



HAL
open science

Philosophie et sciences de gestion : Lévinas – L'éthique comme ouverture sur l'Autre

Yvon Pesqueux

► **To cite this version:**

Yvon Pesqueux. Philosophie et sciences de gestion : Lévinas – L'éthique comme ouverture sur l'Autre. Master. France. 2022. <halshs-03597345>

HAL Id: halshs-03597345

<https://shs.hal.science/halshs-03597345v1>

Submitted on 4 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Yvon PESQUEUX
Hesam Université
Professeur du CNAM
E-mail yvon.pesqueux@lecnam.net / yvon.pesqueux@gmail.com
Site web esd.cnam.fr

Philosophie et sciences de gestion : Lévinas – L'éthique comme ouverture sur l'Autre

Résumé

Ce texte est organisé de la manière suivante. Après une introduction consacrée aux précautions à prendre quant à l'usage de la philosophie, ce texte abordera successivement : Introduction ; Considérations générales ; Les principes fondamentaux de la pensée de Lévinas (L'expérience de l'être et de l'ontologie, Les fausses sorties de l'Être : la persévérance dans l'Être et la réduction de l'Autre au même, L'expérience de la véritable transcendance, Le passage de l'Autre au tiers - L'éthique et la politique) ; Critiques et intérêts actuels.

Introduction

Avant de commencer ce texte, il est important de distinguer le travail philosophique des attendus de la Raison utilitaire compte-tenu de deux arguments¹ :

- La philosophie comme référence ;
- La philosophie comme méthode (en particulier au regard de la primauté des approches de type psychosociologique).

La philosophie est en effet vieille comme l'humanité. Pour ce qui nous concerne, en tant qu'Occidentaux, celle dont nous avons gardé la trace remonte au VI^e siècle avant Jésus-Christ et le fait que nous en ayons gardé mémoire, montre toute l'attention, au-delà du bouleversement des formes matérielles des sociétés, que l'humanité porte sur les racines de sa pensée. Mais c'est aussi le cas dans d'Autres parties du monde, en particulier celles des civilisations écrites qui gardent mieux les traces du passé comme la Chine avec Confucius, à la même époque.

Malgré le statut, variable selon les époques, de la philosophie dans la cité, elle n'a jamais prétendu, en tant que telle, changer le monde. Les contradicteurs à la perspective philosophique vont même parfois jusqu'à mettre en avant qu'elle ne sert à rien et que c'est elle qui caractérise son essence dans la mesure où elle s'est toujours prétendue

¹ Y. Pesqueux & B. Ramanantsoa, & A. Saudan & J.-C. Tournand *Mercurie et Minerve : perspectives philosophiques sur l'entreprise*, Ellipses, Paris, 1999

désintéressée, d'où sa critiquable autoréférentialité. L'action quotidienne n'est pas dans ses préoccupations.

La figure du philosophe émerge ainsi comme celle d'un individu à l'abri de l'agitation du monde qui observe, pense, dialogue aussi bien avec de lointains prédécesseurs que des interlocuteurs qui leurs sont contemporains et qui, s'ils s'adressent à leurs pairs, destinent aussi leurs œuvres à tous leurs successeurs.

Formuler le projet que la philosophie peut apporter une réflexion fondamentale à la compréhension des sociétés, c'est affirmer qu'un dialogue fructueux peut se développer entre les philosophes et les citoyens. Même si leurs discours s'adressaient le plus souvent aux puissants de ce monde, ils ne se souciaient pas d'Autre chose que de penser et c'est en cela que les citoyens se trouveraient concernés. Toutefois, ils travaillent aujourd'hui sans trop se soucier de philosophie et, en tous les cas, sans revendiquer de se réclamer d'elle. Et pourtant, les deux univers sont de l'ordre de l'activité humaine dans une sorte d'écho révélateur d'affinités et de réminiscences dont il vaut la peine d'étudier la nature et de sonder la profondeur.

Proposer la philosophie comme référence, c'est constater que les problèmes que se posent les philosophes ne sont pas seulement de l'ordre de ces « nuées » sans consistance qu'Aristophane mettait en évidence pour qualifier le produit de l'imagination de quelque rêveur, mais qu'il s'agit de bribes de l'aventure humaine. La distance qui sépare le philosophe de la société n'est peut-être pas aussi grande qu'il y paraît dans la mesure où ce témoin et narrateur des constantes humaines peut avoir quelque chose à dire quant aux pratiques à l'œuvre dans les sociétés et, qu'à ce titre, ce témoignage-là prend sens. D'autant que, dans la mesure où la philosophie ne se nourrit pas seulement d'elle-même mais aussi de l'activité humaine, elle peut à la fois servir de référence et, pour les philosophes contemporains, aller chercher dans sa confrontation avec la société, matière à réflexion sur l'activité humaine.

De leur côté, les citoyens peuvent saisir l'occasion d'enrichir leurs connaissances dans un double mouvement qui part de la philosophie pour aller vers les situations, la philosophie, comme science des sciences offrant une issue aux catégories réduites de la Raison Utilitaire, en replaçant leur quotidien dans un arrière-plan philosophique. Peut-être certains de ces citoyens, souvent pris par l'action quotidienne dans des pratiques instinctives, discuteront ainsi la primauté accordée à l'expérience empirique et aux prétentions des méthodes codifiées à ériger en science leur savoir-faire, trouveront-ils les ressources permettant de lire, sous un Autre éclairage, ce qui se passe sous leurs yeux, dans leur esprit et donner ainsi un Autre sens à leurs actions.

C'est bien en cela que la philosophie vient offrir une référence à l'action. La philosophie est ainsi apte à fournir des références valides dans le temps pour d'éclairer les conduites spécifiques par l'identification des ressources permettant de se confronter aux phénomènes. C'est ce qui permet d'éclairer la mise en œuvre de principes généraux en donnant corps aux valeurs d'une société comme lieu de coproduction de valeurs par interaction entre le citoyen et la société.

Il s'agit en effet de parvenir aux « fondamentaux », c'est-à-dire aux éléments qui permettent de comprendre comment nous pensons. Les sociétés contemporaines sont

redevables des formes et des activités qui s'y développent. Mais il est difficile de les comprendre sans se confronter à ce qui marque la façon dont nous pensons les choses dans un univers de rigueur et de réflexion en évitant la superficialité. Il s'agit de valider le détachement de la pensée philosophique dans ce qu'elle possède de compréhensif. Aux contraintes de l'immédiateté, il est ainsi possible d'opposer la transcendance des cadres philosophiques et donc, à l'objectivité supposée de la conceptualisation des pratiques, on peut ainsi proposer la rigueur de la réflexion philosophique.

Pour donner un exemple, il est ainsi possible de qualifier Aristote de « modélisateur » de la pensée occidentale, de formalisateur de notre « modèle à penser » là où Confucius tiendrait la même position pour la pensée chinoise. C'est en cela, qu'en miroir, la pensée d'Aristote et de Confucius aurait quelque chose à nous dire sur la manière dont nous pensons. Mais nous serions moins les fils appliqués d'Aristote ou de Confucius qu'ils ne seraient nos pères. Disons plutôt que des philosophes comme ceux-là, dégagés des contours de l'érudition - mais il en va aussi de Kant dans ce qu'il nous rend totalement légitime à nous, Occidentaux, la dualité « impératif catégorique - impératif hypothétique », ces philosophes-là donc sont moins les modélisateurs prescriptifs de nos modes de pensée et, finalement, des comportements qui en découlent, que les formalisateurs, à un moment donné et de façon plus ou moins totalement prédictive, de nos modes de pensée, au point que l'on raisonne encore largement aujourd'hui au regard des catégories qu'ils ont formalisées.

La philosophie est d'actualité dans un contexte qualifié par J. Bouveresse de « demande philosophique »² et qu'il pose de façon très polémique : « *la demande de philosophie n'a probablement jamais été aussi forte, mais c'est de moins en moins aux producteurs de philosophie « en gros » qu'elle s'adresse pour la satisfaire* » (p.19). La philosophie est une discipline rigoureuse que l'on ne peut convoquer ainsi comme simple alibi pour qualifier les actions « de » et « dans » la société car elle questionne les choses quant au fond. C'est pourquoi, si l'on admet que la philosophie a quelque chose à dire - et donc qu'il ne s'agit pas d'un simple alibi, c'est bien à elle qu'elle s'adresse dans sa vocation à mettre en perspective les concepts et les catégories qui sont celles face auxquelles les sociétés sont confrontées. Songeons, par exemple, au concept de responsabilité dont il est fait si large usage aujourd'hui.

Face à l'attitude que fustige J. Bouveresse dans *La demande philosophique* et pour tous ceux qui sont convaincus qu'il ne s'agit pas seulement d'un phénomène de mode, deux grands types de critiques sont à envisager :

- Celle qui voit dans le privilège accordé à la philosophie un phénomène caractérisant l'expression d'une crise plus profonde à relier au déclin des idéologies, des grands systèmes ou des « grands récits » religieux, en particulier pour tout ce qui concerne les impasses et les incertitudes de la politique que l'« économisation » de la pensée ne peut pallier malgré le moralisme affiché ;
- Celle qui voit dans la philosophie un alibi, en particulier qui trouve, dans les « impératifs éthiques » et leur mise en avant hypocrite, un moyen supplémentaire pour légitimer le pouvoir discrétionnaire au nom de valeurs psychopompes.

A côté de ces attitudes dont on peut néanmoins trouver une certaine « réalité », il existe une position plus raisonnée qui, sans être trop teintée de naïveté et sans négliger les

² J. Bouveresse, *La demande philosophique*, L'Eclat, Paris, 1996.
Yvon PESQUEUX

positions précédentes, fait apparaître un authentique besoin de réflexion philosophique que le développement de la pandémie COVID-19 ne fait que confirmer.

Ce que la philosophie peut ainsi apporter à la recherche et à la compréhension des phénomènes n'aboutira que si deux grands types de préjugés théoriques, au-delà des remarques précédentes, sont dépassés :

- Il n'existe principalement que des attentes économiques ; c'est le lieu de l'« horreur économique » pour reprendre la thèse de V. Forrester, constat qui fonde soit le déclassement de la philosophie comme référence, soit un comportement étranger à toute Autre perspective qu'économique ;
- La philosophie est un univers théorique, désincarné et abstrait ce qui, pour les uns, fait sa grandeur et sa légitimité et, pour les Autres, la justification de sa disqualification.

C'est donc au-delà de ces deux préjugés que se construit la référence à la philosophie et ceci à partir de deux grands types de position :

- L'une, classique, qui part de l'exposition des principes fondamentaux de pensées philosophiques et leur confrontation aux sociétés en évitant l'écueil de l'érudition ;
- L'Autre, plus originale, que l'on peut qualifier, à l'instar de Platon et de Socrate, de maïeutique ou encore plus largement d'herméneutique.

Dans le premier cas, au regard des citoyens, on fait le pari que la lecture de certaines oeuvres philosophiques puisse permettre de découvrir ou de redécouvrir le sens de certaines activités. Les textes philosophiques sont alors compris comme des sortes de récits d'histoires où les personnages sont des concepts et interprétés comme des métaphores des activités. La convocation de la philosophie offrirait ainsi le recul par rapport à l'essence et la substance des sociétés. Bien sûr, le choix tel courant philosophique exprime des options, mais la perspective proposée ici n'est pas celle de l'érudition. Il s'agit d'éviter ces débats-là puisque la proposition est ici celle de la référence et une incitation à leur convocation en laissant le citoyen libre de telle ou telle interprétation.

Dans le second cas, il s'agit de maïeutique. Rappelons que la maïeutique nous vient de Platon : « *Platon, dans le Thèète, met en scène Socrate, déclarant qu'en sa qualité de fils d'une sage-femme, et lui-même expert en accouchement, il accouche les esprits des pensées qu'ils contiennent sans le savoir (149 A et suivants). Platon le représente mettant en pratique cette méthode dans plusieurs dialogues, notamment dans le Ménon* »³. C'est au nom de cette position qu'il est possible de faire de la philosophie une référence en précisant qu'il s'agit à la fois d'une posture et d'un enjeu de compréhension. En effet, face aux questionnements, les réponses les plus diverses sont apportées avec des références puisées dans d'Autres disciplines. C'est à partir de « thèmes » que la maïeutique et l'herméneutique sont envisageables dans un univers où le thème lui-même, par le recours aux fondements qu'il suppose, justifie la référence à la philosophie.

Poser ainsi la philosophie comme un des fondements possibles de la réflexion sur la société montre en quoi ses « fondamentaux » ont quelque chose à dire dans un univers où, plus qu'ailleurs, on distingue « théorie » de « pratique ».

³ A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1991.
Yvon PESQUEUX

Lévinas : l'éthique comme ouverture sur l'Autre

Considérations générales

L'influence et la réputation d'Emmanuel Lévinas n'ont cessé de croître ces dernières années mais sa reconnaissance par le grand public ne doit cependant pas conduire à atténuer sa spécificité. Il s'agit en effet d'un auteur très particulier qui a su enfin faire entendre une voix assez longtemps solitaire.

Son originalité réside tout d'abord dans la tentative de conciliation que l'on trouve chez lui entre une tradition religieuse et une démarche authentiquement philosophique. Son oeuvre possède un double fondement Jérusalem, la Bible d'une part, Athènes et la sagesse grecque de l'Autre. Cette dualité originelle n'est cependant pas source de confusion car elle s'exprime à travers des ouvrages clairement distincts et de nature très différente.

A cette double référence juive et grecque, il faut aussi ajouter, pour définir la spécificité d'E. Lévinas, le recours à l'expérience qui s'explique en partie par sa pratique de la phénoménologie et le souvenir d'influences philosophiques comme celle de Husserl et de Heidegger.

Comme le rappelle J. Derrida dans une formulation qui rend bien compte de la méthode de Lévinas : « *L'eschatologie messianique dont s'inspire Lévinas si elle ne veut ni s'assimiler à ce que l'on appelle l'évidence philosophique, ni même "compléter" l'évidence philosophique, ne se développe néanmoins dans son discours ni comme une théologie ni comme une mystique juive ni comme une dogmatique ni comme une religion ni même comme une morale. Elle ne s'autorise jamais en dernière instance de thèses ou de textes hébraïques. Elle veut se faire entendre dans un recours à l'expérience elle-même. L'expérience elle-même est ce qu'il y a de plus irréductible dans l'expérience : passage et sortie vers l'Homme* »⁴.

Il faut aussi rappeler, pour définir le contexte de la réflexion de Lévinas, la situation d'exilé qui fut la sienne, celle d'un juif lithuanien venu s'installer en France et, bien évidemment, la tragédie d'Auschwitz et du génocide qui reste un obstacle à jamais fondamental pour un penseur de l'Éthique, même optimiste ou utopiste comme l'est d'une certaine manière Lévinas.

On a pu dire de lui qu'il était le seul moraliste de notre époque. L'Éthique joue, en effet, un rôle absolument fondamental dans son oeuvre. Son importance ne réside pas seulement dans le fait qu'elle est privilégiée par rapport à d'autres parties traditionnelles de la philosophie, mais avant tout en ce qu'elle est conçue de manière radicalement originale.

D'essence profondément anti-spinoziste, l'éthique de Lévinas s'appuie sur l'expérience de l'Altérité et de l'Extériorité constitutives, selon lui, de l'Homme, ouverture sur le

⁴ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 123
Yvon PESQUEUX

véritable Infini, contre le désir de Totalité (pour reprendre le titre de son ouvrage majeur *Totalité et infini*) et contre la conception d'une Ethique entendue comme la réalisation de soi. « *L'Ethique est une optique* » affirme Lévinas qui offre en effet un nouveau point de vue sur l'Homme et le rapport avec l'Autre.

Les principes fondamentaux de la pensée de Lévinas

L'expérience de l'être et de l'ontologie

L'extériorité qui ouvre l'accès à l'Autre, fondatrice de l'« humanité » de chacun se constitue à travers l'expérience de la « sortie de l'être » décrite dès les premiers ouvrages de Lévinas à l'aide d'une méthode qui l'a profondément influencé et à laquelle il restera fidèle : celle de la phénoménologie. Donner cette première place à l'Autre sera ainsi mettre l'accent sur la relation qui nous lie à lui et, de ce fait, privilégier la dimension éthique, caractéristique de cette référence à l'Autre, par rapport à une conception ontologique qui mettrait l'Un et l'Être au fondement de la démarche philosophique (position que l'on retrouve souvent chez certains grands auteurs de la tradition philosophique comme Platon et Spinoza).

De ce point de vue, l'éthique est une sortie « hors de », un dépassement de l'être, de l'ontologie. De manière très sommaire, et pour situer Lévinas par rapport à d'autres philosophes, on pourrait ainsi affirmer que, chez lui l'éthique l'emporte sur l'ontologie tout comme l'Autre sur le moi, et le Bien et son respect sur l'être et sa connaissance. Ce serait là aussi la vérité essentielle et fondatrice de l'humanité, vérité dont la découverte est loin d'être toujours aussi aisée et dont l'expérience peut paraître parfois exceptionnelle. La possibilité de la véritable rencontre avec l'Autre n'est jamais assurée de se réaliser. Elle n'est pas naturelle et tient partiellement de l'utopie.

Avant l'oeuvre majeure qu'est *Totalité et infini*, et qui reprend en les approfondissant, l'ensemble des thèmes de l'oeuvre de Lévinas, les premiers ouvrages comme *De l'existence à l'existant* ou *Le temps et l'Autre*, en s'appuyant sur des méthodes de type phénoménologique, vont montrer comment se manifeste, en quelque sorte, l'exigence de sortie de l'Être vers le Bien, comment se fait déjà jour, même si elle n'est pas encore clairement explicitée, une expérience de l'extériorité et de l'altérité, par le passage « de l'existence à l'existant ». Lévinas se distingue cependant d'autres auteurs existentialistes. Il s'oppose ainsi du fait de sa description négative de l'Être à Heidegger pour qui « l'Homme est le berger de l'Être » et qui reproche à la métaphysique traditionnelle d'exprimer une position « humaniste » qui est un « oubli de l'Être ». Lévinas se différencie également de Sartre dont il ne partage évidemment pas la conception réductrice de l'Altérité symbolisée par la célèbre formule : « *L'enfer, c'est les Autres* »⁵.

Les premiers types d'expérience ainsi décrites « phénoménologiquement » (méthode qui, selon l'expression d'A. Finkielkraut divulgue « *le drame métaphysique qui se joue dans les petits riens de la vie* »⁶) renvoient, en fait, à des situations qui révèlent à la fois

⁵ J.-P. Sartre, *Huis Clos*, Folio, Paris, 2019, 192 p., ISBN-10 : 2072790417, ISBN-13 : 978-2072790416, (Ed. originale : 1947)

⁶ A. Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Folio, collection « essais », n° 86, Paris, 1988, p. 17
Yvon PESQUEUX

l'omniprésence de l'être, la difficulté de le vivre, et donc l'exigence et la nécessité d'en sortir.

De l'Être impersonnel (« existence ») va donc surgir un être, un « existant » mais la première expérience de ce que Lévinas appelle « la fin du monde », c'est-à-dire du moment, dit-il, où « le lien perpétuel de nos relations avec le monde est interrompu », cette première expérience ne se trouve pas dans la mort ou dans la saisie d'un moi pur mais dans le malaise ou le mal être que nous inspire l'adhérence l'existence et dans lequel se découvre le fait anonyme de l'être, l'expérience du « il y a » qui est celle de l'Être indifférent monotone, fait de non-sens même quand il commence à être refusé et dépassé. Au-delà de ces formulations abstraites, Lévinas décrit cette expérience à travers des situations très concrètes, existentielles. La psychologie a, pour lui, une signification métaphysique. Ces expériences sont vécues négativement d'abord et positivement ensuite à travers justement le surgissement de l'existant hors de cette existence anonyme dans des situations comme celles de la fatigue, de la paresse, de l'insomnie, de la veille. L'insomnie a ainsi une signification philosophique : « *Horrible insomnie. Quand on a été enfant, et qu'on vous arrachait à la vie des adultes, qu'on vous mettait au lit un peu plus tôt, isolé dans le silence, et que vous entendiez le temps absurde dans sa monotonie, comme si les rideaux remuaient sans bouger* ». On fait ici l'expérience d'un non-sens omniprésent qui exprime à la fois la dépendance de l'existant à l'existence, mais annonce la séparation qui justement va s'instaurer entre cet existant et cette existence :

« Quand l'enfant ne trouve pas le sommeil et que, toutes lumières éteintes, il se met à l'écoute du bruissement impalpable de la nuit, ce qu'il appréhende, c'est, dans sa pureté, l'existence sans existant, la forme anonyme de l'être.

Tout dans la chambre est silence, les choses semblent retourner au néant, et, cependant, l'oreille aux aguets perçoit un étrange brouhaha dans l'immobilité. Il n'y a rien, mais ce vide est dense, cette paix est un tapage, ce rien est peuplé de minuscules frémissements et de déflagrations inassignables ; il n'y a rien, sinon l'être en général, l'inévitable rumeur de l'il y a. Il y a toujours même quand il n'y a pas quelque chose, voilà ce que constate l'enfant. L'effroi naît en lui de se sentir comme absorbé par cette existence sans contours, et non des formes monstrueuses ou des images fantastiques qui apparaissent à la faveur de l'obscurité. La frayeur enfantine dévoile l'existence dans ce qu'elle a tout à la fois d'impersonnel et de continuel »⁷.

« La vie dans le monde est consciente dans la mesure où elle fournit la possibilité d'exister en retrait de l'existence ... C'est la tâche à assumer et d'où ressort un sujet existant pour l'assumer ». Ces expériences et ces situations, d'un côté, attestent de l'omniprésence de l'Être, de son emprise négative et de l'Autre, de son dépassement possible par le surgissement de l'existant.

Les fausses sorties de l'Être : la persévérance dans l'Être et la réduction de l'Autre au même

Ces questions révélées par l'expérience négative de l'omniprésence de l'Être vont entraîner des réponses progressives dont la description et l'analyse témoigneront de l'originalité de Lévinas par rapport à toute la tradition philosophique.

⁷ A. Finkielkraut, *op. cit.*, p. 22
Yvon PESQUEUX

On pourrait en effet affirmer ou croire que cette sortie du monde du « il y a » de l'Être anonyme et impersonnel pourrait être atteinte par l'affirmation et la réalisation du Moi, par l'exaltation d'un sujet individualisé selon une vision romantique ou idéaliste, s'opposant à ce monde anonyme des « partis » et des « parties ». Ainsi par exemple l'expérience du cogito cartésien et sa certitude le distinguent de l'existence d'un monde dont nous ne sommes pas assurés. La réponse de Lévinas est très différente : cette sortie hors de l'Être ne peut vraiment s'accomplir que dans la rencontre avec une autre réalité, personnelle et humaine, celle de l'Autre où, selon sa formule, « *il faut se déposer, non se poser* ». La solution choisie par Lévinas s'oppose, selon lui, à la tradition philosophique qui a, pour l'essentiel, proposé une « fausse sortie » de l'Être. Elle a en effet conçu le dépassement du monde de l'Être, moment constitutif de l'humanité de l'existant sur le mode de la connaissance, c'est-à-dire de l'appropriation du monde par un sujet triomphant, en établissant une sorte d'équivalence entre la pensée et l'humanité, en réduisant le monde à la possession que l'Homme en prend. Une telle position est visible dans la figure du cogito cartésien, découverte d'une première certitude dans l'ordre de la connaissance, oeuvre de l'esprit humain désormais fondement de toute existence et de toute vérité, entreprise illustrée par le même Descartes dans sa formule programmatique de « *se rendre comme maître et possesseur de la nature* »⁸. Pour Lévinas, cette conquête du monde exprime encore une forme de dépendance. Le moi qui se réalise ainsi est prisonnier du « souci » de tous ces existants qu'il domine. En fait, dans cette entreprise de connaissance, on ne sort pas du même. Le monde devient le monde de l'Homme, il n'y a pas ici de véritable altérité. Pour rendre compte de cette insuffisance, Lévinas utilise ici la métaphore de la lumière très souvent assimilée, dans la tradition philosophique, à la connaissance : « *Connaître revient à saisir l'être à partir de rien ou, quand on l'a ramené à rien, lui enlever son altérité. Ce résultat s'obtient dès le premier rayon de lumière. Éclairer, c'est enlever à l'être sa résistance parce que la lumière ouvre un horizon et vide l'espace, livre l'Être à partir du néant* »⁹. Si la connaissance tend à s'emparer de l'Autre, elle y échoue. La « socialité » n'a rien à voir avec cette connaissance. L'Autre ne pourra jamais être saisi dans une structure comparable à celle d'une existence objective car l'objectivité, l'objectivation réduisent l'Autre au même.

Dans le constat de cette insuffisance de la démarche purement cognitive et théorique, Lévinas s'oppose, de manière explicite, à toute une tradition philosophique déjà présente, selon lui, chez Socrate à travers sa maïeutique qui lui apparaît comme une simple « égologie », c'est à dire une connaissance qui n'accepte que ce qui est déjà en soi. Socrate ne cherchait-il pas, en effet, à travers le dialogue, à permettre à son interlocuteur d'« accoucher » de la vérité qui était déjà présente en lui ? La dénonciation que porte Lévinas est donc radicale puisqu'elle le conduit à montrer, par la suite, à travers le développement et la généralisation d'une telle attitude dans la pensée et la tradition occidentale, que la connaissance devient puissance, violence, négation de la liberté, négation finalement de l'essence de l'humanité. Cette expérience de la « totalité », de cette volonté de rendre compte de tout, de tout s'approprier qui se manifeste par-là ainsi va constamment s'opposer à toute altérité, toute transcendance, tout « infini » selon des termes spécifiques du vocabulaire de Lévinas :

⁸ R. Descartes : Discours de la Méthode, 6^e partie, 1966, Larousse, Paris, p. 68 (Ed. originale : 1637)

⁹ E. Lévinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye, 1974, p. 14

« La relation avec l'être qui se joue comme ontologie consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'Autre comme tel mais la réduction des Autres au même. Telle est la définition de la liberté (de la fausse conception de la liberté) ... La possession en effet affirme l'Autre mais au sein d'une négation de son indépendance. Je pense revient à je veux, à l'appropriation de ce qui est, à l'exploitation de la réalité. L'ontologie comme philosophie première est une philosophie de la puissance. Elle aboutit à l'État et à la non-violence de la réalité sans se prémunir contre la violence dont cette non-violence vit et qui apparaît dans la tyrannie de l'État. La vérité qui devrait réconcilier les personnes existe ici anonymement. L'universalité se présente comme impersonnelle et il y a là une Autre inhumanité »¹⁰.

La dénonciation de la connaissance, si l'on étend la signification de celle-ci, conduit à celle d'une fausse liberté, celle du Moi se défendant contre l'Autre.

Lévinas étend cette condamnation à de multiples domaines et situations : si l'appropriation théorique du monde est étrangère à toute dimension d'altérité et de transcendance, il en va de même dans la possession pratique et matérielle que constitue, par exemple, la transformation par le travail qui encourt les mêmes reproches : « Le travail transforme le monde mais prend appui dans le monde qu'il transforme donc il forme système et totalité »¹¹. Son caractère insuffisant réside dans le fait qu'il exprime une forme de négativité donc le refus de quelque chose dont on se détourne, négativité qui, pour Lévinas, est le contraire de la véritable transcendance qui sera, au contraire, l'affirmation de l'Autre et non pas le refus du même, et de quelque chose de déjà connu. La véritable altérité ne peut être atteinte par la négation et le dépassement du donné que constituent le désir et le besoin entendus traditionnellement.

La conception platonicienne du désir, le refus du monde sensible qu'elle implique dans l'attraction exercée par le Beau, comme la représentation hégélienne du travail, exprimant à la fois la transformation du donné et le combat avec un Autre (comme dans la fameuse dialectique du maître et du serviteur), selon Lévinas, sont des expériences de négativité, non véritablement créatrices.

Le véritable désir sera justement le désir absolu, le désir d'un Autre, d'un absolument Autre qui ne correspond à aucun besoin préexistant (déjà inscrit dans l'Être). En fait, Lévinas propose une reprise du mythe platonicien qui reconnaît l'existence d'un « *désir inassouissable non parce qu'il correspond à une fin infinie mais parce qu'il n'est pas en quête de nourriture. Le désir est inassouissable mais pas du fait d'un infinitude. Le mythe platonicien de l'amour, fils de l'abondance et de la pauvreté, peut-il s'interpréter comme indigence de la richesse même, comme le désir non pas de ce que l'on a perdu mais comme désir absolu produisant dans un être se possédant qui par conséquent est déjà absolument sur pied* »¹². Le désir n'est pas un manque mais un dépassement créateur de l'Autre.

« Dans mes essais *l'in-quiétude du Même par l'Autre c'est le Désir qui sera recherche, qui sera question, qui sera attente : patience et longueur du temps, et le mode même du*

¹⁰ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 16

¹¹ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 11

¹² E. Lévinas, *op. cit.*, p. 34

surplus, de la surabondance. La recherche, cette fois-ci, non pas comme l'expression d'un manque, mais comme une façon de porter du « plus dans le moins ». Voilà les termes véritables vers lesquels sont incessamment rejetées toutes mes recherches qui, de prime abord, peuvent apparaître comme purement éthiques ou comme théologiques, comme édifiantes »¹³

De même, Lévinas reprendra certaines analyses du Descartes des *Méditations Métaphysiques* en rappelant que l'idée de l'infini, l'idée de parfait ne peuvent être définies par la simple négation de l'imparfait. La réalité du désir ne peut donc être celle de l'expression d'un monde de besoins mais pas non plus, pourrait-on dire, l'affirmation de soi que l'on rencontre dans Spinoza, ni celui de la réduction psychanalytique niant toute transcendance mais au contraire dans une ouverture à l'Autre, absolument Autre, synonyme d'infini.

L'expérience de la véritable transcendance

Certaines lectures faites par Lévinas de textes philosophiques introduisent donc déjà à la véritable manière de penser la transcendance c'est-à-dire la sortie hors de l'Être. Mais ce passage n'est évidemment pas, chez Lévinas, ni une simple prise de conscience théorique ni le fait de l'activité du Moi, mais le résultat de l'appel et de la révélation d'autrui :

« Entre une philosophie de la transcendance qui situe ailleurs une vraie vie à laquelle l'Homme accéderait en s'échappant d'ici aux instants privilégiés de l'élévation liturgique, mystique ou en mourant, et une philosophie de l'immanence qui se saisirait véritablement de l'Être dans tout Autre couronné par lui-même qui s'évanouirait au terme de l'histoire, nous nous proposons de décrire dans le déroulement de l'existence terrestre, de l'existence économique comme nous l'appelons une relation avec l'Autre qui n'aboutit pas à une totalité divine ou humaine, une relation qui n'est pas une totalisation de l'histoire mais l'idée de l'infini »¹⁴.

La transcendance ne s'atteint ni dans une expérience mystique ni dans une apothéose de la philosophie de l'histoire. Cette ouverture à l'altérité se manifeste dans des expériences très concrètes comme celle de la découverte du visage, du langage, de la relation amoureuse, ou de filiation et de paternité.

L'une des situations très souvent décrite par Lévinas et l'une des plus célèbres est celle de la découverte du visage de l'Autre, particulièrement riche. Un fait très simple l'illustre : le visage n'est pas du vu, il n'est pas une réalité que je regarde. L'interpréter ainsi serait en faire un objet que je dévisage et explore, que je rends en quelque sorte mien, dans une activité de conquête et de connaissance alors que « *la meilleure manière de rencontrer autrui c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux* ». C'est paradoxalement la pauvreté essentielle du visage, son dénuement, sa nudité, qui fondent toute sa richesse. A travers son visage, autrui ne m'apparaît pas comme un objet ni même un personnage, il est justement l'Autre une ouverture vers un autre Être, reconnu sans être connu (un rapprochement s'impose ici avec l'une des formulations de l'impératif catégorique de Kant : le respect de l'Autre est synonyme de la

¹³ E. Lévinas, *Du Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982, p. 130

¹⁴ E. Lévinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye, 1974, p. 23

reconnaissance de la personne humaine qui ne passe pas par une connaissance de l'individu). Le visage est donc une forme d'accès à l'infini dont on verra qu'il est aussi la formulation d'un impératif constitutif d'une responsabilité fondamentale. En effet : « *Le visage est ce qui nous interdit de tuer* »¹⁵. Le visage nous conduit donc au-delà de ce que nous voyons, il y a en lui une dimension d'infini fondatrice de l'éthique.

Le langage est également une expérience qui donne accès à l'infini et à l'altérité, à la condition de le penser aussi d'une manière positive. En effet, de même qu'à propos du visage Lévinas se distinguait radicalement de certaines descriptions et analyses qui faisaient du regard un mécanisme d'appropriation, de chosification et d'asservissement (comme dans certains textes de Sartre), de même ici Lévinas dépasse la conception du langage qui le réduit à un seul instrument de communication et d'information, qui se limite à en donner une description technique. Il est au contraire envisagé, avant tout, comme l'instant où l'Autre se manifeste en tant qu'Autre, à travers ses mots, et où se tisse une relation à nulle Autre pareille. Une telle affirmation peut être traduite ici aussi par un constat très simple : « *il est difficile de se taire en présence de quelqu'un* »¹⁶. La signification du dire n'est pas seulement ce qui est dit mais c'est le fait même de saluer autrui et, d'une certaine manière déjà, pour Lévinas, de « répondre de lui » et d'entrer dans l'univers de la responsabilité. Ainsi, lorsque nous rencontrons quelqu'un, même simplement pour lui transmettre un message et une information, nous commençons toujours, remarque Lévinas de façon évidente, par lui dire bonjour. Nous lui souhaitons, d'une certaine manière, une bonne journée et une bonne vie indépendamment de ce que nous nous apprêtons à lui dire. Ici encore, le dire dépasse ce qui est dit et peu importe, en l'occurrence, la qualité de la langue, son élégance, son accent, l'habileté du discours, tous ces éléments passent au second plan. Nous sommes donc ici très loin d'une conception de type rhétorique et technique du langage. Le dire donc constitue l'ouverture vers un Autre monde que ce que je voulais dire et dont je voulais parler, il est d'abord une ouverture à la reconnaissance de l'Autre. « *Saluer autrui* », dit Lévinas, « *c'est déjà répondre de lui* »¹⁷. Au-delà de leur apparence, certaines expressions très simples de courtoisie et de politesse comme, par exemple, la formule banale « Après vous, Monsieur », s'opposent radicalement au « Moi d'abord » et prennent ainsi une véritable signification éthique, celle de l'affirmation de la prééminence de l'Autre.

La relation amoureuse atteste aussi fondamentalement de cette affirmation de la présence infinie de l'Autre et de son altérité radicale à la condition ici encore de ne pas faire de l'amour une prise de possession ou une assimilation de l'Autre. La conception de Lévinas s'oppose à des descriptions réductrices comme celles de Sartre mais aussi à des visions plus communes et littéraires et apparemment plus positives : « *L'altérité et la dualité ne disparaissent pas dans la relation amoureuse. L'idée d'un amour qui serait une confusion une fusion 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* »¹⁸. Lévinas trouve une confirmation de cette vérité théorique dans l'examen de certaines situations amoureuses de l'oeuvre de Proust où la distance entre les êtres dans le maintien de la dimension de l'altérité est certes source de problèmes mais est aussi constitutive de la passion et du véritable amour qui est tout sauf fusion.

¹⁵ E. Lévinas, *Ethique et infini*, Fayard / France Culture, Paris, 1993, p. 91

¹⁶ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 93

¹⁷ Lévinas, *op. cit.*, p. 93

¹⁸ E. Lévinas, *Ethique et infini*, Fayard / France Culture, Paris 1993, p. 68

« L'enseignement le plus profond de Proust consiste à situer le réel dans une relation avec ce qui à jamais demeure Autre, avec autrui comme absence et mystère, à la retrouver dans l'intimité même du « jeu », à inaugurer une dialectique qui rompt définitivement avec Parménide »¹⁹ (l'être est, le non-être n'est pas).

Une autre situation particulièrement riche et révélatrice est celle de la paternité biologique et de la filiation. Dans ce type de relation, l'Autre est à la fois Moi et radicalement Autre. Elle définit une altérité pour le père qui est « *sienne sans être possession ni propriété* »²⁰ ... « *La paternité est une relation avec un étranger qui tout en étant autrui est moi, la relation du Moi avec un moi-même qui est cependant étranger à moi. Le fils, en effet, n'est pas simplement mon oeuvre comme un poème ou comme un objet fabriqué, il n'est pas non plus ma propriété. Ni les catégories du pouvoir ni celles de l'avoir ne peuvent indiquer les relations avec l'enfant. Ni la notion de cause ni la notion de propriété ne permettent de saisir le fait de la fécondité. Je n'ai pas mon enfant, je suis en quelque manière mon enfant* ». Un rapprochement serait ici possible avec Hans Jonas qui, dans son *Principe Responsabilité*, accorde une place fondamentale à la natalité dans laquelle il voit une illustration particulièrement claire de la responsabilité, concept fondamental de son Ethique.

L'évocation de ces différentes expériences, même succinctement évoquées ici, permet de dégager des enseignements d'une portée très générale mais décisive de la pensée de Lévinas. En effet, elles mettent toutes en lumière cette dimension fondamentale de l'altérité de l'Autre par opposition aux premières situations décrites qui manifestaient l'omniprésence de l'Être et elles révèlent aussi la dimension d'infini implicitement contenue dans celle de l'altérité, d'ouverture loin de toute vision systématique de la totalité.

On notera cependant que de telles constatations ne sont possibles qu'à partir de situations de relations qui ne sont pas celles de synthèses, de conciliation mais, au contraire, celles de face à face : « *Il ne s'agit pas de penser ensemble Moi et l'Autre mais d'être en face. La véritable union ou le véritable ensemble n'est pas un ensemble de synthèse mais un ensemble de face à face* »²¹. Cette expérience « première » relève en effet de l'utopie, l'« utopie humaine », pour reprendre le titre du livre que C. Chalié a consacré à Lévinas. Elle est celle d'une rupture et d'un renouvellement de l'attitude immédiate et commune. En effet, l'altérité n'est pas déduite au terme d'un processus de connaissance, d'appropriation systématique par les « Moi » mais elle est marquée, au contraire, par l'irruption décisive de l'Autre qui conduit à une véritable conversion pratique et qui amène, dit Lévinas, jusqu'à l'expérience de la sainteté. L'Autre apparaît ainsi premier par rapport à l'Être et l'éthique, marquée par cette dimension d'altérité qui la constitue, l'emporte sur l'ontologie. Elle devient vraiment philosophie première : « *La moralité ne vient pas comme une couche secondaire au-dessus d'une réflexion abstraite sur la totalité et ses dangers ; la moralité a une partie indépendante des préliminaires, la philosophie première est une éthique* »²².

¹⁹ E Lévinas, *Noms propres*, Livre de Poche, collection « biblio Essais » n° 4 059, Paris, 1992, p. 122

²⁰ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 74

²¹ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 82

²² E. Lévinas, *op. cit.*, p. 81

La reconnaissance de cette dimension première de l'altérité n'a pas que des conséquences théoriques dans le champ de la connaissance. Elle implique certes une modification du point de vue que l'on peut avoir sur certaines situations et expériences humaines mais ce regard est d'abord « existentiel » et modifie le comportement que l'on doit avoir à l'égard de l'être humain. Substituer l'altérité à la totalité c'est remplacer l'ontologie et l'égologie par une véritable éthique et, chez Lévinas, cela conduit même à une véritable « religion » car, dans un même mouvement, c'est Dieu qui vient à l'idée. Lévinas commente ainsi certains textes bibliques d'une manière originale comme le célèbre verset « *Aime ton prochain comme toi-même* ».

« *« Aime ton prochain ; cette oeuvre est comme toi-même » ; « aime ton prochain ; c'est toi-même » ; « c'est cet amour du prochain qui est toi-même ». Diriez-vous que c'est une lecture extrêmement audacieuse ? Mais l'Ancien Testament supporte plusieurs lectures et c'est quand l'ensemble de la Bible devient le contexte du verset, que le verset résonne de tout son sens. C'est cela le commentaire interminable de l'Ancien Testament ... Pour l'herméneutique absolue d'un verset il faut l'ensemble du livre ! Or dans l'ensemble du livre il y a toujours une priorité de l'Autre par rapport à moi. C'est cela l'apport biblique dans son ensemble. Voilà donc comment je répondrais à votre question : « Aime ton prochain ; tout cela c'est toi-même ; cette oeuvre est toi-même » ... La Bible c'est la priorité de l'Autre par rapport à moi. C'est dans autrui que je vois toujours la veuve et l'orphelin. Toujours autrui passe avant. C'est ce que j'ai appelé, en langage grec, la dissymétrie de la relation interpersonnelle. Aucune ligne de ce que j'ai écrit ne tient s'il n'y a pas cela. Et c'est cela la vulnérabilité. Seul un moi véritable peut aimer son prochain »²³.*

Si naturellement et immédiatement l'Autre s'impose à moi, c'est alors l'idée de responsabilité à son égard qui apparaît, laquelle acquiert une dimension nécessairement politique. Mais il s'agit d'une certaine conception de la politique comme s'il s'agissait d'une certaine conception de l'éthique.

Dans une réponse à une question du philosophe français F. Lyotard, Lévinas indique très clairement de sa position anti-spinoziste. Lévinas écrit : « *Pour moi, la grande scission initiale passe entre l'exister dans son "conatus essendi", "intrigué de son être" tendu encore sur soi dans la vie vécue de l'humain et la possibilité humaine pure éventualité certes mais d'emblée éventualité pure ou simple de se vouer à l'Autre ou de pressentir déjà cette dévotion de derrière et malgré ou l'obstination du conatus* »²⁴. Attitude que Lévinas commente aussi souvent à l'aide d'une phrase de Pascal qui lui paraît bien situer l'enjeu fondamental : « *C'est là ma place au soleil, voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre* ». Ces affirmations générales et fondamentalement éthiques ont nécessairement des conséquences sur le plan politique : « *Il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'Homme est un loup pour l'Homme ou si, au contraire, elle résulte de la limitation du principe que l'Homme est « pour » l'Homme. Le social, avec ses institutions, ses formes universelles, ses lois, provient-il de ce que l'on a limité les conséquences de la guerre entre les Hommes ou de ce que l'on a limité l'infini qui s'ouvre dans la relation éthique de l'Homme à*

²³ E. Lévinas, *Du Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982, pp. 144-145

²⁴ E. Lévinas, *Autrement que savoir*, Editions Osiris, Paris, 1987, p. 32

l'Homme »²⁵. Deux conceptions éthiques et politiques s'affrontent ici. On devine aisément laquelle de ces deux attitudes Lévinas privilégie. On voit aussi à quel point la pensée de Lévinas ne saurait exclure la dimension politique comme certains auraient tendance à le faire en célébrant exclusivement l'Éthique.

Le passage de l'Autre au tiers - L'éthique et la politique

Lévinas évoque souvent à propos des liens entre éthique et politique la « sagesse de l'amour » (contre la tradition qui fait de la philosophie l'amour de la sagesse), celle d'un amour qui fait l'épreuve de la mesure, de la raison, de la limite dans le passage nécessaire et inévitable de l'Éthique à la Politique par l'intervention du tiers.

L'expérience de l'unicité de l'Autre que nous faisons dans une rencontre de face à face est en effet remise en cause par la réalité collective, banale et quotidienne faite de la multiplicité des Autres qui s'oppose à l'unicité de l'Autre et par l'existence d'une société avec ce que Lévinas appelle « *l'apparition du troisième, du quatrième, du cinquième Homme* ». Cette multiplicité impose le passage de l'éthique à la politique, de la charité à la justice : « *On ne peut pas négliger la politique en tant que telle ou alors on ne fait plus que de la charité. Si nous étions deux au monde on pourrait s'y limiter mais il y a toujours une troisième personne. Aussitôt le problème de savoir qui est préférable se pose. L'Etat et la politique se posent avec le troisième Homme* ». Tant que nous restions au niveau du face à face, la priorité de l'Autre s'imposait. Mais dès l'instant qu'il existe deux Autres, se pose nécessairement la question du choix : lequel de ces deux Autres faut-il privilégier ? A côté de l'amour, il y a donc ici une place nécessaire et obligatoire pour le partage et la justice qui peuvent seuls limiter la violence entre les Hommes. Et apparaît alors, en quelque sorte la nécessité de ce que Lévinas appelle la sagesse de l'amour qui conduit à une double attitude faite à la fois de justice d'un côté qui s'appuie sur l'objectivité de la connaissance des Autres et accepte le multiple et l'universel et, de l'Autre, d'éthique ou de religion qui se réfèrent à l'Autre comme unique et singulier. Ainsi il y a un temps pour juger les Autres selon la vérité et l'objectivité et il y a un temps pour les décrypter selon l'amour. Une double exigence est ici exprimée qu'il s'agit de maintenir dans son apparente contradiction puisque les deux directions sont partiellement opposées :

« En dehors d'un Autre ou d'un tiers qui est aussi un Autre, qui est aussi le prochain, mais où est la proximité la plus proche ? N'est-elle pas toujours exclusive ? Qui est donc le premier dont il faut répondre, le premier à aimer ? Il y a nécessité d'en connaître ! C'est l'heure de la justice, de l'enquête et du savoir. C'est l'heure de l'objectivité motivée par la justice. Il faut, par égard pour l'impératif catégorique ou le droit d'autrui que dit son visage dé-visager les humains, ramener avec rigueur l'unicité de chacun à son individualité dans l'unité du genre et faire régner l'universel. Dès lors il faut des lois, des tribunaux, des institutions et des États pour dire la justice. Et dès lors sans doute est inévitable tout indéterminisme de la politique. Mais face à la violence ou rigueur de l'universel et de la justice, ou le droit de l'unique n'est plus qu'un cas particulier, la responsabilité ou le souci pour autrui ou l'amour sans concupiscence répondant à la parole de dieu renonce-t-il à la paix ou reste-t-il sans sagesse ? ». « Il faut des calculs, de la comparaison qui font disparaître l'unique. Il

²⁵ E. Lévinas, *Éthique et infini*, Fayard / France Culture, Paris 1993, p. 85
Yvon PESQUEUX

faut que je retrouve l'unique une fois la chose jugée ... La justice est éveillée par la charité mais la charité est avant la justice et aussi après »²⁶.

Ces lignes attestent clairement qu'une tension féconde anime ce double mouvement de justice et de charité, fait d'une double temporalité mais aussi d'une double référence culturelle et historique. On peut en effet y voir une tentative de conciliation entre Athènes et Jérusalem, la justice évoquant le bien, le monde Grec, l'éthique et la charité se référant plutôt à la Bible.

Lévinas, pour confirmer cette dualité complémentaire entre la politique et l'éthique, cite un verset²⁷ qui reprend la problématique de la justice et de l'universel : « *Le juge ne regarde pas le visage de chacun* ». Le juge n'a pas à prendre en compte l'unicité qui caractérise chacun mais Lévinas le complète par un autre verset : « *L'Éternel tourne son visage vers toi* » qu'il commente ainsi : « *Avant le verdict, pas de visage, mais une fois le jugement prononcé, on regarde de nouveau le visage* ». Le moment de la singularité et de la charité est ici de nouveau affirmé, passé celui de la justice.

Critiques et intérêts actuels

L'évocation de la pensée de Lévinas a permis de mettre en évidence la radicale spécificité de sa démarche. On a pu voir qu'il s'inscrit contre toute une tradition philosophique mais également contre les idées dominantes de notre modernité et l'expérience la plus commune notre rapport aux Autres. Un texte d'A. Finkielkraut illustre clairement le renversement opéré par Lévinas et sa rupture avec certaines évidences de notre époque dans la priorité qu'il accorde à l'Autre et à l'altérité.

« Mais qui croit encore au désintéressement ? Qui prend pour argent comptant l'existence de comportements bénévoles ? Depuis l'aube des Temps Modernes, toutes les généalogies de la morale font dériver la gratuité de la cupidité, et les actions nobles du désir d'acquisition. Il n'y a pas d'oubli de soi qui ne s'avère payant pour le soi, pas de prodigalité sans compensation, pas de générosité qui ne soit en sous-main et symboliquement gratifiante, pas d'offrande, enfin, qui ne trahisse le besoin impérialiste d'agir sur l'Autre et de le posséder. Tout don est prédateur, et toutes nos conduites sont lucratives : voilà ce que nous pensons spontanément, et la lucidité est pour nous l'acte qui dévoile, sous le dévouement apparent, l'omniprésente réalité de l'égoïsme. L'Homme est tel qu'il est, c'est l'Homme moins le don. Débarrassée des préceptes religieux ou moraux, attachée exclusivement aux faits, la pensée positive ne retient de l'amour que l'instinct d'appropriation ; c'est la pensée normative qui oppose à la voracité universelle et au règne du chacun pour soi, la valeur du désintéressement : l'amour du prochain définit l'Homme tel qu'il devrait être, ou tel qu'il sera demain, une fois que l'Histoire aura fait table rase de son passé d'oppression.

Le souci de clairvoyance a inspiré ce partage. Il n'est pas sûr, cependant, qu'en reléguant l'amour du prochain dans la sphère de l'idéal, nous soyons mieux à même de penser le réel. Il se peut au contraire que nous ayons besoin de concepts démodés, et d'une Autre intrigue que celle de la possession, pour comprendre la relation originelle

²⁶ E. Lévinas, *A l'heure des nations*, Editions de Minuit, Paris, 1987, pp. 204-205

²⁷ F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, Editions de la manufacture, Paris, 1992, p. 119

à autrui, et, à partir de là, aussi bien le rapport amoureux que la haine de l'Autre Homme »²⁸.

Lévinas apparaît ainsi comme le penseur qui ferait la critique de la critique, celle de l'ère du soupçon, pourrait-on affirmer, car c'est bien Nietzsche, Marx, Freud et leurs héritiers et commentateurs qui sont évoqués implicitement. Mais la portée de l'oeuvre de Lévinas ne peut se réduire à sa dimension polémique. Le grand intérêt de ses analyses est, avant tout, de mettre en lumière la dimension fondamentale de l'éthique, celle de l'altérité. L'éthique, selon lui, conduit au dépassement du Moi au profit de l'Autre et s'oppose, de ce fait, à toute une tradition représentée par différents auteurs comme Spinoza ou Nietzsche pour lesquels l'éthique et la morale justement conçues doivent l'être à partir de la réalisation du Moi (*conatus* chez Spinoza ou volonté de puissance chez Nietzsche). Lévinas offre ainsi une illustration particulièrement claire d'une des deux grandes manières de penser la morale.

Des critiques ont été formulées à l'égard d'une telle attitude. N'y a-t-il pas, dans sa conception, un postulat métaphysique et philosophique radicalement optimiste ? Les descriptions qu'il nous propose du rapport à l'Autre ne sont-elles pas, de ce point de vue, parfois trop spéculatives, abstraites, même si elles prétendent s'appuyer sur des situations concrètes ; parviennent-elles à rendre compte de la situation profondément polémique qui est très souvent celle des rapports entre le Moi et l'Autre ?

« L'altérité de l'Autre ne se laisse pas résumer dans ce qui paraît bien n'être qu'une des figures de l'Autre, celle du maître qui enseigne, dès lors que l'on doit prendre en compte celle de l'offenseur ... Et que dire de l'Autre quand il est le bourreau ? Et qui donc distinguera le maître du bourreau ? le maître qui appelle un disciple, du maître qui requiert seulement un esclave ? Quant au maître qui enseigne, ne demande-t-il pas à être reconnu, dans sa supériorité même ? Autrement dit, ne faut-il pas que la voix de l'Autre qui me dit : « Tu ne tueras pas », soit faite mienne, au point de devenir ma conviction, cette conviction qui égale l'accusatif du : « Me voici ! » avec le nominatif du : « Ici je me tiens ? »²⁹.

Comme on l'a déjà vu, on pourrait évidemment ici confronter les analyses positives de Lévinas aux descriptions négatives de J.-P. Sartre qui traitent aussi du rapport avec les Autres mais sur un tout Autre mode. Lévinas pourrait ainsi être taxé d'idéalisme. Dans le même ordre d'idées, ne pourrait-on opposer à la vision « optimiste » de l'usage éthique du langage de Lévinas d'Autres expériences langagières comme celle que mettait déjà en lumière le débat « Sophistes – Platon », illustrant une tout autre conception du langage, source de manipulation, de pouvoir et de prestige ?

Ces diverses critiques offrent l'occasion de préciser les principes essentiels de la démarche de Lévinas.

Son affirmation fondamentale est d'abord celle de la primauté de l'Autre sur l'Être, synonyme de celle de l'éthique sur l'ontologie, celle d'une conception de la morale fondée sur l'Autre, éprouvée dans le fait existentiel de la rencontre.

²⁸ A. Finkielkraut, *op. cit.* pp. 11-12

²⁹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, Seuil, Paris, 1990, p. 391

« Une mise en question du Même - se fait par l'Autre. On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique. L'étrangeté d'Autrui - son irréductibilité à Moi - à mes pensées et à mes possessions, s'accomplit précisément comme une mise en question de ma spontanéité, comme éthique. La métaphysique, la transcendance, l'accueil de l'Autre par le Même, d'Autrui par Moi se produit concrètement comme la mise en question du Même par l'Autre, c'est-à-dire comme l'éthique qui accomplit l'essence critique du savoir. Et comme la critique précède le dogmatisme, la métaphysique précède l'ontologie »³⁰.

L'éthique et le rapport à l'Autre expriment un seul et même mouvement. C'est pourquoi, pour Lévinas, la philosophie est d'abord fondamentalement éthique. Avant toute affirmation de soi par la réflexion, le sujet éprouve son humanité dans la rencontre avec l'Autre : *« La morale est ce qui, en moi ne vient pas de moi »³¹*. Mais cette identité entre autrui et éthique n'est pas affirmée théoriquement mais est d'abord vécue au sein d'une expérience à la fois existentielle et métaphysique, celle du visage. L'appel à l'épreuve de la réalité permet de faire justice d'une critique qui assimilerait la démarche de Lévinas à une sorte de « moraline » et à une sorte d'apologie idéaliste de la morale et de l'altruisme : *« Il est temps de dénoncer la confusion entre niaiserie et morale »³²*. Si j'arrive à l'éthique, ce n'est pas par désir ou volonté de faire le bien mais parce que le visage de l'Autre m'impose de sortir de moi.

« Qu'est-ce que l'amour du prochain ? Une dimension de la subjectivité, une modalité de la condition humaine. Non pas programme, mais drame ; non pas qualité, mais fatalité. Sous l'effet du visage, la bonté advient au sujet comme une délivrance et comme un destin. Elle ne résulte pas du « je veux » actif où se reconnaît traditionnellement l'attitude vertueuse. Etrangère à toute espèce de volonté, la morale est ancrée dans une passivité où nous n'avons pas l'habitude de voir naître les valeurs. C'est malgré moi que mon intérêt s'inverse en amour, et qu'autrui me concerne. Le souci éthique : une divagation involontaire, une déroute du souci de soi, que celui-ci soit vécu dans l'ennui ou pratiqué dans l'égoïsme.

*« L'acte le plus sublime, c'est de placer un Autre devant soi. » A ce bel aphorisme de William Blake, Lévinas ajouterait une précision capitale : l'acte en question ne procède pas d'une décision magnanime, mais d'une assignation à laquelle il est impossible de se dérober. Le sublime apparaît dans l'égarement de la volonté, et non dans son apothéose. Pour parler du Bien, Lévinas réintroduit les vocables démodés de désintéressement, de sainteté, de gloire, mais à une place où jamais on se serait attendu à les trouver. Le langage est cornélien, et l'intrigue racinienne. Car il en est d'agapé comme d'éros, de l'amour du prochain comme de la passion amoureuse. « Nul n'est bon volontairement » (Lévinas, *Autrement qu'être au-delà de l'essence*, p. 13) : on ne choisit pas de perdre la tête, de battre la campagne, d'oublier la prudence et de rejeter sans profit les conseils et les calculs de la raison utilitaire. On ne décide pas d'agir contre son bien. Dépouillée de sa propre initiative, notre conscience y est engagée « fatalement et comme malgré nous, pour un Autre qui nous attire d'autant plus qu'il nous semble hors de la possibilité d'être rejoint, tellement il est au-delà de tout ce qui*

³⁰ E. Lévinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye, 1974, p. 13

³¹ A. Finkelkraut, *op. cit.*, p. 141

³² E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974, p. 162

nous importe » (M. Blanchot, « La communauté inavouable », Editions de Minuit, 1983, p. 74) »³³.

Le visage est fondateur de l'éthique comme sortie de soi mais, de manière plus précise, il est aussi ce qui formule l'interdit fondamental de cette même éthique : « Tu ne tueras pas ». Lévinas le précise : « *Le « Tu ne tueras point » est la première parole du visage. Or c'est un ordre. Il y a dans l'apparition du visage un commandement comme si un maître me parlait* »³⁴. « *Le visage n'est pas un spectacle, c'est une « voix »* »³⁵.

Le caractère non idéal de la rencontre avec l'Autre est confirmé par le fait que cet ordre qui m'est ainsi adressé par lui peut susciter la révolte. Le Bien que propose le visage peut être aussi contemporain du mal qui lui est parfois adressé comme réponse. Et si le bien est constitué par l'appel de l'Autre, il permet aussi de définir le mal qui est synonyme d'amour de soi. Contre une vision naïve, on voit ici que l'amour de l'Autre peut être contemporain de la haine de l'Autre. La découverte de l'Autre, si elle interdit le meurtre, peut aussi le susciter. En effet, deux attitudes sont possibles : ou répondre à l'appel de l'Autre, à son ordre, ou céder à la tentation de sa négation totale dans son affirmation de soi. Ainsi, on est loin d'une description béatement optimiste, c'est la possibilité même de l'amour de l'Autre qui engendre celle du mal parce que cet Autre justement m'appelle à sortir de moi. Il reste que, pour Lévinas, cet appel est l'expérience première et c'est ce qui l'oppose à beaucoup d'Autres.

*« La donnée primordiale du rapport de l'Homme avec l'Autre Homme n'est pas l'hostilité, mais l'alliance, ou pour le dire dans un langage dépourvu de connotations religieuses, la non-possibilité de l'indifférence. Autrui me concerne avant toute décision de ma part, et me désintéresse, m'attire hors du droit chemin de l'intérêt, contre mon gré. Il faut donc penser l'hostilité à partir de l'alliance, et non l'inverse. Ce n'est pas comme le veut Nietzsche, le ressentiment à l'égard de la force qui engendre l'amour du prochain, cette apologie des malheureux et des faibles. C'est l'amour, saisissement par le prochain, investiture irrécusable, qui engendre, par réaction, la rancœur et la férocité. Une tradition déjà respectable et féconde nous exhorte, si nous voulons sonder les âmes, à remonter de la vertu vers les processus cachés dont elle est le résultat, à dépouiller les grands principes de leur caractère a priori, à détrôner le prétendu absolu de l'obligation, à dévoiler, en un mot, le secret moral de la moralité ; l'impératif catégorique, dans cette perspective, est une instance seconde dérivée de l'envie, de l'agressivité ou de la peur, bref une intériorisation. L'enfant intériorise l'autorité parentale, la force souveraine intériorise les condamnations du ressentiment, reconnaît ses torts et se retourne contre elle-même. A ces généalogies de la morale, Lévinas oppose une réflexion sur le Mal qui divulgue le secret moral de l'immoralité : c'est parce que, comme dans la passion, je ne peux pas me soustraire à un Autre qui m'échappe toujours, c'est parce que je ne suis pas l'égal du prochain, mais son élu, son otage, que me submergent parfois les pulsions agressives »*³⁶.

On voit donc que si Lévinas rejette les descriptions sartriennes, hégéliennes de l'Autre qui étaient souvent synonymes de domination et de servitude, la rencontre avec cet

³³ A. Finkielkraut, *op. cit.*, pp. 41-42

³⁴ E. Lévinas, *Ethique et infini*, Fayard / France Culture, Paris, 1993, p. 93

³⁵ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 388

³⁶ A. Finkielkraut, *op. cit.*, p. 147-148

Autre éminemment féconde puisqu'elle fonde l'éthique et mon humanité dans ma sortie hors de moi, est loin d'être naïvement idyllique.

Il en est de même pour le langage dont la fonction d'ouverture à l'Autre demande à être précisée. Le lieu et le moment de dialogue et de communication intersubjective que ce langage constitue ne sont pas, en tant que tels, immédiatement causes de la reconnaissance de l'Autre. Il faut inverser la hiérarchie et la chronologie : « *Ce n'est pas le dialogue qui rend l'éthique possible, c'est au contraire l'éthique qui permet le dialogue* »³⁷. Comme le visage, le dialogue s'impose à moi et il m'ordonne une certaine conduite et il suppose toujours le maintien d'une altérité fondamentale contre le rêve illusoire d'une fusion qui ferait disparaître et l'Autre et le moi si « *le véritable dialogue est possible lorsque le sujet ne parle pas pour s'affirmer lui-même et pour défendre son propre point de vue mais lorsqu'il se dépossède de son point de vue particulier pour le proposer à autrui* », « *la condition dernière du dialogue est à chercher « par-delà le dialogue », lorsque le compromis paraît introuvable et la discussion impossible, dans une ouverture à l'Autre là où il est véritablement Autre* »³⁸. Ici encore, la valeur de la rencontre avec l'Autre dans le dialogue tient moins dans le compromis qui pourrait en découler que dans le maintien d'une altérité fondamentale, garantie du dépassement de soi. On retrouve ici les remarques que Lévinas avait faites sur la passion amoureuse qui est tout le contraire d'une fusion.

Ces différentes situations ou expériences montrent à quel point la pensée de Lévinas est très éloignée d'un optimisme naïf ou d'une position idéaliste. Si on a pu parfois, comme C. Chalier, parler d'utopie à son propos, il ne faut pas la voir comme un état qui adviendrait à la fin d'une histoire individuelle ou collective ou comme l'évocation d'un bonheur originel, utopie d'un état de nature ou d'un paradis perdu mais comme une expérience première qui est celle de la rencontre avec l'Autre dont nous occultons le plus fréquemment la réalité et la signification.

Si les critiques d'idéalisme ou d'optimisme doivent et peuvent être ainsi relativisées, il en est une encore qui mérite d'être évoquée, qui se veut bienveillante, celle formulée par P. Ricoeur évoquant le risque d'une « mésestime » de soi. P. Ricoeur reconnaît également le rôle de l'Autre et de l'altérité dans la constitution du sujet et de son comportement éthique : « *Si un Autre ne comptait pas sur moi serais-je capable de tenir ma parole et de me maintenir ?* »³⁹. C'est l'engagement que je prends vis-à-vis d'autrui, la promesse que je lui fais voire le contrat qui me lie à lui qui permettent ma véritable réalisation. L'Autre me constitue comme responsable, c'est-à-dire capable de répondre et je n'existe vraiment qu'en tant que responsable.

Mais cette responsabilité que Lévinas présente comme le résultat de l'initiative de l'Autre ne présuppose-t-elle pas une réciprocité entre le moi et l'Autre ? Si l'Autre est appel, ne faut-il pas qu'existe déjà une position d'écoute qui serait celle du moi ? Les deux acteurs seraient de ce point de vue contemporains, la responsabilité n'est donc pas seulement fondée par l'Autre mais par un mouvement réciproque* : « *Le thème de*

³⁷ P. Hayat « Par-delà le dialogue, extériorité de l'Autre et scepticisme chez Lévinas », *Revue Philosophie*, n° 46, 1995, p. 37

³⁸ P. Hayat, *op. cit.*, p. 48

³⁹ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 393

* P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 391

l'extériorité n'atteint le terme de sa trajectoire à savoir l'éveil d'une réponse responsable à l'appel de l'Autre, qu'en présupposant une capacité d'accueil, de discrimination et de reconnaissance ... Ne faut-il pas que la voix de l'Autre qui me dit : « Tu ne tueras pas » soit faite mienne au point de devenir ma conviction ... Ne faut-il pas qu'une dialogique superpose la relation à la distance prétendument absolue entre le moi séparé et l'Autre enseignant ? ». Cette structure dialogique est celle constituée par tout acte de langage qui présuppose par exemple un échange des pronoms personnels témoignant de la réciprocité des personnes. Ricoeur le précise : « Quand je dis « vous », vous pensez « je » pour vous-même, et quand vous m'adressez la parole, vous me dites un « vous » que je reçois comme « je » »⁴⁰⁴¹. A travers ce débat, on retrouve cependant une commune affirmation : l'importance de l'Autre dans la constitution de soi et de l'éthique. En cela réside la dimension la plus importante de l'enseignement de Lévinas, comme on a pu déjà le vérifier plusieurs fois, sa « sagesse de l'amour », son éthique est celle d'un dépassement de l'immanence, de l'égoïsme, de l'individualisme, de la quête du pouvoir ou de la possession. Ce dépassement éclaire le sens de la responsabilité dans l'oeuvre de Lévinas qui apparaît très originale à A. Finkelkraut dans la mesure où la reconnaissance de la responsabilité de l'Homme irait contre certaines évidences de notre époque affirmant plutôt les multiples déterminations de cet Homme :

« Penser la responsabilité au moment où l'élan du coeur et le refus d'être dupe se rejoignent dans un plaidoyer pour l'irresponsabilité humaine ; définir le sujet par sa résistance au conditionnement plutôt que de l'innocenter en l'enchaînant à un déterminisme qu'il ignore ; le soustraire à la totalité, au lieu pour mieux l'absoudre, de l'y absorber ; affirmer qu'il a un destin à lui, contre la démystification bienveillante qui sait déceler dans toute vie humaine « la participation à de mystérieux desseins qu'on figure ou préfigure » ; rendre à l'Homme le pouvoir de s'arracher à son contexte, de rompre avec le système qui lui indique sa place dans l'être ; opposer, en un mot, la réflexion éthique à la disculpation de l'Homme qui, aujourd'hui, nous tient lieu d'humanisme ; c'est là, sans doute, une des originalités les plus décisives de la philosophie d'Emmanuel Lévinas »⁴².

Si l'éthique commence avec l'appel, l'ordre de l'Autre, je me ressens sous l'injonction de son visage comme responsable de lui, je dois d'emblée répondre de lui, vivre son humanité, c'est donc fondamentalement être responsable de l'Autre. Cette responsabilité est « initiale et incessible ». Je ne peux y renoncer, tout comme Rousseau interdisait à l'être humain de renoncer à sa liberté. Fondamentalement, elle dépasse et précède toute dimension juridique, métaphysique. Il s'agit, selon les termes mêmes de Lévinas, « penser le « pour l'Autre » de la responsabilité comme charité originelle et primordiale, comme gratuité en face du visage d'autrui, qui me semble précéder mais fonder ou appeler la justice laquelle, par-delà le je-tu de la rencontre, suppose déjà au moins la présence d'un tiers, du troisième Homme ». Cette responsabilité pourrait être admirablement illustrée par une formule du Talmud reprise par Lévinas : « Si je ne

⁴⁰ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 391

⁴¹ E. Lévinas, « Ethique et responsabilité », in P. Ricoeur - Collection « Langages » - A la Baconnière, Neuchâtel, Suisse, 1994, p. 24

⁴² A. Finkelkraut, *op. cit.*, p. 114

réponds pas de moi, qui répondra de moi mais si je ne réponds que de moi, suis-je encore moi ? »⁴³.

Le bilan qu'on peut tirer de la philosophie de Lévinas semble renvoyer à des évocations apparemment très éloignées du monde de l'entreprise. On a évoqué l'accusation d'idéalisme qui a été adressée à l'égard de sa démarche. Il est incontestable que son insistance mise sur l'obligation de privilégier l'Autre par rapport au Moi, la dénonciation de toute puissance ou de toute situation de pouvoir font de Lévinas un philosophe qui paraît rompre catégoriquement avec toute perspective utilitaire de la morale. Il y est au fond plus question de sacrifice au profit de l'Autre, de générosité que de coercition, d'appropriation, de pouvoir, de puissance, de domination, situations qui sont catégoriquement dénoncées. Et à cette tonalité si spécifique de la démarche de Lévinas, on peut opposer la réalité du monde de l'entreprise dont on voit mal comment elle pourrait évacuer la dimension de réalisation de soi, qu'il s'agisse des différents acteurs de l'entreprise, ou de celle du « Soi collectif » de l'entreprise elle-même. De manière plus générale, l'exigence de sainteté qu'évoque souvent Lévinas est assez peu compatible avec le critère d'efficacité comme nécessité absolue de la survie de l'entreprise.

Face à ces objections initiales, on peut cependant éviter un rejet pur et simple des thèses de Lévinas sous prétexte qu'elles seraient trop étrangères au monde de l'entreprise. Deux attitudes sont possibles.

La première consisterait à prendre acte des descriptions de Lévinas en considérant qu'elles nous permettent de saisir la nature profonde de l'éthique et donc, de ce fait, d'éviter certains rapprochements trop hâtifs qui sont faits justement entre le monde des affaires et l'éthique et des affirmations péremptoires, naïves ou non, qui prétendraient d'emblée que éthique et affaires peuvent s'accorder immédiatement. L'intérêt de « l'utilisation possible » de Lévinas dans le cadre de la réflexion sur l'éthique des affaires résiderait d'abord dans le fait que l'éthique y est vraiment affirmée dans sa dimension spécifique et autonome.

La deuxième attitude, qui n'est d'ailleurs pas contradictoire avec la première, se fonderait sur le fait que Lévinas dans son oeuvre accorde une place non négligeable à l'économie. On y trouve en effet des textes qui proposent une interprétation très intéressante et très nuancée de l'activité économique. Certes Lévinas, dans la suite de ce qui a été précédemment rappelé, condamne une vision du monde qui le réduirait à sa description purement économique et scientifique, les deux termes étant chez lui assez souvent associés. Mais, comme on le verra, il dépasse très vite le niveau de cette simple condamnation. Nous choisirons ici de laisser assez longuement la parole à Lévinas lui-même dans la mesure où ses propos peuvent paraître assez étonnants au regard de ses affirmations les plus connues.

L'avantage apparent de l'économie et de la science serait de définir la réalité en fonction de besoins objectifs. Le monde est ainsi le lieu de satisfaction de ses besoins et aurait « une signification fixe et privilégiée » :

⁴³ E. Lévinas, *L'humanisme de l'Autre Homme*, Folio essais n° 4 058, p. 95
Yvon PESQUEUX

« Les besoins élèvent les choses simplement données au rang de valeurs. Admirablement droits et impatients dans leur visée, les besoins ne se donnent les multiples possibilités de la signification que pour y choisir la voie unique de la satisfaction. L'Homme confère donc un sens unique à l'être, non pas en le célébrant, mais en le travaillant. Dans la culture technique et scientifique, l'équivoque de l'être, comme l'équivoque de la signification, serait surmontée ... Il s'agirait de ramener la perception à la science que la transformation possible du monde justifie, l'Homme aux complexes de la psychanalyse, la société à ses structures économiques. Partout, il faudrait retrouver le sens, sous la signification, sous la métaphore, sous la sublimation, sous la littérature. Il y aurait donc des significations « sérieuses », réelles, dites en termes scientifiques, orientées par les besoins et, d'une façon générale, par l'économie. L'économie seule serait véritablement orientée et signifiante »⁴⁴.

Mais cette objectivité de l'approche économique-scientifique est illusoire car la réduction de l'univers à cette perspective est le fruit d'une conception elle-même culturelle :

« La désignation technique de l'univers, est, elle-même, une modalité de la culture : réduction du réel à « l'Objet en général », interprétation de l'être, comme s'il était destiné au Laboratoire et à l'Usine. Vision scientifique et technique qui s'impose aux besoins, les modifie, les nivelle et les crée plutôt qu'elle n'est suscitée par leur droiture et univocité originelles. Car aucun besoin humain n'existe, en réalité, à l'état univoque du besoin animal. Tout besoin humain est d'ores et déjà interprété culturellement »⁴⁵.

La satisfaction des besoins d'une société qui impose une organisation politique appelle à leur dépassement est parfois cause de sacrifice et d'altruisme :

« Enfin, les formes sous lesquelles se manifeste cette recherche du sens unique de l'être à partir des besoins, sont des actes en vue de la réalisation d'une société. Ils sont portés par un esprit de sacrifice et d'altruisme, qui ne procède plus de ces besoins (à moins de jouer sur le mot « besoin »). Les besoins, qui, prétendent, orientent l'être, reçoivent leur sens à partir d'une intention qui ne procède plus de ces besoins. Ce fut déjà le grand enseignement de La République de Platon : l'Etat qui se fonde sur les besoins des Hommes, ne peut ni subsister, ni même surgir, sans les philosophes qui ont maîtrisé leurs besoins et qui contemplant les Idées et le Bien »⁴⁶.

Ces termes de détachement et de dépassement sont particulièrement significatifs. Lévinas ne méprise pas les préoccupations matérielles de notre vie quotidienne et le salut ne s'oppose pas à la satisfaction contrairement à ce qu'une philosophie idéaliste affirmerait qui n'y verrait qu'un « divertissement » capable de nous faire échapper à l'angoisse métaphysique :

« On a beau qualifier de chute, de vie quotidienne, d'animalité, de dégradation et de matérialisme sordide, l'ensemble des préoccupations qui remplissent nos longues journées et qui nous arrachent à notre solitude pour nous jeter en relations avec nos semblables, ces préoccupations n'ont en tout cas rien de frivole. On peut penser que le temps authentique est originellement une extase, on s'achète une montre ; malgré la

⁴⁴ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 35

⁴⁵ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 36

⁴⁶ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 37

nudité de l'existence, il faut, dans la mesure du possible, être décentement habillé. Et quand on écrit un livre sur l'angoisse, on l'écrit pour quelqu'un, on passe à travers toutes les démarches qui séparent la rédaction de la publication et l'on se conduit, parfois, comme un marchand d'angoisse. Le condamné à mort rectifie sa tenue lors de son dernier voyage, accepte une dernière cigarette, et trouve avant la salve un mot éloquent ... Il y a Autre chose que de la naïveté dans le démenti que les masses opposent aux élites quand elles se préoccupent de pain plus que d'angoisse. De là, l'accent de grandeur qui émeut dans un humanisme partant du problème économique, de là le pouvoir même que possèdent les revendications de la classe ouvrière de s'ériger en humanisme. Pour un comportement qui aurait été simplement une chute dans l'inauthentique ou même un divertissement, ou même une exigence légitime de notre animalité - cela serait inexplicable ... Le salut ne requiert pas la satisfaction du besoin, comme une forme supérieure qui demanderait à s'assurer de la solidité de ses bases. Le train-train de notre vie quotidienne n'est certes pas une simple séquelle de notre animalité constamment dépassée par l'activité de l'esprit. Mais l'inquiétude du salut ne surgit pas non plus dans la douleur du besoin qui en serait la cause occasionnelle, comme si la pauvreté ou la condition du prolétaire était l'occasion d'entrevoir la porte du Royaume Céleste. Nous ne pensons pas que l'oppression dont la classe ouvrière est accablée, lui fasse faire uniquement une expérience pure de l'oppression pour réveiller en elle, par-delà la libération économique, la nostalgie d'une libération métaphysique. La lutte révolutionnaire se trouve détournée de sa signification véritable et de son intention réelle quand elle sert simplement de base à la vie spirituelle ou quand, par ses crises, elle doit éveiller des vocations. La lutte économique est déjà de plain-pied une lutte pour le salut parce qu'elle est fondée dans la dialectique même de l'hypostase par laquelle se constitue la première liberté ... En rattachant la solitude à la matérialité du sujet, la matérialité étant son enchaînement à soi-même, nous pouvons comprendre dans quel sens le monde et notre existence dans le monde constituent une démarche fondamentale du sujet pour surmonter le poids qu'il est à lui-même, pour surmonter sa matérialité, c'est-à-dire pour dénouer le lien entre le soi et le moi »⁴⁷.

Si l'économie est maîtrise de la matérialité et sa domination, elle introduit une distanciation entre le soi et le moi, donc traduit un détachement à l'égard de l'être et une forme d'oubli de soi qui n'est qu'une première étape mais comme Lévinas l'indique clairement la satisfaction est tout de même une première étape vers le salut. Nous ne mangeons pas que pour vivre et l'économie est une forme de dépassement* :

« Dans l'existence quotidienne, dans le monde, la structure matérielle du sujet se trouve, dans une certaine mesure, surmontée : entre le moi et le soi apparaît un intervalle. Le sujet identique ne retourne pas à soi immédiatement ... Il n'est peut-être pas juste de dire que nous vivons pour manger, mais il n'est pas plus juste de dire que nous mangeons pour vivre. La dernière finalité du manger est contenue dans l'aliment. Quand on respire une fleur, c'est dans l'odeur que se limite la finalité de l'acte. Se promener, c'est prendre l'air, non pour la santé, mais pour l'air. Ce sont les nourritures qui caractérisent notre existence dans le monde. Existence extatique - être hors de soi - mais limitée par l'objet ... Alors que dans l'identité pure et simple de l'hypostase, le sujet s'embourbe en lui-même, dans le monde, à la place du retour à soi, il y a « rapport avec tout ce qui est nécessaire pour être ». Le sujet se sépare de lui-

⁴⁷ E. Lévinas, *Le temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979, pp. 41-44

* E. Lévinas, *op. cit.*, pp. 45-46

même. La lumière est la condition d'une telle possibilité. Dans ce sens notre vie quotidienne est déjà une manière de se libérer de la matérialité initiale par laquelle s'accomplit le sujet. Déjà elle contient un oubli de soi. La morale des « nourritures terrestres » est la première morale. La première abnégation. Pas la dernière, mais il faut passer par là »⁴⁸.

Le même réalisme se manifeste dans l'analyse que Lévinas propose de l'argent dont il déplore que la signification métaphysique n'ait pas été suffisamment dégagée. Le monde l'argent est :

« Milieu ambigü où, à la fois, les personnes s'intègrent à l'ordre des marchandises, mais où elles demeurent personnes, puisque l'ordre des marchandise (qui n'équivaut pas à l'ordre de la nature) suppose les personnes qui, par conséquent, demeurent inaliénables dans la transaction même où elles se vendent. Même simple objet de la transaction, l'esclave accorde tacitement son consentement aux maîtres qui l'achètent ou le vendent »⁴⁹.

Il traduit le dépassement déjà évoqué précédemment :

« L'argent ne marque donc pas la réification pure et simple de l'Homme. C'est un élément où le personnel se maintient tout en se quantifiant - et là réside précisément l'originalité de l'argent et, en quelque façon, sa dignité de catégorie philosophique. Il n'est pas une forme simplement contingente que revêt le rapport entre personnes. Pouvoir universel d'acquisition et non pas chose dont on jouit, il crée des relations qui durent au-delà de la satisfaction des besoins par les produits échangés. Il est le propre des Hommes capables de laisser attendre leurs besoins et désirs. Ce qui est possédé dans l'argent, ce n'est pas l'objet, mais la possession d'objets. 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 »⁵⁰.

Cet argent annonce aussi une nouvelle justice qui dépasse celle de la vengeance ou du pardon au profit du rachat. La justice peut en effet être rendue dans la réparation apportée par l'argent :

« L'argent laisse entrevoir une justice de rachat se substituant au cercle infernal ou vicieux de la vengeance ou du pardon. Nous ne pouvons atténuer la condamnation qui, depuis le verset 6 du chapitre II d'Amos jusqu'au Manifeste communiste, pèse sur l'argent précisément à cause de son pouvoir d'acheter l'Homme. Mais la justice qui doit en sauver ne peut cependant renier la forme supérieure de l'économie - c'est-à-dire de la totalité humaine - où apparaît la quantification de l'Homme, la commune mesure entre Hommes dont l'argent - quelle qu'en soit la forme empirique - fournit la catégorie. Il est certes bien choquant de voir dans la qualification de l'Homme une des conditions essentielles de la justice. Mais conçoit-on une justice sans quantité et sans réparation ? »⁵¹.

⁴⁸ E. Lévinas, *op. cit.*, pp. 45-46

⁴⁹ E. Lévinas, *Entre nous*, Folio essais n° 4 172, p. 47

⁵⁰ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 48

⁵¹ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 48

Si l'argent peut être condamné dans la mesure où il est synonyme d'intéressement, de persévérance dans l'être, d'appétit d'être qui prolonge la lutte des vivants pour la vie sans égard les uns pour les Autres, il est aussi l'occasion de l'exercice du « dés-intéressement » à travers l'activité du don. Il faudrait décrire ...

« ... cette axiologie du dés-inter-essement qui n'est ni l'abstraction nihiliste de la pure négation de la valeur de l'être ni le premier pas de la synthèse constructive des dialecticiens, mais qui est la bonté de donner : charité, miséricorde et, dans la responsabilité, réponse et discours et, ainsi, la positivité d'un attachement à l'être en tant qu'être d'autrui. Dès lors, une prise au sérieux des besoins d'autrui, de leur intéressement et de l'argent à donner. Faut-il insister sur l'importance qui revient dans l'axiologie du désintéressement à l'activité financière préoccupée par le donner ? »⁵².

Toutes ces remarques attestent que l'économie, le monde de l'argent, ne sont pas décrits par Lévinas comme des lieux exclusivement négatifs, de négation de l'Autre et d'affirmation de soi mais offrent des perspectives de dépassement de soi et d'ouverture à l'Autre. Ils sont partie prenante de l'existence et de la condition humaines et ont, en tant que tels, une signification authentiquement philosophique.

A partir de cet ensemble d'analyses du monde économique, qui font apparaître des significations supra économiques, on pourrait formuler l'hypothèse, pour revenir à un champ plus spécifiquement éthique, que cette même méthode phénoménologico-métaphysique ou phénoménologie éthique appliquée à l'entreprise pourrait dévoiler, dans certaines situations très concrètes, des dimensions clairement éthiques. Les valeurs éthiques dans l'entreprise ne seraient pas données d'emblée, ne seraient pas présentes de façon explicite dans certaines déclarations péremptoires et catégoriques de ses acteurs mais dans les situations où ceux-ci sont nécessairement confrontés à des problèmes qui peuvent être parfois de nature éthique.

Au-delà des affirmations essentielles de la philosophie de Lévinas et qui condamnent bien évidemment une série de comportements bien réels du monde l'entreprise, on peut considérer de manière apparemment paradoxale que sa méthode de description et d'analyse peut permettre de mettre à jour certaines problématiques de nature éthique dans le monde de l'entreprise.

ELEMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

- C. Chalier, *Lévinas, l'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1993
- A. Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Folio essais n°86
- E. Lévinas, *Humanisme de l'Autre Homme*, Folio essais n° 4 058
- E. Lévinas, *Noms propres*, Folio essais n° 4 059
- E. Lévinas, *Entre nous*, Folio essais n° 4 172
- E. Lévinas, *Le cahier de l'Herne*, folio essais n° 4 173
- E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1947
- E. Lévinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye, 1974
- E. Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974

⁵² E. Lévinas, *op. cit.*, p. 48

- E. Lévinas, *Le temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier, 1979
- E. Lévinas, *De Dieu qui vient l'idée*, Vrin, Paris, 1982
- E. Lévinas, *Ethique et infini*, Fayard/France Culture, Paris, 1993
- G. Mehrenberger, « Approche de la sagesse d'Emmanuel Lévinas », *Etudes*, avril 1993
- P. Ricoeur (Ed.), *Ethique et responsabilité*, Editions Langages à la Bacouinière, Neuchatel, Suisse, 1999
- P. Ricoeur, *Soi-même comme un Autre*, Seuil, Paris, 1991, pp. 387 à 391
- R. Simon, *Ethique de la responsabilité*, Cerf, Paris, 1993