



**HAL**  
open science

## Levinas

Flora Bastiani

► **To cite this version:**

| Flora Bastiani. Levinas. Les grands philosophes, 2014. halshs-04272861

**HAL Id: halshs-04272861**

**<https://shs.hal.science/halshs-04272861>**

Submitted on 18 Dec 2023

**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.

Copyright

Bastiani, F. (2014). « Levinas ». Dans J.-P. Zarader (dir.), *Les grands philosophes*. Ellipses, p. 969-995.

---

### **Que faire de l'altérité dans la pensée ?**

La difficulté que pose l'altérité dans la pensée est rarement abordée de front. Quelle est-elle ? L'altérité est classiquement considérée comme le reste résultant de la distinction moi/monde. Il s'agit de faire avec l'incompréhensible de ce qui ne se laisse pas éclairer. En d'autres termes, et dans une première approche de ce que l'on appelle altérité, il s'agit de ce qui résiste à la connaissance, ce qui ne se laisse pas réduire au même. La question titre de cette section peut apparaître comme un paradoxe puisqu'il s'agit de se demander ce que l'on peut faire de ce dont on ne peut rien faire. Cette question « que faire de ce dont on ne peut rien faire ? » peut avoir l'air d'une tentative de recette, comme « comment cuisiner les restes ? » ou encore « que faire des épluchures ? ». Dans cette perspective, la distinction de l'autre ne serait pas prise au sérieux, et « faire avec » reviendrait à vaincre l'altérité résiduelle de l'opération monde moins (-) moi, et donc maintenir la visée de conquête du moi. Ainsi pourrait-on triompher des épluchures qui résistent à notre pouvoir d'appropriation par leur inutilité pour le moi. Mais on rencontre chez Levinas une tout autre conception de l'altérité, qui n'est pas un reste mais un terme majeur.

L'abord de l'altérité ne représente pas simplement une manière d'identifier un au-delà, en mettant au jour dans un même mouvement les limites de notre propre entendement. Mais, bien au contraire, ces limites peuvent également être entendues comme ouvreuses de potentialités (à la manière de l'organe-obstacle de Bergson) elles seules donnent l'occasion d'un rapport avec l'impensable. En se demandant que faire de l'altérité dans la pensée, l'enjeu n'est donc pas du tout de trouver une manière de *penser* l'altérité. Prenant acte de son caractère autre, on abandonne aussitôt le projet d'en faire autre chose que de l'autre – sans cela, ce ne serait plus l'altérité elle-même qui serait en jeu, mais une transformation d'un autre relatif, devenu thématizable.

L'enjeu paraît donc plutôt être la mise de côté du projet d'élucidation, en faveur de l'étude d'une relation intensive à l'altérité. La place de l'altérité dans la pensée d'Emmanuel Levinas, loin de constituer une évidence ou une opération stratégique (du type « voici le nouveau territoire à conquérir »), intervient dans une mise en question profonde de la situation du sujet. En effet il faut un sujet constitué pour penser toute relation à l'autre. Et c'est bien là l'affirmation initiale de Levinas lorsqu'il envisage tout d'abord cette question : « Quelle est donc cette relation personnelle, autre chose que le pouvoir du sujet sur le monde, et préservant cependant la personnalité ? » (TA p. 73).

Que faire de ce dont on ne peut rien faire ? Composer un mode d'existence nouveau (à partir de l'autre), voire découvrir que *ce dont on ne peut rien faire* permet l'ouverture d'une existence personnelle, écartée par le mode de la conquête. Entendons donc ce *que faire* comme un *comment faire* et finalement la question devient celle du sujet : comment le sujet peut-il faire avec une altérité radicale ?

## ***Il y a***

Il importe de signaler que la place de l'altérité dans la réflexion d'Emmanuel Levinas n'est pas son point de départ. Et celui qui est décrit fréquemment comme un « philosophe de l'autre » ne se donne en fait pas l'altérité pour objet. Il ne s'agit pas, pour lui, de faire une philosophie de la connaissance de l'autre. Il s'agit d'abord de penser le sujet, sa place et ce qu'il peut ou ne peut pas, compte tenu de différentes exigences. Cependant l'altérité intervient progressivement dans les textes de Levinas en tant que ce sur quoi il est précisément impossible d'agir, ce qui résiste à l'habituelle domination du sujet, ce qui finalement ne peut pas devenir un objet, mais aussi par la suite dans une approche bien plus radicale : le fondement du même (nous y reviendrons dans la troisième section). Aussi considérer que l'objet de Levinas est l'altérité, irait à l'encontre de ce que soutient le philosophe lui-même : l'altérité est ce qui ne se thématise pas.

Dans un premier temps de sa réflexion, Levinas cherche ainsi à mettre en évidence les contours de l'expérience humaine, en guettant les moments de débordement dans lesquels le sujet n'est plus en position d'activité mais se trouve soumis à l'extérieur. C'est donc de cette manière que la différence entre moi et non-moi apparaît d'abord chez Levinas : avec l'étude minutieuse de circonstances variées qui ont en commun de mettre un frein au pouvoir d'objectivation de l'humain. Ainsi sont examinées la nausée, la honte (dans *De l'évasion*), la fatigue, l'insomnie, la souffrance (dans *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*). On ne peut pas dire qu'il s'agisse d'exemples, mais plutôt de différents cas qui nourrissent la réflexion en faisant émerger l'insistance d'un problème philosophique. Le lecteur rencontre en effet des exposés de cas à partir desquels Levinas tisse ses analyses. Cette pratique semble cohérente avec l'héritage de la méthode phénoménologique, notamment issue de la fréquentation des textes et des leçons de Edmund Husserl. En effet, Levinas fut étudiant au dernier séminaire donné par Husserl avant sa retraite, en 1928 à Fribourg-en-Brisgau (chaire où lui succéda Heidegger). Et il contribua à l'introduction de sa pensée en France, notamment grâce à la publication de sa thèse de doctorat, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, et à la traduction de ses *Méditations cartésiennes* (avec Gabrielle Pfeiffer). Grâce à ces deux publications en une seule année (1931),

Merleau-Ponty, Ricœur, Sartre et Derrida s'initient à la phénoménologie. La phénoménologie propose de partir des vécus doxiques (c'est-à-dire de l'expérience courante) afin d'analyser la relation du sujet avec le monde. Et de même que Husserl, Levinas s'appuie sur des vécus issus de sa propre expérience. Les textes, s'ils ne sont pas constamment écrits à la première personne dans la suite de son œuvre, obéissent cependant le plus souvent à cette approche méthodique qui place l'expérience personnelle du monde au départ de toute analyse. Il n'est pas seulement question de dresser un compte rendu de l'expérience personnelle, mais d'y trouver l'élan pour accéder à des structures de l'expérience qui expriment des structures de la subjectivité (procédé qui permet de passer de la description personnelle à la description eidétique).

Dans ces premières analyses (1935), Levinas dégage une situation du sujet, sur fond de « sentiment aigu d'être rivé » (DE p. 95), qui se distingue d'un non-moi qu'il nomme d'abord l'être et qu'il nommera *l'il y a* (à partir de *De l'existence à l'existant* en 1947). Dans la nausée, l'insomnie ou la maladie, le sujet est saisi par l'être ou plutôt dessaisi de lui-même, comme s'il ne s'appartenait finalement pas : « Il y a dans la souffrance une absence de tout refuge. Elle est le fait d'être directement exposé à l'être. Elle est faite de l'impossibilité de fuir et de reculer. Toute l'acuité de la souffrance est dans cette impossibilité de recul » (TA p. 55). Et en effet *l'il y a* apparaît comme l'insigne du pur être qui vient au moi en dégradant l'existence intérieure qui le fonde comme sujet. Attrapé par l'impersonnel, le personnel est comme disloqué dans son écrasement dans la seule dimension de l'être. Alors la temporalité, de même que l'inscription spatiale dans le rapport au corps propre, est pleine de la présence massive d'un être qui tout à la fois s'impose et ne se laisse pas passer. L'arrachement du sujet à lui-même repose sur une atteinte de sa capacité à pouvoir : lorsque *l'il y a* enserme le sujet, celui-ci ne peut rien. Comme l'insomniaque qui ne trouve aucun repli dans le sommeil, le malade ne peut se soustraire à la douleur, le nauséux est soumis à l'impression de malaise continu et sans perspective de soulagement : tous réduits à l'impuissance de l'attente sans fin d'une issue, quelle qu'elle soit, sous le coup d'une captivité dans l'être.

À partir de l'évidence que notre existence nous implique entièrement dans l'être, les cas limites rapportés par Levinas mettent en évidence une relation d'écrasement sous un être impersonnel, ce qu'il qualifiera dans *Totalité et infini*, de « sans visage » (TI p. 151). Le malaise chez Levinas est suscité par la relation avec un être anonyme qui m'empêche d'exister en tant que quelqu'un, par son pouvoir anonymisant, me renvoyant à la seule dimension ontologique. Car, en effet, l'être qui m'envahit dans le malaise n'est pas un *quelqu'un* et il n'a que sa masse pour compresser le *quelqu'un* que moi je soutiens.

Ces descriptions de Levinas prennent ainsi le contre-pied des affirmations de Heidegger. Alors que ce dernier décrivait l'angoisse comme issue du rapport avec le néant (notamment dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*), conscience diffuse du possible retournement de l'être dans le non-être ; Levinas écarte l'implication du néant dans l'angoisse et, à partir de ses observations, trouve sa source dans l'excès d'être, dans « la présence de l'être dans toute son impuissance » (DE p. 118). C'est-à-dire que la distinction entre le sujet et l'être ne repose pas sur une opposition binaire entre l'être matériel et une existence subjective n'appartenant pas à l'être (ou pour le dire simplement entre matière et esprit) – opposition qui ferait de Levinas un spiritualiste ; mais bien au contraire il s'appuie sur une autre distinction qualitative : celle du personnel et de l'impersonnel. Il prend ainsi ses distances avec l'ontologisme (reconnaissance

du primat de la réception ontologique du monde) en décrivant un nouveau critère propre à l'humain. Non seulement il s'agit d'ouvrir une position différente de celle de Heidegger, mais aussi d'une certaine manière de la corriger : car en s'éloignant de la question de l'être et du non-être, Levinas compose un nouveau modèle de relation où le non-être n'a pas de place centrale et où en plus l'être ne constitue plus le terreau originnaire de l'humain.

Cette différence permet à la question éthique d'intervenir. Et ceci non seulement parce que Levinas cesse de considérer que l'être se trouve à l'origine – dans le fondement – de tout existant, mais surtout parce qu'il constate une profonde différence entre être et exister à la manière de l'humain. Différence, irréductible à la définition du *Dasein* de Heidegger, car elle renvoie la source de l'humain au-delà de l'être. Il ne s'agit pas du tout pour Levinas de nier l'être (démarche impossible si l'on part du vécu), ni même de le déconsidérer, mais de mettre en évidence qu'il n'est pas possible – contrairement à la thèse heideggérienne – de rendre compte du fait et du vécu humain exclusivement à partir de l'être. Par exemple lorsqu'un humain meurt, rien ne disparaît. Le monde ne sombre pas dans le néant comme dans *Le roi se meurt* de Ionesco. Lorsqu'un humain meurt, il ne cesse pas d'être : son corps tout entier est toujours là. Mais plus là à la manière humaine, la présence irremplaçable d'une personne est définitivement anéantie. Ce qui autorise à dire « il/elle n'est plus là » ou « nous a quitté », ce n'est pas son absence effective (le corps est bel et bien là) mais l'absence de ce qui traversait ce corps pour en faire une personne. Bien plus qu'une absence d'animation de ce corps, il n'existe plus que dans une acception ontologique. Le « visage qui devient masque » (MT p. 14) dont parle Levinas à propos de la mort repose précisément sur ce clivage entre l'être et l'autrement qu'être – le fait qu'il manque quelqu'un et que ce quelqu'un ne pourra jamais que manquer. Et ce qui autrement qu'est, pour Levinas, c'est l'humain. Alors l'angoisse du néant ne prend pas de sens : puisque la fin apparaît comme l'absorption de l'unique dans la globalité de l'être.

Que peut habituellement le sujet ? Au moins il peut faire ce que l'on nomme en philosophie la thématization, c'est-à-dire l'acte de prélever une part du réel pour en faire un objet de sa réflexion. En prenant pour thème, ce que nous faisons à chaque occasion de réflexion, nous opérons une sorte d'apprivoisement du réel, en le rapportant à notre propre capacité. Autrement dit thématiser consiste à transformer l'inconnu ou l'informe, en une forme dont il est possible de faire un usage intellectuel. Le pouvoir du sujet se décline à partir de cette capacité à recueillir des données du réel pour les traduire dans une forme compréhensible, le monde. Levinas écrit que le sujet tend à « envahir la réalité comme une végétation sauvage qui absorbe ou brise ou chasse tout ce qui l'entoure » (DL p. 24). Le moi se situe ainsi dans une tendance à la dévolution – masquant l'« involution » (TI p. 123) de son égoïsme dans l'exercice du pouvoir. Ce pouvoir peut se retrouver dans toutes les opérations de transformation du réel à destination d'une habitation par le sujet. Il s'agit à chaque fois de conduire son milieu vers un ordre coordonné à l'existence, de l'adapter en fonction de l'usage que l'on tend à en faire. Mais les situations décrites par Levinas, dans ses premiers textes, reposent toutes sur une incapacité du sujet à faire usage de son pouvoir de thématization : « Si dans tout fait psychologique l'être du fait de conscience se confond avec sa connaissance, si le fait conscient est connu par son existence même sa nature ne se confond pas avec sa présence. La nature de la nausée, au contraire, n'est rien d'autre que sa présence, rien d'autre que l'impuissance à sortir de cette présence » (DE

pp. 118-119). Ces situations n'offrent pas d'espace entre le moi et le non-moi. Le sujet se trouve à proprement parler envahi, submergé par l'être qui adhère à lui et ne lui permet plus de le saisir.

Dans ce premier moment de réflexion sur l'ontologie, l'altérité est absente. L'*il y a* n'a de trait *autre* que dans la mesure où il n'est pas le moi. Mais s'il se distingue du moi, il ne présente pour autant aucun mystère. Tout au contraire, *ce qui est* est complètement visible, tellement exposé et massivement là qu'il remplit l'espace et le temps en retenant tout en lui, sur son mode à lui. En sorte que le malaise dans ses diverses formes revient toujours au point où ce qu'*il y a* est explicite. Et c'est cet explicite qui soulève le cœur, qui maintient l'éveil, qui empêche de s'égarer dans ses pensées et oblige à une attente passible.

L'*il y a*, premier moment de la réflexion de Levinas sur la situation du sujet, n'est ainsi pas le point d'abord de l'altérité radicale, car lorsque celle-ci apparaît dans les textes de Levinas, c'est seulement à partir d'elle-même : altérité radicale, inatteignable, incompréhensible. Si l'*il y a* ne se soumet pas mais soumet le sujet à la dimension ontologique – ou pour le dire autrement si l'*il y a* aplatit le sujet pour le faire entrer dans le format de l'être exclusif – il se présente sans soubassement, sans autre manière que celle de l'être, c'est-à-dire à la manière univoque de *ce qui est*. S'il y a un *il y a* c'est en tant qu'il englobe les étants, jusqu'au pouvoir d'exister du sujet lui-même : l'*il y a* met en évidence par sa propre imposition le non-sens du pouvoir pour le pouvoir, puisque lui-même est vide de direction et d'horizon. Il est sa propre fin, son propre commencement, puisqu'il est dans une occurrence unique qui ne dure pas ou qui ne passe pas.

## Extériorité

Ses analyses sur le rapport à l'être permettent à Levinas de renouveler son questionnement sur l'humain. Le thème qui l'avait d'abord animé était celui de l'évasion (DE), la tentative d'échapper à l'*il y a* et à la captivité dans l'être qu'il implique. Prolongeant ce thème, Levinas modifie cependant son horizon : ce n'est plus l'évasion de l'être qui est envisagée, mais assumant l'inaliénable inscription dans le plan ontologique, il se questionne sur ce qui pourrait renverser l'ontologisme. En d'autres termes, il ne se demande plus comment échapper à l'emprise de l'être, mais comment cette emprise peut ne pas venir à bout de ce repli humain constitué à l'intérieur même de l'ontologie. Qu'est-ce qui résiste aux systèmes et qui empêche l'humain d'être tout entier tangible ? Mais dès lors ce n'est plus l'humain, en tant qu'individu, qui compte mais l'humain tel que l'humanité se manifeste : dans le rapport humain. L'irréductible résistance de l'humain ne peut ainsi pas s'approcher à travers le rapport entretenu avec un environnement inhumain (comme dans les premières études de cas proposées par Levinas) mais à l'inverse l'individu se révèle capable d'humanité (de résistance à l'être) par sa proximité avec l'autre humain. Le point de dépassement du plan ontologique, celui qui ne peut entrer dans la logique, s'ouvre dès que la relation humaine fait son entrée. Dans *Le temps et l'autre*, Levinas s'applique donc à rendre compte d'un problème : celui de notre relation avec l'autre humain. À partir de là, c'est sur la manière et la qualité de cette relation que se concentrera le travail de Levinas. Ainsi les cas de la nausée, de l'insomnie ou de la souffrance, sont remplacés par ceux de la relation érotique et de la fécondité. La différence entre ces cas pourrait au premier abord sembler reposer sur d'une part une dégradation du sujet et d'autre

part sa valorisation. Mais le changement de nature des cas s'appuie sur un changement plus profond : il s'agit de passer du rapport avec l'*il y a* à la rencontre de l'autre, autrement dit de passer d'un milieu impersonnel à une relation avec quelqu'un. Cette nouvelle perspective est encore déployée à partir de la quête des limites : quand est-ce que le sujet est dépassé par ce qui lui vient d'autrui ? Cependant les cas de l'éros et de la paternité ne portent pas à penser, comme c'était le cas avec l'*il y a*, une paralysie pure et simple du pouvoir du moi mais plutôt un effet différé de ce pouvoir.

Si Levinas n'introduit pas l'altérité à partir du motif de l'*il y a*, c'est pour deux raisons : celle qui est énoncée plus haut, que l'*il y a* est sans équivoque ; et parce qu'il est sans personne. Finalement, ces deux raisons se rassemblent dans *Totalité et infini* dans la thématique du visage. Mais on peut avant d'y arriver ajouter que ce qui est, pétri exclusivement d'être, n'atteint pas la dimension de l'humain. La question du pouvoir du sujet reste cependant centrale : être un sujet consiste à pouvoir, la capacité à agir définit le terme de sujet. En ce sens l'emprise par l'*il y a* reviendrait à une opération asubjectivante, mais il en va différemment de l'extériorité qui, elle, assujettit (au sens à la fois d'une contrainte et d'un devenir sujet par cette contrainte).

Cette altérité – qui est altérité par excellence parce qu'irrésorbable – se distingue donc de l'*il y a* par le fait qu'on ne peut pas dire d'elle qu'elle est, puisqu'elle serait alors déjà réduite et englobée par le plan de l'être. Or l'altérité a pour unique particularité de ne pas trouver son fondement dans l'être et donc de ne pas s'y limiter. Supposer l'altérité dans l'être signifierait que l'être la contient. Ce qui n'est pas le cas non seulement parce que l'altérité n'obéit pas aux règles de l'ontologie, mais également parce qu'elle vient d'ailleurs. Levinas évoque une altérité qui serait l'exotisme même, venue d'un ailleurs qui est toujours ailleurs parce qu'il ne peut se renverser en connu.

L'orientation de la pensée de Levinas se transforme donc, sans toutefois changer de méthode. Rappelons une fois encore que la phénoménologie repose sur une expérience en première personne qui justifie pleinement, chez Levinas, l'approche de la relation érotique comme relation avec une femme et l'exposé d'une parentalité propre au père dans un rapport avec un fils : il s'agit de cas particuliers au philosophe, issus de son vécu personnel, et qu'il choisit d'exploiter pour développer ses observations et ses analyses.

Cette nouvelle orientation conserve donc un même soubassement : celui d'éprouver les limites du sujet en recherchant des conditions dans lesquelles il n'est plus en possession de ses moyens. Cependant une grande différence sépare la dépossession de ses moyens par l'*il y a* et par l'autre : les moyens sous l'écrasement du plan ontologique sont rendus inutiles, tandis que le pouvoir apparaît comme un point de questionnement crucial dans la relation à l'autre.

La première forme d'apparition de l'autre chez Levinas a lieu en tant qu'inefficience de l'intentionnalité. L'intentionnalité est la manière d'être en *rapport avec, visée de*, qui non seulement perçoit mais identifie l'objet comme tel ou tel. En reprenant cet aspect de la pensée de Husserl, Levinas tend à le dépasser, tout d'abord avec l'idée que l'intentionnel ne satisfait pas toutes les situations rencontrées par l'être humain. Ainsi dans l'exemple de la relation érotique, Levinas dresse une description de la manière qu'a autrui de déborder ce que je peux, et de soumettre mes moyens. Le geste de la caresse est alors compris comme un détournement du geste de saisie et Levinas écrit que la caresse « est faite de cet accroissement de faim, de

promesses toujours plus riches, ouvrant des perspectives nouvelles sur l'insatiable » (TA pp. 82-83). L'intentionnalité (qui désigne l'approche objectivante ou thématique évoquée plus haut) se trouve mise en déroute par la venue d'un autrui qui échappe. La main, tout comme l'intelligence, n'a dans cette situation plus la possibilité d'attraper, d'acclimater, de dompter ou de comprendre. Le format de présentation d'autrui, dans le cas de la relation érotique, n'a rien en commun avec le mien, avec celui de ma propre intériorité. L'éros révèle, sans langage, que l'altérité recélée par l'autre être humain constitue une rupture dans la communauté et ouvre une faille dans l'ordre ontologique du monde : faille qui ouvre à l'obscurité inéclairable de ce qui a lieu ailleurs que dans l'être. Avec l'éros, Levinas livre une approche de la limite de l'être humain en tant que sujet, mettant en échec son mouvement intentionnel, c'est-à-dire la tendance à interpréter le réel comme objet.

L'altérité trouve une place dans la pensée de Levinas non en tant qu'objet mais en tant que point de rupture, limitation, de l'existence subjective. À partir de la résistance de l'autre, la conscience n'est plus conscience de quelque chose et les bases de la philosophie husserlienne sont mise en question en se heurtant à ce qui ne contient pas dans la conscience, contrevenant à la règle heideggerienne qui place l'être au fond de tout comme la matrice englobante qui permet au monde de se perpétuer. Le geste de Levinas n'est au départ qu'une observation : décrivant ce que le vécu érotique n'est pas, il redéfinit la place d'un moi qui n'est plus hégémonique, et d'une pensée de l'être qui ne suffit pas à rendre compte de ce qui advient véritablement. Le vécu érotique n'est pas une appropriation, il ne relève pas de la domination, il ne m'autorise pas à faire usage de mon intentionnalité.

Avec le cas de la paternité, Levinas offre une approche encore différente. Mon enfant n'est pas ma propriété mais comme s'il était moi (TA p. 86). C'est-à-dire que mon enfant est bien issu de moi, qu'il est de ma chair, mais en même temps sa manière d'exister à partir de mon sillage ne suffit pas à dire ce que sa présence signifie. Mon enfant n'est pas moi au sens où je l'ai incorporé, mais il est « de moi » impliquant que j'ai bien à voir avec lui dans la mesure où mon existence s'entend en lui. Néanmoins la familiarité de la lignée ne pose pas l'enfant, lorsque je lui fais face, comme un *alter ego* (TA p. 86). Sa manière à lui d'exister est indépendante de la mienne, comme moi-même je ne suis plus indépendant de lui. L'intentionnalité est là encore déficiente pour expliquer ce qui a lieu : l'enfant se pose à rebours de mon geste intentionnel, parce qu'il ne naît pas de ce geste et d'une certaine manière le précède. Je ne peux pas contenir ce qu'il ouvre de nouveau dans l'être parce que l'ouverture est indéchiffrable depuis ma prise de position subjective. Cependant l'ouverture se présente dès qu'il s'agit de venir à sa rencontre : alors l'échec de la tentative intentionnelle décrit les limites dans lesquelles le moi est sujet et celle où il est dessaisi de son activité subjectivante.

Pourquoi et comment ces situations – la relation érotique et la paternité — ne laissent-elles pas l'acte de subjectivation avoir lieu à partir du moi lui-même ? Car finalement c'est un pouvoir d'autocréation du sujet en tant que tel qui est mis en question. La thématique représente un usage du pouvoir à destination du sujet comme exercice de sa propre subjectivation : en agissant en direction du monde, me saisissant d'une part du monde à partir de ma situation particulière, mon acte est performatif. Je fais, par mes propres moyens, la preuve de ma situation particulière au monde. Les cas des relations érotique et paternelle posent la limitation suivante : je ne suis plus en mesure de retourner vers moi-même (n'ayant rien saisi de l'autre) pour satisfaire la



fonction performative de mon geste. Ce qui conduit Levinas à écrire ceci : « Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour constitue précisément la positivité de la relation ; cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre » (TA p. 89). Si je ne peux plus agir en vue de me subjectiver (c'est-à-dire avec ce but de confirmation à la fois de ma présence et de mon pouvoir à me faire présent par l'exercice même de mon pouvoir) alors la boucle de l'activité du sujet se subjectivant est rompue par une obstruction de l'autre, une résistance à se laisser prendre pour objet de l'exercice de la subjectivité. La relation authentique avec autrui est donc décrite comme une « relation avec ce qui se dérobe à jamais » (TA p. 78).

Il est évident que l'entrée dans une relation érotique ou paternelle sur le mode de la domination reste possible. Mais elle ne le sera que de manière dérivée, la *relation* avec l'autre, violente ou non, étant fondée sur la différence originaire. Il s'agit donc d'aborder ici une relation d'une qualité différente, voire d'une autre modalité. L'altérité se posant seulement comme telle, sans autre caractéristique que celle d'être autre, elle impose ce que Levinas appelle une asymétrie.

L'asymétrie dont il est ici question décrit encore la rupture avec le schéma sujet-objet qui repose sur la thématization. Il s'agit d'affirmer qu'autrui n'est pas objectivable parce qu'il recèle une altérité qui prime sur la mêmeté. Sa différence compte plus que sa ressemblance. Le fait que les objets soient mêmes, ou que les morceaux du monde que j'y prélève puissent devenir même (à la manière de la viande que j'ingère et qui devient ma propre chair selon l'exemple donné par Deleuze dans son cours sur Spinoza de 1981), c'est-à-dire qu'ils soient tous éclairés par ma lumière, ou encore comme dans la logique de la représentation, où l'objet est rendu au même justement parce qu'il est réduit à être l'objet de ma représentation, est souligné dans *De l'existence à l'existant* :

Ce qui vient du dehors – illuminé – est compris, c'est-à-dire vient de nous. C'est par la lumière que les objets sont un monde, c'est-à-dire sont à nous. (EE p. 75)

Ce qui est donc illuminé par le pouvoir de mon regard préhenseur est objectivé et m'appartient. Or autrui intervient comme celui qui détient une part que je ne peux pas éclairer, que je n'ai donc pas les moyens de faire mien : « Comment dans l'altérité d'un toi, puis-je, sans m'absorber dans ce toi, et sans m'y perdre, rester moi ? » (TA p. 85). Dès lors, la preuve de ma présence, habituellement contenue dans l'acte performatif, n'est plus issue de moi mais de lui, d'autrui qui oppose à mon regard l'obscurité insondable de sa pupille. Autrement dit je reste moi, non plus par mon autoaffirmation, mais parce que je suis sous son regard. La relation avec le mystère de l'altérité me fait sentir la « transcendance temporelle d'un présent vers le mystère de l'avenir » (TA p. 89). Le mystère de l'altérité met en évidence une conception du rapport du sujet au temps particulière : l'avenir n'y est plus ce qui est projeté par le sujet, il n'est plus issu de mon anticipation mais uniquement de l'autre.

L'asymétrie vient déséquilibrer la relation à partir de la différence d'autrui. Considérer qu'autrui recèle une altérité inaccessible, être touché par cette manière de se soustraire d'un même coup au plan ontologique et à mon pouvoir, me renvoie à ma limite. Et, parce que l'altérité d'autrui m'impose une limite, c'est elle qui me domine. Son inaccessibilité est la

source de ma situation limitée. Nous reviendrons sur cette limitation en tant qu'obligation d'obéir à la loi de l'autre dans la deuxième section. Mais on peut d'ores et déjà entendre l'insistance de Levinas sur les termes d'asymétrie, d'hétérogénéité et de différence, comme une façon de rendre évidente l'importance de la rupture de l'homogénéité du milieu de l'être. En effet, en pensant un monde issu de la seule ontologie, où l'être constitue la texture de tout, alors les éléments sont réunis dans une familiarité d'essence. L'intervention de l'altérité tranche avec ce régime où tout est même et totalisable.

## Visage

Dans un entretien de novembre 1988, Levinas évoque le sens particulier qu'il donne au visage :

– Grossman raconte dans *Vie et Destin* comment à Loubianka, à Moscou, devant le fameux guichet où l'on pouvait transmettre lettres ou colis aux parents et amis arrêtés pour « délits politiques » ou prendre de leurs nouvelles, les personnes faisaient la queue – en lisant, chacun sur la nuque de la personne qui le précédait, les sentiments et les espoirs de sa misère.

– Et la nuque est un visage...

– Grossman ne dit pas que la nuque soit un visage, mais que sur elle se lit toute la faiblesse, toute la mortalité, toute la mortalité nue et désarmée de l'autre. Il ne dit pas cela ainsi, mais le visage peut prendre sens sur ce qui est le « contraire » du visage ! Le visage n'est donc pas couleur des yeux, forme du nez, fraîcheur des joues, etc. (EN p. 242)

Le projet de Levinas repose, à partir de *Le temps et l'autre*, sur la relation avec l'autre : précisons à nouveau qu'il ne s'agit pas d'étudier l'autre, mais de se pencher sur la relation que le sujet entretient avec l'autre. C'est dans cette perspective que Levinas dresse la description d'une « figure » de l'autre qu'il appelle le visage (notamment dans *Totalité et infini* et dans *Humanisme de l'autre homme*). Il ne s'agit donc pas de mentionner un aspect morphologique de l'être humain, mais bien de caractériser la venue de son humanité à moi par la notion de visage. Le terme visage, pour Levinas, équivaut à toutes les voies par lesquelles l'altérité de l'autre humain me touche : toutes les fois où, face à autrui, je suis dans la situation d'impuissance à le saisir décrite plus haut. Autrui, venant à travers le visage, a « cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture » (HAH p. 51).

Pourtant l'autre humain ne vient pas directement d'un au-delà et il n'est pas absolument autre : l'absolument autre est l'altérité elle-même, qui émane d'autrui, mais lui, autrui, se présente par son inscription dans l'être. Je le perçois parce qu'il est, et parce qu'il est j'ai tendance à vouloir m'en saisir. Or l'altérité en lui s'exprime dans l'ontologie par la fragilité de l'être :

Quand on observe la couleur de ses yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. Par conséquent la relation avec le visage ne peut être dominée par la perception. Mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne se réduit pas. Or il y a d'abord la droiture même du visage, son exposition droite, son exposition sans défense. (Entretien de 1981)

La « droiture » du visage et « son exposition sans défense » expriment toute la fragilité de cette apparition à travers l'ouverture du visage. Le paradoxe de la venue de l'altérité se présente ainsi : l'altérité déborde le cadre ontologique, mais elle ne s'exprime cependant qu'au sein de l'ontologie. L'altérité est dès lors menacée à chaque instant de disparition, étant soumise à la pression de *l'il y a*, c'est-à-dire à cette masse impersonnelle qui totalise l'être, morceau par morceau, à l'encontre de ce qui n'est pas du pur être. L'autre humain existe en apportant cette

intimité retirée qui exprime l'altérité, mais aussi dans la fragilité de l'existence mortelle soumise à un ordre ontologique. L'altérité s'ouvre à la conscience à l'intérieur du plan ontologique, tout en venant d'au-delà. C'est la particularité humaine qui est décrite dans sa dimension paradoxale, appartenant à l'être et en même temps à l'*autrement qu'être*. Le lien qui unit ces dimensions donne lieu à l'autre humain : une forme qui se déformalise.

La forme est d'abord comprise au sens d'une formalisation : pour appréhender un objet, on le conçoit dans une stabilité, une caractérisation déterminée et donc finie. Or la catégorie « forme » vient comme une façade, celle des détails visibles de la face humaine. Et de derrière cette façade s'entend venir l'autre authentique, et donc irrévélé. L'altérité dont il s'agit ici n'est plus seulement différence par rapport au moi, comme l'était le non-moi, mais différence radicale de ce qui n'est pas là, c'est-à-dire de ce qui ne se présente pas dans l'être, toujours à venir et toujours ailleurs. L'altérité est donc aussi ce qui n'apparaît pas, et excède dès lors une phénoménologie de la perception. Hors du temps présent et hors du lieu, l'altérité qui désarme le sujet se subjectivant le confronte en même temps à sa limitation.

Alors que faire de cette altérité dans la pensée ? Levinas n'en fait pas la bordure du mien, mais la définition du moi. C'est en tout cas ce qui devient perceptible à la fin de *Totalité et infini* : l'exploration de la relation avec l'autre aboutit à un primat de l'autre sur le moi. La survenue de l'altérité renverse le système : « La relation avec autrui crève le plafond de la totalité » (TI p. 168). Ceci signifie non seulement que la fonction d'autoconservation du sujet par sa propre activité est mise en déroute, mais plus généralement que ce qui intervient par le visage, ce trou noir qui émerge au sein de mon monde, apporte avec lui de nouvelles valeurs.

Lorsque nous nous demandions plus haut ce que peut habituellement faire le sujet, la réponse reposait sur la définition de l'intentionnalité. Or l'intentionnalité, si on la comprend bien comme la conservation du réel par sa naturalisation, permettant son appropriation en tant que ce que l'on nomme le monde, alors le pouvoir du sujet peut s'entendre comme pouvoir de meurtre.

C'est précisément ce que Levinas apporte lorsqu'il évoque le tout premier message délivré par la présence retirée d'autrui en tant qu'impossibilité de son meurtre. Deux choses s'imposent pour penser cette question : d'abord l'indissociation de l'être et de l'autrement qu'être, et l'ouverture de la question éthique.

En effet la question éthique par excellence, celle qui fonde toutes les autres préoccupations vis-à-vis de l'autre humain, commence comme ceci : vais-je le tuer ou non ? Ou, en d'autres termes, vais-je le dévorer ou non ? Car c'est ainsi que se posent toutes les relations intentionnelles fomentées par le sujet. Pourtant face à autrui, un événement inédit a lieu : la conjonction entre le *je peux* et le *je ne peux pas*. Levinas écrit que « le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps, le visage est ce qui nous interdit de tuer » (EI p. 80). Au même instant – celui de la rencontre d'autrui venant de derrière son visage m'insinuer sa présence autrement qu'être – s'impose la conjonction entre ma capacité effective à la tuer ou à le dévorer et ainsi à anéantir son altérité (puisque'il s'agit d'en faire du mien, comme la viande de Deleuze, voir TI p. 34), et mon incapacité à agir sur l'altérité qui elle ne me vient que d'au-delà de l'être, c'est-à-dire d'un hors-là qui n'est pas à ma portée. Conjonction donc entre la règle ontologique et l'exigence éthique : car pourquoi ne pas le tuer ? Pourquoi ne pas

m'emparer de ce qu'il a ? D'une certaine manière rien ne m'en empêche. Rien du point de vue ontologique en tout cas puisqu'autrui n'est protégé par rien ni personne :

Autrui qui peut souverainement me dire *non*, s'offre à la pointe de l'épée ou à la balle du revolver et toute la dureté inébranlable de son « pour soi » avec ce *non* intransigeant qu'il oppose, s'efface du fait que l'épée ou la balle a touché les ventricules ou les oreillettes de son cœur. (TI p. 217)

Si je ne le fais pas simplement, c'est que quelque chose s'interpose cependant, mais quelque chose d'an-ontologique : la présence d'autrui ne me laisse pas indifférent comme peut l'être celle du steak. À l'inverse elle me réveille : le mystère de ce trou noir m'appelle, pas explicitement mais plutôt à la manière d'un appel d'air. Un appel silencieux émanant du fait de son altérité. Et je suis tenté d'aller à sa rencontre (tel l'Alice de L. Carroll s'engouffrant à la suite du lapin blanc dans un sombre tunnel).

D'ores et déjà, entendant autrui comme appelant, le meurtre est mis en suspend par ma tension vers lui. À la manière du sultan Shahryar qui, dans les *Mille et une nuits*, repousse sans cesse l'exécution de Schéhérazade incapable de se résoudre à ne pas entendre la suite de son histoire : comme l'écrit Levinas (à propos de sa rencontre avec Husserl), « rencontrer un homme, c'est être tenu en éveil par une énigme » (EDE p. 125). Inaugurée par la dérobade continuelle d'autrui sous sa propre forme, l'énigme en question tient le moi en haleine tout en l'obligeant à déposer les armes :

L'Énigme, intervention d'un sens qui dérange le phénomène, tout disposé à se retirer comme un étranger indésirable, à moins qu'on ne tende l'oreille vers ces pas qui s'éloignent, est la transcendance même, la proximité avec l'Autre en tant qu'Autre. (EDE p. 213)

C'est donc là tout ce qu'autrui peut opposer contre son propre meurtre, son unique défense contre la dévoration par le sujet, son altérité. L'avènement d'une relation éthique s'opère sur le mode d'un rapport à l'altérité irrésorbable, et le constat inquiet qui tout de suite frappe la conscience : si je m'empare d'autrui, son altérité disparaîtra. Ce n'est donc pas ma propension morale à faire le bien qui m'interdit le meurtre, mais bel et bien la présence retirée d'autrui qui m'oblige littéralement, pas seulement à l'épargner mais aussi à m'en préoccuper.

L'altérité est, dans la pensée, la clef qui ouvre n'importe quelle considération éthique authentique : car elle interrompt l'ordre égocentré où prévaut la conservation du moi pour imposer son irrémédiable différence, qui rend d'un même coup le sujet incapable d'intentionnalité à son endroit, et inutile le projet ontologique à la mode heideggerienne. L'être qui ramène autrui à un étant (ou un existant) n'a en effet de sens que parce que cet autrui *autrement qu'est*, en dehors du champ de l'être. Alors que d'un point de vue purement ontologique, la vie ou la mort d'autrui n'auraient pas vraiment d'importance (l'étant revient en quelque sorte à son substrat ou comme il est dit à Adam dans la Genèse [3, 19] « tu es poussière et à la poussière tu retourneras ») ; d'un point de vue éthique, l'altérité qui disparaît demeure irremplaçable. L'altérité ne se partage pas, ne se transfère pas, et ne se conserve pas, et son adresse en ma direction fait de moi un humain irremplaçable, ineffaçable par la dissolution dans l'être.

Paradoxalement, la dimension éthique repose toute entière sur une inconnue inconnaissable, l'altérité. Et Levinas propose ainsi une pensée qui se fonde dans l'obscurité à jamais obscure de l'altérité, plutôt que sur la traditionnelle lumière du savoir. Considérant ainsi l'altérité à partir de son inviolabilité – ce que je saisis n'est jamais l'autre.

## La justice peut-elle servir l'humain ?

Le questionnement sur la justice revient le plus souvent aux philosophies du droit. Pourtant les philosophies du droit sont bien rarement intéressées par l'éthique. Est-ce reconnaître que la justice n'est pas une question de personne mais de politique ? Que les enjeux de la justice ne reposent que sur l'intention de fonder un État stable par exemple, autrement dit de faire d'une masse un peuple. Dans ce cas, il faut considérer le peuple ou la masse au singulier : non pas comme une multiplicité d'humains, mais comme un pôle unifié avec lequel il faut traiter, pour lequel il faut créer un cadre et ainsi lui donner une place dans un système étatique. Les raisons de l'exclusion de la question éthique d'un tel projet paraissent évidentes : les citoyens s'y présentent comme les éléments indistincts d'une base sur laquelle l'État s'implante. Alors les particularités de ces citoyens sont plutôt entendues comme la cause de difficultés : untel devient singulier parce qu'il a commis un crime, tel autre parce qu'il n'a pas accompli son devoir. Et ces exceptions constituent la marge. Mais, même dans ce cas, avec ces citoyens qui se marginalisent et menacent ainsi la normalisation du peuple, le rôle de la justice n'est-il pas de les remettre dans les clous en les agrégeant de nouveau au peuple ? Régulariser la situation irrégulière du contrevenant à la règle d'État est assurément, de ce point de vue, le lot de la justice.

Seulement Levinas, lui, se mêle de justice à partir de l'éthique, notamment dans *Totalité et Infini*. Il prend donc ce système à l'envers, comme s'il renversait une pendule pour discerner les infimes rouages qui peuvent soit la faire fonctionner soit l'arrêter. Car en pensant la justice en termes d'éthique, on risque fort de comprendre la fragilité de ce présupposé qui fait de tous les humains des citoyens, et de tous les citoyens les parties dociles d'un unique terme, la justice venant jouer le rôle du gardien de troupeau, mordillant les mollets des ouailles égarées afin de guider et conserver l'unité qui lui permet de se maintenir à sa place.

En se questionnant sur la justice à partir de l'humain, Levinas inverse la préoccupation pour la cohésion de l'état. En joignant ces deux termes, justice et humain, un quasi-oxymore apparaît. La balance, le glaive et la cécité : chacun de ces attributs de la justice renforce l'écart vis-à-vis de l'unicité humaine. Ainsi la justice est vouée à comparer, à punir et à ignorer les distinctions, tandis qu'évoquer l'humain revient à décrire les particularités et l'asymétrie. La question porte donc sur le rapport qu'entretiennent entre eux ces deux termes d'apparence aussi antinomique : comment l'organe de l'État qui revendique la plus profonde ignorance de l'humain pourrait-il se mettre à son service ? Et cette question recouvre cette autre : que signifierait une justice qui ne servirait pas l'humain ? Se distinguant d'une simple description de l'outil de régulation, les textes de Levinas interrogent d'un même coup l'origine et la finalité d'un système légal régissant la communauté. La justice trouve un sens double : justice éthique exigée par le visage, dans l'intimité de ma relation avec l'altérité, et justice institutionnelle qui autorise un fonctionnement équitable de l'État. Levinas propose une réflexion sur le passage d'un degré à l'autre de la justice, et sur le lien qui les unit – unissant du même coup l'humain et l'état.

## Meurtre

Dans les textes de Levinas, la réflexion sur la justice commence avec la conversion éthique : le meurtre de l'autre humain – à la fois possible et impossible – m'oblige à faire un choix qui conditionne mon approche de la justice. L'introduction du thème central du meurtre a principalement lieu dans la troisième section de *Totalité et infini*, au paragraphe « Visage et éthique », dans la sous-section éponyme :

Tuer n'est pas dominer mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension. Le meurtre exerce un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir. Encore pouvoir, car le visage s'exprime dans le sensible ; mais déjà impuissance, parce que le visage déchire le sensible. (TI p. 216)

La particularité du meurtre d'autrui, reconnu comme porteur de l'altérité, est d'obliger à un choix : soit rejeter de l'importance de l'autre, qui nuit à la présence du moi ; soit recevoir cette altérité et, en ce sens, resituer les valeurs en fonction de cette nouveauté. Parler ici de conversion nous permet d'insister sur l'effet de bouleversement produit par l'entrée dans l'éthique.

Mais il ne s'agit pas seulement de se demander s'il serait juste de commettre un meurtre, plus que cela la question est de savoir comment j'existe. En effet reconnaître mon pouvoir meurtrier (celui qui est plus largement issu de mon pouvoir de thématization) c'est reconnaître une possibilité qui est déjà à l'œuvre. Si bien qu'au moment où, face au visage, l'interdit du meurtre de l'autre humain m'apparaît, c'est parce que j'occupe déjà le rôle du meurtrier. La situation en cause n'est pas hypothétique, ni même sur le point d'avoir lieu, mais elle est sans cesse en cours depuis que j'ai pu exercer mon pouvoir et que j'ai ignoré l'altérité en autrui. La révélation de mon propre pouvoir intervient donc sous la forme d'une accusation portée par la seule présence de l'autre. « Je ne suis pas innocente spontanément, mais usurpateur et meurtrier » (TI p. 83) écrit Levinas.

L'usurpation ne repose pas seulement sur mon ignorance. J'ometts l'altérité jusqu'à ce qu'elle vienne me toucher, mais durant cette omission j'occupe le terrain. D'une certaine manière, l'ignorance de l'altérité me permet de profiter de mon propre pouvoir. Ce pouvoir de consommation – variation de l'intentionnalité – peut aisément se comprendre comme une volonté mais aussi un plaisir de la possession. Ce plaisir que Levinas nomme « jouissance » (dès la section II de *Totalité et infini*) permet de définir un mode d'existence très habituel, l'économie, qui va du plaisir de se nourrir à celui d'avoir.

Levinas ne condamne absolument pas cette jouissance, bien au contraire elle prépare le passage à l'éthique. L'enjeu de l'éthique n'est pas d'éloigner le sujet de son existence ontologique. Mais le sujet, pris dans l'exercice de son pouvoir pour lui-même, est soumis au régime économique qui n'a de considération que pour l'altérité relative, consommable. L'enjeu de l'éthique est d'envisager la place de l'autre à partir de cette jouissance de la consommation, comme un dépassement de cette jouissance. De quelle manière ? Ce plaisir intense qu'apporte la consommation me permet, à l'instant de la reconnaissance de l'autre, à la fois de savoir en quoi je lui ai nuï et ce que je peux lui donner en réparation. Le pouvoir du sujet est donc central : avoir joui de ce pouvoir c'est être capable de reconnaître que ce pouvoir a été usurpé. Ainsi se dévoile le profit que j'ai tiré de l'ignorance de l'autre. Ma jouissance l'a privé. Levinas revient souvent à ces mots de Pascal : « "... C'est là ma place au soleil" Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre » (*Pensées* 295, édition Brunschvicg, cité par Levinas

en exergue d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*). Cette usurpation consiste à prendre possession d'une place en l'occupant, et ainsi se réserver cette part en refusant la jouissance à l'autre.

Dès lors que je reconnais l'altérité, je me reconnais moi-même en tant que meurtrier et usurpateur, et je suis en dette vis-à-vis de l'autre : je lui dois ce pouvoir que j'exerçais pour moi seul (et donc à son encontre, sur le fondement de mon ignorance de l'altérité). Que signifie cet impératif : je lui dois mon pouvoir ? Il signifie que je dois mettre *ce que je peux* au service de l'altérité. Il ne s'agit bien entendu pas de me mettre au service d'untel ou de tel autre, mais au service de ce par quoi j'ai été atteint lors de la rencontre inaugurale de l'altérité : c'est-à-dire la valeur de l'humain qui prime sur l'être.

Ce que je dois, je le dois à l'autre en tant qu'autre – donc pas à Ma Voisine, à Mon Facteur, pas plus qu'à mon père, ma mère ou mon enfant, mais à l'altérité qui à travers chacun d'eux peut susciter le renversement des valeurs économiques. Tout comme dire que l'altérité du visage (au sens de Levinas) ne vient pas de ce qui dans la face humaine est visible, cette altérité ne vient pas non plus d'un habit social, d'une position hiérarchique ou d'une proximité de principe. En fait Levinas, s'il a commencé par évoquer, dans son œuvre, l'altérité à partir des figures de *mon* enfant et *ma* femme, fait par la suite intervenir le visage – terme générique et pourtant absolument particulier à chaque être humain – afin de mettre en évidence le fait que l'éthique ne concerne pas seulement mes proches (même si cela n'est pas exclu), mais qu'elle est finalement issue du « prochain ». À propos de l'usage de ce dernier mot, Levinas fait cette remarque dans une note de bas de page : « Nous refusions autrefois ce terme qui semblait suggérer la communauté du voisinage, alors que nous en retenons maintenant la brusquerie du dérangement qui est le fait du prochain en tant qu'il est le premier venu » (EDE p. 207).

Cette potentialité éthique du premier venu n'est pas un jeu rhétorique pour mettre de côté la question du lien affectif par exemple, mais à l'inverse elle permet une ouverture de l'éveil éthique telle que je ne suis pas en mesure de savoir qui la suscitera, ni même à vrai dire si elle sera un jour suscitée. L'éthique ne s'inaugurant qu'à l'occasion d'une épreuve intime de l'altérité, elle est foncièrement imprévisible. Aussi ce premier venu peut bien être ma femme : elle ne sera pas porteuse de l'altérité qui m'affecte parce qu'elle est ma femme mais parce qu'elle est *quelqu'un*. Et ce *quelqu'un* m'enseigne que lui rendre justice équivaut à reconnaître ce que je lui dois.

La dette, ouverte par la reconnaissance de ma propre ignorance vis-à-vis de l'altérité, concerne donc l'altérité. Et c'est l'accomplissement de cette dette – le comment – qui nous reconduit à la question de la justice. En effet, si je reconnais ma dette, comment l'honorer ? En comprenant la valeur humaine comme celle qui donne du sens à notre existence. Pour le dire autrement il s'agit de détourner les moyens que je mettais en œuvre en direction de moi-même, vers l'autre. Prêter ma force à celui qui ne vient pas au jour, qui ne s'expose pas dans l'être mais qui reste retiré dans l'ombre. L'enjeu est donc de lui faire de la place dans l'ontologie, en faisant de son intrusion le point de naissance du sens de l'ontologie elle-même. Détourner Heidegger, le dégriser de sa toute-puissance, pour resituer la compréhension ontologique du cours du monde en fonction de la valeur éthique qui peut donner un sens à l'être : soit non plus la mort (l'être-pour-la-mort de Heidegger) mais l'altérité (l'être-pour-l'autre de Levinas). Et sous les termes

d'altérité ou d'autrement qu'être, entendons ce qui dans l'être humain est proprement invisible, inviolable et débordant de l'ontologie : l'humanité. Ne plus laisser l'humanité soumise à l'ontologie voici la tâche qui attend le converti à l'éthique.

Avant de savoir si celui-ci peut soutenir continuellement cette tâche proprement infinie, voyons comment elle se présente, et encore une fois quels sont les moyens qu'elle sollicite. Cet être humain particulier, qui m'a adressé le regard où perçait l'altérité, ne vient pas seul à moi. Il s'agit fort rarement de l'unique spécimen de l'humanité qui se trouve à la portée de mon regard : s'il est celui par qui l'éthique arrive, il exige immédiatement une reconnaissance non de lui seul mais de l'altérité en l'humain ; et non devant lui seul mais devant la communauté. Ce qui n'implique pas de chérir cet humain-là pour conserver le faisceau obscur de l'éthique, mais d'œuvrer pour l'ensemble des humains au vu de la préséance de l'humanité sur l'être – raison pour laquelle on peut parler de valeur humaine sans qu'elle ne soit posée comme un principe.

D'un autre côté, ces autres autres, que Levinas nomme au singulier le Tiers, réclament justice. N'est-ce pas dire que déjà, à l'intérieur de la réception intime de la loi, j'entends raisonner mon obligation devant la communauté ? « Ma relation avec autrui en tant que prochain donne le sens à mes relations avec tous les autres. Toutes les relations humaines en tant qu'humaines *procèdent* du désintéressement » (AE pp. 247-248) (c'est-à-dire de la rupture du système économique). Les réclamations du Tiers demandent une application de la justice éthique pour tous : elles n'interrompent donc pas la relation à l'altérité mais attendent une application politique de l'éthique.

L'exigence reçue de l'altérité se présente d'abord comme le devoir de lui rendre justice. Mais il faut préciser que ce rendre-justice passe par une reconnaissance qui, d'emblée, n'a de sens que devant la communauté. Faire acte de reconnaissance d'autrui devant lui seul limiterait considérablement la portée de l'éthique. Si c'est bien un être humain en particulier par qui me vient l'altérité, l'altérité passe à travers l'autre homme sans qu'il ne la détienne. Autrement dit puisque ce n'est pas les caractéristiques d'un humain, mais l'altérité ou l'humanité qu'il recèle qui fait basculer ma situation (de l'économie à l'éthique), alors le fait de rendre justice ne peut pas simplement consister à renvoyer à l'autre l'éthique qu'il m'inspire : la justice est l'expression d'une responsabilité personnelle vis-à-vis de l'altérité.

Ainsi la question de la justice ne peut pas être entendue secondairement à celle de l'éthique puisque la justice et l'éthique sont, chez Levinas, intrinsèquement liées. Si la mise en œuvre de moyens en vue de rendre justice à l'altérité consiste dans une action secondaire, il faut cependant insister sur le fait que l'exigence et l'attente de cette action sont présentes dès la rencontre de l'autre. La différence entre la réception de l'éthique et son application ne touche pas la nature de l'exigence initiale, mais relève de la transformation de l'expression de la loi : en effet le passage de la loi du dedans au dehors, de la réception intime à l'acte public, constitue un moment de transfiguration du sujet lui-même car alors, il ne s'appartient plus seulement à lui-même, mais contribue à un enjeu plus grand.

L'interdit du meurtre vient à moi sous la forme d'une accusation et aussitôt d'une obligation : celle d'universaliser le message reçu de l'autre humain. En m'adressant cette loi qui interdit le meurtre, l'autre m'oblige non seulement à la respecter mais aussi à la faire respecter. Il me rend ainsi responsable à la fois de moi-même et des autres humains. L'accusation reçue d'autrui m'a



personnellement placé comme responsable du meurtre de l'autre, mais comment pourrais-je en être responsable sans être responsable du meurtre commis par l'autre humain ? Comment pourrais-je tolérer que l'interdit du meurtre soit ignoré, alors même qu'il m'est intimement inculqué et qu'il refonde ma situation ? Cette question, qui n'est plus celle de la source de l'éthique mais celle de son actualisation dans l'existence humaine, conduit à un devoir de partage de l'impartageable. En effet l'enseignement de la loi éthique est reçu en première personne, et le devoir de justice oblige à penser un moyen de faire entrer cette loi privée dans la sphère publique.

## Témoignage

Comment faire en sorte que le meurtre soit interdit pour tous les membres de la communauté humaine ? En passant de la loi héritée directement de l'altérité d'autrui (on pourrait dire la loi orale), à la loi formalisée dans le langage explicite qui est celui de l'être (on pourrait dire la loi écrite). De cette manière, Levinas distingue deux régimes de justice : la justice éthique et la justice étatique. La justice éthique recèle une autorité qui vient d'ailleurs, et pour ailleurs. Elle est issue de l'autre. Tandis que l'état produit une forme institutionnalisée de la justice. Cette mise en forme pour tous n'intervient donc qu'en tant que formalisation de l'inspiration par l'autre.

Comment le sujet se fait-il garant de cette loi transmise par l'altérité de l'autre ? Il ne s'agit pas uniquement de défendre cette loi (l'interdit du meurtre) en tant que telle, mais plutôt encore une fois de la question de faire une place à l'humain, défendre cette valeur enseignée par l'autre comme éminente. Il s'agit ainsi de se préoccuper d'une reconnaissance de l'altérité qui ne vise pas à réduire l'altérité mais à la reconnaître dans sa différence, ce que Levinas désigne sous l'expression « non-indifférence » (AE p. 227).

La réception de l'altérité ouvre une responsabilité non seulement devant un autre autrui, mais aussi devant la communauté humaine. Ainsi il s'agit de s'appliquer au rôle de garant de la loi – garant du respect de l'humain – au sein de la communauté des hommes. La responsabilité éthique est donc redoublée : responsabilité à ne pas tuer, et responsabilité pour les autres humains. Un combat se livre donc à la fois dans l'intimité et dans la société contre la satisfaction pour soi-même, le plaisir de la consommation que l'économie permet d'approcher comme finalité de l'exister. Levinas observe l'expérience de la loi de l'autre non comme un abandon de tout plaisir et de toute satisfaction, mais comme la diffusion, à partir de la loi, d'une signification de ce dont je peux me satisfaire. Aucune jouissance n'est donc exclue, mais elle prend le sens nouveau de mon pouvoir sur le monde, et ce pouvoir – ce qui chez Heidegger constitue le rapport à l'étant – permet de savoir ce qu'il faut faire pour l'autre, pour faire exister la loi de l'autre.

Que faut-il faire ? L'éthique développée par Levinas conduit le lecteur sur le seuil de cette question, faisant de l'éthique non une théorie mais une *praxis*. Il faut faire ce que je peux faire. Et on en revient à la contradiction qui s'ouvre dans le rapport à autrui : je peux mais je ne peux pas ; que faire de ce pouvoir que je ne peux exercer pour soumettre autrui ? (car soumis, autrui n'est plus autre mais même). C'est-à-dire qu'il faut, pour respecter la loi de l'autre, mettre mes

moyens au service de la cause de l'autre – au service de la cause de l'humain. Cette inscription de la loi dans la société humaine s'appuie donc sur une extériorité intrinsèque de la loi – telle que relevant de l'autre et entendue comme un commandement. Ce qui signifie que la loi est suscitée par la réception de l'extériorité – l'intériorisation de l'étrangeté en tant qu'elle est radicale.

Que faut-il faire ? Il faut mettre ma capacité, ma force, ma consommation, au service de la valeur humaine – valeur qui prime désormais sur mon propre confort. C'est cette secondarisation de mon confort qui me fait entrer dans l'éthique, en réordonnant le monde à partir de l'événement de la présence de l'altérité en autrui. Ainsi, à chacun revient la tâche d'identifier ce qu'il est à même de faire, convenant que personne ne peut endosser ma responsabilité à ma place.

Nous en sommes donc au point où nous pouvons comprendre ce que signifie un discours d'autorité chez Levinas : discours originaire qui oblige à l'expression pour rendre justice à l'autre. L'autorité de l'autre est entendue à travers mon expression à moi, et je deviens le témoin de la priorité de l'humain. En effet, dans les moyens ou les pouvoirs qui sont à notre disposition, le moyen majeur de l'éthique est l'expression – moyen non-violent par excellence qui peut mettre fin à l'ignorance de l'autre et donc à son meurtre. Or précisément Levinas distingue deux points : l'un originaire et ouvert par la loi, le Dire ; l'autre secondaire, ayant la tâche jamais terminée de préciser et de défendre l'humain, le Dit.

Si l'on se pose la question suivante : par quel moyen faire en sorte que l'altérité, venue comme la valeur qui prime et donne sens, ait une place dans un monde de l'être ? La réponse de Levinas consiste dans le témoignage qui est une manière d'abriter l'altérité en moi, en quelque sorte en la prenant pour guide et en la servant. Il s'agit donc de témoigner de l'éminente valeur de la différence (soit de l'humain qui se distingue de l'être par son retrait). Mais ce témoignage, exigé dès lors que l'obscurité sous le visage m'a révélé sa présence-absence du monde, et qui est finalement le revers immédiat de l'accusation de meurtre, ne peut pas se réduire à un témoignage de la présence de l'altérité devant l'autrui qui me l'a enseignée. Il s'agit de témoigner devant la communauté des humains.

La manière qui autorise à partager la loi reçue de l'autre – tu ne tueras pas – avec les autres humains est d'énoncer cette loi, d'en faire une règle explicite. Le témoignage commence ainsi en accomplissant le commandement adressé par l'autre : « Commandement s'énonçant par la bouche de celui qu'il commande » (AE p. 230). Pour faire l'éthique, il ne s'agit donc plus, comme dans l'économie, d'agir en mon nom et pour mon bien, mais au nom de l'autre et pour son bien. Cette loi reçue de l'autre, mon devoir est de l'exprimer dans le langage de l'être : je joue donc le rôle de traducteur.

Cependant cette expression (que Levinas appelle le dit) du message venu de l'autre (que Levinas appelle le Dire) pose une difficulté majeure : pire que le passage d'une langue à l'autre qui affecte inmanquablement le sens, l'explication d'un vécu intime par la verbalisation ne peut jamais être adéquat. En d'autres termes on ne peut jamais rendre compte de manière satisfaisante de la venue de l'altérité. L'éthique s'ouvre dans une dimension qui, comme expliqué plus haut, ne contient pas dans le plan ontologique, et de même son expression ne peut pas être rendue définitivement et avec justesse dans le langage de l'être qui est le nôtre :

« thématization, synchronisation des termes, recours au langage systématique, constant usage fait du verbe *être*, ramenant dans le giron de l'être toute signification prétendument pensée au-delà de l'être » (AE p. 242). L'inscription dans le plan de l'être comme expression partageable de la loi éthique pose un paradoxe indissoluble : le devoir du sujet touché par l'éthique est de témoigner de l'éthique, mais le langage qui est à sa disposition ne suffit pas à exprimer l'éthique. Aussi la lecture des textes de Levinas peut représenter un apprentissage de l'inadéquation de la langue *qui peut tout dire*, à la faveur d'un discours questionnant le discours et d'une pensée qui se penche sur sa propre incapacité. Raison pour laquelle l'écriture de Levinas peut sembler étrange : son rapport à l'écriture témoigne d'un effort à contre-courant de ce qui nous est habituel.

Ce paradoxe, cette impossibilité, se retourne en richesse de l'expression et de la justice (donc en richesse des attendus éthiques) dès l'instant où l'on considère que l'éthique n'aboutira pas à une forme déterminée : cela en fait un flux vivant. Concernant l'expression, l'effet est une incapacité pour le sujet à conclure son témoignage, et donc une obligation à le renouveler. Et pour la justice, cela implique que la rédaction des lois étatiques ne doit pas – au sens d'un devoir – s'en tenir à la simple redite, mais qu'il faut encore à nouveau discuter de la juste interprétation en regard de l'inspiration éthique qui l'a fondée.

Finalement la réflexion sur la justice permet d'approcher avec Levinas à la fois la situation de l'humain et celle de l'organe de justice étatique. Partant d'une éthique personnelle, le sujet se trouve obligé à la loi de l'autre et tenu d'en témoigner devant tous les autres autres. La justice étatique quant à elle, rassemble ce devoir éthique dans les termes de l'être afin de réunir les humains autour de la valeur humaine. Ceci signifie que la justice est dans toutes ses formes une application qui revient aux hommes. La dépersonnalisation de l'organe de justice de l'état n'en fait pas moins le résultat d'une opération de partage ou d'universalisation d'une loi éminemment personnelle.

Reste à savoir s'il est véritablement possible de procéder à un jugement sans enfreindre l'éthique. Car la justice consiste en l'application des lois, sa manière de considérer les hommes s'apaise à dessein toute entrée dans une relation. La justice est affaire de mesure : comme la couturière, le juge prend des repères, et échelonne son appréciation sur des éléments visibles. Or le critère humain, immesurable du point de vue de l'éthique, n'y a pas sa place. En effet le moyen de la justice étatique est l'outil de comparaison des êtres humains, l'exclusion des marques personnelles. La souffrance d'untel ou la cruauté de tel autre, quelle que soit leur étendue, et quelles que soit leurs conséquences, ne trouvent pas de place dans la justice. Car pour universaliser des principes éthiques, comme Levinas l'a mis en évidence, il faut rompre avec l'éthique elle-même (par le passage de l'unique à la collectivité). Il faut cesser de considérer les personnes, oublier leurs visages, oublier leur faiblesse, oublier leurs vies, pour parvenir à trancher une situation conflictuelle : « À ma relation avec l'unique et l'incomparable se superpose la comparaison et, en vue d'équité ou d'égalité, une pesée, une pensée, un calcul, la comparaison des incomparables et, dès lors, la neutralité — présence ou représentation — de l'être, la thématization et la visibilité du visage » (EL p. 345). En érigeant des règles, la société fait de l'humain un élément comparable aux autres, et lui enlève ainsi tout ce qui fonde sa valeur : l'altérité de son visage, son unicité et son irremplaçabilité.

La scène de justice n'a d'ailleurs rien d'unique. Elle n'est jamais qu'une occurrence entre tous les autres désaccords entre parties. C'est pourtant bien l'éthique qui, dans le besoin qu'elle fait naître en nous de ne pas abandonner untel au profit de tel autre, de ne pas favoriser ou défavoriser, et afin d'établir une fois pour toutes l'éminente valeur de l'humain, suscite cette justice-là. Ainsi la justice éthique suscitée par le visage d'autrui qui appelle à ne pas l'abandonner dans la misère, celle qui selon les termes de Levinas « me regarde » (RC p. 123) à travers les yeux mêmes de l'autre, est bien distincte de la justice universalisée en droit car à partir des lois morales elle conçoit des règles de vie en communauté. Pourtant, dans cette forme qui éclot d'après l'aspiration éthique à protéger l'humain, le premier fondement est précisément de se départir du critère humain en tant que tel. Ce que la justice tend à prendre en compte c'est bel et bien les rapports entre des éléments observés sur la base d'une législation, comme le biologiste peut regarder des bactéries se mouvoir à travers l'œil à multiples épaisseurs de son microscope.

De même que les copies des étudiants sont rendues anonymes par l'occlusion du bandeau mentionnant leur nom, les principes de la justice reposent sur un anonymat et une réduction de la personne au citoyen. Dans ce cas, la justice est mise au service d'une valeur émanant de l'inspiration éthique, mais dans le même temps la repoussant afin d'éviter que les passions personnelles de ses acteurs n'y interviennent. C'est là, bien entendu, un principe impossible à tenir puisque ces personnes qui rendent la justice – au sens des tribunaux – ne sont que des personnes.

En [la proximité] [...] se montre d'emblée la justice [...]. Ce qui veut dire concrètement ou empiriquement que la justice n'est pas une légalité régissant des masses humaines dont se tire une technique d'« équilibre social » mettant en harmonie des forces antagonistes – ce qui serait une justification de l'État livré à ses propres nécessités. La justice est impossible sans que celui qui la rend se trouve lui-même dans la proximité. (AE p. 248)

Le danger véritable repéré par Levinas est précisément la dérive de la justice étatique dans l'oubli de son origine. En effet le plus terrible écueil que pourrait rencontrer le système judiciaire serait de rompre avec l'imperfection de son fondement, et de se rendre immuable : « l'État issu de la proximité du prochain [...] est toujours sur le point d'intégrer en nous figeant et moi et mon prochain » (AE p. 251).

Reste à préciser que le rôle de l'humain comme citoyen, dans ces conditions, ne se restreint pas à obéir à la loi. Il ne se trouve pas là pour subir. La machine judiciaire étant conçue à destination de la protection de la valeur humaine, et le sujet dont nous parlons étant lui-même investi de la mission de témoignage de ce qu'il a intimement reçu de la part de l'autre : alors il ne peut se placer comme un étranger vis-à-vis de ce système. À l'inverse ce système appartient à l'humain pour le servir : chaque humain converti à l'éthique doit donc assumer son rôle de garant de l'éthique dans la justice étatique, et s'élever contre les décisions qui renient ce fondement : « la justice, la société, la vérité [...] ne doivent pas être prises pour une loi anonyme des "forces humaines" régissant une totalité impersonnelle » (AE p. 251).

## **L'éthique est-elle vraiment possible ?**

Levinas ne prétend pas être l'observateur du cours habituel des sociétés humaines, pas plus que de leur cours exceptionnel d'ailleurs. Il s'intéresse à ce qui advient au sujet particulier dans un

moment extra-ordinaire : celui de la rencontre d'autrui en tant qu'autre. À partir de ce point de rupture, il décrit la trajectoire du sujet dans sa reconstruction après le choc éthique. Cependant le philosophe n'est pas sans savoir que cette description, aussi expérimentale soit-elle, n'est pas partagée par tous. Aussi considère-t-il que « c'est cette rupture de l'indifférence – de l'indifférence fût-elle statistiquement dominante —, la possibilité de l'un-pour-l'autre, qui est l'événement éthique » (EN p. 9). Mais nous pourrions nous questionner sur cette position qui s'oppose explicitement à l'observation générale. Peut-on considérer l'éthique de Levinas comme une construction, un idéal impossible ? Ces descriptions ne sont-elles que des abstractions portées par un espoir pour l'humanité ? En somme, l'éthique est-elle véritablement possible ?

## Indésirable

Considérer que Levinas dresse une description utopique de ce qui serait préférable pour les humains, c'est omettre que l'éthique qui est au cœur de sa réflexion n'est pas désirable. La première partie de *Totalité et Infini* évoque bel et bien le désir métaphysique comme tendance à aller vers l'autre, cette manière d'être tenu en haleine par la présence retirée de l'autre, comme si le mystère charmait le sujet au point de faire basculer son mode d'existence dans l'éthique ; cependant si le lecteur s'en tenait à cet aspect, son approche ne serait pas très juste puisqu'il faut prendre en compte les pages du même ouvrage consacrées au bonheur économique, à la jouissance du pouvoir et finalement le bien-vivre que l'existence égoцентриée peut procurer.

La jouissance est l'idée aboutie de ce que Levinas commence à évoquer dans *Le Temps et l'Autre* sous les termes d'un rapport avec les objets du monde en tant que « nourritures » (TA p. 45). Elle est reprise et développée dans *Totalité et Infini* : « La nourriture, comme moyen de revigoration, est la transmutation de l'autre en Même, qui est dans l'essence de la jouissance » (TI p. 113). En se nourrissant d'objets du monde, l'existant fait du même avec de l'autre et la jouissance se présente comme la manière qu'a l'existant de se satisfaire de son exister, l'endroit où l'inscription dans l'être se retourne en plaisir. « On n'existe pas seulement sa douleur ou sa joie, on existe de douleurs et de joies. Cette façon, pour l'acte de se nourrir de son activité même, est précisément la jouissance » (TI p. 114) écrit Levinas. À travers la jouissance, l'existant détourne sa relation avec la nécessité en possibilité de bonheur. Ainsi, il jouit de ses besoins, quittant la sensation d'y être soumis.

Loin d'être dans le besoin de l'autre, le sujet est présenté à partir de son autonomie et de la satisfaction d'avoir un abri, un foyer. Cette situation du moi pose une distance vis-à-vis du tout. Elle est une manière pour le moi de s'individuer, de se retirer de la totalité de l'être, raison pour laquelle Levinas l'évoque comme une « première morale » (TA p. 46). Tout le confort de ces conditions d'existence pourrait être maintenu et pourtant l'altérité intervient, apportant le déséquilibre, l'inconfort, jusqu'à la persécution, et tout cela par l'éthique : « que suis-je donc allé chercher dans cette galère ? » (HAH p. 49) se demande Levinas.

Plutôt que d'envisager ces ouvrages comme le déploiement d'un idéal, il faudrait donc être attentif à tous les troubles que l'éthique apporte. En effet le sujet perd son abri, il est dépossédé de ce qui lui appartient afin de rembourser sa dette auprès de l'autre. Le témoignage lui-même

n'est que la source de difficultés pour se faire entendre, sans pourtant y trouver de profit. L'accusation fait peser une culpabilité qui ne prend jamais fin, et qui à l'inverse s'agrandit à mesure que la conscience s'ouvre à l'autre. Le lecteur pourrait en conclure que l'autre est un semeur de trouble et il aurait raison.

Cependant puisque les deux situations décrites plus haut semblent s'opposer à ce point comment peut-on imaginer que l'éthique puisse susciter un désir d'y accéder ? Est-ce bien là, comme un guide vers le meilleur, que se place Levinas ? Bien au contraire les analyses du philosophe, en se radicalisant dans *Autrement qu'être*, parviennent au point de doter l'autre du statut d'« indésirable » : « Rien, en un sens, n'est plus encombrant que le prochain. Ce désiré n'est-il pas l'indésirable même ? » (AE p. 139) écrit-il. Car la conscience du juste ne lui laisse jamais de repos : « Plus je suis juste – plus je suis coupable » (AE p. 178). Le juste est aussi à l'image de ces mots de Dostoïevski dans *Les frères Karamazov*, souvent rappelés par Levinas, « Chacun de nous est coupable devant tous pour tous et pour tout, et moi plus que les autres ». Le juste est donc celui qui est le plus coupable : la conscience de la misère de l'autre ne fait qu'accroître la culpabilité. Plus le juste est juste plus il est coupable, sans bonne conscience.

Pourquoi donc entrer dans l'éthique ? Pourquoi sacrifier son confort en échange d'une interminable culpabilité ? Abandonner ses acquis contre une dette impossible à recouvrir ? Laisser disparaître une image de soi gratifiante au profit de la conscience d'être un bourreau ?

En posant la question, il peut bien venir à l'idée que si le sujet avait le choix, alors il resterait bien tranquillement en dehors des affaires éthiques. Pourtant le sujet que décrit Levinas ne le fait pas. Ses textes décrivent un sujet qui n'a pas du tout tendu à l'éthique mais qui se trouve happé par l'altérité sans même l'avoir vue venir. L'autre lui tombe dessus et il est depuis bien obligé de composer avec cet état de fait.

S'il en va ainsi, c'est bien parce que le sujet n'a pas le choix : il doit subir sa « condition d'otage – non choisie : s'il y avait choix, le sujet aurait gardé son *quant à soi* et les issues de la vie intérieure, alors que sa subjectivité, son psychisme même, est le *pour l'autre*, alors que son *port d'indépendance même consiste à supporter l'autre – à expier pour lui* » (AE p. 214). Le sujet apparaît donc pris en otage par l'altérité d'autrui. L'intrusion de l'altérité n'est pas voulue, Levinas la décrit comme une désappropriation du sujet.

## **Me voici**

Que se passe-t-il donc ? Que l'autre vienne sans prévenir, le lecteur peut le comprendre dès lors qu'il a remarqué qu'il s'agissait d'une altérité opaque. En effet, comment pourrait-on vouloir ce que l'on ignore ? Si ce n'est que l'autre vient au sujet, sans que lui-même ait à aller vers lui. Cette venue peut rappeler l'épisode du buisson ardent : dans ce passage de la Bible, Moïse, le berger faisant paître le troupeau de son beau-père, est irrésistiblement tenu de s'aventurer à l'approche d'un buisson qui brûle sans se consumer. Cette extraordinaire manifestation marque déjà la fin de sa quiétude puisque, tout comme l'altérité qui se retire dans l'œil d'autrui, le cours de l'existence de Moïse est rompu et il reçoit une mission. Cependant avant que tout cela ne soit explicite, la scène se passe ainsi : Moïse fait un détour pour s'approcher du buisson ardent et celui-ci, par sa seule présence sans dévoilement, l'interpelle. Moïse est appelé, à travers le

buisson, depuis un au-delà de ce buisson et de ce lieu même : « Moïse ! Moïse ! ». Cet appel est en quelque sorte muet : il est destiné à l'intimité de Moïse sans pour autant passer par la formulation explicite. Et aussitôt Moïse répond : « Me voici » (Exode 1, 3).

De la même manière que Moïse dans cet épisode, le sujet chez Levinas est appelé par l'altérité d'autrui – fait au moins aussi extraordinaire que celui du buisson ardent – et il répond, lui aussi, « me voici ». Cette expression revient chez Levinas de nombreuses fois dans de nombreux textes, à chaque fois pour signifier que la venue de l'autre suscite un engagement involontaire de la part de celui qui l'entend. En fait, la réception de l'altérité est déjà un engagement, est déjà une manière de se livrer à l'autre. Aussi le « me voici » est bien traduit comme une offrande de soi-même.

Plutôt qu'à l'Exode, Levinas se réfère à Isaïe où « "Me voici" signifie "envoie-moi" » (AE p. 228, en référence à Isaïe 6, 8). Autrement dit cette parole inaugure la mise à disposition du sujet devant l'autre : le sujet devient le témoin ou le messager de l'autre. Cette ouverture de la relation, Levinas la traduit comme un dialogue inaugural et originaire – donc un dialogue qui n'en est pas un, sinon il tomberait sous le coup de la réduction à l'être. Levinas donne donc là une traduction de la relation initiale avec l'altérité, en montrant que le sujet y tombe au service de l'autre.

Le lecteur pourrait bien encore se dire que ce que recouvre le « me voici » est la réponse *choisie* par le sujet : mais voilà, cette réponse intervient comme celle qui est exigée par l'autre. Le sujet est obligé par l'autre à opérer un rassemblement constitutif de sa subjectivité la plus intime. Pourquoi cela ? Car à cet instant, il n'a plus rien d'autre pour répondre que ce qui gît au fond de lui, « l'altérité du prochain en appelle à la singularité irremplaçable qui gît en moi, en accusant ce moi, en le ramenant – dans l'accusatif – à soi » (AE p. 239). L'adresse de l'autre, son aspiration à sa proximité, se fait sur le plan du personnel, et son entente ne laisse pas d'autre choix que de répondre sur ce même plan.

Ces mots « Me voici » ne sont pas un symbole de mon identité devant l'autre : c'est véritablement en eux que prend corps mon identité dans l'unicité. Autrement dit c'est parce que je suis appelé personnellement que je suis irremplaçable. En exprimant le « me voici », je suis saisi dans mon identité, en moi-même, mon identité dans l'expropriation du don. Pour le dire autrement, je suis élu pour rendre des comptes devant l'autre.

Je suis obligé par l'autre à lui faire don de ce qui m'appartient (mon pouvoir). Et, ayant reçu personnellement l'appel, je suis le seul à pouvoir y répondre. « L'élection est un surplus d'obligations pour lequel se profère le "je" de la conscience morale » (DL p. 267) souligne Levinas : dans le temps même où je me confronte à l'autre, à l'extériorité de l'autre, je me rassemble dans ma différence comme un être un et unique. Loin de conduire à la dissolution du moi, la rencontre de l'autre agit comme un catalyseur.

Non seulement ma manière d'exister en tant que sujet se fonde sur l'exigence de l'autre à lui répondre, mais en plus c'est cette exigence d'être exproprié du soi-même qui me contraint à devenir moi-même. En d'autres termes la contrainte exercée par l'autre me donne à moi-même la liberté d'assumer ma singularité en répondant à son commandement. Par rapport à *l'il y a*, la différence est qu'il y a une loi, un commandement, qui me permet d'être qui je suis, car pour

Levinas « posséder c'est toujours recevoir » (DL p. 36) et la liberté de s'assumer est issue de la contrainte exercée par l'autre.

La description de la responsabilité que Levinas déduit de cette expérience de la soumission à l'autre est celle d'une inspiration par l'autre : je me trouve alors dans une situation paradoxale, celle d'« être auteur de ce qui m'avait été *à mon insu* insufflé – avoir reçu, on ne sait d'où, ce dont je suis l'auteur » (AE p. 232).

L'éthique ne laisse pas de choix et ainsi on peut affirmer qu'elle n'est pas possible : puisque le possible est ce qui prend place dans un projet, ce qui peut être anticipé. Dans le cas de l'éthique, il est impossible d'envisager à l'avance sa venue : elle est proprement impossible à anticiper parce qu'elle repose sur un événement foncièrement imprévisible. L'éthique peut ici être entendue comme équivalant d'humanité : ce lien mystérieux par lequel l'autre puise la responsabilité. Elle est une « pure éventualité » (EN p. 9) puisqu'elle ne surgit qu'au contact de l'altérité, et j'ignore à quel moment celle-ci viendra à moi, et même si elle le fera. Cependant lorsque l'éthique arrive bel et bien, c'est à un sujet qui ne voulait pas en être.

La force de l'éthique repose sur ce renversement de l'activité d'un sujet autonome en « un se-vouer-à-l'autre » (EN p. 9). Ce passage d'un état à l'autre repose sur ce que Levinas nomme la *passivité plus passive que toute passivité*.

## Passivité

La première intervention de l'idée d'une passivité du sujet se trouve dans la troisième conférence de *Le temps et l'autre* (TA p. 57). Il s'agit alors de l'impossibilité d'assumer la relation avec l'altérité radicale de la mort qui s'annonce dans la souffrance. Dans *Totalité et infini*, Levinas développe l'idée de la suspension de mon pouvoir (et de ma jouissance) devant autrui – « Le visage met en question "mon pouvoir de pouvoir" » (TI p. 215) – mais le terme passivité est encore réservé au rapport avec la mort (TI pp. 261-263 et p. 271). Ce n'est que dans *L'humanisme de l'autre homme* puis dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* que la passivité est mise en rapport avec la socialité humaine.

Mais cette passivité prend alors le sens tout particulier d'une relation avec ce qui me précède absolument : le temps immémorial d'où vient l'autre. La passivité n'est plus seulement la suspension de mon pouvoir mais « la passivité pré-originale de l'élé subissant son élection » (HAH p. 87). Ce n'est donc pas une simple passivité, mais une passivité doublée parce qu'elle a précédé mon activité, comme le fondement de mon activité. L'approche de la relation à l'autre comme antérieur au moi marque un renouvellement dans la philosophie de Levinas.

Cette passivité est, certes, une exposition du sujet à autrui ; mais la passivité du sujet est plus passive que celle que subit l'opprimé déterminé à la lutte. La passivité la plus passive, l'inassumable – subjectivité ou sujétion du même – tient à mon obsession par la responsabilité pour l'opprimé autre que moi. (AE p. 92)

L'autre n'est plus seulement à l'origine de la suspension de mon pouvoir, mais il fonde ce pouvoir. Alors le point de venue de l'altérité n'apparaît plus comme un moment secondaire à la construction du sujet, mais il se situe en amont et même à sa source. L'égoïsme qui est porté par la jouissance n'est pas pour autant ignoré : il devient le temps de l'oubli de l'altérité originelle – un « athéisme » où j'oublie que je suis une créature de l'autre (AE p. 165). L'altérité



est désormais pensée comme étant antérieure à toute formation subjective. Et lorsqu'elle vient au sujet, au cours de son existence de sujet athée, ce n'est que comme le rappel de son origine anarchique (c'est-à-dire sans commencement).

La relation avec l'autre est « d'en deçà de l'alternative passivité – activité, plus passive que toute inertie » (AE p. 192). Elle remonte à un passé antérieur à toute possibilité d'activité, d'avant toute préhension, d'avant toute intentionnalité.

L'usurpation du sujet, que nous évoquions dans la deuxième section, peut mieux se comprendre à partir du reniement qu'il opère dans la jouissance : se croire issu de lui-même, maître de sa propre subjectivation, permet au sujet de mettre à l'écart sa responsabilité pour l'autre. Mais lorsque l'altérité revient, sa présence dévoile la duperie et elle exige sa propre reconnaissance comme origine. Levinas décrit ainsi cet état : « passivité de *l'être pour l'autre* qui n'est possible que sous les espèces de la donation du pain même que je mange » (AE p. 116).

Le thème de la passivité permet à la fois d'aborder la signification de la présence radicale de l'autre sur le moi, et de donner une approche plus claire de la mission de témoignage.

La passivité est en effet envisagée en tant que redécouverte de l'origine du sujet. Si l'éthique est l'éveil de la conscience, elle ne s'éveille que sur la signifiante qui l'a précédée. La « passivité plus passive que toute passivité » et reprise en écho dans une « nudité plus nue que toute "académie" » (AE p. 116) comme le dévoilement d'une source qui n'est pas le même mais une altérité d'avant toute même. Cette passivité et cette nudité remontent de plus loin que la forme du sujet, comme le lien intime et originaire qui fit naître le sujet en tant que sujet : « dénudation au-delà de la peau, jusqu'à la blessure à en mourir, dénudation jusqu'à la mort, être comme vulnérabilité » (AE p. 84). La relation au corps se trouve elle-même affectée par l'émergence d'une altérité originaire parce que ce corps lui-même apparaît marqué dans sa chair par son appartenance à l'autre. L'intimité du sujet elle-même porte l'empreinte de l'altérité, qui remonte avant son existence.

Par ailleurs, la mission dont le sujet est investi par l'autre est décrite comme « donation du pain même que je mange » : faudrait-il entendre par là que c'est en se privant que le sujet rend à l'autre ce qu'il lui doit ? Pourrait-on croire que Levinas fasse ici l'apologie d'une repentance par le jeûne et la dépossession effective ? Loin de l'idée d'une privation du sujet, qui l'affecterait à la manière d'une punition, il s'agit ici de décrire le se-vouer-à-l'autre jusque dans sa chair. Pour le dire autrement, le don à l'autre du pain que je mange ne se fait pas autrement qu'en mangeant moi-même ce pain, mais en reconnaissant que cet acte simple de consommation est dédié à l'autre – autrement dit que je le lui dois. Finalement ce que je mange, je le mange au nom de l'autre, comme si l'autre se nourrissait de ma consommation – et comme si je nourrissais ainsi l'humanité en moi. La différence entre la consommation simple de l'économie et la consommation décrite ici repose sur son sens : donner le pain que je mange c'est dédier à l'altérité ma subsistance même.

Il ne s'agit jamais pour le sujet de se laisser dépérir afin de se déprendre de la place qu'il occupe. En réponse à la pensée de Pascal, le sujet n'a pas à échapper au soleil pour éviter d'en bénéficier et ainsi ne pas usurper sa place. À l'inverse, l'usurpation est irrémédiable et le seul moyen de

réparation est la reconnaissance de l'altérité, la reconnaissance de moi-même en tant que créature de l'autre, et mon dévouement intime dans les gestes quotidiens simples.

La relation avec l'altérité est une « intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps » (AE p. 123), ce qui fait que l'altérité est toujours déjà là, au fond de ma plus profonde intimité. Le fait de témoigner de l'altérité consiste à lui prêter ma voix pour me commander (ce qui apparaît finalement être la définition de la prière, qui n'est pas une demande adressée à l'autre mais une demande de l'autre à moi-même exprimée par ma propre bouche, HAH p. 40). Et dès que l'antériorité de l'altérité est entendue comme ce qui m'a constitué, alors sa reconnaissance doit toucher à toutes les dimensions de mon exister, dont ma corporéité.

Cette manière de penser que la relation à l'autre n'est pas réservée à une situation et à un endroit à part de l'existence courante, mais de voir dans chaque acte l'occasion de rendre à l'autre ce que je lui dois, décrit un procédé de désacralisation de l'altérité (DL p. 38) qui accompagne la préoccupation éthique pour la vie courante.

C'est seulement parce que le soin de l'autre et sa reconnaissance ne sont pas réservés à un espace particulier, et qu'ils doivent avoir lieu à chaque instant et dans toutes circonstances, que l'éthique peut s'intéresser à tous les faits humains. La mission de témoignage en appelle à la conscience à qui revient la tâche, dans son for intérieur, du fond de son cœur, de ne pas oublier que l'humain doit précéder le profit, que l'autre doit précéder le même, que mon prochain compte plus que moi : « Intériorité sans secret, pur témoignage de la démesure qui déjà me commande et qui est donné à l'autre en arrachant le pain à sa bouche et en faisant don de sa peau » (AE p. 217).

La place que l'altérité trouve dans le sujet repose sur sa vulnérabilité : « Vulnérabilité dont la maternité dans son intégral "pour l'autre" est l'ultime sens et qui est la signification même de la signification » (AE p. 170). L'expérience de la maternité est prise par Levinas comme porteuse du sens de ce qui se trame avant l'éthique : en effet l'éthique n'a de réalisation que pratique (notamment par le témoignage évoqué plus haut), mais le nœud pré-éthique se trouve dans la gestation d'un même dans l'autre. Et dans l'éthique, les rôles s'inversent : je deviens le porteur de l'autre. Envisagé de cette manière, il est clair que je dois ma jouissance à l'autre. En effet, ma venue au monde (qui est tout à coup conception d'un monde dans l'affirmation d'un moi) m'est offerte par l'autre. Ainsi pour Levinas, nous ne venons pas au monde *jetés* (comme dans la *Geworfenheit* de Heidegger), mais *portés*.

L'éthique n'est donc pas possible au sens d'un projet. En revanche, elle semble être *la* modalité qui peut rendre à l'humain son importance. Ce qui nous conduit à penser la particularité de l'éthique de Levinas. En effet dans le langage courant, nous parlons de « choix éthique ». Mais, à vrai dire, il s'agit le plus souvent d'une stratégie morale qui permet à la fois d'avoir bonne conscience et de conserver son propre confort. L'éthique n'est pas une morale notamment parce qu'elle ne vise pas le sujet lui-même : elle n'a pas pour but de me rassurer sur le bienfondé de mon geste. La morale intervient comme un arrangement avec le réel, là où l'éthique ouvre une blessure qu'il reste à supporter. L'éthique que décrit Levinas est sans rapport avec ce genre de calcul. Elle ne fait pas l'objet d'un engagement volontaire, et finalement penser l'éthique c'est déjà y être – y être sensible c'est déjà être converti.

L'éthique ne résout pas la terrible situation qui est toujours déjà celle de l'autre. Elle ne se présente jamais comme une solution, de même que rien ne résout le problème qu'elle-même apporte. Mon existence seule cause du tort à l'altérité, mon habitation et ma jouissance, pour autant vais-je tout quitter et attendre la mort ? Le paradoxe posé par l'éthique est celui de ma condamnation : je sais que je cause du tort, cependant je ne peux que continuer à en causer. Si cela n'est pas un motif de désespoir chez Levinas, c'est parce que le miracle de l'éthique (qui est la relation avec l'autre homme) donne du sens à ce paradoxe. Ainsi la conscience de ma dette m'oblige à œuvrer pour mon prochain : ce n'est pas un choix puisque c'est mon devoir.

Le prochain est à la fois ce qui m'a précédé et ce qui me survivra, raison pour laquelle ce n'est pas mon propre confort, mon propre but, ou mes aspirations qui comptent le plus. Puisque le temps (tissu de la relation) continuera sans moi, ce n'est pas ce que je suis qui importe mais ce que je fais pour l'autre toujours à venir. La conscience de cette perpétuation d'un autrement qu'être constitue l'espoir même : la promesse que mon action servira par-delà ma propre mort, que mon existence à finalement du sens pour autant qu'elle sert la cause de l'autrement qu'être – la cause de l'humain.

Lire Levinas implique de le suivre dans le procédé d'exposition d'une expérience, mais aussi d'approcher cette lecture, la réception de cette écriture particulière, comme étant déjà une expérience de l'altérité, un voyage. Lui-même, lithuanien de naissance, le russe étant sa langue maternelle, mais lisant couramment l'hébreu et parlant l'allemand, choisit d'écrire en français. L'éthique consiste dans le déploiement d'une humanité complexe, qui paraît impossible mais qui a lieu pourtant. Peut-être est-ce ce dépassement du possible qui nous permet, à nous français, d'entendre des accents hébreu et russe dans les textes de Levinas et, en les étudiant, de voir se lever un sens qui ne peut être contenu dans les mots.

## Textes commentés

### Ulysse

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.

« Éthique et Esprit » dans *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. 3<sup>e</sup> édition revue et corrigée. Paris : Le livre de poche, 2003, p. 25.

Le nom d'Ulysse apparaît souvent dans l'œuvre de Levinas, dès cet article de 1952 et jusqu'à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* en 1974. À l'image d'Ulysse, Levinas ajoute ici la maxime « connais-toi toi-même » (discutée dans le *Charmide* de Platon). Cette formule associée à la figure d'Ulysse permet d'avoir un aperçu du regard que Levinas porte sur ce qu'il considère comme un esprit occidental attaché au même. Opposé à Ulysse, le lecteur rencontre Abraham, dont le cheminement est inverse. Par leur mise en relation on peut comprendre plus

facilement comment chez Levinas ce n'est pas l'acte seul qui importe, mais le sens de l'acte. Ainsi Ulysse et Abraham sont tous deux des voyageurs, mais leur perspective est radicalement différente.

Pour Ulysse, la terre étrangère n'a de sens que comme une étape avant le retour au foyer. Le voyage permet de mettre en évidence l'attachement à la patrie, et pour chaque lieu traversé, l'altérité se retourne en signe vers le même. L'extériorité est relativisée en tant que support d'une attente, et passage vers l'intériorité, comme un voyage initiatique n'a d'intérêt qu'en tant que moyen de « s'enrichir », c'est-à-dire de prélever à l'extérieur ce qui sert le sujet. Pour Levinas, dans cette manière d'envisager le voyage, l'important est l'idée de retour. L'autre n'a de place que relatif au même : le sujet ne se tourne vers le monde qu'avec l'intention de retourner à lui-même.

Avec la formule « Connais-toi toi-même », Levinas ajoute ici une dimension au tableau de l'égoïsme occidental : non seulement la différence ne prend sens que dans la perspective du même jusque dans l'autre, mais en plus, elle est ouvertement traitée comme si elle émanait de l'intérieur. L'idée de se donner pour tâche la connaissance de soi-même contredit foncièrement l'ouverture éthique. Elle définit la position de l'athéisme, faisant primer le même.

À différentes occasions, Levinas ne se prive pas de critiquer le procédé maïeutique développé par Platon, où je retrouve en moi la connaissance de ce qui est dehors, comme enfouie dans ma mémoire. Grâce à ce procédé, rien n'est plus extérieur, tout est même. L'extérieur est privé de son extériorité même. Le moi, attaché au soi, a la jouissance d'une souveraineté sur le monde. La connaissance de soi, la maîtrise du même, équivaut à la maîtrise du monde.

Si le passage par l'extérieur « n'est que l'accident d'un retour », cela signifie qu'il n'y a pas d'authentique extériorité : elle n'est qu'une transition (comme l'est le transitif de l'exister heideggerien) où le sujet ne sort pas véritablement de lui-même. S'il n'y a pas de vraie sortie, c'est parce que cet « univers » est entendu comme le royaume du moi.

Finalement ce sujet n'a que le soi pour épaisseur de sa conscience. C'est-à-dire qu'il n'a de recul sur l'existence que dans la mesure où ce recul est contenu dans le soi parce que, d'une certaine manière, tout l'univers s'y trouve contenu. Le soi définit à la fois la marge d'action et celle de conscience dont le moi est capable. Une seule évidence détient la priorité : l'existence du même. Elle est ce qui me conditionne, ce qui m'« inspire », ce qui me guide, ce que je vise. Elle est la seule conscience d'Ulysse, ce qui lui permet de surmonter les épreuves : l'assurance d'être le roi chez soi. C'est donc dans l'épaisseur du même que le moi ordonne son identité, entre le siège de la conscience de soi et la frontière qui circonscrit le même en même que soi-même. La seule distance permise à ce sujet, est celle qui pourrait séparer le moi du soi.

À l'opposé d'Ulysse, il y a Abraham, qui, quant à lui, vient indiquer la voie d'un départ sans visée de retour : « Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ » (EDE p. 192). Le pur exil d'Abraham lui permet de fonder une nouvelle nation, non pas encore pour lui, mais au nom de l'Autre. Il est le sans racine par excellence.

Pourquoi cette description correspond-elle au geste de l'éthique ? L'ouverture à l'éthique, comme nous l'avons développé dans notre deuxième section, n'est pas une ouverture volontaire, et elle ne vise donc pas un résultat. Il ne s'agit pas d'une opération de la conscience, mais bien à l'inverse d'une dépossession de cette conscience. Celle-ci, expropriée, n'est plus emplie par le même mais par l'autre. Position opposée à celle d'Ulysse qui trouve, dans ce qui est censé être autre, la trace du même. De même que placer la quête de soi-même, ignorante de l'altérité, comme le « commandement » de l'occidental ne répond qu'à une visée d'éclaircissement, d'élucidation, de compréhension du tout à partir du même. Dans ce sens, la totalité interprétée comme monde est issue de l'intérieur même du sujet. Si le mot et l'idée d'intériorité ne sont d'ailleurs pas adéquats à la culture de Platon et d'Homère, c'est bien parce qu'une indistinction règne : il n'y a pas à proprement parler d'intériorité parce qu'il n'y a pas non plus d'altérité. Le monde est contaminé par le même.

Abraham lui apparaît dans la Bible au moment de sa conversion, c'est-à-dire là où il est appelé pour la première fois par Yahvé (Genèse 12, 1). Il est donc tout de suite entendu comme le serviteur, inspiré par l'altérité radicale de celui qui s'est adressé à lui. Au lieu de voir ce qui l'entoure à partir du même, Abraham est à la fois guidé et habité par l'autre. Ce qu'il est, et jusqu'à son nom, est modifié et occupé par la présence de l'Autre auprès de lui. L'éthique de Levinas correspond bien à cette dernière description, dans un rapport d'appartenance à l'autre où la possibilité de revenir à soi-même est écartée par l'inspiration par l'altérité.

## **Le visage**

Ce regard qui supplie et exige – qui ne peut supplier que parce qu'il exige – privé de tout parce que ayant droit à tout et qu'on reconnaît en donnant [...] – ce regard est précisément l'épiphanie du visage comme visage. La nudité du visage est dénuement. Reconnaître autrui, c'est reconnaître une faim. Reconnaître Autrui – c'est donner. Mais c'est donner au maître, au seigneur, à celui que l'on aborde comme « vous » dans une dimension de hauteur.

*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité.* Réédition. Paris : Le livre de poche, 2001, p. 73.

Levinas décrit sa conception du visage à partir de plusieurs particularités qui reposent toutes sur la qualité de la relation avec le sujet. La supplication et l'exigence qui sont évoquées ici expriment tout le paradoxe du visage qui vient à partir de sa faiblesse mais dont la faiblesse fait la grandeur, ou la hauteur.

Le regard porté par le visage n'est pas une métonymie pour décrire les yeux. Il s'agit de parler de ce qui anime les yeux au-delà d'eux-mêmes. Mais le regard a une signification supplémentaire chez Levinas, lorsqu'on pense par exemple à son entretien avec France Guwy (de 1986) où il insiste : « l'autre nous regarde » : le fait qu'il nous regarde implique en français le double sens d'être vu et d'être concerné, mais dans un sens profond qui implique une responsabilité. Ainsi en décrivant le *regard* d'autrui, Levinas se situe déjà dans une approche de l'éthique où, d'une certaine manière, la responsabilité me donne la possibilité d'être vu.

Ce regard me voit et s'exprime par sa façon de *me regarder*. Et son expression s'ouvre dans deux perspectives, toutes les deux appuyées sur mon pouvoir. Le regard de l'autre me supplie : en effet il vient à partir d'une demande de l'épargner. La supplication est une mise à nu, une révélation de sa faiblesse dans le domaine de l'être. L'autre n'a pas de place et ne peut rien dans l'être parce qu'il autrement qu'est. Tandis que moi je suis en possession d'un moyen de saisie déclinable en différents gestes, tous issus de mon intentionnalité (c'est-à-dire un rapport au monde sur le mode de la saisie). Cette domination que j'exerce est mise en suspens par la venue de l'autre, par le regard, qui plutôt que de se soumettre me demande de l'épargner. Cela équivaut (comme la deuxième section du présent ouvrage l'explique) à demander au sujet de renoncer au meurtre.

Le regard vient ici en *me regardant*. Les yeux sont traversés par le regard dans la mesure où celui-ci m'est adressé et où je le reçois. Il n'y a pas là d'ouverture d'un dialogue mais l'établissement aussitôt d'une relation où chacun a sa place : l'autre vient et je le reçois ; l'autre agit et je suis passif. On peut dire que l'autre est en passe de subir mon pouvoir meurtrier et que son unique recours pour ne pas y être soumis est de faire valoir sa fragilité. Ainsi sa résistance au meurtre ne repose pas sur une défense, mais sur sa propre exposition. Le fait de rece-voir ce regard sans défense m'oblige non seulement à ne pas commettre le meurtre, mais en plus à me soumettre à son exigence.

Le regard de l'autre « ne peut supplier que parce qu'il exige » simplement parce qu'il n'aurait pas à supplier s'il n'était pas dans la demande de sa reconnaissance. Autrement dit, il peut supplier le sujet de l'épargner parce qu'il l'appelle. En l'appelant, il fait entendre au sujet le sens de sa présence, et peut ainsi lui demander à la fois de lui répondre et de répondre de lui. C'est pourquoi le don est un mode de reconnaissance : pas seulement le don d'un quelque chose, mais le don de moi-même par ma soumission, fait de la misère de l'autre ce que Levinas appelle aussi sa « seigneurie » (TI p. 73). C'est-à-dire qu'il me domine par sa faiblesse : en se présentant comme dépourvu de tout, à partir de sa misère, il m'oblige à m'abaisser pour lui permettre de dominer.

Le dénuement et la faim ne sont pas à prendre dans un sens métaphorique, pas plus qu'il ne s'agit d'une faim de conquête. L'autre, à travers le visage et le regard, expose son incapacité à lutter avec les armes de l'être. Il se livre au sujet, il exprime ainsi son inadéquation avec la formule ontologique du monde. Mais ce regard et ce visage, par leur inadéquation et leur faiblesse, témoignent de la présence de quelqu'un. Ils s'adressent au sujet en tant qu'humain, et émettent un appel en direction de son humanité. Sa faim est donc faim d'une relation de reconnaissance, et son dénuement est fait de son exil de l'être.

Le don apparaît ici comme une cession de la jouissance. Et le fait de céder ainsi ce que mon pouvoir me permet d'obtenir est la manière par laquelle le sujet trouve une place sous le regard de l'autre. Ce regard, qui pourrait chercher à exclure, donne finalement l'occasion d'occuper une place dans la relation humaine, et donc une place d'humain dans sa résonance personnelle.

Chez Levinas, le vouvoiement est de mise lorsqu'il est question de l'autre. Il marque ainsi sa différence d'avec Buber qui explicite dans son *Je et Tu* la distinction humaine à partir d'un dialogue d'égal à égal. Pour Levinas, l'usage du vouvoiement n'est pas du tout une question de rhétorique, mais elle a une véritable implication philosophique. Il s'agit de signifier la hauteur

de l'autre par rapport à moi. Autrement dit le vouvoiement marque la différence de l'asymétrie : nous ne sommes pas des égaux, l'autre et moi. Je viens toujours après lui et dans un lieu et un temps dont il est étranger. C'est une manière de lui céder le passage comme dans un « après vous, Monsieur » (EI). Levinas ne décrit pas un dialogue entre êtres humains, mais la relation de différence qui est à l'origine du Dire, à l'origine de la signification de tout Dit. Ainsi la relation avec autrui n'est pas originellement dialogue – réciprocité, mais différence – diachronie.

## **L'étranger**

[L'Étranger] n'a pas d'autre lieu, non autochtone, déraciné, apatride, non habitant, exposé au froid et aux chaleurs des saisons. Être réduit à recourir à moi, c'est cela l'apatride ou l'étrangeté du prochain. Elle m'incombe.

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Réédition. Paris : Le livre de poche, 2001, p. 145.

La description de l'étranger repose sur sa privation de monde. Il n'a pas d'accès à la jouissance puisqu'il est exclu de l'être par sa manière autrement qu'être. C'est à la fois une caractéristique de retrait, de rupture et de différence qui le pose dans l'incapacité d'avoir un monde à la manière du sujet.

Dans cet extrait en particulier, l'étranger est surtout décrit dans son rapport à la terre, qui est le lieu d'habitation et de jouissance du sujet. Alors que l'existence du sujet était déjà privation de « place au soleil » pour l'autre chez Pascal, Levinas y ajoute la privation d'une terre. Le terme d'autochtonie est plusieurs fois utilisé, dans *Totalité et Infini*, pour décrire le sujet égocentré de l'économie : en effet cette origine dans la terre apparaît comme l'insigne de son athéisme. La croyance dans une génération du même issue du moi permet, dans l'athéisme, que le sujet s'attache à la terre ou à la patrie comme à la fois à une possession et à un lieu signifiant son autonomie dans la relation avec l'être. Finalement l'autochtonie du sujet décrit son accueil du réel comme monde, et la constitution d'une logique de l'ontologie qui le place dans une position d'acteur. Son pouvoir, initialement produit à partir de son rapport à l'être ne serait alors lié à aucune exigence autre que la sienne propre.

En retour, l'intervention de l'étranger en tant que non-autochtone renverse toute la construction que le sujet a bâtie pour soutenir son athéisme. En effet, la rupture de l'exclusivité d'une unique voie – celle de l'être – pour savoir qui je suis, et pour identifier l'autre, met en péril la logique de stabilité qui soutient l'identité subjective. Le moi est surpris par la venue de l'étranger non seulement parce qu'il diffère, mais surtout parce que sa différence ne s'inscrit pas dans l'ontologie. L'idée d'un monde du moi, où il habite, où il jouit, où l'exercice de son pouvoir lui permet de prétendre à son retrait de la totalité, est ébréchée par l'interruption du cours de l'être et la révélation que cette autochtonie n'est pas la manière de l'autre humain.

Cette absence de situation concentre d'un même coup l'altérité de l'autre et ma responsabilité. Et finalement c'est son altérité, sa radicale hétérogénéité vis-à-vis de l'être, qui l'amène à m'appeler et m'oblige à le servir.

« Exposé au froid et aux chaleurs des saisons », l'étranger est nu parce que l'altérité d'autrui est exposition de sa fragilité d'être humain. Être humain, expression oxymorique qui dit la situation tendue du sujet : à la fois apte au pouvoir et désadapté d'un pouvoir ignorant l'altérité. Autrui, lui, lorsque j'aperçois l'altérité qui traverse son visage, fait signe depuis l'au-delà de l'être en s'exposant sans pouvoir.

Exposé doit s'entendre ici dans son acception d'être exhibé, livré au pouvoir extérieur. L'étranger en ce sens se soumet à l'action perpétrée par le sujet. Étant sans inscription dans l'être, n'ayant aucune place dans ce monde de l'ontologie, il vient comme un exilé – non pas exilé d'un endroit mais purement exilé, sans aucun lieu à lui. Ainsi se comprennent toutes les approches de l'autre reposant sur sa misère, son dénuement et sa nudité.

Dans un entretien de 1986, Levinas renvoie à Isaïe 58, 7 : « N'est-ce pas partager ton pain avec l'affamé ? Et encore : les pauvres sans abris, tu les hébergeras, si tu vois quelqu'un nu, tu le couvriras : devant celui qui est ta propre chair tu ne te déroberas pas » (Traduction Œcuménique de la Bible). La fraternité pour l'autre humain – le sentiment d'être regardé par ce qui lui arrive – est mise en évidence par l'éthique comme un commandement. Dans le même entretien, Levinas dit qu'il faut faire entrer les clochards dans les salons, mais, ajoute-t-il avec ironie, ils salissent les tapis : l'étranger vient de nulle part, se soumet à mon pouvoir, mais il n'entre pas pour autant dans la logique qui m'arrangerait, celle de l'économie qui lui permettrait de m'être reconnaissant. Ce n'est pas le cas, car non seulement cette logique lui est étrangère et il vient désordonner l'ordre de l'ontologie ; mais également parce que ce que je lui donne, je le lui dois.

Dans cet extrait, Levinas écrit avec ironie que l'étranger en est « réduit à recourir à moi » : je suis en quelque sorte son dernier recours, et que je lui rende ce que je lui dois n'est certainement pas un privilège pour lui, mais plutôt le signe de son profond dénuement. Et finalement il ne m'appelle pas comme on se soumet à un supérieur, il ne demande pas à être placé sous ma protection, il ne me traite donc pas selon la règle économique du plus fort. Mais il se présente depuis sa pauvreté, depuis sa nudité, pour rompre le système qui le dégrade en l'ignorant.

Sans patrie, venu de nulle part, seul, il en appelle à moi pour être reconnu, m'accusant du traitement qu'il a reçu, me reprochant de n'avoir pas fait exception avant qu'il ne m'y oblige.

Dans la même page d'*Autrement qu'être*, Levinas écrit que je suis « fautif, comme si j'étais responsable de sa mortalité et coupable de survivre ». L'accusation proférée par le visage de l'autre renvoie à cette condition ultime de la mortalité. Alors que sa mortalité à lui m'incombe, ma mortalité à moi apparaît comme un moyen de substitution, comme si je pouvais mourir pour l'autre. Mais ce n'est pas ce geste d'effacement qui rend justice à l'autre, puisque ma mort le laisserait à nouveau aux prises avec l'inhumain. Bien à l'inverse, c'est endurer ma culpabilité et, de cette manière, œuvrer à rendre à l'autre sa dignité qui pourrait faire de moi un juste. La mortalité intervient surtout, non comme monnaie d'échange de ma rédemption (puisque cela il n'y en a pas), mais comme l'insigne faiblesse de l'autre : s'il reste abandonné en tant qu'étranger et apatride, si personne ne s'en préoccupe, alors, moi, je perds ma chance de devenir humain.

Mon prochain n'offrira pas de récompense à ma conduite, parce que d'une part elle n'est rien d'autre que mon devoir, et d'autre part en accomplissant son exigence j'acquiesce une situation



d'humain en lien avec l'humain qui autrement m'échappe complètement. Autrement dit mon existence sous le règne de l'autre, dans la dette et la culpabilité, est l'existence humaine où l'éthique oblige à omettre mon confort pour servir mon prochain. Être responsable de la mortalité d'autrui ne signifie pas qu'il faille en rester au remords, mais commande d'être auprès de lui pour partager sa peine. Probablement est-ce la seule chose à faire à l'encontre de la mortalité qui rattrape l'humain par l'être.

## **Éthique du soin**

Visage et geste aussi de solidarité morale, comme si, ici, le retour à la santé signifiait, avant tout, la rupture avec la condition abstraite et anonyme de chose quelconque, d'un pur objet, d'un « quelque chose en général ». C'est dans le retour aux autres « tout proches » et, plus généralement, dans la participation aux affaires humaines et jusque dans le souci d'un "cadre humain" où véritablement "on est reçu", que le grand âge retrouve une présence.

Préface de *Soigner le Grand Âge*, Sebag-Lanoë Renée. Paris : Desclée de Brouwer, collection Épi/Intelligence du corps, 1992, pp. 9-10.

Dans ce texte, extrait de la préface d'un ouvrage sur le soin gériatrique, Levinas aborde la question de l'éthique dans le cadre concret de la santé. Et dans un domaine particulier du soin, puisqu'il s'agit de s'occuper de personnes âgées, dont l'état de santé ne permet pas de perspective d'amélioration. Levinas questionne alors sur ce que peuvent faire les soignants lorsque la visée de leurs gestes n'est plus la guérison. La réponse (si l'on peut dire) à cette question se trouve, selon lui, dans l'éthique. En effet, dans cette situation qui ne se résout pas, il importe cependant de retrouver une signification. Celle-ci repose sur l'approche humaine qui traverse l'œuvre de Levinas.

Dans cet extrait, Levinas décrit le passage vers le sens en tant que « rupture avec la condition abstraite et anonyme de chose quelconque » articulée avec les « visage et geste aussi de solidarité morale ».

Revenons tout d'abord sur la réduction de l'humain à un objet. Dans son œuvre, dès qu'il a envisagé d'explorer la relation à l'altérité, Levinas a cherché à frayer une voie d'expression de l'humain qui ne serait pas soumise à l'être. Or un existant qui accorde à l'être le primat, c'est-à-dire qui ne mène son existence qu'à partir d'une logique économique, qui est guidé par sa jouissance, tend à ignorer la différence. Dans ces circonstances, les autres humains peuvent eux aussi se trouver réduits à des objets. De même que le métier de soignant peut s'appuyer uniquement sur des attentes d'efficacité et de performance, contrôlées et évaluées par le directeur d'institution et l'agence de santé. Cette dimension opératoire de l'activité ne témoigne pas, pour elle-même, d'une objectivation des malades. En revanche son usage exclusif pour guider la pratique vide celle-ci de son sens.

Chez Levinas, le sens est ouvert à partir du visage, à partir du personnel et donc de l'humain. Mais cette ouverture ne peut pas faire l'objet d'une évaluation. Dans la deuxième section du

présent ouvrage, nous avons mentionné à propos de la justice d'État, le risque de voir cette justice devenir justice pour l'État et plus pour les humains, le même risque guette la santé dès lors que l'acte ne s'adresse plus à l'humain.

Ainsi la « condition abstraite et anonyme de chose quelconque, d'un pur objet, d'un "quelque chose en général" » est ce que risque l'humain qui entre dans le circuit de l'institution de santé. Et la proposition de Levinas consiste à introduire la dimension humaine, sans pour autant se passer de l'opération technique. Il ne s'agit pas de faire un choix entre deux dimensions, mais entre deux significations de l'acte : soit soigner pour soigner, soit soigner quelqu'un.

Ici « visage et geste aussi de solidarité morale » n'impliquent pas d'entrer dans une relation de compassion avec la personne soignée. Cette solidarité est plutôt de l'ordre d'une fraternité. Dans les lignes qui précèdent l'extrait, Levinas l'évoque comme « un lien de solidarité familiale », renvoyant au devoir de « ne pas laisser l'autre seul à la mort » (entretien de 1981 avec Ph. Némó). Ce devoir est une suite de l'interdit du meurtre : ce qui vainc la mort, c'est la relation sociale. Ne pas l'accorder à celui qui meurt revient à anticiper sa disparition.

Pourquoi soigner autrui ? Cet engagement collectif organisé par l'État répond, de la même manière que la justice, à une exigence de pratique éthique venue de l'autre. C'est aussi rendre justice à l'autre que de reconnaître, dans l'acte de soin, que celui qui reçoit les soins est bel et bien *quelqu'un* et pas *n'importe qui* ou ce « quelque chose en général ».

L'unique moyen de défendre la relation humaine se trouve « dans le retour aux autres "tout proches" » c'est-à-dire dans une relation de proximité à l'autre de l'autre humain. Ainsi le soin apporté, ne devrait pas faire l'économie de l'ouverture à autrui. Le traitement d'autrui dans l'oubli de sa différence – comme s'il se réduisait à la seule caractéristique *malade* ou *âgé* – conditionne une certaine violence ; on pourrait parler d'une attitude maltraitante. Le déclin de la différence donne la mort intime avant la mort biologique, en excluant l'expression du *quelqu'un*, il est réduit à l'état indifférencié et « anonyme ». On revient alors à l'emprisonnement dans l'*il y a* avec un écrasement du personnel sous un état déterminé, maladie ou vieillissement.

La « rupture » de l'impersonnel ne peut avoir lieu que si la faiblesse du corps malade est dépassée par la personne qui l'habite. C'est pourquoi, d'après Levinas, ce n'est que « dans le souci d'un "cadre humain" où véritablement "on est reçu", que le grand âge retrouve une présence ». Manière de dire que la présence, lorsqu'elle peut trouver une réception dans une relation, relève de la dignité humaine. C'est ici, dans le dépassement d'une condition, que Levinas voit la « percée de l'humain dans la barbarie de l'être » (EN p. 194).

Il évoque ainsi un retour à la socialité personnelle, qui apparaît comme la seule manière de ne pas laisser souffrir. La souffrance de ces personnes ne s'éteint pas, mais trouve du réconfort dans la proximité humaine : parce que cette considération pour le sujet en tant qu'il est un sujet, l'extirpe de l'écrasement sous le diagnostic. Il ou elle ne se réduit pas au nom d'une pathologie, à l'état de malade ou de patient, mais *quelqu'un* est là !

Derrière l'apparence de réduction, que toute la technique finit par opérer, considérant la présence du mourant comme corps plutôt que comme signe. Or retrouver la singularité de la présence d'une personne, son visage, sa voix, mais aussi sa douleur, entame l'œuvre de

réification en imposant le geste comme signe, comme un faire signe au-delà de la pure donnée matérielle. La santé ne se comprend alors plus seulement comme le bon fonctionnement biologique, mais, lorsqu'il n'est plus possible de guérir, la proximité dans la socialité où le malade n'est plus réduit à sa chair malade.

## Vocabulaire

### Asymétrie

La rupture éthique produite par la venue de l'autre est comme une faille dans le système économique. Elle est suscitée par l'intrusion ou l'intervention, auprès du sujet, créant une impossibilité de continuité. L'asymétrie désigne le point où l'hétérogénéité sépare le sujet de l'autre, établissant des degrés différents. Par opposition à la symétrie, où tout se trouve dans un unique niveau, l'asymétrie décrit le rapport de différents niveaux qui ne s'équivalent pas. Il s'agit du lieu du sujet et du non-lieu de l'autre. Asymétrique, l'éthique ne permet pas de me demander ce que l'autre me doit : je lui dois tout, comme je suis plus responsable que les autres, et autrui n'a aucun compte à me rendre. Les termes de l'économie ainsi détournés de leur destination d'équité participent de la description d'une asymétrie irrésorbable. L'asymétrie est décrite par les termes diachronie, dette, et proximité.

**Commandement**, « La présence du visage signifie ainsi un ordre irrécusable – un commandement – qui arrête la disponibilité de la conscience » (HAH p. 53).

Lorsque l'autre vient à la conscience, il opère une rupture dans l'existence parce qu'au lieu d'intervenir dans l'impersonnel du même, il vient comme la surprise du personnel. Or ce basculement d'un rapport impersonnel à une relation personnelle agit sur l'ordre du monde que le sujet s'est donné dans l'athéisme. En effet, il ne s'agit plus de suivre la logique de la jouissance, dans la quête du gain, mais de se soumettre à une nouvelle manière dans laquelle l'autre apporte sans cesse le désordre, par l'inattendu qu'il recèle. Dans ce contexte, le commandement revêt deux aspects. Il s'agit d'une part de l'interdit du meurtre (*Totalité et Infini*) et d'autre part du témoignage (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*).

Le commandement relève du Dire, il n'est donc pas explicitement exposé, mais inspiré par la proximité de l'autre. Le visage révèle de cette manière l'interdit du meurtre qui repose sur la mise en question du pouvoir du sujet.

Le commandement étant inspiré par l'autre et pas énoncé par lui, sa mise en œuvre m'impose la mission de témoignage. En d'autres termes, le commandement émis par le visage exige une application, et celle-ci a lieu dans le témoignage : formalisation langagière (Dit) qui est aussitôt dépassée par ce qu'elle tente de formuler (Dire) et qu'il faut ainsi renouveler.

Le commandement est donc à la fois mise en suspens de mon pouvoir et injonction à agir. En ceci, le commandement transmis par l'autre est reçu par le sujet à partir de la passivité plus passive que toute passivité.

**Coupable**, « Nous sommes tous coupables et moi plus que les autres »

Cette affirmation est une reprise des mots de Dostoïevski, dans *Les frères Karamazov*, souvent rappelés par Levinas, « chacun de nous est coupable devant tous pour tous et pour tout, et moi plus que les autres ». Il s'agit de poser la culpabilité comme un degré révélé de la responsabilité : la responsabilité devient culpabilité dès lors qu'elle est reconnue et assumée. Dans ce cas, c'est bien la culpabilité qui habite la conscience du juste, car il n'est pas en mesure de rembourser sa dette à l'autre et par ailleurs sa culpabilité lui fait conserver ce remboursement impossible comme projet. Cette culpabilité décrit ainsi la qualité du lien que l'autre ouvre entre mon existence présente et son approche toujours à venir. La proximité n'étant jamais épuisée, comme l'expérience érotique ne peut être vraiment consommée, la culpabilité recouvre à la fois l'impuissance et l'espoir en l'autre.

Il faut également remarquer que si moi, je suis plus coupable que les autres, ce n'est pas du tout parce qu'une évaluation des différentes culpabilités permet de dresser un classement. Mais cette plus grande culpabilité repose sur mon unicité : parce que je suis appelé personnellement par l'autre, je réponds seul de toute son accusation.

Cette position exceptionnelle du sujet élu établit l'asymétrie dans la relation à l'autre : je ne suis l'égal ni de l'altérité, ni même des autres hommes. Cela permet d'écarter une interrogation sur ce que mon voisin fait pour l'autre ou bien sur ce qu'autrui fait pour moi. Pour Levinas là n'est pas la question : c'est moi qui suis en charge des maux de l'autre, et assumer ma culpabilité consiste à me sentir seul à porter son poids.

De plus, la culpabilité grandit à mesure que l'exigence de justice m'est révélée : « plus je suis juste, plus je suis coupable » (AE p. 178). L'exercice de la justice me révèle sans cesse à quel point l'injustice est profonde. Ma conscience, en assumant et en remboursant la dette, au lieu de la combler l'agrandit : la justice éthique n'est donc pas affaire de règlement de la dette mais plutôt de son acceptation et de sa prise en charge.

**Créature**, « dans la passivité absolue de la créature » (AE p. 193).

La créature est approché du sujet comme étant secondaire par rapport à l'Autre, c'est-à-dire issu de l'Autre. Dans *Autrement qu'être*, l'hypostase apparaît ainsi comme relevant d'un athéisme fier de son autofondement, tandis que l'authentique naissance du sujet est précédée et opérée par l'autre. L'altérité n'est ainsi plus conçue sur le thème du risque de se réduire à un revers du même – comme si le couple même-autre fondait chacun des deux termes d'un même coup, dans un vis-à-vis indissociable, ou comme si l'autre pouvait être dialectiquement déduit du même comme non-même – mais l'autre étant à la fois ma terre d'origine (bien qu'inconnue) et mon avenir (mon prochain). Le statut de créature permet de penser à la fois une secondarité qui n'est pas abordable dans une conception linéaire du temps, mais comme le composé qui texture le sujet en tant qu'étant temporel – traversé par des strates temporelles. La reconnaissance du sujet comme créature permet de passer de l'athéisme à l'éthique en reconnaissant l'immémorialité de sa propre naissance.

**Dettes**, « répondant, avant tout endettement, d'une dette contractée avant toute liberté » (AE p. 26).

Le terme de dette est emprunté au vocabulaire de l'économie, mais pour montrer une relation tout à fait distincte de l'économie par le fait important qu'aucun échange n'a lieu. En cela, la dette assumée par le sujet constitue la rupture du système économique et l'ouverture de l'asymétrie éthique.

Le décalage mis en évidence par l'accusation du visage ouvre aussitôt l'obligation pour le sujet de reconnaître son incapacité à récupérer son retard. La fin de l'économie révèle que je *dois* à l'autre ma propre situation : dans un premier temps (TI) il s'agit de comprendre que ma jouissance n'a eu lieu qu'aux dépens de l'autre ; dans un deuxième temps (HAH et AE) non seulement l'autre me fait accéder à ma propre humanité en troublant mon athéisme, mais en plus, le fait qu'il m'a précédé et que je sois sa créature fait que je suis redevable de ma propre existence.

La dette désigne une relation d'asymétrie reposant à la fois sur la culpabilité du sujet et sur son incapacité à réparer ce dont il est coupable. Elle persiste et s'accroît à mesure que le sentiment éthique grandit. La dette insondable et irremboursable est aussi le motif qui enlève à l'agir *pour-l'autre* toute limite, et qui conduit le sujet à la substitution.

### **Diachronie,**

La venue de l'autre établit une rupture dans la temporalité continue de l'ontologie. Cette rupture implique un décalage temporel entre mon présent (lié à ma présence) et le temps de l'autre qui est à la fois avenir absolu (depuis *Le temps et l'autre*) et passé immémorial (dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*). L'autre se trouvant toujours dans une temporalité inaccessible pour le sujet, un clivage a lieu qui distingue deux types de temporalité (celle de l'autre et la mienne). La différence entre ces deux temporalités est désignée par le terme diachronie. Par opposition à la synchronie, qui est l'union dans une temporalité identique appuyée sur l'homogénéité, la diachronie repose sur la différence et l'hétérogénéité que l'altérité introduit dans l'existence.

**Dire et Dit**, « La sincérité serait donc un Dire sans Dit, apparemment un "parler pour ne rien dire", un signe que je fais à Autrui de cette donation du signe, "simple comme bonjour", mais, *ipso facto*, pure transparence de l'aveu, reconnaissance de la dette » (AE p. 225).

Le Dire et le Dit sont les deux repères donnés par Levinas dans son projet de réflexion sur le langage. Ils décrivent deux stades bien distincts du langage. Il s'agit d'une part du Dire originaire ancré dans la relation immémoriale à l'altérité et d'autre part du Dit, qui fait suite à l'exigence d'une expression dans l'être. Le rapport entre ces deux termes implique un paradoxe qui se poursuit dans toutes les tentatives de formalisation de l'éthique (comme l'institutionnalisation de la justice, du soin et de l'enseignement par exemple).

Ce paradoxe relève de la relation directe entre ces termes. Le Dire intervient comme l'inauguration de l'expression. S'il m'est donné de parler, alors c'est parce que, dans ma structuration par l'altérité, ma mission est de témoigner de l'autre devant les humains. Il y a

donc un sens insufflé par l'autre, dans un temps immémorial, qui me conduit à m'exprimer et qui fait de cette expression le signe de la reconnaissance de l'autre. Ainsi la parole « me voici » signe ma présence devant l'autre et à son service. De même que le « bonjour » pour Levinas, ou le « après vous monsieur » qui sont des formules de politesse vides de contenu mais pleines d'un signe de préoccupation pour l'autre, qui est le fond de l'éthique.

Le Dit, quant à lui, désigne toutes les tentatives de mise en forme de cette inspiration par l'autre. Tentatives toujours insatisfaisantes parce qu'elles ne peuvent pas contenir le sens, mais seulement le décrire. Le Dit est donc condamné à l'échec, mais cet échec répété est aussi la condition du geste de témoignage, jamais assouvi, tension sans fin de la proximité.

**Étranger**, « L'étranger, le pauvre, la veuve et l'orphelin ».

Dans *Totalité et Infini*, Levinas utilise de nombreux noms évoquant l'autre dans son altérité. Étranger, veuve, orphelin, mais aussi clochard ou mendiant, l'autre se présente sous les traits de la misère, de la solitude et de la réclamation. Toutes ces figures de l'autre renvoient à l'absence d'ancrage : sans abri, sans toit, sans pouvoir. L'autre est misérable parce qu'il n'a pas accès à la jouissance. Il est exclu à la fois du système économique et de toute famille, de tout soin ; et il m'accuse de cette exclusion.

Par ailleurs, désigner l'autre en tant qu'autre sous le terme d'étranger souligne sa différence irrémédiable, l'impossibilité de l'assimiler à du connu. De la même manière que « le premier venu », l'étranger vient de *nulle part*, il est dépourvu de lieu parce qu'exclu de l'être.

**Jouissance**, « Cette façon, pour l'acte de se nourrir de son activité même, est précisément la jouissance » (TI p. 114).

La jouissance est ce qui résulte de la pensée des besoins, et non des besoins eux-mêmes. En prenant du recul vis-à-vis des besoins, le sujet détourne la nécessité en plaisir. Il peut alors se satisfaire de son activité. De cette manière, il n'est plus soumis à ses besoins, mais peut en jouir. Ainsi il s'agit déjà d'une séparation entre le sujet et les objets, dans laquelle le sujet domine les objets. On peut rapprocher l'idée de jouissance d'une consommation, permettant non seulement le plaisir mais également l'horizon d'un bonheur. Sur la jouissance repose une apologie de l'ipséité dans un geste égocentré.

La jouissance constitue selon Levinas une « première morale » (TA p. 46) parce que par elle l'existant se constitue un monde. Il se distingue de la totalité des objets.

**Messie**, « Le Messie, c'est moi. Être moi c'est être Messie [...] Toutes les personnes sont Messie » (DL p. 120).

Le moi est Messie en tant qu'il accueille l'autre en lui-même. Être moi signifie être structuré à partir d'une relation immémoriale à l'altérité. En d'autres termes, il s'agit de porter la trace de l'altérité au sein du monde, d'être soi-même l'incarnation de l'autre, au sens de lui prêter sa chair. La messianité n'est jamais une qualité propre au moi, mais elle est l'investiture de ce moi comme hôte.

Cette expression « le Messie, c'est moi » n'a donc rien d'égocentrique. À l'inverse, elle témoigne de l'appartenance du moi à l'autre plutôt qu'à lui-même, et elle révèle de manière explicite l'être-otage de l'autre : être moi c'est donc ne pas s'appartenir et être habité par la parole de l'autre, voire être tenu par cette parole au sens où la subjectivation repose sur elle.

La rencontre éthique du visage vient réveiller le moi à sa propre origine dans l'autre anarchique. Exister en tant que moi équivaut ici à céder à l'autre la première place jusqu'en soi-même. Le moi aboutit à sa propre reconnaissance de moi dans la révélation de sa secondarité, de son statut de créature, et ceci ne peut avoir lieu que sous les ordres de l'autre. Il faut que le visage vienne assigner le moi à être un moi, à répondre par le « me voici », afin qu'il assume sa situation (jusque là ignorée) grâce à l'accusation. En m'accusant le visage me dépouille de toutes les constructions de l'athéisme, visant à recouvrir mon origine, et me laisse avec ma seule intimité, qui est elle-même « dénucléation » (DD, p. 31) : une découverte du moi dans l'exposition à l'autre. La messianité du moi repose sur une conception de l'être-moi comme intimement façonné par la culpabilité.

**Pain**, « en arrachant le pain à sa bouche et en faisant don de sa peau » (AE p. 217) ; « S'attacher au sacré est infiniment plus matérialiste que de proclamer la valeur — incontestable — du pain et du bifteck dans la vie de l'homme » (DL p. 21).

Dans *Totalité et Infini* et dans *Autrement qu'être* le pain (et plus occasionnellement le bifteck dans d'autres textes) intervient pour rendre perceptible deux aspects distincts : d'abord que l'accusation adressée par le visage concerne le pain arraché à sa bouche ; puis que l'éthique exige d'offrir à l'autre le pain de ma bouche. Cet élément central situe le basculement de l'éthique au cœur de l'exercice ordinaire et quotidien du pouvoir, au centre des valeurs économiques du gain, du travail et de la consommation.

Le pain et le bifteck ne sont pas ici à comprendre dans un sens métaphorique. Il s'agit bien de ce qui concentre à la fois la possible jouissance dans la nourriture, et le fruit du labeur. L'exigence, que l'accusation par le visage implique, repose sur un retournement de ma jouissance en don. Ce qui signifie que le pain ou le bifteck durement gagnés sont le pivot qui permet de basculer de la « première morale » à l'éthique proprement dite. En effet c'est cela qui contient ce que j'ai de plus cher, que le devoir éthique m'ordonne de céder à l'autre. La reconnaissance de l'altérité doit se concrétiser dans un rapport avec la nourriture non-métaphorique, par la dédicace de l'objet de ma consommation à l'autre.

Par opposition, le sacré constituerait un domaine réservé au culte de l'autre, et se situerait donc à part de l'existence concrète, et le don ne pourrait y être que symbolique. La valeur de la nourriture quotidienne, elle, en appelle à une désacralisation de l'acte de dévouement à l'autre qui doit avoir lieu dans toutes les strates de l'usage du pouvoir du sujet.

**Passivité**, « Passivité plus passive que toute passivité »

Habituellement comprise comme l'inverse de l'activité, la passivité prend un sens bien plus radical chez Levinas. En effet, elle n'y est pas entendue comme un terme conjoint à l'activité mais, dans les occurrences de la « passivité pré-originale » (HAH) ou de la « passivité plus

passive que toute passivité » (AE), elle précède le choix entre activité et passivité. Il s'agit ainsi de penser ce qui est antérieur à l'intentionnalité au lieu de procéder à partir d'elle.

Le redoublement de la passivité permet de spécifier cette antériorité radicale. Cette passivité particulière renvoie à la formation du sujet dans sa relation à l'altérité : le point de naissance du sujet en tant que tel relève d'une passivité dans laquelle il est créé en tant que créature. Dès lors la liberté comme le choix entre passivité et activité sont issus de ce moment immémorial dans lequel l'autre m'a donné naissance, de la passivité absolue de l'être-créé.

Cette passivité retrouvée, après la période d'athéisme, dans l'émergence du retrait de l'altérité à travers le visage, donne une situation au sujet vis-à-vis de l'autre qui remonte en amont de l'ontologisme – celui de créature. Cette passivité originaire permet le témoignage en tant qu'expérience de la déprise sur le même, puisque la forme du Dit est dédiée à faire résonner dans l'être le commandement de l'autre.

**Persécution**, « Accusation qui ne peut se réduire à la passivité du Soi que comme persécution » (AE p. 177)

L'accusation est émise par l'autre depuis son altérité inaccessible. Elle est énoncée dans un langage inaudible pour le sujet. La traduction de l'accusation dans la conscience du sujet est ce que Levinas nomme persécution : la réception de l'accusation ne peut se faire qu'en se déployant dans l'intériorité même du sujet.

L'accusation par le visage place le sujet dans une position de passivité, en lui rappelant sa passivité originaire. Le commandement venu de l'autre s'impose à la conscience sur le thème de la culpabilité. Il s'agit donc d'assumer la dette et de prendre en charge l'autre. Le terme de persécution intervient à cet endroit comme l'inscription de la culpabilité dans la conscience, comme une intériorisation de l'accusation qui rappelle au sujet sa propre origine, au point que son identité devienne celle d'un persécuté : c'est une manière de dire que le sujet est sujet parce qu'il est habité par la relation avec l'autre, accusation-persécution. Exister comme persécuté ce n'est pas seulement reconnaître son propre statut de créature, mais c'est aussi assumer une subjectivité modelée par l'accusation de l'autre.

**Proximité**, « La responsabilité pour l'autre c'est précisément la responsabilité de la proximité » (Entretien de 1981).

L'exigence de proximité s'entend dans différents aspects de l'expérience éthique. Elle renvoie par exemple au désir métaphysique tel qu'il est développé au début de *Totalité et Infini* (TI dès p. 21), et au devoir de ne pas laisser l'autre seul à la mort. Dans tous les cas, il s'agit du devoir de maintenir l'approche de l'autre, de ne pas s'en détourner, de soutenir et de prendre en charge la fragilité de l'autre.

La proximité évoque un paradoxe semblable à celui de la dette puisque plus je m'approche de l'autre, plus il paraît éloigné. Cette relation d'exclusion, qui pourtant suscite le désir du sujet tenu en haleine par le mystère qui lui échappe, renvoie toujours plus loin le geste de l'approche – toujours à renouveler.



**Unicité**, « L'unicité du Moi, c'est le fait que personne ne peut répondre à ma place » (HAH p. 54)

Le statut du sujet élu, lorsqu'il répond à l'appel de l'autre, est défini par son unicité. Celle-ci signifie non seulement sa particularité mais surtout le caractère d'être irremplaçable auprès de l'autre. La responsabilité qui pèse sur le sujet est issue du lien établi par l'autre entre son appel et ma manière singulière d'exister. L'élection n'existe qu'à destination d'un sujet absolument unique pour répondre, seul, au devoir d'assumer l'altérité de l'autre : sinon il ne s'agirait pas d'une élection en nom propre. En même temps, la reconnaissance du sujet dans son unicité n'a lieu que dans l'élection. La responsabilité, tout en étant la prise en charge de la misère de l'autre, est une manière d'assumer que personne ne peut se substituer à moi dans mon élection. Pour le dire autrement, l'unicité est révélée lorsque je suis sollicité en tant qu'unique responsable de l'autre. C'est une manière de dire que le moi se révèle dans sa situation d'unique sous le coup de l'appel de l'autre à le prendre en charge. Avant cela, le sujet était *n'importe qui* (ou un *quelqu'un* qui s'ignore), et l'élection le fait devenir *quelqu'un*.

**Visage**, « La visitation du visage n'est donc pas le dévoilement d'un monde » (HAH p. 51).

Le terme visage est employé chez Levinas pour désigner quelque chose d'autre que la plastique humaine. Levinas reconnaît d'ailleurs que son visage n'est pas nécessairement porté par ce que l'on appelle communément visage, mais qu'il s'agit d'un point de rupture avec l'ordinaire. Il n'a pas de traits, il n'est pas défini par une forme, mais au contraire il déformalise la forme dans laquelle il surgit. Le visage est une ouverture à l'intérieur même de l'être, puisque le corps est mais le visage, lui, autrement qu'est.

Cependant c'est une ouverture qui ne dévoile pas ce à quoi elle ouvre. Ouverture à l'ouverture, ou ouverture dans l'ouverture, le visage témoigne de l'intrusion de la modalité autrement qu'être dans l'être en brisant le cours habituel de l'être, de ma jouissance et de mon activité de saisie intentionnelle.

Le visage ne révèle pas l'altérité, mais exprime le fait que l'altérité ne se révélera pas. Le visage ne se présente pas, mais présente le retrait de l'altérité. Il ne représente pas la différence mais il exerce la différence. Cependant quelque chose est révélé par le visage : ma situation de sujet ; car il exprime, par sa diachronie, le commandement et la dette.

Chez Levinas, seul l'humain a un visage. La raison en est que l'autrement qu'être repose sur la fraternité humaine. L'existence d'une communauté des humains est originairement fondée sur l'exigence éthique : le lien qui unit les humains entre eux relève du rapport à l'altérité. L'humain est à la fois celui qui est capable de jouissance (au sens de Levinas), qui peut assumer l'accusation (Dire), et témoigner de l'altérité (Dit). L'humain est ainsi celui qui, inscrit dans l'être, peut être touché par l'autrement qu'être du visage (élection).