c'est dire que l'acte est l'inscription même dans l'être. Et la paresse en tant que recul devant l'acte est une hésitation devant l'existence, une paresse d'exister » (*DEE* 34, 35 et 36). Le paresseux pressent que le moindre de ses actes le dépouillera de son innocence ; il est déjà inquiet de l'existence, mais il refuse la révélation de ce que l'existence ne peut le quitter – comme une ombre, dit Levinas citant un conte russe, puis Oblomov, le héros de Gontcharov –, il recule devant cette évidence : « On n'est pas, on s'est » (*DEE* 38).

Ces analyses permettent de renouveler la thèse selon laquelle l'être est sans « issue ». Levinas reprend ensuite le cas de la fatigue, ce « relâchement » qui « ne se loge pas seulement dans une main qui lâche le poids qu'elle soulève avec fatigue, mais dans une main qui tient à ce qu'elle lâche » (*DEE* 42). On notera que cette analyse marque les débuts d'une philosophie de la tenue – avec tout ce que cette notion comporte d'ambiguïté, puisqu'on ne peut rien tenir (ni retenir, ni promettre) sinon parce qu'on tient déjà d'autre chose que soi (on tient de ses parents, on est tenu sans l'avoir voulu à agir d'une certaine manière).

Ce qui apparaît ici, c'est le « conditionnement » comme « relation fondamentale avec l'être » (*DEE* 52). Levinas reproche à la métaphysique de l'acte et de la puissance, associée à l'image de la « lutte avec la matière », de trouver trop vite et naïvement sa place « dans l'économie de l'être » – interprété comme cosmos – et donc de se passer d'une véritable déduction (*DEE* 45).

Levinas retrouve ici son analyse de la liberté. Reprenons l'exemple de la saisie d'un objet – valise, cartable. Selon Levinas, nous ne pouvons tenir quoi que ce soit, et ainsi agir dans le monde, sans que notre liberté de faire ou de ne pas faire ne soit compromise d'emblée. Elle est compromise par ce qu'on peut appeler – en un vocabulaire extrême dont Levinas fera ensuite un usage de plus en plus systématique, précis et raffiné – un « asservissement », voire une « condamnation », qui se marque dans le travail par exemple ; car nous disons couramment que nous sommes « attelés à la tâche », comme si au fond c'était de la fatigue même « que l'effort s'élance », et « sur elle qu'il retombe » ; il y a donc bien « dualité d'élan et de fatigue » (*DEE* 44). L'asservissement du travail n'est pas un accident de l'histoire, la simple conséquence de rapports sociaux de domination. En effet, « il y a dans le travail le plus librement consenti, dans l'effort le plus spontané, l'événement d'un engagement irrémissible, sans pouvoir de rachat » (*DEE* 49).

L'expérience du travail nous instruit sur ce qu'est le temps : l'effort constitue un « événement » ; autrement dit, le « présent » de l'effort ne se rapporte pas seulement à un avenir qu'il anticipe, il n'est pas un pur dynamisme ; la capacité de l'élan à se porter « au-delà », en prenant de l'avance sur l'instant présent, est « conditionné » par le fait que la fatigue le tient « en deçà » et « marque un retard sur soi et sur le présent » (*DEE* 45). Levinas explique cela par contraste avec le cas de la musique. Il prend l'exemple, classique chez Saint-Augustin et chez Bergson, de la mélodie musicale. La mélodie

est un certain exercice du temps, qui ne peut être représenté par une « image mentale » : « La reproduire, c'est la rejouer mentalement. » Or chaque note de la mélodie, chaque instant de celle-ci, « ne sont là que pour mourir », c'est-à-dire pour se fondre dans la « continuité » de la mélodie, comme si le présent était purement évanescent « emporté et ravi » tout entier par la mélodie (*DEE* 46, 47 et 48). En revanche, « l'effort est l'accomplissement même de l'instant », parce qu'il doit « suivre pas à pas l'œuvre qui s'accomplit », assumer la continuité du processus, mais pour cela même s'arrêter lorsqu'il le faut et repartir de plus belle aussitôt et inexorablement : l'effort « assume l'instant, en déchirant et en renouant le fil du temps » (*DEE* 48). Ainsi, et dans la mesure où l'action est effort, l'acte subit autant qu'il décide. Le présent n'est pas pure apparition de ce qui est, car l'expérience de l'effort montre que « le présent est constitué par la prise en charge du présent », « impossibilité de se dégager de cette éternité sur laquelle il s'ouvre » (*DEE* 49).

Selon Levinas, l'expérience de la fatigue dit concrètement en quoi le sujet est « aux prises » avec l'existence : car la fatigue ne choisit pas de suspendre son effort pour telle ou telle action, elle est « comme un retard apporté par l'existant à l'exister » ; ce retard révèle – même si ce n'est pas ici le mot que Levinas emploie – que l'existant ne serait pas dans l'existence s'il n'entrait en relation avec elle ; ce retard permet de « surprendre », dit Levinas, la façon dont le sujet s'inscrit dans l'être, de « surprendre l'opération de l'assomption que l'existence assumée enveloppe déjà et toujours » (*DEE* 51). Entrevoir l'existence, plutôt que la voir : phénoménologie qui ne va pas sans ambiguïté, mais qui seule rend compte, selon Levinas, de la difficulté d'être – difficulté que masque la notion heideggérienne d'être-au-monde (*DEE* 68).

B. L'horreur de l'il y a et l'hypostase

Que la relation au monde commande de s'arracher à lui, l'analyse de « l'exotisme » de l'art en donne un premier exemple. Levinas y tire parti de l'ambiguïté de l'image. L'art nous détache du travail ordinaire de la perception pour nous livrer à la sensation : l'image nous détourne des objets réels, mais cet « égarement » de l'intention perceptive « produit l'effet esthétique » : l'art fait en quelque sorte que « les choses représentées s'arrachent à notre monde » (*DEE* 84). De plus, l'exemple de l'art moderne, et la prévalence en lui de la sensation et de la matière brute, introduisent à une expérience plus radicale, celle de l'il y a.

Levinas sollicite l'imagination et la transforme en une expérience de pensée. « Imaginons le retour au néant de tous les êtres » (*DEE* 93). Que toutes choses aient disparu n'implique pas nécessairement la disparition de tout événement : mais il s'agit d'un événement sans narration possible, puisque les substances et leurs accidents se seraient dissous avec le monde. Expérience du neutre, de l'impersonnel : ça bruisse, mais rien n'est distinct. Pour dire cette situation, Levinas propose l'expression impersonnelle « il y a », en précisant que l'il y a est « foncièrement distinct du “es gibt” heideggérien » et plus généralement « n'a jamais été ni la traduction, ni la démarque de l'expression allemande et de ses connotations d'abondance et de générosité » (*EE* 10). L'il y a est essentiellement impersonnel (*DEE* 95). C'est, non un retour au néant, mais la « présence pure et simple » (*DEE* 96) : « Il n'y a rien, mais il y a de l'être » (*DEE* 104).

Le fait d'exister, l'il y a, ce n'est pas l'expérience de l'horreur pour une chose qui menace : c'est l'horreur qui résulte de l'impossibilité d'échapper à l'être – et ce n'est pas non plus, on le voit, l'angoisse heideggérienne (*DEE* 102). C'est la dissolution de toutes les formes, le sentiment de l'indistinction du sujet et de l'objet, comme – par exemple chez l'enfant – « dans la nuit où nous

sommes riviés à elle, nous n'avons affaire à rien » (*DEE* 94). Levinas file longuement la métaphore : nuit, obscurité, silence et bruissements, grouillement, insécurité, horreur. Il fait aussi un détour par l'anthropologie religieuse (le sentiment du sacré chez les primitifs, d'après Lévy-Bruhl) et par la littérature (les fantômes qui hantent les héros shakespeariens). « Hamlet recule devant le “ne pas être” parce qu'il pressent le retour de l'être » (*DEE* 101). Ce qui en ressort, c'est le sentiment du « sans issue », de l'impossibilité d'échapper à l'être, de « l'existence irrémissible » (*DEE* 102). La négation totale de l'être échoue : on ne peut échapper (à l'être). C'est pourquoi il faut dire que, dans la nuit de l'être, « l'attention » se retourne en « vigilance ». Car l'attention du sujet, c'est la manifestation par excellence de sa liberté par rapport au monde et aux objets, c'est la relation qu'il maintient aux phénomènes. Tandis que la vigilance est anonyme et vide d'objets, elle n'est rien d'autre que « l'insomnie », l'impossibilité de sombrer dans le sommeil par lequel on s'absente à la veille : « Dans l'insomnie, c'est la nuit elle-même qui veille. Ça veille [...] extinction du sujet » (*DEE* 111).

Levinas entame dès lors un exposé qui constitue un petit traité du sujet. En quoi et comment peut-il y avoir un sujet ? Comment un sujet peut-il apparaître dans l'existence ? Le sujet – qui n'est ni objet, ni chose, ni matière –, Levinas le présente sous un nom ancien et savant, « l'hypostase », qui signifiait autrefois « l'événement par lequel l'acte exprimé par un verbe devenait un être désigné par un substantif » (*DEE* 141). Ce terme de grammaire a pu être utilisé aussi en théologie chrétienne pour désigner la diversité des personnes divines sans contradiction avec leur unité dans la Trinité. Mais ici, Levinas veut montrer successivement : comment le sujet se détache de l'être et surgit pour lui-même ; puis comment pour se poser il doit reposer ; comment il espère ; comment enfin il entre en relation avec l'autre. À chaque étape, doit apparaître que le sujet a lieu comme un *événement*, et non seulement comme une substance, en corrélation avec l'être. Le sujet ne résulte pas d'un événement, il est lui-même événement – conscience, corps, relation. C'est une telle *événementialité* que Levinas souligne en disant du sujet que « le temps et Autrui sont nécessaires à sa libération » (*DEE* 171).

D'abord, il faut établir que l'acte de position de soi dans l'être précède tout rapport du sujet à l'objet (*DEE* 172). Le sujet « se pose comme sujet » (*DEE* 120). La position de l'existant dans l'existence, c'est un « décalage de l'être par rapport à lui-même » – c'est le fait de la conscience, que nous pouvons maintenant définir comme le « pouvoir de “suspendre” l'être par le sommeil et l'inconscience » (*DEE* 43). Définition paradoxale, mais comment faire autrement ? La conscience est si l'on veut un « mode d'être » qui, pour assumer l'être, doit se tenir pour différente de lui, comme si elle était « l'hésitation » de l'être (*DEE* 115). Levinas dira plus tard : « Le psychisme est la forme d'un déphasage insolite – d'un desserrage ou d'une desserre – de l'identité : le même, empêché de coïncider avec lui-même, dépareillé, arraché à son repos, entre sommeil et insomnie, halètement, frémissement » (*AE* 111). La conscience est la capacité de se replier, d'oublier, de dormir – comme Jonas dans la cale du bateau, héros biblique de l'évasion impossible. La conscience se définit ainsi par le « voisinage » et la « communication » avec son contraire, l'inconscient, dont elle sort en un « clin d'œil fait de regard et de non-regard » (*DEE* 116). Ainsi la conscience ne doit-elle pas être définie par opposition à l'inconscient : celui-ci est au contraire le « recours » de la conscience contre la lassitude d'être, mais aussi contre la tentation de s'identifier à son être ; c'est la plasticité de la conscience qui se manifeste par l'inconscient, une sorte d'humour.

Dans un deuxième temps, on voit que le sujet qui se pose dépend d'une condition, du « fait élémentaire de reposer » (*DEE* 119). Pour le montrer, il suffit de se représenter la conscience qui, voulant se retirer hors de la vigilance et de l'être, répond à l'appel du sommeil : pour suspendre son

activité psychique, le sujet se couche, prend position dans un lieu. Dans le sommeil, la relation de la subjectivité avec le lieu devient manifeste : « Toute notre œuvre d'être ne consiste alors qu'à reposer » (DEE 119). Corrélativement, Levinas tire parti de la définition cartésienne de la pensée comme une « substance » : car une chose pensante, dit-il, a une « épaisseur matérielle », elle a un point de départ, un lieu, la tête est une condition du savoir, qui n'est pas pur ni décontextualisé (DEE 117). De plus, contre la phénoménologie qui rattache l'émotion à l'ensemble de l'expérience et à la compréhension, Levinas dit l'intérêt d'une psychologie « physiologiste », pour laquelle l'émotion est un « choc », un « vertige », un « chaos » qui fait éclater le monde des formes, et qui met en question « la subjectivité du sujet » (DEE 121). Plus généralement, la subjectivité ne va pas sans le corps. Mais, précise Levinas, on voit trop facilement dans la corporéité la corrélation de l'âme qui anime et du corps qui exprime ; or je n'ai pas seulement un corps, je le suis – ce qui ne veut pas seulement dire que le corps est l'occasion d'une localisation et d'une expérience : bien plutôt, « le corps est l'avènement même de la conscience » (DEE 122), c'est « la manière dont l'homme s'engage dans l'existence » (DEE 123). La « spiritualité » du corps ne lui vient pas d'ailleurs que de lui-même – comme le montrent les sculptures de Rodin surgissant de leur socle (DEE 124), comme le dit aussi Merleau-Ponty.

Ainsi, plus radicale que l'être-au-monde – qui suppose acquise la corrélation du sujet et de son monde –, la « stance » du sujet est la façon de se dresser qui rend possible la distinction d'un ici et d'un là-bas, l'événement par lequel le sujet se pose en ne se référant qu'à lui-même (DEE 122). Démonstration paradoxale : c'est en dévoilant le conditionnement, où se tient la conscience, qu'on peut le mieux révéler que la conscience est une « origine » ! C'est précisément parce que la conscience est capable du « non-engagement dans le sommeil », qu'on peut aussi affirmer que cette même conscience est « engagement dans l'être » (DEE 120). La conscience n'est pas une nature, une fonction, ni une étape dans l'avènement de l'esprit à lui-même : c'est en soi un « événement », qui consiste à « être en se ménageant une porte de sortie » (DEE 171), que celle-ci se nomme inconscient, sommeil, oubli. Que la conscience soit lumière, c'est évident, c'est ce que proclame le *cogito* cartésien. Mais la raison ne peut tout dire, les sentiments sont pour elle comme une matière irréductible : ainsi par exemple le traité cartésien des *Passions de l'âme* définit-il la liberté comme passion de « générosité » (article 153). L'obscurité même du sentiment « atteste » cet événement de la position dans l'être, « antérieur » à la relation d'objet et à la pensée rationnelle. La lumière de la conscience est, et à la fois n'est pas, elle est « scintillante » : son « éclat même consiste à s'éteindre » (DEE 172). Métaphore audacieuse, que Levinas reprendra plus tard.

C. La liberté du présent

Levinas aborde enfin une notion décisive pour la compréhension de ce qu'est la transcendance : l'ordre du temps, la fécondité du temps. « Le temps n'est pas une simple expérience de la durée, mais un dynamisme qui nous mène ailleurs que vers les choses que nous possédons » (EI 54).

Dans la présentation classique du temps, celui-ci traduit une « insuffisance de la relation avec l'être qui s'accomplit dans le présent » ; au contraire il faut voir comment « il est appelé à remédier à l'excès du contact définitif qu'accomplit l'instant » (DEE 147). Pour le comprendre, il faut suivre précisément comment se constitue le sujet dans son « équivoque essentielle », dans sa « mue

amphibologique d'événement en "étant" » (DEE 136).

D'abord, la possibilité pour le sujet de surgir dans l'être anonyme résiderait dans « l'évanescence du présent » (DEE 124). L'erreur serait de concevoir le temps dans sa globalité, comme « série infinie » des instants qui se succèdent et se remplacent (DEE 125). On utilise couramment l'image du fleuve qui coule : mais elle s'applique aux choses, et non au temps lui-même. « L'existence est conçue comme une *persistance* dans le temps » (DEE 128). De la sorte, on mesure l'expérience du temps à celle de l'existence, et on lui superpose la pérennité, quitte à concevoir l'éternité, « sur laquelle le temps ne mord pas », encore « au-dessus de la pérennité » (DEE 126). C'est pourquoi, comme Platon dans *Le Timée*, on définit volontiers le temps comme une image de l'éternité. Encore les cartésiens, par la théorie de la « création continuée », prennent-ils conscience du « drame » de l'instant incapable par lui-même de se continuer dans le suivant (DEE 129). Levinas rappelle aussi les analyses de Bergson : la réalité du temps est la durée, le changement lui-même, un « élan concret » ; défini à partir du temps, l'instant n'est que « la limite de deux temps » – donc une abstraction, utile à la science, mais dépourvue en elle-même de toute réalité (DEE 126).

Au contraire, ne faut-il pas que l'instant soit « à partir de lui-même », de sorte qu'en lui « l'infini du temps ou de l'éternité est interrompu et recommence » ? Ainsi, malgré l'évanescence, « ou plutôt à cause d'elle », le présent est « accomplissement d'un sujet » (DEE 125). Car chaque instant, avant d'être en relation avec le temps, avec le passé ou le futur, « recèle un acte par lequel s'acquiert l'existence », est « une initiation à l'être » (DEE 130). Pour relever le paradoxe du commencement, il faut se détacher de la pensée causale, c'est-à-dire de l'explication de l'événement par la cause, qui fait l'économie de ce que, pour s'accomplir, l'événement doit commencer dans l'instant (DEE 131). L'instant possède le secret du présent et de « la plénitude de son contact avec l'être » (DEE 132). Voici en quoi consiste « l'absolu du présent », c'est-à-dire « la présence même du présent » : sa fonction est d'accomplir « l'infini actuel » de l'être – dans « l'évanescence » de l'instant qui le « conditionne » (DEE 133). L'évanescence est la « garantie de sa liberté » d'origine (DEE 134). Le présent n'est pas le fruit du temps : car « si le présent durait, il aurait reçu son existence de quelque chose qui le précède. Il aurait bénéficié d'un héritage » (TA 33). Ce commencement « à partir de soi » est décisif pour comprendre la thèse principale de Levinas dans *Totalité et infini* : son opposition à l'impérialisme de la totalité, c'est-à-dire la différence radicale qu'il voit entre, d'une part la vision hégélienne d'un processus rationnel et d'un jugement de l'histoire, et d'autre part l'eschatologie prophétique – « le jugement de tous les instants dans le temps où l'on juge les vivants » (TI 8).

C'est alors le deuxième moment de la subjectivité : car la stance du présent et sa liberté ont pour conséquence qu'il est « assujetti à l'être », et qu'il confirme ainsi « l'irrémissibilité de l'être » dont les thèmes précédents voulaient déjà nous convaincre ; mais cette fois le « tragique d'être est saisi dans son origine même » ; l'instant est la « fatalité » dont le temps « pourra peut-être le délivrer » (DEE 134) – formule que Levinas doit dès lors justifier. En ce point, nous rencontrons le concept, décisif, de « responsabilité », qui apparaît comme la « condition » de la liberté du présent : « C'est le paradoxe le plus profond du concept de liberté que son lien synthétique avec sa propre négation » (DEE 135). Pour l'instant, la responsabilité apparaît comme le « virement de la liberté en destin » (DEE 136). La « position » du sujet dans l'être, qui consiste non à vouloir, mais à être, est un acte qui « ne se transcende pas » – ce qui le différencie de « l'effort » selon Maine de Biran, qui se dirige sur le monde et où volonté et résistance sont déjà « coordonnées » (DEE 138). À cette coordination préalable n'échappe pas non plus, selon Levinas, l'existence au sens de Heidegger. L'originalité de Heidegger a été de concevoir l'existence elle-même, à partir du souci, comme une « extase », un « être hors de

soi » irréductible au regard théorique de la conscience, c'est-à-dire à la corrélation sujet-objet. Mais cette sortie hors d'une intériorité vers une extériorité n'en suppose pas moins le jeu du dedans et du dehors, du moi et du monde : le souci est donc « illuminé par la compréhension » (DEE 139). L'analyse du poids d'être qui s'impose à l'existant du fait même de sa position permet à Levinas de s'écarter de Heidegger.

Mais nous n'en avons pas fini avec le temps, loin de là, puisque nous abordons seulement maintenant son « mystère » et sa liberté. En effet, rien ne semble délivrer le moi de sa solitude : « le monde et la lumière sont la solitude », puisque tout objet qui m'apparaît et tout sens que je comprends « sont comme s'ils venaient de moi » (DEE 144). Certes, la connaissance me donne des objets dans une distance qui me permet de ne pas les prendre (DEE 144). Mais ce sujet qui prend ou ne prend pas, qu'est-il, sinon la façon dont il s'identifie soi-même ? Selon la conception substantialiste du moi qui est celle de l'idéalisme, le sujet reste le même malgré les changements nombreux qui l'affectent et qui modifient sa « substance » : ce qui reste stable, c'est le « je », le sujet du savoir, qui est « le secret de sa liberté » (DEE 149). Mais cette présentation fait bon marché de « l'événement de l'identification du sujet », qui n'est pas une pure « grâce », mais « une pesanteur et une « responsabilité », puisque le sujet n'est pas seulement « libre à l'égard du passé et de l'avenir », mais enchaîné à soi : « le moi est irrémissiblement soi » (DEE 150), comme le montrent les héros raciniens. Or, assumer l'existence comme une charge, c'est désirer la liberté. Le « temps du monde » n'a pas grand-chose à offrir à ce désir. Ce qui est trompeur, c'est que le temps ordinaire semble pouvoir consoler de la peine de vivre : en effet, le « temps de l'économie », c'est « l'alternance » de l'effort et de son salaire, de la souffrance et des loisirs qui les compensent (DEE 154). La modernité a trouvé dans la machine un moyen par lequel il « ramasse la durée » (DEE 155), ce qui accentue encore le malentendu.

En ce point, l'argumentation de Levinas se précipite et aboutit à sa thèse fondamentale. La position du sujet dans le temps – son présent – suscite un désir. L'objet du désir, dit-il, ne saurait être la consolation qui vient de ce que les jours heureux compensent la souffrance des mauvais jours : le désir porte sur le présent, sur le sens de la souffrance présente elle-même, sur son sens d'avenir ; autrement dit ce désir est l'espoir attaché au présent lui-même, « espoir de la réparation de l'irréparable » ; ainsi « la caresse du consolateur [...] annonce un avenir où le présent bénéficiera d'un rappel » (DEE 156). Le rapport mutuel des extases du temps ne donne rien si le temps n'est un « événement », donc si l'avenir n'est « la résurrection de l'irremplaçable instant » (DEE 158). Du point de vue du sujet même, la présence du présent implique une « exigence », l'exigence du non-définitif, d'un « recommencement » et d'une « fécondité miraculeuse dans l'instant lui-même » (DEE 159). Proclamations extraordinaires, où le sens éthique du temps prend le pas sur son sens eidétique. Au je pur qui constitue les objets temporels et qui se donne son propre passé (Husserl), et aux extases de la temporalisation originaire qui se reçoit de l'avenir (Heidegger), se substitue une nouvelle modalité de surgissement du temps – qui nécessite l'autre du sujet. Car ce n'est pas par lui-même que le sujet peut recommencer comme autre ; de son présent, il veut être sauvé, mais il ne le peut, puisque ce qu'il pose est ce présent même. En termes religieux, « l'objet véritable de l'espoir, c'est le Messie ou le salut » (DEE 157). Mais pour Levinas, l'événement primordial est l'apparition de l'autre, ou mieux, la « relation » avec autrui, par lequel le sujet peut « se faire pardonner son être » (DEE 161). On ne peut se contenter de reprendre le mot « durée » – qui exprime de la meilleure des façons la « patience » du temps, et son éloignement à l'égard de la question de l'être (DMT 15). Car l'altérité « fend le temps d'un *entre-temps* infranchissable : “l'un” est pour l'autre d'un être qui se dé-prend, sans se faire le contemporain de “l'autre”, sans pouvoir se placer à ses côtés dans une synthèse s'exposant comme un

thème » (HAH 10). Cet entre-temps n'est certes pas à comprendre comme un délai, comme une interruption provisoire, comme une parenthèse dans une continuité, c'est au contraire une rupture de tous les arrangements du temps et de tous les arrangements. À l'exégèse de cette « altérité comme qualité » (DEE 161), Levinas consacre ses ouvrages futurs.

Levinas résume lui-même le propos : « Ma première idée était que peut-être l'“étant” correspond à une maîtrise de l'“il y a”. L'être qui se pose, pensais-je, est “sauvé”. En fait, cette idée n'était qu'une première étape. Car le moi qui existe est encombré de tous ces existants qu'il domine. D'où un tout autre mouvement : pour sortir de l'“il y a”, il faut non pas se poser, mais se déposer. Cette déposition de la souveraineté par le moi, c'est la relation sociale avec autrui, la relation dés-inter-essée » (EI 50).

« Lumière scintillante, dont l'éclat même consiste à s'éteindre, qui à la fois est et n'est pas » (DEE 172).

Qu'est-ce qu'un sujet libre ? Suffit-il d'en appeler à la liberté pour libérer effectivement – ou n'est-ce pas une illusion ? Levinas a tenté de montrer que, si le sujet n'est pas évanescent, s'il a son poids d'être, « le temps et autrui sont nécessaires à sa libération » (DEE 171). Reste à expliciter la possibilité de cette relation à autrui, relation avec un « mystère ».

3. Le temps du monde et l'autre (*Le Temps et l'Autre*)

Dans cet ouvrage se dessine plus nettement la notion du désir métaphysique, à travers l'analyse de la fécondité. Comme le dira *Totalité et infini*, « la discontinuité des générations – c'est-à-dire la mort et la fécondité – fait sortir le Désir de la prison de sa propre subjectivité et arrête la monotonie de son identité » (TI 340). L'argumentation repose ici encore sur l'analyse de l'existence : parler de l'hypostase, c'est parler « du passage allant de l'être à un quelque chose », c'est penser que l'être qui se pose est « sauvé » ; cependant, « le moi qui existe est encombré de tous ces existants qu'il domine », ce pourquoi sortir de l'il y a implique un « acte de déposition » de sa souveraineté par le moi ; c'est ce que lui permet « la relation sociale avec autrui » (EI 42). Ainsi les conférences que Levinas tient, en 1946-1947, au Collège philosophique de Jean Wahl, abordent-elles plus franchement la thèse de la primauté de l'autre : il y a une priorité de la relation éthique, à autrui, par rapport à la définition autonome du sujet, par les actes qu'il peut s'attribuer à lui-même.

Levinas reprend à Heidegger la différence ontologique de l'être et de l'étant, qu'il préfère traduire par la distinction de l'exister et de l'existant – une distinction qui permet d'éviter « certaines équivoques de la philosophie » (TA 24). Le problème, selon Levinas, c'est que la distinction heideggérienne ne signifie pas une véritable « séparation ». Ainsi, le mot « mienneté » [*Jemeinigkeit*] est trompeur, parce qu'il fait admettre trop vite que « l'exister est possédé par quelqu'un » ; il en va de même avec le thème du « délaissement » [*Geworfenheit*], qui dit trop vite et trop facilement le « fait-d'être-jeté-dans » l'existence. Par ces expressions, suggère Levinas, on fait « comme si l'existant n'apparaissait que dans une existence qui le précède, comme si l'existence était indépendante de l'existant et que l'existant qui s'y trouve jeté ne pouvait jamais devenir maître de l'existence » ; ainsi se cristallise l'idée d'un « exister sans existant », d'un « exister qui se fait sans nous, sans sujet » (TA 25). Il est vrai, comme le souligne la préface que Levinas rédige pour la réédition de l'ouvrage trente ans plus tard, que l'analyse de la notion de temps nous met sur la voie d'une compréhension de la transcendance. Auparavant, pour la pensée métaphysique, et depuis Platon,

Le temps était défini comme « une dégradation de l'éternité » ; l'éternité serait comme la vue synoptique de tous les instants et de tous les temps, donc un « rassemblement de l'inassembleable » dont la *Théodicée* leibnizienne attribue l'opération à un dieu omniscient. « Cette éternité et ce Dieu intellectuel, ne seraient-ils pas, en fin de compte, des composés de ces demi-instants abstraits et inconstants de la dispersion temporelle, éternité abstraite et Dieu mort » (TA 9) ? Cependant, pour Heidegger, le temps devient « l'horizon ontologique de l'être de l'étant ». Mais cela ne fait pas vraiment sortir du jeu d'opposition entre le fini et l'infini : la tension entre le sujet, pris dans le besoin, et la plénitude qu'il espère, ne rend pas compte du mouvement propre à l'existant, à l'excès qui l'affecte réellement. Pour le comprendre, il faudrait reconnaître dans le temps, plutôt que le fait d'un sujet isolé, un « mode de l'au-delà de l'être », une relation qui « signifierait le surplus de la socialité », une socialité où l'un et l'autre ne sont pas des semblables et où l'autre est « inassimilable, absolument autre » (TA 8-9). Le temps a essentiellement la signification de l'événement – Levinas l'appelle désormais « diachronie » –, et autrui n'est plus celui aux côtés duquel je peux vivre et simplement vivre, mais la source d'une obligation.

Ces analyses prolongent le projet de la philosophie de l'existence, selon une procédure qui n'est pas phénoménologique (TA 87), mais dialectique, allant de l'identité du sujet, qui est un enchaînement à soi, vers son maintien qui est aussi une « libération du moi à l'égard de soi » (TA 87).

A. Le sujet sans maîtrise : la souffrance, la mort

Dans un premier moment, Levinas reprend les thèmes que nous connaissons déjà : l'il y a, l'insomnie, mais aussi « l'être sans néant », ce qui interdit de penser le suicide comme « la dernière maîtrise qu'on puisse avoir sur l'être », ainsi que le font croire les tragédies ; et « Hamlet est au-delà de la tragédie, ou la tragédie de la tragédie. Il comprend que le “ne pas être” est peut-être impossible, et il ne peut plus maîtriser l'absurde, même par le suicide » (TA 29). Par l'hypostase, qui fait sortir l'existence de la généralité, le sujet se rend maître de l'exister – « virilité », « fierté », « souveraineté » – mais tellement maître, qu'il en est « seul » : « Par son identification l'existant s'est déjà refermé sur lui-même ; il est monade et solitude » (TA 31). Le présent, nous le savons aussi, est pur commencement, qui déchire la continuité de l'existence : il est « à la limite de l'exister et de l'existant où, fonction de l'exister, il vire déjà en existant » (TA 32). Le « je » est, initialement, plutôt un « mode d'exister » qu'un « existant » (TA 33).

Deuxième moment, ou « retournement dialectique », résumé au début de la quatrième conférence (TA 71) : l'existant est attaché à lui-même par les liens de l'identification, qui se resserrent même par la souffrance, par l'accentuation d'une solitude où il n'est jamais plus que lui-même. Le moi s'occupe de lui-même – et découvre sa « matérialité », et la limitation de sa liberté par la « responsabilité » : « Mon être se double d'un avoir » (TA 36). Le sujet est pris dans le « définitif de l'hypostase », prisonnier dans le « temps donné » (TA 38). Contre l'interprétation heideggérienne de l'inauthenticité, Levinas prend ici plaisamment la défense de la quotidienneté, qui est « l'accomplissement même de la solitude », et même « préoccupation du salut » (TA 39). Le moi a besoin de « nourritures », mais il jouit aussi de ses aliments, ce qui constitue déjà un intervalle « entre le moi et le soi », un premier « oubli de soi », autrement dit une « première morale » (TA 45).

Troisième moment : la cohérence avec soi n'est vraiment brisée que parce que la souffrance, ultime forme de l'irrémissibilité de l'être, se prolonge dans un « inconnu qu'il est impossible de traduire en termes de lumière », c'est « l'événement qu'il n'assume pas, à l'égard duquel il ne peut plus

pouvoir », et qui est la mort (TA 71). La mort, c'est l'empêchement d'être, donc l'événement inassimilable : celui pour lequel aucune préparation n'est possible ; qui « n'est jamais au présent » (TA 59) ; et qui, malgré son imminence permanente, ne peut même pas se situer dans un avenir ; bref, il est sans aucun présent envisageable, de sorte que « le moi est en face d'elle absolument sans initiative ». Le monologue de Hamlet, « *to be or not to be* », est en ce sens « une prise de conscience de cette impossibilité de s'anéantir » (TA 61). C'est en cela que « le sujet perd sa maîtrise de sujet » (TA 62).

Levinas veut faire ressortir ici que la mort reste un « mystère », qui ne se réduit pas à une confrontation avec le néant – car « la dualité qui s'annonce dans la mort devient relation avec l'autre et le temps » (TA 20). En revanche, « la sexualité, la paternité et la mort introduisent dans l'existence une dualité » (TA 88).

B. L'avenir du sujet : l'autre

Or la mort, dans la mesure où elle est « la limite de la virilité du sujet », nous prouve, paradoxalement, que la solitude du sujet est « brisée » (TA 63). Solitude, crispation de la souffrance, relation avec le mystère de la mort : on peut voir dès lors que le sujet se place en réalité « sur un terrain où la relation avec l'autre devient possible » (TA 64). De cette relation avec l'autre, Levinas relève ici deux caractéristiques – qui le situent décidément loin de Heidegger : elle ne consiste pas en une façon de « saisir une possibilité » ; et la relation à l'avenir, qui n'est pas ce que le sujet anticipe ou projette, mais ce qui lui « tombe » dessus et « s'empare » de lui, est « la relation même avec l'autre » (TA 64).

Cette thèse centrale de la philosophie de Levinas lui suggère immédiatement et significativement, à la fin de la troisième conférence, une salve de questions. Car l'événement dont il s'agit ne semble pas du tout à la mesure du sujet ; le mystère de la mortalité ne va-t-il donc pas « écraser » le sujet, auquel tout possible a été soustrait ? Comment le sujet peut-il faire face à l'événement, sans pour autant pouvoir « l'accueillir » ? Qu'est-ce qui se propose, que le sujet ne pourrait se donner à lui-même, et qui lui ouvre l'avenir, contre l'abîme que la mort creuse entre les instants ? Levinas se met en quête d'une « situation concrète où cette dialectique s'accomplit » (TA 67). Cette situation est celle du « face-à-face avec autrui », la « relation intersubjective » (TA 69). Ainsi à l'altérité totale de la mort réplique l'altérité radicale de l'autre.

La quatrième conférence aborde en effet le thème le plus constant des textes de Levinas : l'autre. Le sujet reste la préoccupation principale. Mais on bascule ici de la question du temps à celle de l'autre. « Je ne définis pas l'autre par l'avenir, mais l'avenir par l'autre, puisque l'avenir de la mort a consisté dans son altérité totale » (TA 74). Ce que l'on peut dire de la relation sociale « au niveau de notre civilisation est une complication de notre relation originelle », « fondée dans la dialectique intérieure de la relation avec autrui » (TA 74). En quoi consiste « la dimension même de l'altérité » ? Ce qu'il importe de voir, c'est que la relation à l'autre ne doit pas pouvoir se réduire à l'être-ensemble, à l'équivalence entre les individus, à l'appartenance semblable à une communauté quelconque. Ce qui fait obstacle à la description de la relation, c'est la méthode de la sociologie si l'on veut, où on se donne une situation de « décence », qui voile la solitude et l'altérité foncière : alors « l'un est pour l'autre ce que l'autre est pour lui » (TA 74), dans une indifférence des individus les uns pour les autres. Pour Levinas, l'altérité est gommée aussi, et même surtout dans tous les cas où l'autre peut être désigné comme un *alter ego*, par exemple dans la sympathie (TA 75) – dira-t-on aussi dans

l'amitié ? En toute rigueur, ce qui peut seulement apparaître alors, c'est la réciprocité – dont le roman *Aminadab* de Blanchot pousse l'idée jusqu'à l'absurde de l'interchangeabilité de l'un à l'autre. En revanche, la thèse décisive est que « l'espace intersubjectif n'est pas symétrique » (TA 75). Toute l'œuvre ultérieure de Levinas consiste en l'exégèse de cette dissymétrie, qui se dira donc non-réciprocité, non-contemporanéité – et surtout « responsabilité ». Disons ici seulement ce qui sépare la charité – qui détermine une préférence pour l'autre – et la justice – qui ne fait pas de différence entre les personnes (TA 76).

Levinas signale que l'analyse pourrait s'orienter vers la notion d'expression, de la « transcendance de l'expression ». « Autrui, c'est l'ineffable, mais c'est pour cela qu'on parle à lui » (« L'Écrit et l'Oral », PS 219). Il choisit néanmoins de traiter de la sexualité.

C. Le mystère : la pudeur ; la fécondité

L'altérité apparaît successivement comme féminité, dans l'Éros, et comme paternité.

La situation « où l'altérité de l'autre apparaît dans sa pureté », mais serait aussi « portée par un être à titre positif, comme essence », est ici le féminin (TA 77). Après la publication de ses grands ouvrages, Levinas estimera rétrospectivement – mais non sans que l'ironie de son autocritique ne rejaillisse aussi sur ses interlocuteurs et lecteurs – que son esquisse de la notion d'altérité, donc de la proximité du prochain, restait naïve ou n'avait pas été assez radicale : « À l'époque de mon petit livre intitulé *Le Temps et l'Autre*, je pensais que la féminité était cette modalité de l'altérité – cet “autre genre” – et que la sexualité et l'érotisme étaient cette non-in-différence à l'autre, irréductible à l'altérité formelle des termes dans un ensemble » (RA 10). Dans la préface à la réédition de 1979, Levinas se contente de dire que ces analyses pouvaient en préparer d'autres. La féminité constitue une « altérité-contenu », et « il faudrait voir dans quel sens cela peut se dire de la masculinité ou de la virilité, c'est-à-dire de la différence des sexes en général », cela ne paraît pas d'une importance cruciale pour Levinas. En revanche, ce qui lui paraît déterminant, c'est que la différence sexuelle n'est pas seulement un exemple de différence, mais « la qualité même de la différence » ; la notion de « socialité à deux » est « probablement nécessaire à l'exceptionnelle épiphanie du visage » (TA 14).

« Dans l'éros s'exalte entre êtres une altérité qui ne se réduit pas à la différence logique ou numérique, laquelle distingue formellement n'importe quel individu de n'importe quel autre. Mais l'altérité érotique ne se borne pas non plus à celle qui, entre êtres comparables, est due à des attributs différents qui les distinguent. Le féminin est autre pour un être masculin, non seulement parce que de nature différente, mais aussi en tant que l'altérité est, en quelque façon, sa nature. Il ne s'agit pas, dans la relation érotique, d'un autre attribut en autrui, mais d'un attribut d'altérité » (EI 57). Levinas adopte résolument le point de vue où « le sujet est posé dans sa virilité », de sorte que « le féminin est décrit comme le de soi autre, comme l'origine même du concept de l'altérité » (EI 58). « Qu'importent la pertinence ultime de ces vues et les correctifs importants qu'elles demandent ! Elles permettent de saisir dans quel sens, irréductible à celui de la différence numérique et de la différence de nature, on peut penser l'altérité qui commande la relation érotique. Rien dans cette relation ne réduit l'altérité qui s'exalte en elle », car « l'idée d'un amour qui serait une confusion entre deux êtres est une fausse idée romantique. Le pathétique de la relation érotique, c'est le fait d'être deux, et que l'autre y est absolument autre » (EI 58).

En quoi la différence sexuelle conditionne-t-elle « la possibilité de la réalité comme multiple » ?

D'abord, elle est irréductible à « la division logique en genre et en espèces » ; ensuite, elle n'est pas une contradiction neutre qui renvoie d'un terme à un autre, comme entre l'être et le néant ; elle n'est pas non plus une « complémentarité » compréhensible au sein d'un tout préexistant (TA 78). Dans la sexualité, qui n'est pas un fait biologique, mais une présence de l'autre qui suscite l'amour, l'autre n'est pas objet, mais mystère : « Le pathétique de l'amour consiste dans une dualité insurmontable des êtres. C'est une relation avec ce qui se dérobe à jamais » (TA 78). La négativité de la mort s'inverse en positivité, tout en conservant les mêmes caractéristiques : absoluité, obscurité, événementialité, approche infinie.

Ensuite, Levinas cherche la vérité d'une telle altérité dans la relation concrète de se à se, « la relation absolument originale de l'éros » et dans une « phénoménologie de la volupté » (TA 80 et 82).

L'accomplissement du féminin est dans la « pudeur » (TA 81). La thèse centrale, reprise dans *Totalité et infini*, est que « la profanation », c'est-à-dire la brutalité qui entache ou blesse la pudeur, « n'est pas une négation du mystère, mais l'une des relations possibles avec lui » (TA 79). On retrouve la même structure à propos du visage, que révèle justement la tentation du meurtre. La relation à la pudeur doit être distinguée, d'une part de la connaissance – puisque la pudeur consiste justement à se cacher –, d'autre part des rapports entre libertés – puisque la pudeur n'oppose aucune puissance ni aucune menace (TA 79). À l'opposé des modes par lesquels on se porte sur l'autre pour en avoir conscience, ou pour le saisir, la « caresse ne sait pas ce qu'elle cherche » (TA 82).

Enfin, l'ouverture de l'avenir (Levinas en cherche une autre, comme nous le savons, que celle de la mort) est le temps concret, à hauteur d'existence et non à la mesure de la pensée, de la « fécondité ». « La filialité est encore plus mystérieuse : c'est une relation avec autrui où autrui est radicalement autre, et où cependant il est, en quelque façon, moi ; le moi du père a affaire à une altérité qui est sienne, sans être possession ni propriété » (EI 62). Le fils n'est ni une propriété (un avoir) ni une œuvre (effet d'un pouvoir). Je n'ai pas mon enfant, mais peut-on dire « je suis mon enfant » ? La filialité dépasse les « possibilités inscrites dans la nature d'un être », d'où le « bouleversement [...] de la condition ontologique et même logique de la substance, d'une part, de la subjectivité transcendantale, de l'autre » (EI 62). La catégorie du « père » remplace la catégorie de « cause » (TA 86). « Cet avenir au-delà de mon propre être, dimension constitutive du temps, prend dans la paternité un contenu concret. [...] La filialité biologique n'est que la figure première de la filialité ; mais on peut fort bien concevoir la filialité comme relation entre êtres humains sans lien de parenté biologique. On peut avoir à l'égard d'autrui une attitude paternelle » (EI 63).

Les acquis enregistrés par Levinas dans ce texte sont les suivants. D'abord, l'existence implique « une multiplicité et une transcendance » (TA 86). L'exister devient double, et même « pluraliste » (TA 87). Ensuite, la définition de l'altérité, c'est la relation, et non la coexistence ni l'action réciproque des libertés. Enfin – ce qui annonce les analyses du visage – « dans la proximité de l'autre est intégralement maintenue la distance » (TA 89).

Conclusion : la justification de la liberté

Le résultat de ces analyses s'exposera dans *Totalité et infini* sous la forme suivante : « La morale [...] met en question et à distance de soi, le moi lui-même » (TI 186). Mais nous poserons en préalable la question suivante : le vœu de la conscience revendiquant la liberté peut-il ainsi sortir de son arbitraire ?

Car, en définissant la liberté par la relation à l'Autre, Levinas avance une autre thèse, négative, sur la liberté : réduite à l'autonomie de l'individu, à sa solitude, la liberté est impuissante, d'une impuissance qui résulte de l'effort pour être soi-même. C'est ce qu'explique *De l'existence à l'existant*, qui tire de l'analyse de l'instant et de sa « stance » qu'il « n'équivaut ni à l'abstraite position du moi idéaliste, ni à l'engagement dans le monde du *Dasein* heideggérien, toujours débordant le *hic* et le *nunc* » (DEE 171). Or un article de 1953, « Liberté et commandement », prolonge cet argument ; reprenons-le brièvement.

De manière générale, la notion de liberté est interprétée à l'aide des verbes vouloir, pouvoir, devoir. Le volontarisme dit : je veux, donc je peux. Le moralisme affirme : tu dois, donc tu peux. Mais l'être libre se formule essentiellement dans un rapport à soi-même, dans une autonomie. C'est de la liberté comme autonomie que Levinas se fait ici l'exégète. Sur quelle forme de l'action débouche-t-elle ? Il y a l'action sur les choses, le façonnement, la *poiësis* aristotélicienne, que Levinas appelle ici travail. Pour y réussir, il suffit de suivre les lois de la nature : cela exige un effort, mais n'élève pas l'agent à sa liberté. L'action véritable, c'est donc la capacité de mouvoir ce qui offre une résistance réelle, c'est-à-dire une autre liberté : c'est l'action sur les hommes, commander à une autre volonté. Le rapport de commandement s'inscrit, au moins depuis Platon, dans une alternative. Dans la première version, celui qui commande est en réalité « en accord avec la volonté » à laquelle il commande. En effet, « dans *La République*, Platon dit : en tant que chef, aucun chef ne se propose et n'ordonne ce qui est utile à lui-même, mais ce qui est utile à celui qu'il commande » ; on aboutit alors au paradoxe selon lequel celui qui commande fait la volonté de celui qui obéit (LC 34). C'est le paradoxe de l'action raisonnable, ou de l'autonomie : l'âme est libre parce qu'elle sait obéir à la raison – et il est souvent profitable d'obéir à celui qui est plus raisonnable que soi. Mais cette première forme d'action est en concurrence avec une seconde, celle du tyran, qui naît de ce que « la liberté de penser réduite à elle-même » – liberté passionnelle, animalité, raison « infectée par le dedans » – persiste à résister au pouvoir : et l'on sait que « la philosophie de Platon est comme obsédée par la menace de la tyrannie », du pouvoir qui s'impose purement et simplement à toute résistance, pouvoir solitaire (LC 36). Si l'alternative de la raison et de la tyrannie était claire et nette, l'éducation suffirait à la résorber : mais, poursuit Levinas, l'âme infectée et séduite peut perdre jusqu'au désir d'autonomie ; « l'âme tyrannisée » peut même perdre « jusqu'au pouvoir d'obéir sur commandement », devenir « âme d'esclave » – c'est cela la véritable hétéronomie (LC 37).

Cette définition de la liberté peut-elle encore être la nôtre ? Levinas entame la phase suivante de sa démonstration par une déclaration solennelle et sévère : « Que l'on puisse créer une âme d'esclave n'est pas seulement la plus poignante expérience de l'homme moderne, mais peut-être la réfutation même de la liberté humaine » ; en effet, l'efficacité de l'intimidation, de la torture – dont la guerre nous donne des exemples –, rend « dérisoire » l'ambition d'être ainsi libre ; « le tyran n'a jamais commandé, il n'a jamais agi, il a toujours été seul », et pourtant, très souvent c'est lui qui gagne (LC 38). Faute de pouvoir compter sur soi-même, sur la subjectivité de chacun, sur l'individu – c'est-à-dire sur la pensée, la force d'âme, le courage individuel, la conscience morale –, on a couramment recours à la loi, aux institutions, autrement dit à l'objectivité d'une raison impersonnelle qui délivre des alternances et des faiblesses du sentiment. « L'œuvre suprême de la liberté consiste à garantir la liberté » (LC 39). L'État serait-il la vérité de la liberté ?

Levinas aborde en ce point la phase décisive de son argumentation. Au fond, quel est le rapport entre la liberté individuelle – indexée à la conscience – et la liberté publique – indexée à la loi ? Qu'est-ce qui permet à la conscience libre de se reconnaître dans l'ordre rationnel et légal érigé pour

son édification et pour son salut ? Ce que la volonté a décidé une fois pour elle-même continue-t-il de valoir par la suite ? Y a-t-il une continuité ou une homogénéité entre la nature morale de la liberté de l'individu et la nature politique de la liberté publique ? Évidemment, on pourra rétorquer qu'une telle protestation est puérile et déraisonnable ; mais peut-on se satisfaire d'une aussi sommaire réponse ? Ici apparaît la pensée décisive : « L'acte individuel de la liberté se décidant par la raison impersonnelle ne découle pas lui-même de la raison impersonnelle » (LC 41). L'affrontement entre les deux termes de l'alternative (la liberté puissante et sauvage ; l'autonomie obéissante à la raison) est en réalité un schéma abusif. C'est ce que Platon a mis en scène dans ses dialogues : Socrate s'adresse à des personnes qui, comme Thrasymaque, refusent de jouer le jeu de l'interlocution, et qu'il faut donc persuader de parler. « Et c'est peut-être cette persuasion, cette raison avant la raison, qui rend humains le discours cohérent, la raison impersonnelle » (LC 42). La liberté, c'est d'abord la décision de se rendre à la raison, le rapport de volonté à volonté est d'abord une entente : la condition de la raison est donc « le discours en tant que cette situation de face-à-face » – c'est même « un discours avant le discours » (LC 42 et 43).

Enfin – et c'est le propos du début de *Totalité et infini* – il faut comprendre en quoi consiste l'action « tyrannique », celle qui se traduit par la violence – et au bout du compte par la guerre. En effet, une telle action, d'une part rassemble ses forces propres et prend son courage à deux mains (le courage est une attitude « à l'égard de soi ») ; d'autre part, elle calcule ce qu'elle peut obtenir du réel à partir de ce qu'elle en connaît, comme dans un calcul « logistique » où autrui devient une « masse ». Autrement dit, souligne Levinas, l'action violente ne regarde pas son adversaire de face, elle ne voit de lui que son point faible, pour mieux le surprendre, « de biais » (« par surprise, par embuscade »), le dominer et l'anéantir. C'est, pour Levinas, une définition de la violence : « le fait de ne pas regarder en face ce à quoi s'applique l'action », ou même « le fait de ne pas lui trouver de face, de voir l'autre liberté comme force, comme sauvage, d'identifier l'absolu de l'autre avec sa force » (LC 46). « Quand on pose les libertés les unes à côté des autres comme des forces qui s'affirment en se niant réciproquement, on aboutit à la guerre où elles se limitent les unes les autres » (LC 55).

Par contraste, Levinas donne une définition du « visage » qu'il précisera par la suite de manière inlassable : le visage (de l'autre) est la résistance absolue aux élancements violents de ma liberté ; résistance opposée non par l'action qu'elle élève contre moi, mais par sa manière d'être, « ontologiquement opposée. C'est ce qui résiste par son opposition, et non pas par ce qui s'oppose à moi par sa résistance » (LC 46).

Chapitre 5

L'existence dans sa vraie dimension (*Totalité et infini*)

Introduction : le conflit de l'ontologie et de l'éthique

Dans *Totalité et infini*, Levinas renoue avec le souci de faire un état des lieux de la pensée : il veut diagnostiquer les pathologies de la civilisation. Levinas adopte dans sa préface un ton dénonciateur. Selon lui, en toute « lucidité », il faut admettre que la philosophie a affaire à l'hypocrisie de la civilisation : en effet, celle-ci se déclare également attachée « au Vrai et au Bien », alors qu'ils sont « désormais antagonistes » (TI 9). En effet, la philosophie, et toute la pensée occidentale, avait affirmé la réciprocité des transcendants (le vrai, le bien, le beau – et l'être), et leur égalité dans la distinction. Mais *aujourd'hui*, dit Levinas, ce monde qui voulait être à la fois celui de la pensée et de l'action, au moins idéalement, s'est brisé contre les écueils de l'histoire. Les progrès de la science, le déploiement des forces techniques, l'extension des procédures bureaucratiques, n'ont pas apporté aux hommes le bien-être et la réconciliation, ni le bonheur ni la vertu – mais la guerre. Au ^{xx}e siècle, « les pensées des hommes sont portées par les besoins » : « misère », « animalité », « inhumanité », ont été des expériences déterminantes, et continuent d'être des risques (TI 23). Le point de vue initial de la philosophie consiste donc nécessairement à penser la violence. « Est violente toute action où l'on agit comme si on était seul à agir : comme si le reste de l'univers n'était là que pour *recevoir* l'action ; est violente, par conséquent, aussi toute action que nous subissons sans en être en tous points les collaborateurs. Presque toute causalité est dans ce sens violente » (DL 18). Or le développement logique de l'action, dans cette perspective, est la guerre, qui instaure un ordre total « à l'égard duquel personne ne peut prendre distance », mais qui se retourne contre ses acteurs eux-mêmes, qui détruit « toute possibilité d'acte » et finalement détruit jusqu'à « l'identité du Même » (TI 6). À cette violence et à cette dislocation, il faut apporter une réponse : c'est une obligation de l'esprit.

Cependant, le regard porté sur l'histoire et la société ne conduit pas Levinas à dresser un train de mesures capables de rétablir la situation : l'enjeu reste celui de la philosophie – seule la philosophie est *en mesure* de poser les problèmes avec le langage qui convient. Or ce qui gouverne l'histoire humaine, dans sa version occidentale, c'est une pensée de la « totalité », une croyance en la fécondité des systèmes. Que l'histoire soit finalement l'équivalent d'un développement rationnel, on ne peut le penser que si on se donne par avance un système total de tous les événements – comme chez Hegel. La pensée de l'histoire est dénoncée par Levinas comme l'instrument d'une totalisation. L'historien, se donnant le temps universel, est un « survivant » qui déploie le passé sous son regard. L'histoire est rétrospection morte, qui assimile le cours du temps à une « trame [...] analogue à la nature » (TI 48). La vie de l'individu n'y est que destin. À cette clôture idéale de l'histoire, il faut opposer une autre « eschatologie », une eschatologie « prophétique », pour qui une autre histoire est possible, une autre fécondité traversée par des événements non systématiques. « 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 » (TI 13).

Le choix de la philosophie ne saurait donc être celui d'un simple remaniement des concepts, d'une réorganisation du système des pensées et des actes – remaniement qui ne remettrait pas en cause le système lui-même. La philosophie doit prendre parti, le parti de la subjectivité contre le système. Cette thèse s'exprime comme suit : « Ce livre se présente donc comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée de l'infini » (TI 11). Pour Levinas cette protestation est vaine, en effet, si elle est portée par un sujet préoccupé du salut, et qui succombe aux vertiges de la passion : ce n'est pas moi qui me refuse au système, comme le pensait Kierkegaard, c'est l'Autre (TI 30). De même, selon Levinas, l'angoisse – chez Heidegger – n'est que le fruit d'un « subjectivisme impuissant et coupé de l'être » (TI 341). L'enjeu est donc de montrer que l'intériorité et l'extériorité, la « production » de l'être et la « production » du moi, se posent dans un même « geste », qui est à la fois langage et bonté (TI 341).

Enfin et surtout, *Totalité et infini* « veut poser le problème du contenu de la relation intersubjective » (EI 74). Il s'agit de formuler d'une manière plus dense et positive les exigences de la « socialité » humaine : mais une socialité qui n'est pas seulement la sociabilité chère aux Lumières, dont le fruit est la culture de la conversation ; car une telle sociabilité n'échappe pas aux ambiguïtés issues de la définition de l'homme par l'état de nature. De la définition libérale de l'homme, celle qu'on trouve chez Hobbes, il résulte que la société est « le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme » : la violence naturelle trouve sa résolution dans l'absoluité du pouvoir et dans l'universalité du droit, c'est-à-dire dans l'arbitraire et la convention ; grâce au droit, les libertés individuelles peuvent se côtoyer sans se hérissier dans des réactions en chaîne qui conduisent à la guerre. Or, selon Levinas, les obstacles élevés contre la renaissance de la guerre ouverte ne libèrent les individus que pour leurs actions réciproques (ce qui serait déjà bien, admettons-le) : mais il ne délivre aucunement la vérité du sujet. Mieux vaudrait à la rigueur, comme le fait Durkheim, voir dans la société « l'ordre même du spirituel » sans lequel l'individu ne parviendrait pas à la conscience de lui-même (EI 17). Mais la thèse posée par Levinas est plus radicale que cette alternative : en fait, la société provient plutôt « de ce qu'on a limité l'infini qui s'ouvre dans la relation éthique de l'homme à l'homme. [...] Cette seconde forme de socialité rendrait justice à ce secret qu'est pour chacun sa vie » (EI 75). Ainsi, la politique doit pouvoir être contrôlée et critiquée par l'éthique : mais celle-ci doit d'abord affronter le discours de l'ontologie.

Quant à la méthode, le maintien de *l'exigence rationnelle* implique désormais de récuser la rationalité quand elle se fige en un « système des catégories de notre logique de la connaissance » ; pour être authentiquement rationnel, il faut « élargir cette notion de la rationalité » et partir « du sensé où l'humain se tient avant tout système » (TI 38). Selon Levinas, cette perspective reste, de manière difficile, phénoménologique. « Ce livre qui se veut et se sent d'inspiration phénoménologique procède d'une longue fréquentation des textes husserliens, et d'une incessante attention à *Sein und Zeit* » (TI I). Levinas rappelle la suggestion, la plus fertile selon lui, de Husserl : la découverte par l'analyse intentionnelle des « horizons insoupçonnés » par la pensée, horizons qui « lui prêtent un sens » – même si, en toute rigueur husserlienne, tout phénomène intentionnel, y compris ces « horizons insoupçonnés », devrait être interprété comme visée d'objets (TI 14). La phénoménologie doit être attentive aux événements qui font éclater « la structure formelle de la pensée » – ce pourquoi Levinas pense nécessaire de « déformaliser » la pensée. La progression de l'argumentation constitue une « déduction – nécessaire et cependant non analytique » : l'objet de la pensée n'est pas de dégager les

conditions de possibilité de la connaissance, ni d'élucider les formes de l'évidence catégorielle, mais de dire la fécondité de l'existence. Et Levinas de commenter et critiquer ses propres procédés d'écriture : l'accumulation des « c'est-à-dire », « précisément », etc., ont pour but de conduire le lecteur à la perception des relations réelles (TI 14). Sans doute cela peut-il paraître léger, trop peu rigoureux. C'est pourquoi Levinas éprouve ici le besoin de protester du caractère rationnel de son propos. Mais il s'agit d'une autre raison, d'une raison de l'autre et pour l'autre.

Au cours du premier chapitre, Levinas confirme le procédé constant que sa thèse le contraint d'adopter : car la transcendance n'est pas un objet comme un autre, et « l'«intentionnalité» de la transcendance est unique en son genre. La différence entre objectivité et transcendance va servir d'indication générale à toutes les analyses de ce travail » (TI 41). La phénoménologie, qui sert à décrire les façons dont la conscience se donne la certitude de la vérité, devient aussi la voie par laquelle elle perçoit le débordement de son pouvoir, devient la voie d'un autre apprentissage – de l'apprentissage de l'autre, d'une autre « distance » (TI 41). Car la distance de l'objet est la condition de sa « possession », puisque la représentation est la « saisie » de ce qu'est l'objet ; mais une telle possession implique justement, selon Levinas, « la suspension de son être » ; c'est pourquoi « penser ce qui n'a pas les linéaments de l'objet, c'est faire plus ou mieux que penser » (TI 41). Penser devient ici une manière d'entrer en relation, et l'entrée en rapport avec l'autre constitue une inversion du rapport institué par la conscience objective. Être soi ne revient pas à répondre aux vœux spontanés de la conscience, mais à recevoir sa subjectivité même, de la relation.

On trouvera au cours de la lecture un grand nombre d'expressions par lesquelles Levinas veut signifier cette nouvelle modalité du sujet et de l'expérience de l'être où le sujet ne trouve pas un écho pur et simple de ce qu'il est – comme s'il y avait une convenance de principe entre lui et l'être –, mais dans la *dissymétrie* constamment renouvelée entre l'être et lui. L'essentiel étant d'établir que la vérité est « l'absolument autre ». Pour prendre un seul exemple : « Il faut que l'être s'exerce en tant que se révélant, c'est-à-dire en tant que, dans son être même, coulant vers un moi qui l'aborde, mais coulant vers lui infiniment, sans se tarir, brûlant sans se consommer » (TI 243). On aperçoit ici un exemple de cette confusion du théorique et du pratique dont Levinas semble s'excuser à la fin de sa préface ; on y trouve aussi une allusion discrète à la Genèse biblique (le buisson ardent où Dieu se manifeste sans se laisser voir à Moïse). Finalement, ce que Levinas attend de la phénoménologie, c'est qu'elle rende possible le « passage de l'éthique à l'extériorité métaphysique ».

Derrida a souligné le rôle de « l'écriture » dans l'exposé levinassien, dans lequel « le geste stylistique », dit-il, « se laisse moins que jamais distinguer de l'intention ». La force de la métaphore ne relève pas de « l'abus rhétorique », et « abrite en son pathos les mouvements les plus décisifs du discours » ; c'est pourquoi une « prose désenchantée » commet inévitablement la faute de plaquer un « schéma conceptuel » – « désincarnation prosaïque » qui est à l'égard du texte « la première violence » ; « ni purement descriptif, ni purement déductif » le texte « se déroule avec l'insistance infinie des eaux contre une plage¹ ». La métaphore définie comme renvoi à une absence n'est pas vouée au service de la seule intuition et à l'expression de ce qui a de toute façon le statut d'un donné : « L'absence vers laquelle conduit la méta-phore, ne serait pas un autre donné, mais encore futur ou déjà passé. La signification ne consolerait pas une perception déçue, mais *rendrait seulement la perception possible* » (HAH 20). En effet, la réceptivité pure et simple n'a pas lieu si elle n'est prévenue. Levinas rappelle que tel est aussi, dans le monde des textes, l'enseignement de l'herméneutique et même du structuralisme : le mot d'un langage ne peut désigner un contenu s'il ne renvoie pas d'abord, « latéralement, à d'autres mots » ; c'est ainsi qu'il « reçoit le don d'être entendu

à partir d'un contexte auquel il se réfère ». De même, poursuit Levinas, une donnée n'apparaît à la conscience et ne peut « scintiller pour elle », que si elle se place sous un « horizon éclairé », horizon qui ne résulte pas lui-même « d'une addition de données absentes, puisque chaque donnée aurait déjà besoin d'un horizon pour se définir et se donner ». Levinas propose d'appeler *signification* « l'illumination même de cet horizon » (HAH 20). Ainsi le langage a-t-il un contenu d'expérience qui renvoie au monde.

« Les “correspondances” de Baudelaire attestent que les données sensibles débordent, de par leurs significations, l'élément où on les suppose enfermées » ; et plus généralement les significations surgissent, par-delà la référence des contenus les uns aux autres, « dans le rassemblement de l'être tout entier autour de celui qui parle ou perçoit et qui, par ailleurs, fait partie de l'être rassemblé » (HAH 21). Levinas accepte en ce sens la formule heideggérienne : « Le langage est la demeure de l'être » (HAH 23). Mais *Totalité et infini* s'avance vers la signification d'un au-delà du monde, la signification de l'altérité. La signification vaut alors plus que par la référence à autre chose qu'elle-même, elle est l'équivalent de la donation. « La transcendance n'est pas une vision d'Autrui – mais une donation originelle » (TI 189). Pour le comprendre, nous aurons à entrer dans l'œuvre du langage et de l'expression.

1. Le Même et l'Autre

La grande première partie constitue un vaste exposé des thèses principales et une justification des ambitions élevées dans la préface. Il s'y annonce des approfondissements, qui viendront, par-delà la deuxième partie, dans les développements sur le visage.

Le clivage décisif est ici énoncé : totalité, et infini. Levinas oppose la pensée de la totalité (de l'histoire, du système) et « l'eschatologie prophétique », qui est « la relation avec *un surplus toujours extérieur à la totalité* » (TI 7). La totalité est liée à l'ontologie de la guerre ; mais « de la paix, il ne peut y avoir qu'eschatologie » (TI 9). L'enjeu de l'ouvrage est de montrer comment cet au-delà de la totalité n'est pas désigné seulement par la négation de la totalité et de l'histoire, mais « se reflète à l'intérieur » de celles-ci, « à l'intérieur de l'expérience » (TI 7), comment « on peut remonter à partir de l'expérience de la totalité à une situation où la totalité se brise » (TI 9) : ce sera celle de la relation à autrui. Une telle dialectique ne va pas sans une mise en cause de « l'évidence » (TI 9).

Le Même et l'Autre ne sont pas ici des catégories métaphysiques, mais les signes elliptiques d'une formidable opposition, dont l'avant-propos du recueil *Entre nous* donne aussi un saisissant résumé. D'un côté, le Même est ce qui résulte de « l'aventure d'être » : car être – ou, selon la formule heideggérienne « être en tant qu'être » –, c'est se préoccuper de soi – de soi en tant qu'être. Le sens de l'être, ce serait la préservation de soi, dont la source peut être dite tantôt « instinct de conservation » ou « souci », mais dont l'effectuation serait imperturbablement celle d'une activité d'auto-entretien qui se déroule. Être, c'est insister : « insistance d'avant toute lumière et décision, secret d'une sauvagerie excluant délibération et calcul » (EN 10). « L'autre ne saurait apparaître alors que comme un frein ou comme une menace qui n'éveille que le conflit et la guerre. Tout à l'opposé de l'être – et non seulement de cette modalité de l'être – peut se produire l'événement de l'humain : dans l'économie générale de l'être et de sa tension sur soi, une préoccupation de l'autre jusqu'au sacrifice, jusqu'à la possibilité de mourir pour lui ; une responsabilité pour autrui. Autrement qu'être ! » (EN 10). Être, c'est vivre en menaçant de la mort ; au contraire, la véritable « aventure existentielle », c'est de répondre à la « vocation d'un exister-pour-autrui » (EN 10). Quand Platon a donné libre expansion

à la logomachie de l'être et du non-être, c'était pour préserver la possibilité de parler du vrai ; il découvrait alors la nécessité de faire accueil à l'autre. Pour Levinas, cette grande opposition doit être comprise selon toutes ses résonances : enjeux de vie et de mort.

A. La pensée de la totalité et la guerre

L'histoire et le déchaînement de la guerre ont imposé aux hommes du ^{xx}e siècle le sentiment d'une ruine de la civilisation rationnelle morale. C'est le constat de Franz Rosenzweig au vu des carnages dans les Balkans, en 1916-1918 : son *Étoile de la rédemption* sourd du cri d'angoisse de l'homme accablé par la violence et la mort, mais aussi de l'espoir que le sujet peut mettre dans son intériorité. Selon Rosenzweig, la métaphysique occidentale s'est appuyée sur un axiome implicite, qui est celui de l'identité entre Être et Totalité. Il veut lui opposer les droits d'un être qui se révèle dans la multiplicité. En effet, si l'intelligibilité de toute chose lui vient de ce qu'elle prend place dans une totalité, dans un réseau tissé de rationalité, la singularité et le destin de chacun, les événements, qui affectent l'individu, ne donnent lieu qu'aux illusions de la conscience individuelle qui croit pouvoir se penser comme séparée. Comprendre le réel, c'est dissiper les illusions du Moi et de sa fausse unicité, en restituant le fonctionnement d'un système général. Rosenzweig aperçoit chez Hegel, et dans sa notion d'un Savoir absolu, le modèle de cette conception de la rationalité. Mais la vérité de la conscience subjective et de la morale peut-elle être déduite de l'universalité d'une loi du réel, cette loi fût-elle celle du mouvement de l'esprit lui-même dans l'histoire ? Le Moi a-t-il pour vocation de s'effacer dans la Totalité du Logos ? L'ontologie s'épuise-t-elle dans la science de la logique ? Dans son *Hegel et l'État*, Rosenzweig conteste en particulier la thèse hégélienne selon laquelle l'État est le représentant de l'Esprit dans l'histoire. Selon Hegel, le gouvernement a pour tâche de susciter et de préserver la liberté de l'esprit ; pour cela il doit éviter que les individus ne se retirent dans l'indépendance de leur « être-là naturel loin de l'être éthique » ; il doit empêcher que l'individu ou des systèmes particuliers ne se durcissent au détriment du Tout et du mouvement universel de l'esprit ; pour cela, il doit « de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre² ». Contre l'érection de la guerre en événement métaphysique, Rosenzweig élève une revendication éthique, celle d'une subjectivité irréductible, mais qui est marquée par l'hétéronomie de la révélation, par un dieu qui commande. À cette revendication, Levinas, instruit par l'expérience de la Seconde Guerre mondiale, répondra que le souci de soi n'est plus du tout apte à fonder une éthique. La dénonciation par Rosenzweig de la guerre et de la violence infligée par l'histoire est encore une protestation vaine, si elle trouve sa justification dans l'énergie du moi, fût-il le sujet meurtri qui crie sa souffrance et qui du fond de son écrasement veut encore s'en sortir par l'affirmation de ce qu'il est – esprit, liberté, subjectivité – encore le cri du cœur venu de l'égoïsme vital, affirmation encore de l'être (cf. *TI* 25). Levinas reprend cependant la critique de la totalité.

« L'ontologie de la guerre » se fixe dans le concept de « totalité ». Idée ancienne, puisque l'homme grec, épris de sagesse, a pris pour modèle la représentation de la divinité : or le dieu c'est la « coïncidence de la volonté et du savoir, unis par pensée de la pensée, par la nécessité intelligible » ; de cette façon, l'homme « s'affirme identique et inaltérable, installé sur le terrain inébranlable qu'est la terre dans le système astronomique – fait empirique, mais sous-jacent à tout, fait fondateur dans l'acte de son repos et fondateur du concept même de fondation. Présence “sous le soleil” et présence en plein midi de la connaissance. Dans les deux sens de l'expression *sous le soleil*, que réunit le mot onto-logie » (*DQVI* 79). Les efforts de la philosophie ont abouti à l'expression systématique du

concept dans la science de la raison qui est aussi, chez Hegel, une science de l'histoire. La raison absorbe l'altérité dans son mouvement propre. « La non-ignorance, ou la connaissance de l'*autre* comme donnée, permet de surmonter la finitude : le savoir de l'entendement, s'élevant à la Raison, étend la puissance à l'infini et, avec la philosophie de Hegel, prétend ne plus rien laisser d'autre dehors. La pensée absolue serait la coïncidence de la volonté et de l'entendement dans la Raison » (DQVI 79). Mais la raison ne se rigidifie pas nécessairement en une structure immobile, elle acquiert avec l'histoire une mobilité qui accomplit la totalisation. « Le processus de l'histoire signifie un processus d'intégration de la totalité du donné à l'infini de l'Idée » (DQVI 79). L'intelligibilité « arrive à l'apothéose dans l'ultime identité "de l'identique et du non-identique", affirmée par Hegel qui probablement clôt la philosophie du Même et de l'immanence ou l'onto-logie » (NP 9).

La dialectique spéculative de Hegel – la pensée de la contradiction et du dépassement de celle-ci [*Aufhebung*] – accorde finalement plus de force à la positivité qu'à la négativité, de sorte que le néant emporte sur ses chaussures la poussière de l'Être (cf. PT 25). En effet, l'énergie de la négativité contribue à l'affirmation positive de l'être. Dans sa *Science de la logique*, Hegel aperçoit un passage incessant de l'Être dans le Néant et du Néant dans l'Être : n'étant chacun de son côté qu'une pure vacuité abstraite, et indéterminée, ils ne sont que le passage l'un dans l'autre. Mais ce passage, souligne Levinas, se fait au profit de leur acte de se poser, préalable à toute détermination de l'Être. La négativité n'est donc en effet qu'un moment de la position de l'Être. Au total, la subjectivité selon Hegel est un mouvement de se poser dans son autre – dans son être-autre – ; la négativité est une étape sur le chemin du retour à soi, de la restauration de l'égalité à soi. La pensée hégélienne est caractérisée par Levinas comme une pensée du Tout-mouvement : l'infini n'est pas pensé comme autre (AT 59, 64-65, 84). La « patience » du concept est pour Hegel « l'effort du concept, sa *tension* dynamique pour se poser, patience qui est donc *activité* patiente, comme l'esprit est *activité* lente », et reste une « pensée représentative alors même qu'elle prétend surmonter la représentation » ; le génie de Hegel est de synthétiser tout le synthétisable – mais rien que lui.

C'est contre cette logique que Levinas formule l'idée que l'alternative de l'être et du non-être n'est pas ultime – à la différence d'une négativité qui affecte le sujet d'une passivité qu'il ne pose pas lui-même, passivité sans repos, patience traumatisme, etc. (cf. AE 100). Dans une brève remarque de « La Philosophie et l'Éveil », Levinas fait échapper Hegel au pôle du Même : la fameuse dialectique du maître et de l'esclave (*Phénoménologie de l'esprit*, « Indépendance et dépendance de la conscience de soi. Domination et servitude ») montre que la supériorité du maître, qui ne craint pas la mort et qui soumet l'autre à sa volonté, échoue à produire une reconnaissance authentique de la part de l'autre, et ne débouche pas sur la liberté escomptée ; la reconnaissance pleine et entière n'advient que sur fond d'identité dans la vie commune de la *Sittlichkeit* et finalement dans l'État (EN 105) ; « l'ouverture n'est pas entière si elle guette la reconnaissance » (AE 152). L'identité des membres de la communauté est donc la condition de la reconnaissance réciproque. La vie éthique elle-même ne trouve sa condition que dans l'institution de l'État, et celui-ci trouve sa vérité dans la philosophie de l'histoire.

Levinas dénonce fréquemment « la raison impersonnelle de Hegel qui ne montre à la conscience personnelle que ses ruses » (TI 274), et encore « l'idéalisme hégélien où la raison engloutit le sujet » (TI 275). Quand Hegel affirme que l'absolu est sujet et se déploie dans l'activité de sujets (héros de l'histoire, penseurs, etc.), il ne l'inscrit pas moins dans un système, dans un discours spéculatif qui efface les noms, qui « s'impose aux sujets et les utilise », selon la fameuse « ruse de la raison », de sorte que la subjectivité « vraie » chez Hegel n'est qu'une subjectivité impersonnelle.

Hegel apparaît ici, et en d'autres occasions encore, comme le représentant par excellence de la philosophie systématique, comme le tenant de la « doctrine du savoir absolu » et de la « liberté de l'homme satisfait » (*EI* 80 ; *TrI* 16 ; *DQVI* 214). Comme tel, il est digne d'admiration. Hegel, c'est la totalisation du savoir rationnel, encyclopédique et dialectique. Sur son terrain, « le hégélianisme ne peut être réfuté³ ». Levinas n'est évidemment pas hégélien, mais, du fait qu'il ne se situe pas « sur le sol de l'ontologie », « n'est pas pour autant anti-hégélien » : disons-le plutôt « autrement qu'hégélien⁴ ».

B. La connaissance et la neutralisation de l'autre

Cela dit, Levinas croit nécessaire de critiquer la philosophie en général, comme épistémologie et comme ontologie. La connaissance consiste à ramener l'autre (l'objet connu) au même (le sujet connaissant), dans la mesure où le sujet y cherche la confirmation de sa propre liberté. L'égalisation est, comme nous l'avons vu, l'œuvre de la lumière. Dans la représentation, l'autre est dissous dans le même (*TI* 27). L'œuvre de la connaissance est l'œuvre de l'ontologie ; et « la philosophie est une égologie » (*TI* 35). Or Levinas se met en quête d'une « expérience hétéronome » – expression « contradictoire dans les termes » – un mouvement vers l'Autre qui ne revient pas au Même, qui « ne se récupère pas dans l'identification, ne revient pas à son point de départ. Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ » ; une sorte de « générosité radicale » qui rencontre la non moins radicale « ingratitude » de l'Autre, et dont le sens n'est aucunement d'affirmer ce qu'elle est, ni par jeu ni par pure dépense de soi, et qui ne trouve son motif ni par la morale – « acquisition de mérites » – ni dans le nihilisme « qui se prend aussitôt comme but » (*EDE* 266).

Pour comprendre l'altérité et éviter de la « neutraliser », il faut soigneusement distinguer entre le multiple qui s'intègre à la totalité, et la multiplicité où se produit la subjectivité (*TI* 243). Opposition entre deux régimes de révélation de l'être, celui qui a lieu selon la connaissance (et qui voit se déployer le multiple sous son regard), et celui qu'il appelle une « production » (en qui se fondent à la fois la position du sujet dans l'être et l'accueil d'autrui comme tel). Le premier, nous le savons, est celui du « dévoilement », où l'être « rayonne dans la splendeur froide de la vérité » et « se révèle sans cesser d'être un » : « dans cette splendeur, le divers s'unit sous le regard panoramique que cette splendeur appelle », de sorte qu'il permet la « totalisation » (*TI* 243). Au contraire, « pour qu'une multiplicité puisse se maintenir, il faut que se produise en lui la subjectivité qui ne puisse pas chercher une congruence avec l'être où elle se produit. Il faut que l'être s'exerce en tant que se révélant, c'est-à-dire en tant que, dans son être même, coulant vers un moi qui l'aborde, mais coulant vers lui infiniment, sans se tarir, brûlant sans se consumer » (*TI* 243). La « multiplicité » est un véritable « pluralisme », c'est-à-dire ne se résorbe pas dans une vision « panoramique » de sa diversité, s'il est impossible de « confondre en un tout le moi et le non-moi », autrement dit dans l'accueil d'autrui (*TI* 244). Or, si nous partions du *concept* philosophique, nous n'aurions pas une idée suffisante du *sujet*. Il paraît certes logique de définir le sujet par la première personne : le je, ce dont la conséquence ordinaire et prévisible est que l'autre est second par rapport au moi. Mais l'autre n'est pas seulement second : selon Levinas, par la considération conceptuelle, l'autre ne saurait être compris comme tel ; autrement dit, il est « neutralisé », réduit à la neutralité de ce que le je ne peut ni sentir ni comprendre. Levinas cherche donc ce qui peut faire « rupture » avec la totalité : et c'est ce

qu'il appelle, nous l'avons vu à propos de la notion de transcendance, l'idée de l'infini. « L'infini n'est pas d'abord pour se révéler ensuite. Son infinité se produit comme révélation, comme mise en moi de son idée » – référence à Descartes (*TI* 12). La conscience consiste à « accomplir des événements » (*TI* 13), elle consiste en un retournement de l'intentionnalité ; c'est pourquoi « la phénoménologie est une méthode philosophique, mais la phénoménologie – compréhension de par la mise en lumière – ne constitue pas l'événement ultime de l'être lui-même » (*TI* 13). L'ensemble de l'ouvrage a justement pour but de mettre en œuvre cette infinité de l'infini. À la violence et à l'impérialisme de la théorie qui prend au moyen du concept, répond ici une autre violence, cette « essentielle violence », qui est « le surplus de l'être sur la pensée qui prétend le contenir, la merveille de l'idée de l'infini », « source commune de l'activité et de la théorie » (*TI* 13).

Levinas a voulu établir que « la question par excellence, ou la première question, n'est pas "pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que le rien ?", mais "ai-je le droit à l'être ?" » (*DQVI* 257). La réponse essentielle se dira ainsi : la subjectivité est « comme accueillant Autrui, comme hospitalité » (*TI* 12). La transcendance maintient le sujet dans l'indépendance de son désir : elle ne s'accomplit pas en « extase » (*TI* 32). De plus, Levinas, rappelant le primat cartésien de l'idée du parfait par rapport à l'idée de l'imparfait, répète ici que la métaphysique n'est pas « négativité » (même s'il est prématuré de la dire « positive » ou théologique) : elle n'est pas la protestation d'un sujet mécontent des souffrances de la vie, mais qui reste solidaire de celle-ci – « on veut l'ici-bas », dit-il ironiquement (*TI* 31).

C. Le psychisme comme événement dans L'être

a. La transcendance de l'autre – pour le moi

La métaphysique est toujours partie d'ici chez soi, pour aller vers un là-bas (*TI* 21). Mais quel doit être cet autre absolu dont on a ainsi le désir ? Nous l'appelons transcendance, et la manière d'exister de la transcendance est son altérité radicale. Or, du métaphysicien qui le pense, à l'Autre, il y a une relation qui est non seulement non « réversible », mais aussi telle qu'il est impossible de se placer « en dehors » de la relation pour constater en quoi elle consiste (*TI* 24). La distance de la transcendance ne peut donc être que pour un « moi », c'est-à-dire pour un être qui se pose par lui-même (*TI* 25) et qui est capable de parcourir, de lui-même, cette distance, donc d'assumer le « mouvement » de la transcendance (*TI* 29). Or le moi ne s'identifie pas abstraitement, « Moi c'est Moi », mais, comme le dit Heidegger, il « séjourne » dans son monde : en effet, il ne « peut » faire quoi que ce soit que dans la mesure où il « se tient » par son corps dans un lieu (*TI* 26). Connaissances, calculs, mouvements, trouvent dans le monde, dans la « prise originelle » du lieu – corps, maison, travail, possession, économie –, l'occasion de prendre et de posséder des objets : ce fait que l'altérité du monde soit la voie réelle de l'identification réelle de soi, Levinas l'appelle « revirement », et il l'oppose aux relations dialectiques (*TI* 27).

L'altérité des choses n'est ainsi que « l'envers de l'identité » du moi ; la seule altérité véritable pour le moi, l'autre absolu, c'est autrui (*TI* 28). Entendons-le bien : l'autre, ce n'est ici pas le membre d'une communauté (nombre, concept, patrie) où je suis avec lui, où nous formons un ensemble ; l'autre, c'est « l'Étranger qui trouble le chez soi » (*TI* 28), qui met en question la spontanéité. Ce que Levinas appelle le face-à-face, ce sera, au cours de l'ouvrage, le discours, la bonté, le Désir. Bref,

l'expérience éthique.

b. Le psychisme – la séparation

Levinas s'interroge donc sur le « psychisme » du sujet qui, accueillant l'autre, accueille la transcendance. Du moi à la transcendance, il ne peut y avoir simple « corrélation ». La séparation du moi doit être tout aussi radicale que la transcendance est radicalement absolue. La « séparation » du moi est donc un « mouvement positif » (TI 45), et le psychisme est un « événement dans l'être » (TI 46).

Le psychisme, c'est d'abord ce que Levinas appelle la « séparation ». Il explicite cette idée. C'est le détachement du moi, sa « résistance à la totalité » (TI 46), sa « jeunesse » (TI 47). Le moi, c'est la façon dont je n'exige pas la même chose de moi et d'autrui – expérience morale banale, mais déjà « asymétrie métaphysique » (TI 46). Le moi, c'est la fraîcheur du *cogito*, l'intériorité qui se pose dans le présent, même s'il lui faut découvrir « après coup » son appui dans l'absolu qui le dépasse (TI 47). Le moi, c'est d'avoir son temps, une naissance singulière et une mort propre, « qui ne puissent point leur signification de l'histoire », c'est-à-dire une signification qui n'apparaîtrait qu'au regard historique ; cette « inversion du temps historique » est l'effet de la « mémoire », par laquelle, *de moi-même*, « j'assume et remets en question » (TI 49). Le moi, dit déjà Levinas, c'est l'existence qui puise son sens dans la fécondité (TI 50). Précision : la séparation a été en quelque sorte déjà dite, dans la pensée classique, mais de manière inadéquate, comme immortalité de l'âme – mais c'est alors de l'âme en général et non précisément comme je (TI 50).

Enfin, l'égoïsme complet, par lequel le sujet « se maintient tout seul dans l'existence sans participer à l'Être dont il est séparé », antérieurement à tout énoncé sur Dieu, est naturellement un « athéisme » (TI 52). Levinas ajoute que c'est « une grande gloire pour le créateur que d'avoir mis sur pied un être capable d'athéisme » – formule malicieuse qui s'explique ainsi : par la création *ex nihilo*, « l'être séparé n'est pas simplement issu du père, mais lui est absolument autre » (TI 58). Cette indépendance de l'intériorité est différente de celle de la monade leibnizienne, qui se définit dans le système de la *Monadologie* (TI 53).

c. La révélation

Deuxième temps : la « séparation » à l'égard de l'être est la condition de la « vérité ». Car « la recherche de la vérité est un événement plus fondamental que la théorie » (TI 55). Elle porte sur l'autre du sujet. Connaître, en vérité, ce n'est pas se définir par ce qu'on connaît, dans l'égalité du connaissant et du connu, par participation à l'être ; connaître, c'est « voir sans être vu, comme Gygès », et, parce que l'on tient son être de soi, donc pouvoir entrer dans une relation dont on n'a pas le besoin (TI 55). Levinas reprend ici la thèse du Désir de l'Infini. Car le moi athée est appelé par l'infini, il « se dépasse dans le Désir qui lui vient de la présence de l'Autre », et il peut « sacrifier à son Désir son bonheur même » (TI 57). Il s'agit, selon Levinas, d'une « inversion de son exercice même d'être » (TI 57). Mais il s'agit aussi de « révélation » (TI 56).

d. Le langage – l'expression

Troisième aspect, donc : le discours. Levinas revient souvent sur l'essence du langage. Quand on comprend autrui, on ne se contente pas de le poser comme être de langage, comme locuteur possible : autrui ne serait encore qu'un objet de notre conscience, que nous « laissons » seulement être, comme le dirait Heidegger. Le comprendre, c'est l'admettre dans une interlocution possible, lui adresser notre pensée, le reconnaître comme nécessaire même à notre propre pensée : autrement dit, « comprendre une personne, c'est déjà lui parler » ; ainsi, le langage est une condition de la conscience que nous prenons de lui (*EN* 17). La parole nous permet de nous adresser à lui, ce qui constitue une « relation originale ». « La vérité surgit là où un être séparé de l'autre ne s'abîme pas en lui, mais lui parle » (*TI* 56). Le langage n'est pas ici défini comme moyen d'information et de communication, mais comme interpellation de l'autre. Il se différencie de la connaissance d'objet, car celle-ci « porte toujours la marque de la façon dont l'être connaissant a abordé le Réel », alors que le langage est « une relation où les termes s'absolvent de la relation » (*TI* 59). Levinas ajoute que, malgré le désintéressement de la connaissance objective, celle-ci ne considère que « le fait, le déjà fait, le déjà dépassé », les faits qu'on ne peut thématiser, pour en parler, que « parce qu'ils ne parlent plus » – on n'est en fait que dans le monde de la jouissance (*TI* 60). Or le langage joue un rôle déterminant dans l'appréhension de l'altérité. En un sens, le discours, mon discours, prétend à la séparation et à l'égoïsme ; mais la parole où s'expose le sujet doit « reconnaître à autrui *un droit* sur cet égoïsme », de sorte que le sujet doit se justifier – c'est ce que Levinas appelle « apologie » (*TI* 29).

Le discours est donc essentiellement « expression », manifestation de soi dans la présence, plutôt que dans la forme. Levinas avance ici la notion du visage, « présence vivante » – qui n'est pas impression première, comme dans le temps husserlien, mais « expression » (*TI* 61). Certes, parler, c'est faire usage de signes, de formes esthétiques et linguistiques. Le langage circule et emprunte des canaux divers pour accomplir sa mission. Mais quelle signification pourrait-il porter et véhiculer, s'il n'y avait une signification originaire, une présentation originaire du sens ? En réalité, aucun moyen d'expression ne parviendrait à jouer son rôle de transmission si le parlant lui-même ne se portait « au secours » de son discours (comme le dit Platon dans *Le Phèdre*). Donc, parler c'est « se présenter en signifiant » ; et aucune forme ne « défait » plus ou mieux « la forme qu'il offre » au regard et à la compréhension que le visage (*TI* 61). Ce qui fait la spécificité du visage, c'est déjà « l'indissimulable langage des yeux » (*TI* 62). Mais la signification ne se donne pas à l'intuition, elle ne modifie pas seulement celle-ci, elle est « la présence de l'extériorité » (*TI* 61). Tout le contraire de ce qu'on entend par signification quand on attend d'elle qu'elle nous permette d'intérioriser ce qui est absent.

e. L'enseignement versus la rhétorique

On ne peut s'en tenir à une philosophie du dialogue (*TI* 64). Certes, c'est l'accueil fait à l'interlocuteur (le dialogue) qui permet que « l'objet s'offre » (le savoir). Mais l'interlocution est dissymétrique, elle est enseignement plutôt que dialogue : appelons « maître » celui qui est présent à sa parole ; « la parole, mieux qu'un simple signe, est essentiellement magistrale » (*TI* 65). Comme le montre abondamment Platon, dans tout discours s'insinue de la rhétorique – art de sophiste, démagogie, psychagogie, dit encore *Le Phèdre*. Elle « résiste au discours » (*TI* 66), commente Levinas, elle aborde autrui « de biais », elle « est violence par excellence, c'est-à-dire injustice » qui corrompt la liberté. Platon, qui promeut le dialogue et la maïeutique, à travers la figure de Socrate, trouve cependant la fondation du vrai dans la contemplation, au sein de laquelle ce sont les dieux qui seraient nos véritables partenaires ; au contraire, si la vérité est dans la relation à autrui, face à face,

alors « la justice consiste à reconnaître en autrui mon maître » (TI 67).

Le langage n'a donc pas seulement pour vocation, comme le dit la conception classique, de vérifier la cohérence des concepts, tout en restant indifférent à autrui qu'il représente et médiatise (TI 70). Comme expression, le langage « s'adresse », « interpelle », « invoque », et en cela est « *révélation de l'Autre* » (TI 70), et même « *traumatisme de l'étonnement* » – audacieux oxymore (TI 71). Car ce qui est ainsi découvert, c'est la liberté de l'autre, ce par quoi il est d'abord rapport à soi, et ainsi radicalement différent de moi. L'autre, l'être que je ne peux définir par des qualités, donc être « nu » (TI 72). Car « pour une chose, la nudité, c'est le surplus de son être sur sa finalité » – finalité utile ou esthétique ; tandis que la « nudité » de l'homme consiste, alors même qu'aucune qualité, attribuée par un savoir sur lui, ne l'atteint en lui-même, à avoir un sens par soi-même : « Une telle nudité est visage » (TI 72). À partir de la notion de nudité, qui est présentée ici à travers une analyse épistémologique et métaphysique, Levinas ouvre une percée sur l'éthique. Car la nudité, peut-il ajouter, c'est non seulement « l'étrangeté qui est liberté », c'est aussi « l'étrangeté-misère » : « La nudité du visage est dénuement » (TI 73). Ainsi se conjoignent dans l'autre les deux dimensions du maître (de la « hauteur ») et du miséreux (de la « faim »). Rencontrer autrui, ce n'est pas, ou pas d'abord, le connaître, mais le reconnaître, et « reconnaître une faim », c'est « donner » (TI 73).

Suis-je, moi, dans le monde, par la jouissance des choses ? Alors, « la présence d'autrui équivaut à cette mise en question de ma joyeuse possession du monde », et si je peux envisager, de mon côté, en tant que sujet du savoir, de me livrer à la « contemplation impassible » du monde, cela ne peut arriver qu'à travers « l'abolition de la propriété inaliénable » et par le « don » (TI 73). Avant la saisie du monde et des êtres, il y a le « dessaisissement initial » du moi par autrui (TI 73). Le moi ne saurait aller de lui-même à l'objectivité et à la généralité de l'objet, par une intention immédiate : il faut d'abord qu'éclate l'égoïsme du moi jouissant de son monde, et qu'à travers le don, « la générosité du sujet allant vers Autrui », se révèle l'universalité, « la communauté des biens de ce monde » (TI 74). Le monde ne se définit donc « non pas comme ce qu'on édifie », comme le suggère le poème, selon Heidegger, mais « comme ce qu'on donne » (TI 75).

f. L'athéisme du métaphysicien, condition de la foi

L'accueil de l'absolu, qui suppose un moi séparé et athée, est interprété ici comme accueil d'autrui. Il se situe donc très loin de la religion définie comme culte du sacré, de la « violence du sacré », du numineux ; en ce sens, « l'idée de l'infini, la relation métaphysique, est l'aube d'une humanité sans mythes » ; quant à « la foi monothéiste », elle « suppose elle-même l'athéisme métaphysique » (TI 75). Dans le vocabulaire de Levinas, la religion doit être définie comme « le lien qui s'établit entre le Même et l'Autre, sans constituer une totalité » (TI 30). Que la dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain, cela signifie que « la relation métaphysique avec Dieu », dans une possible théologie, ne peut « s'accomplir dans l'ignorance des hommes et des choses » (TI 76). La justice rendue aux hommes est la voie nécessaire de l'intelligence du Dieu invisible – voie plus fondamentale que les preuves dites rationnelles de son existence. Que Dieu soit « accessible dans la justice » : voilà ce que signifie la formule « l'éthique est l'optique spirituelle » (TI 76). Autrui n'est pas un « médiateur » qui me conduit à Dieu, il est « le lieu même de la vérité métaphysique » (TI 77). Enfin, l'attitude religieuse d'obéissance est un acte qui vient de moi, et qui se distingue de ce que serait une prétendue « participation involontaire à de mystérieux desseins » (TI 78). La religion se produit dans le face-à-face avec autrui, irréductible à toute connaissance qu'on pourrait prendre extérieurement de cette

relation (TI 78). Définie par tous ces caractères, la religion « est la structure ultime » (TI 79).

D. La justification de la liberté

Le chapitre suivant « Vérité et justice » est un commentaire des propositions qui viennent d'être énoncées par Levinas, du point de vue que nous avons rencontré au terme des développements sur la pensée de l'existence. Le principe de la conception classique de la liberté et de l'autonomie, ébranlée par Heidegger, même s'il n'est pas cité ici, associe selon Levinas deux idées : d'une part l'idée que le « fondement » est obtenu par une « connaissance objective de la connaissance », d'autre part, que « la liberté ne peut se fonder que sur elle-même » (TI 84). Sa thèse est au contraire que la doctrine de la vérité dépend d'une doctrine de la justice, c'est-à-dire de la justification de la liberté : « La vérité suppose la justice » (TI 90). Résumons ce développement, qui oppose une fois de plus totalité et infini, mais aussi conception théorique du désir de vérité et désir éthique de justification.

Si nous reprenons la situation de savoir : la connaissance objective des choses requiert de celles-ci une intelligibilité ; mais du côté subjectif, elle requiert de l'être libre qu'il ait « un certain respect pour l'objet », donc qu'il inhibe son désir et sa spontanéité en faveur d'une simple « *considération* du fait » (TI 81). Critique, méfiance à l'égard de soi-même, doute : on peut le dire, « la critique ou la philosophie est l'essence du savoir » (TI 83). Mais on voit mal cependant quelle est la provenance de cette critique, puisque l'essence de la liberté est tout entière dans « l'impérialisme du Même » (TI 86). La métaphysique a consisté, en prolongeant cet élan, à voir en quoi le « pour soi » peut constituer un « terrain solide pour une approche absolue de l'être » (TI 88). C'est l'origine, par exemple, du « connais-toi toi-même » socratique.

Inévitablement, la liberté découvre qu'elle n'est pas tout entière spontanée, qu'elle a une origine et qu'elle est donc en échec (TI 81). Faut-il faire en sorte que la liberté surmonte son « échec » à être tout à fait liberté, échec à se fonder elle-même ? Alors, dans cette perspective théorétique, l'effort rationnel, l'éveil à la raison, prendrait sa source dans ce mouvement de dépassement de l'échec ; mais, comme nous le savons, ce mouvement suppose que la spontanéité est bonne en soi, et que le moi peut trouver sa vérité dans l'universel, donc dans l'arrachement à sa particularité – c'est la position de l'idéalisme (TI 81-82 et 86-87). Cependant, la liberté n'est par elle-même qu'arbitraire et égoïsme, donc haïssable, c'est du moins ce que dit la pensée morale (TI 83 et 88). Faut-il donc que la liberté entreprenne de se justifier, cette fois, non de son échec à être pleinement elle-même, mais de son « indignité morale » (TI 81) ? L'autre, dans cette perspective, est rencontré à travers la « honte », le sentiment de sa propre imperfection, ce que suggère aussi Sartre, dans *L'Être et le Néant*. La honte est un renversement de la subjectivité, « son sujet m'est extérieur », car par la honte l'autre me domine. Mais selon Levinas, ce qui est décisif n'est pas que l'autre soit une menace de réification ou de mort, mais qu'il « est désiré dans ma honte » (TI 82). Il y a accueil d'autrui dès lors que « la liberté se découvre meurtrière dans son exercice même », ce qui implique un double mouvement où la liberté du sujet « en même temps qu'elle se *découvre* dans la conscience de la honte, se *cache* dans la honte même » (TI 82). L'autre ne saurait donc entrer comme un thème dans ma pensée, mais parce qu'il oppose une résistance à mes pouvoirs. Mais ma liberté est restituée du fait que je peux « me sentir comme l'Autre de l'Autre » (TI 83).

Selon Descartes, l'essence du savoir repose sur l'exigence de certitude du *cogito* : mais il « ne peut satisfaire l'exigence critique, car le commencement du *cogito* lui reste antérieur » selon la *Troisième Méditation* (TI 85). Le savoir n'est donc pas originellement objectif, car l'exercice de la pensée

critique « consiste à tenir en main, en quelque façon, la condition même qui le soutient et qui soutient jusqu'à cet acte même de tenir en main » (TI 84). Or une telle mise en question provient de la rencontre d'autrui, qui échappe à la thématization. « La présence d'autrui – hétéronomie privilégiée – ne heurte pas la liberté, mais l'investit » (TI 88). Il est donc erroné de vouloir subordonner la relation morale à l'ontologie, comme le fait encore Heidegger (TI 88). Enfin « l'unité de la liberté spontanée œuvrant droit devant elle et de la critique où la liberté est capable de se mettre en cause et, ainsi, de se précéder s'appelle créature » (TI 88).

Dans un deuxième temps (TI 90-104), mais dans le même esprit, Levinas confirme que « l'expression » est « l'événement originel de la signification » : « Autrui est principe du phénomène » (TI 92). Il complète sa critique de l'idéalisme, en montrant que la parole est antérieure dans le monde à la distinction du vrai et du faux. Car, dans un monde silencieux où le sujet prétendrait spontanément à la connaissance directe des choses, en dehors de la parole d'autrui, le réel ne pourrait échapper à l'équivoque et à l'irréalité : autrement dit, en termes cartésiens, la possibilité de la tromperie du malin génie est « constitutive de l'apparition comme telle » (TI 91). Ainsi même le silence nous vient d'autrui, fût-il malin génie, dont le mensonge est « au-delà de tout mensonge » (TI 91). Autre argument : Descartes, en se lançant dans la procédure négative du doute, ne pourrait jamais l'arrêter avec certitude à une évidence, si la certitude de l'évidence ne lui était elle-même donnée par avance, soutenant son effort dès le départ – même s'il ne le découvre qu'après coup, dans l'idée de l'infini – autrement dit c'est bien l'Autre qui est « au commencement de l'expérience » (TI 94).

Faut-il faire l'hypothèse que le savoir intuitif obtenu des choses se situerait dans la perspective de nos finalités pratiques (TI 95) ? La signification, elle-même système de renvois, se produirait-elle au sein du système de renvois – formule heideggérienne – des outils et des œuvres humaines ? Mais (TI 95) l'objectivité de ce savoir devient douteux, et même (TI 96) il est douteux que la fin (la jouissance des choses) laisse apparaître comme un véritable moment de savoir la conscience des moyens utilisés pour l'obtenir (TI 96). La prise de conscience de la satisfaction comme telle suppose une rupture d'avec le bonheur d'être parmi les choses, elle ne peut venir que d'un langage, d'un « *entre-tien* qui propose le monde » (TI 97). De ce fait, le monde a un sens, mais n'est pas donné « en original », *leibhaft*, selon le mot husserlien ; la pure objectivité d'un contenu de pensée « est une absurdité » (TI 97). La signification du signe et son signifié reposent sur l'acte du signifiant, l'être qui parle et propose le monde (TI 98). À partir de cette présence du parlant à sa parole ont lieu questions et réponses, interprétation – herméneutique, donc, mais où « le signe apporte sa propre clé » (TI 98). La pensée du monde dont le sujet (le Même) est capable résulte de ce que l'Autre qui parle et propose est accueilli dans sa parole et ses thèmes (TI 98). « La parole qui pointe déjà dans le visage qui me regarde regarder – introduit la franchise première de la révélation » (TI 100). Peut-on dire que l'infini apparaisse ? En quoi consiste son phénomène ? La signification. L'infini n'apparaît pas comme thème, il « ne se définit pas, ne s'offre pas au regard, il se signale ; non pas comme thème, mais comme « thématizing » – Levinas renvoie ici encore le lecteur à la notion de visage (TI 101).

Ainsi se confirme que l'autre m'enseigne comme un maître. Tandis que la certitude est solitaire – ou censée l'être –, en revanche la conscience morale est la mise en question de la liberté qui se produit en présence de l'autre, du maître qui me juge, mais qui ne peut exercer ce jugement que dans l'association avec moi, dans l'accueil (TI 103). Dès lors, et à partir de cette notion de signification, Levinas peut ici énumérer rapidement les caractères de la relation à autrui, de la « relation morale » qui seront ensuite condensés autour de l'idée du visage (TI 103). Conclusion : ce n'est que parce que

la liberté est « mise en cause par un Maître » que « la vérité, exercice souverain de la liberté, devient possible » (TI 104). Enfin, Levinas appelle « athéisme » une attitude positive, qui ne dépend pas d'une négation préalable de Dieu. Il s'agit de l'affirmation du moi.

Conclusion

Dans un dernier chapitre de la première section (« Séparation et absolu » TI 104-108), Levinas conclut ce mouvement, en rappelant quelques acquis fondamentaux. Il rappelle les insuffisances de la pensée métaphysique : avec Spinoza et Hegel, « depuis Parménide à travers Plotin, nous n'arrivons pas à penser autrement » qu'en privilégiant la logique formelle, l'ordre de la totalité, et la pensée de l'être. Ce n'est qu'une pensée de l'être besogneux, de l'être en manque. Levinas lui oppose la pensée selon le Désir. S'il est permis encore de s'appuyer sur la formule platonicienne, comme le fait constamment Levinas, « le Bien est Bien en soi et non pas par rapport au besoin auquel il manque » (TI 105). L'Infini est la transcendance concrète à partir de la société de l'un et de l'autre. Il s'agit de l'ordre du Bien, sans doute, donc de la religion. Mais surtout, cet ordre s'ouvre à partir du désir gratuit de l'un pour l'autre, à partir de la suspension des nécessités de l'existence – « existence sabbatique » que permet de penser la création *ex nihilo*. En effet, des êtres ainsi créés, des créatures se définissent pour l'essentiel non par leur liberté limitée, mais par une dépendance à l'égard de l'infini, qui s'accomplit par le « psychisme » (TI 108).

La société, la relation, suppose la séparation réelle de l'être créé, une séparation qui n'est pas une simple chute – péché originel ou finitude de la *Verfallenheit*. C'est à la justification de cet être séparé qu'est consacrée la section suivante.

2. Au sein du Même : la jouissance du sujet athée

Levinas considère comme acquis le principe selon lequel « la séparation [...] rend possible le rapport avec l'extériorité détachée, absolue » (TI 242). La question se pose de savoir comment s'effectue cette séparation, « dans le concret ». La deuxième section concerne la phénoménologie de la subjectivité qui se vit en et pour elle-même : elle décrit « l'intervalle de la séparation » (TI 112). Levinas a annoncé de loin ce développement sur l'indépendance du moi – qu'il appelle plus précisément « ipséité », pour signifier la clôture du moi sur lui-même, position indépendante d'aucune opposition. Il en conduit maintenant l'exposé, en démontrant « la plénitude de l'existence économique » (TI 54).

Il serait désastreux de considérer que le poids de l'autre s'impose au moi de l'extérieur, comme par le seul effet de la concurrence dans le moi. En ce cas, on ne sortirait pas du schéma de la limitation réciproque des individualités. De toute façon, l'autre est plus nombreux que moi, il est plus fort, devient progressivement plus jeune, etc. – remarques triviales – il ne s'agit pas de cela. La méthode impose que la transcendance de l'autre apparaisse phénoménologiquement à la subjectivité, comme autre terme d'une relation nécessaire – même s'il n'est pas un objet à sa mesure et s'il ne se résorbe dans aucune certitude.

La subjectivité est d'abord intériorité. Cela ne surprend pas : c'est la définition que reprend longuement Augustin dans ses *Confessions*, par exemple ; c'est aussi la *Jemeinigkeit* heideggérienne. Mais Levinas l'adit « unique », sans rattacher cette unité à la table des catégories kantienne, ni à

aucun concept : car elle introduit un trouble dans la conceptualité. À tout prendre, Levinas préfère le vocabulaire bergsonien : le moi est la « contraction même du sentiment » (TI 123). Ce qui joue un rôle déterminant, c'est la sensibilité, mais comprise comme affectivité plus que comme cognition : « La sensibilité est de l'ordre de la jouissance et non pas de l'ordre de l'expérience » (TI 145). Cette thématique permet de montrer que l'être humain n'est pas « jeté » [*geworfen*] dans un monde absurde (TI 149). « Être moi, athée, chez soi, séparé, heureux, créé – voilà des synonymes » (TI 158), voilà ce que Levinas veut ici exposer.

A. La jouissance de la vie

La philosophie du sujet devient ici de manière prépondérante une philosophie de la vie. Non pas une philosophie de la vie du concept, comme chez Hegel, ni une philosophie de l'élan vital, comme chez Bergson, mais plus trivialement une philosophie de l'individu vivant et qui se sent tel. La vie n'est pas un genre auquel appartiendrait secondairement l'individu ; c'est au contraire l'individu qui explicite ce qu'il est à la manière dont la vie se déploie. « La subjectivité prend son origine dans l'indépendance et dans la souveraineté de la jouissance » (TI 117).

En effet, il y a un bonheur de la vie, c'est-à-dire une « indépendance » qui est une jouissance des contenus de l'existence, comme dans l'alimentation qui est « transmutation de l'autre en Même » (TI 113). Vivre, ce n'est pas simplement « exister », c'est « vivre de... », « de “bonne soupe”, d'air, de lumière, de spectacles, de travail, d'idées, de sommeil, etc. » (TI 112) : mais ces contenus de la vie ne sont pas seulement des « conditions » qui relèvent du nécessaire ou de l'utile ; ils participent aussi d'une culture du goût ; ces contenus ne sont réductibles ni à des représentations, ni à des moyens, ni à des causes dont on dépend, elles font « la grâce de la vie », de sorte qu'il reste vrai de dire qu'on « vit sa vie », comme par une transitivité interne (TI 114). « Nous vivons dans la conscience de la conscience », mais ce n'est pas, ou pas d'abord, une « réflexion » ni un « savoir », c'est une « jouissance » (TI 115). Affirmer l'antériorité de l'existence sur l'essence reste vain, si on ne voit en même temps que les « contenus » de la vie en font le prix et lui sont « plus chers que [son] être » (TI 115).

Levinas tire une conclusion décisive. « Le bonheur n'est pas un accident de l'être, puisque l'être se risque pour le bonheur » – « au-delà de l'ontologie » (TI 115). Ce bonheur, insiste Levinas, n'est pas réductible à la réussite d'une substance naturelle (comme c'est le cas de l'acte aristotélicien ou de l'ataraxie épicurienne) ; il n'exprime pas non plus la seule « disposition » heideggérienne qui est comme le « tonus » de mon maintien *dans* l'être : il est déjà « dépassement de l'être » (TI 116).

B. Besoin et désir

Égoïsme, indépendance du bonheur, c'est-à-dire « dépendance qui vire en souveraineté » – c'est pourquoi cela a un sens de « désespérer de la vie » (TI 118). « Les besoins sont en mon pouvoir, ils me constituent en tant que Même et non pas en tant que dépendant de l'Autre » (TI 120).

Le bonheur ne consiste pas à échapper aux besoins, mais en la « satisfaction de tous les besoins. C'est que la privation du besoin n'est pas une privation quelconque, mais la privation dans un être qui connaît le surplus du bonheur, la privation dans un être comblé » (TI 119). On retrouve l'idée selon laquelle le besoin contribue à la position dans l'être du sujet. Certes, le besoin est un « manque »,

faute d'être ; mais de ce fait il peut être « heureux de ses besoins » – ce bonheur dans le besoin montre que la subjectivité se définit « en dehors des catégories de l'être » (TI 118). Comme le suggère Platon dans le mythe du *Banquet*, Éros est le fils paradoxal de Pénia (Pauvreté) et de Poros (la Ressource). Mais Levinas, qui récuse la définition pure et simple du besoin par le manque, comme un *moins* (TI 120), se permet de subvertir la distinction platonicienne, en disant : le besoin serait la *pénia* comme source du *poros*, recherche de moyens, tandis que le désir est la *pénia* du *poros*, c'est-à-dire la persistance de l'insatisfaction dans la possibilité même de la satisfaction (TI 118).

Dans l'expérience du besoin, l'autre n'est pas social, c'est le monde : le besoin est dépendance à l'égard du monde, mais aussi « à distance » du monde, donc indépendance, possession, travail, maîtrise. Cette ambiguïté est le fait du corps, de l'animalité, d'un « fauve » par exemple, plutôt que celle de la conscience, comme le montre l'insistance de Levinas à récuser l'analyse de Hegel, chez qui la peur, la lutte, le travail apparaissent au cours de la dialectique de la conscience de soi et de la distinction maître/esclave (TI 120). Non, l'indépendance est le fait d'un corps naturel qui a des pouvoirs techniques sur le monde. En revanche, si la jouissance du besoin peut se transformer en conscience et travail, c'est que le temps du désir l'ouvre à l'avenir, au temps de l'autre, ce qui fragilise le bonheur du besoin ; et cela ne peut manquer de se produire, puisque ce corps qui se tient debout est ainsi déjà « engagé dans le sens de la hauteur » – comme le dit aussi Platon, dans *Le Timée* (90a) ; mais Levinas ajoute aussitôt, peut-être pour parer à cette allusion possible, que le corps n'est pas « *l'illusion empirique* » de la hauteur, mais qu'il en est « *la production ontologique et l'ineffaçable témoignage* » (TI 121).

Le sujet est ainsi altéré par l'autre jusque dans ce corps qui est pourtant l'assurance de son indépendance. Le moi n'est pas un parmi d'autres dans un genre ; il est égoïsme, pour soi comme dans « chacun pour soi », suffisance du jouir, solitude, apologie, etc. (TI 122-123), « étant tout court » qui sort du cadre de l'ontologie, en tout cas de l'ontologie de la « compréhension de l'être », car le bonheur est « au-delà de l'être » (TI 124). Le moi ainsi défini par la relation n'est pas non plus biologique ni sociologique (TI 124).

C. La condition corporelle comme contestation de la conscience

En ce deuxième chapitre, Levinas tient à inscrire de façon plus explicite son propos dans le cadre d'une phénoménologie. Il repose la question : quel est le rapport de la vie, prise en elle-même, donc le fait que je puisse vivre ma vie – avec le fait de la vie, c'est-à-dire les contenus de la vie ? Cette différence est-elle une figure parmi d'autres de l'intentionnalité ? Levinas reprend ici la critique de l'objectivisme husserlien (TI 127-133), pour opposer la représentation à la position dans l'être du corps. « La représentation consiste dans la possibilité de rendre compte de l'objet, comme s'il était constitué par une pensée, comme s'il était noème » (TI 134).

a. La vie du corps

L'entrée dans le monde par le corps dessine une autre phénoménologie, un autre type de constitution, car le mouvement de la constitution « s'invertit » (TI 136). Levinas s'explique à partir de l'analyse de l'acte corporel : le corps est « élévation », mais il a aussi le « poids » de la position qu'il prend, la résistance, il va au monde malgré sa résistance, « le corps nu et indigent est le retournement

même [...] de la représentation en vie » (TI 134). On ne peut plus parler de « constitution » (comme dans le cas du remplissement d'une visée par une intuition), puisque, dans le rapport du sujet corporel à ses objets, « le constitué réduit à son sens déborde ici son sens, il devient, au sein de la constitution, la condition du constituant ou plus exactement la nourriture du constituant » (TI 135). Déjà dans la simple alimentation en effet, la morsure sur les choses « mesure le surplus de la réalité de l'aliment sur toute réalité représentée » (TI 135). Curieuse *inversion* en effet, où « l'assimilation » est plus originairement accomplie par les actes de la conscience que par l'ingestion d'aliments. Certes, avec l'alimentation on ne sort pas ici du cadre de « l'assimilation » de l'Autre par le Même (l'aliment devient ce que je suis) ; mais cette assimilation physique dont vit le sujet libre est la condition de cette liberté même ; Levinas conclut que le corps conteste le privilège qu'on prête à la conscience de « prêter le sens » à toute chose ; « l'intentionnalité [...] vit de ce qu'elle pense » (TI 136). « La situation ne se réduit pas à une représentation, ni même à une représentation balbutiante » (TI 143). La capacité du sujet à prendre parti dans l'existence, et à tirer parti de l'existence, ne saurait venir de son extra-territorialité. Le sujet se trouve déjà débordé par ce qui lui arrive, ce que Levinas explique à partir de deux thèmes, corrélatifs, l'un assumant la part objective, l'autre la part subjective : l'élémental et la sensibilité.

b. L'élémental

Tandis que la représentation se donne des choses identifiables et qui se prêtent à la manipulation de la pensée et de la technique, la jouissance a d'abord affaire à des milieux, à du non-possédable, à de « l'élémental » – non de l'élémentaire, qui serait justement une façon de désigner le réel à la mesure de ce que la raison peut penser ; alors que dans l'élémental, on « baigne » (TI 138). Contenu sans forme, qualité pure sans substance qu'elle déterminerait – mais cela n'a rien à voir avec l'il y a où grouille l'être et où se perpétue une vigilance abstraite ; au contraire, la suffisance en soi du ciel, de la terre, de la mer et du vent est l'occasion d'une jouissance (TI 140). Pour confirmer l'idée que cette appréhension jouissive du monde est primordiale, Levinas entreprend de contester l'analyse de Heidegger, selon laquelle le monde se donne dans le maniement de la chose comme *Zeug*, comme ustensile qui prend place dans un réseau technique et utilitaire : non, l'humain, c'est d'abord le jeu, la dépense en pure perte, le désintéressement, où « le souci de nourritures ne se rattache pas à un souci pour l'existence » (TI 141).

c. La sensibilité

Du côté subjectif, le fait d'être dans un élément consiste en ce que la qualité est vécue pour elle-même sans position d'une substance à laquelle elle appartiendrait : ici donc, la sensibilité n'appartient pas à une perspective théorétique, elle n'est pas définie comme une « expérience », comme une connaissance « inférieure » ; l'important est dans l'immédiat qu'elle « se satisfait du donné, elle se contente » (TI 144). Les qualités apparaissent dans un flux incessant qui ne ménage aucun répit, malgré les variations d'intensité, malgré la fadeur et l'amertume : « Le mouvement vient incessamment sur moi comme l'onde qui engloutit et avale et noie » (TI 142). Or le sentiment qui en résulte n'est pas celui d'un chaos inquiétant parce qu'indescriptible, mais « le contentement » (TI 143). Jouissance naïve, au regard de la raison : pour le dire en des termes phénoménologiques, tandis que pour la perception les objets bordent la vie, « pour la sensibilité – ou pour la vie » ils s'étalent

« sur un horizon qui cache entièrement ce vide » (TI 143).

Le sujet n'est pas en position de fondement pour la représentation du monde, ou du moins le rapport de moi à moi où l'idéalisme croit pouvoir fonder le rapport du moi au monde, « s'accomplit quand je me *tiens* dans le monde qui me précède comme un absolu d'une antiquité irreprésentable » (TI 146). Le sujet existe : cela veut dire que la « tenue », en laquelle il reconnaît son être et par laquelle il porte son corps vers des objets, est elle-même tenue par la relation avec un lieu, des éléments – par « immanence au monde » et non par transcendance comme dans la « compréhension du monde par le *Da heideggérien* » (TI 146). L'ambiguïté de la « sensibilité » active et passive, associée à celle de la « tenue », permet à Levinas de renouveler la description de l'hypostase, de la façon dont le sujet s'extrait de l'anonymat de l'être, et ainsi de dire l'événement de la séparation qui vient avant toute raison. La « naïveté » de la sensibilité n'est pas une forme assoupie de la conscience, et la tenue n'est pas une forme dégradée de l'existence, que les pouvoirs de la conscience réfléchie permettraient de porter à leur vérité. Il y a une « suffisance foncière et irréductible de la sensibilité, du fait de se tenir à l'intérieur de son horizon » (TI 147).

Levinas rappelle que la description de la « jouissance » intervient dans un processus destiné à dégager de manière méthodique la séparation du moi à l'égard de sa réquisition par l'infini ; il fait d'ailleurs référence, à travers l'exemple du « morceau de cire », au doute cartésien (TI 148). Il faut bien sûr distinguer entre le cours ordinaire de la vie, durant lequel nous ne prêtons pas attention à cette jouissance de l'élémental, à cette « sincérité » primordiale de la vie, et ce qui occupe effectivement la conscience, c'est-à-dire le travail de la perception, de l'identification des choses par le langage. Mais cette distinction permet à Levinas de confirmer sa pensée de l'élémental. En effet, c'est sur elle que s'appuie secrètement la distinction de la forme et de la matière : distinction inappropriée pour le visage, comme nous le verrons, mais qui est pertinente pour parler des choses, entre autres parce qu'elle rappelle la possibilité de la « dissolution de la forme dans la matière » ; la forme, c'est la façon dont la chose entre dans la lumière, mais la matière, c'est son appartenance à la physique, sa signification d'outil, et sa richesse convertible en argent (TI 149). À cet argument qui relève de l'économique, Levinas ajoute l'expérience des arts. La pratique des arts et l'esthétisation appliquée aux formes des objets d'usage, dit Levinas, est comme une activation subtile de l'élémental : l'art constitue sur le « plan supérieur » de l'image et des formes plastiques « un retour à la jouissance et à l'élémental » (TI 149).

Levinas complète ensuite son concept des horizons de la vie. Que l'élémental déborde de l'identification par la représentation, cela a aussi une signification temporelle : de manière incessante, matière non constituée, l'élémental est le fait que cela vient « de nulle part », sans accès à la source de la venue – « temps antérieur à la représentation – qui est menace et destruction », antérieur donc à l'intentionnalité et à un rapport possible au passé et à l'avenir (TI 150). On ne peut se contenter ici d'opposer l'identité au devenir, car l'élémental est un « effritement de devenir » (TI 150). L'ambiguïté consiste ici en ce que l'abîme soit l'occasion de la jouissance, que l'insécurité du besoin soit la « *manière* » même du bonheur ; « l'élémental perfide se donne en échappant » (TI 150). Levinas insiste beaucoup (« évanouissement virtuel », « hasard heureux », etc.) pour montrer que la profondeur de l'indéterminé ne doit pas faire conclure à l'absurde. Il y a une jouissance de la vie en deçà de toute représentation possible.

Enfin, l'élémental comme indétermination de l'avenir, menace qui s'offre, ou « jouissance [...] sans sécurité », a l'ambivalence du sacré, c'est le sacré même qui se dit comme « divinité mythique » ; il fait courir à l'être séparé « le risque du paganisme » ; ce n'est donc que par distinction,

par séparation d'avec ce paganisme des « dieux impersonnels », que peut être assumé en vérité l'athéisme nécessaire à la transcendance. Levinas retrouve ici les accents de ses premiers ouvrages, la description de la nuit de l'impersonnel ; mais, tout en faisant référence à sa notion de « l'il y a », il en distingue l'élément qui se prolonge en lui. L'il y a était un pur grouillement, ou bruissement de l'existence, dont il s'agissait de s'extraire pour exister réellement. Il s'agissait de sortir du cercle de l'existence et de l'existant. Cette fois, l'élémental est « à la frontière d'une nuit », mais il est déjà ce que « j'habite », même si c'est au prix du mythe. Le mythe, cela signifie une « manière d'exister sans se révéler », qui côtoie la nuit en se laissant fasciner par elle, et d'autant plus que l'insécurité et l'indétermination vont avec la jouissance ; et même, dit Levinas, c'est le « bonheur seulement » qui « rend sensible l'inquiétude » (*TI* 151).

La thèse principale consiste donc, par-delà les façons de dire la profondeur indicible de l'indistinct où il se meut, à dire la primauté du bonheur de vivre, « *agrément* préalable » : c'est déjà un « chez soi » (*TI* 152). L'indépendance du moi, du fait de son bonheur, ne va pas sans une dépendance à l'égard du non-moi (*TI* 153). Le moi est et n'est ici rien d'autre que cette « exaltation, une pointe qui dépasse le pur exercice d'être », et qui peut certes ressentir les alternances difficiles du besoin, de la satisfaction et de la frustration, mais qui n'est pas mise en cause par elles (*TI* 153). « D'ores et déjà la vie est aimée », comme elle le serait au « paradis » (*TI* 154) ! Levinas ne met pas de trait d'union dans l'expression « amour de la vie », mais il veille bien à ce qu'entre l'amour et la vie ne soit pas interposé l'amour de l'être (*TI* 154). Étant à la fois dépendance et réjouissance, le besoin met de plain-pied avec la vie, de manière plus radicale que la distinction de la liberté et de la passivité (*TI* 155). Les notions de bonheur et de besoin sont réciproques (*TI* 156). « Le pessimisme de la déréliction » que cultivent les philosophies de l'existence « n'est donc pas irrémédiable – l'homme tient entre ses mains le remède de ses maux et les remèdes préexistent aux maux » – le travail, qui répond à l'incertitude de l'avenir, n'en est que le prolongement (*TI* 156).

Levinas peut maintenant tirer les conclusions qui lui paraissaient nécessaires pour soutenir sa philosophie de l'extériorité et de la révélation de l'infini à un être séparé : « Dans le bonheur de la jouissance, se joue l'individuation » (*TI* 157). L'être individuel existe, et il peut ainsi être sujet de la représentation, et non l'inverse. Prenant appui sur sa conception de l'instant comme résurrection, Levinas répond à la phénoménologie de la constitution par ce qu'il appelle « virement », et qui reconduit la constitution à ses conditions de possibilité : « Le virement incessant que nous avons mis dans son jour, de la représentation extatique en jouissance, ressuscite, dans chaque instant, l'antériorité de ce que je constitue à cette constitution même » (*TI* 157). Le transcendantalisme doit lui-même être fondé par une philosophie de l'existence, philosophie qui ne suppose pas que l'existant se constitue en sujet par son rapport privilégié à l'être, puisque sa liberté, possibilité du commencement, « se réfère au bonheur » (*TI* 158).

La démonstration est-elle convaincante ? En tout cas, il importe au plus haut point que l'altérité du moi et de l'infini ne soit pas conçue comme une opposition susceptible d'entrer dans une représentation ou dans une dialectique : c'est ce qui est acquis, selon Levinas, par l'idée d'une intériorité réellement séparée du fait de la jouissance. Voyons maintenant comment « l'isolement de l'être séparé » n'en reste pas à la « complaisance animale en soi » qu'on pourrait légitimement lui prédire, et donne lieu à une « ouverture », à une hétéronomie. Levinas essaye alors de montrer que l'hétéronomie de la transcendance, altérité absolue, est prévenue par une « inquiétude » (*TI* 160).

D. L'inquiétude de l'être séparé : l'habitation

Il s'agit de montrer de manière plus précise comment la « souveraineté de l'homme », en quoi consiste sa séparation, n'est « en aucune façon un simple envers de la relation avec Autrui » (TI 197). Levinas accomplit cette tâche d'abord par l'analyse de l'habitation, puis par un retour à la notion d'expression. Les remarques concernant la spécificité du visage se font plus nombreuses, préparant la section suivante.

Dans le chapitre intitulé « La Demeure », Levinas poursuit son analyse de l'être-dans-le-monde, qui ne se réduit pas du tout à la « représentation » de ses causes et de ses facteurs, mais en un « déversement de la conscience dans les choses », c'est-à-dire en une « intentionnalité spécifique de concrétisation » : « La conscience d'un monde est déjà conscience à *travers* ce monde » (TI 163). Levinas continue ici de décrire la « concrétisation de l'être séparé effectuant sa séparation » (TI 163). Le sujet se « recueille », mais à partir de sa vie, et non en se tenant dans le vide (TI 165). Une étape supplémentaire est franchie pour récuser l'idéalisme. Levinas déplace son analyse vers le monde de l'économie, du travail et de la civilisation. S'il y a séparation, c'est parce que l'existence se concrétise comme économie. Il s'agit toujours de contester l'idée qui fait de la liberté le pur pouvoir de commencer : or « la liberté est comme le sous-produit de la vie » (TI 178).

a. La maison ; le féminin, condition de l'intimité

Contrairement à ce dont nous ont habitués les analyses de Heidegger (TI 184), on ne peut comprendre l'habitation qu'en l'extrayant du réseau des ustensiles, donc des moyens et des fins. Certes, l'homme applique sa liberté aux choses, en les transformant, en tirant de son travail et des choses une jouissance et une assurance. Mais, pour agir dans le monde objectif, l'homme a besoin de pouvoir aussi s'en retirer : il n'est pas simplement « jeté » là, « il va au-dehors à partir d'une intimité » ; ainsi la maison ne doit pas être vue comme un outil parmi d'autres, mais comme la condition de l'usage des outils ; on peut certes aussi jouir de l'habitation, cependant « le rôle privilégié de la maison ne consiste pas à être la fin de l'activité humaine, mais à en être la condition et, dans ce sens, le commencement » (TI 162) – « concrétisation première » (TI 163). Ainsi se confirme que le sujet constituant de l'idéalisme est déjà dans un « après coup », et que « le monde objectif se situe par rapport à ma demeure » (TI 163). Que veut dire être esprit ? Ce commencement n'a lieu que pour la subjectivité – comme nous le savions aussi de l'hypostase : « Parce que le moi existe en se recueillant, il se réfugie empiriquement dans la maison », l'habitation est un passage à l'acte du sujet, de l'intériorité, qui révèle des « possibilités que la possibilité du recueillement ne contenait pas analytiquement » (TI 164).

Cependant, le mouvement argumentatif connaît ici un tournant important, que la multiplicité des arguments anti-idéalistes ne doit pas masquer. C'est l'entrée en scène de l'Autre, non comme phénomène du visage, mais comme douceur. En effet, la familiarité des habitudes prises avec les choses suppose une « intimité avec quelqu'un », un « accueil », voire une « douceur », une présence discrète – ce que Levinas appelle le féminin, supposant que la femme est ainsi « la condition du recueillement, de l'intériorité de la Maison et de l'habitation » (TI 166). Levinas marque clairement la différence entre cette présence du féminin avec la transcendance du visage. Il fait plutôt le rapprochement avec la structure Je-Tu qu'il avait découverte chez Buber. Mais l'ouverture de la « dimension interhumaine » n'est pas signifiée selon la généralité de l'humain, elle se manifeste paradoxalement par la discrétion et la « réserve » par rapport à la « pleine personnalité humaine »,

c'est-à-dire par la douceur de l'intimité (TI 166). La concrétisation dont Levinas fait une méthode trouve ici un de ses exemples les plus remarquables. Le féminin joue un double rôle au sein de l'argumentation levinassienne : préalable à la phénoménologie du visage, comme ici, puis dans l'au-delà du visage. Il est un mystère en deçà et au-delà – plus radical que ce que le visage même a à dire.

b. La possession et le travail : la volonté

Cependant le propos continue, pour vérifier ce que permet la Demeure : la sortie hors de la jouissance, la capacité d'assumer la vie, sans risquer de tomber dans l'abîme de l'élémental. Le travail, c'est l'entrée dans le temps de l'ajournement et de la prévision : « L'avenir imprévisible de l'élément – son indépendance, son être – la possession la maîtrise, la suspend, l'ajourne » (TI 170). Le travail est la « prise originelle » qui met des choses à la disposition de l'être séparé, tirant parti de la matière en la faisant renoncer à son anonymat (TI 171). Par le travail, on entre dans le domaine des choses, qui se définissent désormais comme des « substances » (TI 172). C'est l'œuvre de la main, et non d'une connaissance ; Levinas le dit et le redit sans se lasser, récusant une fois de plus la philosophie de l'être et ses abstractions ; avant que le sujet puisse reconnaître l'être de l'étant, il faut l'œuvre de la main ; la main « dessine un monde en arrachant sa prise à l'élément », autrement dit, elle « prend et comprend » (TI 173). L'œuvre du corps est le « régime » même de la séparation, mais pour en rendre compte, il faut présenter le corps, non comme un substantif, mais comme un adverbe, comme un « comment » concret (TI 176). Levinas s'appuie sur les analyses de Merleau-Ponty, sur l'idée d'une réciprocité du sujet et de l'objet dans la chair du monde (le chiasme de la perception qui est à la fois un événement du monde et une initiative mienne). Mais le sens de « l'équivoque » de la corporéité est dans la détermination de la liberté comme subissant des influences dans son autonomie même ; Levinas reprend ici la notion de « tenue » : par le corps, ou peut-être *dans* le corps, je me tiens sur terre (maîtrise de soi), mais je suis dans l'autre (encombrement et passivité) (TI 177). La détermination idéale de la subjectivité ne peut sans abstraction distinguer le « corps propre » et le « corps physique ».

Cette analyse de la corporéité, mais aussi de l'effort, de la patience, permet à Levinas de contester la définition de la conscience par la liberté, elle-même conçue comme arbitraire et exception par rapport à l'être. D'abord, en mettant l'élémental à distance, en constituant une intimité, l'habitation dans la demeure donne au corps du temps, en ajournant la menace de l'élémental – ajournement de la mort qui est la conscience du temps (TI 178). La conscience n'est donc pas définie par l'arbitraire d'une liberté qui se détache par elle-même : elle résulte de ce que du temps lui est laissé pour travailler et parer aux dangers qui peuvent se présenter (TI 178). Levinas livre ici une analyse de la volonté, conçue non comme une faculté de l'esprit et comme une force qui bute sur des obstacles, selon une vue spatialisante, mais comme une aptitude à prévenir, à se donner du temps : « Travailler, c'est retarder sa déchéance » (TI 180). La liberté ne devrait pas être définie en termes de causalité, comme si la fin de l'action pouvait être « aperçue comme fin dans une aspiration désincarnée » ; l'action réelle se produit à partir des organes du corps, comme un geste, ou comme des gestes successifs qui tâtonnent et s'aventurent ; « le tâtonnement n'est pas une action techniquement imparfaite, mais la condition de toute technique » (TI 181). Ce n'est que de cette façon, selon Levinas, dans la simultanéité de la représentation et du mouvement, et non dans la seule représentation, que s'ouvre la « dimension *d'intériorité* » (TI 181).

Levinas peut s'acheminer vers la conclusion de ce développement, et vers la considération de

l'événement de l'autre. Mais il tient d'abord à montrer une dernière fois le caractère indispensable – à la considération de l'infini – de la séparation. L'événement de la séparation explique, dit-il, la tendance, commune à bien des philosophies (c'est la « tentation de l'idéalisme »), à considérer la représentation – le théorétique – comme indépendante, comme constitutive de la réalité. En réalité, répète-t-il, la représentation est « conditionnée par la vie », elle ne peut avoir lieu *qu'après coup* ; mais la séparation (par le corps, etc.) est une condition réelle, et non une coupure abstraite, elle se produit dans le temps, et « ainsi en elle-même » (TI 184). Autrement dit, « la possibilité d'une représentation constituante [...] repose sur la jouissance d'un réel tout constitué » ; le savoir s'appuie sur le « déracinement » de celui qui s'est détaché de l'élémentalité par l'habitation, et qui ainsi « se place en face d'une Nature » (TI 184). Levinas appelle cela une « structure ontologique », ce mot étant justifié non par le fait que la séparation serait « connue » (il met lui-même les guillemets), mais parce qu'elle s'est produite ; la représentation peut ensuite, certes, s'interpréter après coup comme « souvenir » (TI 184).

La question décisive est posée ici : « D'où me vient cette énergie transcendantale » (TI 184) ? La réponse qui s'esquisse – la relation avec Autrui – implique ce qui s'est déjà produit, « la présence discrète du Féminin » (TI 185). Mais la prévenance du Féminin, qui relève de la relation avec autrui, appartient cependant au Même (elle rend possible le travail, etc.). Elle se révèle, nous le voyons maintenant, du fait d'une relation plus prévenante encore, qui est une mise en question même de ce que l'habitation rendait possible (c'est-à-dire le temps de l'appropriation), une mise en question qui, faisant refluer le mouvement d'appropriation, *permet* l'objectivation des choses, mais surtout qui, pour permettre ainsi la représentation, provoque le renversement de ce mouvement d'appropriation, en un mouvement de « donner ». Cet événement, c'est la rencontre du « visage indiscret d'Autrui » (TI 185).

Ce moment de la démonstration est délicat. L'important, ici, est de montrer que « la transcendance du visage ne se joue pas en dehors du monde », comme si la séparation n'était que la préparation à la « contemplation béatifique d'Autrui » (TI 187). D'où la reprise en ce point du thème du langage, de la « voix d'une autre rive », « rapport avec qui ne se touche pas », qui ne relève donc de la phénoménologie ni du « contact » ni de la « vision » (TI 187). Le langage, manipulation de généralités, a pour intention primordiale l'instauration d'un monde commun, la mise en commun d'un monde qui est d'abord seulement mien : « offre du monde » (TI 189). Maintenant, et aussi étonnant nous paraisse ce renversement – la primauté de la relation éthique sur la relation théorique –, nous pouvons admettre que l'habitation même n'est pas une racine, mais l'effet d'un « dégagement », d'une « errance » qui l'a rendue possible (TI 188). D'où la prégnance, en ce moment, du thème de l'hospitalité (TI 188).

Conclusion : de l'économie du même au visage

L'œuvre de la séparation se manifeste maintenant clairement comme une économie : égoïsme, habitation, possession, travail, tout cela reste dans le Même (TI 190). On ne sort du Même que par l'expression de l'Autre.

Une objection cependant : les œuvres du travail ne disent-elles pas l'autre, comme auteur de ce qu'il produit ? Mais Levinas montre brièvement que les œuvres, une fois produites, ont un destin d'objets, et ne disent pas adéquatement l'intériorité (TI 191). On peut même dire – contre les prétentions de l'art – que « s'exprimer par sa vie, par ses œuvres, c'est précisément se refuser à

l'expression » (*TI* 192). Il faut donc compléter ce qui était dit ci-dessus sur le discours et l'expression. Deux régimes du discours étaient à distinguer : en un sens, l'objet du discours, c'est la quiddité (qui répond à la question « quoi ») ; mais comment répondre à la question « qui » ? Le discours n'énonce pas seulement, avons-nous vu, il s'adresse à, et il y a quelqu'un qui vient au secours de ce que dit le discours. Mais comment se manifeste cet être qui est langage en lui-même, qui « se présente sans se référer à rien » ? Cette fois, Levinas va s'intéresser plus longuement à cette réponse étonnante, qui est la présence même de celui qui adresse un signe, présence où le signifiant coïncide avec le signifié : le visage (*TI* 193).

Monde de l'économie, monde des choses et du symbolisme – des signes qui s'interprètent, de la relativité de la connaissance (*TI* 194). Avec le langage du visage, Levinas dit que nous entrons dans « l'ordre de l'être » : « C'est seulement en abordant Autrui que j'assiste à moi-même » (*TI* 194). Levinas justifie cette formule en plusieurs vagues argumentatives. D'abord, il renouvelle sa distinction du besoin et du désir, pour en conclure à l'inconsistance des processus de besoin et de contentement : seul le désir, par son infinité, ouvre à la permanence d'un monde, « hors de toute perspective de satisfaction ou d'insatisfaction » (*TI* 195). Il restera à montrer cependant en quoi consiste cet infini de la relation avec autrui ; Levinas dit seulement ici « chacun peut le vivre » (*TI* 196). Puis il justifie l'insistance sur la radicalité de la séparation, à partir de laquelle ou par rapport à laquelle l'Autre peut se maintenir dans l'altérité absolue (*TI* 197). Cela permet à Levinas de dire en quoi consiste la valeur ontologique de la relation. « Nous avons dit que ce moment, où l'être séparé se découvre sans s'exprimer où il apparaît, mais s'absente de son apparition, correspond assez exactement au sens du phénomène. Le phénomène, c'est l'être qui apparaît, mais demeure absent. Pas apparence, mais réalité qui manque de réalité, encore infiniment éloignée de son être » (*TI* 197). En revanche, l'être se produit dans la parole qui se manifeste en présence, et « l'être est un monde où l'on parle et dont on parle. La société est la présence de l'être » (*TI* 198). Le mot n'a donc pas pour seule fonction le dévoilement (*TI* 198), ni la donation de l'être : on ne peut se contenter de dire comme Heidegger que la parole parle. Levinas souligne en ce sens la supériorité du langage oral (qui est au plus près du locuteur, tandis que les signes écrits et les signes en général comportent « de la non-parole », de l'interprétation, de la dissimulation, etc.). Enfin, Levinas annonce que la relation à autrui est relation morale : la réciprocité des êtres parlants n'est pas totalisable, ce n'est pas un « jeu de miroirs », elle est responsabilité (*TI* 199).

3. L'autre : visage et relation éthique

Avec les deux dernières parties, on aborde le cœur même de l'argumentation de Levinas : l'exégèse de la notion paradoxale du visage, et l'esquisse d'un discours sur l'au-delà du visage. Formule surprenante, peut-être : le visage n'est-il pas lui-même apparition de l'au-delà ? Mais de cet au-delà, qu'en est-il ? Le dire du visage ne laisse-t-il place à aucun autre dire ? La notion de fécondité sera alors chargée de porter les paradoxes de la vie – la transcendance, le temps, le sujet – à leur maximum.

Autrui est autre, d'une altérité qui n'est pas la négation formelle du moi, mais d'une « négation totale dont le meurtre est la tentation et la tentative » ; il importe de comprendre en quoi elle « renvoie à une relation préalable » (*TI* 211).

A. L'an-esthésie du visage

La présence du visage n'a pas d'équivalent. « Le visage est présent dans son refus d'être contenu » (*TI* 211). Levinas a très souvent tenu à s'expliquer sur ce point (par exemple, *DL* 19-23 ; *HAH* 51-53). En résumé : le visage n'est pas une forme synthétique ; de ce fait, il ne peut être connu ; cependant il signifie ; il signifie en commandant (« tu ne tueras point ») ; enfin, « la présence du visage est précisément la possibilité même de s'entendre » (*DL* 21).

Dans un premier temps, Levinas commence par des remarques d'ordre épistémologique sur la vision et la sensation. Il rappelle d'abord le privilège accordé au visuel dans l'œuvre de la connaissance, au détriment de la sensation – dont il manque une phénoménologie (*TI* 205). La connaissance veut obtenir un schéma de « quelque chose », et « la lumière fait apparaître la chose en chassant les ténèbres, elle vide l'espace » (*TI* 206). Qu'en est-il alors de ce vide, sur lequel la géométrie trace les limites des choses pour les faire apparaître ? Si ce vide n'est pas le néant, « *il y a* ce vide lui-même », sans jeu de mots (*TI* 208). Et Levinas complète ce qu'il disait de l'*il y a* en rappelant que la jouissance en était déjà la sortie (*TI* 208). Or toujours, et soutenue désormais par la « jouissance », « la vue se mue en prise » et ne saurait donc être une transcendance (*TI* 208).

Levinas rappelle ensuite que la profondeur des choses est leur « matière », comme le suggère un argument supplémentaire, d'ordre technique. Car les formes diverses qu'on imprime au métal ou au bois supposent la réalité cachée de la chose, c'est-à-dire sa matière, plastique, dont la révélation est « essentiellement superficielle » (*TI* 210). Il y a comme une réciprocité de l'ouvert et du caché, de l'endroit et de l'envers, mais nous avons l'habitude de chercher la vérité dans la surface, fût-elle difficile à déceler. Or l'art nous confirme dans cette attitude : car, dit Levinas en citant Proust et son goût pour les « coins sombres des cathédrales, cependant travaillés avec le même art que la façade », l'art prête aux choses une « façade – ce par quoi les objets ne sont pas seulement vus, mais sont comme des objets qui s'exhibent » (*TI* 210). Au contraire, « l'obscurité de la matière signifierait l'état d'un être qui précisément n'a pas de façade » (*TI* 210).

Cette exégèse de la sensibilité a dégagé le terrain pour une meilleure compréhension du visage. Le visage n'est pas un objet comme un autre : il signifie autrui, cet autre qui dans son étrangeté menace ce que je suis. Mais il ne me menace pas comme cause éventuelle de mort. Il me menace par son interpellation, par son visage qui « en appelle à moi ». C'est pourquoi Levinas bascule de l'esthétique à l'éthique. Il faut désormais parler d'une « épiphanie » de l'autre (*TI* 211).

B. Le langage

D'abord, le visage parle, comme le suggérait déjà la section précédente. Le problème est que dans le visage, c'est l'altérité qui doit être vue, et c'est précisément ce dont est incapable la perception qui objective. Le visage, ici, ne saurait être confondu avec la figure par laquelle on identifie quelqu'un : figure que l'on peut figurer, refigurer et même défigurer, en réalité comme en représentation, mais qui reste une apparition dans le monde. Le visage est ce qu'on réduit à la figure quand on le dévisage.

La relation à autrui ne saurait être absolue et transcendante que par le langage. « La différence absolue, inconcevable en termes de logique formelle, ne s'instaure que par le langage » (*TI* 212). Ce mot ne désigne pas ici le moyen de la communication, qui suppose déjà acquise la reconnaissance d'autrui, même si des règles de la conversation doivent être établies préalablement à la discussion. Le langage ne serait alors que la marque de l'égalité des interlocuteurs, termes séparés, mais aussi de leur

indifférence. Mais le langage ne vaut pas seulement comme thématization d'un contenu et comme transmission d'informations. Le discours est adressé à autrui, il le sollicite. « La parole se dit ne fût-ce que par le silence gardé et dont la pesanteur reconnaît cette évasion d'autrui » (TI 212 ; cf. PS 75). Ce qui importe, c'est l'extériorité irréductible de l'apparition d'autrui en, ou par, son visage – les expressions font défaut pour le dire. « De sorte qu'ici se produit une articulation analogique à l'argument ontologique : en l'espèce, l'extériorité d'un être s'inscrit dans son essence » (TI 213).

C. Le visage : la hauteur et l'humilité d'autrui

Idee de l'infini, socialité ; on se souvient aussi que l'autre était désigné comme un maître qui enseigne. Levinas n'aborde que prudemment l'objet du propos affiché par le titre du chapitre « Visage et éthique », et qu'il réitère un peu plus loin (TI 211 et 215). Mais c'est bien à cette nature morale de la relation à autrui qu'il faut enfin arriver. Les formules qui relèvent de l'éthique vont désormais prendre le pas sur la perspective épistémologique et sur l'ontologie.

a. La résistance éthique

L'ouverture de cette dimension nouvelle consiste d'abord en une résistance, en la contestation de ce que je peux prétendre être par ma liberté. « L'expression que le visage introduit dans le monde ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir » (TI 215). Levinas le dira ailleurs avec une tranchante concision : « La transcendance, c'est ce qui nous fait face » (EN 45).

Car le visage ne peut être considéré comme un objet parmi d'autres qu'on peut chasser, prendre, utiliser pour le travail ou la consommation. Le visage se dérobe tellement à tous les pouvoirs qu'on ne peut que vouloir l'atteindre par l'anéantissement, par le meurtre ; en effet, comme le visage « déchire le sensible », quiconque est impuissant à prendre, à prélever, ou à utiliser quoi que ce soit du visage ; la tentation du meurtre est l'expression de cette impuissance, puisqu'il ne reste plus rien à nier de lui que son altérité même, en le tuant. Ainsi, à proprement parler, « autrui est le seul être que je peux vouloir tuer » (TI 216). La matérialité d'autrui le soumet à la violence de toutes les formes d'agression possibles : « Dans la contexture du monde, il n'est quasi rien ». Certes, il transcende déjà toute menace par « l'imprévisibilité » même de sa réaction (TI 217). Mais Levinas ne s'en tient pas à cette manifestation occasionnelle de la résistance éthique : celle-ci est consubstantielle au visage, c'est précisément ce que le visage signifie premièrement et toujours. Ce qui se manifeste ainsi est non la relative puissance de son être, mais l'infini de sa transcendance. Cette résistance éthique découvre ce qui restait tout à l'heure évasif, « l'expression originelle » ou le « premier mot » du visage : « Tu ne commettras pas de meurtre » (TI 217). Plus encore, « l'infini paralyse le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d'autrui, dans la nudité totale de ses yeux, sans défense, dans la nudité de l'ouverture absolue du Transcendant » (TI 217).

Levinas précise : parler d'impossibilité de tuer ne revient pas à un phénomène négatif ; la relation avec l'infini « conditionne positivement » cette impossibilité (TI 218). Il se préoccupe de nommer ce conditionnement positif. Après le « discours » et l'« épiphanie », c'est la « proximité » d'autrui, notion éthique, qui s'impose. Cette proximité d'autrui, qui sollicite le sujet, a l'ambiguïté de ce qui se présente à la fois comme dénuement et misère – « Humilité » – et comme commandement – « Hauteur » (TI 218). Pour argumenter, Levinas adopte ici fréquemment le point de vue du moi. Car

la relation avec autrui transforme le sujet, d'une manière tout aussi ambivalente. Contrairement au « monde », que je peux aborder librement en m'y engageant ou en me refusant (pour « vivre caché », tel le sage épicurien), « l'être qui s'exprime », lui, « s'impose » (TI 219). La positivité de ce phénomène consiste en ce qu'il « promeut ma liberté, en suscitant ma bonté » (TI 219). Ce que nous avons appelé « poids irrémissible de l'être », dans la philosophie de l'existence, cette fois « fait surgir ma liberté », mais non comme surgissement par lequel je pourrais me poser dans l'être – mais face à l'autre comme « responsabilité » (TI 219). Levinas en ces circonstances fait appel à une référence talmudique, en citant Rabbi Yochanan (*Traité Sanhédrin* 104b). Mais ce n'est pas pour déplacer l'obligation de l'éthique à la religion : au contraire, cette mention provoque une autre citation, celle de Platon qui, dans *La République* (327b), fait le vœu d'un discours dont la force convainc même « les gens qui ne veulent pas entendre » (TI 220). La relation à autrui répond donc, dans son irréductibilité même, aux exigences du rationalisme. « Dans l'accueil du visage la volonté s'ouvre à la raison » (TI 241).

b. Le visage signifie en commandant : la non-violence

Puis Levinas s'interroge sur le type de phénoménalité que le visage propose : de nouveau, il la rapporte à « l'expression ». Faut-il entrer dans un « cercle de la compréhension », où le sens attribuable aux parties d'une totalité dépend du sens que leur confère leur situation dans cette totalité ? À cette aporie, Levinas oppose la notion de témoignage : « L'événement propre de l'expression consiste à porter témoignage de soi en garantissant ce témoignage » (TI 220). Formule paradoxale, s'il est vrai que le propre du témoignage est justement que sa fragilité est compensée, faute de preuves, par l'écho qui se répand de lui dans la communauté des témoins : le dire du premier témoin est alors avéré, élevé à la vérité, par la parole, fervente, de ceux qui croient en lui. La capacité du visage à témoigner pour lui-même vient de ce qu'il commande originairement – attestation de soi qui « produit le commencement de l'intelligibilité » (TI 220). Le témoignage se situe donc au-delà de l'interprétation et de ses variations, et de l'alternative de la véracité et du mensonge. « Autrui qui s'exprime ne se *donne* précisément pas » ; son authenticité consiste à être « parole d'honneur originelle », référence pour toute autre façon de parler, d'énoncer et ainsi de prétendre à la vérité (TI 221). La relation est donc aussi « droiture », discours prosaïque qui rompt avec le charme du rythme poétique (TI 222).

De plus, l'appel à la responsabilité qu'elle adresse n'a la violence ni de l'opinion (rhétorique), ni de l'autorité (secrets du pouvoir), ni du surnaturel : la présentation du visage est la non-violence même, le « pluralisme » du Même et de l'Autre, la paix (TI 222). Nul choc dialectique qui arracherait l'identité première à son immobilisme pour l'entraîner dans le processus rationnel, comme dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, de Hegel. Cependant, Levinas commence ici à évoquer la mise en accusation du moi par l'appel à la responsabilité : cet appel dénonce la contingence, l'arbitraire, la spontanéité de la liberté qui croit pouvoir se dépasser d'elle-même, en restant toujours dans l'immanence ; ainsi la transcendance d'autrui dérange la liberté, la rend timide ; on retrouve ce thème plus loin sous le nom de l'apologie.

c. Le visage d'autrui – sens de l'humain : la justice

Auparavant, Levinas préfère tirer des conclusions sur la nature de la signification, qui désormais est

une signification éthique. « Le langage ne se joue pas à l'intérieur d'une conscience, il me vient d'autrui » (TI 224).

Les théories du langage ont considéré celui-ci comme un instrument de la pensée, « le verbe reflétant la pensée », ou ont subordonné le mot à la raison, comme Husserl ; et même Heidegger, note Levinas, lie le langage au « processus de la compréhension » (TI 225). Au contraire, Merleau-Ponty montre qu'il n'y a pas de pensée qui soit désincarnée : le monde de la parole s'enracine dans le « je peux » du corps (TI 226) ; mais la signification n'en demeure pas moins objet intentionnel. À l'encontre de ces théories, Levinas avance que la médiation du signe ne produit pas la signification, mais que « la signification (dont l'événement originel est le face-à-face) rend la fonction du signe possible » (TI 226). La signification précède la donation de sens [*Sinngebung*] rapportée au sujet intentionnel, et « met en question [...] la liberté constituante elle-même », parce que « le sens, c'est le visage d'autrui » (TI 227). « La conscience de l'obligation – n'est plus une conscience, puisqu'elle arrache la conscience à son centre en la soumettant à Autrui » (TI 228). Levinas peut ainsi confirmer la thèse selon laquelle l'éthique est la philosophie première. En une longue période récapitulative, Levinas conclut de nouveau que la relation éthique est le vrai rationalisme, capable d'affirmer l'infini comme « être » (TI 229).

Cet enjeu d'être concerne le sujet dans sa subjectivité même. C'est au langage que l'être séparé doit de se détacher de son existence pour désigner le monde ; or, pour que la distance objective se creuse, « il faut que, tout en étant dans l'être, le sujet n'y soit pas encore », c'est-à-dire qu'il dispose de temps. Cependant, l'intervalle de temps n'est par lui-même qu'un « moindre être » : c'est pourquoi sa liberté à l'égard de l'existence, qui le tient « éloigné à la fois de l'être et de la mort », le sujet la doit à l'infini de l'avenir – qui a lieu dans « l'accueil » de l'infini de l'autre (TI 231). Levinas rappelle ici que l'infini est ce qui ne peut être thématiqué, et qui déborde la conscience – en s'appuyant sur la fameuse référence à Descartes.

Cet enjeu d'être situe le sujet parmi les autres, comme le souligne alors le chapitre sur « Autrui et les Autres ». Le rapport du sujet et du visage n'est pas un événement qui se réduit à la vie privée de la conscience : « tout ce qui se passe ici “entre nous” regarde tout le monde, le visage qui le regarde se place en plein jour de l'ordre public », et la « franchise » du visage se différencie de la « clandestinité de l'amour » et de ses afféteries ; « le tiers me regarde – dans les yeux d'autrui – le langage est justice », ce qui « ouvre l'humanité » (TI 234). Levinas souligne que l'expérience éthique ouvre à l'universalité, non par l'intermédiaire de la raison et de la loi, non dans la perspective de l'action commune, mais comme « justice », c'est-à-dire présence du tiers dans le visage de celui qui m'appelle, « humanité qui nous regarde ». « Le tu se pose devant un nous », il se pose d'emblée dans une relation d'égalité. L'autre « se joint à moi », parce qu'il m'enjoint, comme le fait un Maître, d'être Maître moi aussi, il me « commande de commander » – le message étant, souvenons-nous, l'interdiction du meurtre et l'attention à l'étranger (TI 234).

Ce que nous appelons « relation sociale » dérive ainsi de la « présentation de l'Autre au Même » (TI 235). En quels termes parler de la communauté des hommes ? Levinas introduit une distinction qui est plus qu'une nuance, pour récuser l'idée que le fondement de l'humain serait leur ressemblance – idée que Levinas juge mythologique, au sens vu plus haut, d'où l'allusion aux pierres de Deucalion (TI 236). Certes, l'unité du genre humain peut se dire en termes de « genre biologique ». Mais la paternité n'est pas une simple causalité – effet « mystérieux » induisant une non moins mystérieuse, et sans doute hasardeuse, « solidarité » ; c'est pourquoi, pour dire l'unité sans effacer la séparation et le pluralisme, il est préférable de parler en termes de « parenté des hommes » (TI 235). C'est ce que

permet de comprendre la parole qui, non seulement énonce « un monde objectif et commun », mais qui, par la prédication et l'exhortation, appelle à l'éthique, devient « parole prophétique » (TI 235). La réponse à cet appel, c'est-à-dire la responsabilité, « constitue le fait originel de la fraternité » (TI 235).

d. L'asymétrie de l'interpersonnel : l'au-delà de l'ontologie

Levinas revient cependant à l'essentiel, qui n'est pas l'humain (une généralité), mais la relation, la « conjoncture Moi-Autruï », qui est nécessairement ainsi orientée (TI 237). Il insiste sur la dimension de hauteur, sur l'absolu du visage, qui empêche qu'on dise qu'il « apparaît », comme si le sujet en avait une représentation : « Infiniment éloigné de la relation même où il entre, il s'y présente d'emblée en absolu » (TI 237). Présentation, plutôt qu'apparaître, puisque le sujet auquel le visage se présente se retrouve à la fois jugé par lui – c'est-à-dire rappelé à ses obligations –, et rappelé à sa position de moi, à ses pouvoirs de sujet, qui doit trouver des ressources pour répondre à la « misère essentielle d'autrui » : sujet éthique – et non sujet de la représentation dans « l'espace éthéré de la corrélation » (TI 237 et 238). Le sujet éthique, Levinas le confirme, est « un processus d'être qui se déduit de soi », de son égoïsme, de sa séparation, et il ajoute désormais que ce moi est « capable de se fermer à l'appel même qui l'a suscité » (TI 238).

Levinas fait ici l'opposition entre cette définition de l'éthique (essentiellement pluraliste) et la conception de la politique (où la participation à l'ensemble social implique la soumission au raisonnable) (TI 239). Mais au-delà de la politique, c'est toujours le statut du sujet qui est en jeu, le statut de l'individuel et du personnel – deux qualificatifs que Levinas ne semble pas vouloir distinguer comme le ferait un personnaliste tel qu'Emmanuel Mounier. Le sujet est individuel et personnel, mais non par la pensée de l'universel, ni par l'identification de la volonté et de la raison – que ce soit dans la contemplation, par le respect de la loi, ou par l'amour intellectuel de Dieu –, toutes formules que Levinas rejette ensemble dans le sac de l'idéalisme (TI 240). Le sujet ne tient pas son être seulement de ce qu'il pense, il ne trouve pas sa perfection, selon Levinas, dans « l'idéal d'un être accompli de toute éternité ne pensant que soi-même », comme chez Spinoza, car un tel « étalon ontologique » est en opposition à la « vie », au « devenir », au « Désir », à la « société » où il se réalise comme sujet (TI 240). Il est impossible de « traiter la vie en fonction de l'être » ; c'est pourquoi Levinas établit fermement que le sujet n'existe réellement que par son rapport à ce qui est plus que l'être, au-delà dans l'ontologie, dans l'éthique, comme ce qui est nécessaire « *pour que l'Infini puisse se produire comme infini* », ce que dit le mot « création », sans y voir un rapport à la théologie (TI 241).

D. La merveille du temps

Enfin, Levinas se met en quête de ce qui fonde le pluralisme, ce qui rend possible que le sujet n'en reste pas, comme dans la contemplation, « processus par lequel l'être se révèle sans cesser d'être un », à la « congruence » avec l'être, qui équivaut à une « absorption » dans la totalité (TI 243). Dans le chapitre sur la relation éthique et le temps, Levinas veut « expliciter le pouvoir qu'ont des êtres placés dans la relation de s'absoudre de la relation » (TI 243). Pour cela, il revient sur ce qui fait de la relation et de la « droiture » du face-à-face, de l'hospitalité, non seulement un « surplus » par rapport à l'être, mais un « ultime événement » (TI 245).

a. *Le pluralisme, condition de la guerre*

L'interrogation est en effet légitime : pour quelle raison cette relation à l'autre ne se stabilise-t-elle pas dans sa vérité ? Pourquoi le « pluralisme » – donc l'éthique – ne prévaudrait pas toujours, contre la « totalité » ? La réponse de Levinas est inquiétante, et nous ramène au thème de la guerre. Il rappelle en effet que le pluralisme, c'est la possibilité constante pour les individus d'entrer en commerce ou en guerre. Il faut même dire que « guerre et commerce présupposent le visage », c'est-à-dire « la transcendance de l'antagoniste » (TI 246). En effet, tant que la limitation réciproque des individus a lieu au sein de la totalité, chacun a sa place et s'y tient volontiers, le « jeu des forces » se déduit d'une forme unique, et il n'y a pas de guerre. En revanche, un véritable « pluralisme de volontés » (chacune ayant un *soi*) crée les conditions de l'antagonisme et de la guerre ; ce à quoi il faut immédiatement ajouter que « seuls des êtres capables de guerre peuvent s'élever à la paix » (TI 245).

Mais de quelle relation, et en particulier de quelle violence, les êtres séparés sont-ils capables (coupables) ? S'ils sont « séparés », qu'est-ce que touche en eux la « relation » ? Est-ce leur liberté qui donne « prise » à la violence ? Levinas entame ici une démonstration serrée, où nous retrouvons la critique de l'idée de liberté. En effet, dit-il, si l'on définit la liberté comme pure spontanéité (comme substance, comme acte, comme *causa sui*), alors il faut admettre qu'elle existe purement en elle-même et ne peut être atteinte par quoi que ce soit d'autre, et il faudrait distinguer dans le moi ce qui est libre et ce qui ne l'est pas – ce qui redouble la difficulté sans la résoudre (TI 247). Levinas renvoie ainsi la définition métaphysique de la liberté à son abstraction.

En réalité, le « fait originel » de l'existence est la mortalité, donc « la prise qu'a la violence » sur les êtres mortels. Ainsi toute violence consiste-t-elle, en son principe, à infliger la mort, et la relation ne saurait se produire qu'entre des êtres mortels, dont la vie, l'effort, à la guerre ou ailleurs, consiste à « être contre la mort », à ajourner la mort – telle est la liberté réelle (TI 248). La liberté mortelle est « originellement nulle », mais elle peut être « offerte dans la mort à autrui ». La liberté n'est pas la nécessité comprise, comme le dit Spinoza, elle est « nécessité détendue et ajournée » (TI 248). Levinas peut alors conclure de manière solennelle : « Ce n'est donc pas la liberté qui rend compte de la transcendance d'Autrui, la transcendance d'Autrui rend compte de la liberté » (TI 249). Ce chapitre est nécessaire à la démonstration du mouvement même de l'éthique, qui surgit de l'intérieur de l'existence individuelle et collective, qui est appelée par l'être. Il permet à Levinas de préciser sa doctrine de la responsabilité. Sous le titre « La Relation éthique et le Temps » se cache un traité de la violence.

b. *Le sort de la volonté : travail, commerce, histoire*

Levinas poursuit longuement son exégèse de la liberté finie, la description de son « régime ontologique » (TI 255). Il a été établi que la liberté est le fait d'un moi qui se pose comme séparé. Mais ce qui apparaît dès lors, c'est la volonté dans sa manière de prendre place dans le monde et parmi d'autres volontés. « Tout l'être du vouloir ne se joue pas à l'intérieur de soi » ; mais la conséquence de cette vie de la volonté, c'est que « le vouloir échappe à lui-même » (TI 252 et 253).

Levinas s'intéresse ici d'abord à la traduction économique de cette activité volontaire. Il souligne que la volonté met en œuvre ses facultés, et ce, non dans une activité qui se dissipe en elle-même, mais qui produit, qui fait œuvre justement. L'homme devient ouvrier, il façonne des objets, il les

regarde et il les consomme, il les échange avec d'autres produits, et pour cela entre dans des échanges avec d'autres volontés. A-t-on ainsi reconstitué la société humaine ? Dans les passages où Levinas explicite l'engagement du sujet dans l'économie des biens, il retrouve le vocabulaire de Hegel et surtout du matérialisme de Marx, celui de la volonté donc, mais aussi de l'aliénation. La vie de production est vie de travail, de labeur avec et contre les forces naturelles ; c'est une épreuve. Mais ce qui apparaît surtout, c'est que la volonté, en se donnant ainsi libre cours, entre dans une dépendance féroce à l'égard des autres volontés. L'histoire de la libération des forces de production devient nécessairement l'histoire de l'aliénation de la liberté. En effet, dans son œuvre – qui est la traduction nécessaire de son être – la volonté se livre aux autres : car l'œuvre lui échappe, elle vit de sa vie propre, elle est accaparée par d'autres. L'œuvre appartient désormais à « l'histoire » : « La volonté dans l'histoire se fige en personnage interprété à partir de son œuvre » (TI 252). Au regard de l'histoire, les volontés, pour lesquelles la vie est peut-être « absurde », acquièrent au moins le sens d'un « destin » (TI 253).

La dépendance de la volonté ne vient pas seulement de ce qu'elle se met en œuvre : elle se marque dans le corps. Le corps, c'est-à-dire, *à la fois*, d'une manière confuse, le corps propre par lequel « je peux » sentir et faire, comme le souligne Merleau-Ponty – et le corps objectif, qui se plie comme un moyen aux volontés d'un autre. Cette « coïncidence de deux points de vue » qui caractérise le corps rend possible que « le corps, dans son activité même, dans son pour soi, s'invertit en chose à traiter en chose », ce qui est une « *hybris* ontologique » : du fait du corps, la volonté est « essentiellement violable – a la trahison dans son essence » (TI 254).

Ces deux aspects de l'impuissance du sujet trouvent leur synthèse dans l'expérience de la mort infligée par autrui. Levinas envisage une objection possible, d'inspiration stoïcienne, à sa description : le sage n'est-il pas libre justement quand il veut ce qui lui arrive, libre précisément parce qu'il veut le destin au lieu de lui résister, accepte la mort au lieu de la repousser puérilement ? La vertu de courage n'est-elle pas la manifestation par excellence de la liberté face à la mort ? Mais, répond laconiquement Levinas, cela ne vaut pas « si autrui veut cette mort même » – « précarité du courage » (TI 263). « Dans sa conscience de soi, [la volonté] est violée » (TI 264). Levinas entrecroise en ce point l'allusion au stoïcisme avec une allusion non moins transparente à la fameuse dialectique du maître et de l'esclave, en laquelle Levinas souligne que la reconnaissance ne se produit pas.

c. La parole qui pardonne

L'opposition de la volonté aux autres volontés « est, peut-être, folie, puisqu'on peut parler à Autrui et le désirer », rappelle Levinas en contrepoint à cette analyse du destin de la volonté (TI 255). La volonté éprouve qu'en prétendant être éternellement fidèle à elle-même, elle accroît la menace de « trahison » qui pèse sur elle : trahison des œuvres, trahison dans l'exercice même de sa propre absoluité. La réponse à cette cassure intime de la volonté, Levinas en donne ici une formulation abrupte : c'est la conversion à un autre abord d'autrui, qu'il appelle le « pardon » ; c'est aussi le repentir, et la prière, « parole privilégiée dans laquelle la volonté quête sa fidélité à soi » ; c'est le rapport à autrui, et non la persévérance en soi qui confère au moi son identité (TI 257). La volonté défend-elle son « bon droit » – elle découvre qu'elle doit à autrui « l'investiture et le pardon » (TI 257). Cela se découvre, non à partir d'une définition qui fait de la liberté un pur arbitraire, qui ne rencontre son autre que d'une manière empirique : cela se découvre du sein même de l'existence, dans la mortalité et la corporéité (TI 257). « Cette possibilité de justification et de pardon, en tant que

conscience religieuse où l'intériorité tend à coïncider avec l'être, s'ouvre en face d'autrui à qui je peux parler » (TI 257).

L'idée que le sens de l'existence se produit dans le rapport à autrui découle aussi de l'analyse de la mortalité – « le phénomène concret et originel » (TI 262). Levinas rappelle que le rapport à la mort n'est pas un rapport au néant pur et simple, mort de l'autre, ou même meurtre de l'autre, mais se vit comme interdiction qui « me regarde du fond même des yeux que je veux éteindre » (TI 258). Ainsi « le sens de ma mort » est contenu dans le « refus de l'alternative ultime » de l'être et du néant (TI 259). La mort est essentiellement imminence et imprévisibilité, menace qui s'approche « comme un mystère » (TI 261). Mais surtout, dans la peur de la mort (Levinas évite de reprendre le mot heideggérien « angoisse »), « je ne suis pas en face du néant, mais en face de ce qui est *contre moi* », de sorte que l'approche de la mort est « l'une des modalités du rapport avec Autrui » (TI 260). La mortalité, c'est l'exposition à la violence absolue, qui vient et frappe dans « l'intervalle de la transcendance », c'est-à-dire dans le rapport avec autrui (TI 259). Ce n'est pas la « fin » qui marque le plus la subjectivité menacée par la mort, c'est la « suprême violence et aliénation » (TI 268). Cependant, Autrui n'est pas seulement une menace – d'au-delà –, il est celui que j'appelle depuis ma solitude, pour son amitié ou sa médication : « Le médecin est un principe *a priori* de la mortalité humaine » (TI 260). La temporalité, c'est à la fois la menace de la mort et l'ajournement, « avoir encore du temps », être pour la mort et être contre la mort. Le monde est cruel, il expose la volonté à son anéantissement, mais elle n'y est pas soumise tout de suite. Le sujet a donc « le temps d'être pour Autrui et de retrouver ainsi un sens malgré la mort » (TI 263). Sens de la « bonté » qui « ajourne la violence », et qui vient de ce que la volonté ne cherche plus à défendre ses pouvoirs, mais trouve « son centre hors d'elle-même » (TI 263).

d. La patience

Nous avons ainsi découvert que la liberté – autonomie violée dans son inviolabilité même, trahie dans sa souveraineté même – peut résister à la violence en laissant « le temps nécessaire pour la prévenir » : aussi « la liberté humaine réside dans l'avenir, toujours encore minimalement avenir, de sa non-liberté » (TI 264). Levinas retrouve ici le thème du temps, et de l'instant non comme conçu (atome) mais comme vécu (résurrection). Par le temps, l'être « défini par sa naissance peut prendre une position à l'égard de sa nature », le devenir le tient « dans le vestibule de l'être », et cela parce que « l'identité du présent se fractionne en une inépuisable multiplicité de possibles qui suspendent l'instant » (TI 265). Mais cette fois, ce thème du temps est associé à celui de l'éthique, de la « réparation », de la « consolation », venant corriger l'instant et empêchant le présent de s'achever (TI 265).

Cependant, il faut franchir encore une étape, car « l'épreuve suprême de la liberté – n'est pas la mort, mais la souffrance » (TI 267). La haine le sait bien, elle dont les manœuvres ne visent pas tellement la mort de sa victime, mais à la faire souffrir, et ainsi à la « maintenir superbement dans sa subjectivité » (TI 266). Cette fois, la possibilité pour le sujet de se dégager de la réification par la souffrance est la « patience », par quoi, dans la violence, « la passivité extrême devient la maîtrise extrême » (TI 266). « Elle ne se produit que dans un monde où je peux mourir *par quelqu'un* et *pour quelqu'un* » (TI 267).

e. *Le jugement de l'histoire et l'apologie*

Levinas parvient à la fin de son exposé, qui poursuit conjointement la définition de la liberté et l'exégèse de la relation avec autrui. Pour être justifiée, la liberté doit subir un jugement. Elle veut et doit être jugée comme vie intérieure, comme subjectivité, pour « obtenir justice » (TI 269).

Levinas évoque alors, par un rebroussement vers les pensées de la totalité, pour lesquelles la liberté du sujet, liberté « apolitique », n'est qu'une illusion et tombe dans l'inanité, si elle n'est reconduite à sa vérité, à l'universalité des « institutions sociales et politiques » (TI 269). La liberté n'assurerait sa réalité que par la politique, le travail et la technique, et dans le contexte de l'histoire. La subjectivité doit-elle être dite ainsi en troisième personne, dans le discours de l'histoire, discours certes « cohérent », mais qui « se prononce toujours par contumace » (TI 271) ? À ce jugement de l'histoire, évident et cruel, puisqu'il inscrit le sujet dans une totalité, Levinas oppose « l'apologie » par laquelle le sujet présente lui-même sa défense, en première personne. Comment cette apologie peut-elle avoir lieu ? Comment l'invisible du sujet – non pas son mystère d'âme, mais l'offense même qui est subie dans le jugement de l'histoire – peut-il affronter ou supplanter le visible – la virilité de ce jugement de l'histoire (TI 272) ? Un tel jugement attentif à l'invisible, et qui ne fait pas taire l'apologie dont a besoin le sujet, est – « idée limite » – un jugement de Dieu, où « Dieu voit l'invisible et voit sans être vu » (TI 273). « Cri et protestation [...] ressentie en moi », regard d'Autrui qui m'accuse : « La volonté est sous le jugement de Dieu lorsque la peur de la mort s'invertit en peur de commettre un meurtre » (TI 273).

L'évocation d'un jugement de Dieu permet à Levinas de souligner que l'accentuation de la responsabilité qui s'impose à la liberté est précisément ce qui la justifie le mieux : « La sommation exalte la singularité précisément parce qu'elle s'adresse à une responsabilité infinie » (TI 273) – responsabilité infinie, et non seulement qui vient de l'infini. L'accroissement de la responsabilité est corrélative de l'exaltation de la subjectivité.

Nous devons nous attarder sur cette notion de responsabilité, qui constitue le sens même de l'éthique. Levinas lui donne une ampleur qui paraîtra inouïe, voire excessive. L'origine de la notion est juridique : est responsable celui qui garantit un contrat ; la responsabilité permet d'accuser et assigner un individu, de demander réparation, etc. La responsabilité constitue plutôt une limitation des actions entreprises. En droit civil, la responsabilité oblige à réparer un dommage ; en droit pénal, elle impose au contrevenant d'effectuer une peine. On peut aussi faire de la responsabilité un thème politique, un lieu commun de la propagande, propre à masquer l'impéritie réelle. Avoir des responsabilités équivaut à tenir une place et y avoir des fonctions : l'individu accomplit des actions pour lesquelles il est habilité, et auxquelles il doit se tenir ; une telle délimitation de la responsabilité peut être, dans un procès, un prétexte à l'irresponsabilité. « L'homme n'a rien d'autre à faire, à accomplir, que ce qui lui est indiqué, déclaré et connu dans les circonstances où il se trouve. La probité constitue la forme d'universalité qui peut être exigée, d'une part par le droit, d'autre part par les mœurs⁵. » Enfin, une responsabilité qui est définie par les possibilités de l'individu (par son talent, son statut, etc.) est encore dans un rapport de reflet avec ce qu'il est lui-même : autrement dit, il peut et doit exercer ses responsabilités, parce qu'elles sont les siennes, et que sa dignité implique qu'il s'y efforce ; la responsabilité est donc à la mesure de l'individu. Ainsi, la pensée hégélienne de la faute fait la différence entre l'action contenue dans mon projet et l'acte : on ne peut être accusé que de ce qu'on a accompli en toute lucidité – ce qui disculpe Œdipe⁶. À cette restriction de la responsabilité s'oppose, certes, la volonté du sujet moderne d'endosser la responsabilité des conséquences de ses

actes et de porter le sort de l'humanité ; mais il s'agit d'une responsabilité hyperbolique, donc toujours défailante, toujours en projet, qu'aucun passé ne limite vraiment, comme chez Sartre.

La responsabilité a donc acquis une signification morale ou éthique. Levinas montre que la responsabilité ne saurait apparaître dans un cadre donné : elle en fracasse les montants. Avec la responsabilité, l'éthique parvient à sa plus grande profondeur – elle échappe définitivement aux tentatives pour la transformer en recettes du bonheur. Le risque, on l'a dit, est d'y apercevoir une ambition impossible – qu'il serait loisible d'esquiver. Or Levinas insiste beaucoup pour présenter cette responsabilité comme un fait : l'obligation et le fait n'auraient donc pas à être distingués comme deux formes séparables de l'expérience (contre la tradition empiriste qui insiste sur cette distinction de l'être et du devoir-être).

Ce que je suis dépend de la responsabilité dans laquelle je me trouve : l'ontologie de l'existant (c'est-à-dire tout ce qui peut se dire de lui en tant qu'il est un être) est une conséquence de la désignation de cet existant comme responsable d'autrui. Il y a là l'inversion d'une logique qui pose d'abord un certain existant (un sujet humain), et lui affecte la liberté, et voit dans la relation à autrui une suite du développement de cette liberté, la relation constituant tantôt une limite de cette liberté, tantôt un épanouissement de cette liberté. Levinas s'efforce de montrer qu'il n'est pas même possible de parler de liberté si l'on n'a pas d'abord posé la responsabilité. L'infini de la responsabilité est la liberté qui vient à l'idée : il « définit peut-être, en fin de compte, le moi » (TI 274).

Levinas exprime cela comme s'il y avait loi de proportionnalité : « *L'infini de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume* ; les devoirs s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent » (TI 274). Tandis que la justice selon la loi trace une « ligne droite », la justice selon la bonté me somme d'aller sur une terre qui « s'étend infinie et inexplorée » (TI 274). « Le moi est un privilège ou une élection » (TI 274), puisque personne ne peut remplacer le moi ni le délier de ses responsabilités : « Ne pas pouvoir se dérober – tel est le moi » (TI 275). Jugé, le sujet est aussi confirmé, dans la mesure (ou la démesure) où il est « capable de voir l'offense de l'offensé ou le visage » (TI 276).

Le sujet atteint sa vérité dans le jugement et l'apologie, qui préservent son invisibilité : n'y a-t-il cependant pas de visibilité, au-delà du jugement, au-delà du visage ?

4. L'amour et la fécondité

Au début de la section IV (« Au-delà du visage »), Levinas rappelle les erreurs qui nous empêchent de penser l'Autre, tout en énumérant les caractères exacts de l'altérité : dissymétrie, hauteur, apologie comme appel, etc. En bref, « l'altérité de l'Autre ne résulte pas de son identité, mais la constitue : l'Autre est Autrui » (TI 281). Quant à la liberté, elle ne se définit ni par l'arbitraire, ni par le respect de la loi rationnelle (TI 282).

Cependant, la violence ressurgit une nouvelle fois, semblant mettre en échec le mouvement de l'apologie : la subjectivité qui fait son apologie doit-elle, devant la mort qui la réduit au silence, se résigner à se taire, ou trouve-t-elle son sens en acceptant de « renoncer d'elle-même à soi », par l'amour ? Levinas atteint, dit-il ici, avec la nudité érotique, « un plan à la fois supposant et transcendant l'épiphanie d'Autrui dans le visage » (TI 284).

A. L'amour, « à la limite de l'immanence et de la transcendance »

Il précise aussitôt la différence entre la relation éthique et la relation amoureuse. La relation éthique « se situe dans une dimension de la hauteur et de l'abaissement », puisque l'autre a, à la fois et pour les mêmes raisons, la figure du pauvre humilié, et du maître qui justifie ma liberté ; cette relation implique une inégalité et une séparation de l'un à l'autre. Tandis que la tendance de l'amour va à la communauté, voire à l'imbrication. Mais cette distinction une fois faite, le terrain est libre pour une extraordinaire apologie de l'amour et de ses ambiguïtés. « L'événement métaphysique de la transcendance [...] ne s'accomplit pas comme amour. [...] Nous allons montrer comment, par l'amour, la transcendance va, à la fois, plus loin et moins loin que le langage » (TI 284). D'ailleurs, la tradition morale a dû distinguer, non sans difficultés, entre l'amour de bienveillance et l'amour de concupiscence, et ajouter l'amour d'oblation. Mais l'amour dont il s'agit ici est l'amour brûlant d'Éros. L'amour considère l'autre à la fois comme objet du besoin, et comme transcendance ! En quoi donc la « sagesse de l'amour » peut-elle consister (Préface, p. IV) ? On parvient ici au terme du processus de concrétisation que doit assumer la méthode phénoménologique. La responsabilité pour autrui fait que je suis transi par l'incapacité à faire ce que je dois. Mais l'apparition érotique est une expérience phénoménologique qui « vient de plus loin que la franchise du visage » (TI 287), un « modèle d'être irréductible à l'intentionnalité » (TI 291).

a. La féminité : exhibitionnisme pudique

Levinas argumente ici avec promptitude pour montrer en quoi consiste le bouleversement induit par l'amour, par-delà les hésitations possibles sur la nature des objets de l'amour – personne, choses ? Selon le fameux mythe d'Aristophane, dans *Le Banquet* de Platon, l'être amoureux désire rejoindre la moitié de lui-même qui lui manque. Mais cette conception de l'amour nous égare. « Comme si la trop grande audace de la transcendance amoureuse se payait d'un rejet en deçà du besoin. Mais cet en deçà même, par les profondeurs de l'inavouable où il mène, par l'occulte influence qu'il exerce sur tous les pouvoirs de l'être, témoigne d'une exceptionnelle audace. L'amour reste un rapport avec autrui, virant en besoin ; et ce besoin présuppose encore l'extériorité totale, transcendante, de l'autre, de l'aimé » (TI 285). Cette audace n'est pas dialectique ; son terme n'est pas, comme pour la *tolmè* platonicienne et plotinienne, l'unicité de l'idée.

C'est pourquoi Levinas reprend et approfondit l'analyse de la féminité, de la pudeur et de la profanation. L'altérité se marque dans la faiblesse, ce que disait déjà le visage. Mais peut-on appeler « amour » la crainte pour autrui ? Or il y a une spécificité de l'épiphanie de l'Aimée, qui va l'éloigner du régime de la signification, c'est de ne faire qu'un avec son « régime de tendre » (TI 286). Ainsi, et l'ambiguïté de l'amour se confirme, la fragilité de l'être aimé, ce qui le destine à être « essentiellement caché », se traduit par « un paroxysme de matérialité », par la « nudité exhibitionniste d'une présence exorbitante » qui ne correspond même pas à la signification et à la « franchise » du visage (TI 287). Levinas renouvelle la définition de la profanation : « simultanité du clandestin et du découvert ». Ce qui correspond à l'équivoque de la pudeur, c'est la « caresse », dont nous savons qu'elle cherche, va toujours plus loin que ce que la sensibilité lui donne, désirant ce qui n'est pas encore, mais – non comme possible, c'est-à-dire comme susceptible d'entrer dans la présence – comme « sommeillant au-delà de l'avenir » (TI 288). Cette impossibilité pour l'avenir de devenir présent, Levinas la traduit par la « virginité » de la femme, ou plutôt du « Féminin essentiellement violable et inviolable » (TI 289). Cette formule peut étonner : le féminin désigne-t-il

quelque chose de général, de neutre, qui ignore la relation vivante et le sentiment ? Pour Levinas, sans doute pas, s'il est vrai qu'il s'agit de l'altérité même de l'autre, qui éveille le désir singulier à son obscurité et à son im-puissance. « La honte de la profanation fait baisser les yeux qui auraient dû scruter le découvert » (TI 291). Or c'est ce que produit justement le féminin – et non l'intimité des sentiments. Ainsi, dans la volupté « impatiente », la relation à la « nudité érotique » échoue à dévoiler dans la lumière l'objet du désir, et approche de la signification.

« Le féminin offre un visage qui va au-delà du visage » : il suggère autre chose qu'une responsabilité, car « la pureté de l'expression se trouble déjà par l'équivoque du voluptueux », de sorte que « l'expression s'invertit en indécence » (TI 291). La différence entre la non-signifiante de la nudité érotique et la signifiante du visage est-elle celle de la matière et de la forme ? Non, et Levinas l'explique longuement, car « seul l'être qui a la franchise du visage peut se “découvrir” dans la non-signifiante du lascif » (TI 293). La primauté du rapport au visage se traduit par le fait que « tout le corps peut comme le visage exprimer, une main, ou une courbure d'épaule » (TI 293), ou comme la nuque de celui qui est devant moi dans une file d'attente, dans le roman de Vassili Grossman, *Vie et destin*. Donc la beauté féminine ne peut être « inversion du visage » que parce qu'elle-même « se tient dans la signifiante du visage » (TI 294). En revanche, il est vrai que souvent l'art des images « *invertit* la beauté du visage féminin » (TI 294).

Ce propos est constamment conduit par Levinas du point de vue d'un sujet masculin ; c'est pourquoi le féminin peut apparaître comme une différence particulière parmi toutes les différences possibles qui constituent la raison des relations humaines. C'est une donnée de la nature humaine, qui relève en cela de l'ordre commun des êtres vivants : la sexuation, la reproduction sexuée, la différenciation des rôles dans la famille, voire dans la vie sociale en général, constituent des faits qui interfèrent avec la représentation générale de la relation avec autrui. L'autre n'est pas seulement celui que je ne suis pas : il se rapproche de moi ou se différencie de moi par son sexe. Mais cela n'est encore qu'un fait de la nature, qu'il appartient à la culture de confirmer ou de transformer. Il y a là le germe de problèmes que Levinas n'aborde sans doute pas. En revanche, il ne laisse pas inerte la tension qu'institue son point de vue d'homme : c'est pourquoi le féminin acquiert chez lui la valeur d'une catégorie. Il n'y a aucune subordination de l'un à l'autre, en ce cas. « Qu'est-ce que l'humain ? Le fait pour un être d'être *deux* tout en étant *un* », ou encore « le partage en féminin et masculin – la dichotomie – à partir de l'humain » (DSS 128 et 132). L'autre conteste l'appartenance du sujet à lui-même, et la tranquillité de son appartenance au monde.

b. Paternité et filialité : l'avenir absolu du sujet

Aimer, c'est aimer aussi l'amour que l'autre me porte : « L'amour ne transcende pas sans équivoque » (TI 298). Mais dans l'amour et la rencontre du féminin se dessine (Levinas fait une transition rapide) une autre transcendance, celle de la « fécondité » : « Transcendance de la transsubstantiation – le moi est, dans l'enfant, un autre » (TI 299). La fécondité « indique mon avenir qui n'est pas un avenir du Même », l'enfant, en advenant, met en rapport « avec l'avenir absolu ou le temps infini » (TI 300). Selon Levinas, la volonté de connaissance et de se tenir dans la lumière, « c'est revenir à soi, plus vieux » (selon le thème platonicien de la réminiscence) ; tandis que la fécondité signifie « infiniment être », comme « jeunesse » (TI 301). C'est la sortie de l'être parménidien. Levinas conclut par une synthèse générale sur la transcendance et la bonté (TI 302).

Déjà « la volupté transfigure le sujet lui-même qui tient dès lors son identité non pas de son

initiative de pouvoir, mais de la passivité de l'amour reçu » (*TI* 302). L'amour (ou le « phénomène érotique ») apporte avec lui un redoublement de paradoxes, puisque la singularité résulte cette fois de la dualité, et d'une dualité qui se maintient. L'amour, précise Levinas, n'est pas de l'ordre de l'intention – n'est pas pensée de la volupté. Il n'est pas non plus, aussi délicate soit-elle, la volonté de reconnaissance. Si le sujet se trouve confirmé dans sa subjectivité, il le doit à l'autre. « Le moi s'élance sans retour, se retrouve le soi d'un autre : son plaisir, sa douleur, est plaisir du plaisir de l'autre ou plaisir de sa douleur, sans que ce soit par sympathie ou compassion » (*TI* 304). Subjectivité hétéronome, par conséquent. Mais Levinas peut tout aussi bien dire que l'amant « peut être autre à partir de soi comme origine » (*TI* 306). La fécondité accomplit ce mouvement, en attestant « une unité qui ne l'oppose pas à la multiplicité, mais, au sens précis du terme, l'engendre » (*TI* 306).

En effet, le moi s'affranchit dans la paternité, « relation d'un moi avec un soi qui cependant n'est pas moi » (*TI* 310). Il faut dire aussi que la « filialité accomplit et répète, à tout moment, le paradoxe d'une liberté créée » (*TI* 310). La temporalité réelle échappe à la continuité qui, selon Levinas, pèse encore sur la « durée » bergsonienne – c'est-à-dire sur la création d'imprévisible nouveauté, qui ne se dissocie cependant pas de l'unique élan vital. Car – recours de l'enfant aux parents, révolte de l'adolescent – le fils existe par une « révolution permanente qui constitue l'ipséité » (*TI* 311). Mais cette existence de « fils unique » est possible parce que l'Éros paternel investit son fils de cette unicité ; la filialité est privilège et subordination à la fois, et c'est en ce sens que la fécondité est une transcendance (*TI* 312).

Levinas ajoute que l'ordre social, l'ordre du tiers et de la justice, articule les deux aspects de la transcendance : solidarité fraternelle et moralité du visage. La biologie, l'ordre de la généalogie, n'est pas une contingence de l'existence, elle a le sens de la fraternité, qui est une condition par laquelle la signification du visage a lieu, n'est pas une violence pure et simple : « Parce que ma position comme moi s'évertue déjà dans la fraternité, le visage peut se présenter à moi comme visage » (*TI* 313).

B. Le pardon constitutif du temps

Levinas termine ce développement sur l'au-delà du visage par une nouvelle méditation sur le temps. La question n'a peut-être pas reçu tout à fait sa réponse : comment l'étant peut-il donc « être à l'infini » ? Levinas se livre à une récapitulation très ample, qui renoue avec l'analyse de l'existence. Contre l'indétermination de l'il y a, se produit l'étant ; celui-ci prend ses distances avec l'être par le temps ; désormais, nous appelons « visage » le geste de l'être qui refuse la totalisation. Mais Levinas rappelle que le monde ne se propose pas sans pièges pour la conscience avide de saisir des possibles, ivre de l'indétermination, de « l'infini illimité de l'avenir » (*TI* 314). L'homme qui agit se retrouve alourdi de ses actes, et empêtré même des possibles qu'il a écartés : « l'aventure de son existence » se retourne en « aventure d'un destin ». C'est pourquoi la fécondité est nécessaire au sujet libre, pour ne pas être victime des effets de ses pouvoirs mêmes : un « être fécond », c'est un être « capable d'un autre destin que le sien » (*TI* 314).

Tout progrès dans l'existence produit de l'irréparable – c'est le temps comme souvenir et vieillissement. Or cette « jeunesse absolue » que donne la fécondité, ce recommencement de l'instant, « est un pardon, l'œuvre même du temps » (*TI* 315). Levinas le rappelle, le pardon a couramment un sens moral. Revenant sur le passé, il agit sur lui, il répète l'événement en le purifiant, mais il ne restitue pas l'innocence initiale : il produit un « surplus de bonheur », celui de la réconciliation (*TI* 316). C'est pourquoi l'acte du pardon éclaire sur ce qu'est le temps, le « mystère du temps » : « Le

temps est le non-définitif du définitif, altérité toujours recommençante de l'accompli – le “toujours” de ce recommencement » (TI 316). Levinas veille soigneusement à ne pas référer la vérité du temps à ce qui aurait un autre lieu que le temps, une éternité qui constituerait la valeur du temps, mais le déposséderait de toute vérité. Ce qui compte dans le temps, c'est l'association du continu et du discontinu. Le temps est un drame, « une multiplicité d'actes où l'acte suivant dénoue le premier » (TI 317). « La résurrection constitue l'événement principal du temps » (TI 317).

Enfin, même si nous avons admis que le temps est justifié, et que la fécondité (dans laquelle il faut compter celle du pardon) ressuscite même « tous les compossibles sacrifiés dans le présent » (TI 317), une question subsiste : quelle signification a l'infinition du temps, pourquoi faut-il le mal et le drame pour aller vers le bien ? L'infinité du temps est ambiguë : elle permet que la vérité se dise, et que l'apologie du moi se convertisse en bonté ; mais elle remet en question aussi la vérité qu'elle promet. La vérité exige donc aussi « un temps achevé » – le temps messianique (TI 317).

Conclusion

Faisons un rapide bilan, concernant l'extériorité de l'être, puis le statut du moi et de la relation avec autrui, donc celui de la liberté, enfin l'ontologie. Nous venons de le voir, la vérité n'est pas un sens qu'on puisse tenir dans et par le concept, parce qu'elle ne se laisse pas saisir : quand l'avenir s'ouvre à l'infini du réel, alors nous pouvons parler de vérité ; la vérité se donne en ce qu'elle se promet.

a. Une vérité qui se promet

Levinas prétend avoir établi une « logique de l'intériorité », afin d'établir l'être dans son extériorité véritable. D'un côté, il y a une logique du regard : celle-ci assemble et désassemble les concepts, selon le genre et l'espèce ; mais après la division ultime des espèces en individus, on trouve des « indiscernables », des individus qui ne se différencient plus réellement entre eux, qui ne valent que parce qu'ils s'équivalent. À cette logique, Levinas oppose « le déploiement originel de la Relation qui [...] s'accomplit de Moi à l'Autre dans le face-à-face » (TI 322). De moi à l'autre seulement il peut y avoir une extériorité réelle que le dire ne rassemble pas en un système.

Dans l'épistémologie courante, l'acquisition d'une connaissance suppose qu'on est de plain-pied avec le monde ; cette supposition est évidente, selon Levinas, dans la métaphore classique de la « lumière » ; mais c'est aussi ce que Merleau-Ponty appelle le « chiasme » de l'être et du monde, dont la chair est la possibilité. Pour Levinas, il y a là une même logique, du concept, ou du monde, ou du Même, pour laquelle « la subjectivité elle-même s'absorberait dans l'extériorité » (TI 322). Au contraire, la véritable extériorité est la relation sociale. Levinas insiste : il ne s'agit pas d'une logique du concept, indexée à ce que le regard objectif peut dire du moi (en identifiant l'un *comme* l'autre, autant l'un du moi que l'autre du moi). Il s'agit donc d'un « retournement » de la sphère logique en « intériorité du moi », donc, si l'on veut, « de la convexité en concavité », mais il s'agit surtout d'une « logique de l'être » (TI 320). Levinas s'efforce de justifier cette thèse et file cette métaphore du retournement et de la déformation. « L'être est extériorité » – c'est-à-dire altérité : formule qui ne veut pas se contenter de « dénoncer les illusions du subjectif », ni bien sûr d'affirmer seulement *de l'extérieur* « un sujet insoluble dans l'objectivité » (TI 322).

La volonté de subvertir la doctrine de l'*Ereignis* heideggérien est pressante. Ainsi Levinas souligne-

t-il sa thèse en disant que l'être est extériorité, au sens où « l'exercice même de son être consiste en l'extériorité, et aucune pensée ne saurait mieux obéir à l'être qu'en se laissant dominer par cette extériorité » (TI 323). Il ne s'agit pas de renoncer à l'être, mais de l'affirmer autrement. Pour suggérer le bouleversement de la pensée de l'être – être comme radicalement extérieur –, Levinas emploie l'image de la *déformation* de la vision de « l'être situé dans un champ subjectif », ou de la « courbure de l'espace intersubjectif », qui « infléchit la distance en élévation, ne fausse pas l'être, mais rend seulement possible sa vérité » (TI 323). La vérité n'est donc pas, pour reprendre brièvement la thèse de Heidegger, la manière par laquelle l'homme s'approprie à l'être, dans l'appartenance à celui-ci et selon son éclaircie, dans l'abandon au laisser-être [*Seinlassen*] que requiert la gratuité du don de l'être. Car une telle différence de l'être et de l'étant, et la résonance de cette différence dans les choses, ne brisent pas l'immanence du monde et des choses, leur appartenance à la même simplicité, au Pli qui fait la correspondance mutuelle de l'être et du soi, comme le dit Heidegger, dans l'*Introduction à la philosophie*. La vérité est ce qui se promet dans la relation à un Autre dont rien ne permet de dire ce qu'il est : et seule l'éthique peut la dire. Cette pensée implique « d'inverser les termes de la conception qui fait reposer la vérité sur la liberté » (TI 338).

b. Le sujet hôte

Selon Levinas, une extériorité véritable, donc la vérité, n'est pas attribuable en priorité au phénomène présent dans l'intuition, mais à l'autre, dont l'extériorité consiste en un « appel à moi ». Que le moi soit appelé, cela signifie qu'il doit s'apprêter à accueillir, mais accueillir ce à quoi il ne peut pas s'attendre et qui produit justement l'événement d'une vérité qui le révèle à lui-même : cet événement, c'est le face-à-face, le visage, que le moi ne peut acclimater à son regard. Événement non théorétique, mais éthique, qui n'annule pas l'être, mais qui est un « surplus de la vérité sur l'être et sur son idée » – et qui marque, ajoute Levinas, « l'intention divine de toute vérité » (TI 324). Pour Levinas, le face-à-face est la « relation dernière et irréductible » (TI 324) parce qu'elle est aussi une dissymétrie : dans cette dissymétrie, le « point » de départ est un moi (tellement séparé qu'il « se tient de lui-même ») ; et l'autre terme est le visage, « la vraie essence de l'homme », infiniment autre (TI 323). De l'un à l'autre terme, il y a relation : cette relation n'est pas un acte dont la liberté aurait l'initiative, ni le fruit d'un lien de nature, ni le résultat d'une circulation générale qui les mettrait en équivalence l'un avec l'autre. Ils sont l'un pour l'autre d'une manière non formelle. La présence d'autrui n'est pas telle qu'on puisse la contempler, ce qui impliquerait par principe une égalité entre moi et lui, et ce qui impliquerait de fait une captation par moi de l'image « qu'il laisserait » voir de lui (TI 330). De plus, quand il y a communication de l'un à l'autre, le discours de l'autre ne se convertit pas purement et simplement dans ma pensée, trouvant alors place dans mon « intimité » : car l'interlocuteur « est à jamais dehors » (TI 329). La présence de l'autre *se produit* comme langage : « dans le langage, l'extériorité s'exerce, se déploie, s'é-vertue (*sic*) », dans la signification du visage même. Le visage déborde toute image, est phénoménologiquement « irréductible à une image de débordement » qui serait encore un fait de la conscience elle-même, alors que le visage se présente en échappant à toute adéquation où la conscience voudrait le retenir. Pour tout dire, la présence de l'autre n'est adéquate à aucune intuition, mais se donne dans « la dissymétrie morale », c'est-à-dire dans le Désir que j'ai de lui, l'accueil que je lui fais, accueil qui est cependant « bonté », au sens d'une « infinie exigence à l'égard de soi » (TI 331).

La pensée de l'Infini requiert celle de la création. Qu'il y ait un « surplus » de la relation, de la

multiplicité et du Bien, sur l'Un et sur l'être (TI 325), implique que le fini n'est pas une dégradation de l'infini. C'est pourquoi Levinas a soigneusement consacré la « séparation » du moi et longuement « justifié » la liberté. De l'infini au moi, il n'y a pas négation, ni limitation, ni émanation, comme dans les doctrines de l'Un. Or, selon Levinas, cet « arbitraire absolu du moi » ne saurait être mieux dit qu'en termes de création. La « création » – « à partir du néant », comme on dit – signifie à la fois « la parenté des êtres entre eux, mais aussi leur hétérogénéité radicale » (TI 326). En raison de cette hétérogénéité des êtres, la liberté se trouve vraiment justifiée, autrement qu'elle ne l'était – avec les échecs que nous avons décelés – à partir de sa définition comme spontanéité, comme pouvoir ou comme autonomie. Cette fois, il n'y a plus de contradiction entre la pureté supposée de l'arbitre et les limitations que lui infligent les aléas de son expansion dans le monde. « Dans la conjoncture de la création, le moi est pour soi sans être *causa sui*. La volonté du moi s'affirme infinie (c'est-à-dire libre) et limitée, en tant que subordonnée » (TI 327). Limitée, parce que l'autre m'enseigne, c'est-à-dire qu'il ne se donne pas dans sa manifestation, ou que je ne peux pas « assumer cette manifestation » comme si elle était « venue de moi-même », comme un objet dans l'intentionnalité (TI 328).

Le schéma classique de la liberté de la conscience associe l'arbitraire infini du moi et la limitation rendue nécessaire par la présence de l'autre moi : la relation à l'autre inflige alors une diminution au moi, est un échec pour lui. Peut-être Levinas vise-t-il la définition sartrienne, qu'il cite rapidement : le regard de l'autre « menace ma liberté » (TI 338). En effet, Sartre explique que si le sujet est pour-soi, tous mes efforts pour agir à l'égard d'autrui et par rapport à sa liberté « se réduisent à traiter l'autre comme instrument et à poser sa liberté comme transcendance-transcendée » ; et si je cherche à le dominer par la contrainte, « je n'atteindrai jamais autrui que dans son être-objet » ; de cette façon, toutes les relations entre moi et autrui sont vouées à l'échec ; « ainsi suis-je coupable envers autrui dans mon être même » ; cette structure débouche sur la haine, c'est-à-dire sur le désir de « retrouver une liberté sans limites de fait⁷ ». Le schéma que lui substitue Levinas est celui de ce qu'il appelle désormais une « intériorité » : ce n'est pas une conscience de soi dialectique, mais une conscience antérieure à toute vision de soi, qui « s'accomplit en se tenant » ; c'est ce que Levinas a analysé sous le nom de l'être séparé, être indépendant par son propre mouvement d'être ; cette fois, la conscience n'est pas le phénomène initial et fondateur, parce que pour être elle « *s'implante en soi* comme corps », et qu'elle ne se connaît comme intériorité que « dans sa maison ». La séparation est la condition de la relation à l'être, à l'autre qui n'est plus l'autre conscience, mais le visage, c'est-à-dire le pauvre et le démuné, à l'égard de qui je peux faire « œuvre de vérité ». Bref, « le sujet est hôte », il se définit par l'hospitalité (cf. TI 334-335).

c. Contre la philosophie du Neutre

Levinas croit désormais avoir conjuré les dangers de la philosophie de l'être, qui détermineraient la « fin de la philosophie » (TI 332). La philosophie se serait complue dans le Neutre. Devant le Neutre, par rapport au monde comme totalité, « je suis spontanément libre » (TI 340). Mais en contrepartie, c'est à partir du Neutre, et de la neutralité de la présence des autres, que l'obéissance (rationnelle) pourrait être prescrite, indépendamment de l'apparition de l'Autre comme tel – « l'obéissance qu'aucun visage ne commande » (TI 332). C'est le cas chez Hegel, dont « la raison impersonnelle » ne montre « à la conscience personnelle que ses ruses » (TI 332). C'est aussi le cas de Heidegger. En effet, la philosophie de Heidegger, en définissant l'existant comme le correspondant de l'Être, ne permettrait pas de sortir du Neutre, et plus précisément de la domination du Neutre (TI 333). Sous le

titre du Neutre, Levinas confirme ici la protestation affichée par ses premiers ouvrages : il refuse de définir seulement l'existant comme un cas de l'existence, et même comme celui qui a à répondre à l'appel de l'être, parce que cela revient à donner l'antériorité à « la situation » par rapport « aux êtres en situation » (TI 333).

Selon Levinas, le jeu de l'être et de l'étant signifierait que l'être détermine ce qui est essentiel pour l'étant indépendamment de celui-ci, à son insu. Il fait allusion aux conférences où Heidegger traite de la façon dont les choses se tiennent en soi dans l'être, et dont l'homme habite son monde. Ainsi, dans « La Chose », l'exemple de la cruche permet de montrer comment une chose ne se réduit pas à sa représentation [*Vorstellung*], à l'objet observé par la science, et où des quantités de liquides sont versées et déversées ; la cruche tient sa consistance de la terre choisie par le potier, et peut se tenir debout, « se-tenir-en-soi » à partir de la production [*Herstellung*]⁸. La cruche permet de verser l'eau, en elle « la source s'attarde », elle réalise « les noces du ciel et de la terre » ; mais elle permet aux mortels d'offrir aux immortels des libations de vin : le versement retient et fait paraître « la terre et le ciel, les divins et les mortels⁹ ». La terre n'est pas la simple « matière » au sens où Aristote la comptabilise au nombre des quatre causes : « la terre est celle qui porte et demeure, celle qui fructifie et nourrit – entourant de sa protection l'eau et la roche, la plante et l'animal » ; « les mortels habitent de telle sorte qu'ils ménagent le quadriparti, le laissant revenir à son être¹⁰ ». La chose n'appartient pas à la chaîne des usages qu'on fait d'elle : sa présence et son usage sont une approche du sacré.

Pour Levinas, la « dernière philosophie de Heidegger » pose ainsi « la révélation de l'être dans l'habitation humaine entre Ciel et Terre, dans l'attente des dieux et en compagnie des hommes et érige le “paysage” ou la “nature morte” en origine de l'humain. L'être de l'étant est un Logos qui n'est verbe de personne » ; pour Levinas, ces formules recèlent un « matérialisme honteux » (TI 333). Le matérialisme trouve au contraire sa vérité dans l'appel de la vulnérabilité et de la faim d'autrui – extériorité absolue.

d. La merveille de l'être

On pourrait objecter que cette invocation de l'extériorité risque de devenir à son tour un dogmatisme, la position d'une certitude, qui devrait elle-même être soumise à la critique. Levinas répond que la justification morale de la liberté « n'a pas le statut d'un résultat, mais s'accomplit comme mouvement et vie, elle consiste à adresser à sa liberté une exigence infinie, à avoir pour sa liberté une non-indulgence radicale » (TI 240). Le visage « arrête et paralyse ma violence par son appel qui ne fait pas violence et qui vient de haut » (TI 323). Le visage n'est pas une image, ou disons, s'il faut quand même parler en termes d'image, que le visage est un « être situé dans un champ subjectif qui *déforme* la vision [mais permet précisément ainsi à l'extériorité de se dire, tout entière commandement et autorité : tout entière supériorité] » ; encore la « réfraction » dont il s'agit ne peut-elle être aucunement corrigée, car cette « courbure de l'espace » est essentielle à la vérité de son phénomène (TI 323). La vérité est donc en « surplus [...] sur l'être et sur son idée », c'est-à-dire sur l'être mis en corrélation avec son idée (TI 324).

Levinas cristallise sa thèse autour d'un mot qu'il substitue ici à celui de mystère : « L'extériorité n'est pas une négation, mais une merveille » (TI 325). Ce mot « merveille », même si Levinas ne le répète pas à chaque fois, dit cependant au plus près ce que donne la relation. Un tel mot permet d'associer des thèses radicales à la banalité de quelques expressions courantes. C'est la merveille du visage qui ne se dévoile pas, mais qui se présente : « Moi, c'est moi » (TI 330). C'est la merveille du

pluralisme, métaphysique et politique, toujours an-archique (*TI* 327). C'est la merveille de la bonté, qui va « sans savoir où » (*TI* 341). C'est encore – et ici, Levinas le dit lui-même – de la fécondité et de la « famille », « structure métaphysiquement inéluctable » qu'il est illégitime de subordonner à l'État (*TI* 342).

Faire de l'éthique la philosophie première, c'est donc permettre une sortie hors de l'ontologie, sans abandonner l'être.

[1](#)- J. DERRIDA, *L'Écriture et la Différence*, p. 124.

[2](#)- HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, II, 23, Éd. Aubier.

[3](#)- LEVINAS, Entretien avec Renato Parascandolo donné à la Rai Educational en 1988, cité par Ari Simhon, p. 57.

[4](#)- A. SIMHON, *Levinas critique de Hegel*, Éd. Ousia, p. 57.

[5](#)- HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 150.

[6](#)- Cf. HEGEL, *op. cit.*, § 118.

[7](#)- SARTRE, *L'Être et le Néant*, Éd. Tel/Gallimard, p. 461.

[8](#)- HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Éd. Gallimard, p. 197.

[9](#)- HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Éd. Gallimard, p. 205.

[10](#)- HEIDEGGER, « Bâtir, habiter, penser », *op. cit.*, p. 177.

Chapitre 6

Difficultés d'une pensée

Introduction : trouver un langage éthique

L'ampleur et la profondeur de la pensée de Levinas dans *Totalité et infini* ont suscité de vives interrogations ; donnons-en quelques aperçus, avant de poursuivre l'exposé de cette philosophie et d'aborder le dernier grand ouvrage, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, qui constitue pour une bonne part une réponse à ces interrogations.

Levinas a voulu associer dans un même mouvement des méthodes qu'on juge souvent incompatibles : la phénoménologie, la métaphysique et l'éthique. Le lecteur de Levinas se familiarise peu à peu avec des paradoxes inaccoutumés. Pour le comprendre, on ne peut avoir naïvement recours aux formes de la logique attentive aux rapports de termes. Levinas le signale parfois lui-même : par exemple, dit-il, « dans la logique formelle, la structure du bonheur – indépendance par la dépendance – ou moi – ou créature humaine – ne peut transparaître, sans contradiction » (*TI* 118). Selon lui, la phénoménologie est restée, malgré tout, la philosophie qui provoque le mieux la participation du lecteur à l'œuvre de la connaissance, participation qui n'est pas seulement celle de l'intellect, mais qui cherche le sens en ouvrant la signification des mots à l'expression des exigences ultimes de l'esprit, que Levinas appelle « éthique ». Cette phénoménologie est inséparable du langage où elle se dit.

Prenons un exemple. L'opposition centrale de la totalité et de l'infini ne se manifeste, dit Levinas, que dans la parole des individus, lorsqu'ils ne se contentent pas de « prêter leurs lèvres à une parole anonyme de l'histoire » ; autrement dit, si, « déjà adultes » – et non mineurs sous tutelle –, ils engagent leur responsabilité dans une parole personnelle, alors « la paix se produit comme aptitude à la parole » (*TI* 8). C'est en cela que consiste la première « vision » de l'eschatologie, qui « atteint la possibilité même de l'eschatologie, c'est-à-dire la rupture de la totalité, la possibilité d'une *signification sans contexte* » – c'est-à-dire hors le contexte totalisant de l'histoire ou du monde. De plus, poursuit Levinas, « l'expérience de la morale ne découle pas de cette vision – elle *consomme* cette vision, l'éthique est une optique » (*TI* 8). C'est pourquoi la phénoménologie ne saurait se ramener aux procédures de la constitution théorique de l'apparaître pur, mais décrit ce qui se « produit » – « produire » étant un terme qui « englobe le paraître et l'être » (*TI* 284). Levinas ne renonce aucunement à affirmer l'être : mais le dévoilement de celui-ci n'est selon lui pas directement ontologique, mais d'abord éthique. « Nous soutenons que la relation sociale est l'expérience par excellence. En distinguant acte objectivant et métaphysique, nous ne nous acheminons pas vers la dénonciation de l'intellectualisme, mais vers son développement très rigoureux, s'il est vrai, toutefois, que l'intellect désire l'être en soi » (*TI* 112).

La question se pose cependant de savoir si ce nouveau langage préserve avec rigueur les critères propres à la phénoménologie. En quoi Levinas peut-il se dire fidèle aux exigences fixées par ses prédécesseurs ? Peut-on accepter sa définition de l'éthique ? Toutes questions que Levinas nous invite

lui-même à poser et qui ne seront, à vrai dire, et selon la formule de Derrida, « rien moins que des objections : les questions plutôt qui nous sont posées par Levinas¹ ». Et c'est à Levinas lui-même que nous donnerons prioritairement la parole pour y répondre.

1. L'héritage de Husserl et de Heidegger

Levinas s'est toujours présenté comme un héritier de Husserl et de Heidegger. Après son séjour à Fribourg, il a joué un rôle décisif pour présenter la phénoménologie à un public français. Mais la lecture de Husserl a été pour lui la découverte, plutôt que d'une doctrine, d'une « nouvelle possibilité de passer d'une idée à l'autre, à côté de la déduction, à côté de l'induction et de la dialectique, à une nouvelle manière de dérouler “les concepts” », la découverte enfin d'une possibilité de penser « par-delà le psychologique ou l'objectif » (*ELEE* 61). En effet, ce n'est pas la lettre de la pensée de Husserl qui le retient le plus, ce sont les ressources pour penser la vérité, à travers l'attention à ce qui est vécu : or ce qui est vécu est aussi oublié ou oblitéré par la conscience. Le mouvement de critique de l'attitude naturelle par le phénoménologue doit se poursuivre au sein même de la phénoménologie pour en déceler des possibilités qui auraient échappé au phénoménologue lui-même.

A. Husserl dans la perspective de Heidegger

C'est pourquoi Levinas n'a semble-t-il guère hésité à interpréter Husserl dans la perspective que lui offrait Heidegger. Cette lecture de Husserl a été refusée par Husserl lui-même (par exemple dans une lettre à Roman Ingarden²). Pour sa part, Levinas considère que la pensée de Heidegger est un prolongement cohérent et fructueux de celle de Husserl : « La voie de Husserl était prolongée et transfigurée par Heidegger » (*ELEE* 63). Cette interprétation, qui apparaît aujourd'hui comme une « illusion d'optique », est devenue sous l'influence de Levinas « un lieu commun pour les autres phénoménologues français de sa génération », avant d'être rectifiée par la suite, dit J.-F. Lavigne³.

La lecture de Levinas impose un certain nombre de rigidités dans l'interprétation de Husserl. Ainsi, comme le souligne J.-F. Lavigne, la constitution de l'intersubjectivité transcendante, traitée dans *Logique formelle et logique transcendante* et dans les *Méditations cartésiennes*, traduites par Levinas lui-même, continue d'être comprise par lui « sous l'entière juridiction de l'ontologie de la constitution de l'objet » ; et surtout, Levinas postule qu'il y a chez Husserl et chez Heidegger une seule méthode de la phénoménologie, centrée sur la notion d'intentionnalité, dont l'objectif est la « restitution intuitive du *sens originel* des étants⁴ ». Comme nous l'avons vu, Levinas insiste en effet sur les horizons impliqués dans l'intentionnalité, qui ne sont pas un « contexte encore vaguement pensé de l'objet, mais la *situation* du sujet » ; Levinas explique assez longuement que cette « potentialité essentielle de l'intention » décrite par Husserl ouvre la voie aux pensées de l'existence, et en particulier à l'analyse existentielle de Heidegger – pour qui le sujet en situation est « au monde » –, et finalement à la pensée de l'être au sens heideggérien, pour laquelle « toute pensée qui se dirige sur l'étant se tient déjà dans l'être de l'étant » (*EDE* 131 et 132). La philosophie de la conscience doit donc s'accomplir dans une philosophie qui a pour objet « le sens de l'existence de l'être » (*TIPH* 218). De cette façon, Levinas traduit le phénomène de l'horizon, qui appartient au « contexte d'une analyse intentionnelle constitutive », en le plaçant dans un autre contexte, qui est « celui d'une analyse existentielle, où il n'y a plus rien à constituer puisque l'exister donne d'emblée, co-originellement, son monde⁵ ». Même la présentation faite par Levinas dans *La Théorie de*

l'intuition fait comme si la doctrine de la constitution des différents domaines d'objets par la subjectivité absolue était « la conséquence d'une pré-compréhension de l'être, apportée par Husserl » : autrement dit, Levinas reconstruit « dogmatiquement – c'est-à-dire exactement à l'envers ! – la démarche heuristique de la phénoménologie » ; cette superposition de la perspective ontologique à la perspective de réduction phénoménologique conduirait Levinas à méconnaître l'ordre de fondation des concepts husserliens, dont le principe est la conception de l'intuition comme donation originaire de l'objet en personne (cf. Lavigne, *PT* 61 et 62). Plus encore : l'acte intuitif, selon Husserl, a pour corrélat « l'être visé, l'être tel que visé, et en tant que tel, ou l'être comme sens (sens d'appréhension) » ; autrement dit, « l'essence de l'*in-tentio* comme telle est de tendre-vers, donc de *ne pas atteindre*, de ne jamais saisir ni posséder intégralement ce dont la présentation immédiate est seulement promise, esquissée, dans une inadéquation indépassable qui fait toujours de la "présence en personne" de l'objet, dans le meilleur des cas, une métonymie. *L'intentionnalité, même intuitive, est par essence non-donation* », non-donation de l'être, mais seulement du phénomène⁶. Or Levinas veut tirer, de ce que l'intentionnalité est « la présence originaire de la conscience devant le monde », une conclusion ontologique, c'est-à-dire conclure, de ce que le corrélat de la vie intuitive n'est pas la simple représentation, qu'il est « toujours l'être », et que « la corrélation avec la conscience » est ce « qui fait l'être même du monde » (*TIPH* 138 et 139). Plutôt qu'à une déduction, Levinas procède donc à une présupposition de l'idéalisme transcendantal : au bout du compte, « la promotion induite de l'idéalisme ontologique au rang de principe d'interprétation transforme toute la phénoménologie transcendantale, science descriptive et eidétique, en une herméneutique arbitraire de la vie consciente⁷ ». L'élaboration de la philosophie de Levinas résulterait ainsi d'une interprétation où des propositions de la phénoménologie se trouvent croisées, voire écrasées, par celles d'une ontologie.

B. Une ontologie fondamentale ?

« En radicalisant en quelque sorte l'"expérience transcendantale" husserlienne, Heidegger a ainsi ouvert la voie à une ontologie phénoménologique⁸. » La lecture de Heidegger par Levinas est-elle plus rigoureuse ? Levinas lui-même admet que sa pensée, en « dette » par rapport aux thèses de Heidegger, s'en distingue fermement : Heidegger a-t-il été « déformé et mal compris ? Du moins cette déformation n'aura-t-elle pas été une façon de renier la dette, ni cette dette une façon d'oublier » (*AE* 67, note 1). Ses critiques ont constitué « la première réplique à l'ontologie fondamentale », selon l'expression de J. Taminiaux, qui crédite Levinas d'une grande « lucidité », pour avoir très vite perçu l'intérêt de Heidegger pour l'ontologie (*CHEL* 278). Or Levinas, tout en voyant en Heidegger un dépassement de l'idéalisme, continue à dénoncer son « ontologisme », c'est-à-dire la tendance à absorber la question ontique dans la question ontologique, tenue pour fondamentale⁹. Mais Levinas et Heidegger entendent-ils la même chose par ontologie ? Heidegger a récusé lui-même le mot « ontologie ». Définie par la métaphysique classique, depuis Platon et Aristote jusqu'à Kant, comme la « constitution de la doctrine traditionnelle de l'étant », elle a pu être comprise, en un sens plus large, comme un « effort pour porter l'être à la parole », d'une manière suffisamment nouvelle pour que le mot ontologie se révèle inadéquat¹⁰. En toute rigueur de termes, ce que Heidegger appelle « ontologie fondamentale » n'est pas l'ontologie, comprise comme question sur l'être, mais précisément l'analytique du *Dasein* : la critique de Levinas fait donc ici « contresens » ; mais ses ouvrages adoptent le type d'analyse ouvert par Heidegger ; l'analyse du « procès de subjectivation » a dès lors pour but de montrer que le sujet « est aussi bien sujétion » à l'Autre, et propose donc en

réalité une « contre-ontologie¹¹ ».

Prenons un exemple : l'analyse par Levinas du « vivre de... » fait apparaître que le processus de « constitution », pour lequel la vie, le corps et les besoins sont du « représenté », « se renverse », puisque le constitué devient la « condition du constituant ou plus exactement la nourriture du constituant » (TI 135). Pour Heidegger, « vivre de... », c'est être essentiellement « *weltbezogen*, lié à et référé au monde », et aucune « strate, prétendument première ou primitive » ne saurait être détachée « du jeu complet des prépositions » qui se révèlent « ensemble et co-originaires » dans le monde¹². Pour Levinas, quand Heidegger présente le monde comme un « ensemble d'ustensiles », distinguant ainsi le *vorhanden* et le *zuhanden*, il parle d'un « monde d'exploitation », et ainsi ne tient pas compte de « la relation de jouissance » : autant dire que « le *Dasein* chez Heidegger n'a jamais faim » (TI 134). C'est un bon mot. Mais on peut répondre à Levinas que le reproche qu'il adresse à Heidegger « ne constitue en rien une objection à l'analytique qui n'est pas une anthropologie, pas plus que l'élaboration levinassienne du processus de subjectivation n'est une anthropologie » ; la procédure suivie par Levinas répond surtout au besoin « d'accentuer jusqu'à sa limite extrême » la « séparation » du sujet, d'en déformaliser la notion jusqu'à « l'existence chez soi d'un moi autochtone », dont on puisse dire qu'il ne se définit plus par sa participation à l'être¹³.

2. Une phénoménologie sans phénoménalité

Certes, Levinas a voulu qu'on puisse considérer sa méthode comme celle d'une phénoménologie transcendante. Mais en quel sens ?

Il a remis en question « la conception dominante de la philosophie transmise, selon laquelle la pensée est fondamentalement savoir, c'est-à-dire intentionnalité – volonté et représentation » (EN 150). Le rapport intentionnel, c'est la pensée « constituant » l'être en même temps que l'être « fondant » la pensée, ce qui peut paraître circulaire ; or Levinas ne voit pas là une faiblesse mais une force de la phénoménologie, pour laquelle « le phénomène est à la fois ce qui se révèle et ce qui révèle, être et accès à l'être » (EDE 184). Tout l'effort de Levinas consiste à montrer que « la structure idéale de la responsabilité » est en réalité « l'antithèse de celle qui caractérise le remplissement intuitif » ; et, comme le dit Dominique Pradelle, « le paradoxe de l'éthique réside dans l'irruption d'un sens impératif que ne précèdent ni donation ni compréhension du sens, en une révolution copernicienne inversée où c'est la relation éthique qui brise l'horizon du compréhensible et de l'anticipable pour *faire une percée* ; [...] donation de sens inversée, non *par* le sujet constituant, mais *au* sujet¹⁴ ». Levinas emprunte à Husserl l'exigence d'une recherche des niveaux ultimes de constitution du sens de ce qui se présente à la conscience. Chez lui, la subjectivité transcendante n'est plus définie comme constituante, mais comme tranchée par un écart, dont la source n'est pas la conscience elle-même mais une structure de transcendance.

Il s'appuie sur la notion d'horizon. « Horizon » signifie chez Husserl que la visée d'objet co-implique une multiplicité de visées potentielles qui appartiennent au sens d'être de l'objet : la visée est excédentaire sur elle-même. Mais à cette notion d'horizon *interne*, Levinas substitue celle d'un horizon *externe* : la visée intentionnelle pense toujours au-delà du seul objet où se fixe l'attention thématique (EDE 181). « D'où le *renversement de la position ontologique husserlienne* : l'étant n'est plus le simple corrélat d'une donation de sens, mais excède infiniment celle-ci, l'enveloppant d'un horizon de sens indéterminé ; il suscite et *fonde* donc la pensée qui le constitue, laquelle a pour tâche d'en explorer l'excès », ce qui est une manière de quitter Husserl « pour rejoindre Heidegger¹⁵ ».

Faire de la phénoménologie, c'est alors « explorer les conditions à la fois présubjectives et pré-objectives de la pensée qui en conditionnent l'exercice », c'est « amener à la lumière les fonctions transcendantes relevant de la situation concrète du sujet ; [...] en langage heideggérien, c'est mener une analyse des structures de l'être-là qui déclinent l'être-au-monde et en rendent possible la compréhension théorétique » ; car si la signifiante éthique est la dimension fondatrice pour toute conceptualité, elle a besoin de la phénoménologie pour « surmonter la naïveté éthique » autant que pour surmonter la naïveté de toute attitude naturelle¹⁶. L'accès au sens, la *Sinngebung*, est ainsi « simultanée de la liberté et de l'appartenance » (EDE 184). Pour prendre un exemple que nous avons rencontré déjà : la « demeure » est une condition de la représentation, même si la représentation est « un conditionné privilégié, engloutissant la condition » (TI 164).

Entre les intentions actuelles et potentielles, Levinas décèle un rapport de « conditionnement ». Il s'en explique : il trouve le modèle de sa méthode dans le doute cartésien. Ce doute est un « mouvement de descente vers un abîme toujours plus profond et que nous avons appelé ailleurs *il y a*, par-delà l'affirmation et la négation » (TI 94) – puisque, comme nous nous le rappelons, l'*il y a* ne « rend pas même possible la distinction » de l'intérieur et de l'extérieur (DEE 94). Dans les profondeurs de la vie, le sujet est soutenu par « la sensibilité apte à l'agrément » ; pourtant, le doute – négation infinie, athéisme – « rompt avec la participation », de manière telle, que le mouvement « vers l'abîme entraînant vertigineusement le sujet incapable de s'arrêter » ne peut retourner à l'affirmation qu'en prenant appui sur « l'Autre, qui peut dire oui ». Certes, chez Descartes, le « changement de niveau » a pour nom l'idée de l'infini ; mais, selon Levinas, « posséder l'idée de l'infini, c'est déjà avoir accueilli Autrui » (TI 94).

Levinas emprunte par ailleurs à Hegel la recherche d'une « rationalité sous-jacente entre les différents “niveaux” ou “moments constitutifs” » du sens d'être, ce qui lui permet de mener une analyse « méta-ontologique¹⁷ ». Cette rationalité consiste à voir le « conditionnement mutuel » entre ce qui fonde et ce qui est fondé, à voir comment l'expérience conditionne la condition transcendante : c'est ce que Levinas appelle souvent la « concrétisation » ou la « concrétude ». Revenons à l'exemple cartésien : pour nous, c'est l'idée de l'infini qui conditionne ; mais l'idée est dépassée par son *ideatum* qui la conditionne ; ainsi « l'idée de l'infini – et, partant, le visage – est structuré(e) de la même manière que le transcendantal, de telle sorte que, à l'inverse, celui-ci en contamine toute la teneur¹⁸ ».

Dans le cas de l'infini, il se produit donc un « dépassement de l'acte par ce à quoi il mène » (EI 86). Autre exemple de dépassement d'une condition par son conditionné : le dépassement du père par le fils dans la fécondité. Quant au visage, il a pour signification ceci : « Le prochain ne se manifeste pas » (EDE 319). En effet, le visage est le phénomène de l'immédiateté absolue que Levinas appelle aussi la « nudité ». Ici, « le transcendantal levinassien se rétrécit en quelque sorte à un point zéro : nul conditionnement, nul dépassement, le visage est *expression, révélation* », ainsi les deux fonctions, phénoménologique et éthique, renvoient à une seule fonction, qu'on peut appeler « phénoménologie transcendante sans phénoménalité¹⁹ ».

3. L'éthique et le mal d'être

L'éthique impose donc de bouleverser la pensée de l'être, « l'essence de l'être dans la vérité », qui est « un permanent présumé de notre tradition philosophique » (DMT 167). « Il faut trouver à l'homme une autre parenté que celle qui le rattache à l'être », dira aussi Levinas (AE 272). La

philosophie de Levinas nous fait frémir, du fait qu'elle soustrait les questions éthiques de leur dépendance à l'égard de l'ontologie.

La question porte d'abord sur la nature de l'éthique, comme le dit J. Derrida. « Selon Levinas, le regard, *à lui seul*, contrairement à ce qu'on pourrait croire, ne *respecte* pas l'autre » ; non seulement l'existence d'autrui échappe au concept comme pouvoir, mais « il n'y a pas, malgré les apparences, de concept d'autrui ». Faisons des objections : il semblerait que la relation éthique, pour être authentiquement une relation, doive aménager la possibilité de cette relation ; il y faut un espace, un milieu propice au comportement par lequel je me tourne vers autrui. En ce sens, rappelle Derrida, l'éthique ne peut manquer de reposer sur une ontologie. « L'ontologie conditionne le respect de l'autre comme ce qu'il est : autre. Sans cette reconnaissance qui n'est pas une connaissance, disons dans ce laisser-être d'un étant (autrui) comme existant hors de moi dans l'essence de ce qu'il est (d'abord dans son altérité), aucune éthique ne serait possible²⁰. » L'éthique devrait-elle vraiment maintenir un déséquilibre irrattrapable, entre le sujet personnel, responsable, et son autre qui l'oblige ?

P. Ricœur a essayé de répondre à une telle question en montrant que la relation à l'autre implique un jeu réciproque des identités personnelles dans la narration de leur existence. On dira alors que l'identité personnelle se définit comme « ipséité », de sorte que de l'autre entre dans le même : car la narration par laquelle se constitue la personne est enchevêtrée dans la narration par laquelle autrui se présente ; et les dispositions acquises du « caractère » de la personne dépendent de certaines opérations d'identifications à des proches, à des héros, à des figures. Plus encore, la personne ne se maintient en tant que telle que dans la tenue de la promesse, « la persévérance de la fidélité à la parole donnée²¹ ». Les enjeux de l'identité personnelle confrontent l'imagination subjective, qui suggère de « tout essayer », aux avertissements d'une autre voix, qui rappelle que « tout n'est pas bénéfique (entendons : à autrui et à toi-même) » : une telle « discorde » ne trouve de résolution ou du moins la possibilité d'une « concorde fragile », que dans la promesse, que dans le « me voici » par lequel la personne se reconnaît comme sujet d'imputation. Le maintien de soi repose sans doute sur la responsabilité. Mais deux modes de la relation peuvent subsister, et qui paraissent fort différents : celui de la sujétion et celui de l'hospitalité.

La réponse de Levinas est constante : la responsabilité du « me voici » est « originellement sans réciprocité », car celle-ci « risquerait de compromettre sa gratuité ou grâce, ou charité inconditionnelle » : la responsabilité elle-même prend sens « à partir de l'impermutabilité qui vient ou qui revient au moi dans la concrétude d'une responsabilité pour autrui » (EN 241 et 239). Comme nous l'avons déjà vu, ma responsabilité est toujours menacée de se replier en expression du moi et de mes intérêts primordiaux : or, à partir de ce moindre repli, j'en viens facilement à récuser ce que la réquisition d'autrui a toujours d'excessif, d'inopportun et de violent. La tentation est là : être responsable, soit ; ne dois-je pas l'être d'abord de moi-même, avant de l'être pour l'autre, et même afin de l'être pour l'autre ? Contre cette tentation, Levinas rappelle l'urgence éthique qui « ajourne ou efface les obligations que le "moi interpellé" se doit à lui-même et où le souci de la mort d'autrui peut pourtant importer au moi avant son souci de moi pour soi » (EN 239). Le moi est d'avance rattrapé par son existence ; la fatigue d'être guette le souci éthique ; c'est pourquoi l'éthique ne doit pas dépendre du souci. « L'authenticité du moi » – pour parler comme Heidegger – « ce serait cette écoute de premier appelé, cette attention à l'autre sans subrogation et, ainsi, déjà, la fidélité aux valeurs en dépit de sa propre mortalité » (EN 239).

4. L'être est-il irresponsable ? Est-il mauvais ?

Cette interrogation sur l'éthique se redouble quand on considère le jugement axiologique par lequel Levinas déclare que l'être est le mal : « L'être est essentiellement étranger et nous heurte. Nous subissons son étreinte étouffante comme la nuit, mais il ne répond pas. Il est le mal d'être » (*DEE* 28). Il ne s'agit pas d'une insatisfaction passagère, ou contingente, dont il faudrait accuser le sort, mais un mal constitutif de l'existence, appelée ainsi à repousser l'*il y a* même de l'être. « La notion de l'être irrémissible et sans issue constitue l'absurdité foncière de l'être. L'être est le mal, non parce que fini, mais parce que sans limites » (*TA* 29). Le Bien est au contraire l'extériorité. L'objection ici aussi consiste à défendre l'être de l'ontologie : car quel crédit peut avoir la philosophie, si elle ne reconnaît pas à l'être son caractère de fondement pour tout ce qui est, si elle désigne l'être à la répugnance de la liberté ?

Levinas réplique en effet à la pensée heideggérienne qui reste, malgré ses « audaces phénoménologiques », un aboutissement de la tradition philosophique attachée à l'être – c'est-à-dire à l'être en tant qu'être, pour lequel il ne saurait y avoir de connaissance et de dignité qu'en corrélation avec l'être. Ce que Heidegger interprète comme un envoi de l'être au sujet, et comme un privilège de l'homme, est dénoncé par Levinas comme un enfermement. « Le sujet pensant, appelé à rechercher cet arrangement intelligible, s'interprète donc – malgré l'activité de sa recherche, malgré sa spontanéité – comme un détour qu'emprunte l'essence de l'être pour s'arranger et, ainsi, pour *vraiment* apparaître, pour paraître en vérité. [...] *Cette possibilité d'absorber le sujet, auquel l'essence se confie, est le propre de l'essence* » (*AE* 210). « L'homme, selon bien des passages de *Sein und Zeit*, passe pour n'avoir qu'un privilège méthodologique : parce que son être se déploie en guise d'interrogation de l'essence de l'être, il serait la voie qui mène à la réponse » (*DQVI* 80). C'est un privilège étonnant et immense que celui de l'homme, a-t-on envie d'ajouter. Pourtant, au regard de Levinas, la thèse de Heidegger ne porte pas vraiment sur « la région humaine du Réel » : la question sur l'être n'est pas un événement anthropologique, car c'est l'être même et non l'homme qui est en question, « en tant que l'esse mène son train dans cet *en-train-de-se-mettre-en-question* » (*DQVI* 81). L'homme est, c'est-à-dire a à être : mais que l'être humain ait à être, qu'il se définisse comme être-là ayant-à-être, ce n'est encore qu'une aventure de l'être pris absolument ! Autrement dit, pour Heidegger, la tâche d'être de l'humain se déduit strictement de l'essence de l'être : « irrécusable – irrécusable à en mourir – de l'astiction à être, incluse dans le à de l'a à être » (*DQVI* 82).

La critique de Levinas est ainsi « accablante pour l'“ontologie” : la pensée de l'être de l'étant n'aurait pas seulement la pauvreté logique du truisme, elle n'échappe à sa misère que pour l'arraisonnement et le meurtre d'Autrui. C'est une lapalissade criminelle qui met l'éthique sous la botte de l'ontologie²² ». C'est pourquoi, sur ce point aussi, Derrida affirme qu'on ne peut réellement se passer du langage de l'ontologie. Il montre que Levinas éprouve non seulement un grand « inconfort » argumentatif, mais n'obtient qu'un résultat contradictoire. Car, « de même qu'il devait faire implicitement appel à des évidences phénoménologiques contre la phénoménologie, Levinas doit supposer et pratiquer sans cesse la pensée ou la pré-compréhension de l'être dans son discours, alors même qu'il le dirige contre l'ontologie²³ ». Contre la réduction de la phénoménologie et de l'ontologie à ce statut de « philosophies de la violence », Derrida prend du recul : il défend la tradition, dont dépend toute initiative philosophique, de la *question* – dont même, dit-il, la loi ou le commandement ont besoin ; et il invoque la racine grecque d'où viennent autant la « raison » husserlienne et sa téléologie, que « l'être » et « l'oubli de l'être » heideggériens²⁴.

C'est sans doute pour une bonne part en réponse à cette critique que Levinas envisagera la

publication d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Empruntons cependant d'abord quelques éléments à ses analyses de la question du mal.

Rappelons d'abord que les analyses de l'existence ont souligné la cohérence de la vie dans le besoin (la jouissance de la vie) en même temps que la souffrance dont s'extirpe ce bonheur d'être. Il vaut mieux être que ne pas être, il faut aussi s'en souvenir (*DEE* 9). Mais la réponse la plus importante à cette interpellation réside dans la notion de responsabilité. Car le mal n'est pas la malignité, mais l'expérience de la souffrance – le mal que je subis –, donc aussi l'appel, dont on est alors atteint, du mal souffert par l'autre, appel à « répondre » d'autrui « avant de me lamenter » (*DQVI* 206).

La réponse de Levinas consiste à réclamer de la pensée qu'elle affronte la question du mal autrement que d'une façon formelle. C'est ce qu'il fait, dans un commentaire au livre que Philippe Nemo a consacré au *Livre de Job*²⁵. Levinas insiste sur la réalité du mal. Il faut procéder, « à partir d'un contenu psychique doué d'une signification exceptionnelle », à une « description du vécu se justifiant par le phénomène » (*DQVI* 195). Le mal apparaît alors comme une donnée concrète de l'expérience, qui affecte la conscience non seulement dans la réflexion qu'elle peut mener sur elle-même et qu'elle peut esquiver dans le divertissement, mais dans la chair. « L'angoisse est la pointe aiguë au cœur du mal », mais « le désespoir désespère comme mal de la chair » (*DQVI* 196). Or, dans cette lecture, la souffrance n'a pas pour effet le repli sur soi, comme on pourrait s'y attendre ; elle ne doit pas être interprétée par la relation au néant (comme nous l'avons vu aussi à propos de la mort). L'idée centrale, c'est que, par sa nature, le mal est « excès », il « mène au-delà ; ailleurs qu'à l'être, certes, mais ailleurs qu'au néant », il est qualitativement et essentiellement « non intégrable » (*DQVI* 197). Levinas livre ici une clef de sa méthode, de sa phénoménologie, qu'il compare explicitement, tout en s'excusant pour l'audace, avec celles de Husserl et de Heidegger : le langage doit dire « l'intuition » de la « pure qualité du phénomène ». Or, « dans l'apparaître du mal, dans sa phénoménalité originaire, dans sa *qualité*, s'annonce une *modalité*, une manière : le ne-pas-trouver-de-place, le refus de tout accommodement avec..., un contre-nature, une monstruosité, le, de soi, dérangeant et étranger. Et dans ce sens la transcendance » : autrement dit, le mal fait apparaître le « comment de la rupture de l'immanence » (*DQVI* 198).

Le mal a une signification primordialement éthique, parce que « dans le mal qui me pourchasse », c'est aussi et d'abord « le mal souffert par l'autre homme » qui me touche ; « l'horreur du mal qui me vise » – intention dont je suis irrécusablement l'objet ou le destinataire – se fait « horreur du mal dans l'autre homme » : rappel concret, qui n'arrive pas de manière fortuite, mais du sein de mon existence même, à la responsabilité pour autrui (*DQVI* 206).

5. La relation éthique est-elle théologique ?

De plus, cette analyse du mal a une portée révélatrice, car le mal ne m'atteint pas, dit Levinas, d'une manière neutre, mais comme s'il me visait, comme si quelqu'un voulait me faire mal : dans la blessure « se lève un sens et s'articule un dire reconnaissant ce quelqu'un qui ainsi se révèle. [...] En tout cas, interpellation d'un Toi et entrevision du Bien derrière le Mal. [...] Un Dieu qui fait mal, mais Dieu comme un Toi. Et par le mal en moi, mon éveil à moi-même » (*DQVI* 200). Levinas en tire une conclusion décisive : « La différence ontologique est précédée par la différence du bien et du mal » (*DQVI* 201). Ici, Levinas admet que sa phénoménologie n'est pas « aussi communicable ni aussi universelle que celle de l'excès dans le mal » (*DQVI* 200). Pourquoi prononcer le nom de Dieu ?

À ce propos, la pensée de Levinas, créditée par Dominique Janicaud d'une « singulière originalité », semble aussi trop marquée par sa proximité avec la théologie, de sorte qu'il aurait été l'initiateur d'un « tournant théologique » dans l'histoire de la phénoménologie : « La force incantatoire qu'il sait insuffler à l'altruisme n'est pas niable, mais elle a pour revers une sorte de viol de la conscience critique, opéré au nom d'un concept dogmatique de la transcendance²⁶. » Certes, D. Janicaud admet que la phénoménologie ne sort pas tout à fait de la mouvance idéaliste, et que la philosophie de Levinas veut répondre à la « carence de la phénoménologie husserlienne », qu'elle vise au « débordement de l'horizon intentionnel » – un peu à la façon dont Heidegger a lancé le thème de la « phénoménologie de l'inapparent²⁷ ». Mais selon lui, « l'aplomb de l'altérité qui me dépossède d'emblée » dont parle Levinas « suppose un désir métaphysique, non phénoménologique » ; il vient « d'un pays où nous ne naquîmes point », comme le dit Levinas lui-même (*TI* 22), de sorte que « les dés sont pipés, les choix sont faits, la foi se dresse majestueuse à l'arrière-plan. [...] Stricte trahison de la réduction qui livrait le Je transcendantal à sa nudité, voici la théologie de retour avec son cortège de majuscules » ; entre Levinas, le philosophe de l'aplomb, et Merleau-Ponty, le philosophe de l'entrelacs, « entre l'affirmation inconditionnelle de la Transcendance et la patiente interrogation du visible, l'incompatibilité éclate ; il faut choisir²⁸ ».

Pour décider si la phénoménologie de Levinas est hypothéquée par des choix métaphysiques, il faudrait sans doute une longue discussion. Levinas fait-il admettre l'opposition entre dévoilement et révélation comme une « présupposition » à laquelle tout le reste du discours est suspendu ? D. Janicaud fait un bilan sévère de la prétention de Levinas à rester dans l'orbe de la phénoménologie. Cela dit, sans exciper du « manque de rigueur qui a toujours été le lot de la phénoménologie », on peut admettre que ses principes ne sont pas « fixés une fois pour toutes », précise D. Janicaud (p. 79). Or Levinas maintient que les termes qui peuvent être du registre de la religion sont par eux-mêmes phénoménologiques, et que c'est la phénoménologie de la situation éthique qui impose les termes dont la religion fait aussi usage – par ailleurs. Par exemple, la notion d'*élection* du sujet par la responsabilité. Levinas ne rejette pas la phénoménologie : il conteste que celle-ci doive se limiter au transcendantal. Quand il avance la notion de *trace*, traite-t-il de l'inapparent, ou montre-t-il de quel apparaître (l'infini) il s'agit dans le rapport à l'autre ? D'autre part, Levinas se défend de tenir un langage théologique. Il ne contrevient pas à la distinction faite par Heidegger, et que rappelle Janicaud, entre le domaine de la foi et celui de la pensée philosophique. Au regard du philosophe, il est vrai, la foi, dans son indépendance, ne peut pas toujours se tenir séparée du mouvement de la raison.

Heidegger dit : il faut penser l'essence du Sacré à partir de la vérité de l'Être, puis de là penser la divinité et Dieu. Derrida rapporte que Levinas lui avait confié : « Vous savez, on parle souvent d'éthique pour décrire ce que je fais, mais ce qui m'intéresse au bout du compte, ce n'est pas l'éthique, pas seulement l'éthique, c'est le saint, la sainteté du saint » ; Derrida ajoute aussitôt que Levinas tenait à faire la distinction entre le *sacré* et le *saint* et à marquer la « transcendance du saint au regard du sacré²⁹ ». Quand on parle de la sainteté de la personne, il ne s'agit pas d'accentuer une qualité particulière due aux mérites de la personne considérée, à la noblesse de son caractère ou à l'admiration que suscitent ses charismes. La sainteté n'est pas non plus un titre décerné pour d'éminents services rendus. Elle signifie l'humain autrement que ne le fait la pensée de l'essence, « jusqu'à la folle pensée où le mourir de l'autre peut me soucier bien plus avant, et plus, que ma propre mort » (*EN* 240). Sans quoi, de la mort de l'autre ou de la sienne, vient le moment où l'on se préfère à lui. Il y a dans ces propos de Levinas une sorte de défi : comment serait-il possible de ne pas

penser ce sacrifice comme nécessaire ?

Citant Levinas, mais parlant de Husserl, E. Housset indique qu'il peut y avoir un « dialogue entre philosophie et théologie », sans substitution de l'une à l'autre, dans une « sollicitude réciproque qui laisse être chaque discipline en sa liberté propre » ; une telle démarche « ouvre la phénoménologie à ses propres possibilités » – peut devenir une « phénoménologie à l'impossible », selon l'expression d'H. Maldiney. Dans cette perspective, « la visée de Dieu comme Idée n'exclut pas la donnée de Dieu comme l'Insaissable, l'Impossible, l'Incompréhensible. Une telle phénoménologie tente de respecter l'irréductibilité de Dieu vis-à-vis de toute attente dans la mesure où Dieu se donne en excès par rapport à l'anticipation de soi à partir de la saisie de l'essence de l'ego³⁰ ».

La phénoménologie peut donc connaître d'autres développements, comme le montre J.-L. Marion. Tandis que la phénoménologie de Husserl (réduction transcendantale) se joue dans l'horizon de l'objectivité, et que la phénoménologie de Heidegger (réduction existentielle) se déploie dans l'horizon de l'être, ne pourrait-on définir le phénomène comme « donné », selon le principe « autant de réduction, autant de donation³¹ » ? La réduction de la phénoménalité à la donation ne doit pas consister en un retour à une « métaphysique spéciale » où le don supposerait un donateur transcendant, mais doit permettre de reconduire les phénomènes à des « déterminations radicalement non métaphysiques », et même de décrire des phénomènes exceptionnels négligés jusqu'alors : « les phénomènes saturés d'intuition, que nous nommons paradoxes » ; autrement dit, « seule une phénoménologie de la donation peut revenir aux choses même, parce que, pour y revenir, il faut d'abord les voir, donc les voir venir et enfin en supporter l'arrivage » (*ibid.*, p. 9). Marion partage avec Levinas l'idée que l'apparaître phénoménologique n'implique pas « le privilège de la vision » (*ibid.*, p. 13). La méthode phénoménologique consiste à « laisser se montrer une apparition dans une apparence : méthode de tournant, qui tourne contre elle-même et consiste en ce retournement lui-même – contre-méthode » (*ibid.*, p. 17). Qu'est-ce qui se manifeste ? On peut distinguer les phénomènes en fonction du rapport en eux de l'intuition et du remplissement : il y a des phénomènes pauvres (idéalisés mathématiques), des phénomènes ordinaires (pour lesquels l'intuition est adéquate au concept) et des « phénomènes saturés » (icône, événement, visage, etc.), c'est-à-dire des « paradoxes » : en ce dernier cas, l'intuition déploie « un surcroît que le concept ne peut ordonner³² ». Ainsi faut-il reconnaître que « la question de Dieu survit à l'impossibilité de Dieu³³ ».

Tentative en écho à ce que Levinas maintient comme l'essentiel de son propos, c'est-à-dire la transcendance : « Point de départ de nos relations concrètes avec autrui, tout le reste se greffe là-dessus » (LC 109).

¹- J. DERRIDA, « Violence et métaphysique », in *L'Écriture et la Différence*, Éd. du Seuil, p. 125.

²- HUSSERL, *Briefwechsel*, tome III, Éd. Kluwer, p. 254.

³- J.-F. LAVIGNE, « Levinas avant Levinas », in *Positivité et transcendance* (PT 53).

⁴- J.-F. LAVIGNE, in PT 55.

⁵- J.-F. LAVIGNE, p. 67, in PT 57.

⁶- J.-F. LAVIGNE, *op. cit.*, p. 67.

⁷- J.-F. LAVIGNE, *op. cit.*, p. 68.

⁸- A. SCHNELL, *Levinas et la question de la subjectivité*, p. 22.

⁹- J.-F. COURTINE, « L'Ontologie fondamentale d'Emmanuel Levinas », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, p. 104.

¹⁰- HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, trad. Kahn modifiée et citée par Courtine, *op. cit.*, p. 104.

¹¹- J.-F. COURTINE, *op. cit.*, p. 117.p. 105 et 107.

[12](#)- J.-F. COURTINE, *op. cit.*, p. 117.

[13](#)- J.-F. COURTINE, *op. cit.*, p. 115.

[14](#)- D. PRADELLE, « Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique ? », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, p. 80 et 90.

[15](#)- D. PRADELLE, *op. cit.*, p. 93 et 94.p. 91.

[16](#)- D. PRADELLE, *op. cit.*, p. 93 et 94.

[17](#)- A. SCHNELL, *op. cit.*, p. 14 et 168.

[18](#)- A. SCHNELL, *op. cit.*, p. 24.

[19](#)- A. SCHNELL, *op. cit.*, p. 126.

[20](#)- J. DERRIDA, « Violence et métaphysique », in *L'Écriture et la Différence*, Éd. Points/Seuil p. 147, p. 154 et p. 202.

[21](#)- P. RICEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 149.

[22](#)- J. DERRIDA, *op. cit.*, p. 198.

[23](#)- J. DERRIDA, *op. cit.*, p. 208.

[24](#)- J. DERRIDA, *op. cit.*, p. 119 et 121.

[25](#)- Ph. NEMO, *Job et l'Excès du mal*, Éd. Grasset, 1978.

[26](#)- D. JANICAUD, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Éd. de l'Éclat, p. 7, 17 et 34.

[27](#)- Cf. HEIDEGGER, Séminaire de Zähringen, *Questions IV*, Éd. Gallimard.

[28](#)- D. JANICAUD, *op. cit.*, p. 15.

[29](#)- J. DERRIDA, *Adieu*, Éd. Galilée, p. 15.

[30](#)- E. HOUSSET, *Husserl et l'Idée de Dieu*, Éd. du Cerf, p. 212.

[31](#)- J.-L. MARION, *Étant donné*, Éd. PUF, p. 7.

[32](#)- J.-L. MARION, *op. cit.*, p. 315.

[33](#)- J.-L. MARION, *Certitudes négatives*, Éd. Grasset, p. 99.

Chapitre 7

Dés-inter-essement et substitution (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*)

Introduction : une continuité dans la rupture

Dans ce deuxième grand ouvrage (publié en 1974), Levinas veut radicaliser les thèses qu'il avait déjà soutenues : il les reprend, les précise et les renouvelle, comme il le dit en 1987 dans la préface à l'édition allemande de *Totalité et infini*. Les thèses se trouvent exprimées d'une manière plus âpre, par le moyen de néologismes surprenants. Levinas mentionne explicitement deux transformations d'un ouvrage à l'autre. D'abord une plus grande précision dans la distinction entre la charité (à travers laquelle autrui acquiert un droit sur moi) et la justice (qui suppose un discernement quant au droit du tiers). Ensuite, et de manière plus importante, il signale l'effort pour éviter « le langage ontologique – ou plus exactement eidétique » (*TI* I), qui n'aurait été, selon Levinas, qu'une concession aux nécessités de la démonstration. Son vocabulaire et son style veulent montrer presque immédiatement la nécessité d'échapper à la « geste d'être » du style heideggérien – à cet effet, il peut être utile de risquer quelques « barbarismes » (*AE* 273). Levinas semble s'excuser de « l'essoufflement » dont témoignerait son effort, comme si l'expulsion devait être poussée jusqu'à la limite où ce n'est plus l'auteur qui parle de son propre chef, et comme si une inspiration autre s'emparait de lui, dans sa fatigue et son impuissance même, dans une sorte d'exaspération.

La dernière partie (« Autrement dit »), qui est aussi le dernier chapitre (« Au-dehors ») fait le bilan d'une telle audace. Cette conclusion met significativement en exergue une citation du *Faust* de Goethe : Méphistophélès y fait honte à Faust de se contenter de vieilles rengaines, et Faust, en réponse, proclame que la meilleure part de la vie humaine est la recherche [*Schaudern*] (*AE* 269). Il s'agit de montrer ce qui ne paraît justement pas à la clarté de la lumière, ce qui s'abrite sous le couvert des ténèbres, aussi inquiétantes paraissent-elles d'abord. Il s'agit d'une « exposition » du sujet qui ne dépend aucunement de son initiative. Il s'agit de montrer de quelle ouverture même la « noblesse stoïcienne de la résignation au logos tient son énergie » (*AE* 274). Il s'agit donc encore et toujours de « l'essence », c'est-à-dire de *l'événement* d'être : mais plutôt que d'affirmer autrement l'être, Levinas déplace encore son exigence en parlant de « l'autre de l'être », de « l'autrement qu'être » (*AE* 13). Non plus soutenir une « doctrine » de l'être, mais penser selon l'être malgré l'ontologie.

Totalité et infini disait que le sujet appelé par l'infini « se trouve au-dessus, ou à la pointe, à l'apogée de l'être par le jouir (bonheur) et par le désirer (vérité et justice). Au-dessus de l'être » (*TI* 57). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* choisit de « passer » à l'autrement qu'être (*AE* 13). Que signifie ce passage ? Car on n'échappe pas à l'être, comme le disaient les premiers ouvrages : par-delà l'alternative de l'être et du non-être, et par-delà leurs luttes, bruit *l'il y a*. « L'esse de l'être domine le ne-pas-être lui-même. Ma mort est insignifiante » : le souhait de Macbeth, d'entraîner le monde avec soi dans la mort, est « insignifiant et ridicule », autant dire absurde ; même la différence

entre les dieux et les hommes est moindre que la similitude d'être qui les conjoint dans l'unité de l'être (AE 14). Or telle est la thèse transmise par la philosophie : l'identité de l'être et du néant (Hegel), l'identité idéale (Husserl), la tentative de traduire dans la politique l'unité du Bien (Platon) ; dans tous ces cas, et comme toujours, « Essence, Connaissance et Action sont liées à la Mort » (AE 270). C'est pourquoi Levinas veut extraire l'existant de l'attraction fatale de l'être : il faut définir le sujet, autrement que par l'essence – par le visage et par la responsabilité.

De plus, comme le dit l'Argument, si on admet l'attachement à l'être, il n'y a de place que pour une transcendance « factice », une transcendance d'arrière-monde (AE 14). De là découle une « paix instable » (AE 16). Levinas rappelle ici le propos liminaire de *Totalité et infini*. L'être, c'est « l'intéressement de l'essence », c'est « persister dans l'existence », selon la formule spinoziste du *conatus essendi*. Or, comme tous les êtres coexistent, leur mode d'existence les fait se heurter les uns les autres par la défense de ce qu'ils sont : « extrême synchronisme de la guerre », c'est-à-dire « extrême contemporanéité ou immanence » (AE 15). La philosophie classique veut croire en une solution politique : celle d'une rationalisation des relations réciproques, par l'organisation de la production et la régularisation des procédures d'affectation des pouvoirs, mais aussi par les représentations issues de la mémoire et de l'histoire (AE 16). Mais cette politique, qui consiste en un effort de mise en cohérence, ne « résiste pas aux intérêts ». Car la paix ne tient qu'autant que tiennent tous les équilibres institutionnels : équilibre factice du présent et du passé maintenu dans la mémoire et l'histoire, au mépris du « devenir » ; équilibre de la loi dont la capacité à faire justice sombre à la moindre injustice – promesse de nihilisme (AE 16).

L'enjeu, selon Levinas, s'appelle donc « dés-inter-essement », au sens d'un desserrement des liens de l'être sur le sujet : se désintéresser n'est pas cesser d'être, mais cesser de faire de l'être une origine et une fin, ne pas définir l'existence comme le fait constatable au regard extérieur que tout individu est parmi [*inter*] d'autres individus, mais comme l'irruption imprévue du sens de l'autre dans le sens de l'un.

Toute philosophie implique un « drame entre philosophes » (AE 39). Même la phénoménologie est marquée de manière indélébile par la structure corrélatrice du sujet et de l'objet. Or Levinas veut montrer en quoi consiste une intrigue où l'autre n'*apparaît* pas seulement au moi, mais est à sa manière une source d'*être* pour la subjectivité requise par l'autre. Il résume cette intrigue dans la formule elliptique : « Dire, c'est répondre d'autrui » (AE 80). Qu'est-ce que dire ? Qu'est-ce qu'être responsable ? Comment affirmer l'Infini ? Les larges vagues argumentatives de Levinas procèdent à une substitution conceptuelle, où le vocabulaire de l'ontologie (de l'être, de la substance, de la présence, etc.) se voit supplanté par celui du *passage*. Retenons quatre des arguments principaux : celui de l'opposition entre l'ontologie et l'éthique ; celui de la différence entre Dire et Dit ; celui de la substitution et de la condition d'otage ; celui du témoignage rendu au Bien.

1. Éthique et ontologie

A. Le concept et la mort

D'abord, la transcendance ne peut signifier que « passer à l'autre de l'être » (AE 13). « Passer », et non « être » ; car comment se fait-il qu'il « se passe de l'être » (AE 22) ? En quoi consiste donc l'au-delà de l'être ? En un « essoufflement de l'esprit », en une « retenue » (AE 16).

Il est nécessaire, selon Levinas, de quitter le style de l'ontologie, parce que « connaître ontologiquement, c'est surprendre, dans l'étant affronté, ce par quoi il n'est pas cet étant-ci, cet étranger-ci, mais ce par quoi il se trahit en quelque manière, se livre, se donne à l'horizon où il se perd et apparaît, donne prise, devient concept » (AE 34). Les principes de la civilisation perpétuent les raisons de la guerre : « le vrai problème, pour nous autres Occidentaux, ne consiste plus tant à récuser la violence qu'à nous interroger sur une lutte contre la violence qui – sans s'étioler dans la non-résistance au Mal – puisse éviter l'institution de la violence à partir de cette lutte même » ; il y a peut-être même une certaine duplicité ou de la mauvaise foi – propice au maintien d'une certaine « bonne conscience » – à prétendre faire, virilement, « la guerre à la guerre » (AE 271). Levinas avance comme une solution l'attention à la « faiblesse humaine », à la « différence entre soi et les autres » : « il faut trouver à l'homme une autre parenté que celle qui le rattache à l'être » ; il faut donc penser autrement la transcendance et l'infini, sans se contenter de considérer la « patience » comme « l'envers de la finitude humaine » (AE 272).

B. La domination du sujet

Levinas confirme de la manière la plus formelle la différence – le clivage – qu'il avait instauré entre ontologie et éthique : « Le rassemblement de l'être dans le présent – sa synchronisation par la rétention, la mémoire et l'histoire, par la réminiscence – la représentation – n'intègre pas la responsabilité pour l'étant séparé » (AE 220). Dans les doctrines de l'Être, dit-il, « l'objectivité ou l'essence de l'être révélée dans la vérité [...] signifie l'indifférence de ce qui apparaît à l'égard de son propre apparoir » (AE 207). Le Système du savoir tient hors de lui dans l'indifférence « l'événement extraordinaire du savoir », ce qui implique la subordination du sujet à « l'affaire de la pensée » [*Sache des Denkens*], comme dit Heidegger (AE 207).

En effet, selon l'ontologie, l'être en tant qu'être domine le processus de la manifestation de tout objet à la conscience ; selon la pensée de l'être, « *l'apparoir* de l'être appartient à son train même d'être » (AE 206). Cette appartenence est la vérité même. Dans ce système, la phénoménalité objective est « indifférente » au sujet du savoir, qui « se subordonne donc au sens de l'objectivité » (AE 207). Pour Levinas cette phénoménalité est un « présupposé permanent » de la tradition philosophique » (AE 207).

Mais quelle est la place de la subjectivité dans ce dispositif ? Est-il purement et simplement assigné à « recueillir la manifestation » ? Alors, tout ce qu'il apporterait de son propre chef serait légitimement refusé – n'étant qu'obscurité, défaillance ou mensonge, voire idéologie. Ulysse, encore, serait le héros d'une telle aventure du sujet : ne pouvant que s'effacer devant le vrai, il ne pourrait être sage que de sa ruse, « sage jusqu'à la malice, jusqu'à l'industrie » (AE 208).

La même interprétation s'applique, selon Levinas, à la conception structurale de la vérité, qu'il expose ainsi : s'il est vrai que les termes du système intelligible trouvent leur sens dans le rapport qu'ils ont les uns avec les autres dans le système, cela signifie aussi que, tant qu'ils sont séparés, ils conservent une obscurité, dont seul l'effort de la conscience pourra les sauver en rétablissant leur place dans le système (AE 208-209). Mais là encore le sujet n'a qu'une fonction subordonnée, il « s'aperçoit sans cesse au service de l'intelligibilité » du système (AE 209). « La subjectivité apparaîtrait en vue de sa propre disparition, moment nécessaire à la manifestation de la structure de l'Être, de l'Idée » ; mais ainsi nous assisterions à une « ruine du mythe de l'homme, fin en soi, laissant apparaître un [...] ordre non humain auquel convient le nom – qui est l'anonymat même – de

matière » (*HAH* 76). Disons-le aussi avec André Gorz : en affirmant que « le sujet est parlé par le langage, [...] le structuralisme aura été l'idéologie du technicisme triomphant¹ ».

Remarquons, à propos du travail de rassemblement des éléments du savoir, les expressions métaphoriques telles que « mener un train », assurer « l'arrimage », et par-dessus toutes : « le sujet fait partie du train mené par l'être » (*AE* 210) ; cela veut dire qu'en se conceptualisant, la conscience de soi accentue encore sa subordination à l'œuvre de l'être ; de sorte que, « par rapport à l'être vrai, en tant que différente de l'être qui se montre, la subjectivité n'est rien » (*AE* 211). Ces expressions traduisent aussi un sentiment d'urgence.

2. Le Dire et le Dit

A. Le Dire du silence

Au sujet « absorbé par l'être », il importe au plus haut point, selon Levinas, de rappeler qu'il est aussi sujet « responsable », et qu'ainsi il « ne s'absorbe pas dans l'être » (*AE* 212).

Ce rappel concerne au premier chef le langage. Pour Levinas, le sujet parlant qui « s'absorbe dans le Dit » n'est qu'une approche de la responsabilité. Certes, il cite non sans admiration les formules de Heidegger, selon lesquelles la signification de l'être se dit déjà dans le langage silencieux et non humain, dans le *Gelaüt der Stille*. Par exemple : « La Dif-férence apaise doublement. Elle apaise en laissant reposer les choses dans la faveur du monde. Elle apaise en laissant le monde se contenter de la chose. En ce double apaisement de la parole se produit proprement le silence apaisé [*die Stille*]². » En écho, mais par opposition, Levinas fait parfois allusion à la « voix de fin silence » ou de « subtil silence » en laquelle, ou par laquelle, Élie sur le mont Horeb entend l'appel de Dieu (*Rois* I, 19, 11) (cf. *HAH* 14 ; *EDE* 298). Il s'agit de montrer que le dérangement de l'ordre de l'Essence a lieu d'une manière quasi imperceptible, où le silence est plus significatif que la parole même.

Le rapport entre l'ordre perceptible des choses et l'apparition de l'Infini est une sorte de « dérangement ». Ce mot ne saurait signifier qu'un ordre en remplace un autre, ni qu'un désordre l'a détruit. Au contraire, le dérangement dont il s'agit « dérange l'ordre sans le troubler sérieusement. Il y entre d'une façon si subtile qu'il s'en est déjà retiré, à moins que nous ne le retenions » (*EDE* 290). Il n'y a rien de plus bouleversant qu'un tel dérangement ; pourtant, il ne produit rien, il reste pour ainsi dire impossible, sans la subjectivité qui non seulement l'atteste, mais y participe de manière décisive. Pour rendre sensible cette discrétion du plus formidable événement, Levinas emploie parfois des analogies poétiques et humoristiques : par exemple, on a sonné – et personne à la porte ; ou encore, le langage a en lui les équivoques dont les audaces sibyllines de la diplomatie croit pouvoir tirer parti ; ou les gestes de l'amoureux ; mais tout cela peut-il dire « l'incognito » de Dieu (*EDE* 290) ?

Ne peut-on traduire les enjeux de cette communication de l'essentiel, qui ne revient pas à l'essence, par une reconsidération de la nature du langage ?

B. Le Dit et le Dire

La difficulté, c'est la légèreté même du jeu de l'être. Cette expression ne signifie pas un abandon au hasard, ni un renoncement par le moi du soin de défendre son être ; tout au contraire, nous le savons,

ce soin est permanent. Mais il y a « jeu ou détente de l'être », au sens où il est « affranchi de toute responsabilité », de sorte que « tout est permis » (AE 17). Alors, comment dire la gravité de cet « ordre plus grave que l'être et antérieur à l'être », qui est celui de la responsabilité (AE 17) ? Selon Levinas dire le passage plutôt que l'être suppose que l'on évite de confondre le Dire et le Dit. Le Dire, antérieur aux systèmes linguistiques qui structurent le Dit, « est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un pour l'autre, la signifiante même de la signification » ; « le dire originel ou pré-originel [...] noue une intrigue de responsabilité » (AE 17). Le sort de l'éthique et du désintéressement est suspendu à la rigueur du langage.

Ainsi, l'essence du langage doit être explicitée, non à travers une analyse linguistique (qui recompose la puissance du langage à partir de ses éléments, ou qui fait de lui un ensemble d'effets de structure), mais à partir d'une différence : celle du Dit et du Dire. Étonnante formule : le Dit n'est-il pas le résultat du Dire ? Selon Levinas, l'écueil consiste précisément à ne voir en tout langage que la « corrélation du dire et du dit », c'est-à-dire le jeu de l'intention et de la mise en œuvre, ou la prétention d'avoir mis les choses à plat, dès lors que tout a été dit ; au fond, la corrélation tourne en faveur de « la subordination du dire au dit, au système linguistique et à l'ontologie » (AE 17). Ainsi, à la question « qu'est-ce qui se montre dans la vérité ? », la réponse désigne toujours un être. Même à la question « qui regarde ? » ou « qui parle ? », la forme de la réponse « moi » est aussi ontologique : « qui » revient à « quoi », si l'on s'en tient à la « suprématie logique » du logos, conçu comme Dit (AE 49). Au regard d'un être pensant, omniprésence de l'être.

L'enjeu est donc de penser la résistance du sujet à toute « ontologisation » (AE 35). Le Dire est dérangement de l'ordre ontologique. Cela n'implique pas seulement le parallélisme (du signe au signifié, de l'apparence et de la chose en soi), ni seulement la concurrence entre « deux séries de significations revendiquant, à titre égal, le même phénomène » (par exemple la causalité, économique et politique, d'un événement révolutionnaire ; ou le renvoi incessant l'un à l'autre du sens figuré et du sens littéral d'une métaphore) (EDE 293). Le dérangement implique la fission du présent, l'impossibilité de synchroniser le Même et l'Autre. C'est pourquoi, dans son analyse, Levinas croise ce qui concerne le langage et ce qui concerne le temps ; ou plutôt il veut faire apparaître (mais sans que cela prenne une tournure ontologique) l'intimité du temps au langage – la différence du Dire au Dit.

C. Le temps et la verbalité du verbe

Certes, le Dire lui-même relève du langage, de l'usage du verbe, mais il faut dénoncer une ambiguïté. Faut-il nécessairement comprendre l'énoncé ou le jugement comme la désignation d'entités ou de processus d'être (AE 43) ? La formulation des questions *quoi ?* ou *qu'est-ce ?* semble prédéterminer déjà la réponse ou le type de réponse qui peut être donné. La conscience qui pose une question est en dialogue avec elle-même, et la connaissance est, pour elle, « ouverture de l'Autre au Même ». Pourtant, la question *posée* n'est-elle pas d'abord *adressée*, selon une structure qui n'est plus celle de la conscience, mais celle d'une « intrigue de l'Autre dans le Même » (AE 46) ?

À ce propos, Levinas rappelle que toute manifestation, tout ce qui permet « l'exposition de l'être à lui-même, dans la conscience de soi », c'est-à-dire la pensée, se produit dans un « déphasage » qui est celui du temps, « étonnant écart de l'identique par rapport à lui-même » (AE 51). Certes, la connaissance et l'ouverture à la vérité voudraient saisir le tout de l'être, de telle façon que la totalité ne laisse rien en dehors d'elle – sans quoi il n'y aurait pas de vérité. Pourtant, cette connaissance de la

totalité n'a lieu que dans la représentation, dans l'acte complexe par lequel s'établit l'unité de la conscience et de l'essence. Ce résultat n'est pas obtenu par une saisie du tout en lui-même, mais parce que « la vérité se produirait dans les images de l'être », qui sont comme les reflets de la totalité (AE 52). Ainsi, comme nous l'avons vu, la vérité n'est pas possédée, « la vérité se promet » (AE 53). Pour Levinas, l'aventure de la saisie de l'être ou de son « ostension » doit être rapportée à la temporalisation par laquelle l'identique ne s'en tient précisément pas à ce qu'il est, sans plus, mais se montre, de sorte qu'il apparaît selon un « laps » de temps, ce qui implique à la fois la « diastase de l'identique » et « son ressaisissement ou réminiscence, unité d'aperception » (AE 53).

Or, l'analyse intentionnelle du temps laisse échapper cette temporalisation originale qui n'est pas le temps de la subjectivité transcendantale, et pas même celui du « présent vivant » de Husserl (AE 58). Levinas reprend ici l'analyse du temps chez Husserl : certes, pour Husserl, la conscience du temps repose sur le « déphasage de l'identité du "présent vivant" avec lui-même, déphasage des phases elles-mêmes, selon l'intentionnalité des rétentions et des protentions » ; mais ce qui compte dans la représentation husserlienne du temps, malgré la synthèse passive, c'est que rien ne puisse arriver à la conscience « clandestinement », de sorte que « le temps de la sensibilité, chez Husserl, est le temps du récupérable » (AE 59). Ne laisse-t-on pas impensée, de cette façon, la « fluence » même du temps ?

Analyser la connaissance en termes de conscience, comme œuvre de l'intentionnalité, ce serait donc manquer la « diachronie » même de l'être. « L'essence de l'être ne désigne rien qui soit contenu nommable – chose ou événement ou action – elle nomme cette mobilité de l'immobile » (AE 53). Une interprétation facile dira que le langage parle d'événements temporels : on lui attribue le rôle de « nommer des actions et des événements » (AE 60). Mais cette interprétation méconnaît la « verbalité » du verbe. Certes, le langage ordinaire est « kérygmatisque » : Levinas veut dire par là qu'on attend d'un mot du langage qu'il identifie « ceci *en tant que* ceci » ; toute unité identique est donnée dans le sens fourni par le mot, selon un « schématisme mystérieux » où jouent ensemble entendement et intuition (AE 62). Mais Levinas souligne que c'est d'un même mouvement que le phénomène est *donné* et qu'il est *dit* : son sens est précisément ce qui a été dit. Nommer un étant, ce n'est pas seulement se référer par des signes à un sens qui préexisterait, le nommer, c'est proclamer ce qu'il est. Levinas parle ailleurs d'un « discours co-substantiel à la conscience », d'une « conscience en tant qu'œuvre passive du temps » qui est aussi une conscience « sans sujet » (EDE 311). Ici, il souligne que cette œuvre (sans initiative) d'élaboration (non intentionnelle) du discours pensé est déjà de l'ordre du langage. Le langage constitue donc non seulement un acte spontané d'où provient le savoir, mais un « surplus entre passivité et activité » : c'est la façon dont une « accumulation temporelle » donne lieu à un énoncé qui se prononce sur le réel ; « un *déjà dit* d'avant les langues expose l'expérience ou, dans tous les sens du terme, la signifie (propose et ordonne) » (AE 63). L'erreur est de ne pas voir (ou plutôt de ne pas entendre) que l'énoncé prédicatif est la façon dont l'essence se temporalise. Ce n'est qu'à titre secondaire que les mots, y compris les verbes, exercent la fonction de signes.

Pour le montrer, Levinas emprunte à Heidegger les énoncés tautologiques par lesquels se manifeste, selon lui, l'œuvre du langage. Que « la langue parle », cela signifiait pour Heidegger que le sujet est appelé à laisser séjourner les choses, à laisser être le « choser des choses » [*das Dingen der Dinge*], comme il le dit dans *Acheminement vers la parole*. Les choses sont appelées elles-mêmes dans leur être de choses, appelées à leur mouvement de se déployer, qui révèle le tissu uni du monde. Levinas relève la pertinence de ces expressions où le verbe remplace le substantif ou l'adjectif. Mais il ajoute

que même une prédication tautologique (« A est A », « le rouge rougeoie ») ne reflète pas seulement une inhérence de la chose à elle-même, ni un dynamisme qui apposerait un événement à une qualité possédée d'abord dans le repos. L'essentiel dans ces énoncés est la verbalité du verbe. Les attributs des êtres individuels sont des modes d'être. « Socrate est Socrate, est *la façon* dont Socrate est » (AE 72). Cela est vrai de tout énoncé prédicatif (« A est B »). Enfin, si on pouvait faire une analogie : comme le nom est nécessaire à l'étant pour assurer son identité, le verbe est nécessaire à l'être pour le faire entendre comme être, il est « la résonance de l'être entendu comme être », et c'est pourquoi « le Dit comme verbe est *l'essence* de *l'essence* » (AE 69).

On ne peut donc pas se contenter de dire que l'essence se traduit dans le Dit. Levinas veut ainsi déceler un niveau « pré-linguistique » du mot. Il veut faire comprendre que l'essence ne se « traduit » pas seulement dans les énoncés proférés, mais qu'elle « résonne originellement – mais amphibologiquement – en tant qu'essence » (AE 69). C'est ici que Levinas admet sa « dette » à l'égard de Heidegger, et qu'il ajoute : « déformé et mal compris » (AE 67, note) ? Car la différence ontologique de l'être et de l'étant n'échappe pas à l'écueil d'être une « amphibologie » – et avant lui comme à sa suite, tout logos est « amphibologie primordiale » (AE 73). « L'ontologie fondamentale elle-même, qui dénonce la confusion de l'être et de l'étant, parle de l'être comme d'un étant identifié » (AE 74). Or, que l'être soit être, cela ne doit pas vouloir dire seulement que toutes choses appartiennent au jeu de l'être. Bien sûr, quand on parle de la connaissance en termes de « lumière », on suggère que les choses, les actions et les événements appartiennent au temps dans leur succession et leur rassemblement en totalités. En revanche, parler en termes sonores, en termes de « résonance », cela permet de « faire vibrer l'essence de l'être » (AE 61), de faire entendre cette vibration au-delà et autour de la nomination des choses et de leur identification comme étants. En un sens, « l'être dont on veut suggérer la différence par rapport à l'étant [...] est le verbe même » (AE 61).

Notons ici l'argument que Levinas tire d'une allusion à l'art moderne : ne peut-on y entendre justement ce dérangement de ce qui est déjà dit, ce trouble jeté dans les vocables tout faits ? Il ne s'agit évidemment pas des œuvres comme représentatives, comme substituts élégants de ce que disent aussi la phrase et la prose. Non, ce qui retient l'attention dans l'œuvre d'art – couleurs, formes, sons, mots, bâtiments – c'est le « pur *comment* » de leur présence, donc de la « résonance de l'essence » ; c'est que précisément « dans la peinture le rouge rougeoie et le vert verdoie », ou que l'architecture fasse chanter les édifices, ou que « le violoncelle est violoncelle dans la sonorité qui vibre » ; cette « diversité inépuisable des œuvres » traduit « le renouvellement essentiel de l'art » (AE 70).

Conclusion : Dire et Dédire

« Dans la copule *est*, scintille, ou clignote, l'ambiguïté de l'essence et de la relation nominalisée » (AE 72). La différence *essentielle* n'est donc pas celle de l'être et de l'étant – différence qui se tient dans le Dit –, mais la différence du Dire et du Dit. Comment le Dire peut-il échapper à l'attraction de l'être et à son irresponsabilité ? Le problème vient de ce qu'on ne voit pas le « poids pré-ontologique du langage » : contre ce malentendu, Levinas propose d'appeler « réduction » une nouvelle méthode qui consiste à remonter au-delà de la corrélation entre le Dire et le Dit, de « réveiller dans le Dit le dire qui s'y absorbe » et de « montrer la signification propre au Dire » (AE 74). Le Dit est ambigu, et le dire en est à la fois « affirmation et rétraction – l'écho du Dit réduit ». Cette ambiguïté constitue, selon Levinas, une exigence pour la philosophie, celle de garder la discipline du Dire. Que le Dire ne puisse passer dans le Dit sans une trahison (figer l'au-delà de l'essence en essence), cela rend

nécessaire la philosophie (AE 75). Sa méthode est « la réduction du Dit au Dire, au-delà du Logos » (AE 77).

« L'autrement qu'être s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'autrement qu'être au dit où l'autrement qu'être se met déjà à ne signifier qu'un être autrement » (AE 19).

3. La substitution et la condition d'otage

Le Dire est la discipline du sujet. « La subjectivité est précisément le nœud et le dénouement – le nœud ou le dénouement – de l'essence et de l'autre de l'essence » (AE 23). Le sujet humain est considéré par Levinas comme « le pivot » du retournement à opérer par rapport au concept.

Certes, considéré comme « étant », le sujet est lui-même « soumis » au concept « qui enveloppe de toutes parts sa singularité et l'absorbe dans l'universalité et la mort » (AE 270). Levinas fait l'hypothèse que l'ironie socratique pourrait n'être qu'une réponse souriante à « l'ironie de l'Essence elle-même » – parce qu'elle laisse le sujet entrer dans son jeu, mais seulement « l'espace d'un matin » (AE 270). Au sein de l'Essence, le sujet est de toute façon « enfermé », même s'il entrevoit une alternative : soit il peut choisir de se confondre avec l'universel (Zénon, Spinoza, Hegel) – « sagesse de résignation et de sublimation » ; soit il se livre à l'hédonisme de l'instant (Épicure), mais de l'instant dans lequel finalement on « cherche un autre temps et un “état second” dans l'ivresse et la drogue » (AE 271).

Comment faire pour que la subjectivité ne soit pas définie purement et simplement par référence à l'Essence ? Cette solution, la seule que Levinas pense réelle, est celle de l'éthique. Comment l'éthique doit-elle définir le sujet ? Par l'autre, par l'un-pour-l'autre. L'ouverture à l'autre doit être pensée autrement que selon le schéma intentionnel (intériorité, volonté, intéressement, etc.) et que selon « l'accessibilité d'étants à travers portes et fenêtres » (AE 274). Il faut envisager une intériorité qu'anime « la respiration d'un air du dehors », une intériorité qui « s'affranchit d'elle-même, exposée à tous les vents » (AE 276). Est « éthique », en ce point de la démonstration, non pas précisément la morale, mais toute relation entre des termes où l'un « pèse ou importe ou est signifiant à l'autre », sans que le savoir puisse en rendre compte – une « intrigue » que le savoir ne peut démêler (EDE 314). La relation à l'autre, nous le savons, est visage : « Il échappe à la représentation ; il est la défection même de la phénoménalité » (AE 141).

Levinas résume rapidement la procédure suivie : la signification est analysée comme proximité, la proximité comme responsabilité, et celle-ci comme substitution (AE 282).

A. La subjectivité exposée : la proximité

Dire, avons-nous vu, ce n'est pas formuler ce qui apparaît dans un savoir, c'est entrer dans un rapport avec autrui, c'est s'approcher de lui par la signification, c'est plus encore s'exposer à lui dans la communication. L'intention de faire signe implique un bouleversement de la subjectivité. Le sujet séparé et indépendant, nous le connaissons : c'est le sujet de la jouissance. Or ce que découvre en sa méthode le Dire, c'est l'ampleur de l'exposition du sujet quand il s'adresse à autrui. S'exprimer, quand il s'agit de se tourner vers autrui et de « s'approcher du prochain », c'est éprouver une inspiration où son intention de signifier est aspirée par une exigence dont il n'est plus le sujet. « Le sujet du dire ne donne pas signe, il se fait signe, s'en va en allégeance » (AE 83). Parler à autrui, ce

n'est pas entrer dans un processus où nous pourrions devenir ensemble le même, processus rationnel dont la parole serait le terrain commun et l'opérateur efficace. La parole est une exposition à autrui qui ne se limite pas au partage d'un sens thématique. Car l'autre adresse au moi un appel auquel il ne peut se dérober ; un « appel », autant dire, qui est un « coup traumatisant » (AE 90).

L'un-pour-l'autre qui se produit dans le rapport avec l'autre ne peut être interprété par les théories selon lesquelles les énoncés se disent dans l'idéalité du langage. Certes, dans la perspective de la connaissance, et en admettant la corrélation intentionnelle de la conscience et de l'objet, le psychisme « se neutralise en sérénité, en équité : comme si la conscience appartenait à la simultanéité du Dit, du thème, de l'être » ; dès lors, « l'axiologique et le pratique, la faim et la soif, la sensation gustative et olfactive, etc., se montrent comme modalités de la conscience de... » (AE 115). Levinas continue ici sa critique du théorétisme. Le prochain ne peut m'apparaître comme tel s'il est un thème pour ma conscience : au contraire, « le prochain me concerne par sa singularité exclusive sans apparaître » (AE 138) ; l'obsession de l'autre va « à contre-courant de l'intentionnalité » (AE 139). Pour le montrer, Levinas commence par rappeler que la « sensibilité » est l'avènement du moi dans l'épreuve même de la matérialité des choses et de leurs qualités. En effet, comme nous le savons, la sensibilité implique une faim qui réclame la jouissance et qui la trouve dans la saveur. Nous savons aussi que la souffrance déborde le sens par le non-sens. C'est donc la sensibilité dans la jouissance qui est, selon Levinas, la condition de la relation où se produisent des significations. S'adresser à autrui, c'est rentrer dans le processus d'une signification dont nous n'avons pas décidé, parce que le psychisme est corps, que « le sujet est de chair et de sang, homme qui a faim et qui mange, entrailles dans une peau et, ainsi, susceptible de donner le pain de sa bouche ou de donner sa peau » (AE 124).

Cette analyse de la sensibilité permet à Levinas de parfaire sa critique, constante depuis ses premiers ouvrages, de la théorie de la liberté souveraine (cf. AE 166). Dans cette théorie, quand on dit que la liberté dans le monde est une liberté *finie*, on suggère que sa présence dans le monde est contingente et résulterait d'un engagement préalable. Selon cette vue, la liberté appartiendrait à une conscience détachée, à une conscience qui se possède essentiellement, et qui par conséquent est « étonnée de se trouver impliquée dans le monde d'objets » ; il faudrait donc expliquer cette relation avec le monde par une « alliance » passée autrefois avec lui, à un moment où la liberté et le monde auraient été contemporains, et dont maintenant nous pourrions avoir la réminiscence (AE 122). Levinas fait allusion à la théorie platonicienne de la « réminiscence » qu'expose *Le Phèdre* : selon ce mythe, l'âme, une fois implantée dans un corps, doit, pour penser la vérité, se souvenir du temps où, en compagnie des dieux, elle pouvait contempler les Idées : la réminiscence est alors le principe de la continuité de l'âme avec elle-même. Dans la théorie de la liberté, ce qui est en jeu, c'est la continuité du sujet avec lui-même, la continuité entre sa liberté pleine et entière et son moment de finitude. Cette continuité, selon Levinas, est secrètement établie par l'idée d'un engagement préalable, conclu « en toute liberté », engagement dont l'acte est enfoui dans la mémoire, et par lequel le sujet aurait consenti à cette relation avec les objets (AE 122). Dans cette théorie, la finitude de la liberté n'est pas contradictoire, malgré les apparences, avec son absoluité. Selon cette vue aussi, c'est une « aperception quelconque » qui mettrait « la conscience en rapport avec le corps », et le lien avec le monde, ce qu'on appelle peut-être « incarnation », est essentiellement établi par la représentation, par « l'opération transcendantale d'un sujet qui se situe au sein d'un monde qu'il se représente » (AE 123).

Tout au contraire, selon Levinas, la liberté se trouve dans une « proximité plus étroite – plus constringente – que la contiguïté, plus ancienne que tout présent passé » (AE 121). C'est la thèse

principale de la priorité de la responsabilité sur le savoir. Cette priorité se produit dans la sensibilité même du corps. Il ne peut y avoir un savoir de soi et des choses, que parce que « ce savoir sur le dehors des choses *demeure* dans la proximité » (AE 122). Levinas montre ce point en deux temps. Car cela veut dire d'abord que « l'expérience sensible du corps est d'ores et déjà incarnée », sans que l'on puisse distinguer le moment de la conscience et le moment de la corporéité (cf. Merleau-Ponty). Cela veut dire ensuite, et plus précisément, que par la sensibilité, je suis « noué aux autres avant d'être noué à mon corps », de telle sorte que « l'intentionnalité » – qui est désignée par la philosophie de la conscience comme l'origine de tout sens prêté – est elle-même « assiégée par le senti qui défait son apparoir noématique pour commander, d'altérité non thématizable, la noèse même » (AE 123). Ainsi, c'est la matérialité du corps – Levinas insiste : « la signification physico-chimico-physiologique du corps » – qui est le « nœud gordien » indénouable, dissimulant la réalité des relations où il est pris, mais constituant aussi l'ambiguïté fondamentale, puisqu'il est « un nœud ou un dénouement de l'être » (AE 123).

Résumons. D'un côté, il y a la conception du sujet comme « origine, initiative, liberté, présent », la conception d'une pensée qui rassemble ses éléments en un système (AE 125). D'un autre côté, et pour Levinas, le sujet est d'emblée incarné, jouissant de soi parce qu'il vit de la consommation et de l'usage des choses, de sorte que, dans son indépendance même, il est requis par l'autre. Dans cette structure, celle de l'un pour l'autre, l'un et l'autre n'apparaissent plus dans le même thème. Ainsi le savoir de l'ontologie ne peut pas dire tout de l'être : « dans toute vision s'annonce le contact : la vue et l'ouïe caressent le visible et l'audible » ; or, notons la différence, « le contact n'est pas ouverture sur l'être, mais exposition à l'être » (AE 128).

La subjectivité se définit ainsi par la passivité, qui est d'abord celle du corps et du temps. Certes, si on le considère comme un moi « actif », le sujet se comprend à partir du présent même de l'action. Mais, souligne Levinas, la réalité du temps, c'est la perte du temps, qui n'est justement pas l'œuvre du sujet. Cette perte du temps appelle la patience, car elle est vieillissement, c'est-à-dire impossibilité de se rassembler dans la présence, elle est sénescence, c'est-à-dire finalement disjonction du même d'avec le même (AE 88). Perte du temps : perte de soi irrémédiable ? Comment l'identité du soi peut-elle être récupérée, si le temps dépose d'avance et mine de l'intérieur la puissance du moi ? La vie est marquée par le « malgré soi » (AE 86). Mais c'est ici que se produit le paradoxe : le je affecté par la douleur et la lassitude d'être trouve son unicité du fait qu'il est, non certes *reconnu* par l'autre, mais *élu* par lui comme par une « assignation » à laquelle rien ne peut lui faire échapper (AE 88, 138, etc.). Assurer son identité, ce n'est alors pas se confirmer soi-même dans la continuité et la cohérence d'une expérience, c'est, du fait de l'incarnation et de la temporalité, déposer son moi, vivre sa vulnérabilité dans « la possibilité même de donner, de *bailler signifiante* » (AE 127).

B. La responsabilité

Il reste à dire cependant en quoi consiste cette relation qui est une élection. La « proximité » ne me fait pas apparaître l'autre sur l'horizon de mes savoirs : il est le non-phénomène d'où sourd cependant une obligation invincible. Le sujet ne se définit plus par la position libre qu'il fait de lui-même, comme Moi ou comme conscience : le sujet résulte de l'événement intime d'une assignation à être pour l'autre, à être en « première personne » (AE 131). Paradoxe, avons-nous vu : le sujet est essentiellement vulnérable – mais là réside aussi, plutôt que son triomphe (cf. AE 183), sa justification ; le sujet ne peut plus revenir à lui-même comme à un moi dont il aurait la propriété

– mais il est ainsi irrécusablement et irremplaçablement élu. Paradoxe du sujet arraché à son mouvement spontané par son exposition à l'autre, alors qu'il s'approche de lui. La proximité est une approche, qui découvre qu'elle n'est « jamais assez proche » (AE 131).

Être sujet, c'est se tourner vers l'autre, non par un mouvement dont on est l'auteur, mais par une aliénation à l'autre. De cette aliénation ne résulte pas une abolition du sujet, mais une forme de la singularisation qui n'est pas celle de la liberté souveraine : le sujet n'est pas tel par son égoïsme, mais parce que sa responsabilité est irremplaçable. « Le sujet dans la responsabilité s'aliène dans le tréfonds de son identité d'une aliénation qui ne vide pas le Même de son identité, mais l'y astreint, d'une assignation irrécusable, s'y astreint comme personne où personne ne saurait le remplacer » (AE 222). Notons, dans cette phrase, que la prédominance de l'Autre (dans « l'aliénation » et « l'assignation » du sujet) est contrebalancée par l'insistance sur la singularité du sujet (marquée par la répétition du réfléchi : « s'aliène », puis « s'y astreint »). Avoir conscience de l'autre, c'est en avoir l'obsession : mais cette obsession est un appel, une « vocation qui blesse », qui signifie à la fois une « responsabilité irrévocable » et « l'identité même de sujet » (AE 124). Être sujet, c'est être sans cesse « pourchassé en soi, en deçà du repos, en soi, en deçà de sa coïncidence avec soi » par l'appel exigeant d'autrui ; pour dire cette condition inconfortable d'un moi qui est « mal dans sa peau », Levinas emprunte aux sciences un terme auquel il donne ici un sens inédit et concret, la « récurrence de la contraction » – l'impossibilité de parvenir à ce qui serait un noyau ultime, un Soi (AE 171).

Levinas emploie pour dire cette obligation radicale du sujet exposé à autrui un grand nombre d'expressions qui convergent toutes, et d'une manière croissante, vers l'idée d'une dépossession du sujet. Levinas admet lui-même le caractère « étonnant » des formulations auxquelles il parvient (AE 277). Il multiplie dans son texte les expressions telles que « X plus X que X » : par exemple, la « passivité plus passive que toute passivité » (cf. en particulier AE 116). Cela veut dire que la liberté ne peut se justifier ni s'originer d'elle-même, mais reçoit sa puissance de la relation à l'Autre – c'est-à-dire à un autre qui n'est pas son autre, comme dans la connaissance, mais à un autre irrécupérable. Levinas emploie bien d'autres procédés. Ainsi, dans l'atmosphère d'autrui, l'intériorité du moi est-elle « exposée à tous les vents », c'est-à-dire dépossédée non seulement de ce qui ne dépend pas de moi, comme le disent les stoïciens, mais de la moindre des réserves par lesquelles je pourrais me tenir en moi-même. Les ressources du stoïcien (la force de la volonté et la lucidité dont je fais preuve dans l'usage de mes représentations) ont perdu toute consistance dans l'atmosphère créée par l'obligation envers autrui. Le sujet « souffre et s'offre avant de prendre pied dans l'être » (AE 276). « L'approche du prochain est fission du sujet au-delà du poumon », de sorte que la respiration est, plutôt que la manifestation de la puissance du vivant, « une dénucléation de ma substantialité » (AE 277). Exposition « à l'outrage – offense et blessure » (AE 83). Passivité d'une mise en question avant tout problème. Dépouillement de toute réserve, de toute resserre où pourrait se récupérer le moi, « dénudation au-delà de la peau » (AE 84).

Que signifie cette passivité ? Elle est d'abord la mise en question de la vie, vie par laquelle le moi jouit de la vie. « Par-delà la multiplication du visible en images, la jouissance est singularisation d'un moi dans son enroulement sur soi » (AE 118). Moi qui suis, j'ai faim ; être, c'est « jouir *de son pain* » (AE 116). Or précisément, « seul un sujet qui mange peut être pour-l'autre ou signifier » (AE 119) : être pour l'autre, c'est donner le pain même que je mange, je dois m'arracher le pain de la bouche. Cependant, la passivité plus passive que toute passivité a pour expression l'activité par excellence du sujet : le donner. Mais c'est un donner qui ne repose pas sur l'initiative gratuite, ce qui serait une façon pour le moi de rétablir son être, en obtenant que l'autre à qui il a donné soit en dette. Ce don

n'est rien d'autre que l'arrachement du pain de la bouche, une blessure, une « hémorragie » (AE 119). L'hospitalité n'est pas munificence de celui qui par ses dépenses illustre son nom ou s'acquiert une réputation. Levinas entend par là « l'être-arraché-à-soi-pour-un-autre-dans-le-donner-à-l'autre-le-pain-de-sa-bouche, ou le-pouvoir-de-rendre-son-âme-pour-un-autre » (AE 126) – hypothèse qui va au-delà du possible (cf. Descartes, *Lettre à Élisabeth*, 15 septembre 1645).

C'est pourquoi ce don s'appelle aussi « maternité », non par une quelconque réduction de la féminité en une fonction à laquelle elle se reconnaîtrait nécessairement, mais parce que la fécondité maternelle, « gémissément des entrailles », est une « gestation de l'autre dans le même », le modèle d'une responsabilité qui ne se borne pas à faire de son mieux pour être irréprochable et pour secourir autrui, mais qui est prête à se donner sans restriction pour l'autre, par un matérialisme véritable. « La subjectivité de chair et de sang dans la matière [...] est signifiante pré-originelle donatrice de tout sens car donatrice » ; elle se réfère « à un passé irrécupérable, pré-ontologique de la maternité » (AE 126). Cependant, Levinas affirme de manière plus surprenante que « la maternité – le porter par excellence – porte encore la responsabilité pour le persécuter du persécuteur » (AE 121). Cette assignation du moi qui n'en peut rien assumer se cristallise, dans un redoublement du paradoxe qui amplifie encore le mouvement d'exaspération, dans la notion de substitution. « La signification est la délivrance éthique du Soi par la substitution à l'autre » (AE 256).

C. La substitution

La « substitution » constitue une radicalisation de toutes les manières de dire la relation à autrui, à l'opposé de ce que l'on entend ordinairement par conscience, identification, etc. Levinas précise en note que ce chapitre a été « le germe du présent ouvrage » (AE 156). Le paradoxe est le suivant : on ne peut être plus proche que lorsqu'on se substitue – mais la substitution semble aussi rendre impossible toute proximité.

Si on le dit simplement, le psychisme placé sous la charge de la responsabilité, c'est « l'autre en moi » (AE 111). Je suis responsable de lui – et je peux certes penser que lui est responsable de moi. Mais la réciprocité de lui à moi et de moi à lui n'est pas vraiment compatible avec la responsabilité, car je peux toujours penser qu'il est plus responsable de moi que moi de lui. Que l'autre soit mon prochain, cela veut donc dire qu'être responsable à son égard, c'est « avoir accompli un pas de plus vers lui » : « que, dans la responsabilité que nous avons l'un de l'autre, *moi* j'aie toujours une réponse de plus à tenir, à répondre de sa responsabilité même » (AE 134). L'autre m'affecte – relation dissymétrique qui ne peut tourner en réciprocité, car ce n'est pas de l'affection que j'ai pour lui, c'est une obsession : or, « de l'obsession qu'il pourrait exercer sur celui qui l'obsède, [le sujet] est encore obsédé » (AE 134).

Appuyé sur cette idée de la responsabilité, Levinas n'a de cesse de faire obstacle au retour de tous les arguments pour lesquels une part de la responsabilité pourrait être reversée en l'autre, et m'alléger de la mienne. Que la responsabilité puisse être limitée, même pour les meilleures raisons, c'est le germe de l'annulation de la responsabilité même. La responsabilité constitue une obligation totale, qui ne concerne pas tel ou tel aspect de la personne d'autrui, mais son être pur et simple, à l'égard de laquelle aucune mesure relative ne peut valoir. La responsabilité est ce par quoi je suis requis sans réserve. Restituons à la manière d'un crescendo les expressions de cette responsabilité superlative.

D'abord, l'assignation du moi par autrui est « urgente », elle ne prend pas forme dans la conscience

qui s'en donnerait l'idée et qui en jugerait : autrement dit, « je n'ai pas le temps de faire face » (AE 140). Le coup par lequel l'autre m'affecte ne m'atteint pas selon un temps représentable par la conscience ; temps non représentable, donc « anachronisme » radical de la responsabilité : « Dans la proximité s'entend un commandement venu comme d'un passé immémorial : qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté. Cette façon du prochain est le visage » (AE 141). La responsabilité est toujours en retard, d'un retard originaire qui ne peut pas être récupéré. La relation à autrui est diachronie, temps qui ne se rassemble pas dans une représentation. Levinas rappelle aussi comment la « caresse » n'accepte pas seulement le temps, mais le creuse indéfiniment. Car elle ne touche pas, elle est une approche que le prochain ne comble pas : « dés-ordre de la caresse, diachronie, plaisir sans présent ; pitié ; dolence » (AE 144). Mais la relation avec autrui précède même le mouvement de la caresse. Qu'autrui soit un autre, cela signifie que je ne peux me représenter la façon dont il me concerne : « Il m'ordonne avant d'être reconnu. [...] Fraternité irrésiliable » (AE 138).

Ensuite, du fait de ce retard, « je suis accusé d'avoir tardé » (AE 141) ; aussi, « dans l'approche, je suis d'emblée serviteur du prochain, déjà en retard et coupable de retard » (AE 139). En un sens, je ne suis pas le contemporain d'autrui, je ne cesse de le manquer, faute d'une représentation où il pourrait comme tel m'apparaître. Le soi-même irremplaçable n'existe pas « au nominatif dans son identité », car il est « d'emblée astreint à... : comme à l'accusatif » (AE 135) – comme dans le « me voici » par lequel Abraham répond à l'interpellation de Dieu.

De plus, autrui ne se tient pas devant moi comme un requérant auquel il serait loisible d'acquiescer ou de refuser. Car, même si je ne l'ai « ni conçu ni enfanté », cependant, il est d'emblée l'Étranger vulnérable, « déraciné, apatride, non habitant » que, comme tel, j'ai déjà sur les bras, et déjà je le porte « dans mon sein comme le nourricier porte le nourrisson » (Nombres 11, 12 ; cité par AE 145). Levinas justifie cette insistance par un retour critique sur la morale du respect. Selon Kant, de la réflexion de la conscience sur soi découle l'universalité de la loi morale, et du respect pour la loi morale découle le respect dû à toute personne, comme fin en soi. Certes, le sujet moral n'a pas le loisir de juger de l'opportunité du devoir : la loi morale assigne le sujet rationnel à son devoir – qui est un impératif catégorique. Pourtant, selon Levinas, la réflexion morale laisse encore au moi la possibilité de se replier sur son quant-à-soi. « Sous l'œil de l'autre, je demeure sujet inattaquable dans le respect » (AE 147). Peut-être Levinas fait-il ici allusion au fait que, selon Kant, l'imputation morale ne peut être déterminée avec certitude ni par le sujet (du fait de l'opacité de la conscience) ni par les institutions (le tribunal ne peut juger au regard de la loi que de la conformité des actes), mais seulement, d'une façon problématique, par Dieu. Pour Levinas, la rigueur de la morale implique que le sujet soit dérangé en son identité même d'être raisonnable, prévenu même dans ses jugements sincères, « dérangé en soi au point de ne plus avoir d'intention » (AE 147). À défaut de cette exposition involontaire et radicalement passive, la morale est, selon Levinas, sans cesse sur le point de résilier la responsabilité en se réfugiant dans l'autonomie du « regard critique » (AE 147).

La morale ne peut éviter les paradoxes les plus étonnants de la responsabilité. Que l'autre « me regarde », cela ne résulte pas de nos rapports de compréhension ni de raison, mais de ce que « tout en lui me regarde, rien ne m'est indifférent » (AE 148). Formule qui peut paraître banale, mais dont la conséquence est que la responsabilité pour autrui n'a pas de limite, qu'elle est absolue. En effet, faire la part de ce qui me revient en lui et de ce qui ne me revient pas, c'est faire le partage de la responsabilité, c'est laisser la responsabilité se diluer entre lui et moi – et peut-être me permettre de ne prendre en charge que ce qui me revient. C'est pourquoi la responsabilité pour l'autre doit donc inclure même la responsabilité de l'autre lui-même, y compris sa responsabilité de coupable et de

persécuteur. Être responsable, c'est d'abord pardonner l'autre de la charge qu'il m'impose, c'est accepter qu'il soit d'abord mon persécuteur, non parce qu'il me fait du mal, mais justement parce qu'il m'assigne à ma responsabilité. La non-indifférence de la responsabilité va donc « jusqu'à la substitution au prochain – source de toute compassion ! – responsabilité pour l'outrage même que l'autre – qui en tant qu'autre, m'exclut – m'inflige, pour la persécution dont, avant toute intention, il me persécute » (AE 258).

L'expression ultime de la thèse de Levinas a surpris : « Ce livre interprète le sujet comme otage et la subjectivité du sujet comme substitution rompant avec l'essence de l'être » (AE 282). Moi, comme sujet, je me situe dans « l'événement extraordinaire et quotidien de ma responsabilité pour les fautes ou le malheur des autres, dans ma responsabilité répondant de la liberté d'autrui » (AE 24). Ces phrases adoptent manifestement une logique de « surenchère » (cf. AE 170). Mais cette surenchère n'est pas une exagération, elle explicite seulement, avec une radicalité qui surprend et indispose, l'idée initiale selon laquelle la responsabilité « ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision », de sorte que la responsabilité « où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté » (AE 24). La responsabilité est telle qu'on ne peut y échapper par aucune décision ni par aucune action ni par aucun savoir. Qu'elle provienne d'en deçà de l'alternative entre l'action et la passion l'assimile à une dette, mais une dette qui n'aurait pas été contractée par le sujet (AE 175). L'obligation à laquelle le sujet est tenu ne résulte pas de son être ni de ce qu'il aurait causé par son être. C'est une dette qui se résume à « l'exigence irrécusable de l'autre », et qui, provenant de l'autre comme tel, est nécessairement illimitée, puisqu'aucun acte ne pourrait jamais réussir à s'en acquitter. Cette dette doit être supportée dans l'inquiétude et la patience (AE 173). Voilà ce que Levinas a voulu signifier par le mot « otage ». L'otage ici n'est pas celui qui aurait une valeur d'échange dans un jeu politique. Celui qui se substitue n'est pas un coupable qui réparerait ainsi sa faute, il n'est accusé par personne, mais c'est le phénomène (à l'accusatif) de la présence de l'autre comme tel. C'est pourquoi « l'otage (et la substitution qui le provoque) ne relève pas de l'éthique, mais en établit les conditions de possibilité », donc exerce une fonction transcendantale³. Faut-il s'étonner de ce mot « otage » ? Curieusement, remarque Levinas, le mépris pour l'humanisme, ou le mépris pour l'éthique de « l'un-gardien-de-son-frère », s'accompagne souvent, chez les intellectuels qui professent un tel mépris, d'une activité qui prouve qu'ils se sentent eux-mêmes « otages des masses malheureuses inconscientes de leur malheur » (AE 258). Levinas aime aussi à rappeler que l'idée de la responsabilité infinie lui est venue très tôt par sa lecture des *Frères Karamazov* de Dostoïevski : « Chacun de nous est coupable devant tous pour tous et moi plus que les autres » (AE 228).

La responsabilité infinie est la justification de la liberté, d'autant plus qu'elle est plus infinie, si l'on peut dire. Certes, la responsabilité ne peut être dite absolue, que si la passivité dont elle relève est elle-même absolue, c'est-à-dire « si le persécuté est susceptible de répondre du persécuteur », du visage qui, dans sa « haine persécutrice », obsède (AE 175). La persécution est ici celle de l'autre comme autre – et non seulement du méchant qui se signale par son goût particulier pour le mal. Cependant, Levinas ne cesse de noter que la patience qui supporte cette persécution n'est elle aussi une patience absolue que si elle transfère la façon de subir « par autrui » en une façon d'être « pour autrui » : et ce transfert, qui est le désintéressement, « est la subjectivité même » (AE 176). À cette idée se rattache celle d'un retournement de la subjectivité du subir en une activité du don : la dette, « dû débordant l'avoir », ne se produit qu'en « rendant le *donner* possible » (AE 173). Certes, « sous l'accusation de tous, la responsabilité pour tous va jusqu'à la substitution » : mais cette mise en question de l'égoïsme inévitable de la volonté jusque dans sa moindre intention, cette récusation de

toute mesure et de tout calcul, cette obligation de « porter la faute d'autrui », rend aussi le sujet à son « unicité de soi » (AE 177). « Plus je suis juste – plus je suis coupable. Je suis “en soi” par les autres. [...] Cette impossibilité de prendre distance et de se dérober au Bien est une fermeté plus ferme et plus profonde que celle de la volonté qui est encore tergiversation » (AE 178). L'éthique exige du moi qu'il ne couvre pas le Soi de la responsabilité, donc qu'il accepte de ne pas négocier les conditions de l'équité.

Il semble cependant nécessaire de franchir un cap supplémentaire pour que soit tout à fait claire « la surdétermination des catégories ontologiques, qui les transforme en termes éthiques » (AE 181).

4. La hauteur du Bien et la trace

La relation avec autrui ne repose pas sur le pouvoir de se représenter, mais sur l'éthique de la responsabilité. « C'est ma responsabilité pour l'autre qui est le *pour* de la relation, la signifiante même de la signification laquelle signifie dans le Dire avant de se montrer dans le Dit. [...] Ce qui compte ici, c'est le refus de se laisser apprivoiser dans un thème » (AE 158). La relation peut être dite « anarchique », au sens où elle ne se fonde pas sur l'engagement de la liberté en faveur d'autrui : faveur qui serait justement un pouvoir de la conscience, une façon pour le sujet de compter l'autre parmi ses possibles. Levinas veille à ce que le langage qui dit la relation ne soit pas assimilé à celui de la conscience, de l'intentionnalité et de la donation de sens : ainsi ne faut-il pas comprendre « l'obsession » du moi par autrui comme une « hypertrophie de la conscience » (AE 159). Cependant il est vrai que, « si l'anarchique ne se signalait pas dans la conscience – il régnerait à sa façon » (AE 158, note). Certes l'obligation saisit le sujet en deçà de la liberté : mais peut-elle venir de l'autre et seulement de lui ? Le bien n'est pas la fin que je puis me proposer d'obtenir, comme une fin qui est mienne, même si elle bénéficie à autrui, même si elle constitue mon devoir (AE 149). Le Bien n'est même pas ce en raison de quoi je puis être bon, il est ce qui me prévient absolument : « le Bien ne s'offre pas à la liberté – il m'a choisi avant que je ne l'aie choisi. Nul n'est bon volontairement » ; mais la subjectivité qui « se pénètre à l'insu d'elle-même » des rayons du Bien « voit racheter exceptionnellement » cette non-liberté par « la bonté du Bien » (AE 25). C'est donc du Bien qu'il faut traiter pour dire le paradoxe de l'Infini : « Plus je réponds et plus je suis responsable ; plus j'approche du prochain dont j'ai la charge et plus je suis loin. Passif qui s'accroît : l'infini comme infinition de l'infini, comme gloire », au-delà de l'essence (AE 149).

A. La trace

Levinas récuse l'idée selon laquelle le commandement du visage aurait une source, qui serait comme la cause de l'obéissance : en ce cas, l'obéissance ne se distinguerait pas d'une soumission. C'est ce qui aurait lieu si on devait rapporter la morale à la volonté d'un dieu, qui commande au moi, et dont le visage serait le signe. Or la responsabilité n'est pas la résultante d'un ensemble de conditions, elle est la réponse inconditionnelle à un commandement invisible, « un commandement venu comme d'un passé immémorial » (AE 141). Pour le faire comprendre, Levinas use de la notion de trace, qu'il précise par celle de témoignage.

Il s'agit d'abord d'explicitier la phénoménalité défaillante du visage. Le visage, nous le savons, est « moins qu'un phénomène » (AE 145). Ce défaut de phénoménalité *signifie* d'autant plus qu'il se

dérobe à l'apparaître. Le visage est à la fois dénuement, pauvreté, fragilité – et commandement impérieux qui m'ordonne à la responsabilité. Mais, dira-t-on, le visage se donne aussi comme beau – beauté de la jeunesse, incontestable plasticité, qui appartient à l'essence et non à la signifiante. Levinas répond en rappelant que la jeunesse apparaissant est en même temps « comme déjà passée dans cette jeunesse », elle est « déjà défaillance de toute présence », elle est déjà « pauvreté qui cache sa misère » (AE 145). Malgré les prestiges de la beauté et « des images par lesquelles le prochain annule sa proximité », le visage est donc immanquablement la « signification singulière d'une existence se désertant elle-même » : ce que Levinas traduit par la double expression « peau à rides, trace d'elle-même » (AE 145). Apparence vaine, protection qui ne protège pas, la peau ne donne rien à voir du sujet lui-même, elle en est la présence dérisoire et l'indéfinie déperdition. Cette présence qui se dérobe est aussi (peut-on dire « en même temps » ?) une « trace ». Ici, Levinas avance en deux temps. La peau est « trace d'elle-même », c'est-à-dire : il y a trace de ce que l'autre n'est pas, mais *signifie*, d'une signification purement éthique ; car la faiblesse et la ténuité même de la trace « serre le prochain tout contre moi » (AE 146). Mais aucune proximité ne comble le vide du délaissement où l'autre se tient et qui n'est pas le vide de l'espace géométrique : c'est le vide qui ne cesse de se vider pour faire place à ce qui excède, mais qui ne se montre pas. La trace est donc celle du « passage » de ce qui ne peut pas « entrer », donc trace, cette fois, « de l'infini » (AE 146). Le visage est donc « trace d'une absence ». Et la beauté n'est présente que comme « l'ombre d'elle-même », apparence en perpétuelle attente de réalité (AE 149).

Que veut dire ce mot « trace » ? Levinas explique que si la trace peut jouer le rôle de signe, elle n'est pas originellement un signe. Par exemple, le détective ou le chasseur cherchent des traces, qui n'ont pas été intentionnellement laissées. Il se peut que celui qui est passé ait voulu réaliser le crime parfait, et a fait en sorte d'effacer ses traces : mais cette intention même a laissé des traces, d'une manière « irréparable ». Ainsi, de manière générale, « être en tant que *laisser une trace*, c'est passer, partir, s'absoudre » (HAH 66). D'ailleurs, dans tout signe donné, écrit, émis, par exemple dans l'écriture d'une lettre, qu'un graphologue peut étudier, « quelqu'un passe purement et simplement » : « Dans la trace a passé un passé absolument révolu » (HAH 66). Mais cette notion serait encore insuffisante si elle permettait encore de rapporter ce passé à l'être, à « l'indélibilité de l'être », car elle serait encore la marque de ce que l'être n'accueille pas l'intériorité. C'est pourquoi Levinas demande qu'on applique une logique de surenchère : la trace devra être comprise comme « la présence de ce qui, à proprement parler, n'a jamais été là, de ce qui est toujours passé » (HAH 68) ; ainsi est-elle appelée trace de l'Infini. Supériorité du superlatif, hauteur ou divinité : ces caractéristiques de l'Infini « sont signifiantes à partir d'un passé qui, dans la trace, n'est ni indiqué, ni signalé, mais où il dérange encore l'ordre, ne coïncidant ni avec la révélation, ni avec la dissimulation » (HAH 67).

Le mot trace marque la différence irréductible entre la signifiante du visage et une quelconque phénoménalité, même défaillante ou indéterminée. « L'au-delà dont vient le visage signifie comme trace. [...] La relation entre signifié et signification est, dans la trace, non pas corrélation, mais *l'irrectitude* même » (HAH 64). Mais le Dit de la trace ne doit pas se dire sans se dédire : le visage est à la fois « trace de lui-même » – c'est-à-dire commandement irrécusable en l'absence de signe – et « trace expulsée de la trace » – c'est-à-dire « *démessure même de l'infini* » (AE 150).

B. La transcendance comme illéité

Au-delà ? Mais cet au-delà n'est-il pas comme une « simple toile de fond à partir de laquelle le

visage nous sollicite » (HAH 62) ? Il est difficile de parer aux résurgences incessantes de l'ontologie, à la désignation de ce qui signifie dans le visage comme d'une Absence qui manque à se révéler, comme si cette Absence était encore une modalité du dévoilement. Levinas doit donc multiplier les expressions qui font obstacle à cette résurgence. L'au-delà n'est pas ce dont on se forme une idée, ni une extension du monde qui échapperait à nos capacités d'intuition. Même l'usage du symbole, s'il permet de formuler la nécessité d'une transgression, « ramène encore le symbolisé au monde où il apparaît » ; or « l'au-delà est précisément au-delà du "monde", c'est-à-dire au-delà de tout dévoilement, comme l'Un de la première hypothèse du *Parménide*, transcendant toute connaissance fût-elle symbolique ou signifiée » (HAH 62). Dans cette référence platonicienne, Levinas cherche l'autorisation d'abandonner le couple ontologique du « dévoilement » et de la « dissimulation » ; mais cette référence pourrait égarer à son tour, si elle devait faire conclure à une mystique de « l'absence » et de « l'abscondité », qui manifeste l'impuissance de l'ontologie, mais qui au fond reste dans son orbe. Certes, faute de pouvoir parler de l'Être, on célèbre son absence – mais au fond c'est à regret. C'est pourquoi cette référence n'est pour Levinas qu'un marchepied vers une autre pensée, vers ce qu'il appelle « l'extraordinaire expérience de l'Entrée et de la Visitation » (HAH 62) – et qu'il répugne d'ailleurs souvent à énoncer en termes d'expérience. Il y a donc une positivité de l'au-delà, mais qui ne revient pas à celle de l'être.

C'est le visage qui en est le chemin, dans son abstraction même ! Mais l'abstraction dont il s'agit n'est pas le fruit de la puissance de l'esprit qui ordonne le sensible, elle n'est en aucune manière une généralité, ni au sens empiriste ni au sens rationaliste du terme. L'abstraction du visage est le mouvement par lequel celui-ci apparaît en se retirant, se livre à une appréhension sensible, et simultanément se reprend et « s'ab-sout » (HAH 63).

Selon Levinas, on ne peut mieux dire la signifiante éthique qu'en ménageant un double mouvement du révéler. La révélation n'est pas une intuition de l'être, une donation qui satisfait aux exigences de la lumière : c'est « l'infini qui clignote, se refusant aux audaces spéculatives » (AE 149). Clignotement ? En effet, le visage ne se tient pas dans l'ouverture, il est « tout ouvert » – c'est ce que veulent dire les mots « visitation » ou « épiphanie » ; mais il peut aussi, et à la fois, être « en lui-même », non pas à cause de l'échec de tout concept et de toute représentation, mais parce qu'il est « dans la trace de l'Autre » (HAH 69). Clignotement, donc. Car d'un côté, on peut dire que « la trace signifie au-delà de l'être » : c'est ce que s'essaye à dire le nom étrange et familier de l'illéité. « Au-delà de l'être, est une Troisième Personne qui ne se définit pas par le Soi-Même, par l'ipséité » ; de l'au-delà, le pronom *Il* exprime « l'inexprimable irréversibilité, c'est-à-dire déjà échappée à toute révélation comme à toute dissimulation » (HAH 65). Mais d'un autre côté, le sens de la transcendance et de l'illéité n'est rien en dehors du visage. Pour éviter encore une fois toute équivoque, Levinas précise qu'il ne faut pas interpréter le visage comme s'il était « l'icône » faite sur le « modèle » de Dieu, ce qui serait encore une manière de voir, dans la trace, un signe de l'Autre (HAH 69). Certes, la Genèse dit que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ; mais le chapitre 33 de l'Exode rappelle que Dieu lui-même ne laisse aucune image de lui, hors de son passage. De plus, pour Levinas, le passage du divin s'effectue dans l'appel du visage, dans sa nudité. Ainsi, aller vers Dieu, « ce n'est pas suivre cette trace qui n'est pas un signe. C'est aller vers les Autres qui se tiennent dans la trace de l'illéité » (HAH 70). « Le visage n'est pas l'apparence ou le signe de quelque réalité » et ne « fonctionne pas comme signe d'un Dieu caché que m'imposerait le prochain » (AE 150).

La révélation ne clignote donc que pour le désir qui se traduit dans le savoir, mais pour le désir tenu à la responsabilité, elle n'est rien d'autre que la droiture.

C. Le témoignage de l'infini : le bien avant l'être

« Dans l'énigme, le sens exorbitant s'est déjà effacé dans son apparition. Le Dieu qui a parlé n'a rien dit, a passé incognito, tout dans la lumière du phénomène lui inflige démenti, le réfute, le refoule, le persécute » (*EDE* 291). Mais l'idée de l'Infini ne devrait-elle justement pas, comme chez Descartes, porter le nom de Dieu ? La réponse de Levinas est négative à l'égard de toute interprétation qui ferait de son dire une théologie (*AE* 184). Parler en termes de trace lui permet de récuser à la fois la réponse croyante, « la foi du charbonnier » (*AE* 152), et la réponse inscrite dans l'onto-théologie, celle qui fait du Bien une qualité de Dieu ou l'un de ses effets. Levinas rappelle (cf. ici le troisième chapitre) que poser le problème de Dieu en termes d'existence ou en termes de cause une, originelle et ultime des choses, comme le fait la métaphysique classique, c'est succomber au « prestige de la totalité et de l'efficacité », c'est, malgré « tous les intervalles qui strient "l'unité d'analogie" », une manière de « sacrifier [...] la transcendance » (*AE* 151). De plus, même la critique de l'onto-théologie, en s'inscrivant dans le « mystère » de l'écart originel entre l'être et l'étant, n'est pas susceptible non plus de dire « l'énigme » de la relation éthique, c'est-à-dire la différence de l'être et de l'au-delà de l'être. Levinas maintient le retournement selon lequel la différence est éthique : c'est « l'impossibilité d'échapper à Dieu », qui « gît au fond de moi comme soi, comme passivité absolue » (*AE* 204). Le sujet est le témoin du retournement selon lequel il y a « le Bien avant l'être » (*AE* 195). De sorte que l'assignation qui va « du Bien à moi » est la « relation qui "survit" à la "mort de Dieu" » (*AE* 196).

Mais Levinas apporte une réponse plus positive, dans la mesure où l'éthique ne fait pas seulement du sujet un obligé – que la bonté « revêt » dans son « obéissance au Bien caché » (*AE* 187), mais un témoin de l'Infini. Certes, l'Infini ne saurait apparaître. Mais justement, être témoin, ce n'est pas thématiser ce dont on témoigne, ce n'est pas se représenter quelque chose dont on voudrait acquérir une évidence : le témoignage est une « exception à la règle de l'être » (*AE* 229). La notion de témoignage est certes portée par Levinas au-delà de ce qu'elle dit ordinairement. D'habitude, on appelle témoin celui qui se fait le porte-voix d'un fait ou d'une vérité que les autres ne peuvent avoir vu. Le témoin n'a pas de preuve de ce qu'il a vu : sa parole est sans défense ; peut-être, martyr, mettra-t-il sa vie en jeu, s'il affronte les persécutions – mais a-t-on prouvé quoi que ce soit en se livrant au bourreau ? Or cette fragilité de tout témoignage ne le dépossède pas de la vérité, dès lors qu'il rassemble de proche en proche la communauté de tous ceux qui le rendent vrai en l'écoutant et en lui donnant crédit. C'est la fragilité même de la parole du témoin qui la fait se multiplier : cette parole ne lui appartient sans doute jamais appartenue (car elle est tout entière livrée à l'événement qu'elle transmet), mais elle lui appartient encore moins quand ce sont les autres qui la lui reprennent et font d'elle un discours de vérité. À cette structure du témoignage Levinas reprend sa capacité polémique par rapport à la domination du phénomène : au sein du témoignage, ce n'est pas en cherchant à voir qu'on pourra comprendre. L'idée est celle d'un lien, ou plutôt d'une « intrigue », avec « ce qui absolument se détache », c'est-à-dire l'Absolu (*AE* 230). « L'extériorité de l'Infini se fait, en quelque sorte, intériorité dans la sincérité du témoignage » (*AE* 229). L'infinition de l'infini est sa « gloire », qui ne saurait se faire phénomène sans entrer dans des relations d'immanence avec le sujet auquel elle apparaîtrait : elle n'est donc que « l'autre face de la passivité du sujet » et de sa responsabilité. Le court-circuit de l'ontologie se marque ici par l'emploi du réfléchi : « La gloire de l'Infini se glorifie dans cette responsabilité » (*AE* 226). Il se marque aussi dans l'idée que l'Infini se glorifie « par la voix du témoin » : cette voix ne se rassemble pas dans un discours *sur* l'Infini (cf. *AE* 231), car cette voix est la « sincérité » par laquelle le témoin reçoit le commandement éthique (*AE* 229).

D. Le prophétisme et l'ambiguïté de l'inspiration éthique

Levinas pense ici avoir accompli un pas décisif contre la « subreption qui confère à l'ontologie le lieu du questionnement ultime » (AE 244). Le temps de l'éthique n'est pas celui de la représentation, de la réminiscence, du rassemblement d'un savoir par la conscience : car obéir, ce n'est pas agir à cause de ce qu'on a entendu, mais, agissant pour autrui, entendre ainsi ce qui m'oblige à son égard, dans un retard irrécupérable.

Qu'avions-nous dû mettre en cause ? La liberté du sujet semblait n'être que non-liberté, du fait qu'il était obligé par le Bien, tenu dans une passivité absolue de celui qui reçoit le commandement, avant tout engagement. Or le témoin responsable se définit comme sujet en tant qu'il dit l'obligation qui est la sienne avant qu'elle se soit présentée : il trouve « l'ordre dans l'obéissance même », par sa voix il « reçoit l'ordre à partir de soi-même » ; ainsi l'opposition de l'autonomie et de l'hétéronomie est dépassée par le « retournement de l'hétéronomie en autonomie » (AE 232).

Nous nous interrogeons sur la vérité de l'être en dehors de son maintien dans la visée de l'ontologie. La réponse tient à la redéfinition du sujet, dont l'authenticité n'est pas dans le souci pour l'être, mais dans l'impossibilité de coïncider avec soi, dans le déphasage et le « se ronger du remords » (AE 182). Arraché à soi par la responsabilité pour l'autre, le sujet endure « une condition qui confère un sens à l'être lui-même et accueille sa gravité : c'est comme reposant sur un Soi, *supportant* tout être, que l'être se rassemble en unité de l'univers et l'essence en événement » (AE 183). Le discours ontologique démontre son insuffisance, puisqu'il ne dit que l'appartenance au monde, tandis que le sujet, en deçà et au-delà de l'être, récuse toute situation : à la fois il éprouve que l'être nie sa jouissance, et dépasse l'être dans la relation à l'Infini. « Être responsable au-delà de la liberté, ce n'est, certes, pas demeurer un pur résultat du monde. *Supporter l'univers – charge écrasante, mais inconfort divin* » (AE 194).

Témoigner de la gloire de l'Infini fait aussi « prononcer le mot Dieu, sans laisser dire “divinité” » (AE 252). Le mot Dieu est un « hapax », un « bouleversement événement sémantique », du fait qu'il n'est « ni nom propre, ni nom commun », et, « tiers exclu de l'être et du néant », ne se prête pas aux règles de la logique (AE 236). Or, dans le témoignage, le mot Dieu ne fonctionne pas comme un « mot abusif », c'est-à-dire comme si, dans son unicité même, il avait à correspondre à une essence ; dans le témoignage, il n'appartient plus au discours, mais à l'éthique du service de l'autre ; ainsi « l'énoncé de l'au-delà de l'être – du nom de Dieu – ne se laisse pas emmurer dans les conditions de son énonciation » ; son énigme, sa transcendance, est révélée par l'inspiration du sujet « qui la confesse ou la conteste » (AE 244). L'impossibilité de remonter du dire du témoin à l'extériorité de l'Infini lui-même est ce que Levinas appelle le « prophétisme » (AE 234). « Avant qu'ils appellent, moi je répondrai » (Isaïe 65, 24), dit le Dieu de la Bible (AE 235). La réponse n'est pas la solution qu'un répondant pourrait apporter à la question qui le sollicite. Dans la structure formée par l'appel et la réponse, celle-ci révèle une provocation qui n'avait pas eu lieu.

Du même coup, se confirme la coïncidence de l'éthique et du désir de transcendance : « L'éthique est le champ que dessine le paradoxe d'un Infini en rapport avec le fini sans se démentir dans ce rapport » (AE 232).

E. La philosophie comme réponse de l'éthique à l'ontologie

En un sens, Levinas a obtenu ici tous les éclaircissements souhaitables. Mais n'avons-nous pas

admis ci-dessus que le sujet pouvait aussi bien confesser que contester la transcendance ? La trace de l'au-delà se dit dans « la prière ou le blasphème » (AE 237). Cela nous rappelle d'abord que la responsabilité ne laisse aucun répit. Il est demandé à la subjectivité d'être « sujette à tout », de voir dans tout signe l'appel de l'altérité d'autrui, sans se laisser déborder par le sens dit, par le discours qui pose l'être comme tel : or pour se désintéresser de l'essence, la subjectivité n'est jamais assez passive, elle « doit être toujours à bout, débordée par une souffrance insensée » (AE 239). Mais ensuite, cela nous fait soupçonner que cet appel à « supporter l'autre » pourrait lui aussi représenter « une extrême possibilité dans l'être », qui subvertit l'entrée du sujet dans le jeu de l'Infini (AE 240). Résurgence suprême du présupposé ontologique.

C'est pourquoi, dans un dernier mouvement – et en deux temps –, Levinas tente de justifier la philosophie, donc de statuer sur son propre Dit. Quelle valeur peut avoir le discours philosophique ? Tous les discours et les mots du langage véhiculent des informations qui sont soumises aux manipulations de l'affirmation et de la négation, vulnérables « à la dérision et à la réfutation » (AE 238). Il est inévitable que le Dire prophétique emprunte lui aussi les apparences du discours commun. Ainsi, parler de Dieu et de l'éthique, de l'intériorité ou de la liberté pour l'autre, ne va pas sans que l'énoncé du *sens témoigné* dans le Dit ne trahisse, ou du moins puisse trahir, la sincérité du Dire (AE 236). Il faut admettre que cette dissimulation du Dire dans le Dit est irréductible, même et surtout pour le témoignage de l'Infini : car « l'Infini se démentirait dans la preuve que le fini voudrait donner de sa transcendance » ; donc celle-ci « se doit d'interrompre sa propre démonstration » (AE 238). Le philosophe a pour tâche (impossible ?) de réduire tout Dit où se dissimule la véracité du Dire, il veille au dédire dont tout Dire s'accompagne, pour préserver ainsi la sincérité que les mots « tiennent du Dire en tant que témoignage » (AE 237).

Levinas ajoute cependant qu'il faut voir dans l'ambiguïté même du discours qui témoigne une « énigme ». L'équivoque persiste : ce qui se donne comme un *témoignage* en est-il vraiment un ? La conséquence de cette ambiguïté n'est-elle pas qu'on parle simultanément, dans les débats communs, « d'un Dieu parlant dans l'homme » et « d'un homme ne comptant sur aucun dieu » (AE 240) ? Cette incohérence va même jusqu'à vouloir trouver dans le discours un moyen d'annuler le témoignage. Levinas se contente ici d'une réponse lapidaire, en retournant l'argument contre lui-même. Si l'énigme de l'éthique « sépare l'Infini de toute phénoménalité », elle le tient à distance de tout apparaître ; de ce fait, elle est en elle-même une « contestation de l'Infini, mais contestation par laquelle tout incombe à moi, par laquelle, par conséquent, se produit mon entrée dans les desseins de l'Infini » (AE 240). Ce pourquoi Levinas affirmait qu'on n'échappe pas à la réquisition de Dieu. Ce pourquoi surtout il importe, selon lui, de déjouer « le scénario de l'être et de la conscience » (AE 240).

Or c'est ce qui se produit dans la contestation même de la signifiante éthique. En effet, la prévalence accordée à l'ontologie ne peut se maintenir que si on présuppose « la référence à l'essence de toute signification » ; mais rien ne permet de distinguer cette présupposition, selon laquelle « tout se montre », d'un pur et simple « abus de langage » (AE 243). Enfin, Levinas décèle, disons-le rapidement, une confirmation de sa démonstration dans la persistance du scepticisme au sein de la philosophie : le discours sceptique, qui dénonce l'échec du discours à dire définitivement le vrai, montre que le Dire et le Dit ne sont pas corrélatifs (AE 261).

En un deuxième temps, le rôle de la philosophie est confirmé du fait de la présence du « tiers » qui s'ajoute à la relation avec autrui : le tiers fait passer « de la responsabilité au problème » (AE 251), et la justice pour le tiers est « la naissance latente de la question dans la responsabilité » (AE 244). En effet, la responsabilité est « troublée et se fait problème dès l'entrée du tiers » (AE 245). Certes, il est

sûr que « par la condition d’otage » seulement « il peut y avoir dans le monde pitié, compassion, pardon et proximité » (AE 186) ; et cette proximité, « en tant que l’immédiat même, est sans problèmes » (AE 251). Pourtant, l’autre entre dans d’autres relations qu’avec moi, il connaît aussi le tiers. « Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain » et « il introduit une contradiction dans le dire dont la signification devant l’autre allait, jusqu’alors, dans un sens unique » (AE 245). Avec l’attention au tiers, naît le souci de justice et d’équité, donc « la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l’ordre, la thématization », et toutes les façons d’établir une pensée selon le système (AE 245). En toute rigueur, précise Levinas, le souci de justice ne s’ajoute pas de manière seulement empirique à la responsabilité pour autrui : car « dans la proximité de l’autre, tous les autres que l’autre m’obsèdent et déjà l’obsession crie justice » (AE 246). Il n’en faut pas moins maintenir que l’incondition d’otage est la condition première de la solidarité (AE 186), et que réciproquement « l’unité du genre humain est précisément *postérieure à la fraternité* » (AE 258).

Conclusion : la sagesse de l’amour

On ne peut définir la philosophie seulement comme amour de la sagesse : « la philosophie est cette mesure apportée à l’infini de l’être-pour-l’autre de la proximité et comme la sagesse de l’amour » (AE 251), ou encore, pour ne laisser place à aucune ambiguïté en faveur d’une résurgence du discours ontologique, « sagesse de l’amour au service de l’amour » (AE 253).

Dans cet ouvrage, les concepts de Levinas ont élaboré une « quasi-ontologie qu’on peut dire post-éthique⁴ ». C’est une expérimentation qui ne veut pas abandonner la perspective nécessaire de la phénoménologie, même si elle semble en devancer le langage. « 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 » (AE 192). La phénoménologie est « la tentative de penser le régime de sens paradoxal qui caractérise un accès inassimilable à une manifestation, ainsi qu’une signifiante qui ne relève d’aucune langue⁵ ».

¹- A. GORZ, *Métamorphoses du travail*, Éd. Galilée, p. 157.

²- HEIDEGGER, *Acheminement de la parole*, Éd. Gallimard, p. 33.

³- J.-L. MARION, « La Substitution et la Sollicitude », in *Emmanuel Levinas et les Territoires de la pensée*, p. 68.

⁴- P. RICŒUR, *Autrement*, Éd. PUF, p. 35.

⁵- D. PRADELLE, *op. cit.*, p. 98.

Chapitre 8

Les ambiguïtés de l'art

Levinas est revenu régulièrement à la question de l'art, en prenant souvent prétexte de la lecture ou de la méditation d'une œuvre d'artiste. Le problème peut être résumé ainsi : il y a un contraste particulièrement fort entre la nature de l'*image* – qui fait ressortir le rôle du regard, de la sensibilité aimantée par l'espoir d'un plaisir de l'esprit – et d'autre part le *visage* – qui échappe à toute définition formelle, et dont la signification est entièrement éthique. Quelles chances y a-t-il que l'art contribue à l'éthique au lieu d'en constituer l'opposé ? L'art prête aux choses une « façade – ce par quoi les objets ne sont pas seulement vus, mais sont comme des objets qui s'exhibent » (TI 210).

1. La perfection de l'image et son irresponsabilité

Dans *La Réalité et son ombre*, Levinas s'inscrit implicitement dans la tradition biblique de l'iconoclasme – il cite par ailleurs les idoles de l'Exode, « statues se regardant avec des yeux vides, idoles qui, contrairement à Gygès, s'exposent et ne voient pas » (TI 244 ; référence au Psaume 115, 3-8). Refus de l'image : celle-ci est accusée de capter le regard et le désir, et donc de détourner sur elle l'élan de la foi qui devrait parvenir à Dieu. Levinas dénonce en termes propres « l'insuffisance foncière de l'idolâtrie artistique » (IH 127). Cependant, son point de vue n'est pas explicitement religieux : car c'est de la philosophie, qui voit parfois en l'art une forme dégradée de l'exigence spirituelle, et c'est même simplement de l'expérience la plus commune du plaisir esthétique qu'il tire sa méfiance pour les images. En effet, l'art procure une jouissance, il persuade, par l'obscurité même de ses commandements : il est d'autant plus impérieux qu'il dissimule bien ses procédés. Il en va ainsi de la narration romanesque où abondent les formules magiques, ou encore de l'ensorcellement et des incantations de la poésie et de la musique (IH 111).

L'instrument des manigances de l'art, c'est la « ressemblance » – argument familier aux lecteurs de Platon (*La République*, X) et de Pascal (*Pensées*, Éd. Lafuma, § 40). Or quel intérêt accorder à la ressemblance, sinon parce qu'elle délivre du poids de l'existence ? La facilité avec laquelle s'impose un imaginaire a déjà en soi quelque chose de fascinant. « Faire goûter un roman et un tableau – c'est ne plus avoir à concevoir, c'est renoncer à l'effort de la science, de la philosophie et de l'acte. Ne parlez pas, ne réfléchissez pas, admirez en silence et en paix – tels sont les conseils de la sagesse satisfaite devant le beau » (IH 125). Projet admissible, s'il ne s'agissait que de divertir : il y aurait d'un côté la réalité, l'effort pour vivre, les enjeux de la pensée, et de l'autre les prestiges de l'art, un à-côté sans importance.

Or la prétention de l'art n'a pas de bornes. « On admet généralement comme un dogme que la fonction de l'art consiste à exprimer, et que l'expression artistique repose sur une connaissance » ; doué d'une « intuition métaphysique » exceptionnelle, l'artiste « dit l'ineffable » et prétend, au nom d'un « réalisme supérieur », atteindre au « savoir de l'absolu » (IH 107). De ce point de vue, il faudrait dénoncer le travail du critique – « parasite » de l'art – qui en donnant des explications claires des œuvres artistiques, les trahit, ou en montre l'obscur « vanité » (IH 108). Le critique d'art peut certes se prévaloir d'un recul et d'une lucidité, et il ne devrait pas sombrer dans le feu de leur séduction ;

pourtant, « le plus averti, le plus lucide, fait cependant le fou » (IH 127). Levinas n'en maintient pas moins que « la tâche de la critique demeure essentielle » (IH 127), et les écrivains modernes en ont eux-mêmes éprouvé le besoin ; la critique « ramène l'image où l'art se complaît, à l'être pleinement réel. Le langage de la critique nous fait sortir des rêves » (HS 202).

À la rigueur, l'art et la critique pourraient se conforter l'un l'autre si l'art avait pour fin propre d'être « engagé ». Or tel n'est manifestement pas l'essentiel en art : car le « sceau indélébile de la production artistique, par lequel l'œuvre demeure essentiellement déagée », c'est son « achèvement » (IH 109). Que l'œuvre s'achève – pour des raisons indicibles et cependant impérieuses – la rend « exotique », l'extrait de l'ordre du monde. « L'art pour l'art », dit-on parfois, en une formule que Levinas juge fausse et immorale. Mais toujours « la fonction de l'art ne consiste-t-elle pas à ne pas comprendre ? ». Soulignons en particulier que l'art inflige au temps un traitement qui dénature le sentiment de l'existence de façon irréparable. Levinas relève la notion de rythme, « notion suggestive et passe-partout », qui « indique la façon dont l'ordre poétique nous affecte, plutôt qu'une loi interne de cet ordre » ; les rythmes « s'imposent à nous sans que nous les assumions. Ou plutôt, notre consentement à eux s'invertit en participation » ; le sujet est tellement saisi et emporté, qu'il n'est même plus possible de parler de liberté ; le sujet « fait partie de sa propre représentation. Pas même *malgré lui*, car dans le rythme il n'y a plus de soi, mais comme un passage de soi à l'anonymat » (IH 111). « L'art lâche donc la proie pour l'ombre », conclut Levinas, empruntant à la langue courante une de ces formules qui claquent (IH 124).

2. La célébration

Célébrer, c'est pourtant ce que veut faire Levinas à l'égard de « l'exégèse difficile » accomplie par les « textes archaïques » (DL 9). Or Levinas n'est pas limité par cette tradition ancienne ; c'est en philosophe qu'il se livre aussi, en certaines occasions, à la réflexion sur l'art. Dès son premier opuscule, il montre comment l'art peut contribuer à l'évasion. On peut alors donner de l'art une version plus favorable. Levinas résume cet aspect dans un texte de commentaire d'une lettre de Jean Atlan de 1959 qui sert aussi de présentation des œuvres de cet artiste (exposition de 1986).

Levinas suggère que « l'engagement artistique » est « l'un des modes privilégiés pour l'homme de faire irruption dans la suffisance prétentieuse de l'être » (« Jean Atlan et la Tension de l'art », *CHEL* 620). Levinas reprend l'idée ancienne et classique selon laquelle le beau est un transcendantal, au même titre que le vrai et le bien. Il ajoute qu'il y va dans l'art d'une « tension », qui est « vécue entre désespoir et espérance de l'homme ». Ce qui l'intéresse dans le propos d'Atlan, c'est justement la notion de « rythme », dont il retient cette fois le dynamisme qui arrache les formes à la synchronie et les emporte dans une diachronie.

Certes, la peinture est un art de l'image, et ainsi « du rassemblement et de la synthèse », qui comporte le risque d'un reniement de la vie, d'un recouvrement et d'une dissimulation qui se complaît dans l'attention de la vie « à ses propres reflets » (*CHEL* 621). Langage platonicien de la méfiance pour l'image, rappel discret des mésaventures du narcissisme (racontées par Ovide, dans ses *Métamorphoses*) et de la condamnation de l'idolâtrie, des images ou « formes perçues qui sont aussi des écrans et qui bouchent le regard qu'elles emplissent » (*CHEL* 621). Mais Levinas voit aussi dans la création une chance pour la manifestation d'une « vie plus vivante que la vie attentive à ses propres reflets dans le peint ». C'est cette vie que le pinceau peut « arracher » aux molleses de l'art : ce sont « les mouvements de sa main créatrice », c'est « la contraction de tous ses membres et la danse de tout

son être humain » qui suscite une communication irréductible à la transmission de généralités. Enfin l'avantage de la « peinture informelle » est de ne se laisser aller à aucun exotisme facile : une telle peinture se détourne de la forme extérieure, c'est le fruit d'une « tendresse synthétique » dont tout désir consumériste est absent, autrement dit une célébration que Levinas n'hésite pas à rapprocher de la lecture biblique : « érotisme chaste, tendresse, compassion et peut-être miséricorde qui font penser à la Bible » (*CHEL* 621). Interprétation difficile, cependant, car le rythme de la forme picturale, qui tente l'espacement plutôt qu'elle ne s'installe dans un espace donné, n'en attire pas moins le temps hors de son avenir. Il faudrait accompagner ces quelques mots d'une phénoménologie de la réception synthétique, puisque le temps advient à l'art dans la réciprocité du travail artistique et de la contemplation.

D'où l'éloge de « l'oblitération », celle que médite le sculpteur letton Sacha Sosno, dans ses œuvres où l'inachèvement domine : alors, les formes ont perdu leur plénitude (visages sculptés dont toute la partie centrale a été évidée, corps réduits à des silhouettes qui se détachent vainement sur un décor, gangues géométriques qui mangent les formes de la vie, et à l'égard desquelles Levinas marque aussi son incompréhension). À la question, posée par Françoise Armengaud, de savoir s'il faut « rédimer l'art, au regard de l'exigence éthique », Levinas se récrie : « vous dites de le “rédimer”, comme s'il était un péché ! Je ne suis pas tout à fait d'accord » ; et en effet, pour l'art, « offrir un visage aux choses » signifie animer et alléger « le poids de la matière brute, sa lourdeur d'être là » – Levinas accepte de reprendre ici la thèse classique de l'art comme spiritualisation. Évidemment, poursuit-il, l'art peut susciter la « méfiance », parce que « la perfection du beau impose silence sans s'occuper du reste. Il est gardien du silence. Il laisse faire. C'est là que la civilisation esthétique a ses limites », car elle « rend indifférent à la souffrance du monde » (*DO* 8).

L'art inspire à Levinas des appréciations balancées. Éducation, il en fait volontiers l'éloge, non pas indistinctement comme si toutes les œuvres se valaient, mais comme un travail de l'esprit faisant attention aux choses. Car la production d'images incite le sujet à détacher la chose (« l'être lourd, tangible et solide et bon à prendre, utilisable et utile ») du cercle de l'utilité, de sorte qu'elle se prête à la contemplation : or n'y a-t-il pas, demande Levinas, dans la contemplation, une sortie de l'égoïsme, une « relation à autrui », une « bienveillance » et une « générosité » du moi, autrement dit un « dés-inter-essement » (*DO* 10) ? « *Se dés-inter-esser*. “Ne pas se tuer-à-l'être” » : en cela, l'art et l'éthique se retrouvent. Et par exemple, « sans bouche, ni yeux, ni nez, le bras ou la main de Rodin sont déjà visage » (*DO* 20). Mais d'un autre côté, l'art se plaît et se complaît aux « joies du beau » (*DO* 10), et devient dangereux si on se met à le considérer comme le sommet de la culture humaine, ou comme représentatif de toute excellence possible, alors qu'il obtient sa gloire par un effort autarcique – par conséquent il devient dangereux aussi quand il sort de sa sphère propre, prétendant s'engager en faveur de causes extérieures à lui, politiques par exemple, alors que sa préoccupation unique est son auto-développement, l'intensification de son pouvoir révélateur, quels que soient l'occasion sociale ou le pouvoir politique qui lui permettent de le faire. « Dans le jeu infini de l'art, l'être s'allège de son altérité » (*HAH* 43). L'autarcie de l'art est sa gloire – et sa limite.

3. Un autre langage : la voix du poème

L'art peut être un allié dans la contestation de la rationalité systématique. Pour la raison raisonnée, tout ce qui est doit se plier aux méthodes de la thématization : catégories, relation de causalité, etc. Mais l'art constitue un autre langage, ou plutôt une contestation du langage de la raison.

L'art est capable d'accueillir, voire – si on trouve insuffisante cette hospitalité – de susciter d'autres formes de relation, d'autres modalités de la signification. Contre l'impérialisme du logos, « il y a sans doute des situations où la signification qui prend sens absorbe l'entendement et ajourne la pensée réfléchissante. Ce serait déjà la définition de la musique, de la littérature, de l'art de la poésie : de ce qui chante » (RA 14). Certes, la poésie et la musique sont aussi, après coup, la proie d'une herméneutique qui explique le chant des œuvres, qui leur découvre un message, et qui plie le poème au logos en le privant de poésie. À cette objection, Levinas répond qu'il peut y avoir « de la poésie dans le logos herméneutique lui-même avant que la logique puisse rendre compte de ce chant herméneutique » (RA 14). C'est pourquoi Levinas peut dire : « Je pense qu'à travers toute littérature parle – ou balbutie, ou se donne une contenance, ou lutte avec sa caricature – le visage humain » (EI 22).

Levinas a longtemps accordé à la littérature une place remarquable dans ses préoccupations. Les impressions reçues de la lecture des romanciers russes continuent de se manifester dans les grands ouvrages ou les articles tardifs. Durant ses années de captivité, Levinas faisait des plans et prenait des notes pour composer des romans : l'un d'eux se serait appelé *Éros*. Plus profondément, on voit comment l'écriture et la lecture n'ont pas été considérées par Levinas comme des occupations annexes et divertissantes, mais comme des exercices possibles de l'altérité. D'où l'éloge de « l'exotisme irréductible – inspiré – de la poésie », qui « en appelle au dire proprement dit, au dire qui thématise, dût-il se dédire pour ne pas altérer le secret qu'il expose » (SMB 56). Même si, une fois écrites, les paroles sont « défigurées, "paroles gelées" où le langage se mue en documents et vestiges » (HS 202, sur Michel Leiris).

Levinas adresse les plus grands éloges à Blanchot : « L'irrésistible tentation du commentaire atteste que, pour le lecteur, ce texte sur la *fermeture* est inspiré, que *l'autre* de l'image et de la Lettre y déchire le *même* du Dit selon la modalité du réveil et du dégrisement ; que cet écrit est Livre » (SMB 58). Entre autres apports, Levinas crédite Blanchot d'avoir décelé et dénoncé dans l'époque moderne « un athéisme qui n'est pas humaniste », pour lequel la fidélité ou l'obéissance ne se vouent à personne et ne proviennent d'aucun appel, sinon du « Neutre » sans figure et sans visage (SMB 10). Sont visées, nous le savons, la Réalité historique de Hegel, et la vérité de l'Être chez Heidegger. C'est pourquoi l'art a pour devoir de montrer « l'erreur de l'être » (SMB 19). En effet, Blanchot montre, dans *L'Espace littéraire*, que la littérature dépend de la « solitude essentielle » de l'auteur débouté, comme chez Mallarmé ou chez Kafka, de son statut d'auteur, de ses pouvoirs. Cette conception de la littérature fait écho aux analyses conduites par Levinas sur la nuit, l'anonymat de l'être. « Écrire, serait revenir au langage essentiel qui consiste à écarter les choses dans les mots et à faire écho à l'être. L'être des choses n'est pas nommé dans l'œuvre, mais se dit dans l'œuvre, coïncide avec l'absence des choses que sont les mots. [...] L'œuvre littéraire nous approche de la mort, car la mort est ce bruissement interminable de l'être que l'œuvre fait murmurer » (SMB 15). La littérature, en ce sens, « débouche sur l'impensable » et fait pièce aux complaisances de l'idéalisme pour le monde donné (SMB 18). Levinas s'efforce de montrer la discordance entre les thèmes de Blanchot et ceux de Heidegger. Pour Heidegger aussi la vérité provient de l'errance, puisque « la révélation de l'être en [est] aussitôt la dissimulation » ; mais tout doit pouvoir se dire en termes de dévoilement de l'être (SMB 21). Tandis que Blanchot ose parler « d'une découverte *qui n'est pas vérité* », d'une « *obscurité absolument extérieure sur laquelle aucune prise n'est possible* » (SMB 22). Ainsi le devoir de l'art ne serait-il plus de rendre le monde « habitable », mais de faire apparaître le « nomadisme » essentiel à l'existence, de laisser apercevoir « le sous-sol désolé, fermé à toute lumière », qui sous-tend le monde

et qui « rend à notre séjour son essence d'exil et aux merveilles de notre architecture – leur fonction de cabanes dans le désert » (SMB 23).

Il reste que, de Blanchot à Levinas, les malentendus n'ont pas manqué, et que Blanchot fait « subir aux thèmes empruntés à Levinas une distorsion considérable », dont la principale marque est qu'autrui lui-même « peut être dit neutre, en même temps que son “extériorité”, indice d'infini, se voit identifiée au *dehors* », de sorte que, reprenant à Levinas la thématique de l'autre homme, il « n'ait conservé de celle-ci que sa dépouille, ou son fantôme¹ ».

Levinas a cherché dans la lecture d'un poète comme Celan les thèses mêmes de la philosophie éthique : « Vers l'autre », « La Transcendance », « Dans la clarté de l'utopie ». « Pour Celan aussi – dans un monde que Mallarmé cependant n'aurait pu soupçonner – le poème est l'acte spirituel par excellence » ; car l'écriture prend le chemin « d'un *poème absolu qui n'existe pas* » et dit « la défection de toute dimension » ; le poème se forme malgré et dans l'impossible culte de la forme, sa manifestation fait de lui « plus et moins que l'être » ; « ne suggère-t-il pas la poésie elle-même comme une modalité inouïe de l'*autrement qu'être* » (PC 34) ? Dans un monde dont la cohérence a été brisée, et pour une humanité orpheline de sa civilisation, le poème ne peut plus être la consécration du sens, ni le triomphe de l'esprit : la « souveraineté orgueilleuse » du créateur ne serait plus que boursoufflure, vaine répétition des thèses antiques, aristotéliennes, sur la *poiësis*. Expressif, le poème peut l'être encore, mais faute d'un « langage achevé » et des moyens de construire son propre monument, il doit revenir à des ambitions plus élémentaires, se faire proche de « l'interjection, d'une expression aussi peu articulée qu'un clin d'œil, qu'un signe donné au prochain », un signe de « complicité pour rien : dire sans dit » (PC 15). Ambition d'une haute tenue, malgré les apparences ! Frugalité des moyens, recherche de nouveaux moyens sur la ruine des anciens, timides allusions, parole heurtée « s'interrompant sans cesse pour laisser passer dans les interruptions son autre voix, comme si deux ou plusieurs discours se superposaient » (PC 18).

L'écriture constitue ainsi, dans l'interprétation qu'en donne Levinas, une opération éthique, car le poème permet au moi de « se séparer de lui-même » et de parvenir à sa « dé-substantiation » (PC 24).

¹- M. ZARADER, *L'Être et le Neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Éd. Verdier, p. 238.

Chapitre 9

L'éthique dans la politique : trembler pour la justice

Introduction : l'individu et la société

Levinas ne développe pas une philosophie sociale et politique systématique. L'essentiel de sa pensée tient dans cette formule : « La politique doit pouvoir en effet toujours être contrôlée et critiquée à partir de l'éthique » (*EI* 75). Or d'un côté, la politique est le domaine de la multiplicité des individus, qui cherchent à se lier par l'intermédiaire d'un pouvoir auquel ils s'en remettent plus ou moins : l'unité est alors l'effet d'une coalition, sous des modalités diverses, mais où les volontés trouvent leur intérêt à se limiter réciproquement. Tandis que l'éthique – la séparation, le visage, etc. – montre qu'il y a « anarchie essentielle à la multiplicité », en éthique, il n'y a pas de « plan commun à la totalité qu'on s'obstine à lui rechercher pour lui rapporter la multiplicité », pas de contrat ni de pacte, et ainsi « on ne saura jamais quelle volonté, dans le jeu libre des volontés, tire les ficelles du jeu ; on ne saura qui se joue de qui » (*TI* 327). Il nous importe donc de mesurer la portée critique que Levinas accorde à la pensée éthique, par rapport au domaine politique, dont il souligne aussi la nécessité.

L'adversaire, ici aussi, est l'idéalisme qui, « poussé jusqu'au bout, ramène toute éthique à la politique » (*TI* 239). Selon Levinas, dans le « calcul idéal » de l'idéalisme, les individus sont appelés à jouer « le rôle de moments dans un système », chacun pouvant accorder son activité propre avec celle des autres, au sein du système de la production et des droits. Cependant Levinas dénonce dans cette présentation une ambiguïté lourde de conséquences : l'ordre de la raison ne coïncide pas avec l'ordre des intérêts. En effet, dit-il, le libéralisme (si « pathétique ») institue en réalité une situation où le cynisme est inévitable. Il est vrai qu'en théorie (dans le règne des fins), les volontés se laissent « affecter par l'universel » – car la raison pratique est conscience de la loi. Mais dans la réalité, « la multiplicité ne repose en fait que sur l'espoir du bonheur » (*TI* 239), donc sur le dynamisme de l'individu isolé. La tension entre la conception rationnelle de la loi qui unifie les esprits et la conception d'une société de la concurrence entre les désirs mine de l'intérieur le libéralisme.

À ces tensions, le libéralisme est tenté de répliquer par un volontarisme désastreux, dont la fameuse devise est : *Fiat justitia, pereat mundus* (« Que la justice advienne, quitte à ce que périclite le monde »).

Cependant, la critique de Levinas porte, plus radicalement, sur la domination de la totalité dans la conception de la politique. Qu'est-ce qu'un ordre politique ? Que veut dire, pour les individus, prendre place au sein d'une telle société : une société qui distribue des places selon un système total, et qui justifie même son organisation précisément par la cohérence totale qu'il installe ? Peut-on vivre comme un être humain dans un tel système ? Autrement dit, peut-on compter ainsi sur des institutions impersonnelles, fussent-elles raisonnables ? La rationalité ne consiste-t-elle pas à nier la

« particularité » même de la raison présente en chaque individu ? La construction d'un État rationnel élimine-t-elle les contradictions et rend-elle inutiles les partis ? « La constitution d'une société industrielle internationale » engendre-t-elle par elle-même « une humanité vivant dans l'Universel » (IH 146) ? En ce cas, « la liberté se confond avec la désindividuation de l'individu » (IH 146). Le terme logique de ce « discours universellement cohérent », tel qu'il est développé par les disciples de Hegel, tel E. Weil, ne serait autre que « l'État universel où la multiplicité se résorbe et où le discours s'achève, faute d'interlocuteurs » (TI 239).

Soulignons que les circonstances de la pensée de Levinas étaient, durant l'après-guerre (Hiroshima, la guerre froide), d'une gravité sans précédent. La politique est devenue « apocalyptique », on y débat du retour à la guerre, de la « fin du monde » ; mais surtout on « *se débat* » dans des questions d'où il est difficile de tirer une intelligibilité, et où il importe de conserver les conditions d'une pensée lucide : « rester non communiste revient à conserver sa liberté de jugement dans un affrontement de forces », non parce qu'il faudrait à l'intellectuel préférer les sécurités de l'idéalisme, comme on vient de le voir, mais parce que « la libre pensée se dégage de l'action par l'effort le plus difficile et le plus risqué qui soit, qu'elle se situe parmi les gestes les plus révolutionnaires, les plus souverainement impies » (IH 149).

Par-delà les hésitations de la pensée dialectique entre le pacifisme et le bellicisme, Levinas remarque « l'attrait que continue d'exercer l'Occident gréco-judéo-chrétien » (IH 151), une particularité certes au regard de l'histoire, mais qui reste nécessaire à la vie et à la vérité de l'universalisme lui-même.

La critique de la politique se relie ici à celle de l'idéal de la pensée européenne. Cet idéal est celui d'un logos explicatif pour tout le réel, d'un langage universel que tout le monde et personne ne peut tenir, objectif parce qu'il s'égale à la totalité du monde, qu'il en dit « l'ordre éternel », mais de ce fait « neutre anonyme, univers impersonnel, univers sans langage » (DL 289). Contre cette impersonnalité, Levinas a fait entendre une autre voix, ou pour mieux dire restituer à la pensée – à la raison, dit-il aussi – son timbre vivant et personnel. Voix du soi, voix plurielles, voix qui se redoublent de l'écho des autres voix, ou mieux, qui existent d'être la question où la voix de l'autre peut se faire entendre. Levinas ne veut pas admettre que les évidences de la conscience morale soient purement et simplement ramenées au statut d'abstractions.

De même, s'agissant de la disparité et du dialogue des cultures, on peut certes affirmer comme un fait que « les hommes se comprennent », qu'il y a « pénétrabilité des cultures », que les langues se traduisent les unes dans les autres. Cependant, ce fait même suppose qu'il y ait « une *orientation* qui conduise », par exemple, « le Français à apprendre le chinois au lieu de le déclarer barbare » – c'est-à-dire plus généralement une orientation qui, se dessinant dans l'être, « lui confère un sens unique » (HAH 39).

1. La sociabilité

Suivons Levinas dans son analyse de la sociabilité même de l'homme, d'où il ressort que la question de la justice est déjà celle de l'existence spirituelle (« Le Moi et la Totalité », 1954). Nous savons que le point de vue de la « vie » est celui de l'instinct pour lequel prévaut l'alternative « la liberté ou la mort » (EN 24). Un être vivant sans pensée est « sans extériorité », c'est-à-dire se prend lui-même pour une totalité, « existe comme totalité, comme s'il occupait le centre de l'être et en était

la source », il est « cynique » ; il n'assume que le devoir de se nourrir de « l'assimilable », et reste essentiellement le Même ; en revanche, la pensée naît de ce que l'individu conçoit « une liberté extérieure » à la sienne (EN 23). Certes, pour l'être pensant aussi, il y a la vie, et « l'utile », c'est-à-dire « l'être senti, assumé par la vie » (EN 24). Mais la pensée lui ouvre d'autres horizons, comme à Charlot dans *La Ruée vers l'or* (cf. EN 24). De là viennent les œuvres de la volonté, le travail, etc.

Le vivant ne rejoint le tout que par la mort. En revanche, l'individu pensant, qui se situe dans une totalité, ne s'y « absorbe » pas. En effet, d'un côté il prend place dans une totalité de façon à en faire partie (il y a distinction de moi à autrui), mais d'un autre côté il tient son identité de lui-même (pure référence à soi) : « l'originalité de la société », c'est de provenir d'une « addition d'êtres qui ne font pas nombre les uns avec les autres » (EN 26).

Cette tension entre ces deux aspects est le début de l'expérience – « miracle » pour la pensée, mais aussi « problème de l'innocence » : le moi doit tenir compte de ce qui n'est pas lui, sans se confondre avec lui. Cette situation ne découle pas de nos rapports avec les choses, elle n'est permise, nous le savons, que par l'altérité radicale, le visage d'autrui. Il est vrai que, irréductiblement différent de moi, autrui modifie aussi notre rapport au monde : les choses ne nous apparaissent plus seulement comme nôtres, mais aussi « possédées par autrui » (EN 27).

Ainsi le « problème du rapport entre le moi et la totalité » nous amène à considérer « les conditions morales de la pensée », qui se réalisent dans la justice. « Nous voulons montrer que l'œuvre de la justice économique n'est pas une entreprise déterminée par les contingences d'une histoire qui a mal tourné, mais articule des rapports qui rendent possible une totalité d'êtres extérieurs à la totalité, leur aptitude à l'innocence et leur présence les uns pour les autres » (EN 27).

Les individus peuvent entrer dans des relations mutuelles qui créent des dommages, qui introduisent de la culpabilité, dont le pardon est impossible dans une société sans référence à Dieu. Le pardon est cependant envisageable dans une société à deux – une « société d'êtres qui se sont élus, mais de façon à garder en main tous les tenants et les aboutissants de la société » ; autrement dit, c'est une société *intime*, une société d'êtres qui sont « totalement présents les uns aux autres » (EN 29).

Société dont le tiers est exclu. Mais qu'en est-il des rapports entre toi et lui ? Et surtout, la culpabilité change de sens. En effet, je peux, de moi à toi, reconnaître des fautes en faisant part de mes intentions : tu peux m'absoudre, et je récupère ma liberté. Nous pouvons même nous sauver l'un l'autre dans l'amour – c'est-à-dire « le moi satisfait par le toi, saisissant en autrui la justification de son être » (EN 30). Mais l'amour est « réfractaire à l'universalité », il est une « négation de la société » en général ; l'amour est donné à l'un au détriment de l'autre (EN 31).

Ainsi, en avouant mes torts à ton égard, « je peux, même par mon repentir, léser le tiers. Dès lors, mon intention ne mesure plus exactement le sens de mon acte » (EN 29). Ma culpabilité rejaillit non seulement de mes intentions, mais de mes actes, dont je ne saisis pas toutes les conséquences : elle devient objective. Si la faute se mesure au tort causé plutôt qu'à l'intention, je peux être accusé pour ce que je n'ai pas voulu. Il faut donc penser le juste et la loi, au-delà de la société à deux. La relation à un tiers est essentielle à « l'existence subjective capable de discours » (EN 32).

2. La pensée du juste

La notion de justice implique le travail des institutions – qui est un pan constitutif de la morale. Dans la pensée de Levinas, cet aspect est secondaire par rapport à la relation directe du sujet à autrui,

mais il ne l'écarte pas : la question de la justice – donc de l'existence de tous et du bien pour tous – prend le relais de la responsabilité pour le prochain. Le terme même de « justice » est d'abord utilisé par Levinas dans le cadre de l'éthique interpersonnelle, pour signifier la rigueur avec laquelle l'autre m'oblige. Dans ses derniers ouvrages, la notion de justice se spécialise à la question du tiers. En effet, dans ses écrits, Levinas appelle d'abord « justice » le rapport éthique à autrui, la façon dont je me sens concerné par lui et dont, par son visage, il réclame quelque chose de moi. La justice désigne la rigueur à travers laquelle autrui me presse, tranche sur et dans mes besoins, disloque ma liberté. Puis Levinas rapproche ce terme de son contexte institutionnel ordinaire, en l'associant à la prise en compte du tiers : nous ne sommes pas, l'autre et moi, seuls au monde, puisque tous les autres nous entourent ; tous et chacun sont aussi mon prochain. Pour Levinas, c'est donc en un second temps, après que le sujet est traumatisé par la responsabilité pour l'autre, que naît la pensée de la justice – c'est-à-dire de la distribution des biens, de la mutualité dans les contrats, de la reconnaissance réciproque dans la vie publique. L'obligation d'être juste pour l'un et l'autre mène sur la voie du jugement, de la comparaison des droits, de la rationalité avec son critère d'universalité : « voici la nécessité de comparer les incomparables – de connaître les hommes. [...] Autrui n'est plus désormais la personne unique s'offrant à la miséricorde de ma responsabilité, mais individu d'un ordre logique ou citoyen d'un État où les institutions et les lois générales et les juges sont possibles et nécessaires » ; la « justice » en ce sens fait courir à l'éthique un « danger permanent, qui menace la bonté et la miséricorde originelles de la responsabilité pour l'autre homme » (RA 11). Cependant, la justice ainsi définie correspond à l'un des trois aspects de la morale. Ces trois aspects – le perfectionnement individuel, le respect d'autrui, l'institution commune – ne s'articulent pas naturellement ; leur harmonie réciproque ne va pas sans tensions. Le souci de la vertu personnelle, même généreuse, risque d'occulter la détresse de l'autre, ou de mépriser ses faiblesses, de ne pas reconnaître l'homme dans cette faiblesse même. L'honneur du vertueux ne peut l'autoriser à laisser à lui-même le bien commun.

Ainsi doit-on admettre que la charité même exige la justice. Le moi responsable ne peut rester indifférent à la pluralité des êtres, il ne peut manquer au devoir de comparer les uns et les autres, quoiqu'ils soient chacun un être singulier, doué du sens de l'incomparable, un visage. Il faut donc « comparer, juger et condamner. Subtile ambiguïté d'individuel et d'unique, de personnel et d'absolu, du masque et du visage » (EN 241). « La loi prime sur la charité » (EN 33). Nous comprenons peu à peu à quelle nécessité d'essence correspond l'ordre socio-politique. Levinas l'affirme nettement : la justice ne constitue pas une « dégénérescence du *pour l'autre* », elle en est l'exigence même (AE 203).

3. La justice économique

L'existence sociale est d'abord celle de la justice et de l'injustice économique. Elle se déduit de la liberté individuelle. Car « le tiers est l'être libre à qui je peux faire tort en forçant sa liberté » (EN 38). On sait comment Levinas dissipe les illusions qui entachent la prétention à la liberté. La volonté individuelle trouve son indépendance totale dans le courage, qui va jusqu'à accepter la mort. Pourtant, ajoute aussitôt Levinas, cette indépendance s'effondre lorsque la mort n'est pas celle que j'accepte, mais celle que m'inflige autrui, par le meurtre. De plus, chaque volonté engage ce qu'elle est dans la production d'œuvres, son être prend forme dans l'avoir ; or l'œuvre apparaît dans un ordre qui appartient aussi à autrui, c'est pourquoi la volonté individuelle devient « le jouet d'un destin qui la dépasse », ordre de l'histoire. La vie économique signifie une « aliénation » qui ne vient pas des contingences de l'histoire, mais qui est une « aliénation ontologique », une aliénation de soi qui

« institue l'histoire » (EN 38).

On voit encore dans quelle ambiguïté nous met cette analyse. D'un côté, la volonté individuelle se trahit dans la production d'œuvres qui continuent d'exister en son absence, elle se livre à la possibilité de l'injustice. Cependant, il n'est pas contingent qu'elle ne possède pas elle-même la signification de son être : « La multiplicité des mois n'est pas le hasard, mais la structure de la créature » (EN 39).

On peut ajouter que le corps est la première marque de cette ambiguïté – celle d'un « je peux » affecté d'une essentielle vulnérabilité, d'une santé qui ne se définit pas indépendamment de la maladie, bref d'une souffrance – « virement du “je peux” en chose » (EN 40). Cette choséité, elle est celle du malade qui se livre à la médication extérieure et au médecin ; elle est le fait du « pour-soi » qui va jusqu'à s'oublier lorsqu'on le maltraite – « on peut tout faire de l'homme » ! Levinas en déduit un principe pour tout projet politique futur : « La volonté essentiellement violable ne s'émancipe qu'en construisant un monde où elle supprime les occasions de trahir » (EN 40).

Nous l'avons vu, vivre selon l'être, c'est déployer toute la puissance dont est capable le moi-substance. Contre cette violence de l'être, l'éthique « serait la détente de la contraction ontologique que dit le verbe être, le dés-inter-esement rompant l'obstination à être, ouvrant l'ordre de l'humain, de la grâce et du sacrifice » (EN 221).

Levinas complète cette analyse en remarquant que la pire violence n'est pas celle qui force, par l'acier, mais celle qui laisse croire à la liberté, celle qui séduit et corrompt, par l'or. Quelle chance la pratique de la transaction et l'usage de l'argent laissent-ils à l'émergence d'un monde où la trahison n'est pas de principe ? L'argent est ambivalent. Il n'est pas suffisant de voir en lui l'instrument universel qui facilite des transactions, en mettant en comparaison quantitative des éléments qualitatifs, en différant la jouissance de la richesse. Car il est par la même occasion le moyen pour une liberté d'agir sur une autre : il est « toujours à un degré quelconque salaire », de sorte qu'il « agit sur la volonté qu'il flatte et s'empare de la personne » ; il est un « milieu ambigu où, à la fois, les personnes s'intègrent à l'ordre des marchandises, mais où elles demeurent personnes » (EN 47). « Possession de la possession, l'argent suppose des hommes disposant de temps, présents dans un monde qui dure au-delà des contacts instantanés, hommes qui se font crédit, qui forment une société » (EN 48).

Enfin, l'usage de l'argent introduit l'humanité dans la justice, ou « annonce une nouvelle justice ». L'histoire ancienne a roulé dans le cercle sans fin, non seulement du mal et de la vengeance, mais du mal et du pardon – car « le mal engendre le mal, et le pardon à l'infini l'encourage ». La quantification par l'argent engendre certes des pratiques condamnables (acheter l'homme même), et condamnées par la Bible ou le marxisme. Mais l'argent en instituant l'égalisation par la quantité laisse aussi la possibilité d'une « justice de rachat » qui rompt avec le cycle du mal – « forme supérieure de l'économie » (EN 48).

4. Les droits de l'homme et les droits de l'autre homme

La justice n'est-elle cependant pas l'œuvre du langage ? « Pour que je sache mon injustice [...] il faut que quelqu'un me demande des comptes » (EN 41). Le droit peut-il être un accomplissement de la relation éthique ?

Levinas s'est intéressé à la notion de « droits de l'homme », droits qui « s'attachent à la condition même d'être homme, indépendamment de qualités » particulières : « l'élévation de ces droits au rang

de principes fondamentaux de la législation et de l'ordre social marque certainement un moment essentiel de la conscience occidentale », révélant la « place exceptionnelle » de l'homme dans l'être, et soulignant l'obligation « d'épargner à l'homme une dépendance où il ne serait que pur moyen » (« Droits de l'homme et bonne volonté », *EN* 215). Dans le texte rédigé pour La Documentation française, à l'occasion des célébrations de 1989, il rappelle volontiers que ces droits, tels que les auteurs modernes les ont conçus, s'attachent d'abord par nature à la personne individuelle, indépendamment de l'appartenance à un système social (*AT* 149). Levinas ne manque pas cependant de souligner et d'accentuer au cours de son exposé les limites et les paradoxes des droits de l'homme. Certes, les droits de l'homme élèvent l'homme à la conscience de l'universel. Mais il ne faut pas oublier que leur inscription en tant que droits exige aussi l'établissement concret des conditions de l'exercice de ces droits : un État, des systèmes sociaux, des services réguliers sans lesquels parler de vie, de sécurité, d'éducation, etc., resterait purement idéologique.

Ainsi, « la question de la justification ou du *devoir être* même de ce droit reste ouverte » (*EN* 216). Critique toujours de la liberté comme volonté autonome. Le droit, fût-il droit de l'homme, est fondé en effet sur la conception de la liberté, des libertés qui se limitent les unes les autres : de la sorte, même fondée sur l'universalité du droit, toute revendication individuelle implique « un *effet*, une violence » sur une autre liberté (*EN* 217). Cette violence ne peut être dépassée que dans l'ordre moral de la raison pratique et de l'impératif catégorique kantien, par lequel « la volonté qui obéit à l'ordre d'une volonté libre serait encore une volonté libre comme une raison qui se rend à la raison » (*EN* 217). Or l'alternative kantienne entre le raisonnable (le sentiment de respect pour la loi morale) et le pathologique (la sensibilité aux contenus de la vie et au bonheur) prend son sens dans « la part incoercible de la spontanéité », c'est-à-dire « la bonté elle-même », qui est la « sensibilité par excellence » (*EN* 217). Seule la bonté – charité, miséricorde et responsabilité pour autrui – peut rompre avec les processus issus du *conatus* : persévérance dans l'être, défense de son moi, revendication de ses droits. Non que les droits soient abolis : mais il y a fondation du droit par l'éthique. « Bonté pour le premier venu, droit de l'homme. Droit de l'autre homme avant tout » – que Levinas rapproche de la générosité cartésienne (*EN* 218).

Levinas ajoute que, sans préjuger de la façon dont les formes juridiques trouvent une légitimité officielle dans une conception théologique (les droits de l'homme découlant alors des droits de Dieu sur l'homme), il y a dans cette notion un « inconditionnel » qui constitue « une conjonction où Dieu vient à l'idée, où la notion de transcendance cesse de rester purement négative » (*EN* 218). Être éveillé à l'Infini est la condition sans laquelle même les droits de l'homme restent impuissants et peuvent être retournés en instruments de la haine.

Dernière et lourde question : peut-on se fier à l'État pour accomplir cette mission ?

5. La violence de l'État

Ces remarques permettent en effet de poser à nouveau le problème du politique (*EI* 85). La philosophie politique, chez Hobbes par exemple, a longuement expliqué comment l'État naît de la violence, c'est-à-dire est inventé pour apaiser les conflits de l'état de nature : le transfert, consenti par chacun, de ses droits individuels à exercer le pouvoir, en faveur d'un Léviathan pacificateur, est la justification de la grosse machine, le fondement de la légitimité. Il arrive à Levinas de le rappeler : « La théorie politique tire la justice de la valeur indiscutée de la spontanéité dont il s'agit d'assurer, par la connaissance du monde, le plus complet exercice en accordant ma liberté avec la liberté des

autres » (*TI* 55).

Mais le risque est grand que l'État se livre lui-même à des exactions inhumaines. La raison d'État continue d'être une violence : elle l'est dans ses dérives despotiques, elle l'est quand elle suspend le cours des procédures légales pour décréter l'état d'urgence ; mais elle l'est déjà dans l'application froide des procédures les plus régulières. « Il y a des cruautés qui sont terribles, parce qu'elles proviennent précisément de la nécessité de l'Ordre raisonnable. Il y a, si vous voulez, des larmes qu'un fonctionnaire ne peut pas voir : les larmes d'autrui » (*CHEL* 63). L'institution a sa logique propre, elle tire son efficacité de son abstraction, de son formalisme non dépourvu de machinisme. « L'État, qui réalise son essence à travers les œuvres, glisse vers la tyrannie et atteste ainsi mon absence de ces œuvres qui me reviennent à travers les nécessités économiques » (*TI* 191). L'État ramène l'individualité du sujet à sa nature d'être qui persévère dans son existence. Rome, dans des textes talmudiques, « apparaît en guise d'une monstrueuse cité de gratte-ciel innombrables, cauchemar des docteurs rabbiniques anticipant l'Occident dans son actualité américaine de notre siècle. Ville où s'entassent des richesses dont la plus minime fraction suffirait à nourrir le monde entier » (*AHN* 112).

Cependant, Levinas suggère de comprendre autrement la naissance du politique. Dans la présentation classique, la société est le résultat de « la limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme » ; mais le social ne proviendrait-il pas plutôt de « la limitation du principe que l'homme est pour l'homme » ? Car dans ce dernier cas, « la nécessité d'un social rationnel » serait déduite « des exigences mêmes de l'intersubjectif » (*EN* 85). On retrouve le même raisonnement qu'à propos de la justice.

Il faudrait donc voir dans la critique de l'éthique à l'égard du politique non une intervention extrinsèque, mais la restitution de la politique à sa vérité. « Tous les rapports humains se réduisent-ils aux calculs des dommages et intérêts et tous les problèmes aux règlements de comptes » (*ADV* 13) ? Non certes, car « dans la proximité de l'autre, tous les autres-que-l'autre m'obsèdent et déjà l'obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience » (*AE* 113). Ce qui est vrai, et qu'il faut répéter, c'est que « la citoyenneté ne met pas fin à la centralité du Je. Elle la revêt d'un sens nouveau : sens révocable. L'État peut se mettre à fonctionner selon les lois de l'être. C'est la responsabilité pour autrui qui mesure la légitimité de l'État, c'est-à-dire sa justice » (*HS* 66).

6. Le pluralisme et la rationalité de la paix

La paix est la valeur politique par excellence. La notion centrale pour la politique est celle de la « paix » par le « pluralisme ». « L'unité de la pluralité, c'est la paix et non pas la cohérence d'éléments constituant la pluralité » (*TI* 342).

Dans la présentation classique de l'État et de l'histoire, la guerre peut être entreprise avec bonne conscience, au nom des nécessités historiques. Alors que si l'État ne procède pas de la guerre, mais de la responsabilité irréductible de l'un pour l'autre, la guerre est une faute, et la paix doit être redéfinie. Selon l'ordre de l'État, la pluralité doit être traitée selon des procédures qui permettent aux volontés diverses de se reconnaître, quitte à passer par le détour de la loi et du pouvoir. Si cette perspective se bouche, le retour à l'état de nature est fatal. En effet, le risque, quand on cherche à établir la paix, c'est de compter sur un système dans lequel les individus sont tenus de coexister, comme si une « vérité supérieure » pouvait régler les comportements et agir avec nécessité. Le résultat n'est qu'une

situation figée, dont on ne sort que par une révolte et par des guerres, qui cessent seulement « faute de combattants » ; de la sorte, il n'y a guère de société et de paix que celle des « cimetières », comme le disait aussi ironiquement Kant ; et c'est dans la même perspective qu'on voit se profiler les « empires universels futurs » (TI 342).

Il faut donc distinguer clairement la multiplicité neutre et la multiplicité vraie, ou pluralisme. C'est le problème de la totalité : le point de vue extérieur à l'individu permet de définir un ordre général, un réseau de relations neutre, une société à laquelle les membres ne participent que comme des exemplaires « englobés par le même concept » (TI 126). De manière générale, la raison ne peut établir « la cohérence interne d'un ordre idéal » si la subjectivité ne se résorbe, soit comme « je pense » dans la « sphère nouménale », soit comme citoyen quelconque jugé par l'histoire, dans « l'ordre universel de l'État » hégélien (TI 228). Mais « il n'y a plus de société dans un tel rationalisme, c'est-à-dire il n'y a plus de relation dont les termes s'absolvent de la relation » (TI 229). C'est pourquoi Levinas oppose à cette multiplicité neutre la multiplicité vraie, ou le « pluralisme », qui ne saurait se définir qu'à partir de « la relation allant du moi à Autrui » (TI 125), relation réelle et qualifiée par des affects, altérité que j'affronte plutôt que je ne la conçois, langage qui définit la raison et non inversement (TI 229). « La paix doit être ma paix, dans une relation qui part d'un moi et va vers l'Autre, dans le désir ou la bonté où le moi, à la fois se maintient et existe sans égoïsme. Elle se conçoit à partir d'un moi assuré de la convergence entre la moralité et la réalité, c'est-à-dire d'un temps infini qui, à travers la fécondité, est son temps » (TI 342).

Levinas rencontre ici les préoccupations de Kant – qui, contre l'érection d'un État mondial, préfère une fédération d'États de droit (*Projet de paix perpétuelle*) – et celles d'H. Arendt – pour qui le renouvellement de l'action est dû au phénomène de la naissance d'êtres intégralement nouveaux (*Condition de l'homme moderne*).

7. La laïcité

La politique, c'est l'instauration de pouvoirs, qui tour à tour, et généralement sans sortir de l'ambiguïté, promeuvent ou masquent les revendications de justice.

Un court article consacré à la fête de Hanoukka souligne cet aspect (DL 319-322). Dans la lutte engagée entre les peuples, la cause de la justice est une force. La victoire de Juda Macchabée sur Antiochus Épiphane suscite une fierté d'idéalistes, la « foi en la supériorité du faible, fort de sa justice, sur le fort, confiant en sa seule force ». Certes, mais aussitôt un doute apparaît : et si le faible emporté par son combat s'habitue lui aussi à la violence ? Ne faut-il donc pas toujours « préserver une partie, la meilleure de soi, des combats les plus hauts » ? Dans cette perspective, « la pensée religieuse d'Israël ose juger les guerriers victorieux » et dénoncer le cumul, chez les mêmes hommes, de l'autorité spirituelle (la prêtrise) et de la souveraineté politique (le pouvoir). Encore le droit juif distinguait-il la guerre sainte (pour conquérir la Terre promise) et la guerre politique (occasionnelle) ; or l'histoire politique chrétienne est universelle, pour elle le monde entier relève de la guerre sainte, de sorte que « la volonté de Dieu s'accomplit dans les destinées guerrières de leurs États ». Une des solutions par lesquelles la violence de l'État devrait être évitée ou réglée est celle qu'on appelle la laïcité. Car la violence de l'État est d'autant plus grande que le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel se superposent dans les mêmes institutions ou se coalisent pour doubler les obligations qu'ils imposent au peuple.

Le pari de la laïcité est justement d'aménager par les lois une répartition des responsabilités : au pouvoir spirituel l'autorité morale et l'accompagnement spirituel des actes de la vie privée ; au pouvoir temporel la fixation des conditions de la vie publique. Aucun des deux pouvoirs ne doit empiéter sur l'autre, ni le spirituel avoir recours à la puissance publique, ni le temporel tirer sa légitimité d'une quelconque sacralité. Mais peut-on établir la vie sociale dans une telle partition ? Un sujet politique ne cherche-t-il pas à retrouver dans l'espace public une confirmation de la vérité intime qui l'habite ?

Il y a donc dans la laïcité une dimension d'utopie qui l'apparente elle aussi à une religion.

La laïcité est le principe qu'énonce la formule évangélique : « rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » ; deux règnes semblent devoir se côtoyer sans dommages. Mais, suggère avec humour Levinas, « c'est peut-être à cause de cet indifférentisme politique que le christianisme a été si souvent religion d'État » (*ADV* 209). L'idée de Levinas, c'est que, sinon le laïcisme, du moins « les institutions laïques ne sont possibles qu'à cause de la valeur en soi de la paix entre les hommes » ; de plus, « si le particularisme d'une religion se met au service de la paix, [...] la religion rejoint l'idéal de la laïcité » ; or le judaïsme, selon Levinas, se définit par l'association étroite du rapport avec Dieu et du rapport avec les hommes (l'attention à l'étranger, etc.) ; « les rapports interhumains, indépendants de toute communion religieuse, constituent en quelque façon l'acte liturgique suprême » – telle serait la version possible de la laïcité (*IH* 160). Il est vrai, en dernier ressort, que, au-dessus de toute politique laïque, se place la loi de la Thora, qui « désigne, investit et contrôle le pouvoir politique » (*IH* 170).

Dernière remarque, appelée par l'actualité de la création de l'État d'Israël : « ce n'est pas parce que la Terre sainte prend la forme d'un État qu'elle rapproche du Règne messianique ; mais parce que les hommes qui l'habitent entendent résister aux tentations de la politique » ; Levinas admet que la justification de la naissance de l'État d'Israël a été, dans des circonstances données, celles de la persécution en Europe et celles des mandats internationaux des pays occidentaux sur la Palestine, un événement dont la signification est religieuse ; mais dans le même mouvement, il comprend cette religion comme un bouleversement de la politique ; « vérité et destin qui ne tiennent pas dans les catégories politiques et nationales » (*DL* 367).

Chapitre 10

Une pensée religieuse

Introduction : athéisme et pensée religieuse

Une question monte nécessairement à l'esprit : quelle place tenait exactement la religion dans la pensée de Levinas ? L'appartenance au judaïsme était-elle un aspect intrinsèque de la philosophie de Levinas ou peut-on séparer les deux aspects ? Ces questions ne sont pas restées sans réponse de la part de Levinas lui-même. La notion de « religion » n'apparaît pas chez lui comme un recours extrinsèque, mais surgit de l'argumentation elle-même, du mouvement métaphysique et du sein de l'éthique. La religion se définit par la relation à autrui : « Ce lien avec autrui qui ne se réduit pas à la représentation d'autrui, mais à son invocation, et où l'invocation n'est pas précédée d'une compréhension, nous l'appelons *religion*. L'essence du discours est prière. [...] Si le mot religion doit cependant annoncer que la relation avec des hommes, irréductible à la compréhension, s'éloigne par là même de l'exercice du pouvoir, mais dans les visages humains rejoint l'Infini – nous acceptons cette résonance éthique du mot et tous ces échos kantien » (EN 19). Ainsi la socialité humaine en tant que telle est religieuse. Alors, le nom de Dieu ne désigne pas la clef d'explication d'un système qui le réclame comme cause première, mais le souffle même de la parole logique et autonome. Mais, nous le savons aussi, c'est l'invocation de Dieu, dans sa différence propre, et non seulement parce que l'appelle la différence d'autrui, qui est définie comme religieuse. La religion, c'est le culte, des formules de foi, une espérance mise dans la valeur de l'existence. De cela, Levinas ne traite pas dans ses ouvrages de philosophie, bien que ce fût, de toute évidence, un aspect central de sa vie, comme en témoigne cette note : « L'essentiel : entendre l'appel de Dieu » (CC 78).

1. Être juif et philosophe, ensemble

Levinas aura été juif non seulement dans la vie courante, lors des rituels, des fêtes du calendrier juif, et comme directeur de l'École normale israélite orientale, mais aussi comme intellectuel prononçant des conférences à l'occasion de congrès. Sa préoccupation à l'égard de la perpétuation de la foi juive ne se dément pas. La publication du recueil *Difficile liberté*, en 1963, témoigne, selon lui, « d'un judaïsme reçu à partir d'une tradition vivante et alimentée par la réflexion sur des textes sévères plus vivants que la vie », mais s'efforce aussi de « célébrer » la pensée d'auteurs anciens en scrutant « l'exégèse difficile qui se dissimule » dans leurs écrits (DL 9). Levinas a nettement séparé, dans son activité comme dans ses publications, le travail de la philosophie et l'expression religieuse (ne serait-ce qu'en s'adressant à des éditeurs différents). Mais cette séparation n'est pas étanche, et « quoiqu'il prétende, [Levinas] n'a jamais complètement distingué l'étude de la Thora et l'étude de la philosophie : il a transvasé et fait réagir concepts et notions d'un corpus à l'autre¹ ». On trouve maint exemple de ce procédé au long de ses ouvrages ; mais ce qui importe, plus encore que d'en établir la légitimité, c'est d'en apercevoir le fruit. Levinas « soutient en effet que la raison peut se laisser inspirer par les prophètes et les rabbins sans humiliation² ». Réciproquement, la religion ne saurait se passer de l'apport de la philosophie, pour se protéger grâce à elle de ses dérives – et toute religion a

ses dérivés, dit Levinas (DSS 155).

Ainsi la pensée religieuse et la religion font-elles partie de la philosophie de Levinas. Il note cette proximité dans la pensée de Franz Rosenzweig : « Voici qu'une recherche concernant la destinée et le salut de l'homme tout court, libéré de tout particularisme, mène au judaïsme perdu. La question est d'ordre universel, la réponse est juive. La biographie de Rosenzweig est significative par ce retournement et ce retour. Ce qui marque la pensée juive contemporaine, [...] c'est ce frisson particulier du Retour » (HS 75). L'appartenance à une religion accentue les devoirs de la philosophie, bien loin de lui être contradictoire : le poids et la permanence de l'une en appelle au beau risque de l'autre ; et les tensions cultivées par la philosophie doivent à la religion de se connaître comme légère. Mais il arrive à Levinas de marquer un étonnement ironique : à la question de savoir comment se sont accordés pour lui les deux modes de pensée issus de la Bible et de la philosophie, il répond : « Avaient-ils à s'accorder » (EI 17) ?

Levinas s'est défendu d'être un philosophe juif. On le comprend aisément une fois qu'on a tenu compte de l'arrière-plan d'une telle désignation. Dans l'absolu, il n'est pas impossible d'être philosophe juif, comme on est philosophe athée, agnostique, chrétien, etc. Philosophe, Levinas l'a été par profession et par vocation. Juif, il l'a été par son éducation, depuis la plus tendre enfance, par sa culture, par son activité professionnelle et sa confession. Philosophie et judéité étant compatibles, comme peut l'être la philosophie avec tous les ancrages dans la vie dont la liberté est l'horizon, il est donc vraisemblable de désigner Levinas comme un philosophe juif. Cependant, une telle expression semble avérer l'idée qu'il ne serait que le philosophe du judaïsme, un traducteur de ce que le judaïsme apporte dans le langage des philosophes. L'expression est alors réductrice ; Levinas avait des raisons philosophiques de la récuser. L'important est de voir de quelle manière le judaïsme et la philosophie se rencontrent dans sa philosophie – sans pouvoir prétendre faire de l'un le fondement de l'autre.

2. Un monde sécularisé

Il faut tenir compte des circonstances. La modernité s'est accompagnée d'un mouvement de sécularisation des pouvoirs et d'intériorisation de la foi. La séparation des sphères publique et privée, que prône Spinoza à travers son analyse de la religion comme « asile de l'ignorance », dans le *Traité théologico-politique*, a pour but la nécessaire promotion de la liberté d'expression : dans un régime théocratique, la foi favorise l'obéissance aux lois de l'État ; pourtant les motifs qui poussent les hommes au contrat social sont rationnels et non religieux, de sorte que la religion n'est pas nécessaire à l'établissement de la démocratie. Cependant, cette analyse a aussi pour effet de rendre « perplexe » la conscience religieuse moderne : ainsi, à la longue, la déperdition de la lecture des textes et de la pratique des rites laisse la place à un « irrationalisme » et à de « nouvelles formes de syncrétisme religieux » ; les rapports de la raison et de la révélation tournent au profit de la critique historique de la Bible ; et si Dieu est posé par la seule conscience, il n'est pas étonnant « que l'athéisme soit plus facile à défendre que la foi³ ». C'est pourquoi Leo Strauss, de son côté, a critiqué la transformation du judaïsme en une connaissance qui n'oblige pas à une transmission. Levinas le constate lui aussi. Les religions révélées offrent, dit-il, un « schéma ontologique » dans lequel culpabilité et innocence sont concevables et vivables : entre le monde de l'action et le monde du jugement, « la transcendance d'un Dieu condescendant assure à la fois séparation et relation » ; « le pardon divin rend son intégrité initiale au moi en faute et garantit sa souveraineté, ainsi inaltérable » (EN 28). « Mais les religions ont perdu leur rôle directeur dans la conscience moderne » (EN 28).

3. La Révélation juive et chrétienne

Pour Levinas, le discours philosophique n'est pas étranger à l'inspiration qui se manifeste dans la Révélation. Il trouve chez Hermann Cohen et chez Rosenzweig l'idée que la conscience se trouve dépassée par un commandement, qui ne se ramène pas à l'observance cérémonielle, mais qui fracture l'aspiration humaine à l'autonomie. Il rencontre surtout en Rosenzweig un auteur pour qui la langue et le visage sont « le sceau visible de la Révélation » et qui « restitue le miracle et le confie à la philosophie⁴ ». « Dans mon être religieux, je suis *en vérité* » (TI 284).

Franz Rosenzweig est l'exemple remarquable d'un penseur qui est parvenu au judaïsme par l'intermédiaire de la pensée philosophique en général, au bout d'un processus qui s'apparente à un « retour » ou à un « retournement ». Juif par appartenance familiale, il subit l'influence de juifs convertis, et son cheminement personnel le pousse vers le christianisme ; cependant, en 1913, il écrit une lettre où il affirme que cette conversion n'est « pas nécessaire ». Cet événement prouve, aux yeux de Levinas, « la puissance de la spiritualité juive » que la modernité, chrétienne et même juive, pouvait croire périmée (HS 71). Dans *L'Étoile de la Rédemption*, Rosenzweig fait valoir que la religion est une sortie hors de la totalité, une « ouverture qui est, ainsi, la temporalité originelle : Création – passé par excellence ; Révélation – présence du présent ; Rédemption – tension vers l'avenir. [...] La conjonction *et* de la formule “l'homme et le monde” ne serait concrète que dans la réponse de l'homme à la Révélation et à l'amour de Dieu, dans l'ouverture sur le monde comme monde-à-venir⁵ ». Dans le judaïsme et le christianisme, entre lesquels il y aurait de ce point de vue « l'intimité la plus grande », « vérité ne signifie plus énoncés et affirmations, mais un événement et un drame eschatologique qui se déroule. [...] L'absolument vrai se scinde, de par sa vérité même, en judaïsme et en christianisme, et se joue dans leur dialogue » (*ibid.*, p. 11).

Levinas doit beaucoup à Rosenzweig, pour qui « la Révélation, plutôt qu'un savoir reçu », est « à penser comme éveil » (ADV 180). Mais il se démarque aussi de ses analyses. Car pour Rosenzweig, la foi associe l'hétéronomie (le croyant se soumet à plus haut que lui et à ses commandements) et le dialogue (qui égalise les interlocuteurs dans la réciprocité de la question et de la réponse) : Dieu et l'âme croyante sont comme des partenaires dans l'amour, la foi de l'âme témoignant de l'amour que Dieu lui accorde souverainement. Or nous savons que la foi monothéiste, selon Levinas, « suppose elle-même l'athéisme métaphysique » et que « la révélation est discours » ; autrement dit, selon Levinas, « il faut, pour accueillir la révélation, un être apte à ce rôle d'interlocuteur, un être séparé », dont l'accès à Dieu est celui de la responsabilité pour autrui (TI 75).

C'est à propos de l'ouvrage de J. Maritain, sur *L'Impossible antisémitisme* (1937), que Levinas souligne la « vocation commune » du judaïsme et du christianisme, qui ont « un sentiment immédiat de la contingence et de l'insécurité du monde, une inquiétude de ne pas être chez soi et la force d'en sortir » ; Maritain, résume-t-il, oppose aux explications sociologiques ou psychologiques – qui perdureront encore dans les *Réflexions sur la question juive* de Sartre, en 1947 – son interprétation de l'antisémitisme comme « la révolte de la Nature contre la Surnature, l'aspiration du monde à sa propre apothéose, à sa béatification dans sa nature » ; Levinas commente cette idée avec faveur (CHEL [1991] 150). La proximité qu'il ressent envers le « drame secret » de l'Église catholique en guerre contre le « monde profane » (« À propos de la mort du pape Pie XI », CHEL [1991] 152) n'implique cependant pas de rapprochement religieux ni de tentation prosélyte. Levinas expose avec une fidélité sans faille ce qu'est et ce que doit continuer à être, à ses yeux, le judaïsme. Ce n'est pas seulement l'hitlérisme et les persécutions qui amènent Levinas à le penser, c'est la nature même du

judaïsme, qu'il lui arrive de présenter brièvement, mais avec soin (cf. par exemple, *ADV* 158-181).

Ainsi la proximité des affirmations du judaïsme avec celles du christianisme amène Levinas à envisager le sens philosophique de « la notion d'Homme-Dieu », qui comporte l'idée d'une « humiliation » de Dieu en faveur de sa créature – donc d'une « absorption dans la Passivité la plus passive de l'activité la plus active » – et à travers cette humiliation « l'idée d'expiation pour les autres, c'est-à-dire d'une substitution » (*EN* 64). Il y a là un « défaitisme » et une « timidité » qui « dérange absolument », qui « n'est pas du monde », de sorte que cette « vérité persécutée » serait « l'unique modalité possible de la transcendance » en même temps qu'une « façon de se tenir dans l'être – un mode ontologique (ou mé-ontologique) » (*EN* 66). En raison de « l'ambiguïté » essentielle à la transcendance, Levinas crédite ici Kierkegaard, philosophe de la communication indirecte, d'avoir montré la nécessité d'un discours qui respecte « l'incognito » de Dieu (*EN* 67). Mais l'essentiel, dans l'humilité de Dieu, est encore de nature éthique, comme le rappelle la citation du Livre de Jérémie (22, 16) : « Il faisait droit au pauvre et au malheureux... Voilà certes ce qui s'appelle me connaître, dit l'Éternel » ; l'essentiel, souligne Levinas, est « l'infinie passivité ou passion ou patience du Moi » qui constitue sa singularité (*EN* 71). Dès lors, si l'on admet la thèse de l'Homme-Dieu comme un dogme auquel accorder sa foi et son espérance, il faut élever ce qui est une évidente objection : le geste de la Passion s'interpose entre moi et moi-même, me dépossède du « sacrifice » de ma propre identité. « Comment attendre d'un autre qu'il se sacrifie pour moi, sans exiger le sacrifice des autres ? » Ce n'est donc pas un tel dogme qui est susceptible de fonder l'existence finie. « Comment admettre sa responsabilité pour moi, sans aussitôt me trouver, de par ma condition d'otage, responsable de sa responsabilité même ? Être moi, c'est toujours avoir une responsabilité de plus » (*EN* 71). En un sens, la thèse du christianisme, la Passion du Christ, est un cas particulier de la thèse selon laquelle autrui est un médiateur entre moi et Dieu. À cette thèse, nous le savons, Levinas répond qu'autrui n'est pas – ni en général ni en particulier – « l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle » (*TI* 77).

3. La condition juive

A. L'extrême conscience de l'universalité

Être juif n'est pas une facilité. Cette difficulté n'est pas seulement la conséquence des persécutions, par lesquelles il a été refusé à des individus, désignés selon des procédures bureaucratiques, de pouvoir vivre dans la société où ils étaient nés. Plus généralement cette difficulté vient de ce qu'on peut appeler « l'in-condition » de la société juive occidentale (*DL* 184). Cependant, Levinas ne manque pas d'ajouter que cette incondition peut se dire aussi de l'humain en général (*ADV* 8). Il ne faut donc pas lire les remarques de Levinas sur le peuple juif comme une insistance sur ce qu'il peut avoir d'exceptionnel, mais plutôt comme un apprentissage de ce qui concerne tout être humain, ou du moins de ce qui le concerne quand il est soucieux de ce qu'il est (et non seulement soucieux de lui-même et de sa persévérance).

Les affres de la lucidité, qui arrête les élans spontanés, y compris les meilleurs, la prise de conscience que la meilleure éducation ne protège pas du mal, que le questionnement n'a pas pour objet seulement le monde, mais aussi les mobiles de son action et les raisons d'être de son existence – telles sont les exigences propres à la philosophie dans sa première version, socratique. Or, selon

Levinas, l'existence juive et ses rites ont les mêmes réquisits : « on ne peut pas, en effet, être juif instinctivement. [...] Le judaïsme est une extrême conscience », requise même et surtout lorsqu'il s'agit de militer pour les droits et la justice (*DL* 17).

Levinas précise parfois que la désignation des enfants d'Israël par le Talmud ne doit pas être comprise comme un partage à caractère raciste. « Les descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est l'humanité qui n'est plus infantine », c'est l'humanité qui se rend compte de ses devoirs à l'égard d'elle-même, c'est-à-dire à l'égard de tout homme qui se présente et qui a faim, et en ce sens, « tout homme véritablement homme est probablement de la descendance d'Abraham » (*DSS* 18). « Le monothéisme dépasse et englobe l'athéisme, mais il est impossible à qui n'a pas atteint l'âge du doute, de la solitude et de la révolte » (*DL* 31). La formule qui fait du peuple juif un peuple élu fait scandale : mais, répond Levinas, il reste à décider si elle désigne l'orgueil et la volonté de puissance, ou plutôt « la conscience morale elle-même qui, faite de responsabilités toujours urgentes et incessibles, répond la première, comme si elle était la seule appelée » (*ADV* 13). L'élection est une charge – qui doit souvent se passer de décorations.

B. L'éthique de la transcendance réelle

Pour Levinas, le texte de la révélation biblique confirme, même dans les passages où il confine avec le souci théorique, que l'essentiel de l'enseignement est éthique. Ainsi de la vision de Dieu par Moïse (*Exode* 33). Malgré la relation « face à face », il n'est donné à Moïse d'apercevoir que les « arrières » de la Gloire divine – c'est-à-dire, selon l'exégèse rabbinique, « le nœud formé par les courroies des phylactères sur la nuque divine » ; voilà, souligne Levinas, « un enseignement prescriptif » ; « et dans la mesure où ce ritualisme, suspendant l'immédiateté des rapports avec le donné de la nature, conditionne, contre la spontanéité aveuglante des Désirs, la relation éthique avec l'autre homme, se trouvera confirmée la conception selon laquelle Dieu est accueilli dans le face-à-face avec autrui et dans l'obligation à l'égard d'autrui » (*ADV* 174). C'est pourquoi le judaïsme se présente comme un particularisme, mais, dans le même mouvement, affirme un universalisme. Levinas raisonne longuement sur le caractère particulier de la Loi, qui ne se convertit jamais en principe universel. « La grande force de la casuistique du Talmud, c'est d'être la discipline spéciale qui cherche dans le particulier le moment précis où le principe général court le danger de devenir son propre contraire, qui surveille le général à partir du particulier » (*ADV* 99). Levinas commente longuement un texte du *Traité Chabat* sur l'expression du livre de l'Exode : « Nous ferons et nous entendrons » [*naasé vénishma*]. Voilà une réceptivité paradoxale, pour la sagesse de la philosophie, qui consiste à voir et savoir pour fonder l'agir. Mais « l'intégrité » juive [*temimout*] entend d'une autre oreille la voix de l'éthique, et considère à son tour la sagesse comme une naïveté. Certes, faire ne saurait exclure d'entendre : mais, en éthique, l'obéissance prime. Car « l'intelligibilité ne commence pas dans la certitude de soi, dans la coïncidence avec soi-même à partir de laquelle on peut se donner le temps et une morale provisoire, tout tenter et se laisser tenter par tout » (*QLT* 105).

La vérité de la religion consiste avant tout dans le respect de la Loi confiée par Dieu et dans la conduite rituelle quotidienne qui la met en œuvre. Or la tâche que les rites confient à tout un chacun, c'est de trouver dans les rapports éthiques la signification spirituelle des situations humaines, leur « vérité pour adultes » (*DL* 15). « La faim d'autrui – faim charnelle, faim de pain – est sacrée ; seule la faim du tiers en limite les droits ; il n'y a de mauvais matérialisme que le nôtre. Cette inégalité première définit peut-être le judaïsme. Condition difficile. Inversion de l'ordre apparent. [...] D'où le

ritualisme qui voue le juif au service sans récompense [...]. Ce que, au sens originel et irrécusable du terme, signifie le mot grec liturgie » (*DL* 10). On peut trouver une confirmation de cet universalisme dans la façon dont la Loi, en s'adressant au peuple juif, se rapporte à tout homme qui se présente – figure de l'étranger. « Plus de quarante fois, le Pentateuque rappelle le respect dû à l'étranger. La loi sera commune à l'étranger et à l'autochtone – ce qui se justifie à la fois par la fraternité humaine et par la communauté de la misère humaine ("car tu fus étranger au pays d'Égypte"). [...] Le monothéisme juif annonce le droit naturel » ; l'étranger est accueilli comme « noachide », c'est-à-dire « descendant de Noé, membre de l'humanité », donc comme être moral, qui entre ainsi de plein droit dans la société, légalement, et non par charité faite « aux infidèles, comme dans le christianisme » (*IH* 163 et 164). « L'étendue des obligations à l'égard des hommes pleinement hommes n'a pas de limites » (*DSS* 20).

C. Le commentaire talmudique et l'exigence herméneutique

Selon Levinas, la vie du philosophe et celle de l'interprète de la Bible ne sont pas très éloignées : l'un et l'autre se livrent à un travail de déchiffrement, au rebours de tout dogmatisme.

Le commentaire talmudique s'élève « au-delà du verset », dit Levinas, parce que le « sens obvie » du texte biblique continue d'être « énigmatique », de sorte que le lecteur est appelé à une « herméneutique », par laquelle non seulement sont débusquées les significations « impliquées » dans les propositions les plus immédiates, mais pour laquelle aussi ces significations secondes doivent à leur tour être interprétées ; la pensée est entraînée dans un mouvement de reprise incessante qui est aussi un mouvement de « retour » sur ce qui a été lu et sur ce qui a été dit (*ADV* 7). Or la philosophie aussi consiste, non en la répétition mécanique de certitudes passées, mais en l'interrogation renouvelée du sens de ce qui a été acquis, et même du savoir le plus établi. Certes, la philosophie ne saurait se donner ni adopter les mêmes critères, ni accepter d'emblée la hauteur de Dieu, ni s'en tenir à un texte, et considérera avec faveur le texte des sciences. Mais le parallélisme ne semble pas illégitime à Levinas : pour la pensée rationnelle comme pour le penseur talmudique, l'enjeu est toujours la « révélation toujours continuée » – comme chez Descartes l'existence des choses suppose une « création continuée ». Et de même que la parole de Dieu se tient, par une « merveilleuse contraction de l'Infini », dans le langage fini des créatures, de même selon Descartes l'idée de Dieu se tient-elle dans l'esprit de l'être pensant (*ADV* 7).

De plus, depuis l'événement de la Thora, le temps des miracles et des manifestations extraordinaires du divin est passé : ainsi le travail exégétique et la pensée humaine autonome ont pris le relais. C'est ce que signifie l'apologue de Rabbi Éliezer : son avis, appuyé par des voix célestes, est cependant rejeté par ses collègues interprètes, précisément à cause de cette intervention (*Traité Baba Metsia*, 59b) ; c'est aussi ce que souligne Levinas, récusant à cette occasion la pertinence des concepts heideggériens : « L'homme ne serait donc pas un "étant" parmi les "étants", simple récepteur d'informations sublimes. Il est, à la fois, celui à qui la parole se dit mais aussi celui par qui il y a Révélation. L'homme serait le lieu où passe la transcendance, même si on peut le dire "être-là", ou Dasein » (*ADV* 175).

L'idée fondamentale, c'est que le langage est par sa nature même inspiré, qu'il serait « l'élément naturel de l'inspiration » (*ADV* 136). Les littératures, aptes à soutenir des exégèses multiples, sont un appel au commentaire. Il y a une intimité de la pensée et du livre. Grâce au livre, à sa résistance, la pensée se soustrait à la fois aux formes de l'engagement dans le monde – par lequel on est un

« politique et impitoyable réaliste » – et aux séductions de la spiritualité du cœur – le règne prétendu de la « pure et aphone intériorité de “belle âme” » (ADV 9). Il y a cependant une spécificité des Écritures saintes. D’un côté en effet il y a un régime du discours qui fait prévaloir « l’information », la connaissance d’objets, et les critères – au moins affichés comme tels – de l’objectivité. D’un autre côté, le texte biblique a pour but de « solliciter » le lecteur « dans l’unicité inimitable – et logiquement indiscernable – de sa personne et comme son génie propre » : le sens du texte résulte de la lecture et non pas seulement du texte ; et même, le texte reste logiquement incompréhensible dans une lecture qui écarterait « la part irremplaçable apportée par chacun » (ADV 10). L’herméneutique biblique constitue un pluralisme.

Le but est de « faire ressortir la catharsis ou la dé-mythisation du religieux qu’opère la sagesse juive » ; car la Thora orale, en scrutant les lettres de la Thora écrite, « en dégage *le sens éthique comme l’ultime intelligibilité de l’humain* et même du cosmique » (DSS, p. 10). En ce sens, le Talmud aurait été très en avance sur les tentatives modernes, encore controversées par les théologiens chrétiens, pour extraire la lecture du texte biblique de sa gangue mythologique. Ce fut l’effort d’un R. Bultmann, par exemple, de reconduire l’Évangile – ses paraboles – à des formes de compréhension universelles.

Le Sacré, c’est le sens du séparé, de la transcendance de Dieu qui refuse de se laisser voir ; le Saint, c’est l’appréhension de ce même Dieu, non sous une figure spéciale qui la vulgariserait, mais où se réserverait son étrangeté. La lecture et le commentaire sont les modalités complémentaires de la responsabilité pour autrui.

D. Le temps messianique

Selon Levinas, l’éthique s’énonce sous la forme d’une prise de position eschatologique plutôt qu’ontologique. Contre les conceptions dialectiques de l’histoire, qui noient le sujet dans le processus et qui font de l’aliénation un moment nécessaire, la tradition hébraïque cultive un autrement de l’histoire, c’est-à-dire les récits des générations [*toledot*], qui établissent des registres de naissance et de filiation – pensée du commencement. Levinas souligne l’existence d’une autre pensée de l’histoire « qui va dans une autre direction et coexiste avec l’histoire » (IH 157). C’est pourquoi il fait référence à la pensée messianique : « La plus persévérante et insistante vision du messianisme chez Levinas est celle qui se démarque de toute téléologie de l’histoire, celle qui voit dans chaque présent discontinu l’occasion d’une libération⁶. » Levinas cherche dans le messianisme une pensée du temps comme radicalement novateur, comme avenir. Le messianisme est une pensée religieuse : l’attente d’un Messie lié au temps mystérieux de la Révélation, mais aussi à l’idée d’une élection d’Israël, voire à l’idée d’une immortalité de l’âme ; l’accomplissement du monde à venir correspondrait à la fin de toute persécution et à la reconnaissance universelle de Dieu. Mais pour Levinas, le messianisme est d’abord une pensée de la promesse et de l’attente, dont il peut y avoir philosophie.

Levinas en cherche les traces chez les philosophes. Ainsi oppose-t-il l’utopisme d’Ernst Bloch, l’auteur du *Principe espérance*, à l’analyse de l’être-pour-la-mort de Heidegger. Bloch, dans la lignée du marxisme, fait du « travail » la condition de la subjectivité théorique elle-même ; dès lors, « poser la praxis comme conditionnant la vérité, c’est prendre au sérieux le temps ; c’est entendre par avenir ce qui vraiment n’est pas advenu », un avenir qui ne se préexiste ni dans un implicite, ni dans l’éternité d’un dieu, ni même dans un *Deus sive Natura* ; « l’avenir de la praxis n’a encore lieu à aucun titre » (DQVI 69).

Rentrer dans la pensée utopiste, c'est avoir l'idée d'un monde à achever, c'est avoir « l'espoir de réaliser ce qui n'est pas encore » : or on ne peut trouver un tel espoir que chez un sujet qui ne se tient pas déjà pour un « être là », un *Dasein*, mais chez un sujet qui est étranger et invisible à lui-même, « pure facticité » [*Dass-sein*], et pour lequel l'être est à distance (DQVI 70). C'est pourquoi, même si Bloch pense en termes ontologiques, il dessine un « mouvement messianique de l'histoire » ; il refuse de « prendre pour essence de l'homme sa situation de fait » : le Moi humain a l'*espérance* d'un être qui, « à son achèvement utopique », rejoint « le Bien qui n'est plus au-delà de l'être » (DQVI 71 et 72). L'utopisme pressent dans ses questions et dans « l'étonnement » ce que serait une « victoire sur la mort ». Cependant, Levinas repère dans cette pensée du salut de l'homme un attachement persistant à l'immanence, « une ontologie à deux dimensions, car excluant toute référence à la hauteur », ne voyant dans la hauteur qu'un « modèle du surnaturel », et se méfiant alors légitimement de cette prétendue hauteur (DQVI 76).

C'est pourquoi l'avènement messianique prend chez Levinas une tournure essentiellement éthique. La non-indifférence à autrui est une charge pour le Moi, une kénose pour son égoïsme. L'éthique pèse sur le sujet impliqué dans des rapports sociaux qui ne semblent pas laisser de place à la responsabilité infinie pour le visage. L'impossible assumption par le sujet de cette responsabilité pour l'autre, pour le persécuteur même, est un appel qui ouvre l'ipséité à une autre dimension, que Levinas nomme parfois eschatologique et messianique. Levinas livre une longue méditation (à propos du *Traité Synhedrin*) sur la promesse de la fin des violences et de l'oppression politique. Que peut signifier la phrase « Le pauvre ne disparaîtra pas de la terre » (Deutéronome 15, 11) ? Se référant aux interprétations de Shmouel, il dénonce comme absurde l'idée « que les pauvres dussent subsister pour que les riches aient la joie messianique de les nourrir » ; plus radicalement, l'idée est qu'il n'y a pas, même pour une vie spirituelle pure, d'existence qui abandonne toute « solidarité économique avec autrui », comme si, puisqu'autrui est essentiellement le pauvre, puisque « la pauvreté le définit en tant qu'autrui », il fallait voir dans l'acte de « donner [...] le mouvement originel de la vie spirituelle » (DL 94). C'est pourquoi, même si Levinas admet ici que l'interprétation talmudique l'incite à l'audace, il ne faut pas voir dans le Messie « un homme qui arrête l'histoire », mais le pouvoir, en chacun, de « supporter la souffrance de tous » (DL 130) ; comme le dit la philosophie, selon Levinas, « le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même » – ce qui se traduit aussi par l'idée que « toutes les personnes sont Messie » (DL 129).

Conclusion : l'appel de l'hébreu au grec

Quelle est la signification de la Bible pour les nations ? Que la Bible s'adresse à *un* peuple signifie, pour Levinas, qu'elle parle pour *tous* les peuples. « Écho du dire permanent de la Bible : la condition – ou l'incondition – d'étrangers et d'esclaves en pays d'Égypte rapproche l'homme du prochain » : c'est une narration à transmettre, de sorte que « le souvenir de cette servitude rassemble l'humanité » (HAH 108). Universalisme, donc, partagé avec le discours philosophique, dans une tension de l'un à l'autre qui les préserve du dogmatisme.

Mais il y a, selon Levinas, un privilège de la parole révélée, qui est corrélative d'une certaine faiblesse dans la philosophie des Hellènes. Cette faiblesse ne vient évidemment pas de ce qu'elle a négligé la logique et le dialogue, au contraire ; pourtant, la philosophie a dû admettre au cours de son histoire que l'entrée dans le jeu du dialogue est à la merci de la volonté des individus, qui peuvent consentir aussi bien que refuser, comme le montrent les dialogues platoniciens de Socrate et des

sophistes. Or, « la parole du Dieu Un est précisément la parole que l'on ne peut pas ne pas écouter, à laquelle on ne peut pas ne pas répondre. Elle est la parole qui oblige à entrer dans le discours » (*DL* 250). Ainsi, la capacité, fréquemment attribuée à l'universalisme de la pensée, de produire des effets d'unité et de solidarité entre les hommes – autrement dit l'universalité de la logique, mais aussi la mondialisation des échanges et de la « collaboration économique » – tout cela se fonde sur une provocation plus profonde qui amène les peuples à se chercher les uns les autres. Cette provocation, selon Levinas, c'est le monothéisme, son pouvoir de « rendre à l'homme supportable l'autre homme et d'amener l'autre homme à répondre » qui en est la condition de possibilité (*DL* 250).

Mais à leur tour, la proximité et la fraternité bibliques appellent « la merveille philosophique de la Grèce ou sa grâce ou sa lucidité » : car le discours de la philosophie « laisse apparaître des distances ou des proximités sans les altérer par les formes synthétiques de son logos. Son dire ne soumet pas le dit à ses contraintes formelles, en laissant lucidement le dit à la liberté du dé-dire et du redire » (*RA* 12). C'est pourquoi « tout doit pouvoir être traduit en grec » : « Il y a des idées qui ont leur sens originel dans la pensée biblique et qu'il faut raconter en grec autrement » (*AT* 179 ; *EI* 15).

[1](#)- M.-A. LESCOURRET, *op. cit.*, p. 256.

[2](#)- C. CHALIER, *L'Utopie de l'humain*, p. 10.

[3](#)- C. PELLUCHON, *Leo Strauss, une autre raison, d'autres Lumières*, Éd. Vrin, p. 36.

[4](#)- C. PELLUCHON, *op. cit.*, p. 136 et 138.

[5](#)- LEVINAS, « Préface » à *Système et Révélation*, de Stéphane Mosès, p. 9 et 14.

[6](#)- A. SIMHON, *Levinas critique de Hegel*, Éd. Ousia, p. 136.

Conclusion générale

Une interrogation traverse tous les écrits de Levinas : comment la pensée européenne peut-elle être fidèle à son intention essentielle ? Une question semblable avait été posée par Husserl : comment la civilisation pourrait-elle se ressaisir en son origine et puiser à la vérité, comme le géomètre atteint dans un théorème l'intuition idéale ? Mais cette question, fortement teintée d'intellectualisme, se transforme chez Levinas en une obsession : penser l'autre, non en le faisant apparaître à la pointe de mon regard, mais en plongeant le sujet dans la dimension que l'autre ouvre malgré lui. Quelles sont les conditions d'une telle pensée ? Selon Levinas, elles sont essentiellement les suivantes : le dégrisement de la raison ; la phénoménologie du Bien ; l'affirmation de la merveille de l'être ; enfin la vigilance à l'encontre des ruses du nihilisme.

a) Les ouvrages de Levinas ne consistent pas seulement en l'exposé d'une version possible de la philosophie déjà admise : ils mettent en crise la notion même de la philosophie. La philosophie est liée à la rationalité théorétique de l'ontologie, régime du discours issu de son élaboration grecque, essentiel à l'exigence de clarification : « L'ontologie est précisément vérité de l'être, un dé-couvrir, un dé-voiler, un faire voir » (DQVI 269). Cependant, Levinas conteste que la signifiante de l'ontologie soit ultime ou originelle : car le *faire voir* ne peut absorber en lui toute la teneur de sens dont l'être est investi, et il n'y a pas une convenance de principe entre les pouvoirs du langage et la réalité.

Contre le langage ontologique privilégié par la philosophie, il arrive à Levinas de faire l'éloge de la poésie : car « le penser poétique » travaille sans préalables « dans la matière des mots, les trouvant, comme dit Picasso, sans les chercher » ; le penser et le parler poétiques ont la sincérité nécessaire « pour empêcher le repliement de la réflexion » et se définiraient presque « par cette parfaite droiture et par cette urgence » (DQVI 267). Mais Levinas n'enlève pas à la philosophie sa responsabilité et ne lui dénie pas sa vocation, ni son énigme : elle aussi est capable d'une sorte « d'alternance ou d'ambiguïté » féconde, disons une aptitude à jouer du langage selon des régimes d'énonciation différents. D'une part, la philosophie est libre « de prendre pour ultimes les suggestions et le style ontologiques de la réflexion qu'elle écoute » : c'est ce qui a lieu dans l'histoire de la métaphysique, et jusque chez Heidegger. D'autre part, la philosophie est libre de prendre cette suggestion et ce style « pour de simples formes nécessaires à la *visibilité* du sens pensé » (DQVI 268).

On peut s'interroger : louer le discours de l'ontologie pour son habileté rhétorique, n'est-ce pas reconduire la philosophie à son impuissance face aux tournures de la sophistique ? La philosophie n'est-elle pas née de la question socratique ? Faut-il considérer le questionnement seulement comme « une modalité dérivée de l'assertion, de l'*apophansis* », l'assimiler aux formes ordinaires de la position de croyance ? Au contraire, répond Levinas, la « problémativité » de la question exige de lui attribuer une « signifiante originelle propre, dût-elle remonter, comme nous l'avons suggéré, à la mauvaise conscience d'être » (DQVI 268). Cela veut dire que l'ontologie est une offrande de la vérité, et non le contenu même de celle-ci. C'est ce que fait apparaître la philosophie, dès lors que, non contente d'établir des démonstrations, elle accepte de « justifier » ses dires. Exercice d'une raison dégrisée, qui n'est étrangère ni à la poésie ni au commentaire talmudique, « à cause de son indifférence même au style, c'est-à-dire à l'écriture » (DSS 7).

b) De plus, la philosophie de Levinas semble pouvoir se rassembler autour de l'injonction au Bien – obéissance au visage –, contre l'égoïsme et contre l'attachement à l'être. Mais l'autorité et l'enseignement du Bien sont-ils philosophiques ? Levinas en trouve le témoignage chez Platon lui-même. Certes, de manière générale, il refuse le platonisme – c'est-à-dire le primat de l'être présenté comme totalité, le primat de la signification présentée comme idéalité, la théorie de la connaissance comme réminiscence, présentée comme circularité. À la philosophie, dont l'aventure est comparable à celle d'Ulysse retournant à son île natale, il oppose l'élan et l'errance d'Abraham (*EI* 70 ; *HAH* 43). Mais il affirme aussi que Platon, situant le Bien « au-delà de l'être » [*épékeina tès ousias*], fournit lui-même un élan pour penser autrement.

Y aurait-il deux Platon, celui de la vérité selon l'anamnèse et de la substance, où l'ontologie trouve son départ, et celui de la dialectique érotique et de la hauteur du Bien ? L'éthique est-elle condamnée à se rebeller constamment contre le discours de la substance ? Il semble que Platon lui-même ne l'ait pas entendu ainsi. Dans *Le Sophiste*, faisant le partage des grands genres, Platon explique que l'être ne reste pas le même, puisque participant de l'autre, il devient autre que les autres genres. On peut donc dire, souligne J.-F. Mattéi, que « *Le Sophiste* est l'épiphanie de l'*ousia*, une épiphanie du Bien qui transcende le jeu des catégories, Mouvement, Repos, Même, Autre, pour éclaircir la recherche du dialogue ; c'est elle qui donne sens – et non pas la division dichotomique [...] – à la distinction, logiquement improbable, du sophiste et du philosophe¹ ». En somme, dans les dialogues platoniciens, c'est la rencontre et le commandement éthique qui prennent le pas sur l'analyse logique, même si l'hyperbole qui mène au Bien prend appui sur une pensée rigoureuse de l'être. L'opposition entre un régime de la pensée qui serait celui de la présence, de l'enracinement, et d'autre part une exigence qui provoquerait un exil du sujet en faveur de l'Autre n'est donc ni tranchée ni définitive. Il y a en l'homme, déjà en l'homme grec, et pourquoi pas en tout philosophe, un Ulysse et un Abraham. Au fond, c'est aussi ce que dit Levinas, quand il définit le sujet à partir de la demeure, quand il l'enracine dans l'élément matériel, et l'appelle à l'hospitalité. C'est aussi ce qu'il dit quand il affirme voir une « participation aux Écritures saintes dans les littératures nationales » (*EI* 115). Pour philosopher, il faut d'abord être platonicien.

c) Cependant, le sujet, selon Levinas, ne se définit pas comme une âme platonicienne, par sa nostalgie impuissante de l'infini, mais comme responsabilité intégrale, comme désir sans restriction. La subjectivité requise par l'Autre est le langage même de l'Infini. Le lien de la subjectivité à l'être peut être dit parfois à l'aide des expressions les plus simples : « La vie est amour de la vie » (*TI* 115). Mais ce lien à l'être ne va pas, selon Levinas, sans que le sujet soit d'abord arraché à son propre, parce qu'autrui l'appelle et le requiert : « L'homme en tant qu'autrui nous arrive du dehors, séparé – ou saint – visage » (*TI* 324). Ainsi la réquisition du sujet par autrui s'adresse à un moi séparé, marqué par la jouissance. C'est donc d'abord la vie qui est dans une relation de sainteté avec le visage – de sorte que la violence même de la réquisition du sujet constitue une justification de son être. Selon Levinas, la philosophie doit s'efforcer de justifier l'être : c'est ce que souligne, dans *Totalité et infini*, l'usage répété du mot « merveille ».

Il ne faut donc pas reprocher à la philosophie de multiplier les paradoxes : c'est qu'il lui revient de dire la merveille du don. La philosophie est le « langage de la proximité pour la proximité, plus ancien que celui de la vérité de l'être – que probablement il porte et supporte –, le premier des langages, réponse précédant la question, responsabilité pour le prochain, rendant possible, par son *pour l'autre*, toute la merveille du donner » (*PC* 18).

Au demeurant, la philosophie affrontée au nihilisme ne doit jamais relâcher sa vigilance – son attention à l’ambiguïté des phénomènes, sa vigilance critique à l’égard des productions de l’esprit. Il est désastreux de croire qu’on a atteint le Sens et de se précipiter pour le dire et le faire. Mais il ne faut pas ménager ses efforts pour en rappeler l’exigence. Que dire, pour prendre un exemple, de la technique ? N’a-t-elle pas été la cause de grands espoirs ? N’est-elle pas devenue l’opératrice des inquiétudes les plus vives du monde moderne, et finalement un symptôme du nihilisme ? Ainsi Levinas rappelle-t-il que la technique, et singulièrement la technique nucléaire, « tourne autour des choses » et rend possible, au pied de la lettre, « l’éclatement de l’être » (« Simulacres », *PT* 41). Pourtant, il souligne aussi volontiers les bienfaits de la technique : elle nous enseigne, « par-delà la puissance qu’elle nous donne sur le monde », que « les choses sont, après tout, pas grand-chose », et que le paganisme qui s’y attache (« dieux de l’orgueil et de la domination, dieux de la conjonction astrologique et du *fatum*, dieux du terroir et du sang », des ciels et des eaux qui dorment « sous la conscience ») est devenu risible (*CHEL* 25-26). Il ne suffit donc pas d’inscrire l’histoire de la métaphysique et de l’humanité dans la perspective du nihilisme ; il faut savoir apercevoir, partout où elles se manifestent, les promesses de la mort de Dieu – ou de sa vie.

En exergue à son article (« Sécularisation et faim ») Levinas cite une phrase de Siniavski, extraite d’*À l’ombre de Gogol* : le rire, y est-il dit, peut nous secouer jusqu’à nous faire sortir de notre âme et à nous arracher à notre lieu ; « tout ce qui n’est pas absolu est ridicule » (*CHEL* 19-28). N’est-ce pas, pour le philosophe, non seulement une provocation, mais un motif ?

¹- J.-F. MATTÉI, « Levinas et Platon », in *Positivité et transcendance*, p. 81.

Bibliographie

Œuvres de Levinas

Altérité et transcendance (AT), Éd. Fata Morgana, 1995 (rééd. Livre de Poche).

Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques (ADV), Paris, Éd. de Minuit, 1982.

À l'heure des nations (AHN), Éd. de Minuit, 1988.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (AE), 1974, La Haye, Martinus Nijhoff (rééd. Le Livre de Poche, 1990).

Carnets de captivité et autres inédits (CC), tome 1 des *Œuvres complètes*, Éd. Bernard Grasset/IMEC, 2009.

De Dieu qui vient à l'idée (DQVI), Paris, Vrin, 1982.

De l'évasion (DE), 1935, tome V des « Recherches philosophiques » (rééd. Fata Morgana, 1982).

De l'existence à l'existant (DEE), Éd. Vrin, 1947.

De l'oblitération (DO), Entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'œuvre de Sosno, Éd. de la Différence, 1990.

Dieu, la mort et le temps (DMT), Éd. Grasset et Fasquelle, 1993.

Difficile liberté. Essai sur le judaïsme (DL), Éd. Albin Michel, 1963 (rééd. revue et augmentée, 1976 ; Livre de Poche, 1984).

Du sacré au saint. Cinq nouvelles talmudiques (DSS), Éd. de Minuit, 1997.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (EDE), Éd. Vrin, 1949 (rééd. avec des *Essais nouveaux*, 1967, 2006).

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre (EN), Éd. Grasset, 1991 (rééd. biblio essais 2010).

Éthique comme philosophie première (EPP), Éd. Payot, 1998 (rééd. 1998).

Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo (EI), Éd. Arthème Fayard et Radio France (rééd. Livre de Poche, 1984).

Hors sujet (HS), Éd. Fata Morgana, 1987 (rééd. Livre de Poche).

Humanisme de l'autre homme (HAH), Éd. Fata Morgana, 1972 (rééd. Livre de Poche).

Les Imprévus de l'histoire (IH), Éd. Fata Morgana, 1994 (rééd. Livre de Poche).

L'Intrigue de l'infini (InI), Paris, Flammarion, 1994.

Liberté et commandement (LC), Éd. Fata Morgana, 1994 (rééd. Livre de Poche).

La Mort et le Temps (MT), Éd. de l'Herne, 1991 (rééd. Livre de Poche, 1992).

Noms propres (NP), Éd. Fata Morgana, 1976 (rééd. Livre de Poche).

Nouvelles lectures talmudiques (NLT), Éd. de Minuit, 1996/2005.

Paul Celan, de l'être à l'autre (PC), Éd. Fata Morgana, 2002, 2008.

Parole et silence, et autres conférences inédites (PS), tome 2 des *Œuvres complètes*, Éd. Bernard Grasset/IMEC, 2011.

« Positivité et transcendance » et autres articles, in *Positivité et transcendance*, suivi de *Levinas et*

la phénoménologie (PT), J.-L. Marion (dir.), Éd. PUF, 2000.

Quatre lectures talmudiques (QLT), Éd. de Minuit, 1984 (rééd. 1997).

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, Éd. Payot/Rivages poche, 1997.

Sur Maurice Blanchot (SMB), Éd. Fata Morgana, 1975, 2004.

Le Temps et l'Autre (TA), Éd. Fata Morgana, 1979 (rééd. PUF/Quadrige, 1983).

La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (TIPH), Éd. Vrin, 1930 (rééd. 1963, 1978).

Totalité et infini. Essai sur l'extériorité (TI), Éd. Martinus Nijhoff, 1973 (rééd. Livre de Poche, 1990).

Transcendance et intelligibilité (TrI), Éd. Labor et fides, 1984.

Autres textes

« Paix et proximité », in *Cahiers de la nuit surveillée*, 1984, p. 339-346.

Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas (RA), Textes réunis par J.-C. Aeschlimann, autour d'un entretien avec Emmanuel Levinas, Éd. de la Baconnière, Neuchâtel, 1989.

Cahier de l'Herne « Emmanuel Levinas », 1991, (*CHEL* [1991]), rééd. partielle au Livre de Poche/biblio essais (*CHEL*).

POIRIÉ F., *Emmanuel Levinas, essais et entretiens (ELÉE)*, Éd. Babel, 1996 (rééd. 2006).

« Préface » à *Système et révélation. La Philosophie de Franz Rosenzweig*, de Stéphane Mosès, Éd. Bayard, 2003.

« Judaïsme et altruisme », conférence de 1963, *Cahiers d'Études levinassiennes*, 2, Jérusalem, 2003.

« Intention, Ereignis und der Andere », Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen am 20. Dezember 1985 in Paris, in E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, übersetzt von Ludwig Wenzler, Felix Meiner Verlag, 2005 (trad. française d'A. David, *Revue Philosophie*, Éd. de Minuit, 2007, n° 93).

« Visage et violence première », Entretien avec Hans Joachim Lenger, *Spüren*, n° 30, 1987 (trad. Arno Münster, in *La Différence comme non-indifférence*, Éd. Kimé, 1995).

« Écrit et sacré », in *Introduction à la philosophie de la religion*, J.-L. Vieillard-Baron et F. Kaplan (dir.), Éd. du Cerf, 1989.

Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Pfeiffer et E. Levinas, Éd. Vrin, 1930 (rééd. 1978).

Aspects biographiques

LESCOURRET M.-A., *Emmanuel Levinas*, Éd. Flammarion, 1994 (rééd. coll. « Champs », 2007).

MALKA S., *Levinas. La Vie et la Trace*, Éd. Jean-Claude Lattès, 2002 (rééd. en poche, Éd. Albin Michel, 2005).

Quelques ouvrages consacrés, en totalité ou partiellement, à Levinas

CALIN R., *Levinas et l'exception du soi*, Éd. PUF, 2005.

CHALIER C., *Figures du féminin*, Éd. de La nuit surveillée, 1982.

L'Histoire promise, Éd. du Cerf, 1992.

LEVINAS. *L'Utopie de l'humain*, Éd. Albin Michel, 1993.

La Trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque, Éd. du Cerf, 2002.

COHEN J., *Alternances de la métaphysique. Essais sur Emmanuel Levinas*, Éd. Galilée, 2009.

DERRIDA J., *L'Écriture et la Différence*, Éd. du Seuil, 1967 (rééd. coll. « Points », 1979).

FRANCK D., *L'Un-pour-l'autre*, Éd. PUF, 2008.

FROGNEUX N. et MIES F. (dir.), *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Éd. du Cerf, 1998.

GUIBAL F., *Emmanuel Levinas. Le Sens de la transcendance, autrement*, Éd. PUF, 2009.

HABIB S., *Levinas et Rosenzweig. Philosophes de la Révélation*, Éd. PUF, 2005.

HAYAT P., *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*, Éd. Kimé, 1997.

HIRSCH E., *Racismes. L'Autre et son visage*, Éd. du Cerf, 1988.

JANIAUD J., *Singularité et responsabilité. Kierkegaard, Simone Weil, Levinas*, Éd. Honoré Champion, 2006.

JANICAUD D., *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Éd. de l'Éclat, 1991.

LÉVY B., *Visage continu. La Pensée du Retour chez Emmanuel Levinas*, Éd. Verdier, 1998.

MARION J.-L., *L'Idole et la Distance*, Éd. Grasset et Fasquelle, 1977 (rééd. Livre de Poche).

Étant donné, Éd. PUF, 1997.

NORDMANN S., *Philosophie et judaïsme. H. Cohen, F. Rosenzweig, E. Levinas*, Éd. PUF, 2008.

PELLUCHON C., *Leo Strauss, une autre raison, d'autres Lumières*, Éd. Vrin, 2005.

PINTO L., *La Religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier*, Éd. PUF, 2010.

REY J.-F., *Le Passeur de justice*, Éd. Michalon, 1997.

RICŒUR P., *Autrement*, Éd. PUF, 1977 (rééd. 1997, 2006).

SALVATORE SCHIFFER D., *La Philosophie d'Emmanuel Levinas. Métaphysique, esthétique, éthique*, Éd. PUF, 2007.

SCHNELL A., *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Éd. Vrin, 2010.

SEBBAH F.-D., *Levinas*, Éd. Les Belles Lettres, 2000 (rééd. en poche).

SIMHON A., *Levinas critique de Hegel*, Éd. Ousia, 2006.

ZARADER M., *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Éd. du Seuil, 1990.

ZIELINSKI A., *Levinas. La Responsabilité est sans pourquoi*, Éd. PUF, 2004.

Emmanuel Levinas. L'Éthique comme philosophie première, Colloque de Cerisy-la-Salle, J. Greisch et J. Rolland (dir.), Éd. du Cerf/La Nuit surveillée, 1993 [comprenant « Diachronie et représentation »],

d'E. Levinas].

Emmanuel Levinas, Rue Descartes. Collège international de philosophie, Éd. PUF, 1998 (rééd. Quadrige, 2006).

« Levinas et la phénoménologie », Revue *Études phénoménologiques*, n° 43-44, 2006.

« Emmanuel Levinas. Une philosophie de l'évasion », Revue *Cités*, n° 25, 2006.

Levinas, de l'être à l'autre, Joëlle Hansel (coord.), Éd. PUF, 2006.

Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée, Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), Éd. PUF, 2007.

Le Souci de l'art chez Emmanuel Levinas, Danielle Cohen-Levinas (dir.), Éd. Manucius, 2010.

Levinas et l'expérience de la captivité, Colloque du Collège des Bernardins, Danielle Cohen-Levinas (dir.), Éd. Lethielleux, 2011.

Index

Art [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#)
[36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#)

Autre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)
[35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#)
[68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#)
[101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#)

Autrui [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)
[35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#)
[68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#)
[101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#) [123](#) [124](#)
[125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#) [131](#) [132](#) [133](#) [134](#) [135](#) [136](#) [137](#) [138](#) [139](#) [140](#) [141](#) [142](#) [143](#) [144](#) [145](#) [146](#) [147](#) [148](#)
[149](#) [150](#) [151](#) [152](#) [153](#) [154](#) [155](#) [156](#) [157](#) [158](#) [159](#) [160](#) [161](#) [162](#) [163](#) [164](#) [165](#) [166](#) [167](#) [168](#) [169](#) [170](#) [171](#) [172](#)
[173](#) [174](#) [175](#) [176](#) [177](#) [178](#) [179](#) [180](#) [181](#) [182](#) [183](#) [184](#) [185](#) [186](#) [187](#) [188](#) [189](#) [190](#) [191](#) [192](#) [193](#) [194](#) [195](#) [196](#)
[197](#) [198](#) [199](#) [200](#) [201](#) [202](#) [203](#) [204](#)

Conscience [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#)
[33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#)
[66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#)
[99](#) [100](#) [101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#)
[123](#) [124](#) [125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#) [131](#) [132](#) [133](#) [134](#) [135](#) [136](#) [137](#) [138](#) [139](#) [140](#) [141](#) [142](#) [143](#) [144](#) [145](#) [146](#)
[147](#) [148](#) [149](#) [150](#) [151](#) [152](#) [153](#) [154](#) [155](#) [156](#) [157](#) [158](#) [159](#) [160](#) [161](#) [162](#) [163](#) [164](#) [165](#) [166](#) [167](#) [168](#) [169](#) [170](#)
[171](#) [172](#) [173](#) [174](#) [175](#) [176](#) [177](#) [178](#) [179](#) [180](#) [181](#) [182](#) [183](#) [184](#) [185](#) [186](#) [187](#) [188](#) [189](#) [190](#) [191](#) [192](#) [193](#) [194](#)
[195](#) [196](#) [197](#) [198](#) [199](#) [200](#) [201](#) [202](#) [203](#) [204](#) [205](#) [206](#) [207](#) [208](#) [209](#) [210](#) [211](#) [212](#) [213](#) [214](#) [215](#) [216](#) [217](#) [218](#)
[219](#) [220](#) [221](#) [222](#) [223](#) [224](#) [225](#) [226](#) [227](#) [228](#) [229](#) [230](#) [231](#) [232](#) [233](#) [234](#) [235](#) [236](#) [237](#) [238](#) [239](#) [240](#) [241](#) [242](#)
[243](#) [244](#) [245](#) [246](#) [247](#) [248](#) [249](#) [250](#) [251](#) [252](#) [253](#) [254](#) [255](#) [256](#)

Corps [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)
[35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#)
[68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#)

Diachronie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)

Dialogue [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#)

Dieu [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)
[35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#)
[68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#)
[101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#) [123](#) [124](#)
[125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#) [131](#) [132](#) [133](#) [134](#) [135](#) [136](#) [137](#) [138](#) [139](#) [140](#) [141](#) [142](#) [143](#) [144](#) [145](#) [146](#)

Droit [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)
[35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#)

État [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)
[35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#)

Être [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)
[35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#)

[68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#)
[101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#) [123](#) [124](#)
[125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#) [131](#) [132](#) [133](#) [134](#) [135](#) [136](#) [137](#) [138](#) [139](#) [140](#) [141](#) [142](#) [143](#) [144](#) [145](#) [146](#) [147](#) [148](#)
[149](#) [150](#) [151](#) [152](#) [153](#) [154](#) [155](#) [156](#) [157](#) [158](#) [159](#) [160](#) [161](#) [162](#) [163](#) [164](#) [165](#) [166](#) [167](#) [168](#) [169](#) [170](#) [171](#) [172](#)
[173](#) [174](#) [175](#) [176](#) [177](#) [178](#) [179](#) [180](#) [181](#) [182](#) [183](#) [184](#) [185](#) [186](#) [187](#) [188](#) [189](#) [190](#) [191](#) [192](#) [193](#) [194](#) [195](#) [196](#)
[197](#) [198](#) [199](#) [200](#) [201](#) [202](#) [203](#) [204](#) [205](#) [206](#) [207](#) [208](#) [209](#) [210](#) [211](#) [212](#) [213](#) [214](#) [215](#) [216](#) [217](#) [218](#) [219](#) [220](#)
[221](#) [222](#) [223](#) [224](#) [225](#) [226](#) [227](#) [228](#) [229](#) [230](#) [231](#) [232](#) [233](#) [234](#) [235](#) [236](#) [237](#) [238](#) [239](#) [240](#) [241](#) [242](#) [243](#) [244](#)
[245](#) [246](#) [247](#) [248](#) [249](#) [250](#) [251](#) [252](#) [253](#) [254](#) [255](#) [256](#) [257](#) [258](#) [259](#) [260](#) [261](#) [262](#) [263](#) [264](#) [265](#) [266](#) [267](#) [268](#)
[269](#) [270](#) [271](#) [272](#) [273](#) [274](#) [275](#) [276](#) [277](#) [278](#) [279](#) [280](#) [281](#) [282](#) [283](#) [284](#) [285](#) [286](#) [287](#) [288](#) [289](#) [290](#) [291](#) [292](#)
[293](#) [294](#) [295](#) [296](#) [297](#) [298](#) [299](#) [300](#) [301](#) [302](#) [303](#) [304](#) [305](#) [306](#) [307](#) [308](#) [309](#) [310](#) [311](#) [312](#) [313](#) [314](#) [315](#) [316](#)
[317](#) [318](#) [319](#) [320](#) [321](#) [322](#) [323](#) [324](#) [325](#) [326](#) [327](#) [328](#) [329](#) [330](#) [331](#) [332](#) [333](#) [334](#) [335](#) [336](#) [337](#) [338](#) [339](#) [340](#)
[341](#) [342](#) [343](#) [344](#) [345](#) [346](#) [347](#) [348](#) [349](#) [350](#) [351](#) [352](#) [353](#) [354](#) [355](#) [356](#) [357](#) [358](#) [359](#) [360](#) [361](#) [362](#) [363](#) [364](#)
[365](#) [366](#) [367](#) [368](#) [369](#) [370](#) [371](#) [372](#) [373](#) [374](#) [375](#) [376](#) [377](#) [378](#) [379](#) [380](#) [381](#) [382](#) [383](#) [384](#) [385](#) [386](#) [387](#) [388](#)
[389](#) [390](#) [391](#) [392](#) [393](#) [394](#) [395](#) [396](#) [397](#) [398](#) [399](#) [400](#) [401](#) [402](#) [403](#) [404](#) [405](#) [406](#) [407](#) [408](#) [409](#) [410](#) [411](#) [412](#)
[413](#) [414](#) [415](#) [416](#) [417](#) [418](#) [419](#) [420](#) [421](#) [422](#) [423](#) [424](#) [425](#) [426](#) [427](#) [428](#) [429](#) [430](#) [431](#) [432](#) [433](#) [434](#) [435](#) [436](#)
[437](#) [438](#) [439](#) [440](#) [441](#) [442](#) [443](#) [444](#) [445](#) [446](#) [447](#) [448](#) [449](#) [450](#) [451](#) [452](#) [453](#) [454](#) [455](#) [456](#) [457](#) [458](#) [459](#) [460](#)
[461](#) [462](#) [463](#) [464](#) [465](#) [466](#) [467](#) [468](#) [469](#) [470](#) [471](#) [472](#) [473](#) [474](#) [475](#) [476](#) [477](#) [478](#) [479](#) [480](#) [481](#) [482](#) [483](#) [484](#)
[485](#) [486](#) [487](#) [488](#) [489](#) [490](#) [491](#) [492](#) [493](#) [494](#) [495](#) [496](#) [497](#) [498](#) [499](#) [500](#) [501](#) [502](#) [503](#) [504](#) [505](#) [506](#) [507](#) [508](#)
[509](#) [510](#) [511](#) [512](#) [513](#) [514](#) [515](#) [516](#) [517](#) [518](#) [519](#) [520](#) [521](#) [522](#) [523](#) [524](#) [525](#) [526](#) [527](#) [528](#) [529](#) [530](#) [531](#) [532](#)
[533](#) [534](#) [535](#) [536](#) [537](#) [538](#) [539](#) [540](#) [541](#) [542](#) [543](#) [544](#) [545](#) [546](#) [547](#) [548](#) [549](#) [550](#) [551](#) [552](#) [553](#) [554](#) [555](#) [556](#)
[557](#) [558](#) [559](#) [560](#) [561](#) [562](#) [563](#) [564](#) [565](#) [566](#) [567](#) [568](#) [569](#) [570](#) [571](#) [572](#) [573](#) [574](#) [575](#) [576](#) [577](#) [578](#) [579](#) [580](#)
[581](#) [582](#) [583](#) [584](#) [585](#) [586](#) [587](#) [588](#) [589](#) [590](#) [591](#) [592](#) [593](#) [594](#) [595](#) [596](#) [597](#) [598](#) [599](#) [600](#) [601](#) [602](#) [603](#) [604](#)
[605](#) [606](#) [607](#) [608](#) [609](#) [610](#) [611](#) [612](#) [613](#) [614](#) [615](#) [616](#) [617](#) [618](#) [619](#) [620](#) [621](#) [622](#) [623](#) [624](#) [625](#) [626](#) [627](#) [628](#)
[629](#) [630](#) [631](#) [632](#) [633](#) [634](#) [635](#) [636](#) [637](#) [638](#) [639](#) [640](#) [641](#) [642](#) [643](#) [644](#) [645](#) [646](#) [647](#) [648](#) [649](#) [650](#) [651](#) [652](#)
[653](#) [654](#) [655](#) [656](#) [657](#) [658](#) [659](#) [660](#) [661](#) [662](#) [663](#) [664](#) [665](#) [666](#) [667](#) [668](#) [669](#) [670](#) [671](#) [672](#) [673](#) [674](#) [675](#) [676](#)
[677](#) [678](#) [679](#) [680](#) [681](#) [682](#) [683](#) [684](#) [685](#) [686](#) [687](#) [688](#) [689](#) [690](#) [691](#) [692](#) [693](#) [694](#) [695](#) [696](#) [697](#) [698](#) [699](#) [700](#)
[701](#) [702](#) [703](#) [704](#) [705](#) [706](#) [707](#) [708](#) [709](#) [710](#) [711](#) [712](#) [713](#) [714](#) [715](#) [716](#) [717](#) [718](#) [719](#) [720](#) [721](#) [722](#) [723](#) [724](#)
[725](#) [726](#) [727](#) [728](#) [729](#) [730](#) [731](#) [732](#) [733](#) [734](#) [735](#) [736](#) [737](#) [738](#) [739](#) [740](#) [741](#) [742](#) [743](#) [744](#) [745](#) [746](#) [747](#) [748](#)
[749](#) [750](#) [751](#) [752](#) [753](#) [754](#) [755](#) [756](#) [757](#) [758](#) [759](#) [760](#) [761](#) [762](#) [763](#) [764](#) [765](#) [766](#) [767](#) [768](#) [769](#) [770](#) [771](#) [772](#)
[773](#) [774](#) [775](#) [776](#) [777](#) [778](#) [779](#) [780](#) [781](#) [782](#) [783](#) [784](#) [785](#) [786](#) [787](#) [788](#) [789](#) [790](#) [791](#) [792](#) [793](#) [794](#) [795](#) [796](#)
[797](#) [798](#) [799](#) [800](#) [801](#) [802](#) [803](#) [804](#) [805](#) [806](#) [807](#) [808](#) [809](#) [810](#) [811](#) [812](#) [813](#) [814](#) [815](#) [816](#) [817](#) [818](#) [819](#) [820](#)
[821](#) [822](#) [823](#) [824](#) [825](#) [826](#) [827](#) [828](#) [829](#) [830](#) [831](#) [832](#) [833](#) [834](#) [835](#) [836](#) [837](#) [838](#) [839](#) [840](#) [841](#) [842](#) [843](#) [844](#)
[845](#) [846](#) [847](#) [848](#) [849](#) [850](#) [851](#) [852](#) [853](#) [854](#) [855](#) [856](#) [857](#) [858](#) [859](#) [860](#) [861](#) [862](#) [863](#) [864](#) [865](#) [866](#) [867](#) [868](#)
[869](#) [870](#) [871](#) [872](#) [873](#) [874](#) [875](#) [876](#) [877](#) [878](#) [879](#) [880](#) [881](#) [882](#) [883](#) [884](#) [885](#) [886](#) [887](#) [888](#) [889](#) [890](#) [891](#) [892](#)
[893](#) [894](#) [895](#) [896](#) [897](#) [898](#) [899](#) [900](#) [901](#) [902](#) [903](#) [904](#) [905](#) [906](#) [907](#) [908](#) [909](#) [910](#) [911](#) [912](#)

Existence [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#)
[34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#)
[67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#)
[100](#) [101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#) [123](#)
[124](#) [125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#) [131](#) [132](#) [133](#) [134](#) [135](#) [136](#) [137](#) [138](#) [139](#) [140](#) [141](#) [142](#) [143](#) [144](#) [145](#) [146](#) [147](#)
[148](#) [149](#) [150](#) [151](#) [152](#) [153](#) [154](#) [155](#) [156](#) [157](#) [158](#) [159](#) [160](#) [161](#) [162](#) [163](#) [164](#) [165](#) [166](#) [167](#) [168](#) [169](#) [170](#) [171](#)
[172](#) [173](#) [174](#) [175](#) [176](#) [177](#) [178](#) [179](#) [180](#) [181](#) [182](#) [183](#) [184](#) [185](#) [186](#) [187](#) [188](#) [189](#) [190](#) [191](#) [192](#) [193](#)

Expérience [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#)
[33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#)

[66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#)
[99](#) [100](#) [101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#)

Extériorité [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#)
[33](#) [34](#)

Herméneutique [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#)

Histoire [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#)
[34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#)
[67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#)

Il y a [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#)

Inconscient [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#)

Infini [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)
[35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#)
[68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#)
[101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#) [123](#) [124](#)
[125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#) [131](#) [132](#) [133](#) [134](#) [135](#) [136](#) [137](#) [138](#) [139](#) [140](#) [141](#) [142](#) [143](#) [144](#) [145](#) [146](#) [147](#) [148](#)
[149](#) [150](#) [151](#) [152](#) [153](#) [154](#) [155](#) [156](#) [157](#) [158](#) [159](#) [160](#) [161](#) [162](#) [163](#) [164](#) [165](#) [166](#) [167](#) [168](#)

Intentionnalité [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#)
[32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#)

Justice [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)
[35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#)

Liberté [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#)
[34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#)
[67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#)
[100](#) [101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#) [123](#)
[124](#) [125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#) [131](#) [132](#) [133](#) [134](#) [135](#) [136](#) [137](#) [138](#) [139](#) [140](#) [141](#) [142](#) [143](#) [144](#) [145](#) [146](#) [147](#)
[148](#) [149](#) [150](#) [151](#) [152](#) [153](#) [154](#) [155](#) [156](#) [157](#) [158](#) [159](#) [160](#) [161](#) [162](#) [163](#) [164](#) [165](#) [166](#) [167](#) [168](#) [169](#) [170](#) [171](#)
[172](#) [173](#) [174](#) [175](#) [176](#) [177](#) [178](#) [179](#) [180](#) [181](#) [182](#) [183](#) [184](#) [185](#) [186](#) [187](#) [188](#) [189](#) [190](#) [191](#) [192](#) [193](#) [194](#) [195](#)
[196](#) [197](#) [198](#) [199](#) [200](#) [201](#) [202](#) [203](#) [204](#) [205](#) [206](#) [207](#) [208](#) [209](#) [210](#) [211](#) [212](#) [213](#) [214](#) [215](#) [216](#) [217](#) [218](#) [219](#)
[220](#) [221](#) [222](#) [223](#) [224](#) [225](#) [226](#) [227](#) [228](#) [229](#) [230](#) [231](#) [232](#) [233](#) [234](#) [235](#)

Moi [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)
[35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#)
[68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#)
[101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#) [123](#) [124](#)
[125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#) [131](#) [132](#) [133](#) [134](#) [135](#) [136](#) [137](#) [138](#) [139](#) [140](#) [141](#) [142](#) [143](#) [144](#) [145](#) [146](#) [147](#) [148](#)
[149](#) [150](#) [151](#) [152](#) [153](#) [154](#) [155](#) [156](#) [157](#) [158](#) [159](#) [160](#) [161](#) [162](#) [163](#) [164](#) [165](#) [166](#) [167](#) [168](#) [169](#) [170](#) [171](#) [172](#)
[173](#) [174](#) [175](#) [176](#) [177](#) [178](#) [179](#) [180](#) [181](#) [182](#) [183](#) [184](#) [185](#) [186](#) [187](#) [188](#) [189](#) [190](#) [191](#) [192](#) [193](#) [194](#) [195](#) [196](#)
[197](#) [198](#) [199](#) [200](#) [201](#) [202](#) [203](#) [204](#) [205](#) [206](#) [207](#) [208](#) [209](#) [210](#) [211](#) [212](#) [213](#) [214](#) [215](#) [216](#) [217](#) [218](#) [219](#) [220](#)
[221](#) [222](#) [223](#) [224](#) [225](#) [226](#) [227](#) [228](#) [229](#) [230](#) [231](#) [232](#) [233](#) [234](#) [235](#) [236](#) [237](#) [238](#) [239](#) [240](#) [241](#) [242](#) [243](#) [244](#)
[245](#) [246](#) [247](#) [248](#) [249](#) [250](#) [251](#) [252](#) [253](#) [254](#) [255](#) [256](#) [257](#) [258](#)

Mort [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)
[35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#)
[68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#)

[101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#) [123](#) [124](#)
[125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#) [131](#) [132](#) [133](#) [134](#) [135](#) [136](#) [137](#) [138](#) [139](#) [140](#) [141](#) [142](#) [143](#) [144](#) [145](#) [146](#) [147](#) [148](#)
[149](#) [150](#) [151](#) [152](#) [153](#) [154](#) [155](#) [156](#) [157](#) [158](#) [159](#)

Neutre [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)

Ontologie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#)
[34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#)
[67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#)
[100](#) [101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#)

Ontologisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#)

Otage [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#)

Pluralisme [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)

Poésie [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#)

Rationalité [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#)

Religion [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#)

Représentation [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#)

Responsabilité [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#) [101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#) [123](#) [124](#) [125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#) [131](#) [132](#) [133](#) [134](#) [135](#) [136](#) [137](#) [138](#) [139](#) [140](#) [141](#) [142](#) [143](#)

Souffrance [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#)

Sujet [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#) [101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#) [123](#) [124](#) [125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#) [131](#) [132](#) [133](#) [134](#) [135](#) [136](#) [137](#) [138](#) [139](#) [140](#) [141](#) [142](#) [143](#) [144](#) [145](#) [146](#) [147](#) [148](#) [149](#) [150](#) [151](#) [152](#) [153](#) [154](#) [155](#) [156](#) [157](#) [158](#) [159](#) [160](#) [161](#) [162](#) [163](#) [164](#) [165](#) [166](#) [167](#) [168](#) [169](#) [170](#) [171](#) [172](#) [173](#) [174](#) [175](#) [176](#) [177](#) [178](#) [179](#) [180](#) [181](#) [182](#) [183](#) [184](#) [185](#) [186](#) [187](#) [188](#) [189](#) [190](#) [191](#) [192](#) [193](#) [194](#) [195](#) [196](#) [197](#) [198](#) [199](#) [200](#) [201](#) [202](#) [203](#) [204](#) [205](#) [206](#) [207](#) [208](#) [209](#) [210](#) [211](#) [212](#) [213](#) [214](#) [215](#) [216](#) [217](#) [218](#) [219](#) [220](#) [221](#) [222](#) [223](#) [224](#) [225](#) [226](#) [227](#) [228](#) [229](#) [230](#) [231](#) [232](#) [233](#) [234](#) [235](#) [236](#) [237](#) [238](#) [239](#) [240](#) [241](#) [242](#) [243](#) [244](#) [245](#) [246](#) [247](#) [248](#) [249](#) [250](#) [251](#) [252](#) [253](#) [254](#) [255](#) [256](#) [257](#) [258](#) [259](#) [260](#) [261](#) [262](#) [263](#) [264](#) [265](#) [266](#) [267](#) [268](#) [269](#) [270](#) [271](#) [272](#) [273](#) [274](#) [275](#) [276](#) [277](#) [278](#) [279](#) [280](#) [281](#) [282](#) [283](#) [284](#) [285](#) [286](#) [287](#) [288](#) [289](#) [290](#) [291](#) [292](#) [293](#) [294](#) [295](#) [296](#) [297](#) [298](#) [299](#) [300](#) [301](#) [302](#) [303](#) [304](#) [305](#) [306](#) [307](#) [308](#) [309](#) [310](#) [311](#) [312](#) [313](#) [314](#) [315](#) [316](#) [317](#) [318](#) [319](#) [320](#) [321](#) [322](#) [323](#) [324](#) [325](#) [326](#) [327](#) [328](#) [329](#) [330](#) [331](#) [332](#) [333](#) [334](#)

Technique [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#)

Temps [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#) [101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#) [123](#) [124](#) [125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#) [131](#) [132](#) [133](#) [134](#) [135](#) [136](#) [137](#) [138](#) [139](#) [140](#) [141](#) [142](#) [143](#) [144](#) [145](#) [146](#) [147](#) [148](#) [149](#) [150](#) [151](#) [152](#) [153](#) [154](#) [155](#) [156](#) [157](#) [158](#) [159](#) [160](#) [161](#) [162](#) [163](#) [164](#) [165](#) [166](#) [167](#) [168](#) [169](#) [170](#) [171](#) [172](#)

Totalité [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#)

Trace [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#)

Transcendance [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#) [68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#) [101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#)

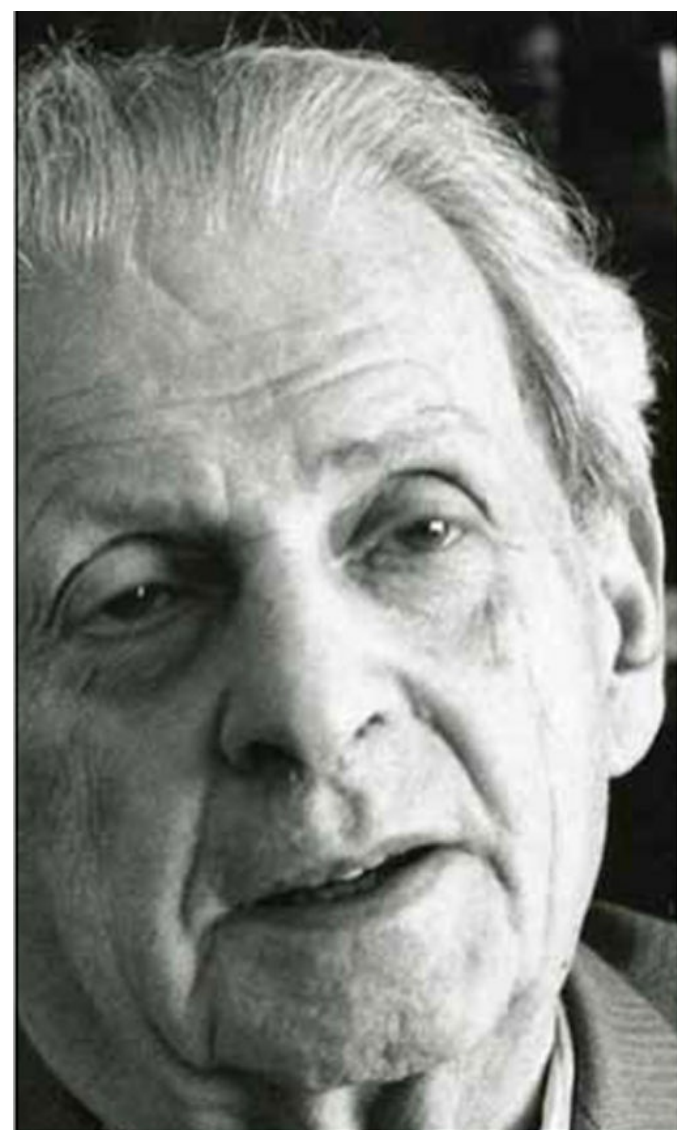
[122](#) [123](#) [124](#) [125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#)

Travail [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#)
[34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#)

Vérité [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)
[35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#)
[68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#)
[101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#) [123](#) [124](#)
[125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#)

Violence [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#)
[34](#) [35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#)

Visage [1](#) [2](#) [3](#) [4](#) [5](#) [6](#) [7](#) [8](#) [9](#) [10](#) [11](#) [12](#) [13](#) [14](#) [15](#) [16](#) [17](#) [18](#) [19](#) [20](#) [21](#) [22](#) [23](#) [24](#) [25](#) [26](#) [27](#) [28](#) [29](#) [30](#) [31](#) [32](#) [33](#) [34](#)
[35](#) [36](#) [37](#) [38](#) [39](#) [40](#) [41](#) [42](#) [43](#) [44](#) [45](#) [46](#) [47](#) [48](#) [49](#) [50](#) [51](#) [52](#) [53](#) [54](#) [55](#) [56](#) [57](#) [58](#) [59](#) [60](#) [61](#) [62](#) [63](#) [64](#) [65](#) [66](#) [67](#)
[68](#) [69](#) [70](#) [71](#) [72](#) [73](#) [74](#) [75](#) [76](#) [77](#) [78](#) [79](#) [80](#) [81](#) [82](#) [83](#) [84](#) [85](#) [86](#) [87](#) [88](#) [89](#) [90](#) [91](#) [92](#) [93](#) [94](#) [95](#) [96](#) [97](#) [98](#) [99](#) [100](#)
[101](#) [102](#) [103](#) [104](#) [105](#) [106](#) [107](#) [108](#) [109](#) [110](#) [111](#) [112](#) [113](#) [114](#) [115](#) [116](#) [117](#) [118](#) [119](#) [120](#) [121](#) [122](#) [123](#) [124](#)
[125](#) [126](#) [127](#) [128](#) [129](#) [130](#) [131](#) [132](#) [133](#) [134](#) [135](#) [136](#) [137](#) [138](#) [139](#) [140](#) [141](#) [142](#) [143](#) [144](#) [145](#) [146](#) [147](#) [148](#)
[149](#) [150](#) [151](#) [152](#) [153](#) [154](#)



Etienne
Akamatsu

COMPRENDRE Levinas



ARMAND COLIN