



HAL
open science

L'épreuve de l'autre homme dans la philosophie d'Emmanuel Levinas

Flora Bastiani

► **To cite this version:**

Flora Bastiani. L'épreuve de l'autre homme dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. Philosophie. Université Toulouse II - Jean Jaurès, 2009. Français. NNT: . tel-04270780

HAL Id: tel-04270780

<https://shs.hal.science/tel-04270780v1>

Submitted on 5 Nov 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



THESE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université de Toulouse-Le Mirail
Discipline ou spécialité : Philosophie

Présentée et soutenue par *Flora BASTIANI*
Le 9 mars 2009

Titre : *L'épreuve de l'autre homme dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*

JURY

Pierre MONTEBELLO, Professeur à l'Université de Toulouse-Le Mirail
Jean-Christophe GODDARD, Professeur à l'Université de Toulouse-Le Mirail
Jean-Michel SALANSKIS, Professeur à l'Université de Paris X
Frédéric WORMS, Professeur à l'Université de Lille III

École doctorale : ALLPH@

Unité de recherche : *Equipe de Recherche sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs*
(E.R.Ra.Phi.S)

Directeur(s) de Thèse : *Pierre MONTEBELLO*

Rapporteurs : *Jean-Michel SALANSKIS et Frédéric WORMS*

SOMMAIRE

Introduction

LA PHILOSOPHIE D'EMMANUEL LEVINAS :

REPERES ET EXIGENCES

	7
• Les influences	7
• Le projet levinassien	15
• Le problème de départ et le projet d'étude	27

Chapitre I

L'INSUFFISANCE DE L'ÊTRE

ÉCONOMIE DE LA MATERIALITE ET ÉTHIQUE DE L'AUTRE

	34
A- En quête d'identité...	39
• Le repli sur soi	40
• La jouissance	43
• Le malaise	48
• L'égoïsme	64
B La relation au temps	75
• Le présent du même	76
• L'avenir de l'autre	80
• Le temps de l'existence	83
C L'orientation	103

• L'autochtonie	106
• Le sens	110
D L'économie et l'éthique	115
• Le bonheur de la consommation	115
• Deux perceptions du monde	121
Conclusion du premier chapitre	125

Chapitre II

DANS LE CŒUR DU BOULEVERSEMENT ÉTHIQUE

	135
A- L'instant du traumatisme	144
• Le visage d'autrui	148
• La trace et la diachronie	166
B- L'appel de l'autre	178
• La pauvreté de l'autre	183
• L'interdit du meurtre	188
• La passivité	196
C- Répondre	205
• La liberté et la responsabilité	207
• « Me voici »	214
• Le commandement et la persécution	223
• L'asymétrie	227
Conclusion du deuxième chapitre	242

Chapitre III

L'OPTIQUE ÉTHIQUE

	252
A- L'énigme	260
• La substitution et l'infini	264
• L'autre dans le même	268
B- Donner à l'autre	274
• La jouissance et le sacrifice	276
• Le désintéressement	286
• La sainteté	291
C- La proximité de l'autre	299
• Le désir	301
• La caresse	311
• La maternité	315
Conclusion du troisième chapitre	330

Conclusion

DIRE L'ETHIQUE : AIMER L'AUTRE ?	336
BIBLIOGRAPHIE	344
INDEX DES NOMS PROPRES	362

INTRODUCTION

LA PHILOSOPHIE D'EMMANUEL LEVINAS :

REPERES ET EXIGENCES

À la croisée des événements et des cultures, l'œuvre d'Emmanuel Levinas s'installe comme la possibilité nouvelle de mener à bien une pensée de l'éthique, rompant avec la tradition de l'ontologie. Né en Lituanie en 1906, Levinas vit en Russie, en Ukraine, puis en France. Les événements inscrivent la violence dans sa vie : il vit la révolution russe en 1917, subit la captivité pendant cinq années dans un camp de travail de l'Allemagne nazie en tant que soldat français juif, il apprend la nouvelle de la perte tragique de sa famille à la fin de la guerre. Son histoire est marquée par les injustices faites aux hommes, et la fragilité de l'humain face à la violence. Il est influencé non seulement par la philosophie mais aussi par la littérature classique de Russie et d'Europe occidentale, et par les textes hébraïques qu'il étudie dès l'enfance puis le Talmud auquel il ne viendra que tardivement, notamment avec son maître Chouchani en 1945-1946. On peut considérer que ce sont là les trois sources d'inspiration de toute sa réflexion : les textes religieux, la littérature et la philosophie. Et par ailleurs, il faut ajouter que les événements historiques apparaissent comme une influence subie mais décisive pour sa pensée. À travers la culture, l'étude, mais aussi dans la confrontation à ce qui existe de plus cruel, Levinas a façonné une philosophie qui ne repose pas sur une bonté naïve, mais plutôt sur la plus authentique humanité : celle du pardon et de la gratuité, celle qui est constituée par l'autre homme.

Les influences.

Levinas arrive à Strasbourg en 1923, à l'âge de 17 ans, pour mener ses études de philosophie. En plus du russe, sa langue maternelle, il parle l'hébreu, le lituanien, le français et l'allemand. Il choisira le français comme langue d'écriture pour exprimer une philosophie originale, habitée par l'importance de l'autre. Il arrive dans une France d'avant l'occupation. La philosophie française est alors dominée par Henri Bergson, philosophe de référence, et la pensée de Durkheim, alors considérée comme une pensée spéculative. L'époque est teintée de

spiritualisme : sociologique, appuyant sur l'irréductibilité des représentations collectives au fait psychologique individuel, et bergsonien – s'imposant contre les thèses empiristes de Spencer. La pensée donne à l'esprit une place dans le monde, au-delà de l'être. Levinas a une grande admiration pour *Les données immédiates de la conscience*. À travers sa philosophie, Bergson donne à l'existant un statut qui n'est plus contingent mais qui participe au déploiement de la Durée et de la création. De cette manière, la pensée de Bergson permet d'introduire l'idée d'une mise en question de l'être déterminante pour l'ouverture levinassienne, et que Levinas considère comme la condition de possibilité du renouveau de la philosophie¹.

En 1928, Levinas se rend à Fribourg-en-Brisgau pour assister à un séminaire de Husserl. Il le rencontre déjà âgé. Il fait le dernier exposé à sa séance d'adieu, avant son départ pour la retraite. Levinas est très impressionné par sa méthodologie. Il déclare dans son entretien avec Pierre Boudeau en 1972 : « Tout a commencé par Husserl ». La pensée de Husserl se place à l'origine de celle de Levinas. Pourtant, s'il retient sa notion d'intentionnalité comme cruciale, il considère la place réservée à la théorie chez Husserl comme encore trop importante². En effet chez Husserl, l'intentionnalité va à rebours de la compréhension du phénomène pour retrouver ce qu'il a d'authentique, mais elle revient, à la fin de son analyse, vers la représentation et la théorie. Ainsi l'intentionnalité ouvre une possibilité qui selon Levinas n'est pas suffisamment exploitée par Husserl. Levinas découvre dans l'enseignement de Husserl une approche telle qu'elle est capable d'attaquer la toute-puissance des représentations et de la connaissance théorique si seulement on lui permettait un déploiement qui ne soit pas retenu dans l'être.

Avec la notion d'intentionnalité, Husserl donne une place à l'expérience de la vie elle-même, et la méthode phénoménologique peut conduire à une pensée de l'expérience, en réhabilitant les vécus. Chaque vécu est intentionnel en tant qu'il est une manière de se tourner vers le monde. Le vécu est toujours « dirigé vers... ». Husserl dégage la possibilité de penser un objet qui n'est plus constitué par la seule connaissance théorique mais « c'est l'ensemble de la vie qui le constitue » (entretien avec Pierre Boudeau). L'idée d'une manière de voir l'objet qui serait « objective » peut être écartée grâce à la notion d'intentionnalité qui est introduite par Husserl, car elle prend en compte l'ensemble des données qui fondent la relation entre l'objet et le sujet

¹ Emmanuel Levinas, *essai et entretien*. François Poirié. Paris : Actes Sud, collection Babel, 1996, pp. 74-75.

² Selon Levinas, chez Husserl, « tout objet, pôle d'une synthèse d'identifications, est perméable à l'esprit ; ou inversement que l'esprit ne peut rien rencontrer sans le comprendre ». « L'œuvre de Edmond Husserl » in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : Vrin, 1978, p. 46.

percevant. Par contre, la conception de la conscience comme conscience de quelque chose ne retire pas sa domination à la théorie. La représentation reste chez Husserl la base de la conscience, mais celle-ci n'est plus la seule possibilité pour appréhender le monde. Le moi doit aller à la rencontre de l'objet et plus seulement le saisir dans sa représentation. Il est conçu dans sa relation avec l'objet, mais aussi en tant que moi, c'est-à-dire en tant qu'il conserve sa place de moi, dans son identité. Ainsi il serait possible de penser l'expérience comme une véritable relation avec l'altérité du monde au lieu de se borner à la limitation au même que l'être. Non seulement le monde peut être conçu dans son altérité, mais avant même cela, le moi apparaît dans sa différence par rapport à l'être. S'ouvre ainsi la possibilité d'une pensée de la vie et des vécus sur un plan dépassant celui de l'être.

En mettant en valeur les vécus comme perceptions authentiques du monde (par leur inadéquation même), Husserl donne au sujet la force d'être un moi. Ainsi, s'il se trouve dirigé vers l'objet, il n'est pas extasié, il reste accroché à sa place de moi. L'intentionnalité est comprise par Levinas comme la liberté qui amène le sujet à la parole : la conscience se tourne en-dehors d'elle tout en gardant sa présence de moi. Cette manière de donner une place à la conscience en relation avec le monde réel (par opposition à l'ordre naturel³), tout en lui permettant une persistance en tant que moi, lui donne la possibilité du refus. La conscience ainsi conçue est capable de résister en tant que telle à l'ontologie. Elle donne au sujet le pouvoir de parler sans que sa parole soit renvoyée à autre chose : elle rompt avec la pensée de Hegel parce qu'elle « pèse » devant le monde. Le moi n'est plus seulement considéré comme partie d'une totalité qui permet son existence, mais il est capable de s'exprimer en son propre nom. C'est en cela que Husserl vient déverrouiller la situation du sujet dans la pensée : il le détache de tout système pour le poser en tant que lui-même face au monde. La capacité du sujet à la parole vient de cet établissement du moi comme libéré de tout système extérieur, soi-disant « supérieur ». Le sujet devient libre dès l'instant où il devient sujet dans ce sens de l'autonomie et de la responsabilité sur lequel nous reviendrons.

La phénoménologie ouvre la possibilité d'une attention nouvelle aux choses concrètes qui deviennent importantes par l'essence qu'elles dévoilent à la perception, par leur manière d'être au monde. La phénoménologie donne la priorité au monde immédiat pour comprendre le réel.

Comprendre le phénomène, dit Levinas, c'est retrouver les « échafaudages »⁴ permettant de penser le monde réel plutôt qu'un monde conçu. En effet, la réflexion sur la conscience permet de se diriger vers les mondes perdus, oubliés dans le processus de la perception. Elle dégage l'« ossature »⁵ de notre perception et par là notre manière d'être dans le monde – la relation réelle qui s'y établit avec les objets. La méthode phénoménologique « consiste à respecter les intentions qui animent le psychique et les modalités de l'apparaître, conformes à ces intentions, qui caractérisent les divers êtres appréhendés par l'expérience »⁶. Cette compréhension de la phénoménologie, recherche du phénomène, se présente dans le respect de ce qui vient de l'autre. Respecter l'intégrité des êtres, des objets, en remontant en arrière des représentations qui les trahissent, voilà, selon Levinas, la volonté de cette étude des phénomènes. Les intentions précèdent les représentations. Et c'est précisément l'antériorité sur la représentation, appliquée à la relation intersubjective, qui sera au départ de la méthode de recherche d'Emmanuel Levinas. En remarquant que l'« apparaître » de l'objet n'est pas la production de la connaissance, mais celle de l'objet lui-même, qui lui appartient en propre, la phénoménologie ouvre la voie à la nouvelle compréhension de l'intersubjectivité que Levinas développe. La place faite à l'expérience ne doit pas, selon Levinas, nous reconduire à la représentation, mais elle devrait finir par nous en dégager véritablement. Husserl ouvre une porte, mais il semble s'arrêter à son seuil en donnant à la perception une fin de connaissance de l'objet, en visant l'intelligible. D'après Levinas, Husserl revient par là à l'ontologie. Alors que Levinas considère l'intentionnalité comme l'ouverture à autre chose que l'ontologie : la possibilité de démystifier le langage et donc de philosopher. L'expérience du monde pensée par Levinas ne retourne pas en arrière, au même, dans la possession, mais elle se tend en avant, dirigée vers et par l'altérité.

Si « tout a commencé par Husserl », il faut également noter l'influence remarquable de Martin Heidegger. Levinas reçoit l'enseignement de Husserl, puis celui de Heidegger, et il établit

³ À propos du renversement de l'éthique, Levinas parle bien de la « rupture de l'ordre naturel de l'être ». « Diachronie et représentation » in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Réédition. Paris : Le livre de poche, collection biblio essais, 1998, p. 180.

⁴ « Signature » in *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Troisième édition revue et corrigée. Paris : Le livre de Poche, collection biblio essais, 2003, p. 434.

⁵ « L'âme, substantialisée comme quelque chose, est, phénoménologiquement, ce qui se montre dans le visage non chosifié, dans l'expression et dans cet apparaître, a l'ossature, la pointe de quelqu'un ». *La mort et le temps*. Paris : Le livre de poche, collection biblio essais, 1997, p. 14.

⁶ « Signature » in *Difficile liberté*, p. 434.

un lien entre ces deux pensées phénoménologiques⁷ : l'intentionnalité husserlienne conduirait à l'être-au-monde conçu par Heidegger – elle en serait la condition. Rencontré pendant ce même séjour à Fribourg, Heidegger s'appuie sur la méthode phénoménologique tout en dressant une critique de l'« intellectualisme » de Husserl, dans les paragraphes 12 et 13 de son *Sein und zeit* (1927). Tout en reconnaissant sa dette envers Husserl, Heidegger lui reproche son attachement à une relation au monde sur le mode de la connaissance qui serait première. Levinas admire cet ouvrage. Malgré l'engagement de Heidegger en 1933, Levinas ne revient jamais sur l'aspect fondamental de sa pensée⁸. La mise en évidence du problème de l'être lui paraît alors décisive. Heidegger y propose l'étude de ce qu'est l'être, non plus l'être pris comme substantif, mais l'être comme activité de l'existant - sa manière d'être. Heidegger tend à repenser le sujet. Alors l'humain n'est plus compris comme moi mais par son existence. L'être-là s'inscrit dans la tension de l'existence. L'analyse porte sur l'être de l'étant, l'exister. Heidegger ne se tourne pas vers l'essence mais le sens de l'existence. L'existence a un sens qui n'est plus arrêté, mais en mouvement. Elle est transitive, « on existe quelque chose » dit Levinas (entretien avec Philippe Némé, 1981). En cela on retrouve bien l'aspect phénoménologique de l'analyse heideggérienne qui remonte le cours de la perception. La méthode d'interrogation des objets dans le sens, compris dans le cours de la vie, ainsi que les thèmes de la finitude et de l'« être-à-la-mort » influencent beaucoup Levinas. L'importance qui est donnée aux termes utilisés dans *Sein und zeit* est aussi une approche qui laissera des traces dans la pensée de Levinas. Malgré toutes ces affinités avec la pensée de Heidegger, Levinas a la volonté de renouveler le problème de l'étant en l'abordant sous un angle nouveau. Quoique Heidegger critique l'importance de la théorie chez Husserl, il n'est pas épargné par la même critique concernant sa pensée, adressée par Levinas. Si l'activité de l'étant dans l'être, l'exister de l'existant, est déjà un point de vue qui ouvre une perspective d'étude de l'étant, elle ne lui accorde pas encore assez de place. L'analyse de l'étantité de l'étant ne suffit pas parce qu'elle continue à inscrire l'étant après l'être, elle continue

⁷ Voir son étude, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : Vrin, « Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie », 1970, 224 pages.

⁸ « C'est toujours avec honte que j'avoue mon admiration pour le philosophe. On sait ce que Heidegger a été en 1933, même s'il l'a été pendant une période courte, et même si ses disciples, dont beaucoup sont très estimables, l'oublient. Pour moi, c'est inoubliable. On peut avoir tout été, sauf hitlérien, même quand on le fut par mégarde. » Entretien avec Emmanuel Levinas in Salomon Malka, *Lire Levinas*. Paris : Albin Michel, collection Spiritualités vivantes, 2005, p. 104. Et dans *Autrement qu'être ou Au-delà de l'Essence*, « Ces lignes et celles qui suivent doivent beaucoup à Heidegger. Déformé ou mal compris ? Du moins cette déformation n'aura-t-elle pas été une façon de

de le concevoir dans la fermeture de l'être, comme contenu dans l'être ou l'exister. Ainsi, selon Levinas, ni Husserl ni Heidegger ne permet à l'outil phénoménologique une pensée de l'existant qui se détacherait de sa figure fermée, et de son enfermement dans la pesanteur de la matérialité.

Chez Heidegger, comme chez Husserl, la préoccupation principale est celle de penser le sujet dans sa capacité d'être en relation avec le monde réel. La phénoménologie pose la question de la relation comme centrale pour la pensée parce qu'elle détermine à la fois la manière d'être du sujet et la manière d'être du monde. Elle s'inscrit dans une volonté de concevoir un sujet qui renoue avec le réel en donnant aux vécus, aux données immédiates, une nouvelle importance. Pourtant jusqu'à Levinas, le détachement vis-à-vis d'un primat de la représentation ne se concrétisera pas dans une véritable rupture. Dans son élaboration, la philosophie d'Emmanuel Levinas trouve une version différente du problème : ce n'est plus l'être de l'étant qu'il cherche à penser, mais l'étant au-delà de l'être. La pensée de Heidegger est, elle aussi, retenue dans l'ontologie, et Levinas, au lieu de continuer à justifier l'ancrage de l'étant dans l'être, se retourne contre lui. Il pense un étant qui « existe » au-delà de l'être, et qui est par conséquent impensable dans l'ontologie. En posant ce problème dans la rupture avec les représentations et la théorie, Levinas considère pouvoir mener à bien la possibilité ouverte par la phénoménologie de penser l'altérité. En effet il lui semble que, paradoxalement, c'est là la tendance de la phénoménologie husserlienne – et que lorsque Husserl se retourne vers la théorie, il n'est plus cohérent avec ce qu'il a lui-même posé – l'intentionnalité⁹. Ce que cherche Levinas, c'est la faillite de la théorie face au réel. Son projet philosophique se veut celui de l'aller simple. Pour rompre avec l'ontologie, avec le règne de la représentation, il faut arrêter le retour sur soi du sujet. Il faut parvenir à briser l'enclos du même pour pouvoir donner toute son ampleur à l'humain.

Il s'agit pour lui de comprendre la phénoménalité et de donner une place à l'existant, et plus seulement à l'exister. Et précisément, la philosophie d'Emmanuel Levinas s'inscrit dès son départ en rupture avec la tradition à l'œuvre depuis Platon, reposant toujours sur l'ontologie - cette tradition qui ignore la possibilité du nouveau pour s'attacher à ce qui reste stable, ce qui ne change jamais, ce qui demeure dans le même. La pensée de ses contemporains n'échappe pas à cette influence, où l'être trouve dans la pensée un rôle primordial et indépassable. L'ontologie qui se trouve remise en question est l'affirmation d'un pouvoir de la pensée sur les choses, et sur le

renier cette dette, ni cette dette une raison d'oublier » (Paris : Le livre de poche, collection biblio essais, 2001, note 1 p. 67).

monde. Il s'agit non seulement d'une conception fixe du monde, mais aussi de la croyance en la capacité de « compréhension » du monde par le moi. Et même chez les phénoménologues, qui tentent d'imposer avec l'intentionnalité l'importance de la relation avec le monde et ses objets, on ne se défait pas du perpétuel retour au même, pleinement accepté par l'idéalisme.

Cependant c'est grâce à la phénoménologie de Husserl et son rebondissement heideggérien, que la voie de la pensée de Levinas est ouverte. Ce que Husserl met en place avec sa phénoménologie inaugure cette mise en cause de la théorie que Levinas continue. La domination de la matérialité engage une pensée du monde comme d'une part indépassablement ancré dans l'être, et dans le même temps tout se passe comme si l'être se donnait sans détour à la conscience, c'est-à-dire comme si l'être adhérait à la compréhension. Penser le monde comme étant en adéquation avec ce que j'en comprends, c'est pour Levinas faire offense au mystère de l'altérité. Ceci signifierait – et c'est bien ce que la maïeutique socratique suppose – que je suis capable de posséder le monde en moi¹⁰. La compréhension consiste dans une appropriation, et dès lors que je comprends, je possède. Ainsi, si ce qui se trouve dans mon intériorité est même que ce qui se trouve en dehors, l'extériorité se trouve anéantie. Et non seulement l'extériorité mais aussi l'intériorité disparaissent en tant que telles. L'absence de différence entre ce qui apparaît et ce qui est pensé, la réduction de l'étant à ce qui est contenu dans l'être, la possibilité de trouver en soi-même ce qui est dans le monde sont autant de propositions destructrices pour l'objet – pour le monde, et pour le sujet. L'intentionnalité des *Ideen* de Husserl pose le sujet comme étant relationnel : c'est dans la relation avec le monde qu'il se constitue en tant que sujet ; il ne préexiste pas en tant que sujet à cette relation. L'intentionnalité, c'est-à-dire la direction visée par le sujet, et qui constitue le sujet en tant que tel, rend possible une pensée de la primordialité de l'autre. Elle introduit donc une possibilité de penser un sujet dégagé du primat de l'ontologie.

L'ontologie est conçue par Levinas comme un piège pour le sujet qui se déploie comme tel à travers toute la philosophie. L'enfermement du sujet dans une conception du monde naturel en tant que monde réel l'entraîne à émettre une pensée du monde reposant sur ce pseudo-principe. L'ontologie fait des représentations le fondement du monde alors qu'elles sont révélées par la

⁹ Voir à ce propos *La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*.

¹⁰ Levinas critique la maïeutique socratique, on peut noter par exemple cette remarque : « L'idéal de la vérité socratique repose donc sur la suffisance essentielle du Même, sur son identification d'ipsité, sur son égoïsme. La philosophie est une égologie ». *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Réédition. Paris : Le livre de poche, collection biblio essais n°4120, 2001, p. 35.

phénoménologie comme l'oubli de toutes les relations – la fermeture sur soi. Elle ferme le sujet sur sa représentation, l'empêchant d'accéder au monde réel. La représentation installe une image statique de l'objet, écartant ce qui l'a générée : la relation entre l'objet et le sujet percevant. Elle dégrade à la fois l'objet et le sujet. Avec la phénoménologie, Levinas trouve une riposte à « l'antique effroi devant le destin, fût-il celui du mécanisme universel, destin absurde, puisqu'en un sens ce qui va se passer est déjà passé ! »¹¹. Il vise la libération de l'humain de manière à ce que l'être ne le retienne plus dans le même, et qu'il puisse s'ouvrir à une pensée de l'au-delà de l'être. L'ontologie retient le sujet dans un destin puisqu'elle écarte le nouveau. La relation avec le monde sur le mode de la connaissance rend impossible toute relation authentique avec l'altérité du monde. La phénoménologie, en partant des vécus, constitue une issue qui ouvre à l'avenir. Mais en outre, l'outil phénoménologique doit s'appliquer en direction de l'au-delà de l'ontologie. Il ne suffit pas d'appliquer la phénoménologie au monde, en conservant la même pensée du monde. Aller à rebours de cette pensée ambiante du monde comme monde de l'être ne permet que de continuer une pensée de l'ontologie. Husserl ouvre la voie, mais continue de laisser à la théorie la place ultime. Quant à Heidegger, sa critique de Husserl présente cette même limite. En puisant dans leurs pensées respectives, Levinas ne cherche pas à continuer le mouvement continu de réduction à l'être, mais au contraire, rompre pour trouver une autre voie. La nouveauté chez Levinas est non seulement l'usage de la méthode phénoménologique, mais en plus le renouveau de la compréhension du monde. Il introduit dans sa philosophie l'idée d'un monde qui ne s'arrête pas à l'être, et qui n'y revient pas. À travers la méthode phénoménologique bâtie par Husserl, et l'approche heideggérienne de l'existence, s'ouvre la possibilité d'aborder la métaphysique autrement. Sont retenues la méthode phénoménologique et la possibilité de comprendre l'être autrement, dans son activité d'exister. Levinas s'appuie sur l'idée de l'exister pour renverser le modèle traditionnel du monde, lui donne un au-delà de la matérialité. En effet, la métaphysique sera comprise par Levinas comme le domaine de l'au-delà de l'être. Et c'est dans la tension vers le dépassement de l'être que s'inscrit l'œuvre de Levinas. La phénoménologie apparaît comme la possibilité de libération de ce contre quoi la philosophie de Levinas n'aura de cesse de s'opposer, l'ontologie et toutes ses formes qui affectent et emprisonnent la pensée humaine.

¹¹ *Éthique et Infini*. Dialogues avec Philippe Némo, Textes remaniés d'entretiens diffusés par France-Culture, février-mars 1981. Réédition. Paris : Le Livre de poche, collection biblio essais, 2004, p. 18.

Le projet levinassien.

Lorsqu'on aborde la pensée de Levinas, il apparaît très clairement qu'elle s'ouvre dans l'endroit de l'opposition entre l'ontologie et l'éthique – toujours reprise par l'opposition entre la totalité et l'infini. L'ontologie réduit l'humain à sa matérialité d'être et l'enferme dans sa condition de vivant mortel. Levinas serait-il un philosophe de la détention, comme le suggère son ancien élève et biographe Salomon Malka¹² ? On peut remarquer, dans le problème majeur de sa pensée, cette volonté de trouver une sortie. Le thème est déjà présent dans son premier écrit de philosophe, *De l'évasion* (publié pour la première fois sous forme d'article en 1935 dans *Les Recherches philosophiques*), puis toujours plus clairement énoncé dans les écrits de et postérieurs à sa propre détention. Il ne s'agit pas seulement de penser contre les événements, mais aussi contre la pensée ambiante de l'époque¹³. Levinas est touché par la disparition de l'éthique, et voit dans le primat ontologique la raison de l'enfermement du sujet. Déconsidéré en tant qu'un élément de la totalité, assigné à sa propre présence dans la mêmeté de la connaissance et isolé par l'inutilité de son affectivité, l'humain perd son poids face à la chose. Avec l'hitlérisme pressenti puis accompli, l'être humain perd son visage. Et, comme le note Jacques Rolland, l'homme juif se trouve alors « irrécusablement rivé à son judaïsme »¹⁴, c'est-à-dire qu'il est enfermé dans une condition qui le dépersonnalise. L'homme n'est plus vu que dans son attachement à la matérialité de son corps ; sa physionomie le condamne dès lors qu'il n'existe plus que dans cette seule dimension. À travers la philosophie éthique, il s'agit en effet, dans un premier temps, de penser l'enfermement de l'existant dans l'ontologie. Toutefois loin d'en rester au constat de la captivité du sujet, ce que Levinas recherche c'est la libération dans l'éthique. Plus qu'une réflexion sur la captivité, c'est une philosophie de l'au-delà de la captivité dans l'être, de l'éthique qui est ainsi conçue. La pensée de Levinas se distingue par son orientation, mais aussi par le problème qui se trouve à son origine. Si la conception de l'être et du sujet ont été mises en question avant lui, le lien de connaissance qui s'établit avec le monde n'a jamais été dénoncé comme aussi destructeur

¹² *Levinas, la vie et la trace*, Paris : Albin Michel, collection Spiritualités vivantes, 2005, pp. 96-97.

¹³ À propos de la rupture de Levinas avec la philosophie depuis Descartes, voir *Levinas, L'utopie de l'humain*, Catherine Chalier. Réédition. Paris : Albin Michel, collection présences du Judaïsme, 2004, pp. 83-84.

¹⁴ Paroles rapportées par Salomon Malka, *Levinas, La vie et la trace*, p. 168.

pour le sujet et pour l'autre. Dans un texte de 1951, « L'ontologie est-elle fondamentale ? », Levinas explique ainsi sa démarche contre l'ontologie :

Mettre en question cette évidence fondamentale est une téméraire entreprise. Mais aborder la philosophie par cette mise en question, c'est, du moins, remonter à sa source, par-delà la littérature et ses pathétiques problèmes.¹⁵

Ce qui est mis en question c'est le postulat de l'aspect fondamental de la connaissance du monde – le commencement de la connaissance. Le projet de Levinas est bien de trouver une approche différente du monde, dans laquelle le principe de la connaissance de l'être est reconnu comme une méprise sur la nature même de la relation au monde. La connaissance théorique ne formule que des représentations qu'elle tend à questionner sans se rendre compte de son éloignement du réel, « la littérature et ses pathétiques problèmes ». Le pathétique, c'est l'enfermement dans le même, la détention. La réduction phénoménologique apparaît chez Levinas comme la distance à l'égard des théories de la connaissance, au profit de la considération de l'extériorité. La philosophie en général est accusée non seulement d'avoir accepté son enfermement dans l'ontologie, mais aussi d'y avoir participé. L'enfermement dans l'être, dans la nécessité d'assumer son propre statut dans l'exister, condamne au pathétique. En demeurant attachée au même, la philosophie s'est perdue elle-même. Ainsi on peut comprendre la démarche de Levinas comme un retour au sens authentique de la philosophie. La réduction consiste dans la mise à l'écart des représentations, permettant de se concentrer sur le monde dans sa réalité, c'est-à-dire dans son altérité. On peut dire que l'ontologie, règne de la connaissance théorique, reposant sur les représentations, autorise la réduction au même – c'est-à-dire non pas la compréhension véritable, mais la négation de l'altérité – l'assimilation. Autrement dit l'ontologie autorise – voire favorise – l'ignorance pour l'autre. Dans la volonté de libérer l'humain, la réduction phénoménologique apparaît comme la réduction, non pas au même, mais à l'autre – époque de la consommation des objets. Il s'agit avec Levinas de nous questionner sur l'état de nos relations avec le monde. Où en sont-elles ? Et c'est ainsi que se dégage non seulement la différence de l'autre mais aussi l'identité du moi. La véritable philosophie, « sa source », consiste dans un questionnement sur le fondement de la pensée : le postulat du primat de l'être est à la fois le point de départ d'une pensée qui cherche à comprendre l'être, et sa condamnation à ne pas

¹⁵ « L'ontologie est-elle fondamentale ? », 1951, repris in *Entre nous*, p. 12.

pouvoir échapper aux règles de l'être. Or le projet de Levinas tend non seulement à échapper aux règles de l'être, mais aussi à fonder une pensée qui ne soit pas « compréhensive » au sens où son fondement serait l'ontologie. En repoussant l'idée d'un aspect fondamental de l'ontologie, Levinas renvoie la philosophie à elle-même. En effet, il ne trouve pas la trace d'une pensée qui ait considéré l'humain au-delà ou par-delà son attachement à l'être – une pensée où l'éthique serait primordiale.

Le rejet de la place primordiale de l'ontologie éclate comme un écœurement devant les souffrances des humains qui ne peuvent trouver aucun sens, aucune excuse valable. Loin d'être convaincu par la justification par le « sens » de l'histoire, Emmanuel Levinas accuse la pensée de la totalité de chercher un sens à ce qui en est dépourvu : la souffrance des humains n'est jamais justifiable. Et c'est ce qu'il défendra tout au long de son œuvre en posant l'éthique comme la « philosophie première », c'est-à-dire primordiale devant l'ontologie. Il veut dépasser la matérialité en pensant ce qui la dépasse absolument : l'au-delà de l'être. Le visage de l'humain doit retrouver sa primordialité sur le vide de la chose. Dans le projet lévinassien, la main ne doit plus courber le monde à sa mesure mais se tendre, dans l'offrande, la déférence devant l'autre.

Nous nous appuyons sur les quelques pages de l'avant-propos d'*Entre nous, essais sur le penser à l'autre*, publiées pour la première fois en 1990¹⁶, afin de préciser le débat qui se trouve à l'origine de la pensée lévinassienne. La radicalité de cette approche de l'ontologie a traversé l'œuvre d'Emmanuel Levinas. Si *Entre nous* compte parmi les derniers ouvrages publiés du vivant de Levinas, il se présente dans le souci de montrer le propos directeur de sa philosophie, déployé à travers sa chronologie. Il s'agit d'un recueil de textes rédigés de 1951 à 1990 – c'est-à-dire au cœur de l'élaboration de sa pensée en tant qu'auteur. Dans ce passage introductif à cet ouvrage, Levinas évoque l'origine et l'unité qui traverse sa réflexion.

La rationalité du psychisme humain y est recherchée dans la relation intersubjective, dans le rapport de l'un à l'autre, dans la transcendance du « *pour-l'autre* » qui instaure le « sujet éthique » qui instaurent l'*entre-nous*.¹⁷

¹⁶ Texte publié pour la première fois sous le titre « De l'être à l'autre » in Frédéric Lenoir (sous la direction de) *Le Temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*. Paris : Fayard, 1990.

¹⁷ *Entre nous*, p. 9. Levinas souligne.

La pensée de Levinas s'est constituée dans le cours d'un débat à propos de l'humain ou plutôt autour de l'ontologie. Celle-ci se voit considérée comme primant sur l'humain, c'est-à-dire que l'éthique paraît traditionnellement secondaire à l'ontologie. L'être apparaît dans la pensée de l'ontologie comme le fondement du monde, et de celui qui y vit. Pourtant cette thèse suscite de la part de Levinas non seulement des critiques mais le sentiment d'une injustice extrême vis-à-vis de l'humain. Dans la phrase que nous venons de citer, il décrit les étapes de son raisonnement général sur l'importance de l'humain : en donnant une place à « la relation intersubjective », le primat de l'éthique se révèle comme le fondement de cette relation. La rationalité ne se limite plus, selon lui, à la compréhension de l'être en tant qu'état établi et stable du monde, mais elle prend la dimension de la recherche de l'identité humaine. L'être n'est pas l'objet de sa recherche, mais c'est la « rationalité du psychisme humain » - c'est-à-dire la manière d'être de l'homme qui échappe à l'être – pas l'existence mais l'existant, qui fait l'objet de ces recherches. Le projet de Levinas est de rendre sa valeur à ce qui ne contient pas dans la fixité ontologique, ce qui dépasse. « L'entre-nous » est précisément le dégagement de l'ontologie, le sommet du détachement vis-à-vis de la matérialité. Il est l'endroit du déploiement de cet au-delà de l'être recherché par Levinas tout le long de son œuvre. Ici, il pose à la fois le problème et la voie qu'il choisit pour tenter une réponse : l'être n'est pas à la hauteur de la relation intersubjective, il faut plus que cela pour la penser. Le plus que l'être est précisément ce que la pensée de l'éthique recherche non seulement contre la violence faite à autrui mais aussi à celle que je me fais à moi-même en agissant sans éthique.

La suite de cet avant-propos est l'occasion pour Levinas d'exprimer très fermement sa déconsidération pour la centralité de l'être dans le rapport ontologique de la philosophie occidentale. Plus qu'une critique, il met en question l'ensemble des postulats liés au statut de l'ontologie dans la pensée philosophique. Il dénonce cette approche en soulignant son aspect inacceptable pour quiconque accorde à l'humain la moindre considération. L'ontologie est la réduction du monde à une totalité, c'est-à-dire l'uniformisation de la multiplicité des objets du monde, à la fois en les rapportant à la matérialité, et en leur ôtant leur capacité de changement.

Origine de toute violence, diverse selon les divers modes d'être : vie des vivants, existence des humains, réalité des choses. Vie des vivants dans la lutte pour la vie ; histoire naturelle des humains dans le sang et les larmes des guerres entre personnes, nations et classes ; matière des choses, dure matière ; solidité ; le fermé-sur-soi jusque dans les confinements intra-atomiques dont parlent les physiciens.

L'ontologie est surtout présentée comme la justification mais aussi l'origine de la violence – parce qu'elle la rend légitime au nom de l'ordre des choses. Pour s'affirmer dans la force et la violence, ce monde doit être celui de la fermeture sur le même. Levinas soulève ici un problème qui occupe une place fondatrice pour sa philosophie. La position centrale donnée à l'être dans la philosophie classique est renversée comme un affront fait non seulement à l'humain mais aussi à la vie et l'infini qu'elle recèle. La totalité apparaît comme cette invention que le sujet s'est donnée pour justifier son égoïsme radical. La totalisation est cette volonté de considérer le monde comme une addition d'objets sans aucune communauté de sens, ne formant une unité que dans leur réduction à la même chose de la matérialité. Elle justifie la violence, parce qu'elle soutient l'idée d'une irresponsabilité naturelle des humains. Elle justifie les guerres comme des étapes de l'histoire. La marche de l'histoire exclut l'altérité en oubliant l'importance des relations avec autrui, et du même coup l'importance de l'humain. « Le sang et les larmes des guerres » ne sont pas compris comme l'expression de la douleur des « personnes », mais sont ignorés comme des détails oubliés de la machine totalisante. Ces « personnes » sont tout de suite renvoyées à un système impersonnel qui les contient – « nations et classes ». La souffrance n'est pas entendue. La philosophie de la totalité pense l'histoire comme un sens auquel personne ne participerait, mais qui se révélerait après coup. De cette manière, la pensée de la totalité autorise un comportement totalitaire du moi. La violence n'est pas condamnable dans un monde où elle ne prend aucune sorte d'importance, où elle ne signifie rien.

C'est dans le rejet de l'absence de considération pour autrui, que Levinas élabore une philosophie où la relation avec autrui, reconnu comme tel, occupe la place fondamentale. Le monde sans nuance, sans diversité, et comme nous l'évoquerons plus tard sans authentique unité, que propose la pensée de l'ontologie est compris comme celui qui permet et autorise le meurtre de l'autre. La philosophie de Levinas se pose comme un souhait : celui de s'extirper d'un monde sans humanité, c'est-à-dire sans éthique. Retrouver le sens de l'humain. C'est sur le postulat de cette possibilité qu'il exprime une pensée de l'humanisme où l'altérité est humanisante, tel qu'il l'évoque dans la suite de son avant-propos à *Entre nous*.

Et voici que surgit, dans la vie vécue par l'humain – c'est là que, à proprement parler, l'humain commence, pure éventualité, mais d'emblée éventualité pure et sainte -, du se vouer-à-l'autre. Dans l'économie générale de l'être et de sa tension sur soi, une préoccupation de l'autre jusqu'au sacrifice, jusqu'à la possibilité de mourir pour lui ; une

responsabilité pour autrui. Autrement qu'être ! 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.

Arrivé de manière inattendue, et sans nécessité, le lien pour autrui est la clef du problème de l'ontologie. C'est lui qui est capable de faire éclater la fiction de la totalité pour donner une place digne à la relation avec l'autre. L'infini est à revers de la totalité ce qui n'apparaît jamais dans le monde mais qui s'y exprime. En fait l'infini est ce qui sous-tend le monde, l'au-delà de ce monde du visible. En ayant l'idée de l'infini, on ne peut plus voir le monde comme une accumulation : les objets trouvent un sens dans leurs relations entre eux, et à travers elles avec l'infini. Levinas se positionne très radicalement contre la philosophie en tant qu'étude de l'ontologie. Non pas qu'il nie la nécessité et la relation au monde de la matière, mais cette relation devient chez lui secondaire. Pour lui, l'être n'est pas la visée de la recherche philosophique, mais c'est ce qu'il tend à dépasser dans sa réflexion. Et c'est à partir de cette destitution de l'ontologie comme seule manière de comprendre le monde, que Levinas bâtit sa pensée. La question de l'ontologie posée à travers toute l'histoire de la philosophie occidentale comme l'unique direction à saisir, est dénoncée par Levinas comme un faux questionnement. Selon lui, il faut s'intéresser à l'analyse de l'existant, et pas de l'être. Alors que la tradition philosophique pose l'ontologie comme fondamentale de toute pensée du monde, Levinas la donne comme secondaire. Ce n'est pas pour revenir à une théorie du monde que Levinas philosophe, mais pour permettre une relation avec le monde de l'extériorité, celui de l'éthique. L'être n'est plus ce que la pensée doit viser, mais c'est l'au-delà de l'être qui se présente comme l'objet de la pensée par excellence. À cette opposition à l'ontologie comme ordre fondamental du monde, les raisons relèvent non seulement de l'importance donnée à la possibilité du nouveau dans le monde, mais aussi – dans le même ordre - à la crucialité que Levinas donne à l'autre. En effet, l'ontologie nie l'altérité radicale pour la réduire à une altérité relative – elle l'ampute de ce qu'elle est véritablement.

« Autrement qu'être ! » voici donc le fondement de cette philosophie qui donne à la métaphysique une place nouvelle. Au-delà de l'être, Levinas tourne son regard vers la possibilité d'une autre manière d'exister au-delà de l'existence. C'est dans ce problème qu'il trouve la source de sa réflexion, c'est de là qu'il part et là qu'il revient sans cesse. Car, comme il n'aura de cesse de le répéter, celui qui veut être juste doit se maintenir dans l'éveil de sa conscience de

l'injustice perpétrée contre autrui, « sans bonne conscience »¹⁸. Ce n'est donc pas une autre modalité de l'être qui est recherchée par Levinas, mais bien l'ouverture de quelque chose d'autre que l'être - un horizon nouveau qui dépasse la matérialité, qui déborde toute connaissance et toute théorie.

La dénonciation de l'ontologie chez Levinas recouvre un ensemble de postulats de la philosophie, non seulement celui d'un « sens de l'histoire » que nous devons particulièrement à Hegel, mais aussi et plus généralement la mystification du discours. Dans cet extrait de « Signature » (nouvelle version de 1976), Levinas évoque sa propre œuvre et en elle sa volonté de libérer le sujet, et sa parole, de tout système en le faisant accéder à sa propre responsabilité.

Avoir conscience, c'est avoir du temps, c'est être en deçà de la nature, dans un certain sens ne pas encore être né. Un tel arrachement n'est pas un moindre être, mais la façon du sujet. Elle est pouvoir de rupture, refus de principes neutres et impersonnels, refus de la totalité hégélienne et de la politique, refus de rythmes ensorceleurs de l'art. Elle est pouvoir de parler, liberté de parole, sans que s'instaure derrière la parole prononcée une sociologie ou une psychanalyse qui recherche la place de cette parole dans un système de références qui la réduise ainsi à ce qu'elle n'a pas voulu. D'où le pouvoir de juger l'histoire au lieu d'attendre son verdict impersonnel.¹⁹

L'intentionnalité est cette distance vis-à-vis du monde qui permet de se constituer comme un moi. La conscience est étroitement liée à la parole parce qu'elles apparaissent chez Levinas dans la concomitance. La conscience est cette manière d'être de l'humain qui le situe dans un endroit particulier vis-à-vis de l'être. Levinas voit en elle la clef de sa recherche. C'est sur l'intentionnalité du sujet, sa conscience toujours de quelque chose, qu'il faudra se tourner pour trouver une issue aux problèmes posés par l'ontologie. En effet, elle se présente comme la seule possibilité de rupture avec l'ontologie. L'idée de ce détachement de l'humain instaure la subjectivité non plus comme un piège mais comme une libération. On pense à la manière dont Husserl se défend d'être un psychologue au début de ses *Idées directrices pour une phénoménologie*. Il ne s'agit jamais de chercher ce qui se dissimulerait dans la parole. Et même lorsque Husserl parle de remonter vers le phénomène à travers notre perception, il n'est pas question de faire l'analyse de ce à quoi renverrait la parole ailleurs que dans elle-même. Les

¹⁸ « Diachronie et représentation » in *Entre nous*, p. 182.

¹⁹ « Signature » (nouvelle version) in *Difficile liberté*, p. 436.

vécus sont compris pour eux-mêmes sans référence à autre chose. Le « système de références » évoqué ici pourrait sembler un élargissement de la parole à plus qu'elle-même, plus que ce qu'elle dit, mais Levinas considère au contraire ce renvoi à une réduction. En effet il y voit la parole dépossédée d'elle-même, impliquant de la vider de son sens, d'évacuer la personne qui la prononce. La parole ne serait alors plus l'expression de la personne qui la prononce mais elle serait, une fois prononcée, accrochée dans la toile d'un référencement impersonnel. Pour Levinas, dès qu'elle est détachée de la personne, c'est-à-dire dès qu'elle n'est plus entendue comme une expression personnelle, la parole est vidée. L'englobement dans un système est une totalisation qui anéantit le sens de ses éléments.

L'importance de la parole ne peut être comprise que si celle-ci est prise pour elle-même, comme l'expression d'un sujet. Ici ce n'est pas ce qu'elle cache ailleurs qu'en elle-même qui compte, mais ce qu'elle exprime. La renvoyer à un principe, à un système, à ce qui se cache en dehors d'elle plutôt qu'à ce qu'elle exprime, consiste à la vider de ce qu'elle est. À travers l'opposition à l'ontologie, Levinas réclame le rétablissement de la particularité du sujet. À l'encontre de la totalité, il pose la singularité comme condition de la relation avec l'autre. Et nous comprenons bien dans ces quelques mots de Levinas qu'il place sa philosophie dans le projet d'une redécouverte de la personne. Il apparaît, contre l'ontologie, que ce n'est pas dans la fermeture sur le même, mais dans l'ouverture à l'autre que la personne pourra finalement se déterminer de la manière la plus authentique.

Le problème de l'éthique trouve sa place dans cette philosophie qui réclame d'abord d'aller vers l'altérité de l'autre – puis dès *Totalité et Infini* (1961) de penser à partir de l'autre. Et s'il reçoit l'influence des grands penseurs de son époque, Levinas impose l'originalité de sa pensée par son exigence de donner à l'autre la place qui, selon lui, lui revient, la première place. Cette exigence, il faut peut-être en retrouver l'origine dans son inscription dans la tradition d'éthique, issue du judaïsme, qui rapproche le premier commandement du sixième. Salomon Malka, ancien élève d'Emmanuel Levinas à l'École Normale Israélite Orientale, rapporte que le professeur de philosophie rappelait souvent cette conception de la disposition des commandements : « la tradition enjoint de placer les cinq premiers commandements en face des cinq derniers, de sorte [...] qu'à "Je suis l'Éternel ton Dieu" réponde, comme en écho ou en prolongement "Tu ne tueras point". La manière pour Dieu d'advenir, c'est de s'inscrire dans le visage d'autrui comme une

interdiction d'y porter atteinte. »²⁰ Cette disposition compte beaucoup pour la compréhension des Ecritures, puisqu'elle établit un lien entre les différents commandements. Il faut signaler que pour Levinas, comme pour Ricœur, le sixième commandement, celui qui interdit le meurtre, est considéré comme « la règle d'or ». Il s'agit de l'interdit qui soutient tous les interdits liés à l'autre homme, comme si les autres découlaient de lui. En plaçant cette interdiction du meurtre en lien avec le premier commandement, un face-à-face s'établit qui laisse apparaître autrui comme une forme accueillant, malgré son individualisation, une personne et renvoyant par là à l'infini. Ces deux commandements posent la reconnaissance de la différence de Dieu et d'autrui comme le principe même des commandements. La reconnaissance de l'altérité dans autrui conduirait à la reconnaissance de l'altérité absolue. Le respect de la vie d'autrui correspond à la considération qui est donnée à autrui : en tant qu'autrui, il ne doit plus être l'objet du meurtre. Et, pour le dire autrement, le meurtre d'autrui affecterait l'altérité entière – Dieu. Ainsi, de cette tradition, Levinas a pu recevoir le lien entre le divin et autrui. L'importance d'autrui semble impliquée par la reconnaissance possible de son visage en tant que marque de sa singularité. Or, si dans la trace de cette singularité l'autre se dérobe, il ne me laisse concevoir que l'éloignement. Autrui renvoie à sa propre altérité, mais aussi et du même coup à l'Altérité qui ne lui est pas propre mais qui le dépasse et qui s'exprime à travers sa forme. On peut également penser à Levinas rappelant en 1991, dans son entretien avec Olivier Germain-Thomas, que le Talmud est considéré comme « parole de dieu vivant ». Le Talmud est un commentaire de la Bible sous forme de conversation, où se répondent différentes thèses, sans en donner une pour vraie. Chaque thèse est soutenue par une personne. La « parole de dieu vivant » est l'expression d'une interprétation personnelle. Il s'agit bien de la parole des individus particuliers, de l'expression de leur regard sur les textes. Et de même que dans la vie singulière, l'expression propre à un individu est la mise en œuvre de ce qu'il y a en lui qui relève du divin. L'humain, autrui, est placé au centre en tant qu'il porte en lui une lumière qui lui est propre. C'est-à-dire que l'expression du visage ne peut pas rassembler l'infini, mais elle dit quelque chose qui lui vient de l'infini. Ainsi sont mis en vis-à-vis le respect de l'intégrité de l'Absolu, et le respect de la vie d'autrui.

Il ne faut pas oublier l'aspect religieux de la culture de Levinas, sans pour autant en faire un théologien. S'il a produit des lectures talmudiques et s'est investi dans l'Ecole Normale Israélite Orientale en tant que directeur, ainsi que dans les colloques des intellectuels juifs de langue

²⁰ Levinas, *la vie et la trace*, p. 130.

française, s'il a reçu l'enseignement marquant de Chouchani, son maître en Talmud, le projet philosophique d'Emmanuel Levinas repose sur l'idée de penser philosophiquement l'altérité. La religion est mise en perspective par ses études et ses recours aux textes, néanmoins elle n'est pas un argument d'autorité. Levinas n'est ni théologien ni exégète mais surtout penseur du monothéisme. À travers l'autre, il nous conduit à penser l'univocité de l'éthique, adopter l'optique éthique, nous convertir à l'éthique. La religion constitue un autre lieu : celui du mystère que la philosophie ne peut pas pénétrer – la limite de l'Altérité²¹. Levinas ne cherche pas une justification, mais il trouve dans la pensée la voie de l'infini. Lire Emmanuel Levinas n'exige ainsi ni le judaïsme ni la croyance en Dieu. L'œuvre est philosophique et Levinas est définitivement philosophe²². Il ne demande que l'humanité pour être entendu. L'expérience que nous allons tenter d'approcher à travers notre étude, l'expérience éthique²³, est le cheminement que nous propose Levinas. Et pour le suivre vers l'éthique, au-delà de l'ontologie, il suffit d'être capable de faire l'expérience de la socialité. Car c'est bien dans le quotidien que s'ancre l'éthique. En effet, l'éthique de Levinas n'est ni une pensée religieuse ni à proprement parler une pensée de la religion, mais pour Levinas, la religion ne se trouve pas ailleurs que dans la socialité – le face-à-face avec autrui. C'est dans la relation personnelle avec le prochain que vient la révélation de l'infini. La religion du Dieu révélé s'inscrit pour lui dans le cours de la vie, dans le visage d'autrui – compris comme la révélation du retrait de l'autre. Ainsi il n'y a pas de prérequis religieux pour lire Levinas, mais une sorte de quête du sens de l'humanité. La philosophie d'Emmanuel Levinas n'est pas une philosophie juive, mais une philosophie humaine à la recherche de l'autre homme – c'est-à-dire de la socialité. Pour lire sa pensée de l'éthique, il faut être prêt à l'écouter venir de derrière ses mots. En fait, l'expérience éthique dont il nous parle à travers son œuvre consiste à faire l'expérience de l'extériorité d'autrui. « Comprendre » son œuvre consiste à en faire l'expérience.

²¹ Comme le note Salomon Malka, « l'idée était souvent présente chez lui, sous diverses formes, d'une philosophie qui ne pouvait que nous conduire au seuil d'un mystère où elle ne pouvait pas entrer ». *Ibid.*, p. 147.

²² « J'obéis à la Bible, mais je m'accorde avec elle. Je ne suis pas pour cela penseur spécialement juif. Je suis penseur tout court. » Guy Petitdemange, Jacques Rolland. *Autrement que savoir : Emmanuel Levinas*. Paris : Osiris, 1986, p.83.

²³ « Je préfère le mot "épreuve" à expérience parce que dans ce mot "expérience" se dit toujours un connaître dont le moi est le maître. Dans le mot « épreuve », il y a à la fois l'idée d'une vie et l'idée d'une « vérification » critique qui déborde le moi et dont il n'est que la scène. » « Entretien avec Salomon Malka » in *L'Arche*, novembre 1981. « La relation avec la nudité (qui) est la véritable expérience – si ce terme n'est pas impossible dans une relation qui va au-delà du monde ». *De l'existence à l'existant*. Seconde édition augmentée. Paris : Vrin, 1978, p. 61.

La pensée que nous proposons d'approcher dans cette étude apparaît bien comme une incitation à une pratique relevant de l'éthique. L'expérience éthique n'est pas l'expérience de l'autre, mais plutôt, comme nous le développerons plus loin, l'expérience de l'altérité de l'autre. En évoquant l'expérience éthique, il s'agit de se concentrer sur l'acte d'être en relation avec le monde sous un aspect particulier. Le terme d'expérience impose l'idée d'une entrée dans l'éthique. Et quoique nous revenions plus loin sur ce sens pour l'affiner, il s'agit bien pour nous de se pencher sur ce mouvement où la manière de vivre de l'existant est profondément transformée. Cet aspect que nous appelons éthique est au fond de la conception de l'humain chez Levinas. En évoquant l'expérience à propos de l'éthique, l'idée d'extériorité apparaît de première importance, non seulement par l'altérité de l'autre mais aussi dans l'extériorisation qui constitue l'expérience – être en relation avec l'extérieur, voilà en quoi consiste l'expérience. D'une certaine manière, nous verrons que l'expérience éthique ou expérience d'autrui est l'expérience « par excellence ».

Nous écrivions plus haut que la philosophie de Levinas, dans sa volonté de redonner une place à l'humain, consiste dans une sorte de souhait - renvoyant à l'attente messianique du monde à venir - celui de voir le monde réglé par la justice de l'autre. Souhait d'un monde qui reconnaîtrait l'autre. Levinas appelle à la rupture de l'indifférence, « l'indifférence fût-elle statistiquement dominante ». En effet, la considération pour la différence est le grand trait de l'entrée dans l'éthique, et donc l'endroit du retournement du monde de l'ontologie. Même si le souhait lévinassien de voir l'éthique dominer apparaît difficilement pensable au vu du cours du monde, il demeure l'espoir par excellence, mais sans promesse. Et si la venue de l'éthique dans le monde n'est pas une tendance dominante, il faut remarquer que la philosophie de Levinas n'en appelle pas au monde entier – ce serait une totalité – mais à l'existant. C'est sur l'existant que repose l'espoir d'un changement, parce que la réforme de sa propre conscience permet de penser la possibilité d'un monde éthique. Le postulat d'un monde capable d'éthique s'ancre dans la capacité éthique de chacun – de chaque personne.

Le projet lévinassien est de « restituer à la vie intérieure un nouveau privilège »²⁴. Selon Emmanuel Levinas, l'humain n'est nullement tourné vers l'autre à son origine. Il s'inscrit sur ce

²⁴ « Sans nom » in *Noms propres*. Réédition. Paris : Le livre de poche, 1997, pp. 141-151.

point dans la conception du monde naturel de Husserl, qui n'est pas le monde réel mais le monde conçu par l'intentionnalité de l'existant. Ainsi celui-ci ne paraît pas préoccupé par autre chose que lui-même et ce qui pourrait lui être utile. Le sujet est pensé comme naissant sous l'emprise de l'ontologie, dans la captivité de la mêmeté. Il n'a alors rien de moral puisqu'il n'est conscient ni du bien ni du mal, mais du bon et du mauvais pour lui. Il se situe dans la continuité avec l'ontologie, obnubilé par l'être. On trouve cependant dans la philosophie d'Emmanuel Levinas, la certitude que l'expérience éthique est possible pour cet homme autocentré. Là où il voit tout l'inverse de l'attitude éthique, Levinas ne désespère pas, et même attend de voir survenir en l'homme ce renversement. L'expérience éthique, celle-là même qui apparaît en contradiction foncière avec l'attitude naturelle de l'homme, constituerait bien pour lui le lieu d'une modification profonde de sa manière d'être au monde. Levinas s'adresse au lecteur dans cette conviction que l'homme est capable d'éthique, tandis qu'il présente une attitude naturelle la niant. Par là, il soutient donc que l'homme est capable de voir sa nature bouleversée, et se dissiper au profit d'une attitude absolument nouvelle et profondément différente. L'homme serait apte à une modification radicale de sa manière d'être. Et par là s'entend cet espoir de voir l'éthique prendre le dessus sur l'ontologie.

La possibilité de ce changement se trouve dans la reconnaissance de l'altérité. S'il s'effectue en l'humain c'est au sein d'un face-à-face avec l'autre, dans lequel l'autre est reconnu dans son altérité radicale. Et c'est précisément la radicalité du saut entre l'ignorance et la reconnaissance, c'est-à-dire entre la croyance en la toute-puissance de l'ontologie et l'ouverture à l'altérité, qui semble difficile à penser. Le saut qualitatif qui est recherché par Levinas se passe donc dans une rencontre qui est traumatisante pour l'existant. En effet, le saut en lui-même constitue un traumatisme qui implique la modification de la vision. Il s'agit d'une découverte inattendue tant le sujet se trouve éloigné de toute considération de l'autre. Dans la description qu'en fait Levinas, le traumatisme de la rencontre de l'autre provoque chez le sujet qui en est la victime, un renversement des valeurs, l'apparition d'une unique direction de son activité d'existant, mais aussi l'abandon à l'autre d'un soi-même qui - tout à coup et pour la première fois - prend sens. Autant dire que l'autre suscite chez le sujet une manière de se trouver face au monde qui ne ressemble en rien à celle que sa nature lui dicte. Ainsi, la rectification de l'éthique apparaît comme un renversement de la pente naturelle de l'existant, retournement de l'ontologie.

Levinas fait de l'expérience éthique un mouvement qui détourne l'humain de sa direction naturelle.

Le problème de départ et le projet de cette étude.

L'enjeu de la philosophie lévinassienne se présente dans le partage avec son héritage phénoménologique et la tradition talmudique. Il s'agit de permettre une pensée du monde de l'extériorité où les phénomènes seraient respectés, c'est-à-dire considérés au-delà des représentations, dans la particularité de la relation entretenue avec eux. Mais, comme une suite à la proposition de Husserl (ou comme une réponse à son appel) Levinas entreprend de se concentrer sur le problème de l'intersubjectivité, ou plutôt, en des termes qui lui sont plus propres, sur la place donnée à autrui. L'élément qui peut ruiner la pensée ontologique est l'autre homme. Autrui est pensé par Levinas comme celui qui est capable de mettre en doute la logique ontologique de l'existant, parce qu'en tant qu'autre, il ne se laisse pas réduire à l'épaisseur de l'être. Si l'enjeu s'entend clairement comme la formulation – la formation – d'une pensée qui rend à l'autre sa place primordiale dans la conscience de l'existant, Levinas part du constat de l'immense écart qui sépare l'humain égocentrique d'une attitude éthique. Si pour Husserl la relation intersubjective soulevait déjà des difficultés pour la pensée, elle restait une forme de relation avec le monde. Chez Levinas, cette relation prend au contraire une importance décisive parce qu'il la place comme la relation capable de modifier le sens des autres relations. Il ne s'agit pas d'une relation parmi les autres, mais de l'événement primordial qui ouvre un domaine au-delà de l'être mondain. La visée de Levinas étant clairement de destituer l'ontologie pour donner à l'éthique une antériorité absolue, il trouve dans la relation intersubjective la possibilité de ce renversement. Autrui est donc la figure capable de faire tomber la logique ontologique.

Dans son ouvrage *Soi-même comme une autre*, Paul Ricœur conclue sur une aporie : si Levinas est le philosophe de la relation à autrui, la radicale altérité d'autrui paraît s'opposer à toute relation. Il termine sa réflexion sur l'ipséité avec cette réponse de Levinas : c'est par ma relation à l'autre que se prouve et s'éprouve l'ipséité. Il y a donc dans la socialité une manière d'affirmer le soi-même. Mais la question du comment demeure alors pour Ricœur insatisfaite. Comment rejoindre l'autre alors qu'il se caractérise par son étrangeté foncière ? Comment parvenir à la dialogie ? Comment entendre l'autre alors qu'il se présente comme insaisissable et,

selon la dernière phrase du livre de Ricœur, « sous peine que l'altérité se supprime en devenant même qu'elle-même »²⁵ ? Ce sont à ces questions et à ces menaces qui planent sur la relation que nous tenterons d'apporter des éclaircissements. Comment se peut-il que le sujet devienne soudainement éthique ? C'est donc comme une interrogation que se présente à nous la conviction de Levinas : l'homme apparaît sans éthique et enfermé dans l'ontologie, pourtant il serait apte à l'éthique, il pourrait sortir de la lourdeur matérielle. La naissance de l'homme en fait un existant tourné vers sa propre existence. Elle pose une relation intime et exclusive entre le moi et son soi – une relation que Levinas décrit comme « pathétique »²⁶ dans son perpétuel retour au même. L'homme se présente dans l'unique préoccupation du même, cependant il serait propre à se tourner soudainement vers l'autre, et à en faire son unique visée. Le changement qui consiste dans le passage à l'éthique semble si extrême et inopiné qu'il nous paraît important de nous pencher sur l'instant de l'expérience éthique, comme inauguration d'une nouvelle manière d'être du sujet. Le moment du passage de l'état naturel à l'optique éthique apparaît comme l'événement décisif de la pensée lévinassienne. Il n'en est certainement pas l'aboutissement, puisque au-delà de ce moment, Levinas poursuit une réflexion sur la justice dans la société des hommes, avec l'intervention de l'autre autre - du Tiers - dans sa réflexion. Mais il est le tournant qui permet, par sa conception, de donner à l'éthique un ancrage authentique et non plus hypothétique. La proposition de Levinas est que si l'homme naît sans éthique, il doit l'apprendre en recevant l'enseignement de l'autre, en entendant son appel. Cette proposition fera l'objet de notre étude. Elle sera mise en question notamment concernant ses conditions de possibilité et les nouvelles perspectives qui lui sont données dans le déroulement de la pensée de Levinas. Reste qu'au départ de l'éthique, le sujet doit recevoir l'enseignement de l'autre, mais comment entendre l'autre ? C'est là la question majeure pour notre réflexion : *comment commencer à être éthique ?*

Partant d'une situation initiale reposant sur l'ontologie, comment le sujet peut-il adopter une vision différente du monde ? Si le projet de Levinas apparaît dans la rupture avec l'ontologie, c'est la manière de rompre qui semble l'enjeu d'une grande partie de ses réflexions. Il insiste non seulement sur son opposition foncière à la pensée de l'ontologie, mais il pose aussi les bases de la pensée de l'éthique comme authentique possibilité humaine.

²⁵ *Soi-même comme un autre*. Paris : Editions du Seuil, Collection Points, Série Essais, 1990, p. 410.

²⁶ *Le temps et l'autre*, p. 66.

À la question, l'expérience éthique est-elle possible pour l'homme, Emmanuel Levinas répond : Oui. Et il s'agira pour nous de dégager ce qui constitue les conditions de possibilité de l'expérience éthique – et ces termes eux-mêmes restent à élaborer. Nous nous demanderons ce qui permet à l'homme de réunir, à un instant donné, ces conditions, afin d'accéder par sa propre expérience au domaine éthique. Le moment du basculement de la nature humaine en un autre type d'existence est celui de l'expérience éthique. Il s'agit d'un instant crucial puisque, comme nous le verrons, il est à la fois exceptionnel dans la vie de l'homme, et consiste dans un saut irréversible. C'est donc un moment extrême de l'attitude naturelle qui se trouve expropriée du sujet, laissant place à une nouvelle ère. Non seulement le sujet saute d'une sphère à l'autre, mais il se trouve aussi intimement bouleversé par l'entrée dans cette nouvelle manière de voir le monde. Il ne s'agit pas seulement de faire l'expérience d'une modification partielle dans la manière d'être de l'homme avec son milieu, mais, dans l'éthique, l'homme fait l'expérience d'un profond renouveau de sa conscience de soi et des valeurs qui le guident dans son existence. L'expérience éthique consiste dans l'adoption de l'optique éthique. Or la vision dépend autant de l'intériorité que de l'extériorité puisqu'il s'agit du lien qui s'établit entre elles. Alors que sa propre persévérance dans l'être engendrait dans sa vie toutes les préoccupations, un sens du non-sens, ainsi que chacune de ses actions dans le monde, l'existant trouve le goût de l'autre et abandonne pour lui son souci de soi. En franchissant la barrière de l'indifférence à l'altérité de l'autre, l'homme découvre un monde nouveau, où l'autre et la préoccupation pour lui deviennent la conscience fondamentale – voire le commencement de la conscience. Le problème est le franchissement de cette barrière. Comment libérer l'humain de sa captivité ontologique ?

On peut se questionner sur ce qui constitue le berceau de l'éthique en l'humain : à quoi s'ancre, en l'homme, la possibilité de ce basculement où la conservation quasi-instinctive laisse place au risque du don ? Et, si l'éthique apparaît comme une caractéristique de l'homme, à quoi tient le devenir humain de l'homme en lui-même ? Alors qu'il apparaît borné au même, pourquoi l'homme est-il tout à coup capable d'accepter de se mettre à nu (à son tour), de faire à l'autre le don de lui-même, infiniment, pour le temps de sa propre vie mais aussi pour son au-delà ? Qu'est-ce qui déclenche la révolution de l'autre ?

Emmanuel Levinas décrit le processus de la découverte de l'autre comme l'instant où le sujet se constitue en tant qu'existant éthique. Sa volonté sera tout au long de son œuvre de se défaire de l'ontologie. Il parviendra, dans les écrits postérieurs à *Totalité et Infini*, à forger un

vocabulaire répondant au souci de ne pas tomber dans le piège de l'ontologie. Cette réflexion sur le langage est impliquée par sa philosophie elle-même. La méfiance pour le langage de l'ontologie, renvoyant sans cesse à la connaissance, à la possession, à la compréhension, vient de ce qu'il faut utiliser le langage pour constituer la pensée ; les apparitions du langage et de la pensée sont considérées par Levinas comme étant concomitantes²⁷. Ainsi nous précisons le sens des termes employés qui prennent ici la tournure d'une exigence toujours plus affinée. Le changement éthique est impliqué par deux actions conjointes : la survenue de l'autre et l'émergence du sujet comme agent. Chacune de ces deux actions, de ces deux avènements, met en évidence différents concepts propres à la pensée lévinassienne. Nous étudierons chaque idée mêlée à cet ensemble de mouvements menant à l'éthique, tout en nous demandant ce qui lui permet de voir le jour.

Cherchant à comprendre le fondement qui peut attacher l'homme à l'autre, la question traversant cette étude est celle du commencement de l'éthique : qu'est-ce qui rend possible le processus de la rencontre de l'autre ? Dans une tentative d'éclaircissement de l'expérience éthique, nous montrerons que la conception d'Emmanuel Levinas constitue une authentique possibilité pour chaque homme. L'ontologie, comme condamnation, constitue une excuse à l'égoïsme. Quoique la position éthique ne soit pas exactement adoptée par chacun, l'intérêt consiste moins dans l'utopie du développement de l'éthique au monde que dans la pensée du fondement de l'humain en tant qu'il est capable d'éthique. L'expérience éthique se présente comme l'expérience de l'autre selon le sixième commandement, « la règle d'or », mais aussi une nouvelle expérience de l'existence propre comme œuvrant en direction de l'autre. Il ne s'agit donc pas d'une approche de circonstance, mais de l'analyse du rapport qui se crée entre moi et l'autre dans l'instant de l'expérience éthique, inauguré par la rencontre de l'autre démasqué.

Pourquoi l'éthique est-elle possible ? Si la libération de l'homme passe par autrui, comment établir cette relation en-dehors de l'ontologie ? Le déploiement de l'éthique se dégage, chez Levinas, dans une chronologie que nous tenterons de suivre dans notre étude. Le premier temps est celui d'un sujet autocentré qui ignore l'altérité et ne tend qu'à la conservation du même, de lui-même. Dans un second temps, se produit la rencontre avec l'autre. À propos de ce moment,

²⁷ Voir *Humanisme de l'autre homme*. Réédition de Fata Morgana (1972). Paris : Le livre de poche, collection biblio essais, 1990, pp. 21-22.

nous parlerons de rencontre car il s'agit de l'instant où se mettent en relation deux pôles profondément différents, dans une relation qui n'altère pas cette différence. Chacun des pôles restant intègre dans sa particularité vis-à-vis de l'autre, c'est la mise en relation de ceux qui diffèrent entre eux qu'il faut entendre par rencontre. Alors les masques tombent, et l'appel de l'autre transperce la plasticité du visage. Dans un troisième moment, la vie éthique du sujet est inaugurée et déployée dans un temps nouveau, dans un horizon inédit pour lui, celui du prochain. C'est-à-dire que le temps éthique installe le sujet dans la possibilité d'être au-delà de la direction réflexive qui est initialement la sienne. Dire que l'horizon du sujet prend pour thème son prochain, c'est placer son existence sous le signe de l'autre et voir se déployer son action bien au-delà de lui-même.

Ainsi le troisième temps du devenir-éthique de l'homme, le temps éthique, ne lui appartient pas en propre, mais il s'y implique en faisant œuvre de don à son prochain. On remarque alors une déprise du sujet sur sa production active : elle-même ne lui appartient plus qu'en tant qu'objet du don qu'il fait à l'autre. Et pourtant c'est dans ce moment-là qu'il trouve l'ultime valeur de l'objet qui lui appartient et qu'il offre toujours déjà. Le temps de l'éthique s'ouvre comme celui du sens, et d'un sens qui ne cherche pas à comprendre. Ce n'est pas la connaissance de l'autre qui est placée au centre de la pensée de Levinas, puisque l'autre demeure dépassant dans l'expérience que fait le sujet. Mais le déploiement de l'éthique dans l'œuvre d'un agent qui n'est plus le pôle de la pensée, qui se déprend de la réflexivité et néglige de se conserver, de se protéger, pour offrir ce qui lui appartient à l'autre. Le problème posé par l'altérité n'est pas un problème de réflexion, mais de relation entre le sujet et l'autre. La connaissance et la réflexion nous renverraient au cloisonnement dans l'ontologie.

La rupture de l'indifférence consiste dans la rupture avec le primat de l'ontologie. C'est-à-dire qu'en reconnaissant l'altérité de l'autre, une distance vis-à-vis de l'être s'ouvre tout à coup de telle sorte que la mêmeté est dévaluée au profit de l'altérité. Le problème réside dans le passage d'une sphère à l'autre, entre ce que Levinas appelle l'économie et l'éthique. D'autant que nous verrons en quoi l'entrée dans l'éthique équivaut à une dévaluation de toute récompense, de toute attente envers l'autre, de la prière comme demande²⁸. Qu'est-ce qui permet à l'homme de briser le cercle réflexif qui l'enclôt dans une logique économique ? Qu'est-ce qui le fait dévier de

²⁸ *Humanisme de l'autre homme*, p. 40.

sa trajectoire redondante moi-même-moi ? Pourquoi, à un moment donné, la possibilité d'entrer dans l'éthique advient-elle ? À travers notre analyse, nous nous questionnerons sur ce qui constitue, en l'homme, la clef lui accordant l'accès à la sphère éthique, et par là de devenir proprement humain. En approchant l'expérience éthique, Levinas pose la question de la pensée de l'humain. Le problème porte sur les conditions de commencement de l'éthique, mais à travers la pensée de l'éthique, l'humain est décrit dans sa capacité à la socialité. À travers la pensée de sa capacité à adopter l'optique éthique, l'humain semble devenir de plus en plus humain. Il trouve une place dans le monde qui n'est plus celle de la marginalité du maître. Tout se passe comme si ses possibilités personnelles devaient se développer secondairement par rapport à l'impersonnalité de l'ontologie. L'éthique est ainsi pensée comme le lieu, non seulement d'une relation authentique avec l'autre en tant qu'autre, mais aussi et du même coup comme l'ouverture à la possibilité de voir s'articuler dans ce nouveau comportement de l'homme l'expression de la personne.

Le chemin qui mène l'homme de la jouissance à la tension éthique vers l'autre - de la « première morale » à la « philosophie première » - apparaît dans la philosophie d'Emmanuel Levinas en parallèle avec l'apprentissage de l'écoute. Si le visage interpelle, la nudité du visage est un appel qui « déchire la plasticité » ; et la manière d'être éthique se comprend à travers le *répons*. La relation entre l'appel et le répons, notamment mise en question par Jean-Luc Marion et Catherine Chalier, décrit non seulement la manière de se tourner vers l'autre homme, mais aussi l'historicité du sujet. L'altérité s'ouvrira à travers notre étude dans la distance avec l'autre homme et dans la distance salvatrice avec le même, le soi-même. Le répons entraîne le sujet au-delà de ce qu'il peut, au-delà de ce que son fondement dans le même que lui-même lui permet. Il s'agit d'entrer dans l'expérience de la relation avec l'autre – pas *alter ego* mais tout autre. Le problème de l'intersubjectivité conduit Levinas sur les traces de ce qui outrepassé tout sujet, dans la perspective pré-intentionnelle d'une diachronie heureuse : le répons, « la *respiration* même de cette peau avant toute intention »²⁹. Nous n'avons pas choisi d'aborder le problème posé par le Tiers, engendrant un dit qui se dédit toujours et la nécessité d'une certaine synchronie pour parvenir à l'idée de justice. Si ces thèmes importent beaucoup dans la pensée de Levinas, nous avons cependant orienté notre recherche sur le noyau de l'expérience éthique – expérience ou

²⁹ *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, p. 83.

épreuve de la socialité à deux dans laquelle le sujet se dépasse en accueillant l'autre en lui-même. La proximité d'autrui est le point de départ de Levinas : à partir de la relation à autrui, il décrit la source du dépassement de la subjectivité tournée vers la matérialité et la source de la signifiante.

CHAPITRE I

L'INSUFFISANCE DE L'ÊTRE ÉCONOMIE DE LA MATERIALITE ET ÉTHIQUE DE L'AUTRE

L'attention particulière qu'Emmanuel Levinas porte à l'instant de la confrontation avec l'autre vient de ce qu'elle donne lieu au plus radical bouleversement que l'homme soit capable de soutenir. Il s'agit à cet instant de basculer d'un monde vers un autre. Le passage à l'éthique se traduit par une mutation radicale³⁰ dans l'attitude du sujet. Il se produit, dans le rapport de l'existant³¹ au monde une fracture. Son histoire prend une nouvelle tournure qui ne tient plus seulement à sa propriété mais à ce qui ne lui appartient jamais, l'autre. L'existant voit se transformer non seulement son mouvement, mais aussi son image de lui-même et sa perception du monde. Avant d'entreprendre l'analyse du nœud dans lequel s'enchevêtrent des tensions successives, le lieu où advient l'éthique, nous commencerons notre étude par ce qui justifie l'intérêt porté à ce lieu. Le problème posé par Levinas, dans sa rupture avec la tradition philosophique, jusque dans la philosophie qui lui est contemporaine, s'appuie sur cet état des lieux philosophique. La question de la légitimité du primat de l'être dans la pensée se pose à partir d'une certaine compréhension de la condition de l'existant que nous expliciterons dans notre premier chapitre. Il s'agit ainsi de présenter la séparation qui s'effectue entre l'existant sans et avec l'éthique. Ce n'est qu'à partir de la compréhension de cet existant chez Levinas que le passage de la sphère naturelle à la sphère éthique pourra apparaître dans son aspect le plus crucial. Il s'agira ainsi de signaler des postures de l'existant radicalement différentes. L'« antinomie »³² entre ces deux états pourra apparaître de manière frappante et nous permettre

³⁰ Voir Vladimir Jankélévitch, *La mort*. Paris : Flammarion, collection champ philosophique, 1977, p. 264.

³¹ Dans son article « Levinas et la question de l'espace », Jean-Michel Salanskis précise que Levinas « utilise le mot *existant* à la place du mot *étant* de Heidegger, pour signifier l'étant humain comme celui qui donne la mesure : la "différence ontologique" devient ainsi chez lui la différence de l'exister et de l'existant ». *In Levinas vivant*. Paris : Les Belles Lettres, collection l'arbre de Judée, 2006, p. 134.

³² *Le temps et l'autre*. Texte publié pour la première fois en 1983. 9^e édition « quadriges ». Paris : Presses Universitaires de France, collection Quadriges Grands Textes, 2004, p. 40.

d'envisager quel type de changement est provoqué par ce passage. Le renversement éthique semble à la fois impossible et miraculeux et ceci pour la même raison : la venue de l'éthique présente une véritable rupture dans l'attitude naturelle de l'existant. Levinas prend soin de décrire les différents aspects du sujet autocentré, celui qui agit selon sa tendance égoïste, avant qu'il ne se transforme en agent éthique. C'est précisément la question de la possibilité éthique qui est au centre de cette philosophie, parce qu'elle permet de penser la nature de l'humain et la possibilité d'un changement dans sa relation avec le monde. Il s'agit de dépasser l'idée d'une perception soumettant un objet afin de donner une place à l'autre qui ne le priverait pas de son altérité. Il s'agit donc d'une lutte contre la réduction de l'autre au même.

En évoquant l'attitude naturelle du sujet, c'est un état de fait qui est dressé. Le point de départ de la pensée lévinassienne consiste dans l'obligation de répondre à un problème qui se présente à lui, celui de l'emprise de l'ontologie sur notre vie. Il doit donc commencer par constater l'insuffisance apparaissant dans la conception du sujet, et c'est à partir de cette insuffisance qu'il tentera d'apporter une réponse. Ainsi il faut entendre la situation de départ pour pouvoir y répondre par une proposition. Le sujet n'est pas toujours éthique – il ne l'est parfois jamais. Cette attitude ne lui est pas naturelle. Ce qui lui est naturel, c'est, au contraire, d'être centré sur lui-même, sur sa propre aspiration à rester semblable à lui-même, à justifier le lien qu'il entretient par force avec son soi. L'éthique ne s'inaugure que dans le traumatisme d'être face à l'autre - là le soi n'a plus la place déterminante de centre de l'attention et visée de l'action. Une fois pour toutes, la violence de l'égoïsme deviendra impuissante. Mais avant tout changement, avant toute expérience de l'autre, le sujet se trouve en présence de lui-même. Et un lui-même qui apparaît dans la réflexivité comme vivant dans le cercle continu de la mêmeté, comme emprisonné, ce que Levinas appelle le « définitif de l'hypostase »³³ c'est-à-dire de l'identité. Il semble parfait parce qu'il lui semble suffisant d'être lui-même. Avant tout autre, le sujet croit n'avoir besoin que de lui-même, et de sa propre force sur le monde. L'identité à soi est au centre des préoccupations de ce sujet. Le mouvement qu'il fait n'adopte qu'un sens fermé sur lui-même. Il revient au départ parce que le départ est son but. La finalité du mouvement se trouve dans le retour à soi, dans la constance du même.

³³ *Ibid.*, p. 38.

Par là, il fait déjà l'expérience de la solitude, de l'attachement au soi. Le bonheur de sa maîtrise du monde laisse le goût du vide à travers son objet précisément parce que le monde qui l'entoure est vide. Il n'y a personne. Être pour soi-même ouvre cette condamnation à être seul, c'est-à-dire non dans le manque de l'autre mais devant le vide – le « no man's land » au sens propre³⁴. On comprendra très vite le lien qui s'établit entre la perception du monde et la perception de soi : le sujet autocentré entretient avec les éléments du monde des relations d'identité en les rendant mêmes que lui. Or, en les arrachant au monde, l'existant se plonge lui-même dans le chaos d'un monde sans unité. En privant le monde de ce qui lui est propre, l'existant dissout sa propre identité dans le vide qui est laissé là.

Nous verrons à travers ce premier chapitre les différentes facettes du sujet égocentré qui, tantôt épris de son propre pouvoir sur les choses, tantôt ressentant l'isolement en tant qu'étranger dans ce monde de l'être, nous permettra de dégager les problèmes suscités par l'ignorance de l'autre, mais aussi sa détermination à demeurer identique. En étudiant la manière d'être du sujet qui obéit naturellement à une logique de l'ontologie, Levinas dénonce la limitation que la philosophie montre dans son propre enfermement dans l'ontologie. En pensant l'ontologie comme le principe d'un emprisonnement, parce qu'elle impose d'ignorer l'autre et par là empêche de sortir du même, Levinas met au jour un problème qui traverse non seulement les relations sociales, mais qui renvoie à elles-mêmes toutes les philosophies où l'éthique n'est pas première. L'ontologie est le premier problème posé par Levinas dans la formation de sa pensée. En effet il est développé dès l'écriture de son premier essai, *De l'évasion* (1935), qui fait apparaître le souci de Levinas de libérer l'humain de son joug ontologique. Et quoique sa conception de l'éthique ne vienne pas encore en réponse, il introduit déjà l'obligation de trouver une issue à cette situation de captivité du moi. L'urgence de l'évasion de l'être s'inscrit comme le début d'une volonté d'ouverture à quelque chose d'autre, de nouveau. Guy Petitdemange insiste, dans la présentation qu'il écrivit au dossier de la revue *Cités*, « l'évasion ici n'est pas une fuite, mais une « autre guise » de vivre la relation à autrui, au temps, au monde »³⁵. On comprendra

³⁴ À propos de cette expression qui trouve chez Levinas une acception négative et une autre positive, on peut lire Jean-Louis Chrétien, « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas », in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : PUF, collection Epiméthée, 2007, notamment pp. 124-125. Ici nous retenons « la signification privative et mauvaise du non-lieu » (p. 124).

³⁵ Guy Petitdemange, « Présentation », in *Emmanuel Levinas, Une philosophie De l'évasion*, Revue *Cités*, n° 25, Paris : Presses Universitaires de France, 2006, p. 11.

donc l'intention de Levinas dans ce premier ouvrage, plutôt que comme une simple critique de la pensée ontologique, comme l'amorce de la nouveauté levinassienne. Il s'agit déjà de conduire la pensée sur un autre plan, dans un autre domaine, par la reconnaissance de la limitation de la philosophie à l'être, au même, à la totalité. Il s'agit déjà de penser une « autre guise » c'est-à-dire de se dégager de la pesanteur instaurée dans la pensée par le primat de l'être. En identifiant ce problème, Levinas ouvre la voie pour sa réflexion et il peut élaborer par la suite l'idée de l'expérience éthique comme la seule réponse possible. Car il apparaîtra rapidement que pour lui, l'éthique est soit première soit ignorée. C'est précisément sur la force de cette rupture que nous souhaitons insister dans ce premier chapitre, de manière à mettre en évidence les reproches que Levinas adresse à la tradition philosophique en même temps qu'au comportement de l'humain en général, essayant de profiter des choses mais ignorant la valeur même de la vie. Le sujet se trouve soit sous l'emprise de l'ontologie, soit libéré d'elle dans une nouvelle optique. Pour comprendre la problématique levinassienne du passage à l'éthique, il faut avoir en tête sa détermination à dénoncer l'ontologie comme l'excuse qui permet toutes les violences. Le projet de Levinas est, dès le départ de sa philosophie, de trouver la voie pour libérer l'existant de la pesanteur ontologique, non seulement pour sa propre condition à exister, mais surtout de manière à le défaire de son rôle de bourreau ignorant de son propre geste.

Qui est le sujet d'avant l'éthique ? En répondant à cette question, nous préciserons le sens ontologique de l'existence naturelle du sujet. En effet, il apparaîtra sous le poids du primat de l'être comme pris au piège, mais aussi comme profitant de sa situation pour y trouver une sorte de satisfaction relevant de la mêmeté. Dans le même temps, il faudra nous demander ce que devient le sujet touché par l'Autre. De cette manière, nous pourrons non seulement poser des différences mais aussi élaborer la possibilité de passer d'un état naturel à un « état » éthique. C'est autour de la figure du sujet que se constituent nos principales interrogations dans la première partie de cette approche.

La détermination naturelle du sujet implique non seulement ses valeurs, mais en plus et en conséquence sa perception (qu'il s'agisse de la temporalité ou du sens de son existence). L'expérience de l'existence dans chacune de ses dimensions se trouve affectée par son emprisonnement dans l'être. L'expérience éthique est l'instant et le lieu de la découverte du monde dans le monde. Un sens nouveau vient le remplir – l'illuminer. Une lumière nouvelle

vient éclairer l'existence du sujet, qu'il n'envisageait que sous le thème de la maîtrise de l'être. Son appréhension du monde en général se trouve modifiée par le fait qu'il n'en est plus le centre. La nouvelle sphère à laquelle le sujet accède dans l'éthique se comprend comme un ensemble logique où la première place est donnée à l'autre. Ce changement renvoyant non plus à un principe mais à une altérité anarchique, vient modifier tout le cours de l'existence du sujet, la qualité même de sa vie intérieure. Ses mouvements n'ont plus rien de commun avec ceux d'avant la découverte de l'autre. Il s'agit donc d'un moment crucial où l'existence du sujet se réorganise absolument autour de sa découverte de l'altérité, en fonction de son entrée dans un domaine constamment nouveau, celui de l'éthique.

Il importe donc de dresser une étude précise de ce que Levinas considère comme l'attitude naturelle de l'existant, c'est-à-dire sa manière première d'être en rapport avec le monde. La philosophie de Levinas s'appuie sur la pensée ontologique, la pensée de l'être, pour montrer son insuffisance et dénoncer la justification de l'enfermement de l'existant. En posant l'être non seulement comme départ mais aussi comme limite définitive de l'existant, la pensée ontologique accepte selon Levinas de plonger le monde dans l'impersonnalité où l'humain est réduit à une chair sans nom, méprisé, ignoré, et par là déjà assassiné. On comprendra ici le statut naturel où se trouve l'humain, mais aussi celui dans lequel la pensée elle-même le confirme, comme celui du détenu. Et l'enjeu de cette première approche est précisément de voir se révéler la détention dans l'être comme atteinte à l'existant.

A - En quête d'identité ...

Le problème posé par l'identité est la distinction entre l'égalité au soi et la différence avec l'autre. La première attitude de l'existant ne consiste pas dans la recherche de la différence mais au contraire du même. Ce que Levinas appelle l'hypostase, dans *Le Temps et l'Autre*, est le rassemblement du même en soi-même, l'aparté du même séparé du monde ni même ni autre mais neutre. L'existant, avant sa découverte de l'éthique, c'est-à-dire à son état naturel, se présente comme un sujet autocentré. Sa manière d'être repose sur un partage entre deux faces nécessairement liées : le moi et le soi - ou bien l'existant et l'existence. C'est-à-dire l'aspect interne du sujet, son *ego*, et son revers matériel, ancré dans la pesanteur de la corporéité mais surtout de l'attachement à cette forme. Le soi constitue l'ensemble de l'existence de l'existant dans la finitude. L'existence se pose donc ici comme indépassable. Le comportement humain vient de la relation qui lie ces deux aspects du sujet, parce que de cette relation dépend la perception de l'existant. Si nous pouvons le décrire comme autocentré, c'est parce qu'il se tourne exclusivement vers lui-même. Et lorsqu'il est question d'identité pour ce sujet-là, il s'agit toujours de penser le même, c'est-à-dire ce qui me ferme sur moi et non ce qui me rend particulier dans une relation à un autre. Celui qui agit, l'existant, n'a pas de prise sur ce en quoi il agit, l'existence. C'est elle qui impose ses règles. Elle devient un carcan qu'il faut pourtant ne jamais quitter. L'englobement du moi par le soi intervient comme un emprisonnement. Le moi n'agit que dans la limite de ce que le soi lui permet. C'est le sentiment de cet enfermement et de cette pesanteur que Levinas décrit dans son premier écrit, *De l'évasion* (1935). La condition de l'humain lui apparaît alors comme attachée à la pesanteur de l'être. Il décrit le malaise qui est provoqué non par un désir d'infini, mais par le poids de sa propre présence. Le problème de l'identité à soi vient de ce que le sujet ne trouve pas la paix : il erre sans pouvoir résoudre sa situation, condamné à l'emprise de l'être. Le sujet n'a pas d'autre choix que de suivre le mouvement de l'être au sein duquel il demeure. Ainsi au départ de son entreprise philosophique, Levinas considère cette inactivité du moi, cette soumission à l'état de fait, comme le plus profond malaise. Par la suite, s'il continue à y voir la condamnation à la souffrance pour l'existant, il pense une position d'accommodation ou de complaisance à l'état des choses. L'évasion constitue l'éveil de la conscience à la condition de l'humain dans le malaise de son impuissance dans l'être.

Mais une telle conscience ne correspond pas à la préoccupation de l'existant qui s'inscrit naturellement dans le sens de l'être. Elle est secondaire. Son véritable départ n'est pas à l'endroit de la lutte, mais à celui de l'ignorance. On peut toutefois remarquer qu'il faut avoir la conscience éveillée pour pouvoir décrire l'ignorance, ce qui explique l'antériorité de la révolte sur la description de l'état naturel. Ce sont donc les écrits postérieurs qui nous apprennent le mieux ce que la figure du sujet présente de problématique. L'existant agit alors en vertu de ce que Levinas appelle dans *l'Humanisme de l'autre Homme*, une « sauvage et naïve liberté pour soi, sûre de son refuge en soi »³⁶. Ce qui est « libre », c'est ce qui vise le soi, cette existence qui n'a de volonté que pour sa propre conservation. Le moi apparaît dans la conscience de sa limitation aux préoccupations de l'existence. Et ce qu'il relève d'abord n'est pas la limite mais le pouvoir. Cette existence qui habite le moi le pousse à agir pour soi, dans la seule perspective de sa propre complaisance dans l'identité au même et sa perpétuation. Le soi inculque au moi un devoir d'entretien vis-à-vis de lui. Il mobilise son attention parce qu'il est l'unique mais dévorant souci du moi. Ici, l'identité s'entend comme égalité du moi avec lui-même. Or, ce lui-même qui double l'existant constitue sa seule référence pour exister, pour évaluer son action et son dessein. Le moi n'a que le même auquel se référer pour ériger son identité. Il semble agir dans la direction de sa finitude constitutive en renforçant ce qui lui est donné et en tentant de le faire perdurer comme tel, évitant toute modification. Le problème que pose son égocentrisme concerne sa relation avec le pouvoir : porté par la primauté de l'être, il agit pour soi en exerçant son pouvoir sur le monde. Mais il apparaît rapidement que l'usage du pouvoir et la relation à l'être recouvrent l'impuissance fondamentale de ce sujet.

Le repli sur soi.

L'attitude naturelle de l'existant est tournée vers la conservation et le retour de chaque action vers soi, c'est-à-dire vers le profit du même. Cette situation s'instaure sous l'apparence d'une autosuffisance. On pourrait penser « Heureux qui comme Ulysse ... »³⁷, puisque dans cet entretien de l'être se dégage une idée de perfection de ce qui est déjà là. L'existant agit comme si

³⁶ *Humanisme de l'autre homme*, p. 53.

³⁷ « Éthique et Esprit » (1952), in *Difficile liberté*, p. 25. La figure d'Ulysse revient dans *Humanisme de l'autre homme*, p. 43 ; *Totalité et infini*, pp. 12, 192 et 304.

ce qu'il possédait était parfait et qu'il s'agissait pour lui de le maintenir dans cette perfection. Le foyer que retrouve Ulysse l'a attendu en son absence, et son retour prouve le bien-fondé de cette attente : son voyage n'avait que le sens du retour.

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 retour³⁸

La figure d'Ulysse revient tout au long de l'œuvre de Levinas, depuis cet article de 1952 jusqu'à la dernière page d'*Autrement qu'être* (1974). Elle évoque à chaque fois l'éloge du même critiqué par Levinas, à l'opposé d'Abraham selon Yves Charles Zarka³⁹. Le passage par l'extérieur n'a de sens que parce qu'il vient servir l'intérieur. Aller vers un objet n'a alors de sens que si c'est pour se l'approprier, tel que cela arrive dans la formation de toute théorie, comme si tout venait de l'intérieur. En effet, l'acte d'appropriation renvoie à la maïeutique où je retrouve en moi la connaissance de ce qui est dehors, comme enfouie dans la mémoire. Ainsi rien n'est plus extérieur. Et par là, 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. 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. 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 heideggérien) 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. Le monde est d'ailleurs compris comme étant au service de ce sujet tout-puissant – le monde tournerait autour de lui. 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 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

³⁸ « Éthique et Esprit » (1952), in *Difficile liberté*, p. 25.

³⁹ « S'évader » éditorial, *Cités*, n° 25, p. 1.

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. Cette distance est malheureuse : elle consiste dans la difficulté de faire coïncider totalement le même comme moi. C'est-à-dire qu'il y a dans cette distance un problème posé : celui d'assimiler le monde au même pour servir le moi.

Le moi a en effet le projet de voir le soi s'étendre dans le monde. Les diverses formes de violences – depuis la connaissance jusqu'à la guerre – permettent à l'humain d'envisager la colonisation du monde. Il tend à « envahir la réalité comme une végétation sauvage qui absorbe ou brise ou chasse tout ce qui l'entoure »⁴⁰. Le moi se situe ainsi dans une tendance à la dévolution – masquant l'« involution »⁴¹ de son égoïsme dans l'exercice du pouvoir – en tant que souverain de la matière. Par là il s'appuie sur la croyance en sa propre capacité à soumettre ce monde dans la certitude qu'il est le seul véritable étant. Mais cette volonté de propagation du même dans le monde est défectueuse : elle ne trompe pas la finitude de l'existant lié à son existence. Le reste du monde ne pénètre la conscience que dans une relation à l'existence propre au moi. La question que se pose l'existant devant un objet du monde est invariablement rapportée à elle : cet objet est-il bon ou mauvais pour ma propre existence ? Si bien que ma visée intentionnelle passe nécessairement dans ce filtre du souci de soi – qui comme nous allons le voir devient un objet de satisfaction. Le monde ne trouve de sens qu'à partir de l'existence du soi-même, c'est-à-dire à partir de l'identité au même. Le moi chez Levinas est hypostasié, c'est-à-dire que la constitution d'une subjectivité repose sur la restriction au soi, mais la confirmation de son identité vient d'une référence véritablement extérieure. Il ne peut y avoir d'intérieur fondé sans extériorité, non comme lien de définition réciproque, ni comme opposition mais une extériorité inassimilable.

Ici l'existant croit n'exister qu'à la mesure de lui-même. Il est seul parce qu'il doit soutenir son identité moi/soi⁴². Sa matérialité reste dans une étroite correspondance au moi. L'acte de définition du soi par l'*ego* pose une fermeture du sujet sur lui-même, le fondement d'une intériorité qui se retire de l'extériorité. Et lorsque ce « lui-même » est défini, le sujet en est captif

⁴⁰ « Éthique et Esprit » (1952), in *Difficile liberté*, p. 24, renvoie à la « sauvage et naïve liberté pour soi, sûre de son refuge en soi » de l'*Humanisme de l'autre homme*, p. 53.

⁴¹ « La jouissance est un retrait en soi, une involution ». *Totalité et infini*, p. 123.

⁴² Distinction entre existant/exister selon *Le temps et l'autre*, p. 46. Voir aussi la dichotomie identité-*ipse* et identité-*idem*, chez Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, première section de la cinquième étude « Le problème de l'identité personnelle », pp. 140-150.

aussi longtemps qu'il est sujet. Un lien de nécessité unit le moi à son exister. Avant même de se tourner vers l'autre, l'existant s'isole par son identité à lui-même. Le moi est captif de l'être, de son existence. Le premier joug que supporte le moi est l'obligation d'être soi. Il est asservi par l'être qui fonde son existence. La contrainte la plus fondamentale du moi est son attachement au soi, c'est-à-dire à la matérialité de son exister ; pourtant l'existant, dans son égocentrisme, fait de cette contrainte un motif de complaisance – le bonheur de l'égoïsme. En effet, sa manière de se situer dans le monde, et les relations qu'il établit avec lui ne sont pas restreintes à la nécessité de l'être. Quoiqu'il demeure dans l'être et dans les modalités qui lui sont assorties, l'existant trouve dans ce que Levinas appelle la jouissance un contentement vis-à-vis des besoins. Cette notion de jouissance, notamment développée dans la deuxième section de *Totalité et Infini*, renvoie à l'égoïsme prenant le dessus dans la perception de l'existant, la contrainte de l'identité au même devient ainsi plaisir de la possession.

La jouissance.

La jouissance est l'idée aboutie que Levinas commence à évoquer dans *Le Temps et l'Autre* (1946-1947) sous les termes d'un rapport avec les objets du monde en tant que « nourritures »⁴³. Elle est reprise et développée dans *Totalité et Infini* (1961) où elle se présente comme la manière qu'a l'existant de se satisfaire de son exister, l'endroit où la pesanteur de l'être devient plaisir. Au sein de son intériorité, scindée entre l'exister et la conscience d'exister – l'étant, l'humain se voit exister. Cette pensée, cette intériorité, qui se distingue de l'être lui permet de faire de sa relation avec l'être une jouissance. C'est-à-dire qu'au lieu d'appréhender directement ses besoins dans l'immédiateté de la nécessité, l'existant les voit se refléter dans sa conscience et, grâce à la distance qui l'éloigne de l'être lui-même, trouve le moyen d'en jouir. Il s'agit d'une analyse de la manière qu'a l'existant naturel d'être en rapport avec le monde. Levinas dresse cette définition de la jouissance :

Vivre est comme un verbe transitif dont les contenus de la vie sont les compléments directs. Et l'acte de vivre ces contenus, est, *ipso facto*, contenu de la vie. La relation avec le complément direct du verbe exister, devenu transitif (depuis les philosophes de l'existence), en réalité, ressemble au rapport avec la nourriture où, à la fois, il y a rapport avec un objet

⁴³ « La dernière finalité du manger est contenue dans l'aliment ». *Le temps et l'autre*, p. 45.

et rapport avec ce rapport qui, lui aussi, nourrit et remplit la vie. 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.⁴⁴

L'analyse heideggerienne de l'existence se révèle bien comme étant décisive pour la conception de Levinas. Vivre signifie vivre de quelque chose. Toutefois cette influence se traduit comme le point de départ, qu'il s'agira toujours de dépasser. Dans les écrits postérieurs à 1945, il apparaît clairement que Levinas s'engage à penser la possibilité d'une sortie de l'ontologie. L'être tel que le pose Heidegger dans *Sein und zeit* est précisément l'être que Levinas dénonce comme le joug qui doit être brisé. La philosophie de Levinas prend appui sur celle de Heidegger, mais dans le dessein de montrer le souci pour l'exister comme un état naturel, mais pas comme la finalité unique et obligatoire – seule réalité à laquelle l'existant devrait se plier. La transitivité de l'être ne fait que justifier la dénonciation lévinassienne : la relation entretenue avec « les contenus de la vie » est une relation dans laquelle le sujet ne dépasse pas le même. Il est évident que l'humain se trouve face à ses besoins, soumis à la nécessité, cependant l'attitude qu'il adopte vis-à-vis de ces besoins s'inscrit dans la conscience de manière différente : ce n'est plus l'existant qui se trouve soumis aux besoins, mais ce sont les choses qui sont soumises au « bon plaisir » de l'existant. L'activité vis-à-vis du monde devient elle-même possession de l'existant. Le rapport n'en reste pas à la nécessité parce qu'il n'existe pas seulement entre la corporéité et l'objet : à la corporéité s'ajoute la pensée, qui, en toute logique ontologique, tend à rapporter l'action au même. Catherine Chalié évoque la « première morale » en tant qu'une « première abnégation » qui consiste à répondre à ses besoins : « en percevant les choses grâce à la lumière, en respirant, en se sustentant, le sujet s'initie aux premiers balbutiements de l'oubli de soi »⁴⁵. Mais l'analyse ne serait pas pertinente sans aller plus loin : « Cette abnégation reste pourtant étrange et paradoxale, elle semble n'exiger aucun sacrifice puisqu'elle est connivence avec la jouissance de la vie, avec la satisfaction devant les choses qui « font grâce de la vie », mais aussi de son égoïsme »⁴⁶. La première morale consiste donc selon Catherine Chalié dans la première relation de l'existant avec les objets du monde. L'objectivation elle-même est le premier geste moral, mais elle est tout de suite convertie dans la perspective d'un intéressement. La jouissance est ce

⁴⁴ *Totalité et infini*, p. 114.

⁴⁵ « Le bonheur ajourné » in Collège international de Philosophie, *Rue Descartes, Emmanuel Levinas* (réédition de *Rue Descartes* n° 19 publié en 1998 à Paris par le Collège international de Philosophie). Paris : PUF, collection Quadrige, 2006, p. 28.

⁴⁶ *Ibid.*

qui résulte de la pensée des besoins plutôt que des besoins eux-mêmes. À travers elle, 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. C'est en cela que Levinas considère la jouissance comme une sorte de dépassement de l'être, la pensée se situe dans le détachement. C'est bien dans la quotidienneté du rapport au monde que se trouve l'enjeu de cette philosophie, mais Levinas tend à montrer que le souci de l'existence n'est pas l'unique manière d'exister dans le monde.

Le monde est constitué de choses dont l'existant se sert ou qu'il consomme. Il se nourrit du monde de l'être en jouissant de cette position – pour ainsi dire « nourri et blanchi » ; il profite de ce qui semble à sa disposition. Par là, « il existe au-dessus de l'être »⁴⁷, c'est-à-dire dans un détachement vis-à-vis de la nécessité – la pensée. L'existant jouit sans pour autant quitter le monde de l'être, mais il s'en sépare. La jouissance se distingue déjà du besoin, elle se détache de la nécessité – ou en a l'illusion, mais demeure dans le système de l'être. S'il est « au-dessus de l'être », c'est parce qu'il a pour base de cette séparation sa capacité à penser. L'existant s'extrait de la fusion avec l'exister parce qu'il pense son exister. Et lorsqu'il le pense, c'est précisément comme jouissance. L'existant, grâce à sa pensée, conçoit une totalité – un monde objectivé - qui lui est soumis : « Le monde n'est rien d'autre que cet "en vue de soi-même" où le Dasein est engagé dans son existence et par rapport auquel peut se faire la rencontre du maniable »⁴⁸. Sa pensée, en permettant la séparation de la jouissance, confirme le caractère indépassable de l'être.

Dans la jouissance, l'existant reprend la totalité et l'ontologie à son compte. Il prend ses distances avec les besoins, sans s'en dépendre. Il profite de cette distinction pour jouir de la vie, c'est-à-dire se servir des objets du monde dans le dessein de son propre plaisir – répondant en fait à ses besoins. Par là il agit selon ce même principe d'entretien du soi puisqu'il l'alimente en absorbant ce qui est extérieur. « La nourriture, comme moyen de revigoration, est la transmutation de l'autre en Même, qui est dans l'essence de la jouissance »⁴⁹. En se nourrissant d'objets du monde, l'existant fait du même avec de l'autre. Ainsi il opère avec le monde de l'être en suivant encore ses règles. Quoiqu'il soit « au-dessus » comme étant, il reste dedans comme être. La jouissance est « alimentation », « complaisance à l'égard de ce dont la vie dépend »⁵⁰. S'il est bien vrai que l'exister dépend de son entretien, l'indépendance ou l'autonomie de

⁴⁷ *Totalité et infini*, p. 57.

⁴⁸ « *Matin Heidegger et l'ontologie* » in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 65.

⁴⁹ *Totalité et infini*, p. 113.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 118.

l'existant consiste dans l'appropriation de cette « dépendance » comme plaisir. La jouissance repose sur le plaisir de posséder ou de disposer des choses, car son processus permet à l'existant de se séparer de la vie pour en jouir. La jouissance repose sur l'autonomie du sujet. L'appropriation de l'être par la pensée compréhensive parvient à jouir d'elle-même parce qu'elle se possède.

Mais si la jouissance est possible, c'est parce qu'en elle, l'existant réalise sa séparation du monde. C'est parce que l'existant se situe à part de la totalité qu'il peut se nourrir des objets du monde. La jouissance est la possession des besoins, c'est-à-dire la résolution d'indépendance ou d'autonomie de l'existant. L'existant jouit de la vie dans une réflexivité égoïste. La jouissance apparaît comme « la suffisance même »⁵¹. Ce dont il jouit, c'est de ce qu'il prend pour la vie mais qui est l'objectivation du monde. Pour « aimer la vie », il faut la prendre pour thème alors que nous verrons plus loin la difficulté que présente une telle thématization. La jouissance permet une « rupture de la totalité »⁵² parce qu'elle fait l'« apologie » de l'ipséité dans l'égoïsme le plus radical, soit dans la séparation avec la totalité objectivée. Le repli dans l'intériorité est la rupture même du « chacun pour soi »⁵³. L'égoïsme de l'exister en tant qu'existant séparé permet de viser le bonheur. Mais la faille de la jouissance réside dans le retour au soi. C'est-à-dire que dans cette perfection de la séparation, cette possibilité du bonheur pour soi-même – profondément égoïste – apparaît la limite du soi-même. La séparation de l'exister, sa mêmeté tournée vers elle-même, est l'opération d'un continuel retour sur soi-même dans lequel ce n'est pas la singularité qui est entretenue mais l'approbation. « Aimer la vie » consiste à tendre à la possession : l'exister tire à lui-même des morceaux du monde ; mais cette jouissance est la double faillite du sujet : non seulement elle le jette en avant d'un monde de matière mais elle l'entraîne dans un mouvement de retour qui n'est que le constat de la désertion du soi. Le moi est « suffisance dans sa non-insuffisance, il demeure dans le non-moi ; il est jouissance d'"autre chose", jamais de soi »⁵⁴. Ce qu'il saisit est matière – ni l'autre, ni moi – vide. L'existant se donne la jouissance, « agrément fondamental de la vie »⁵⁵ - la vie en tant qu'elle se limite à l'exister – transformant ainsi le besoin du monde en plaisir. Il s'enferme alors dans une plaisance vacante, puisque, si elle croit s'élever

⁵¹ *Ibid.*, p. 60.

⁵² *Ibid.*, p. 123.

⁵³ *Ibid.*, p. 122.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 152.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 160.

au-dessus de l'être, elle reste dedans. Toutefois l'égoïsme qui est développé en l'existant par son amour pour l'exister effectue la séparation qui est condition de l'élévation éthique. Ainsi, si la perception de sa suffisance recouvre un déplacement du besoin en plaisir – soit la relation au monde objectivé, alors l'existant génère un retrait égoïste.

Le bonheur où l'existant ne manque de rien mais jouit de tout est le moment de la séparation. Là, le monde devient objet de possession, de maîtrise, et l'existant croit en son pouvoir sur lui – monde circonscrit à sa matérialité. Cette séparation ne fait pas à proprement parler intervenir l'autre. Elle distingue l'existant de la totalité sans pour autant le situer ailleurs que dans cette même totalité. Ainsi, la jouissance est une manière d'être dans la totalité et dans la nécessité – tout en niant la nécessité. En jouissant de la vie, l'existant s'invente un rôle qui aime la matérialité du monde plutôt que d'en ressentir la pesanteur, qui aime la chose au lieu d'en déduire son propre non-sens. L'existant qui jouit pose la séparation d'avec la totalité, néanmoins il reste soumis à la nécessité de l'alimentation. Il trouve sa jouissance, son bonheur, dans la consommation qu'il fait des choses. Avec la jouissance, l'alimentation, besoin de se nourrir pour vivre, devient consommation, plaisir de se servir du monde. La transitivité de la vie en fait une activité nourricière non seulement pour les besoins mais aussi pour la pensée. La pensée se trouve liée au vivre parce qu'elle se nourrit de son activité : vivre est ce qui la remplit. La séparation du monde fait de lui une totalité de choses qui paraissent au service de cette consommation. Le sujet de la jouissance prétend dominer le monde par la consommation qu'il en fait. Ainsi, au moment de la séparation, l'*ego* se donne la place centrale de seigneur. En passant de l'alimentation à la consommation, l'existant retourne sa situation de soumission à l'être en répondant par un acte de violence sur lequel nous reviendrons, mais qui se dégage déjà comme un acte de possession. L'existant plante son drapeau sur cette terre qu'il inaugure comme son territoire, sa propriété.

Mais dans son intériorité désertée au profit de la sensation de jouissance, de même que dans les choses saisies sans mystère, seul le vide se reflète. Tout se teinte d'une vacuité que la boulimie jouissive de l'existant consommant le monde tente vainement d'effacer. Même si, par la jouissance, l'existant tend à posséder les besoins, « le besoin atteste le vide »⁵⁶. Il ne sort pas de ce monde vide. Ces choses qui s'effritent lorsqu'il les saisit ne laissent que du néant. « La jouissance atteint un monde qui n'a ni secret, ni étrangeté véritable »⁵⁷, autrement dit elle ignore

⁵⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 155.

absolument l'altérité. Ce qui est atteint ne l'est que dans la mêmeté. Jouir consiste dans l'absorption d'un monde auquel on refuse toute différence. Le monde est précisément considéré avec indifférence par l'existant. Il n'est que matière au service de son propre être. Ainsi, les objets que l'existant touche ne relèvent jamais que du même. Autrement dit, ils ne sont que des formes vidées de leur propriété ou leur particularité. À travers la possession des choses, le monde est amputé de toute distinction. Il est uniformisé dans l'unique dimension de l'être. Il ne peut plus rien cacher dès lors qu'il est saisi par l'existant dans la mêmeté. La jouissance n'attrape les choses que pour les rapporter au même, or par cette relation avec les choses, l'intériorité, au lieu de se remplir, se vide.

La jouissance apparaît comme le mode d'existence d'un existant. Elle réalise la séparation entre l'existant et la totalité, permettant à l'existant de penser la totalité comme objet. Cette séparation reposant sur l'égoïsme le plus radical demeure indispensable aux yeux de Levinas pour soutenir le processus de l'expérience éthique. Elle apparaît comme une étape. En effet, cette séparation met en œuvre l'étant en tant qu'étant pensant. Et cette intériorité qui s'affirme est la faille de l'être même. « La "pensée", l'"intériorité", sont la brisure même de l'être »⁵⁸, parce qu'il s'agit du motif de séparation de l'existant. Il n'est pas uniquement une partie de l'être, mais il est capable de concevoir une pensée à propos de l'être dans lequel il vit. Cet aparté propre à l'existant lui permet de penser le monde, c'est-à-dire de le prendre pour objet. Et c'est à partir de cette brisure que l'humain devient capable d'éthique. Pourtant ce processus semble partir du côté inverse : comment aboutir à l'éthique en radicalisant la séparation avec le monde et en faisant l'apologie d'un moi souverain du monde objectivé ? Ou comment l'égoïsme peut-il conduire à l'éthique ? Mais c'est parce qu'il y a une intériorité que l'existant est apte à une relation avec l'autre, parce qu'il y a une « pensée » c'est-à-dire parce que le moi en tant qu'il pense pose une rupture avec la matérialité de l'être. La « pensée » du moi est ce qui lui permet de reconnaître l'autre. Mais elle ne s'accomplit en fait que dans la relation elle-même.

Le malaise.

Si la jouissance apparaît comme une sorte de concordance de l'existant avec le monde, la « perfection » de la fermeture sur soi trouve ses limites. En effet, le rapport avec le monde

totalisé reposant sur la jouissance présente un sujet isolé dans le même, et n'agissant qu'au sein du même. Il est bien, dans sa jouissance elle-même, enfermé en soi. La limite de la jouissance est la limite du soi-même : il y a une perpétuelle présence dans le même qui paralyse. Dans son article « C'est la guerre », François-David Sebbah note que « le mal surgit d'une structure de l'exister humain comme sa radicalisation excessive, excessive au point d'exclure toute autre dimension de l'existence humaine »⁵⁹. Et il est vrai que le malaise évoqué par Levinas, n'est pas une condamnation du jour, mais du vivre rapporté à la seule jouissance, autrement dit du monde compris dans l'unique dimension de l'être. L'exclusion de ce qui dépasse l'être intervient comme l'enrôlement dans une logique de consommation de l'être. On peut parler de radicalisation au sens où l'exister prend le pas sur l'existant. On notera néanmoins que l'économie, dans sa totalisation continue, ne laisse pas de place pour l'autre. Par là, l'économie est toujours déjà dans l'excès de considération pour l'être : elle est exclusion de ce qui est autre que l'être. L'économie « enracine » l'étant dans un monde de l'ontologie, où la totalité ne peut pas, selon notre compréhension, côtoyer l'éthique. Ce qui nous importe ici, c'est la description d'un exister vidé de toute épaisseur. Au milieu de l'être, l'existant isolé se rassemble dans son exister, se diminue dans l'unique dimension de la jouissance, de manière à entrer en relation avec l'être, exister selon le mode ontologique. La jouissance étant sa relation avec l'être, c'est l'être qui se pose comme la limite indépassable de l'existant. Cet aspect pathétique de la place de l'existant est au centre de toutes les premières études de Levinas. Dans *De l'évasion* (1935), *De l'existence à l'existant* (1947) et *Le Temps et l'Autre* (1946-1947), Levinas met particulièrement en avant l'idée de ce qu'il appelle la « dérélition » de l'existant, traduction de la *Geworfenheit* de Heidegger. Dans son texte de 1932, « Martin Heidegger et l'ontologie », Levinas nous fait part de sa compréhension de ce terme : « ce fait d'être jeté au milieu de ses propres possibilités et d'y être abandonné, Heidegger le fixe par le terme *Geworfenheit* que nous traduisons d'une manière plus libre par le mot dérélition. La dérélition est la source et le fondement nécessaires de l'affectivité. L'affectivité n'est possible que là où l'existence est livrée à son propre destin. »⁶⁰ Dans son article, Levinas cherche à dégager la particularité de la philosophie de Heidegger. Il lui apparaît que la distinction entre l'être et l'étant est fondamentale. Si bien que la question posée

⁵⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁹ « C'est la guerre », in Yves Charles Zarka, *Cités*, n° 25, p. 44.

⁶⁰ « Martin Heidegger et l'ontologie », texte de 1932, repris in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 68.

par Heidegger serait « qu'est-ce que l'être ? »⁶¹ Par là, Levinas met en évidence la quête ontologique de Heidegger et en arrive à la question du « comment ? »⁶². Ici intervient la *Geworfenheit*. L'intervention de cette notion heideggérienne se fait à la suite d'une question sur l'articulation du pouvoir en tant que compréhension. Ainsi Levinas trouve chez Heidegger une manière de concevoir la relation du *Dasein* avec le monde sur le mode ontologique. Levinas remarque dans sa lecture de *Sein und zeit* que Heidegger met en avant un *Dasein* dont l'existence quotidienne repose sur les structures de la compréhension, c'est-à-dire sur la règle ontologique.

Si Levinas reprend dans sa pensée l'idée de dérélition – cette échappée de soi dans la quotidienneté par le mode ontologique de la compréhension, de l'utilisation des objets – c'est qu'on retrouve dans cette description du *Dasein* le point de départ de sa philosophie : en d'autres termes la jouissance de l'athéisme⁶³. L'importance de la notion de *Geworfenheit* chez Heidegger est explicitée par Jean Grondin⁶⁴. Cette conception du *Dasein* est une mise en relief du problème de l'ontologie comme rapport au monde. Et il faut comprendre la *Geworfenheit*, cet être-rivé-à-soi du *Dasein*, comme le point de départ de la pensée d'Emmanuel Levinas. À partir de cette idée que l'existant est « abandonné » à l'exister, se dégage une solitude pathétique. Levinas comprend la *Geworfenheit* comme l'attachement au fait d'être. Et c'est précisément cette indépassable facticité qui apparaît chez lui comme l'emprisonnement de l'existant. La dérélition est donc ce qui pose ce problème de détention dans l'être comme « le fond et la limite de nos préoccupations »⁶⁵, c'est-à-dire que le seul horizon de l'existant est alors la facticité – ou l'effectivité »⁶⁶.

Comme si l'existant n'apparaissait que dans une existence qui le précède, comme si l'existence était indépendante de l'existant et que l'existant qui s'y trouve jeté ne pouvait

⁶¹ *Ibid.*, p. 56.

⁶² *Ibid.* p. 68.

⁶³ « Ce bonheur est athée car il se suffit à lui-même, il n'éprouve nulle nostalgie de Dieu », Catherine Chalié, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁴ « Heidegger opposera au statut de *subjectum* que le sujet moderne s'attribue lui-même, en un singulier acte d'auto-promotion, l'idée que le *subjectum* est d'abord "jectum", si j'ose dire, c'est-à-dire littéralement jeté dans l'existence. Pour traduire cette notion de *geworfenheit*, on pourrait parler de la "jectité" foncière du *Dasein*, qui se trouve opposée à la "sub-jectivité" cartésienne. Autrement dit, la "jectité" irrécupérable du *Dasein* vient hanter de l'intérieur la "sub-jectivité" moderne (que cette dernière, en fait, recouvre, pense Heidegger). » Jean Grondin, « Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du *Dasein* ? » [En ligne]. Paru dans *La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, P. Brickle (dir.), Madrid, Editorial Trotta, 2003, pp. 191-197. [Réf. du 3 septembre 2008]. Disponible sur : <http://mapageweb.unmontreal.ca/grondin/>

⁶⁵ *De l'évasion*. Réédition. Paris : Le livre de poche, collection biblio essais, 1998, p. 99.

⁶⁶ « Martin Heidegger et l'ontologie » in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 69.

jamais devenir maître de l'existence. C'est pour cela précisément qu'il y a délaissement et abandon.⁶⁷

Il s'agit de l'existence dont la jouissance est impossible parce qu'elle n'a pas de forme. La solitude est antérieure à la jouissance des choses. Elle est dans l'autochtonie de l'existant l'ancrage dans une « ambiance d'être »⁶⁸ qui me laisse seul parce qu'il n'y a personne. Et c'est ce qui permet de comprendre l'angoisse de l'existant, sans motif parce qu'elle est suscitée par le vide d'étant de l'être, par cet « anonymat »⁶⁹. Ainsi jeté dans le monde, l'existant trouve dans la jouissance de l'être un moyen d'être en relation avec ce monde. Le « délaissement » et l'« abandon » font de l'ontologie la manière d'exister de l'existant. Exister sur le plan de l'être, être un existant qui entre dans la relation ontologique, c'est là le commencement de l'athéisme.

Le sujet est naturellement engagé, sans l'avoir voulu, dans une tendance à se tourner vers lui-même, vers son soi qui vient à chaque instant « doubler »⁷⁰ son être. Il est jeté et abandonné dans le monde de l'être. Il y est lié à la manière d'un boulet, l'être-soi-même. Le soi constitue dans la nature de l'homme ce qui l'empêche de s'éloigner de lui-même, ce qui l'ancre dans la matérialité de l'existence. L'existence « colle au moi »⁷¹. Elle ne laisse pas à l'existant la possibilité de se décoller d'elle, c'est-à-dire de ne plus avoir son souci permanent et unique. « Le moi est irrémisiblement soi »⁷². Cette remarque sonne comme la condamnation du sujet à traîner en lui sa matérialité d'existant, la lourdeur de l'existence. Cet attachement constitue une double limite : le moi est rivé au soi dès son origine, mais en plus il ne peut qu'y demeurer. Ainsi l'existant ne fait pas seulement que revenir inexorablement au poids de son existence, mais il le soutient en permanence. Le moi ne quitte jamais le soi. Et si Levinas écrit qu'il y revient, ce n'est que pour signifier la direction que prend son action : le moi tourne en rond, reclus à l'intérieur de l'existence qu'il doit impérativement endurer. Le moi est comme une balle prisonnière, qu'un lien solide la ramène toujours à son point de départ sans qu'elle ne s'éloigne jamais du périmètre imposé. Dans ce contexte, le monde n'apparaît que dans la mêmeté. Ses objets sont instrumentalisés pour le service de l'existence du moi. Il est saisi et tiré vers le même, le connu,

⁶⁷ *Le temps et l'autre*, p. 25.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁷¹ *De l'existence à l'existant*, p. 73.

⁷² *Le temps et l'autre*, p. 37.

l'utilisable. Le moi, dans son impossibilité à voir autre chose que du même, est confronté au mal-être – malgré le bonheur de la jouissance.

La solitude de ce sujet « n'est pas tragique parce qu'elle est privation de l'autre, mais parce qu'elle est enfermée dans la captivité de son identité, *parce qu'elle est matière* »⁷³. L'identité du sujet est d'abord son ancrage dans la matière. La matière détient l'existant en son sein, sans jamais desserrer son étreinte. L'identité dont il est ici question reste dans la mêmeté, c'est ce qui est même que moi. Et le pareil est matière. Parce que l'identité du moi est matière, elle le tient captif. C'est-à-dire que parce que le moi est identifié comme relevant de la matière, identique à elle, il s'y trouve détenu. Le sujet est, avant tout, seul dans sa soumission à son identité. Mais cette identité ne lui appartient pas. La solitude est souffrance non pas par manque, mais à cause de sa désappropriation. L'identité n'est pas la propriété du moi, mais celle de l'être. Le moi n'est capable que de ressasser son appartenance au soi, sa propre soumission au même. La matérialité dont il fait partie l'accable parce qu'il finit par y participer. Il participe à sa propre détention dans la matière. Tout le pathétique de l'existence naturelle du sujet réside dans cette impossibilité de sortir. Il ne s'agit pas de « privation de l'autre » parce que celui-ci est complètement ignoré. Il n'entre pas en jeu dans la situation de l'existant. Ce dont il s'agit c'est finalement d'une situation de soumission à l'ontologie. Elle a le dessus sur le sujet, si bien qu'il n'a pas la propriété de son identité : elle détient le sujet jusque dans son identité. De cette manière, le moi se trouve dans un lieu qui ne lui appartient pas. D'une certaine façon, on pourrait dire qu'il est hébergé au sein de la matérialité, mais dans la dépossession il est réduit à cette condition d'étranger - sa personne n'a pas de place où exister. La jouissance n'enfreint pas cette règle mais au contraire l'installe dans la croyance en la puissance de l'être.

Nous constatons dans le phénomène du malaise une exigence supérieure : une espèce de poids mort au fond de notre être, dont la satisfaction n'arrive pas à nous débarrasser⁷⁴.

La jouissance n'est jamais une remise en question de l'ontologie, mais d'une certaine manière une confirmation de son indépassabilité. Elle est un arrangement du sujet avec sa condition dans l'être. L'amour de cette manière d'exister n'est rien d'autre que la complaisance de la pensée vis-à-vis de l'exister – une sorte de syndrome de Stockholm où, emprisonné dans

⁷³ *Ibid.*, p. 38 (nous soulignons).

⁷⁴ *De l'évasion*, p. 106.

l'être, l'existant se met à aimer son emprisonnement, à en jouir. La domination de l'ontologie, plus qu'une soumission, peut parfois sembler une sorte d'enrôlement dans la jouissance. En ne souffrant pas de sa réduction dans la matière, mais en y trouvant profit, l'existant participe à sa propre dépersonnalisation. Le malaise vient alors comme le rappel de son impuissance. Il tire l'existant au plus bas degré de sa condition : celui où il n'existe que dans l'épaisseur de la matière. Il n'existe plus que dans la dimension matérielle du vivre, dans l'ignorance de ce désir de la dépasser. Ce « poids mort » est le poids du même, de l'impossibilité à sortir de la matérialité. L'ontologie, emprisonnant l'existant dans l'être, impose la pesanteur dans chaque geste pour que chaque geste soit celui d'un détenu. Dans la pensée du vivre transitif, le lien étroit avec la matière n'est pas effacé. L'exister de l'existant est ce qui le détient, et la satisfaction de l'existant n'est qu'une manière d'être dans son rapport avec l'exister. Le « phénomène du malaise » renvoie l'existant aux limites de sa pensée : il est pris au piège de la matière, sans aucune issue possible. Dans le malaise, le sujet apparaît sous l'emprise totale de la matérialité. Il éprouve la retenue dans son soi. La capacité de dégagement de l'existant est anéantie : il est soumis à la contingence sans pouvoir ne lui donner aucun sens. Ou plutôt il demeure dans le même « sens », qu'il s'agisse de la jouissance ou du malaise : le sujet est constamment pris pour sens de ce qui arrive⁷⁵. Il se considère comme le centre de tout phénomène en tant qu'il le pense et le comprend. En tant que centre, c'est lui qui lui donne une « direction » au mouvement. Ce sens est de le satisfaire ou de le faire souffrir, mais c'est seulement à partir de lui que le phénomène est entendu. Ainsi l'expérience à laquelle le malaise nous assigne est celle d'une détention incontrôlable dans le « il y a » où le sujet est renvoyé à la condition de l'être pur. Et par la suite, la jouissance ne peut pas revenir sur cette réduction à l'identité ontologique – égalité au soi.

La jouissance n'est pas capable de dégager le sujet du primat de l'être, parce que dans cette séparation de la totalité, il ne s'agit jamais d'une rupture. Cette séparation, c'est ce que Levinas appelle l'hypostase : « l'apparition d'un "quelque chose qui est" constitue une véritable inversion au sein de l'être anonyme »⁷⁶. Il s'agit de mettre en œuvre le recul de la conscience sur l'être. L'existant émerge dans son attachement à l'être comme une forme qui se distingue de l'« il y a » impersonnel de l'être sans étant. L'hypostase consiste dans la formation d'un existant au sein de l'être. On découvre ainsi la chronologie de la formation du moi après coup : à ce stade de la

⁷⁵ « L'existence du *Dasein* consiste à exister en vue de soi-même », « Martin Heidegger et l'ontologie » in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 65.

pensée lévinassienne, il semble que ce qui précède le moi, ce soit l'exister sans forme et par conséquent sans personne. Ainsi le moment de l'hypostase est celui de la séparation d'une forme. Et l'« inversion » consiste à ce que cette forme issue de la masse impersonnelle de la matérialité se forme en tant que personne, c'est-à-dire avec une identité personnelle – un étant ou un moi. Mais ce mouvement entraîne tout de suite le problème de cette identité, posée dans la séparation, comme un état définitif de l'ancrage et de la limitation du moi dans l'être, c'est-à-dire que le moi acquiert une identité définitive avec la possession de soi. « La libération à l'égard de l'exister anonyme dans l'existant devient un enchaînement à soi »⁷⁷.

Levinas évoque la solitude comme une dissonance dans le déroulement « parfait » de la souveraineté du moi. Dans sa conception de la solitude, Levinas prend à revers la pensée de Heidegger⁷⁸ : ce n'est plus le néant qui suscite l'angoisse de l'existant mais l'être⁷⁹. Le malaise de l'existant vient de « la présence de l'être dans toute son impuissance »⁸⁰. Elle est intrinsèque à la relation de l'existant avec sa manière d'être au monde, l'exister. C'est à travers les modes de l'existence que la solitude s'exprime. Levinas l'aborde dans *Le Temps et l'Autre* notamment dans le cas de la douleur physique où la limitation du moi se présente avec force. L'insomnie dans *Le Temps et l'Autre*, mais aussi la nausée, dans *De l'évasion*, rappellent toujours cette même idée du poids de la présence de l'être. Cet étouffement des possibilités de l'existant dans la présence de l'être impersonnel. En effet dans la souffrance, il n'y a pas de distance entre la matérialité mondaine du soi, de l'exister, et la compréhension de cette souffrance. L'être est synchronie. Le moi est appelé par son soi à s'ancrer dans la facticité de la souffrance. « 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 »⁸¹. L'existant ne peut pas se replier dans la réflexivité, il ne peut pas se retirer, il ne peut qu'assister de près à sa condition. Il est instantanément convoqué au plus près de son être sans la moindre possibilité de détachement. La solitude, comme manière qu'a l'existant de souffrir en soi, n'autorise pas de recul, c'est-à-dire qu'elle est vécue immédiatement. C'est parce qu'elle intervient comme une défaillance du système de la mêmeté installé par le soi, que la solitude

⁷⁶ *Le temps et l'autre*, p. 31.

⁷⁷ *Ibid.* p. 51.

⁷⁸ Pensée de l'angoisse du néant exprimée dans *Was ist metaphysik ?* en 1929.

⁷⁹ *De l'existence à l'existant*, p. 28.

⁸⁰ *De l'évasion*, p. 118.

⁸¹ *Le temps et l'autre*, p. 55.

constitue un coup porté directement au moi. Celui-ci est touché dans sa chair, c'est-à-dire en son cœur – puisque la matérialité de l'existence ne se distingue pas du moi. Le recul est impossible. La présence de l'être est présente jusqu'en moi-même. Je lui appartiens.

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 présence⁸².

Levinas oppose la nausée au « fait psychologique » qui permet au sujet de se positionner dans la domination de sa saisie sur la chose. Cette situation que l'on trouvait dans la jouissance est anéantie dans la nausée où ce qui vient dans le corps, envahit le sujet et le domine. C'est lui qui est saisi par l'impression de nausée. Et dans ce saisissement, il se trouve incapable de tout mouvement. Il subit alors le poids de cette sensation où la sensibilité domine la pensée. Ce n'est pas le néant, le non-être, qui peut affliger ainsi l'existant mais sa condamnation à se trouver retenu dans le « il y a » de l'exister. Au lieu du vide, c'est l'être qui étouffe l'étant, car il n'est pas vu comme sa condition mais plutôt comme sa fin. Le sujet porte son existence comme une sorte d'asservissement à la matérialité de l'être. Si l'ontologie lui laisse la possibilité de jouir des choses, elle ne cesse pas de lui faire sentir la présence de la matérialité.

La solitude est « la compagne [...] de l'existence quotidienne hantée par la matière »⁸³. La souffrance de la solitude n'est pas exceptionnelle, mais elle constitue le quotidien du sujet sans éthique. Elle s'immisce dans la trame de l'existence, comme un sentiment diffus qui la parcourt. Mais qu'est-ce qui fait surgir la solitude au sein du sujet ? Il est seul au monde et ressent cette condamnation dans l'impossibilité de ne pas être dépassé par l'être. Il a beau s'y trouver, il semble que l'être n'entende pas l'étant. Le « il y a » est constamment mais sans conscience. L'ontologie impose un être impersonnel. L'étant, conscient de son attachement à l'être, se trouve isolé dans l'inutilité de sa conscience de l'être – vanité de l'hypostase. Sa conscience est incapable de rattraper la matérialité de l'être. Elle la subit comme un enfermement où la relation de nécessité ne permet pas la moindre communication. Le moi se tient dans l'existence, lesté en elle par son soi, mais avec la sensation de ne rien avoir à y faire. La solitude est le symptôme d'un mal profond : l'inutilité sous-jacente de cet étant. L'étant apparaît à lui-même comme un

⁸² *De l'évasion*, pp. 118-119.

⁸³ *Le temps et l'autre*, p. 39.

excédent dans l'être. Il n'y a pas de sens à cette position où la matérialité muette retient le moi sous son règne. L'existence quotidienne est alors une évolution vaine au sein d'une matérialité à laquelle le moi appartient totalement sans pour autant y trouver une place. Il est englobé dans un océan du même « sans vie »⁸⁴. Le moi dans son soi est comme un éternel naufragé ballotté par un flot sans nom, toujours au bord de la noyade, et sans aucun repère quant à sa position. Autour de lui, l'horizon qui « sans commencement ni fin, baigne et noie l'être séparé »⁸⁵ est homogène, partout et toujours identique à lui-même. C'est précisément cette perpétuelle présence de l'être qui soulève en l'existant une angoisse. L'existant n'est pas seulement isolé, il est plongé, entouré, emmuré dans, et habité par, l'être. « La question de l'être est l'expérience même de l'être dans son étrangeté »⁸⁶, c'est-à-dire non dans son altérité, mais dans son effrayante bizarrerie. En se positionnant par rapport à son pouvoir sur les choses, l'existant s'entoure de choses qui n'ont que l'épaisseur de la matière. Réduit à la matérialité, le monde offre une étrangeté angoissante. Dans son introduction à *De l'évasion*, Jacques Rolland décrit l'état de nausée en tant que mal de mer : « ce dé-payement ressenti positivement comme malaise oppressant naît du recul de l'étant sous tous ses aspects (dans notre exemple dérive de la terre, retrait de la mer, disparition de l'embarcation) qui nous tient en arrêt et en suspens tandis qu'aucun appui ne nous reste, tandis que "ne reste et vient sur nous – dans la dérive de l'étant – que cet "aucun" " »⁸⁷. L'être qui s'impose comme le fait dans lequel est jeté l'existant est étranger pour l'existant. Celui-ci se trouve dans un « recul » involontaire face à l'être. Le malaise provoqué par l'inadéquation de l'existant est « oppressant » parce que la présence de l'être, dans sa dimension matérielle, « rend malade ». Ce malaise est provoqué par la confrontation au « dé-payement », qui est ici à comprendre comme le retrait du paysage et la présence de l'être comme pur fait d'être, impossible à identifier ou à nommer. Et c'est cette présence où l'étant s'est retiré qui constitue l'être en tant que vide ou « né-ant »⁸⁸. L'élément dans lequel se trouve l'existant est vide. Il est étrange parce qu'il ne présente aucun signe de vie. Il est une masse de matière identique, impersonnelle et par conséquent il ne permet pas de se repérer. Selon l'analyse de Jacques

⁸⁴ Hans Jonas, *Le phénomène de la vie*, Essai I, traduit de l'anglais par Danielle Lories, première édition, Paris : DeBoeck Université, collection Sciences éthiques sociétés, 2001.

⁸⁵ *Totalité et infini*, p. 170.

⁸⁶ *De l'existence à l'existant*, p. 28.

⁸⁷ « Sortir de l'être par une voie nouvelle », *De l'évasion*, p. 35.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 39.

Rolland, la nausée « dénude la solitude essentielle de l'être-là qu'elle atteint »⁸⁹. Elle fait apparaître cet isolement au sein de l'existence, parce qu'elle le plonge dans un sentiment d'impuissance devant l'emprise de l'être sur lui.

Mais cette étrangeté n'est pas retrait du monde, différence, au contraire elle est l'exhibition du monde dans l'unique dimension de l'existence – obscénité du même – « rien d'autre que l'impuissance à sortir de cette présence ». L'être se montre en adéquation avec son apparence. Les choses n'ont pas de profondeur, parce qu'elles sont totalement présentes et visibles. Le monde apparaît ici comme l'immense tombeau décrit par Hans Jonas⁹⁰, comme « le paysage ou la "nature morte" » dont parle Levinas⁹¹. C'est-à-dire que l'existant est entouré de matière morte, où tout est si visible et si présent que cela le rend malade. Le monde a la présence du cadavre. La nausée est le goût imposé par ce constat. La propre présence du moi ne trouve pas de signification au sein de ce monde impersonnel. La jouissance permet au sujet de se placer comme une totalité distincte dans la totalité, mais il n'en est pas moins « rivé » à un mode d'être impersonnel dominé par l'ontologie⁹². La séparation avec la totalité correspond à la conscience de ce non-sens du monde, mais elle ne le résout pas. Au contraire même, « le désespoir de cette présence inéluctable constitue le fond même de cette présence »⁹³. La totalisation du moi ne lui donne qu'une identité sans fondement parce que la différence avec le monde n'est que relative : en objectivant le monde, en me donnant un « milieu », je continue à poser une identité du même, méconnaissant la différence. Cette séparation que produit l'objectivation du monde participe à

⁸⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁹⁰ *Le Phénomène de la Vie*, traduction D. Lories, p. 25. « Le monde entier est une tombe (une prison, un lieu d'exil, etc.) pour l'âme ou l'esprit (*spirit*), cette injection étrangère dans ce qui sans cela n'a pas de lien avec la vie. ». Et p. 22, « Ceci signifie que le sans vie est devenu le connaissable par excellence et, pour cette raison, est aussi considéré comme le véritable et unique fondement de la réalité. Il est l'état « naturel » aussi bien qu'originel des choses. Non pas seulement sous l'angle de la quantité relative, mais aussi sous celui de l'authenticité ontologique, le sans vie est la règle, la vie l'exception énigmatique dans l'existence physique ».

⁹¹ *Totalité et infini*, p. 333. L'appréhension de Jonas se rapproche par là de celle de Levinas : le primat du connaître est aussi le primat de l'ontologie. Comprendre se fait au double sens d'entendre et de saisir. La connaissance vide le monde de son altérité et ainsi de sa vitalité. Le « sans vie » apparaît comme l'être qui ne cache rien. Ce qui s'expose totalement manque de l'intimité du vivant. La compréhension est un mode de détention où l'au-delà de l'être n'a pas de place. Le tombeau qu'est le monde pour Jonas, fait écho à l'illégitimité chez Levinas : la pesanteur de l'être est une ambiance du monde où l'étant se trouve isolé et en même temps soumis par sa propre tendance à la connaissance.

⁹² Hans Jonas fait également appel à la notion de *Geworfenheit* dans « Gnosticisme, existentialisme et nihilisme » dans *La Religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme* (traduction de Louis Evrard, Paris : Flammarion, 1978). Dans sa réflexion, la *Geworfenheit* permet à Jonas de penser la gnose ou la connaissance comme ce qui fait de l'homme un être abandonné dans le monde. Ceci entraîne une conception du divin particulière à Jonas.

⁹³ *De l'évasion*, p.118.

une lutte de pouvoir et de violence. Au lieu de dégager le sujet de sa souffrance, elle lui permet de s'y adapter. Mais si la chose se soumet au pouvoir de l'existant, l'existant reste compris dans un monde de la totalité. L'avantage qu'il prend est fictif. Il y a quelque chose d'écrasant dans la proximité avec l'être qui, dans la nausée, vient à la sensation de l'existant, comme si son corps lui-même ne lui appartenait pas mais faisait partie de cette masse étrangère comme si son étrangeté venait de lui. La subjectivité, là où l'être seul vaut, est « un mode déficient de l'être »⁹⁴. La conscience de l'étant est alors véritablement de trop⁹⁵. Elle n'a pas de place ici. Si la nausée pénètre dans la conscience, ce n'est que pour la renvoyer à son impuissance, et par là, à son inutilité dans le monde. Mais ce « il y a » qui entoure l'existant, où la vie est évacuée au profit de la matérialité, instaure une intemporalité du monde. Il ne s'éteint jamais, ne se tait jamais, le monde de l'être remplit le présent de l'existant jusqu'à l'étouffer d'angoisse. La constance de cette présence sans personne, aussi dérangement que la sonnette qui retentit dans *La cantatrice chauve* de Ionesco⁹⁶, empêche tout déroulement du temps. Il y a de l'existence, mais cette existence n'est pas déterminée en quelque chose. Elle n'est que présence sans profondeur. Le « il y a » est le vide de la présence impersonnelle : il y a de l'être mais personne. Il n'y a rien mais l'exister existe sans « catégorie du substantif »⁹⁷ - existence sans existant. La conscience est écrasée en sorte que rien ne se passe. La présence retient le présent, non pas dans une pensée de la finitude, mais dans une persistance du même sans fin. « L'insomnie est faite de la conscience que cela ne finira jamais, c'est-à-dire qu'il n'y a plus aucun moyen de se retirer de la vigilance à laquelle on est tenu. Vigilance sans aucun but. »⁹⁸

Avec l'emprise de l'existence, il ne s'agit donc plus du tout de la fertilité du *es gibt* heideggérien⁹⁹, mais d'un « il y a » sans don, comme une fermeture sur la stérilité du même. Cette présence est évoquée par Levinas comme « le remue-ménage incontrôlable de l'élémental, inquiétant jusqu'au sein de la jouissance même »¹⁰⁰. Ce n'est autre que le vide angoissant laissé

⁹⁴ *Totalité et infini*, p. 241.

⁹⁵ « L'Être qui pense semble d'abord s'offrir à un regard qui le conçoit, comme intégré dans un tout. En réalité, il ne s'y intègre qu'une fois mort. La vie lui laisse un quant à soi, un congé, un ajournement qui est précisément l'intériorité ». *Ibid.*, pp. 47-48.

⁹⁶ « En somme, nous ne savons toujours pas si, lorsqu'on sonne à la porte, il y a quelqu'un ou non ... » Eugène Ionesco, *La Cantatrice Chauve* (1950), cité en exergue de « Enigme et Phénomène » in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 203.

⁹⁷ *Le temps et l'autre*, p. 26.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁹ Emmanuel Levinas, *essai et entretiens*. François Poirié, p. 101-102.

¹⁰⁰ *Totalité et infini*, p. 171.

par l'excès d'exhibition et de jouissance – relation avec la pure matérialité. L'écrasement de l'existant par le fait de l'existence sans personne, anonyme, est le moment où les objets de jouissance perdent leur présence, et où l'existant se trouve seul face à de l'être sans forme. La jouissance ne suffit pas à surmonter la présence de l'existence, car elle-même se dégrade dans la soumission à l'existence sans objet. L'« élémental », cet environnement totalisé par l'existant, ne permet pas d'installer un règne serein parce qu'il ne permet pas de relation au-delà du visible. En lui perce l'existence de l'« il y a », la pure matérialité sans objet. L'angoisse de l'existence précède la jouissance, et peut à tout moment renverser cette impression de maîtrise sur les objets pour révéler l'absence d'objet dans la matérialité, pour retourner à la facticité. L'élément de l'existant ne le met jamais à l'abri du retour de l'existence, dans l'angoisse de l'impuissance. Ainsi sa position est instable au sein de l'existence, il est entièrement soumis à ce qui n'est rien mais qui est.

La totalité, qu'elle soit celle du monde, ou celle instaurée par le moi dans sa séparation d'avec le monde, reste une totalité, c'est-à-dire une relation de pouvoir. Elle n'est que le produit du primat de l'être : accumulation d'objets sans aucun sens, sans aucune relation authentique, mais seulement le pouvoir de soumettre. Objectiver le monde, c'est le réduire à des objets que je peux soumettre. Si en faisant cela je me place au-dessus de ces objets, en tant que maître, je ne suis pas moins ramené à l'impersonnalité sous-jacente de l'objet. La totalité est une construction du moi qui lui permet de se situer quelque part. Ramenée à la matérialité, la présence du monde dérange par sa brutalité. Et si elle dérange c'est parce qu'en vérité, elle est « incontrôlable ». C'est-à-dire que malgré mon contrôle sur les objets, le monde de l'exister a toujours le dessus : je ne peux pas l'éteindre. Il s'impose et je n'ai pas de pouvoir sur lui. Il n'y a rien de subtil mais la constance de sa présence, sans cesse palpable. Ce monde ne laisse pas de repos à l'existant parce qu'il se montre à chaque instant présent. C'est pourquoi l'exemple de l'insomnie donne lieu au développement de cette impression que la vigilance est la marque de l'emprise de l'être. « L'angoisse, d'après Heidegger, est l'expérience du néant. N'est-ce pas, au contraire, - si par mort on entend néant, - le fait qu'il est impossible de mourir ? »¹⁰¹ Le problème ne vient pas du ne-plus-être mais du ne-pas-pouvoir-faire-autrement-que-d'être. L'angoisse n'est plus comprise comme rapport avec le néant mais comme rapport avec l'exister sans fin. Comme une sorte d'immortalité dans laquelle l'existant n'est plus que vigilance, sans possibilité de se retirer. C'est

l'impossibilité du néant, c'est-à-dire l'impossibilité d'arrêter la présence de l'existence qui soulève l'angoisse de l'existant. Il est pris au piège de l'être, jusque dans l'impossibilité de se retirer dans sa conscience. L'existant n'a plus son épaisseur d'existant : il est à même l'être, sans pouvoir sur lui, sans aucune conscience intime. Il est entièrement livré à l'existence. Et le monde bruisse pour couvrir son absence de sens.

La jouissance même ne fait que continuer cet isolement du sujet : les rapports avec le monde objectivé deviennent rapports avec le même. Les choses sont absorbées par la conscience de l'existant. Dans l'objectivation, on a l'impression que l'existant tente de fuir l'inassimilable de l'existence, dans la maîtrise complète des objets. Le pouvoir de la conscience est « de conserver toujours la possibilité de se retirer « derrière », pour dormir. La conscience est le pouvoir de dormir. Cette fuite dans le plein est comme le paradoxe même de la conscience »¹⁰². L'existant ne trouve pas d'autre moyen, pour oublier l'emprise de l'existence sur lui, que de se tourner vers l'objectivation du monde, c'est-à-dire vers une relation reposant sur la matérialité avec le monde. Au lieu de prendre à revers le primat de l'être, il s'y intègre. Et de la même manière, on peut parler d'un existant qui, pour fuir l'impersonnalité angoissante de l'existence, établit un rapport impersonnel avec le monde. L'impersonnalité de la quotidienneté est donc inscrite dans la continuité de cette angoisse, comme une réaction qui, en la fuyant, la prolonge. Pour fuir l'impersonnalité, l'existant se dépersonnalise ; pour fuir son impuissance devant la pure matérialité, l'existant se fait maître des objets. L'existant se place dans l'instabilité de l'existence en conservant la croyance en son primat. Le sujet sans éthique se trouve dans une relation avec lui-même, habitée par la mêmeté, sous la menace de l'existence prête à renverser son pouvoir sur les choses, manifeste en tant que souffrance sous la forme de la solitude. L'être affecté par la solitude est celui qui ressent son propre attachement à l'être et se voit y demeurer. Il comprend l'« irréfutable évidence de la totalité »¹⁰³. Non seulement il se trouve ainsi affecté mais il se nourrit de son amertume.

La solitude, c'est une des marques de l'être. Il ne s'agit pas du tout de sortir de la solitude, ce n'est pas ça que je cherche, il s'agit de sortir de l'être, et la solitude étant une des marques de sa limitation.¹⁰⁴

¹⁰¹ *Le temps et l'autre*, p. 29.

¹⁰² *Le temps et l'autre*, p. 30.

¹⁰³ *Totalité et infini*, p. 9.

¹⁰⁴ Entretien avec Philippe Nêmo, « Les chemins de la Connaissance », France Culture, 1981. [En ligne] <http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/dossiers/2005/levinas/emissions.php>

La solitude, de la même façon que le malaise, apparaît comme un symptôme, une manière pour le sujet d'évoquer sa relation avec l'être. En cela elle est comme l'évasion, que Levinas identifie comme le sentiment de captivité dans l'être. Il y a donc, au sein de la totalité, la possibilité pour le sujet d'avoir conscience de sa propre impuissance. Mais, après avoir cru que cette conscience pourrait présenter une sorte d'échappée ratée – le pressentiment d'un au-delà sans pour autant y conduire, Levinas la révèle finalement comme une manière de se trouver dans la totalité. Il s'agit d'un mode d'être qui ne relève que de l'être. L'au-delà de l'être n'y pointe pas. Ce n'est donc pas la solitude qui est principalement visée, mais l'attachement à l'être, en tant qu'il est sa source. Le dégoût de l'être reste dans l'intimité avec l'être sans permettre de s'en éloigner. Il est la conscience de la détention, mais en aucun cas la clef qui permet d'en sortir. Le projet de Levinas n'est pas seulement de concevoir un moyen d'échapper à cet affect de l'existant qu'est la solitude, mais plus radicalement, il cherche ce qui pourrait arracher définitivement le sujet à cette relation d'emprise qu'exerce l'être sur lui. Ainsi ce n'est plus la mise en œuvre d'une évasion qui est recherchée mais l'échec de la totalisation. Ce qui entrave véritablement l'existant, ce n'est pas son sentiment de solitude, mais c'est son incapacité à être au-delà de son exister. Ce que veut vaincre Levinas, c'est donc l'obligation au retour constant vers le soi – le « définitif de l'hypostase »¹⁰⁵. Alors que dans l'évasion, une porte s'entrouvrirait pour laisser sortir le détenu conservant la possibilité de se refermer, le projet de Levinas est d'effacer cette porte. Effacer les barreaux de sa prison, pour que le moi ne soit pas un évadé, mais authentiquement libéré. Levinas veut dégager un moyen pour le sujet de trouver une ouverture lui permettant de se décoller de son soi. C'est précisément la différence qu'établit Jean-Luc Marion entre la philosophie lévinassienne et la pensée de la Gnose. Dans le début de ce premier chapitre, nous avons eu l'occasion d'établir des points de convergence entre Levinas et Jonas. Nous avons souligné le rapprochement entre leurs constats de départ, à savoir ce que Heidegger appelle la *Geworfenheit*, soit l'enfermement dans l'être. Si Emmanuel Levinas présente le monde de l'ontologie comme une prison, Hans Jonas quant à lui en parle comme d'un tombeau et pense de la même manière le retranchement de l'étant face à ce qui n'est que de l'être. Ainsi la pensée de la Gnose soulève-t-elle le même problème que Levinas : l'étant ne trouve pas sa place au sein d'un environnement (ou d'un

¹⁰⁵ *Le temps et l'autre*, p. 38.

élément) d'où est absent un au-delà de l'être¹⁰⁶. Néanmoins, Jean-Luc Marion arrête là le parallèle en signalant dans son texte « D'autrui à l'individu »¹⁰⁷ qu'il s'agit chez Levinas de trouver un moyen de dépassement de l'être. Alors que Jonas se demande comment penser la vie, pour aller à rebours d'une modernité qui a placé la mort comme seule compréhensible¹⁰⁸, Levinas se tourne plutôt vers la perspective d'un renversement de la connaissance comme finalité. Le reproche fait à Husserl de revenir - à la fin de son appréhension du monde doxique - vers la théorie, consiste dans un refus de la théorie comme aboutissement. La connaissance n'est pas la visée de la philosophie lévinassienne. Et ce n'est pas - contrairement à la gnose - dans le retour à soi-même que se révélera l'au-delà de l'être, mais bien dans une rupture avec la tendance à la connaissance. Par là le mouvement lévinassien est bien à distinguer de la pensée gnostique, puisque comme le souligne Jean-Luc Marion, on y assiste à un dépassement de l'enfermement dans l'être.

Le mal-être du moi est un « *mal d'être* »¹⁰⁹. Ce qui lui fait défaut, c'est une place et une direction. Et la lancinante souffrance à laquelle le conduit son obligation à l'existence ne lui permet l'identité qu'en tant que soi-même : il est comme possédé par l'être et ne peut venir à bout de cette quête identitaire, de reconnaissance du singulier. La confusion de l'être fait de l'étant un élément passif où l'existence retient tout dans la totalisation du monde. L'existant fait partie de l'existence et ne peut pas échafauder de projet de singularisation du moi, aussi longtemps qu'il demeure embourbé dans l'indistinction de la matérialité. L'autonomie de l'hypostase pose une identité dans l'égalité, sans dégager la particularité de l'existant. La stabilité, l'aspect définitif de l'hypostase, s'inscrivent dans l'immédiateté. Autrement dit l'existant n'est pas capable de concevoir autre chose que la continuation du même.

Cette insuffisance de l'existant dans l'attachement à l'exister tente dans différentes situations de s'imposer comme la seule suffisance possible. Le sujet de l'économie se place sous

¹⁰⁶ Jens Mattern, dans son article « Une gnose à contre-sens », in *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes* n°3, « Pensée du retour ». Paris : Verdier, 2004, p. 87, le rappelle : « Au niveau existentiel, la gnose est caractérisée par l'expérience du monde comme radicalement mauvais, comme une prison dans laquelle l'homme se trouve jeté sans connaissance de son origine ni de sa destination. La possibilité d'une libération de ce mal du monde - le salut - est vue, du fond de l'existence dans le monde, comme infiniment éloignée, réalisable seulement grâce à la révélation d'une altérité radicale. ».

¹⁰⁷ Jean-Luc Marion, « D'autrui à l'individu » in *E. Levinas, Positivité et transcendance*, Paris, PUF, 2000, pp. 287-308.

¹⁰⁸ Voir aussi à ce propos Catherine Chalier, *La Fraternité, un espoir en clair-obscur*, 2003, Paris, Buchet/Chastel, collection au fait, notamment pp 33-34.

le joug de la matérialité de l'exister et par là adhère pleinement au modèle fermé de la relation entretenue par le moi avec lui-même, avec son « avoir »¹¹⁰, son soi. Ce sujet-là est comme conforté par cette assurance de se retrouver à chaque instant en lui-même, dans son soi. Pourtant dans la quête d'identité qu'il perpétue, ce sujet s'inflige une solitude qui lui colle à la peau. Il n'a de cesse de se prouver son existence alors même qu'il prétend être comblé. Son travail pour établir son identité enfin à jamais est toujours recommencé parce qu'il manque l'élément qui pourrait venir la confirmer, le fondement : le différent. L'échec de la pensée ontologique se trouve précisément dans sa propre incapacité à avoir un recul face à la situation du moi avec son soi. Levinas tend à fonder une philosophie qui, en premier lieu, reconnaisse l'insuffisance de cette conception du primat de l'être. L'identité issue de l'hypostase pose de manière définitive un sujet contenu dans son soi. Et c'est cet aspect définitif de la détention de l'existant dans l'existence qui déclenche le malaise : le moi condamné à l'errance dans le vide de l'existence et ne trouvant plus de fuite que dans l'impersonnalité. Levinas présente cette défaite du moi sur l'être, du personnel sur l'impersonnel, comme inacceptable. Perpétuellement face à lui-même, le sujet se sonde et ne trouve rien de tangible pour se soutenir lui-même. Pourtant « le moi est irrémisiblement soi »¹¹¹, et par là, il n'a aucun sens à être en tant qu'existant. Le lien de servitude qui unit le moi à la matérialité de l'être l'implique dans un domaine où il ne se situe pas. Il est là, dans l'incapacité de se réduire à l'existence ; il est de trop. Sa capacité à penser fait de l'étant « *un surplus toujours extérieur à la totalité* »¹¹². Pourtant, dans le même temps, il adopte une identité ontologique renvoyant à un système. Malgré sa séparation, le sujet reste dépossédé de lui-même, il s'enracine dans la catégorie de l'être. Il n'établit pas son identité parce qu'il n'a aucune place, aucune caractéristique lui appartenant. Il est englobé et soumis, mais il reste dans une faille de l'être comme une excroissance vaine. La pseudo suffisance du soi est la marque dans le sujet de sa plus grande insuffisance : il n'a pas d'identité qui lui appartienne parce que tout est même dans l'être. En se posant comme un sujet à part de la totalité, l'existant n'assouvit pas son rêve de renouvellement du monde. Alors, cette jouissance qui semblait le combler le condamne à la vacuité. Être comblé, c'est précisément être vidé de toute possibilité –

¹⁰⁹ « Le mal de l'être, le mal de la matière de la philosophie idéaliste, devient le *mal d'être* » (nous soulignons). *De l'existence à l'existant*, p. 19.

¹¹⁰ « Mon être se double d'un avoir ». *Le temps et l'autre*, p. 37.

¹¹¹ *Le temps et l'autre*, p. 37.

¹¹² *Totalité et infini*, p. 7 (Levinas qui souligne).

mort. La possibilité de cet existant, c'est le pouvoir sur les objets – ou comme le précise Jacques Rolland, « pouvoir sur l'altérité relative des choses et du monde qui les rassemble »¹¹³. Or, il peut être réduit à l'impuissance à tout moment par ce qui gît sous les objets conçus, la pure matérialité de l'être, le retournement du soi sur le moi. Toutefois la jouissance, si elle met en œuvre la pensée de l'existant, ne suffit pas. La séparation qu'elle produit donne au moi la satisfaction de sa propre condition d'étant dans l'être. Objectivant le monde, le moi demeure isolé dans le sens d'un égoïsme qui soutient seulement la volonté de persistance dans l'être.

L'égoïsme.

L'égoïsme est lié à la jouissance : il est la jouissance du repli sur soi de et par l'existant. L'égoïsme est jouissance de la solitude. Il s'agit de l'état dans lequel l'existant ne voit plus que le même exister, ou atteint par l'existence. L'existant se trouve dans un attachement indéfectible à la matérialité de l'être. Il évolue dans l'indifférence, aveuglé par la recherche du même. En tant qu'il s'apparaît à lui-même comme le centre de toute préoccupation, le monde revêt pour lui un caractère alimentaire ou utilitaire, sans âme, sans vie. Il n'y a personne dans le monde, il est seul. Son attitude égoïste consiste à aimer sa détention dans l'isolement, à participer à son identité hypostasiée. Le soi envahit tout parce que le moi ne voit que par et pour lui-même. C'est lui qui donne vie au monde en l'éclairant par sa conscience : le monde semble mort – inanimé – et il le ranime par le seul usage de sa pensée. Mais s'il anime le monde ce n'est qu'en l'objectivant. C'est seulement par l'usage qu'il en fait qu'il l'éclaire. Le monde où il évolue semble sans vie : la matérialité engouffre tout et n'offre ni perspective ni épaisseur. À chaque moment, elle est même. Elle est malédiction sans conscience. « À travers l'or qui l'achète ou l'acier qui le tue, on n'aborde pas autrui de face »¹¹⁴. L'existant, au bout du compte est tel le roi Midas qui croit s'enrichir en se saisissant de chaque objet et en le transformant en or. Mais l'or, ce matériau lourd dit « précieux », manque de la plus précieuse des richesses : la vie. L'existant porte sur le monde un regard totalisant, c'est-à-dire que chaque chose est renvoyée à son propre soi-même en tant que pôle – renvoyant à un système, chaque chose est vidée de toute différence pour entrer dans la conscience de possession. Accumulant des objets rendus uniformes, le monde de la matérialité ne

¹¹³ Jacques Rolland, « Un chemin de pensée » in *Emmanuel Levinas, Rue Descartes*, p.45.

présente pas la moindre trace de vie, c'est-à-dire de mouvement, de nouveau : tout est même sous cet empire sans aucun sens.

La vie que croit donner l'existant est artificielle. Et paradoxalement, la possession dans le même fait loi, alors que la possession du moi, qui permettrait l'identité en tant que moi, est impossible. Le problème est alors pour le moi de trouver la possibilité de prendre le dessus sur le soi, pour lui donner sens. La transitivité du vivre vient remplir l'existant mais elle ne lui permet pas l'authentique propriété. Le problème de la domination du moi par son soi, retourné sur lui, inscrit l'œuvre de Levinas dans la volonté de rompre avec le définitif posé par l'hypostase. L'identité trouve une place en tant que libération vis-à-vis de la totalité. Et l'urgence de sortir de la totalité se précise dans l'analyse de la jouissance comme un procédé de dépersonnalisation de l'existant investi dans les objets de consommation. Ainsi à la fin de la deuxième section du deuxième chapitre de *Totalité et Infini*, intitulée « Jouissance et Représentation », Levinas montre que la relation qui relève de la jouissance s'établit avec le vide des choses. Et par là, il dénonce l'égoïsme de l'existant sans éthique. Il considère l'entretien de la relation au même comme la ruine de la personne.

Dieux sans visage, dieux impersonnels auxquels on ne parle pas, marquent le néant qui borde l'égoïsme de la jouissance au sein de la familiarité avec l'élément.¹¹⁵

Et il ajoute quelques lignes plus tard :

Ce que cache la face de l'élément qui est tournée vers moi, ce n'est pas un « quelque chose » susceptible de se révéler, mais une profondeur toujours nouvelle de l'absence, existence sans existant, l'impersonnel par excellence. Cette manière d'exister sans se révéler, en dehors de l'être et du monde, doit être appelée mythique.¹¹⁶

La relation avec le monde objectivé pourrait être univoque parce que l'existant se tourne vers les choses, mais elle ne l'est pas parce que ce vers quoi il se tourne est vidé de son sens. Il ne se tourne pas vers l'extérieur mais vers le même. Le monde de la jouissance est celui de « dieux impersonnels ». Ils ont une « face », mais pas de visage. Dire qu'ils sont « sans visage », « impersonnels » et qu'on ne leur parle pas, signifie que la présence qu'ils donnent est purement

¹¹⁴ *Totalité et infini*, p. 253.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 151.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 151.

matérielle. Ce que Levinas appelle « l'élément » est le milieu que l'existant a rassemblé en se séparant de la totalité. Il s'agit de l'environnement familier et sans résistance, mais chargé de la lourdeur matérielle. L'élément, malgré sa familiarité, est étranger parce qu'il n'est personne. L'absence de personne, l'absence de conscience, est la pure matérialité de l'être. Ainsi le monde environnant ne cesse pas, malgré la possession par la jouissance, de tenir l'existant dans sa marginalité. La nausée, comme les autres cas évoqués par Levinas, est un moment d'affrontement où l'exorbitante présence de l'être écrase toute possibilité de l'existant. Le monde est fixé dans la lourdeur de l'être comme si plus rien ne pouvait arriver, comme si l'existence de l'existant devait se résorber pour se soumettre complètement. Mais Levinas réserve une autre manière de se positionner face au monde : l'au-delà de l'être n'est pas le ne-plus-être de la mort.

L'existant se trouve dans la soumission la plus complète, sans aucun recours, ni possibilité d'espérer un changement puisque alors il lui est impossible de se décoller de cette présence. S'il ne peut s'en détacher, c'est parce qu'il est inclus dans cet état de fait. La présence est présence dans le même, c'est l'intervention pesante de l'être à l'intérieur même du moi. Cette présence ne suscite pas de conscience, n'est pas prise pour objet, parce qu'elle domine le sujet. Cette nausée relève de l'impression de captivité dans l'être que le sentiment de solitude rappelle. Dans le malaise de la nausée, il n'y a « rien d'autre que sa présence »¹¹⁷. Et dans ce « rien d'autre », Levinas évoque non seulement l'impossibilité de ne pas entrer dans cette présence, mais aussi la vacuité qui remplit cette présence. Plus encore que la profondeur de « l'absence », signalée par Levinas, on pourrait parler de profondeur du vide. Mais le vide n'est pas le néant : il s'agit du vide dans cette présence massive. « Il y a » mais ce qu'il y a est une matérialité vide à cause de son impersonnalité. Utiliser le terme d'« absence » rapproche encore trop le « il y a » de la personne qui elle peut s'absenter avant de se révéler.

Mais ici, Levinas note l'impossibilité de toute révélation, la présence purement matérielle de l'« il y a » n'a rien à révéler parce qu'elle ne cache rien. Et sa profondeur ne renvoie qu'à sa vacuité : elle est profondeur sans profondeur – profondeur du rien. Il n'y a rien d'autre, mais cette présence est présence de la présence sans dire autre chose. Elle est impersonnelle au point d'être déserte. Le « il y a » de l'être est ce qui se dégage des choses. Il gagne sur l'existant en lui imposant le vide, le non-sens de sa présence. Levinas parle d'une manière d'être « mythique » :

¹¹⁷ *De l'évasion*, p. 119. Voir aussi page 46.

en effet, il appelle mythique ce qui relève du visible sans rien cacher qui puisse donner lieu à une révélation. Ce qui est mythique c'est ce qui est sans mystère. Et il appellera aussi mythique la manière par laquelle les sciences humaines dépersonnalisent le langage, en le renvoyant à des systèmes. Le mythique est impersonnel précisément dans le sens où le personnel n'a pas de place, où le caché du mystère n'a pas de place, où tout s'explique par le recours à la théorie – contenu de la conscience. Ce qui est mythique c'est ce qui est ontologique. L'égoïsme apparaît ici comme la tendance à ignorer le vide de la matérialité. Si « le néant borde l'égoïsme », c'est parce qu'il tend à le masquer en possédant l'objet. L'égoïsme est une relation avec un monde vide. Il entoure l'existant de néant mais de ce vide, de l'impersonnalité de la présence de l'être. Ainsi il ne s'agit pas du néant de Heidegger, mais plutôt de son être : un être sans étant. La matérialité de l'être nie tout esprit, et le sujet se retrouve étrangement prisonnier. La possession consiste dans la compensation du vide de l'objet purement matériel par l'incorporation au soi : en intégrant l'objet au soi, le moi voit en lui son propre reflet. Mais l'identité est ici comprise comme une égalité avec le même : or ce qui est assimilé est vidé. Le piège de la pensée ontologique est donc d'entretenir cette relation de possession vide. Et si le sujet est identique à ce qu'il possède, il se vide lui-même par sa propre tendance. Le sujet, dans sa position de créateur de l'objet, sujet objectivant, prend l'objet dans l'ignorance de sa pure matérialité en le faisant déjà entrer dans sa propre lumière, dans l'extension de sa propre profondeur d'existant. Ainsi il trompe sa solitude en se saisissant de l'objet.

Figé dans le même, le moi ressemble aux hommes statufiés par la gorgone Méduse : il ne bouge pas, pétrifié, mais ultime blessure, il reste conscient de son état d'impuissance¹¹⁸. Ce qui est problématique pour Levinas, c'est la soumission de l'étant à l'être, la captivité du moi par rapport au soi, la responsabilité que le sujet a pour lui-même parce qu'il se prend pour son propre fondement en tant que sujet. Mais s'il se prend pour son propre fondement, le sujet se trouve pourtant dans une impasse : il n'est pas capable de trouver une confirmation à son identité. Il se place dans la persévérance de quelque chose qu'il ne parvient pas à cerner car il se trouve toujours déjà compris à l'intérieur. Ce qui pose la captivité du moi, c'est l'obligation du retour au soi. L'existence ne constitue pas le défaut de l'existant – puisqu'il lui est nécessairement lié. Ce qui présente une lacune dans la manière d'être du moi, ce n'est pas son existence mais la relation

¹¹⁸ Cf. le film *Johnny got his gun*, Dalton Trumbo, 1971.

qu'il entretient avec elle. Le sujet d'avant l'éthique se comporte avec son existence comme si ce commencement était une fin.

Voilà ce qui dérange Levinas : la croyance en une omnipotence du sujet par lui-même repose sur le dégoût d'un moi – conscience inutile et vaine – qu'il a l'obligation de s'approprier dans l'être pour fonder une identité du même. Mais l'identité ne trouve aucune entente nulle part puisqu'elle n'est confrontée qu'à elle-même – son propre écho. Sans différence, l'identité n'a aucun sens. Le couple moi/non-moi que la jouissance met en présence ne suffit pas à ce que le siège de l'intériorité trouve un fondement solide. La séparation subjective ne suffit pas si elle demeure dans son égoïsme radical. La relation du moi à son soi ne pourrait trouver de sens qu'en admettant son impuissance à façonner, et reconnaître son identité toute seule. Revenir à soi, c'est empêcher l'identité d'être éprouvée. Le sujet sans éthique a peur de se perdre s'il lâche prise sur cette répétition du même ; mais en se vouant au même, il s'empêche de se définir. L'identité échafaudée dans ces conditions est un simulacre tel un château de carte instable que le moindre souffle d'angoisse¹¹⁹ suffirait à faire s'effondrer.

L'être séparé dans la jouissance fait de son égoïté le centre du monde. Tout en part pour y revenir. Puisqu'il objective le monde, le moi devient le sens même de ce monde. Le monde objectivé n'a de sens que pour lui servir. Les choses, les « nourritures » ne lui apparaissent que comme du non-moi. L'autre n'est que relatif : c'est ce dont il n'a pas encore pris possession. Avec le non-moi, il fait du moi – il se nourrit. Mais à aucun instant il n'est capable de voir l'autre dans le monde, autrement que relatif à lui-même. Cette mêmeté est une identité que Levinas décrit comme reposant sur le « pareil »¹²⁰ : elle se mesure à ce qu'elle est cependant ce qu'elle est, dans sa frénésie du remplissement, ne renvoie qu'à ses objets de possession. « Toute jouissance est [...] oubli de soi »¹²¹, c'est-à-dire oubli de sa condition d'enfermement dans l'être. En effet en appuyant son identité sur la possession du non-moi, le moi ne découvre pas ce qui lui est propre. Il ne se dévoile pas dans son authenticité – il faudrait un autre, véritablement autre, pour qu'un tel dévoilement soit possible. Le moi court après ce qui lui échappe sans se tourner vers ce qu'il possède vraiment. Dans son égocentrisme, le moi se trouve excentré. Si son

¹¹⁹ L'angoisse, chez Levinas, est l'instant où le « il y a » se maintient malgré l'inactivité du sujet, comme « impossibilité totale de sortir ». Entres autres, *De l'existence à l'existant*, pp. 73 et 109-113 : troisième chapitre, première section « L'insomnie » ; *Éthique et Infini*, pp. 39 et 52.

¹²⁰ *Totalité et infini*, p. 322.

¹²¹ *Le temps et l'autre*, p. 52.

attention est captivée par le monde objectivé ce n'est jamais que pour l'assimiler, en tant que non-moi. Pourtant la jouissance le conduit à désert son foyer. Dans son rapport avec les choses, objets de consommation, le moi ne laisse pas transparaître de propriété. Son programme d'entretien consiste seulement à prendre pour faire sien. Mais nous verrons que dans son geste, il est incapable de trouver du sens, voire de trouver une valeur, puisque la chose n'est déjà plus rien - néant. Par la consommation de ce qui est vide, le moi ne peut se remplir que de vide. La jouissance, en tant qu'activité sur le monde objectivé, fait oublier au moi sa position face au monde. Cette activité de possession l'éloigne de l'idée qu'il est possédé par la possession et voué à une régression à l'infini – ce « mauvais infini » ou *Sollen*¹²².

L'existant sans éthique trouve dans la jouissance une manière d'être séparé du monde. L'idée de lumière fréquemment évoquée dans *Le temps et l'autre*, nous renvoie à la distance qui permet de voir. La lumière apparaît, comme la « première morale », en tant que séparation de départ pour qu'une morale plus élaborée puisse s'exercer. Et si cette séparation fonde la possibilité d'une survenue de l'éthique, elle a l'air de l'en éloigner. Centré sur lui, le moi montre toute la radicalité de son égoïsme en l'abreuvant de possessions. Tourné vers la possession, il ne voit le monde que par rapport à lui. Possédant des choses vides, il a l'illusion de prendre corps alors même qu'il n'avale que du néant. Aussi longtemps que le moi est consommateur des objets du monde, il ne peut pas être autrement qu'égoïste, c'est-à-dire qu'il ne peut pas être ailleurs que dans l'amour de la matière, de la possession, de ce qui n'est ni lui ni l'autre. Or ce dont Levinas croit l'humain capable semble très lointain de cette description. L'oubli de la condition du moi n'est pas une résolution de cette condition. La jouissance, si elle masque la captivité du moi, jusqu'à faire de l'égoïsme la jouissance de la solitude, ne doit pas nous abuser : l'être demeure premier dans ce monde. Dès lors que l'on parle de possession ou d'égoïsme, le moi a beau résister à la totalisation en se retirant, sa relation au monde reste limitée à une relation avec sa matérialité. Élevé « au-dessus de l'être », le moi se repliant sur sa jouissance ne jouit que de l'être.

Le sujet égoïste, sans éthique, se trouve affecté par sa propre tendance. En effet, il est enfermé dans une situation où l'être tient le premier rôle. L'existant est dans un rapport objectivé avec le monde. Ce rapport de totalité est ce qui le distingue, ce qui le sépare, mais cette

¹²² *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 223.

séparation se retourne contre lui. Si elle lui permet de jouir du monde objectivé, elle le place face à un monde impersonnel et le fait entrer dans la dégradation de sa propre personne. L'être, en tant que pure matérialité, pure présence, ne peut pas être personnel, parce qu'il ne cache rien. Ainsi en ayant avec le monde une relation où l'ontologie prime, l'existant se trouve enfermé dans l'incapacité de voir autre chose que du même. Le monde de l'être ne lui répond pas¹²³. Il ne suscite pas non plus de parole. Il est une présence excessive dans laquelle seul le vide de personnalité se présente. C'est une présence sans personne.

Et là, dans le rapport ontologique avec le monde, l'existant est affecté : en faisant des objets du monde impersonnel sa propriété, l'existant se vide lui-même de ce qui lui est véritablement propre. Il se dépersonnalise dans son rapport aux choses. L'acte de propriété se retourne contre son auteur parce qu'il l'exproprie de ce qu'il a authentiquement. En se donnant la relation avec les objets issus de l'ontologie, c'est-à-dire vidés de toute ombre, parfaitement lisse, pour relation première - relation de jouissance – l'existant perd quelque chose. Il se perd lui-même d'une certaine façon, parce qu'il cherche son identité dans l'endroit de la possession. Mais posséder une matière vide, revient à posséder du vide. Et malgré sa présence massive, la plénitude du vide ne peut pas remplir l'identité de l'existant. L'existant ne peut pas adhérer à la matérialité parce qu'il pense. Et sa pensée, à l'origine de la jouissance elle-même, est ce qui pose tout le problème de la situation de l'existant. C'est elle qui le sépare, mais par là l'exclut du monde de l'être. La pensée est la résistance du sujet à la totalité. Mais ce n'est qu'en totalité qu'il se pose dans cette séparation avec le monde. Le problème est bien d'échapper à cette répétition pour ouvrir sur quelque chose de véritablement nouveau. La répétition du même, qui s'établit malgré la séparation dans la jouissance avec la totalisation du soi-même pris pour identité, est une continuation de l'ontologie. L'enfermement dans l'être pose l'impossibilité d'aller ailleurs, c'est-à-dire l'impossibilité de ne pas répéter toujours la même chose, toujours pareil. La limite se trouve précisément dans le fait que le pareil n'est pas l'identité véritable.

Levinas fait apparaître la pensée ontologique comme un empêchement pour l'existant. Dès *De l'évasion*, la lourdeur de l'existence dans l'être apparaît comme un point de retenue majeur

¹²³ « C'est pourquoi la question de l'être : *qu'est-ce que l'être ?* n'a jamais comporté de réponse. L'être est sans réponse. La direction dans laquelle cette réponse devrait être cherchée est absolument impossible à envisager. La question est la manifestation même de la relation avec l'être. L'être est essentiellement étranger et nous heurte. Nous subissons son étreinte étouffante comme la nuit, mais il ne répond pas. Il est le mal d'être. » *De l'existence à l'existant*, p. 28 (Levinas souligne).

pour lui. Mais s'il pense alors l'expérience de la jouissance comme une expérience d'évasion ratée, puisqu'elle revient irrémédiablement au même, il met en relief dans *Totalité et Infini* le caractère irréel de la jouissance. Elle sépare en effet l'existant de l'être parce qu'elle repose sur la pensée, mais cette pensée ne se détache pourtant pas de l'emprise de l'être. L'être demeure premier sur la pensée. Il ne domine pas seulement les besoins, mais également la pensée des besoins d'où provient la jouissance. Ainsi l'accomplissement des besoins ne fait plus entrevoir une évasion de l'être, à proprement parler, mais seulement la séparation entre l'existant et la matérialité. Il apparaît clairement chez Levinas que cette séparation n'est pas une rupture. Ce n'est pas là le début de l'éthique. Quoiqu'elle soit le comportement de l'existant, il reste sous le joug de l'être, mais l'égoïsme dans lequel il se retrouve est une jouissance de son propre enfermement dans l'être. L'égoïsme est la jouissance du repli sur soi de l'existant exclu de la matière. Et il trouve dans sa capacité à la jouissance une arme contre la totalité : il reste obsédé par ce combat *contre* la totalité. Mais au double sens de « contre », il ne s'agit pas du détachement recherché par Levinas. Ce n'est plus l'évasion qu'il recherche mais la libération.

Alors que dans l'identité pure et simple de l'hypostase, le sujet s'embourbe en lui-même, dans le monde, à la place du retour à soi, il y a « rapport avec tout ce qui est nécessaire pour être ». Le sujet se sépare de lui-même. La lumière est la condition d'une telle possibilité. Dans ce sens, notre vie quotidienne est déjà une manière de se libérer de la matérialité initiale par laquelle s'accomplit le sujet. Déjà elle contient un oubli de soi. La morale des « nourritures terrestres » est la première morale. La première abnégation. Pas la dernière, mais il faut en passer par là.¹²⁴

Cette première morale du « besoin », ou plus tard de la jouissance, qui apparaissait dans *De l'évasion* comme ce qui « nous tourne [...] vers autre chose que nous »¹²⁵ voit sa limite dès *Le Temps et l'Autre*. En effet c'est la première possibilité pour l'existant de trouver « un oubli de soi », c'est-à-dire un oubli de la lourdeur de la matérialité. Catherine Chalier, dans son texte intitulé « Le bonheur ajourné », met en relief cette première morale trouvée dans la jouissance, et qui consiste dans une relation avec le monde, « avec l'*autre* de la vie »¹²⁶. Elle précise la description opérée par Levinas : « il n'aime pas l'être mais le bonheur d'être, le bonheur d'avoir des besoins et de les satisfaire »¹²⁷. Il y a donc dans la jouissance du monde, une tendance à se

¹²⁴ *Le temps et l'autre* p. 46.

¹²⁵ *De l'évasion* p. 103.

¹²⁶ « Le bonheur ajourné » in *Emmanuel Levinas, Rue Descartes*, p. 28.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 29.

tourner vers une altérité relative, celle des choses que le moi est capable de posséder – de comprendre. Le malaise de l'être se trouve effacé par l'activité de jouissance. Le paradoxe est bien que l'oubli de sa propre matérialité se trouve dans le rapport avec la matérialité du monde. L'extériorisation « relative » du moi lui permettrait ainsi de masquer l'écœurement de l'être. En effet, selon Catherine Chalié, « la jouissance creuse l'intériorité, elle libère le moi des menaces de l'être anonyme et de l'horreur de la dépersonnalisation, elle l'installe dans l'immanence d'un monde devenu *son* monde »¹²⁸. La jouissance permet au sujet à la fois de perdre la pesanteur de l'être dans sa propre activité et de « creuser », c'est-à-dire de donner de l'espace, au moi dans le sein de son soi. Toutefois, si cette première relation du sujet avec l'altérité relative des choses qu'on possède – ou première morale de la jouissance – instaure une subjectivité qu'on pourrait dire « personnifiante » (le sujet y agit en son nom, se donnant une identité personnelle au monde), la place qui semble se déployer à l'endroit du moi est vidée par le mouvement excentrique de celui-ci. La personnification, si elle est bien une ouverture de la capacité relationnelle du sujet, ne donne pas lieu à l'affirmation d'une personne qui supporterait le face-à-face avec l'altérité radicale d'autrui. La première morale consiste dans une première ébauche, les prémices des possibilités de l'humain à exister dans la dimension morale c'est-à-dire la dimension où l'étant côtoie non plus seulement du même mais aussi de l'autre. Et malgré la relativité de l'altérité qui entre en jeu ici, la jouissance donne au sujet la possibilité de mettre en œuvre une relation avec l'extérieur. Ainsi l'observation de Catherine Chalié insiste sur les conséquences de la jouissance : un détournement de l'être lui-même où la satisfaction prend le pas sur l'anonyme de l'être, comme s'il s'agissait d'une forme primaire d'échange. Et Agata Zielinski insiste, elle aussi, sur ce passage : « Être soi, c'est être seul avec le monde, c'est-à-dire ne pas être un autre et disposer du monde. Seul ce solipsisme préalable peut garantir contre la tentation d'une fusion ou d'une confusion entre soi et autrui, et laisser advenir autrui à partir de lui-même et non à partir de moi »¹²⁹. La première séparation du sujet, son individuation, est la première différence. Et elle ouvre la voie à la venue de l'extériorité vers la conscience de l'existant.

L'appropriation, le besoin et la satisfaction sont les moments contenus dans ce que Levinas appelle la jouissance. Mais si la première morale que le sujet trouve dans la jouissance apparaît en tant que première mise à distance du sujet avec son soi, on peut considérer cet écart comme

¹²⁸ *Ibid.*, p.29.

¹²⁹ Agata Zielinski Levinas, *La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, collection Philosophies, 2004, p. 65.

ambivalent : sorti de « l'horreur de la dépersonnalisation » dont parle Catherine Chalier, le sujet en oubliant son soi « creuse » une distance et un espace, mais la relation reposant sur la jouissance laisse un vide à l'endroit du moi. L'importance de ce moment, considéré comme une étape vers l'éthique, dépasse le souci de mieux-être du moi. L'hypostase est certes le passage d'un enfermement à un autre, mais elle ouvre la brèche de l'existence de l'existant. En ceci, elle représente un accroc au cours de l'être puisqu'elle voit naître sa faille : la pensée de l'existant. Si cette identité du même est complètement insuffisante, elle permet que la « lumière » de l'existant, c'est-à-dire ce regard chargé de pensée, de conscience, qui objective le monde, prenne une place médiane entre l'être et l'existant. Quoique cette identité ne soit pas celle qui extrait du primat de l'être, elle instaure la séparation, le recul de la conscience. Toujours pris dans le même, l'existant connaît un rapport avec le monde où la jouissance marque un recul sur l'être. Si l'« oubli de soi » par la jouissance est en fait le premier rapport avec le monde, il est un mieux sans être un bien. La morale du bon ouvre la possibilité d'une identité élaborée dans la différence.

Il faut ajouter un aspect que souligne Catherine Chalier : « La singularité soucieuse de son bonheur – ou de son salut – cherche également à comprendre le monde. Elle désire se l'approprier par les concepts de la science et de la philosophie, la jouissance devient savoir, lumière et connaissance. La morale des « nourritures terrestres » s'accomplit ainsi dans l'égalité de la pensée à son objet, comme si la vie psychique culminait dans l'excellence du savoir. »¹³⁰ C'est à partir de ce point que, précisément, Levinas crée sa propre particularité. Sa philosophie ne propose pas de retourner vers le savoir comme l'ultime visée. La volonté de se tourner vers ce qui dépasse l'être s'affirme dans une radicalité qui la distingue : avec Levinas, l'être se décline comme « il y a » mais sa pesanteur se traduit à travers la jouissance comme un enfermement dans l'enfermement. La connaissance reste ancrée dans l'être, et c'est bien là la difficulté. L'analyse de la jouissance nous ouvre une pensée dont la critique se veut une affirmation extrême de l'importance de l'altérité. Or la jouissance n'est qu'une totalisation des objets du monde, c'est-à-dire la redite de l'absorption de l'existant dans l'être. L'ontologie n'est pas simplement critiquée dans la *Geworfenheit* de Heidegger comme le plan où l'existant n'a plus d'épaisseur ; mais elle s'étend à la démarche même du retour final à la théorie. À travers la critique de la jouissance, Levinas impose la priorité anarchique de l'autre : mon plaisir, comme ma « place au soleil », sont remis en question par un visage, par un appel, et la volonté de comprendre n'échappe pas à cette

¹³⁰ « Le bonheur ajourné » in *Emmanuel Levinas, Rue Descartes*, p. 29.

remise en question. Jouir, posséder, comprendre, saisir : autant de manières de relativiser l'altérité de l'autre. Autant de moyens de dégrader la différence. Ainsi Levinas se détache de la phénoménologie, des pensées de la gnose, et ouvre une voie nouvelle, installée entre l'inconfort du juste et le dénuement du riche.

B - La relation au temps

La relation à soi, conçue sur le mode du carcan de l'être, impose à l'existant une manière d'envisager le monde. Il semble que la matérialité qui touche chaque être implique à la fois un morcellement et une confusion : les objets se multiplient dans des sens différents, mais ils restent dans la totalité matérielle uniforme. Si « la solitude apparaît comme l'isolement contenu dans l'événement même d'être »¹³¹, alors il semble qu'elle soit une condamnation sans appel du sujet à la pesanteur de l'exister. Tant qu'il est, il est dans la solitude. Ainsi sa temporalité reste présence continue du présent. Le problème du rapport au temps a fait l'objet d'une série de quatre conférences données au Collège de philosophie de Jean Wahl, en 1946-1947. Au sortir de la guerre, Levinas s'attache à dénoncer l'ambiance intellectuelle toujours sous le poids du primat ontologique. Et cette série de conférence s'inscrit dans cette mise en cause de l'enfermement dans le même. Mais au-delà de la critique, Levinas tente de trouver une riposte à cette condamnation de l'existant à la même ontologie : par quel moyen faire sortir le sujet de son isolement ? C'est précisément la question qu'il affronte dans son approche du temps. La relation de l'existant avec autrui apparaît comme ce qui fait sortir de l'être, et le temps se pose comme le mode d'être en relation avec l'autre « comme si le temps était l'ouverture par excellence vers autrui »¹³². Et dès la première phrase du recueil de ces conférences, intitulé *Le Temps et l'Autre*, Levinas annonce cette ouverture :

Le but de ces conférences consiste à montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui.¹³³

Ici il commence à poser autrui comme l'ouverture au nouveau de l'altérité. Et on comprend par là que la notion de temporalité trouve ce sens particulier de temps de la relation. S'opposent donc dans ce recueil le temps de la relation avec le même et le temps de la relation avec autrui. Ainsi on peut définir l'être social par son rapport au temps. Penser l'expérience éthique, c'est penser la possibilité pour l'homme d'entrer en relation avec autre chose que du même. C'est-à-dire destituer la matérialité comme unique lieu d'existence de l'existant, afin d'ouvrir la porte à la

¹³¹ Entretien avec Philippe Nemo, "Les chemins de la connaissance".

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Le temps et l'autre* p. 17.

possibilité d'une relation avec autrui. Cette relation qui relève de la socialité, apparaît comme la clef pour se dégager de l'emprise du soi. C'est dans la tension de cette relation que le temps trouve une place. En effet le temps, soit comme temps de la différence, soit comme répétition du même – non-temps –, apparaît comme une manière d'approcher le statut de l'existant et celui qu'il donne au monde. L'ontologie pose un enfermement qui, à partir de la pensée du temps, s'exprime dans la radicale exclusion de l'autre. Si la première proposition pour sortir de l'être croit se trouver dans la connaissance de l'être, cette hypothèse est rapidement récusée parce qu'elle ne rompt pas avec l'être : elle n'est pas une sortie de l'être, mais la connaissance ne permet pas une authentique relation avec autrui. Les relations transitives avec les objets du monde en tant qu'« exister avec » ne suffisent pas. Elles sont fermeture sur le même. Il faut le recours au temps pour qu'une autre voie se dessine.

Le présent du même.

La relation que l'existant, dans son attitude naturelle, entretient avec son existence, implique un type de temporalité qui lui correspond. Il se trouve dans une sorte d'immobilisme sans passé ni devenir. Dans le sentiment de solitude que l'isolement dans le soi apporte au moi, se dessine une temporalité où la récurrence empêche un véritable déroulement du temps. Le temps est comme suspendu à l'endroit du moi contemplant son soi seul, sans perspective. Le temps est réduit à l'isolement égoïste – sans profondeur. Ainsi, Levinas remarque l'aspect constitutif du temps présent de l'hypostase. Le sujet est « maintenant », c'est-à-dire à partir de soi, mais son lien au soi, en le faisant commencer, le retient.

Briser l'enchaînement de la matière, c'est briser le définitif de l'hypostase. C'est être dans le temps. La solitude est une absence de temps. Le temps *donné*, hypostasié lui-même, expérimenté, le temps à parcourir à travers lequel le sujet charrie son identité, est un temps incapable de dénouer le lien de l'hypostase.¹³⁴

C'est-à-dire que le temps ne s'écoule pas, il ne s'agit donc pas de temps en tant que tel. La solitude de l'hypostase, c'est-à-dire l'enfermement du moi en son soi, ne lui permet pas de voir le temps passer, mais seulement une permanence de ce qui est, dans une logique intemporelle où seule la mêmeté compte. L'uniformité, où le moi est plongé par sa matérialité, retient l'instant

pour deux raisons : le soi oblige au même et le même demeure dans sa mêmeté, comme de marbre, c'est-à-dire inaltérablement même. La matérialité englobe le moi comme l'un de ses éléments, comme l'une des pièces d'un musée, condamnée à une conservation hors du temps. Pour ce sujet sans éthique, un seul ordre s'impose par son être même, l'identité au même. Dans la solitude, le temps n'a pas cours parce qu'elle donne une dimension sans dimension qui se trouve en dehors du temps. L'absence de temps signifie à la fois une restriction à l'immédiat et un manque d'horizon. Dans ce repli sur l'instant, le sujet témoigne encore de son attachement pour le soi.

Sa solitude n'est pas initialement le fait qu'il est sans secours, mais qu'il est jeté en pâture à lui-même, qu'il s'embourbe en lui-même. C'est cela, la matérialité.¹³⁵

« Embourbé » dans son être, il est incapable de voir son existence durer. L'existant est coincé dans la constance de la matérialité. Il ne peut pas échapper à sa présence. Par conséquent, il est écrasé dans une relation qui ne se déroule pas mais qui se perpétue. Le soi retourné sur lui, pèse de tout son poids, et lui interdit tout mouvement, c'est-à-dire toute nouveauté. Cette impossibilité du temps marque chez le sujet la retenue de l'être en lui-même. La lourdeur de l'être inscrit l'existant non dans le présent mais dans le maintenant qui ne dure pas, qui persiste. Et le temps ne passe pas, là où l'être ne fait que persister – ce qui est le cas même dans la résistance à la totalité. Ceci conduit à penser une fois de plus l'insuffisance de la séparation dans la jouissance : cette séparation continue la relation au même. Elle n'est pas assez radicale pour introduire une relation avec le monde sur le mode de la différence. L'indifférence vis-à-vis du monde objectivé le ramène inévitablement au même. Et Levinas souligne la relation du même au même comme une relation sans temps, sans déroulement, c'est-à-dire une pseudo distance, puisque la séparation n'est pas une rupture et que l'objet demeure une extension – la relation demande la différence radicale pour qu'un lien s'établisse.

Il n'y a pour le moi qu'un temps sans temps, celui qui est à la mesure de l'homme seul, le présent perpétuel de son existence. Le même ne dure pas alors qu'il prétend le faire : en persistant il se situe dans la confusion. La matière du soi, en ignorant la dégradation du temps, s'exclut de la fertilité du mouvement, de la vie. Ici rien n'arrive, ce qui est, est dans le seul souci d'être

¹³⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 51.

encore, ancrage inconfortable où l'existence semble sans vie. En ignorant l'altérité, l'existant sans éthique n'a pas la capacité de se donner le moindre horizon : il est atterré par son soi, obnubilé par sa solitude. Levinas considère cette absence d'écoulement du temps comme un perpétuel présent, ce qui signifie l'exclusion d'un avenir, la limitation au « maintenant ».

Liberté à l'égard du passé et de l'avenir, le présent est un enchaînement par rapport à soi. Le caractère matériel du présent ne tient pas au fait que le passé lui pèse ou qu'il s'inquiète de son avenir. Il tient au présent en tant que présent. Le présent a déchiré la trame de l'exister infini ; il ignore l'histoire ; il vient à partir de maintenant. Et malgré cela ou à cause de cela, il s'engage en soi-même et par là connaît une responsabilité, tourne en matérialité.¹³⁶

L'hypostase marque un commencement – et c'est bien là ce que Levinas y trouve d'intéressant pour son projet – mais ce commencement s'arrête à sa venue « à partir de maintenant » : c'est un commencement qui est contraint à un état définitif au lieu d'être ouvert à son propre avenir. Et la jouissance elle-même ne s'installe que dans l'immédiateté de l'affect¹³⁷. L'hypostase fait exister l'existant au présent de la présence, c'est-à-dire toujours dans l'absence de rupture avec son élément. Le présent dont parle Levinas ici reprend l'idée d'une intemporalité, qui se distingue de l'éternité parce qu'elle exclut la possibilité d'un horizon. Il apparaît comme le lieu de l'obligation à être soi-même, de l'attachement à la matérialité de l'exister, faisant abstraction du mouvement irréversible du monde. Pourtant l'utilisation du terme de « présent » pour parler du temps du sujet égocentré est très significative : il renvoie à la présence de l'être. Cet être-soi-même dans lequel est embourbé l'existant l'implique dans une manière d'exister non seulement au présent mais aussi dans la présence. C'est-à-dire que l'existant est en rapport avec un monde de la présence, en restant accroché au présent de ce rapport sans évolution. La « liberté à l'égard du passé et de l'avenir » apparaît comme une sorte d'ignorance du déroulement temporel. Ni passé ni avenir, l'existant est sans profondeur, dans une sorte de conscience entièrement rapportée à l'instant, au service des besoins, de la matérialité. Elle s'aplatit dans la présence, pour être toute entière vouée à la présence de la matérialité. L'existant n'est pas ici et là

¹³⁶ *Ibid.*, p. 36.

¹³⁷ Dans la troisième note de *Le temps et l'autre*, p. 92, Levinas souligne que « ce n'est pas en termes de profits et de pertes qu'il convient de juger la jouissance ; il faut l'envisager dans son devenir, dans son événement, par rapport au drame du moi s'inscrivant dans l'être, jeté dans une dialectique. » Le sujet de la *Geworfenheit*, où l'hypostase instaure la jouissance comme relation avec les choses, n'a pas le recul du calcul mais s'inscrit dans l'immédiateté du plaisir ou du déplaisir.

par rapport à un ailleurs et un au-delà, mais par rapport au même de l'exister. Ce n'est pas une tension mais une station : malgré la transitivité de l'exister, l'existant est retourné sur son soi – ou son soi se retourne sur lui. Il est dirigé vers ses besoins, veut dire que ses besoins remplissent sa vie. L'existant se trouve réduit à son souci pour l'être. Cette liberté-là n'est que la naïve ignorance de la conscience égocentrée. C'est d'ailleurs ce qui s'oppose ici : la liberté recouvre l'« enchaînement par rapport à soi ». Il ne s'agit donc pas de se libérer mais bien d'ignorer la captivité réelle du moi par rapport à soi. Le déroulement dans le temps est inexistant à la conscience qui n'a que le souci de soi, souci de sa matérialité. Et la responsabilité qui est évoquée ici n'a pas le sens donné par la suite dans la philosophie de Levinas, mais seulement celui de l'obligation d'exister dans cet attachement indéfectible à soi. En disant de l'existant qu'il « vient à partir de maintenant », Levinas souligne son obligation à la présence ontologique. Mais il s'agit encore une fois de dénoncer le primat de l'ontologie : en oubliant qu'il a une « histoire », l'existant en tant que moi est dépassé par le soi, c'est-à-dire par la matérialité. Le pensant est écrasé parce qu'il n'a plus de place que comme préoccupation pour le « maintenant », autrement dit préoccupation pour la matérialité du soi-même. Ainsi cette soi-disant liberté ne fait que ramener le moi aux indépassables besoins de l'exister.

Cette manière d'aborder le temps chez le sujet égocentré revient par la suite, dans le deuxième chapitre de *Totalité et Infini*, où Levinas écrit : « Le présent n'est *pour le moment* que la conscience du danger, la peur, sentiment par excellence »¹³⁸. « *Pour le moment* » doit se comprendre comme « avant le tournant éthique ». Alors, pour l'existant sans éthique, le présent est l'implication totale dans l'instant, dans l'oubli de l'histoire, c'est-à-dire du temps lui-même. Être libéré du passé et de l'avenir signifie qu'on est rivé à la captivité dans l'instant. La peur pour soi évoque la captivité en soi. Vivre à ce temps qui nie le temps, renvoie à la circularité de l'enfermement du moi au soi : si l'existence ne consiste pour le moi qu'à entretenir ce qui est déjà là, alors la redondance de son souci de soi le condamne à un temps circulaire. Son mouvement ne connaît que le sens du retour. Il est réduit à un présent qui n'est nullement la jonction entre des pôles qui constituerait une prise de direction, mais bien la traduction de cette volonté de conservation où le même cherche à gagner sur toute chose. Or sous le règne du même, la temporalité n'a aucun sens et aucun espace. Le temps ne peut pas appartenir au même : il est ce

¹³⁸ *Totalité et infini*, p. 179 (c'est Levinas qui souligne).

qui caractérise la relation à l'extériorité et s'écoule dans une marche irréversible. Il est forcément la propriété de l'autre. Le moi est incapable de s'insérer dans le temps alors qu'il se trouve toujours à même son soi-même. Un tel attachement au soi signe l'impossibilité d'entrer dans tout ce qui relève de l'autre.

La matérialité semble être la condamnation nécessaire pour que l'existant soit un existant. Ce n'est que dans la pesanteur de l'avoir-à-exister que le moi est moi. La corporéité est ce sans quoi il n'y aurait pas de sujet. Mon être en tant qu'humain ne va pas sans son doublon matériel qui donne un lieu – le corps – et un temps – le présent, tout ce qui constitue la sphère du même (soi-même). Il n'y a que dans cette situation de restriction qu'il peut y avoir un sujet. La relation entre le moi et le soi est proprement ontologique. Le défaut du sujet sans l'éthique est qu'il érige sa solitude en règle et tente par là de se satisfaire de cet état de fait. Replié sur soi, la devise du sujet est claire : l'amour du même. Il tend de cette manière à la stérilité de son être. Lesté, à travers sa corporéité, à l'être, le moi ne se dirige dans aucun sens. De même que chacun des objets qui intègrent l'être et se laissent totaliser en lui, dans une relation d'appartenance où l'identité singulière ne peut trouver aucun lieu d'émergence. Le moi n'évolue pas, ne se meut pas, ni ne s'altère. D'une certaine manière, l'existence lui ôte la vie. En effet, dominé par l'être dans l'impossibilité de durer, le moi apparaît figé dans l'absence de durée, dans l'exclusion de tout possible. La seule voie étant circulaire, le moi tourne dans cette sorte de manège où la mémoire n'est toujours qu'un rappel au même, ou le même principe d'assimilation à soi s'applique. Rien ne peut être oublié là où rien ne passe.

Le temps de l'autre.

Mais Levinas, dans son entretien avec Philippe Némo, formule cette question comme la problématique conductrice de sa philosophie : « *Est-ce qu'il y a une participation à l'être qui nous fait sortir de la solitude ?* »¹³⁹. Par là, il se demande s'il existe une possibilité pour le sujet non seulement de s'extraire de sa condamnation à la solitude, c'est-à-dire de quitter la condition qui entraîne le sentiment de solitude, mais surtout de faire en sorte que l'existant trouve une place quelque part. Et c'est encore une fois à travers le thème du temps qu'une réponse peut se

¹³⁹ *Éthique et infini*, p. 51 (nous soulignons).

dessiner. « Participer à l'être » c'est avant tout entrer dans une activité avec l'autre en se servant de l'être. Autrement dit, Levinas se demande s'il y a une possibilité de venir à bout de la matérialité comme enfermement, ou comme première. Dans l'évidence qu'il faut exister pour être un existant, serait-il envisageable de trouver, non une échappée à l'être mais dans l'être ou à travers l'être - penser « des *étant's* à la fois engagés dans l'être et personnels »¹⁴⁰ ? Croire au détachement vis-à-vis de l'être, c'est appeler la fin de tout possible, la mort de l'existant. Mais croire au dépassement de l'être, non à sa perte, mais à une vie de l'existant où l'existence n'est plus qu'une condition, au lieu d'être une finalité obsédante, c'est croire que la conscience d'exister de l'existant peut avoir du sens. Ainsi Levinas se demande s'il est possible d'envisager que l'existant puisse entrer dans une autre relation à l'être. Imaginer sortir de la solitude revient à espérer que l'étant soit plus qu'un excédent de l'être. Il s'agit donc d'introduire l'idée d'une sortie de la solitude, c'est-à-dire d'un sens de l'existant. En effet, le sens brise la solitude parce qu'en donnant une place à l'existant, il crée des liens avec l'extérieur. La sortie de la solitude, la destitution de l'être comme dimension souveraine, passe par la mise en relation de l'existant avec l'extériorité irréductible de l'être. Et cela pourrait être possible à travers la « participation à l'être », autrement dit plus seulement l'état de servitude du moi devant soi, mais une attitude nouvelle où l'existant prendrait en main sa matérialité. Exister à partir de l'être, mais dans un horizon ouvert sur plus que l'être. Or cette possibilité constitue la possibilité de l'éthique.

Croire qu'autre chose que le même peut être le centre d'attention de l'existant, c'est proprement croire en la possibilité d'une conversion éthique de l'existant. Quel est ce temps éthique ? Si dans *Le Temps et l'Autre*, Levinas fait déjà apparaître la relation avec autrui comme l'ouverture à l'avenir¹⁴¹, ce n'est que dans l'*Humanisme de l'autre Homme* que l'idée d'un temps de l'autre qui rompt avec le temps du moi est développée. Là se dresse le portrait de celui que Levinas nomme l'agent éthique¹⁴². « La patience ne consiste pas, pour l'Agent, à tromper sa générosité en se donnant le temps d'une immortalité personnelle. Renoncer à être le contemporain du triomphe de son œuvre, c'est entrevoir ce triomphe dans un *temps sans moi*, viser ce monde-ci sans moi, viser un temps par delà l'horizon de mon temps : eschatologie sans

¹⁴⁰ *Totalité et infini*, p. 8 (C'est Levinas qui souligne).

¹⁴¹ « C'est la relation avec l'altérité, avec le mystère, c'est-à-dire avec l'avenir, avec ce qui dans un monde, où tout est là, n'est jamais là avec ce qui peut ne pas être là quand tout est là. » *Le temps et l'autre*, p. 81.

¹⁴² *Humanisme de l'autre homme*, p. 44.

espoir pour soi ou libération à l'égard de mon temps. »¹⁴³ L'œuvre éthique ne supporte pas le retour à soi qui serait l'attente d'une récompense. Au contraire, l'absence d'attente pour soi est la marque de l'agent dont l'action vers l'autre est seulement générosité sans espoir. La conception d'un temps éthique repose sur le « renoncement » à un retour de l'action à soi. Sans ce renoncement-là, l'action ne serait pas dirigée vers l'autre mais encore vers soi. Le détachement vis-à-vis de l'être apparaît dans ce surpassement du temps de la matérialité, « de mon temps ». L'idée d'un « *temps sans moi* » exprime la rupture des retenues dans le soi-même. Il ne s'agit pas d'un temps impersonnel, mais au contraire du temps de l'autre. Ainsi la « libération à l'égard de mon temps » passe par l'abandon d'« espoir pour soi » c'est-à-dire par la fin de la jouissance, relation au présent avec l'objet. Dans l'éthique, la relation ouvre une dimension au-delà de la relation, alors que la jouissance est jouissance de la relation dans sa consommation.

La situation de cet agent éthique dans le temps est absolument différente de celle du sujet sans éthique. Lui, formule une parole, amorce un acte, qui vise l'au-delà de son être, de son temps, de sa compréhension, de son imagination. Il prend la direction de l'au-delà de lui-même, ce qui dépasse son soi-même, autrement dit il s'oriente vers autre chose que l'être. Cette relation avec l'au-delà de l'être signifie non seulement la prise de direction de l'autre mais aussi l'abandon d'une conception utilitariste de ce qui se trouve hors de soi-même, autrement dit de l'asservissement du non-soi. L'agent se définit comme celui qui entre en action, en visant un dépassement du soi, ce qui implique qu'il entre dans le domaine de l'autre. Au moment où s'inaugure pour le sujet un mode d'être éthique, il change de situation du tout au tout. Il ne semble pas que le moi déserte son territoire, mais la place que celui-ci occupe devient alors de moindre importance au regard de l'autre. La domination du soi sur le moi, ou plus généralement de l'être sur le moi, s'instaure dans le mouvement circulaire d'un retour au même, sorte de chute perpétuelle dans la matérialité. Or l'intervention de l'altérité de l'autre, c'est-à-dire de l'autre en tant qu'autre, fait voler en éclats cette circularité de la présence dans le même.

Dans le changement éthique, advient un « passage au temps de l'Autre »¹⁴⁴. Il s'agit d'inscrire le mouvement vers l'autre dans une temporalité qui lui appartient – qui marque son altérité, sa distance. Au lieu de se faire élément du monde du même, le moi est entré discrètement

¹⁴³ *Ibid.*, p. 45 (Levinas souligne).

¹⁴⁴ *Humanisme de l'autre homme*, p. 45.

dans un domaine où il n'est au mieux qu'un invité. Il entre chez l'autre, ce qui signifie qu'il n'a plus de prise sur le cours de ce monde. Ce n'est plus dans un monde du même, mais dans un monde de l'autre que l'agent prend place. Ainsi la familiarité de cet être, où l'identité sans cesse continuée ignorait l'étrangeté des étants, les engluant dans des connaissances, en les saisissant sur le vif, autrement dit hors mouvement, hors vie, est placée en deçà de l'altérité de l'autre : dans un temps où l'existence du moi est secondaire et où le déroulement du temps écrase la prétention du soi. Dans ce passage à l'au-delà de son propre temps, on peut voir le sens positif de la continuité des forces. L'autre est un pôle qui ouvre désormais l'action de l'agent, en tant qu'il constitue sa direction. L'altérité se trouve donc à la fois dans l'origine et dans le but : elle est la possibilité de l'action. Aussi loin que le sujet regarde, il vise l'autre par son action. Ce qui signifie qu'il a abandonné l'idée d'un retour à soi, l'attente d'une suffisance dans l'être. Il se livre à l'autre sans réserve et gratuitement. L'ouverture à l'altérité brise la continuité du temps présent et introduit ainsi l'existant dans la discontinuité propre à l'autre. Il fait preuve de « générosité »¹⁴⁵, en rompant avec le confort de la jouissance et en offrant à l'autre son propre pouvoir. Il se met en quelque sorte à la disposition de l'autre en cessant d'attendre une jouissance par son propre pouvoir sur les objets.

Le temps de l'existence.

Lors d'un entretien avec Olivier Germain-Thomas à l'occasion de la publication de son recueil d'articles *Entre nous*, le 12 juin 1991 sur France Culture, Emmanuel Levinas aborde les différentes influences qui interviennent dans sa pensée. Et il est amené à distinguer la conception de la temporalité chez Bergson en regard de celle de Heidegger. Selon lui, chez Heidegger, l'existence de l'humain est incluse dans sa prise sur l'être – le sujet est être-au-monde au sens d'un rapport de saisie et de consommation des objets du monde. La vie quotidienne de l'existant s'inscrit au sein de l'être sans jamais le dépasser – ou l'outrepasser. Tandis que chez Bergson, la temporalité est l'endroit d'une relation qui se déploie au lieu de se résorber.

Chez Bergson, la temporalité est en fin de compte amour d'autrui, la temporalité elle-même. La Durée est la dimension dans laquelle se loge l'approche d'autrui [...]. Et *Les deux Sources de la Morale et de la Religion* qui est le dernier ouvrage publié de Bergson dit

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 44.

au fond que la théologie est à base de Durée. Non pas qu'elle dure mais la Durée est inscrite dedans.¹⁴⁶

Cette phrase de 1991 prolonge celle de 1946, dans *Le Temps et l'Autre*, à propos du temps : « il est la relation même du sujet avec autrui ». Levinas a lu Bergson, en tant que contemporain, et fait entrer son point de vue dans le débat qu'il s'est imposé avec Heidegger : l'approche du temps par Bergson apparaît à Levinas comme une manière d'échapper au règne de l'ontologie. Tandis que Heidegger ne propose pas de sortie pure de l'être, Bergson ouvre une nouvelle dimension de l'exister. Ainsi, comme le remarque Frédéric Worms, dans son introduction au colloque « Un siècle avec Levinas : Levinas et la philosophie du vingtième siècle en France »¹⁴⁷, Levinas fait intervenir Bergson dans sa réflexion pour considérer sa conception du temps comme « échappement à lui-même dans la création d'un avenir ». Le problème du *moment présent* est posé comme point de rencontre et de divergences entre Heidegger et Bergson, et il est conçu par Levinas comme un aspect important pour penser la relation avec autrui. Levinas nous renvoie ici à la conception exprimée par Bergson dans *Les deux Sources de la Morale et de la Religion* (1932). On pense notamment au troisième chapitre de cet ouvrage. La Durée intervient comme rapport avec l'extériorité. Le dynamisme de la Durée est ce qui permet à l'humain d'entrer en relation avec le divin parce que l'expérience du divin relève de la Durée. Et cette relation est décrite par Bergson comme « élan d'amour »¹⁴⁸. L'ouverture recherchée par Bergson à travers sa réflexion apparaît précisément comme se trouvant dans l'inscription de l'élan.

Par là, Frédéric Worms souligne que « Bergson a ouvert l'irréductibilité du temps à l'espace ». En effet, il ne s'agit plus de l'enfermement dans un quotidien mais du déroulement de la Durée comme étant l'essentiel de la relation avec l'altérité. La Durée est relationnelle. Selon Bergson, découvrir le divin consiste à entrer dans la dynamique de l'élan, c'est-à-dire de la rencontre. L'ouverture est, chez Bergson comme chez Levinas, ouverture à l'extériorité. C'est-à-dire qu'il s'agit de se déprendre de ce qui est même et fixe pour, chez Bergson, s'inscrire dans le dynamisme, l'élan. La temporalité vient comme la manière de s'ouvrir à l'autre, la manière de le

¹⁴⁶ Entretien avec Olivier Germain-Thomas, « Agora », France Culture, 1991, [En ligne]

<http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/dossiers/2005/levinas/emissions.php> Voir aussi à ce propos la dernière section de l'article de Levinas « Diachronie et représentation » in *Entre nous*, en particulier p. 183.

¹⁴⁷ Colloque « Un Siècle avec Levinas : Levinas et la philosophie du vingtième siècle » le 27 et le 28 avril 2006 à l'École Normale Supérieure organisé par le Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine. Consultable sur le site de l'ENS : <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=1208#>

¹⁴⁸ *Les deux sources de la morale et de la religion*. Réédition de 1932. 58^{ème} édition. Paris : Presses Universitaires de France, collection Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1948. pp. 51, 53 et 126.

voir, de le découvrir dans son altérité. Elle est tension vers l'autre, détachement du même. La possibilité de se trouver en relation avec l'autre est « à base de Durée ». La temporalité se trouve ainsi ramenée à l'« amour d'autrui ». L'« élan d'amour » que la relation au divin provoque est aussitôt compris comme relation avec l'altérité. En disant que « chez Bergson, la temporalité est en fin de compte amour d'autrui », Levinas nous indique une compréhension de la temporalité en tant que temps de la relation qui relève de l'amour pour l'extériorité d'autrui. Entrer en relation avec autrui, c'est ainsi établir un lien qui est Durée parce qu'il s'inscrit dans l'amour de l'autre. Ainsi Levinas reconnaît à Bergson l'inauguration d'une conception de la relation à l'autre qui se déploie au-delà de l'ontologie, dans l'espace du rapport avec l'altérité « même s'il n'a pas compris que l'altérité du temps venait de celle d'autrui » (toujours selon Frédéric Worms).

La temporalité montre ici l'importance de l'inscription dans le devenir humain, et ainsi dans l'univocité de l'altérité sur laquelle nous reviendrons dans la suite de ce chapitre. Mais si nous reprenons la distinction entre Heidegger et Bergson, il apparaît clairement une différence dans le but de la tendance humaine : si le *Dasein* est tendu vers les choses pour exister par son activité même d'exister, l'humain trouve chez Bergson une tension vers l'autre et pour l'autre. L'exister décrit par Heidegger serait donc celui qui correspond à la pente naturelle de l'égoïsme de l'homme, tandis que la description bergsonienne relève d'une sortie de l'état naturel pour tendre à ce qui le dépasse. Levinas se rapproche de Bergson dans sa critique de Heidegger, à travers sa conception de l'être : l'idée d'un être « biffé » qui, chez Bergson, « nous laisse devant un être informe » est à rapprocher de l'« il y a » de Levinas. Lorsque Frédéric Worms note ce rapprochement, il le fait en s'appuyant sur un article intitulé « Il y a » publié dans la revue *Deucalion*¹⁴⁹ en 1946 – qui trouvera sa place ensuite dans *De l'Existence à l'Existant* en 1947. On retrouve ainsi chez Bergson cette idée que l'homme se trouve dans un état naturellement fermé sur lui-même, et qu'il lui faut produire un effort pour s'élever au-dessus de l'espèce et tendre à ce dépassement. La sortie de l'égoïsme apparaît comme l'inscription non seulement dans la temporalité, mais dans la temporalité en tant qu'elle appartient à l'autre - en tant qu'elle se trouve dans la relation avec l'autre.

Le thème de la temporalité nous permet de concevoir la relation avec l'autre. L'altérité n'est évoquée que dans la relation temporelle, c'est-à-dire dans la distance qui m'en sépare dans

¹⁴⁹ « Il y a », dans la revue *Deucalion*, n°1, 1946, pp. 141-154, repris en 1947 en deux temps dans *De l'existence à l'existant*, pp. 15-18 et 93-105.

l'absence de l'autre. Ainsi on revient à l'idée d'une séparation déjà évoquée à propos de la jouissance. C'est bien dans la distance qui s'installe avec le monde, dans le recul, que le sujet se donne la possibilité d'avoir face à l'autre, qu'autrui trouve une place. Mais si la distance permettait une séparation, elle ne permettrait pas l'ouverture à l'autre. C'est, plus précisément, l'idée bergsonienne d'une Durée qui s'inscrit dans l'espace de la relation qui permet cette ouverture. Or, la temporalité non seulement permet mais repose sur la présence de l'extériorité. La temporalité se présente comme une rupture avec la tendance naturelle de l'égoïsme en tant qu'elle brise la circularité du même. Avec le temps qui dure, il y a de l'autre. C'est de l'autre qu'est issu le temps qui dure. Alors que dans son perpétuel vis-à-vis avec le soi, le sujet ne pouvait laisser entrer l'autre, dès son engagement dans l'éthique, il lui offre sa propre place. Le sujet se trouve, dès sa découverte de l'autre, dans ce que Levinas appelle, dans *l'Humanisme de l'autre Homme*, l'« être-pour-au-delà-de-ma-mort ¹⁵⁰ ». Il s'agit de la manière suprême d'être en relation avec l'autre : faire entrer mon existence – mon être – dans une dimension où il n'est plus le centre de l'être en général. En quelque sorte « mourir et laisser vivre » l'autre : à l'inverse du personnage de *Le roi se meurt* de Ionesco, qui souhaite que le monde s'engouffre avec lui dans la mort ¹⁵¹. Au-delà de ma mort, c'est au-delà de mon exister, c'est-à-dire être pour ce qui dépasse ma capacité, ce que je ne contiens pas et par conséquent ce qui ne se perdra pas avec ma mort propre. Cette expression d'« être-pour » implique une direction de l'être vers autre chose que l'être, un dépassement de l'« être-avec », vers le partage et la participation. Et penser un « être-pour-au-delà-de-ma-mort » consiste à penser l'extrémité de mon existence comme étant dépassée par l'autre. On retrouve dans cette idée l'influence de Heidegger dépassée par une pensée particulière de la proximité. Toutefois ici la tension de l'être n'apparaît pas fermée sur le même mais tournée vers l'autre, au-delà de la finitude de l'existant. C'est-à-dire que Levinas, tout en reconnaissant l'existant comme inscrit dans sa propre histoire, dans le déroulement de sa propre vie, pense à une manière de se tourner vers l'autre qui dépasserait l'être. Encore une fois Levinas se retourne contre Heidegger, en faisant de son « être-pour-la-mort » une conception reposant sur l'existence naturelle de l'existant, et pas sur le réel. Cette manière égoïste du moi de se tourner vers sa propre fin prouve une fois de plus le pathétique de l'emprisonnement dans l'ontologie. Alors que chez Heidegger, la mort est l'anéantissement de l'existant, la fin de son pouvoir-être,

¹⁵⁰ *Humanisme de l'autre homme*, p. 45.

¹⁵¹ Cf. Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, pp. 27 et 206. Voir aussi l'exemple de *Macbeth*, *op. cit.*, p. 334.

elle est chez Levinas l'absorption de l'existant dans une altérité foncière où il ne peut pas résister. Et la recherche d'un au-delà de l'être est la recherche d'une possibilité d'être en relation avec une altérité foncière sans trouver la mort. Ainsi la souffrance et la mort qu'elle préfigure sont une aspiration dans l'étrangeté de l'être mais la violence empêche une relation. L'« être-pour-la-mort » va jusqu'au bout de l'idée d'intentionnalité, mais dans son fondement ontologique. L'existant se trouve au-devant de lui-même, par son attitude intentionnelle toujours dirigée vers quelque chose, c'est-à-dire toujours dans un rapport de possession. Toutefois la mort apparaît comme l'extrémité de ce rapport sans rapport puisque le moi s'y trouve tout de suite écrasé, inexistant. Levinas tend à dépasser la restriction à la pensée ontologique – à l'enfermement dans l'être – en proposant l'idée de l'« être-pour-au-delà-de-la-mort ».

Cette expression de l'*Humanisme de l'autre Homme* renvoie à l'idée de « l'Eros, fort comme la mort »¹⁵² que l'on trouve dans *Le Temps et l'Autre*, et jusque dans l'avant-propos à *Entre nous* (1990), « la vocation d'exister-pour-autrui plus fort que la menace de mort »¹⁵³: Levinas voit dans la relation avec l'autre la possibilité d'un dépassement de l'être tel que la mort propre, extrême limite imposée par l'existence, serait elle-même secondaire devant la relation avec autrui. On retrouve là l'influence de Bergson et de son « élan d'amour » : la relation avec autrui, ou plutôt pour autrui, vers autrui, rompt la réduction de l'existant à l'être. Autrui apparaît comme l'ouverture à un avenir, mais un avenir absolu, au-delà du devenir propre de l'existant. Etre-pour-ma-propre-mort signifie pour Levinas être enfermé dans le même, et dans l'angoisse de la perte de soi. Tandis qu'en introduisant l'idée d'un au-delà de ma mort, Levinas donne la première place à l'autre. La finitude du sujet au lieu de le fermer sur lui-même, dans l'enfermement de l'instant, le fait tendre à l'infini, à l'ouverture de la temporalité. Il s'agit de concevoir un monde qui appartient à l'autre et pour lequel je ne suis pas nécessaire. Ici le tournant décisif (celui opéré par Levinas dans *Totalité et Infini*) est de considérer l'autre comme primant sur le même.

Dans l'être-pour-l'autre, Levinas pense chez l'humain l'accès à l'infini : « l'avenir, c'est l'autre »¹⁵⁴, dans le sens d'un avenir véritable, et non plus ce que Levinas appelle « le présent de

¹⁵² *Le temps et l'autre*, p. 64.

¹⁵³ *Entre Nous*, avant-propos p. 10. Cette idée inspirée de la phrase du *Cantique des Cantiques*, « l'amour fort comme la mort », était au centre de l'intervention de Daniel Vigne lors du colloque toulousain pour le centenaire d'Emmanuel Levinas « "L'amour est fort comme la mort". Deux méditations de Levinas sur le temps », À paraître dans *Recherches philosophiques*, Revue de la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Toulouse.

¹⁵⁴ *Le temps et l'autre*, p. 64.

l'avenir »¹⁵⁵ qui n'est que prévision, c'est-à-dire tentative de posséder l'avenir lui-même. L'autre est l'avenir, non au sens d'une projection du sujet vers son devenir (l'avenir devenant présent dans la projection est piégé dans le même, la prévision cherche à décharger l'avenir de sa différence : « Vouloir, c'est prévenir le danger. Concevoir l'avenir, c'est pré-venir »¹⁵⁶), mais en tant qu'il intervient de manière imprévue dans le cours du vivre. L'avenir authentique est ce qui se pose face au sujet dans la rupture de la différence tandis que le présent de l'avenir est ce à quoi s'attend l'existant, comme s'il le possédait déjà. L'avenir, contrairement au présent, peut rompre avec le sujet. C'est ainsi que la mort s'impose, en tant qu'annulation de tous les possibles de cet existant¹⁵⁷. Et si dans *Le Temps et l'Autre*, la mort apparaît comme la confrontation à la pure altérité, il faut y voir cette mise en évidence d'une relation où le sujet devient passif. La mort annule les possibles mais l'autre en général aussi puisqu'il n'obéit pas au pouvoir de l'existant. L'avenir n'est pas avenir des possibles dans le sens où, dans sa relation avec l'autre, l'existant perd tout pouvoir sur lui. « La mort est, chez Heidegger, événement de liberté, alors que, dans la souffrance, le sujet nous semble arriver à la limite du possible. Il se trouve enchaîné, débordé et en quelque manière passif. La mort est dans ce sens la limite de l'idéalisme. »¹⁵⁸ Chez Heidegger, l'être-pour-la-mort semble donner son pouvoir à l'existant parce qu'il est son ultime direction, il permettrait toutes les possibilités antérieures. La mort est en quelque sorte la dernière visée et tant que je ne suis pas anéanti, je peux pouvoir, c'est-à-dire que je suis libre dans mon activité d'être jusqu'à la mort. Alors que pour Levinas, la mort est comprise comme la pensée de l'impossible dans l'être. En tant qu'altérité radicale, la pensée de la mort provoque le malaise de l'impuissance chez l'existant, et au lieu de lui permettre de pouvoir, elle lui impose la limite de son pouvoir. Ainsi le temps de l'autre est un temps fécond par lui-même, parce que je ne le tire pas du même et qu'il rompt avec ma compréhension et mon pouvoir. Si le problème que pose l'altérité létale est bien celui de l'écrasement de l'existant dans l'être, l'impuissance qu'elle impose doit être pensée comme un trait commun de toute relation avec l'autre. Levinas se tournera vers autrui parce que la relation que j'entretiens avec lui n'est pas l'annulation du moi : l'existant y demeure en relation avec l'altérité radicale qui le rend impuissant.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹⁵⁶ *Totalité et infini*, pp. 179-180.

¹⁵⁷ Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 245.

¹⁵⁸ *Le temps et l'autre*, pp. 57-58.

Il n'y a pas de dimension temporelle du sujet s'il ne se trouve pas en relation avec l'autre : l'avenir lui-même est autre. L'idée de la mort propre joue un rôle d'importance dans l'éthique. En effet, il semble dans un premier temps que la mort propre apparaisse comme un repère du fondement ontologique de l'existant :

La relation fondamentale de l'être n'est pas du tout avec autrui, mais avec la mort où justement dans la mort tout ce qu'il y a de non-authentique dans la relation avec autrui apparaît puisqu'on meurt seul.¹⁵⁹

Le primat de l'être est, comme nous l'avons déjà noté, à l'origine de la solitude de l'existant. Dans cette « relation fondamentale », l'existant existe sur le mode de la jouissance et par là dans une relation « non-authentique » avec autrui. La pensée ontologique considère l'existant dans sa fermeture à l'autre, dans son « amour de la vie » en tant qu'il se remplit par son rapport avec les choses. Isolé dans le même, sa direction vers la mort, c'est-à-dire vers sa propre mort, est « fondamentale » puisqu'elle est relation avec son « pouvoir-être ». La relation ontologique n'est pas avec l'autre mais avec le même dans la limite de l'être. Elle n'est donc pas ouverture à l'avenir de l'autre, mais avec la fermeture sur le présent du soi. « On meurt seul », c'est-à-dire comme on a vécu, sous l'emprise de la facticité de l'être, et dans la fuite dans l'impersonnalité du « on ». L'angoisse de la mort intervient comme angoisse de ma propre disparition, comme l'extrémité de la solitude de l'existant. Il s'agit d'un retour sur soi, où le moi s'effraie de ne pas parvenir à la saisie de son soi, de la matérialité de son être. Celle-ci ne lui appartient pas pour toujours, mais seulement jusqu'à sa mort, ou pour sa vie. Et cette matérialité finit par le dépasser. La « relation fondamentale » de l'existant avec l'être trouve une sorte de paroxysme avec l'idée de mort propre. Celle-ci compose l'angoisse non seulement que l'effort de conservation du soi-même à l'identique est voué à l'échec, mais surtout que l'être est et qu'il sera encore sans moi. Ainsi, l'existant face à la mort est plongé dans la plus profonde solitude parce que dans sa relation avec l'être, dans l'attachement vital au soi-même, dans la volonté de conservation en général, se trouve le désespoir de se savoir vain. Avoir peur de la mort revient à refuser le déclin de son propre être tandis que l'être perdure indéfiniment. L'angoisse révèle l'amour du soi-même. L'instant de la mort est celui où ce surplus de l'être qu'est l'existant se résorbe.

¹⁵⁹ Entretien avec Philippe Némo, "Les chemins de la connaissance".

La marche de l'être n'est nullement affectée par la disparition de cet excès de conscience dans la matière. L'angoisse est généralement le résultat de l'inadéquation entre le projet et la faculté : or, dans l'angoisse de la mort, il s'agit de prendre la mesure de l'incapacité à convenir à la logique de la totalité l'impuissance sous-jacente au pouvoir. L'existant est, mais la conscience qu'il a de son être le pose dans l'inadéquation avec lui. La mort apparaît comme l'aboutissement d'une existence solitaire, c'est-à-dire la défaite de l'existant qui ne laisse pas place au néant mais au contraire à l'existence impersonnelle de l'« il y a »¹⁶⁰. Le sujet, englobé dans la totalité n'y est jamais absolument « dans la mesure où il n'a pas vaincu son angoisse de la mort »¹⁶¹. À travers l'angoisse de mort s'exprime le sentiment que l'existant existe sous la domination de l'être. Et dans cette relation de domination, l'existant est indésirable. Tout se passe comme si sa situation dans l'être le brimait en tant qu'existant. Il se trouve à part dans l'être, isolé dans son incarnation même parce qu'elle le condamne à demeurer là où le monde ne semble lui laisser aucune place. La matière du monde comprend et emprisonne, comme un de ses éléments, l'être mais l'existant, lui, est comme un fantôme qui, boulet à la cheville, déambule dans le monde matériel sans que rien ne lui parle. Englobé dans la totalité de l'être, l'existant y est une sorte d'accident. La preuve en est son angoisse de la mort. En effet, on y entrevoit la peur d'une errance vaine et indéfiniment continuée jusqu'à ce que l'être ne parvienne à cette assimilation totale qui apparaît comme la mort, le triomphe de l'ordre de l'être. La plus authentique relation avec l'être est celle qui m'installe dans l'angoisse de l'être. La matérialité de l'être, impossible possession qui suscite l'angoisse de possession, n'est pas décrite comme la vie. Elle figure comme la nécessité à exister de l'existant, mais ce n'est pas à proprement parler la vie qui se conserve. Ce qui est mis en danger par la mort propre, c'est la continuation d'une manière d'être inadéquate à l'être. L'angoisse de l'existant n'est pas la peur de ne plus vivre, mais une forme que prend le sentiment de solitude de l'existant. Cette angoisse le renvoie non seulement à son isolement, mais aussi à son inutilité. Il a peur de disparaître parce qu'il peut disparaître et ne plus pouvoir. On assiste chez Levinas à un retournement de la pensée de ma mort : l'angoisse de mourir renverrait au fond à l'angoisse d'exister dans la fermeture sur l'ontologie. La quête de l'autre est, chez Levinas, la possibilité de ne pas mourir seul dans l'être-pour-l'autre.

¹⁶⁰ « Mourir c'est *stricto sensu* devenir inexistant », Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 320.

¹⁶¹ Entretien avec Philippe Némó, « Les chemins de la connaissance ».

L'angoisse est émotion, et l'émotion chez Heidegger a toujours deux intentionnalités : un *de* et un *pour*. J'ai peur *du* chien et j'ai peur *pour* moi. Or, dans l'angoisse, ces deux aspects coïncident. L'angoisse est angoisse *de* la mort pour un être qui est précisément être-pour-la-mort. Le pouvoir-être est en danger de mort, mais le pouvoir-être est précisément ce qui menace.¹⁶²

L'angoisse de l'être-pour-la-mort se présente comme une impasse parce qu'elle semble l'extrême limite du moi, pas en tant que fin, mais dans son exister, en tant que la conscience y est tenue. Dans le mouvement naturel de l'existant, le « pouvoir-être » est un pouvoir factice : je ne le possède pas puisque je peux le perdre mais je l'exerce de fait. L'inscription de l'existant dans la fixité ontologique le condamne à vouloir posséder le pouvoir sans y parvenir. Le « pouvoir-être » qui est trouvé dans la séparation de la jouissance suscite l'angoisse de la mort parce que le moi a la volonté de le conserver. Pourtant c'est ce « pouvoir-être » qui inscrit dans l'exister de l'existant la possibilité d'être anéanti. Chez Heidegger, c'est l'attachement à l'ontologie qui fait qu'on meurt seul. Et c'est ce même attachement qui fait qu'on vit seul. L'isolement n'intervient pas à l'instant de la mort, mais l'être-pour-la-mort, en tant que manière de vivre de l'existant, pose la solitude de l'être. L'angoisse de la dissolution du « pouvoir-être », autrement dit l'angoisse de la mort propre, ne se pose pas comme un problème de moi mais comme un problème de propriété. La propriété de l'être est de mourir. Et tout l'existant se trouve ramené à cette seule propriété, ce seul pouvoir. Il n'existe ici que dans la dimension ontologique, c'est-à-dire dans la mesure de la totalité où le pouvoir sur la matière n'est pas violence mais amour du vivre. Il s'agit d'une lutte contre la totalité du monde à laquelle s'oppose la totalité créée par le moi. Mais la pensée de la mort ne fait que confirmer l'enfermement dans la matière : la préoccupation pour ma mort exprime mon incapacité à penser l'au-delà de l'être. Ce « pouvoir-être » n'est qu'une existence dans la détention de l'être. Avec Levinas, ce n'est plus le néant qui risque d'absorber l'existant mais c'est la matière qui risque de le ramener à elle. Chez Levinas, l'angoisse de mort est l'angoisse d'une perte de la séparation, d'une perte de la jouissance que l'existant s'est donnée. Ainsi il ne s'agit pas de craindre mon anéantissement mais de craindre de voir se retourner ma séparation en appartenance. Le pouvoir qu'a l'existant sur l'être pourrait disparaître : l'être sans vie n'est pas l'exception, mais c'est la vie de l'existant qui est étrange dans le monde de l'être, comme le remarque Hans Jonas. L'angoisse de la mort est à comprendre, dans la pensée de Levinas, selon son appréhension du monde de l'« il y a ». La détention dans

¹⁶² « Mort, angoisse et peur » (1976) in *La mort et le temps*, p. 53.

l'être fait peser sur l'existant le poids de sa différence. La solitude n'est pas solitude vis-à-vis du néant, mais vis-à-vis de l'être qui, pire que d'anéantir mon soi, peut le réduire à l'impersonnalité dans la matérialité pure. Le « pouvoir-être » semble plus un pouvoir de l'être que de l'existant. Ainsi la détention dans l'être se continue dans l'angoisse de la mort.

Si ma mort propre plane comme l'angoisse de mon appartenance totale au même, le sujet éthique rencontre le thème de la mort dans une tout autre acception. Ce n'est pas sa mort propre qui l'habite dans l'angoisse lancinante de la perte du moi dans l'être, mais c'est la mort de l'autre homme, autrui, qui le préoccupe. Et cela sur un mode particulier qui n'est pas de l'ordre de l'angoisse. En effet, l'idée d'angoisse semble être fatalement liée à la peur de la perte, c'est-à-dire de voir son identité se dissoudre dans l'être – comme une réponse à la peur de la possession. Avoir peur de sa propre perte signifie chez Emmanuel Levinas, l'attachement maladif au soi-même : le moi existe comme un marginal au sein de l'être, c'est-à-dire au sein du monde de la mêmeté, et son angoisse tient à cette exclusion¹⁶³. On retrouve le thème de la mort dans *Totalité et Infini*, mais il y revient dans le développement de l'éthique comme « être-pour-au-delà-de-la-mort ». Il s'agit bien de montrer le changement du statut de la mort dans l'éthique. Comme la solitude, la mort n'est pas en propre ce que Levinas tend à dépasser, mais ce dépassement est exigé en tant que dépassement du primat de l'être. La solitude et l'angoisse de la mort sont des symptômes de ce primat, mais la cible de la pensée de Levinas est le renversement du pouvoir de l'être, de la détention de l'existant dans ce seul pouvoir, limitation de l'être exprimée par son être-pour-la-mort. « La demeure surmontant l'insécurité de la vie, est un perpétuel ajournement de l'échéance où la vie risque de sombrer »¹⁶⁴. La relation avec l'être repose sur l'insécurité. La vie propre permet la jouissance, mais elle repose essentiellement sur la menace de la mort propre. Face au monde, machine totalisante, en tant qu'il assimile chaque objet à l'être, c'est-à-dire au même, l'existant voit venir sa propre perte, un retour à la confusion, à l'indifférence à l'impersonnalité, la perte de l'autre allant de pair avec la perte du moi-même. La lutte, vouée à l'échec, que l'existant engage avec l'être pour sa propre survie se déroule sur le mode de la possession : ce que je totalise comme appartenant à mon propre être, mon soi, me permet de conserver un siège pour mon moi. Or ce n'est pas sous le coup de cette menace de disparition que se trouve l'agent éthique. Le problème de Levinas est de penser une manière de vivre qui rende

¹⁶³ Cf. la conception développée par Cioran d'un existant qui n'a pas de place et qui doit se résoudre à attendre sa propre disparition.

impossible le retour à l'impersonnel de la matérialité. L'éthique déjoue ce danger en prenant la personne pour première.

Avec l'éthique s'installe une autre relation avec la mort, non plus dans son rapport avec mon intégrité propre d'existant, de moi, mais comme étant capable de toucher autrui. « La mort [...] n'est présente qu'en autrui »¹⁶⁵, parce que face au visage d'autrui, c'est sa mort à lui qui importe. Il ne s'agit pas seulement de remarquer l'ignorance que j'ai de l'événement de ma mort propre, puisque je n'y assiste pas, mais si la mort « n'est présente qu'en autrui » c'est parce qu'en autrui elle intervient comme une véritable perte. À présent, j'ai peur de perdre l'autre. J'ai une responsabilité pour autrui qui s'étend jusqu'à sa propre mort. J'ai la responsabilité de « ne pas le laisser seul à la mort »¹⁶⁶. Nous reviendrons sur la notion de responsabilité de manière plus approfondie, mais retenons de cette proposition lévinassienne la conception d'une relation avec autrui qui dépasse mon angoisse de la mort propre. C'est-à-dire que loin du souci de soi-même, le sujet éthique s'investit au-delà de l'être propre et même, au-delà de la mort propre. L'être n'est plus pris pour la limite du moi. L'idée de la mort de l'autre apparaît pour le sujet sous la forme de ce que Levinas appelle « la crainte pour autrui »¹⁶⁷. Cette idée de crainte, différente de l'angoisse ou de la peur, témoigne en général de la responsabilité pour autrui. De même que l'angoisse de sa mort était pour l'existant sans éthique, l'expression d'une possibilité de la totalisation du mien dans le même – ou l'impossibilité pour l'existant de devenir le maître du même, la crainte pour l'autre signifie l'infinie responsabilité où je suis tenu, et sur laquelle nous reviendrons plus longuement au cours du second chapitre de notre étude. La mort est ce qui affecte l'existant parce qu'elle engloutit une personne. L'éthique ne rend pas la perspective de la mort moins cruelle pour l'existant, mais elle est ce qui permet d'être auprès d'autrui jusqu'à sa mort¹⁶⁸. L'événement de la mort d'autrui n'est alors plus conçu comme la fin de la jouissance, mais comme la rupture d'une relation avec un autre. Ce qui s'éteint avec la mort, c'est l'altérité d'autrui c'est-à-dire ce qui

¹⁶⁴ *Totalité et infini*, p. 178.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 195.

¹⁶⁶ Entretien avec Philippe Némó, "Les chemins de la connaissance".

¹⁶⁷ « De l'un à l'autre – transcendance et temps », 1983, modifié en 1989, in *Entre Nous*, p. 155.

¹⁶⁸ « Crainte pour la mort de l'autre homme, même si le sens ultime de cette responsabilité pour la mort d'autrui était responsabilité devant l'inexorable et, à la dernière extrémité, l'obligation de ne pas laisser l'autre homme seul en face de la mort. [...] même si, à la dernière extrémité, le ne-pas-laisser-seul-l'autre-homme ne consiste, dans cette confrontation et cet impuissant effondrement, qu'à répondre "me voici" à la demande qui m'interpelle. » « La conscience non intentionnelle » (in *Exercices de la patience*, n°2, hiver 1981, Blanchot) in Catherine Chalier et Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas*, 1991, Paris, L'Herne, p. 118.

permettait d'être en relation avec lui en dépassant l'être, en dépassant la limite du soi-même, en s'élevant vers lui. Voir autrui mourir semble alors bien plus terrible que l'idée de mourir soi-même puisque c'est la relation personnelle qui est dissoute dans le fait non du retrait de l'autre, mais de sa disparition en tant qu'autre dans la mort. Ce qu'il y a de terrible dans la mort, c'est que rien ne subsiste de l'autre, qu'avec lui soit emporté le mystère de son approche. Mais l'éthique, parce qu'elle donne à la relation personnelle la première place, donne l'obligation de vivre le face-à-face avec autrui jusqu'au bout de ce qu'autrui me donne, jusqu'au bout de la vie personnelle (privée) qui luit dans son regard.

Le changement de relation du sujet à la mort, évoluant de l'angoisse de la mort propre à la crainte pour la mort d'autrui, montre une évolution dans le lien qui s'établit avec l'altérité. Au lieu d'un rapport « non-authentique » avec l'autre, sous le règne ontologique, la crainte pour l'autre signifie que la seule possibilité d'une relation authentique jusqu'au-delà de ma mort, est la relation avec autrui. Il s'agit de passer de l'angoisse d'un monde impersonnel où la présence ou la disparition du moi n'ont pas d'incidence, à la crainte pour la relation personnelle qu'autrui en tant qu'autre instaure et où, dans ce lieu, le temps de l'existence propre est amené à contenir plus que lui-même, à l'élévation au-delà de ce temps. Et c'est précisément à partir de la mort que dans *Le Temps et l'Autre*, Levinas introduit l'idée d'un monde de l'obscurité par opposition avec la lumière de la conscience qui s'approprie le monde – la saisie intentionnelle. En pensant la différence de la mort, Levinas entame une pensée de l'impossibilité de l'appropriation de l'autre qui, au lieu de s'en tenir à l'idée de la mort, est la première pensée de l'altérité. Avec l'éthique, l'altérité n'apparaît plus comme la possibilité d'une intrusion détruisant le moi - la menace d'être réduit au même que l'être, mais comme ce qu'il faut accueillir et préserver. Dans cette nouvelle relation à l'autre s'instaure une nouvelle temporalité.

Pour que le temps ait véritablement son sens de renouvellement, pour que le temps puisse apporter quelque chose de nouveau, pour qu'il puisse être vécu comme source du nouveau, il faut que quelque part, dans le temps, il y ait de l'autre, et qu'il y soit dans son altérité¹⁶⁹.

Notons justement que ce que l'on appelle l'autre, avant l'éthique, ne se présente pas dans une altérité authentique mais relative : « ce qu'il y a de non-authentique dans la relation avec autrui ». À l'inverse, dans ce monde de l'indifférence, tout est semblable, et c'est l'existant qui

¹⁶⁹ Entretien avec Philippe Némó, "Les chemins de la connaissance".

transgresse par sa naissance cet établissement de l'identité à l'être comme règle – il cache une intériorité dans son propre être. Le différent c'est le moi, mais il ne diffère que sous la menace de sa propre disparition. Ainsi l'existant existe non seulement dans la solitude – puisqu'il est exclu de l'être par sa différence ; mais aussi dans l'angoisse de sa mort – puisqu'il n'est là qu'en attente de son assimilation à l'être, la fin de ses possibles ; autrement dit l'existant est ici voué à sa propre perte. L'altérité radicale n'a alors pas de place parce que l'existant n'est autre que par sa séparation avec la totalité. Il ne s'agit que d'une différence relative. Avec l'éthique, cette perception du monde se renverse : ce n'est pas la mêmeté factice de la matérialité qui entoure l'existant, mais l'altérité que recèle chaque objet dans sa distance et sa singularité. On peut remarquer que l'identité authentique n'a en fait cours que dans la considération de l'autre en tant que tel, dans le milieu où la différence émerge.

On trouve à nouveau, dans cette phrase de Levinas, l'influence de Bergson. L'importance d'un renouvellement, mais aussi le caractère temporel de la présence de l'autre. L'altérité du temps se comprend par l'idée de la Durée inscrite dans l'espace de la relation avec l'autre. En effet, l'importance, dans la pensée de Bergson, d'une temporalité teintée d'altérité est à l'origine de sa conception du renouveau de l'élan vital. Ainsi Bergson (suscite probablement et) vient supporter la thèse de Levinas selon laquelle la temporalité ouvre la voie de l'éthique parce qu'elle est relation avec l'autre. Frédéric Worms fait remarquer le regret qu'exprime Levinas de ne pas voir Bergson aller jusqu'à la mise en relation entre le renouvellement de la Durée et l'altérité d'Autrui¹⁷⁰. D'une certaine manière, Levinas continue le travail entrepris par Bergson en soulevant la relation éthique qui se joue dans une temporalité qui ne s'arrête pas à l'exister temporel de l'existant, mais trouve sa source dans autrui. Ce qui change avec Levinas, c'est l'antériorité anarchique d'autrui, qui par sa présence vient teinter l'exister humain du renouveau temporel. Précisément, Levinas évoque le temps « comme source de nouveau » en le mettant en relation avec la présence de l'autre dans son altérité. La relation qu'entretient l'existant avec la matérialité de l'être change avec l'intervention de l'altérité. La dimension de l'existence de l'existant prend un sens, et par là s'ouvre à la nouveauté. Et cet accès au temps et à la nouveauté

¹⁷⁰ Levinas remarque lui-même dans un entretien : « L'anticipation de l'avenir, la projection de l'avenir, accréditées comme l'essentiel du temps par toutes les théories de Bergson à Sartre, ne sont que le présent de l'avenir et non l'avenir authentique ; l'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous. L'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir c'est la relation même avec l'autre » (« De la phénoménologie à l'éthique, Entretien avec Emmanuel Levinas » Entretien avec R. Kearney, dans *Esprit*, n°234, 1997, p. 129).

se fait par la rencontre avec autrui. Levinas affirme une conception du temps où l'avancée correspond à l'émergence du nouveau. Et la clef de cette manière d'être du temps, se trouve dans l'altérité de l'autre. Il faut qu'il y ait de l'autre pour que le temps puisse s'écouler hors de la maîtrise du moi. En intervenant, l'autre permet au moi de percevoir une tension dans ce qui dure, dont le connu n'est pas le centre, mais une parcelle. À partir du connu, à partir du même, j'appréhende le temps qui passe parce qu'il est autre. Il était déjà là avant moi et il sera encore là après moi. Le temps ne naît pas de moi, mais il est la forme qu'adoptent les variations de l'être dans l'éthique. Je me trouve dans le temps en tant que je participe à l'être. Et cette participation confère à l'être une place résolument secondaire, laissant la primordialité du temps à l'autre. Le temps est « de l'autre », et de l'autre « dans son altérité ». C'est-à-dire que dans ma situation dans le temps, je me place face à l'altérité de l'autre comme irrévocablement impénétrable, comme impossible à ramener au même (il me dépasse par son antériorité et sa postériorité). Et le temps est aussi « de l'autre » dans la mesure où l'autre est à sa source, comme à la « source du nouveau ». Au sein du temps de l'autre, je ne peux percevoir le passage du temps comme « source du nouveau » que si l'autre demeure imprévisible et inconnaissable, c'est-à-dire foncièrement autre. Il faut entendre là que l'existant se trouve dans une certaine passivité vis-à-vis de l'autre. Ce qui me précède comme ce qui me suit ne s'établit pour moi dans la tension temporelle qu'à la condition de lui reconnaître sa radicale différence d'avec moi. Et de lui reconnaître l'antériorité sur moi : non seulement l'être est renvoyé au rang de modalité intermédiaire, mais (comme la notion d'un « être-pour-au-delà-de-ma-mort »¹⁷¹ le met en évidence) je deviens secondaire face à autrui.

Dans le passage à l'éthique, le sujet devient capable d'entreprendre l'autre comme son prochain. Au sens propre de celui qui vient après moi, le prochain n'est pas forcément celui qui naît après moi, ni celui qui est plus faible, ni celui qui portera mon souvenir. Le prochain, chez Levinas, n'est pas autrement que celui qui me dépasse¹⁷². C'est ainsi que Levinas parlera d'autrui après *Totalité et Infini*, exprimant un lien déjà existant mais plus visible entre sa pensée de l'éthique et le commandement biblique. Mais en précisant le sens d'autrui en tant que prochain, à

¹⁷¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 45.

¹⁷² « 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 » écrit Levinas en note de son essai « Enigme et Phénomène » paru en 1965 dans la revue *Esprit*, puis dans la deuxième édition de *En découvrant l'existence*, p. 207.

partir de l'*Humanisme de l'autre Homme*, Levinas souligne un autre aspect : le prochain est toujours antérieur à l'existant. Et on peut comprendre cette antériorité en tant que priorité : autrui, en tant que prochain, renvoie non seulement à un avenir absolu, mais aussi à un passé absolu. C'est ce qui est décrit dans *Autrement qu'être* comme ce qui vient « d'en deçà de ma liberté, d'un "antérieur-à-tout-souvenir" d'un "ultérieur-à-tout-accomplissement" du non présent, par excellence du non-originel, de l'an-archique, d'un en deçà ou d'un au-delà de l'essence »¹⁷³. Autrui est « non-originel » parce qu'il est en-dehors de moi, dans l'impossibilité à se réduire à une origine : il est antérieur, c'est-à-dire qu'il se situe déjà hors de toute détermination par rapport à moi. Le passé de l'autre est immémorial parce qu'il échappe à la mémoire de l'existant, parce que son antériorité, comme son ultériorité, le place absolument au-delà de l'être où l'existant s'inscrit¹⁷⁴. Il y a derrière autrui une altérité qui déborde l'être si bien qu'elle se place ailleurs que dans l'être. La notion de prochain me renvoie au temps qui ne m'appartient pas mais qui est la propriété de l'autre. Le prochain est l'autre au sens où il sera là où je ne serai jamais, là où je n'existerai plus. Le prochain constitue la continuation de l'altérité au-delà de moi, ce vers quoi je tends « au-delà-de-la-mort ». En m'avançant pour la première fois dans le monde éthique, je suis frappé par la présence du prochain qui, déjà à mes côtés, m'inflige la pensée de ce qui me survit et me survivra de tout temps. Ainsi il me donne ma fin, mais aussi la possibilité d'y faire face.

En effet, en se présentant à moi, le prochain me permet d'envisager mon action dans l'horizon éthique d'un temps qui me dépasse. Ma propre mort aurait conclu l'action du sujet sans éthique, alors qu'elle implique, dans la sphère éthique, la continuation de mon œuvre au-delà de moi-même en tant qu'elle est « pour-l'autre ». Ma contribution, en tant qu'elle vise l'autre, peut se poursuivre grâce au prochain. Il intervient comme cet autrui qui existe bien au-delà de mon existence. Entrer en relation avec autrui non seulement en tant qu'autre, mais aussi comme mon prochain, signifie que cette relation me fait entrer dans le temps en tant que temps de la différence – et non plus présent de la répétition. Autrui perçu comme prochain m'implique dans un mouvement où le renouveau est possible parce que la tendance à la conservation du même est

¹⁷³ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 24.

¹⁷⁴ Dans son article « Mouvement, immémorial amour », in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Gérard Bensussan note : « L'immémorial lévinassien désigne ce plus ancien comme *emprise* qui vient défaire tout commencement, c'est-à-dire tout commencement dans la conscience, toute origine et toute archie représentables », p. 300. C'est G. Bensussan qui souligne.

abolie. Dire que l'existant se trouve en relation avec le temps grâce à sa relation avec l'autre signifie qu'il s'inscrit plus généralement dans un monde de l'altérité : il est surpris par la capacité, dans l'être, à percevoir plus que la matérialité attendue. Ainsi il ne sera lui-même plus retenu dans cette matérialité par sa propre participation à l'être où un monde invisible vient donner du sens à la matière. Le monde devient vivant dès l'instant où la temporalité s'y installe, c'est-à-dire dès que l'altérité émerge au sein de la matière en privant l'existant du rapport familier toujours même aux objets mondains.

La perspective de l'avenir ne semble possible que dans la relation à l'autre en tant qu'elle relève de l'autre : il n'y a de futur qu'inattendu, imprévisible, surprenant, nouveau. Avec l'altérité, le moment présent prend le sens d'une ouverture : il n'est ni *carpe diem*, ni distraction, comme le note Catherine Chalier¹⁷⁵, mais tension vers l'autre. Avec l'autre, « la *diachronie du temps* qui fait intrusion dans l'existence du sujet exposé à l'ordre du visage, ajourne en effet son bonheur »¹⁷⁶. La temporalité éthique est celle qui non seulement donne une place à l'altérité, mais lui donne la première place. Elle oblige à abandonner le bonheur de la jouissance, de l'immédiate appropriation des choses comme consommation. Elle oblige à un « oubli de soi » pour l'autre : dans ce moment éthique, le sujet devient secondaire. Le moment présent apparaît ainsi comme moment de l'épaisseur de l'étant, de la primordialité de ce qui dépasse l'être, mais en plus comme le lieu où le sujet s'efface devant l'autre. Entrer en relation avec un autre qui diffère, c'est se diriger vers ce qui s'est absenté de mon présent (le présent de l'être), ce qui est différé au-delà de l'être. Ainsi, le temps s'installe pour l'existant comme la tension entre sa propre présence et l'altérité différée de l'autre. Dans cette perception de la temporalité, Levinas met en avant l'importance de l'altérité non seulement pour établir mieux que du présent, mais surtout pour voir s'ouvrir l'existant à ce qui vient. La propriété, la possession, sont décrites comme les supports ou l'ensemble logique du sans-éthique. La recherche de l'identité, de l'appartenance ou de l'appropriation du soi-même, mais aussi le sentiment de solitude et l'inquiétude de la mort propre ne renvoient jamais qu'à un unique complexe : en se soumettant à l'existence, l'existant se situe dans l'insoluble problème de sa propre négation. En effet, en prenant la détention matérielle pour repère des valeurs, l'étant se trouve dans la plus extrême dévalorisation de ce qu'il est. Alors il

¹⁷⁵ Catherine Chalier « Le bonheur ajourné » in *Rue Descartes, Emmanuel Levinas*, pp. 30-31.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 33. Nous soulignons.

n'a aucune place légitime, et l'être qui le cerne montre une angoissante étrangeté. Or, Levinas tend à tourner l'angoisse dite « existentielle » en un aveuglement que l'existant doit surmonter pour briser son lien aliénant avec la nécessité d'être encore. L'existence qui est régie par la pensée de l'être comme valeur se ronge elle-même. L'existant s'y anéantit en essayant d'y survivre. Se donner la matérialité pour valeur implique que la survie de l'existant est non seulement impossible, mais aussi complètement vaine puisque dans son isolement, l'existant ne laisse rien derrière lui.

La temporalité pensée par Levinas signifie l'insuffisance d'une pensée sans éthique. L'indifférence plonge la perception de l'existant dans un monde de la présence. Celui-ci apparaît sans épaisseur, mais surtout sans fécondité. Le temps pensé par Levinas, ne trouve pas avec l'éthique une continuité mais plutôt la possibilité d'une discontinuité exprimée dans *Totalité et Infini*¹⁷⁷. « L'instant dans sa continuation – trouve une mort et ressuscite. Mort et résurrection constituent le temps. Mais une telle structure formelle suppose la relation de Moi à Autrui et, à sa base, la fécondité à travers le discontinu qui constitue le temps »¹⁷⁸. Au lieu de former un ensemble continu, la relation avec l'autre sur le mode de la temporalité est « féconde » parce qu'elle est capable de rompre avec l'état de fait définitif imposé par l'être. En cela, elle est une suite de ruptures qui permettent de nouveaux commencements. Dans son article sur le temps chez Emmanuel Levinas, « Diaconie et diachronie : de la phénoménologie à la théologie », Paul Olivier note : « Dans le sujet seul, qui se pose librement dans un présent auquel il ne peut échapper, le temps ne saurait surgir, parce que le sujet qui se pose [...] ne peut se nier lui-même. La négation ou le néant du présent, qui ne se trouve pas dans la solitude du sujet, ne peut venir que d'un autre instant qui brise cette solitude et pose l'altérité, mais *cette altérité*, à son tour, *ne peut venir que d'autrui* »¹⁷⁹. La continuité du monde sans éthique se trouve non seulement dans l'uniformité de la totalité matérielle, mais aussi dans la constance du même. La présence continue manifeste la tendance à la perpétuation, à la persistance dans le même. L'expérience de l'insomnie, évoquée dans *Le Temps et l'Autre*, est l'expérience de la présence de l'il y a sans commencement ni fin. Et l'hypostase du sujet n'est que l'affirmation de la présence du sujet dans

¹⁷⁷ *Totalité et infini*, pp. 314-317.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 317.

¹⁷⁹ (L'auteur souligne). Paul Olivier, « Diaconie et diachronie : de la phénoménologie à la théologie », paragraphe 19, in *Noesis*, N°3, *La métaphysique d'Emmanuel Levinas*, 2000, [En ligne], mis en ligne le 15 mars 2004.

URL : <http://noesis.revues.org/document10.html>

l'être¹⁸⁰ : *je suis* (ce qui donne à Ulysse le pouvoir de partir et de revenir). Mais rien ne naît de ce monde où tout est visible. Il n'y a pas de production mais de la répétition. Le tout de l'être se présente dans un premier degré où l'étantité des étants n'est pas perçue, où l'étrangeté se limite au sentiment causé par le malaise de l'existant à être inadéquat aux règles de l'ontologie. La temporalité sans l'éthique se présente comme réduite à la gravitation autour du soi. La saisie de l'objet ne soulève pas de distance véritable. Le geste vers le non-moi est toujours la saisie. Le temps, comme la distance, est réduit à l'immédiateté : la consommation ne dure pas, au contraire elle doit toujours continuer pour ne pas se dissoudre dans la totalité. La jouissance par laquelle le moi se sépare de la totalité est une résistance qui n'est viable qu'à condition de continuer. Toute cette activité, l'égoïsme qui est déployé pour lutter, la soumission de la matière, ne recouvre que du vide. Le monde de la totalité, de même que l'être séparé, apparaît dans la présence excessive, alors que cette présence est vide. La forme que le moi s'efforce de se donner n'est pas habitée tant qu'elle ne fait pas la paix avec le monde. La violence qui est mise en œuvre du « pouvoir-être » empêche la possibilité d'une authentique présentation. Le temps sans éthique répète le vide des formes. Il n'est tendu vers rien. Si le temps est la durée qui sépare deux pôles, alors sans l'éthique il manque ce vers quoi se tourner. Le moi ne peut pas trouver dans le non-moi la résistance adéquate à l'établissement d'un temps qui dure parce qu'il n'a pas de rapport authentique avec l'altérité mais se trouve toujours emprisonné, dans l'absence d'intimité, à l'intérieur du même¹⁸¹.

Le présent de l'existant se brise sur l'apparition d'autrui. Et c'est de la « discontinuité » du temps, sous l'effet de l'altérité d'autrui, que naît une temporalité d'ouverture – c'est-à-dire un temps où le nouveau, l'inattendu, a une place. On peut même dire que c'est le temps dirigé par l'autre (puisque c'est par son intervention qu'il est créé) qui offre une possibilité d'exister en lui à

¹⁸⁰ À ce propos, Paul Olivier écrit : « le présent n'est pas encore le temps ; il ne porte pas en lui la négation qui, faisant passer à l'acte suivant, introduirait la durée ». « Diaconie et diachronie : de la phénoménologie à la théologie », paragraphe 33, in *Noesis*, n°3.

¹⁸¹ On peut remarquer que la notion d'intersubjectivité de Fichte présente une similitude de structure avec la réflexion de Levinas, mais radicalement inversée : chez Fichte, pour prendre conscience de son individualité, le moi a besoin d'un choc que la matière inerte est incapable de produire. Ce choc ne peut venir que d'un autre sujet, et il est provoqué par la reconnaissance en l'autre d'une intelligence similaire à la sienne. La reconnaissance du même en l'autre permet au moi de prendre conscience de lui-même en tant qu'intelligence. C'est par sa ressemblance avec le moi, et en tant qu'il limite son action dans un rapport conflictuel, qu'autrui est capable de toucher le moi. On trouve ainsi cette remarque dans *Le fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* : « l'être raisonnable fini ne peut s'attribuer à lui-même une causalité libre dans le monde sensible sans l'attribuer à d'autres, par conséquent sans admettre aussi d'autres êtres raisonnables finis hors de lui ». Traduit par Alain Renaut. Paris : Presses universitaires de France, collection Quadrige, 1998, pp. 46-56.

l'existant. Si Levinas a reconnu dans la Durée bergsonienne l'inauguration d'une temporalité qui s'étire dans l'espace de manière à être le mode de relation avec l'autre, il s'en éloigne en concevant un temps discontinu où le présent s'oppose à l'avenir et au passé en tant que le présent appartient au même tandis que l'avenir et le passé relèvent de l'autre. Ainsi le regret de Levinas quant au manque de considération pour autrui chez Bergson, se prolonge : le mode de relation temporel avec l'autre repose sur une succession de ruptures avec le présent. L'altérité s'introduit par opposition et, finalement, au lieu de trouver sa place, finit par exproprier l'existant. C'est donc l'autre qui mène le temps chez Levinas, en brisant une continuité qui se rapproche du retour sur-soi. Le terme dominant n'est pas le temps mais l'autre.

Il convient de noter ce paradoxe, mis en valeur par notre analyse de la temporalité de l'existant : dans l'emprise de l'être, le sujet est réduit à sa condition matérielle et la totalisation des objets exercée par le sujet lui-même continue le mouvement instauré par l'être. Dans la temporalité éthique, Levinas décrit l'entrée dans une durée de la relation avec l'autre qui dans le même moment donne une ampleur nouvelle à l'étant, et le place dans sa secondarité devant l'autre¹⁸². La révélation de l'altérité, concernant le sujet lui-même, est une révélation de l'importance de ce qui déborde l'être, mais à la condition de se livrer à l'antériorité anarchique de l'autre. Ainsi la temporalité inspirée de Bergson, espace de la relation avec l'altérité de l'autre, avec le nouveau, ne se passe pas dans l'horizontalité – dimension de l'être – mais dans la verticalité où l'autre est toujours déjà dépassant le dépassement que j'effectue pour me soulever au-dessus de l'être. L'éthique rejette l'égologie en plaçant l'élévation du sujet, bien qu'elle soit cette « sortie de l'être » qui déjà libère, comme une entrée dans la secondarité du sujet sur l'autre. C'est l'idée de départ de l'article de Catherine Chalier, « Le bonheur ajourné », le bonheur de la première morale, jouissance de la vie, se voit « troublé et déjà ajourné, à peine éprouvé »¹⁸³ : l'existant hypostasié opère un nouveau retournement face à l'autre. L'égologie de l'enfermement, du retour perpétuel à soi-même, ne trouve d'issue que dans l'ouverture à l'autre, et cette

¹⁸² Nous notons bien que les termes de primat et de secondarité quant à l'éthique paraissent décalés, renvoyant à un classement ontologique, « improbable troc d'une origine contre une autre ». Gérard Bensussan, « Levinas et l'exercice de la philosophie » in Danielle Cohen-Levinas, *Levinas*. Paris : Bayard, 2006, p. 260. En effet, comme le souligne Didier Franck, « octroyer à l'éthique le statut de philosophie première c'est la concevoir comme la région la plus éminente de l'être et du savoir ». *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, p. 127. Ainsi, si nous faisons ici usage de ce vocabulaire, utilisé par Levinas lui-même, il s'agit surtout de souligner l'antériorité immémoriale de l'éthique et de l'altérité, plutôt que lui donner la même place que celle occupée auparavant par l'ontologie. Si l'éthique n'est pas « première » au sens de la structure de l'être, le bouleversement éthique la donne comme ce à partir de quoi le reste peut avoir une signifiante.

¹⁸³ Catherine Chalier, *op. cit.*, p. 27.

ouverture n'existe qu'en tant qu'acceptation de se faire précéder. Le « après-vous Monsieur » lévinassien contient « la capacité à être bouleversé par le visage d'autrui »¹⁸⁴ comme le remarque François-David Sebbah, mais dans le geste même du se-laisser-précéder apparaissent à la fois l'asymétrie et la passivité qui sont au cœur de l'éthique. Voir autrui c'est tout de suite s'oublier.

¹⁸⁴ « C'est la guerre » François-David Sebbah in *Cités*, n° 25, p. 51.

C - L'orientation

Nous avons évoqué plus haut l'idée que l'activité de saisie de l'existant, pour rapporter les objets à soi, en tant que fermeture sur le même, ignore l'authenticité des objets. Or le problème de la possession consiste non seulement en ce qu'elle dégrade les objets dans leur saisie, mais aussi en ce qu'elle les saisit en les détachant du monde.

À côté de tables, de chaises, d'enveloppes, de cahiers, de stylos, de choses fabriquées – les pierres, les grains de sel, les mottes de terre, les glaçons, les pommes sont choses. Cette forme qui sépare l'objet, qui lui dessine des côtés, semble la constituer. Une chose se distingue d'une autre parce qu'un intervalle l'en sépare. Mais la partie d'une chose est à son tour une chose : le dossier, le pied de la chaise par exemple. Mais aussi un fragment quelconque du pied, même s'il n'en constitue pas l'articulation, tout ce qu'on peut détacher et emporter.¹⁸⁵

Le fruit détaché de la branche, consommé, assimilé, ne peut plus jamais rappeler non seulement ce qu'il était, mais, non plus, l'harmonie de son existence avec le monde. En fragmentant, en détachant, en consommant le monde qu'il objective, l'existant lui enlève sa signification et sa direction. Le sujet sans éthique présente, selon Emmanuel Levinas, un défaut d'orientation. En effet, cette idée est notamment développée dans *l'Humanisme de l'autre Homme*. Si elle se trouve alors thématifiée, c'est qu'elle répond au problème levinassien de la relation que l'humain entretient avec le monde. Pour continuer son analyse du savoir comme une activité qui participe non à la libération mais à l'enfermement au sein de l'ontologie, dans *Le Temps et l'Autre* Levinas soulève dans la limitation de l'homme au même le problème du sens de son exister. En dressant la description du manque d'orientation, que ce soit de direction ou de sens, Levinas développe son opposition à une pensée historique de l'homme. En effet c'est là une manière de renvoyer le sens de l'histoire, parce qu'il n'est qu'une accumulation où la facticité est prise pour sens. Ici il s'agit toujours d'une manière de développer le thème de la totalité en comprenant par distinction l'infini comme une univocité. La volonté d'exprimer l'enjeu de l'univocité renvoie probablement au choix du monothéisme : la multiplication des choses ne fait que soutenir l'impersonnalité du monde ontologique. L'homme-sujet, qui se place au centre de la réflexion, reste tourné vers l'homme, reste inflexiblement orienté vers lui-même. Il est à la fois le

¹⁸⁵ *Totalité et infini*, p. 172.

siège de sa conscience et pris lui-même pour thème de celle-ci. Il n'entreprend de sortir de lui-même que dans la perspective d'un gain où son soi serait nourri. Le cheminement n'est pas dirigé vers l'extérieur, mais constamment vers le retour à soi. Le soi, conçu comme le but – ou la fin – de l'existant, pose cette obligation du retour au même conçu comme étant nécessaire à la persévérance de son propre être. Le danger qui pèse alors sur le moi est celui de sa mort qui équivaut à céder à l'être – se dissoudre dans la totalité. Mais le monde compris comme une totalité ne présente pas, et c'est là le problème, une continuité dans les significations qu'il propose. C'est une unité de principe parce que tous les objets matériels y sont regroupés en un ensemble, toutefois on n'y trouve aucune cohésion. Ainsi, dans cette perception du monde comme être, l'existant ne fait que se servir des objets dans la présence sans jamais y trouver la matière à autre chose que la jouissance immédiate. Et chaque objet trouve un sens dans la consommation que l'existant en fait. La totalité, morcellement du monde en de multiples connaissances que le moi fait siennes – assimile – recèle de sens qui ne s'entendent pas les uns les autres. Elle condamne l'existant à une quête vaine de sens à travers l'accumulation. Ce sens qui pourrait être la matérialité elle-même ne permet pas d'unité. Il n'y a pas de référence supérieure qui permettrait d'accéder à un sens de l'objet dans l'infini du monde. En prenant l'être pour unique référence, l'existant voit le sens se disperser dans la multiplication des significations. Lui-même, focalisé sur l'entretien de son soi, ne discerne pas l'autre du même, et par conséquent ne trouve pas de direction à travers son expérience du monde.

Ce qui manque c'est le sens des sens, la Rome où mènent tous les chemins, la symphonie où tous les sens deviennent chantant, le cantique des cantiques¹⁸⁶.

L'absurdité de l'existence dans la totalité vient de ce que les significations se multiplient sans cohérence. Il manque un élément qui fédère et donne la direction parce que ce qui importe ici c'est de compter, d'amasser, de comprendre la plus grande quantité d'être pour en gonfler le soi. La mission de l'existant est de totaliser des objets, de se les approprier pour exercer sa maîtrise sur l'être, dans la loi même de l'être. Ainsi il s'agit de nourrir le soi pour faire exister le moi encore un peu plus. Les multiples fragments de l'être qui sont glanés dans ce monde sont posés les uns à côté des autres, « une coexistence d'une multitude d'humains »¹⁸⁷ (« comme des

¹⁸⁶ *Humanisme de l'autre homme*, p. 40.

¹⁸⁷ « Éthique et esprit » in *Difficile liberté*, p. 25.

cailloux » écrit Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*) sans lieu, sans cohésion parce que sans communauté de sens. Il manque le sens qui donne une harmonie à toutes les significations tendues vers un même horizon simplement parce qu'il manque la perspective du « sens des sens ». De multiples directions sont ouvertes et le sens directeur, le pôle, est ignoré dans cette multiplication d'objets consommables.

De la même manière que les philosophies de la totalité – ou du système – donnent le primat à une raison impersonnelle, l'exister qui ne s'élève pas au-delà de l'être manque le sens personnel : plus le Neutre prend de l'importance, plus la personne est mise à l'écart des mouvements du monde. Car le « sens des sens » n'est pas à chercher à l'horizon, à travers les objets : Levinas l'entend dans une relation verticale¹⁸⁸. Catherine Chalier analyse cet aspect dans son article « Révélation et Totalité »¹⁸⁹ : « Une philosophie qui, plutôt que d'engloutir le sujet dans une totalité ou d'écouter une révélation du Neutre, un logos qui « n'est verbe de personne », partirait « du visage comme d'une source où tout sens apparaît ». Le visage « orienterait » les mots choisis pas le philosophe qui, plutôt que de se résigner à la fin de la philosophie, ou d'en glorifier le règne, déciderait d'œuvrer encore pour elle ou, plus exactement, serait requis pour cette tâche par la transcendance du visage. »¹⁹⁰ La révélation authentique est personnelle : ainsi l'orientation relève chez Levinas de l'adresse personnelle formulée par une autre personne. La rupture opérée par la philosophie de Levinas porte précisément sur l'orientation de l'humain, de même que l'orientation de la philosophie de Levinas elle-même. En fondant une pensée dont l'ouverture se trouve dans la relation personnelle, Levinas entreprend de dérouter le sens de la conscience en décentralisant sa visée : la totalité oriente de manière désordonnée - puisque la tendance de la jouissance retourne irrémédiablement vers l'être, le plaçant au sein de la finalité de chaque action mais, dans la consommation, ne concerne que des objets extraits de la totalité. Le sens de la jouissance est égoïste. Il multiplie les directions en fonction des besoins.

L'être est conçu pour lui-même dans l'ignorance d'un « plus-que-l'être ». En tranchant dans le vif du monde, on ne saisit que l'être, matière du monde, mais quelque chose s'échappe. La matérialité du monde n'est pas sa chair : la segmentation évacue la possibilité d'une cohésion,

¹⁸⁸ Nous aurons l'occasion de revenir sur l'idée d'une relation verticale à propos de l'asymétrie de la relation éthique, dans la troisième section de notre troisième chapitre.

¹⁸⁹ Catherine Chalier, « Révélation et Totalité » in Michel Meyer (dir.) *Revue internationale de Philosophie, Emmanuel Levinas*, vol. 60, n°235, 2006, pp. 5-14.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 8.

d'une univocité. Il y a de l'être et seulement de l'être, et cette homogénéité donne lieu, dans la perception, non à une unité, mais au contraire à une division. Paradoxalement, c'est l'indifférence qui désunit parce qu'aucun lien ne se tisse alors entre les objets. La réduction au visible omet la tension des objets entre eux et ensemble. Et c'est précisément ce qui s'évapore qui conduit à l'échec de la totalisation : l'absence de sens.

En remarquant le défaut d'orientation de l'existant sans éthique, Levinas met au jour cette lacune impossible à combler parce qu'elle est constitutive de cette position : la totalisation fait du monde une totalité sans vie, c'est-à-dire sans fécondité. Ce que l'existant appréhende n'est que le reste, le relief, de ce dont le monde est capable. Cette relation emprisonnante avec l'être est induite par une conception du monde qui obéit à une logique de la saisie. Or, en croyant posséder un fragment du monde, je lui ôte tout sens : non seulement il n'est qu'un élément d'un ensemble, mais en plus il ne vit pas hors de cet ensemble. Ce qui reste entre mes mains est toujours déjà déchargé de sa singularité. Je ne tiens qu'une forme vide. L'existant de ce monde est tel un vampire : il croit se nourrir avec de l'être sans vie, et dans cette assimilation pérenniser son propre être, le rendre éternel. Mais au contraire dans cette atteinte à la vie au monde, il entre dans un processus de mortification où la solitude et l'angoisse de mort ont de fait une place de choix. Ce qui fait donc défaut dans l'existence du sujet égocentré, c'est le sens. Et celle-ci est le fait de sa manière d'être en relation avec le monde. La possession qui régit ces rapports est incapable de produire l'objet en personne. Dès lors qu'il porte son regard sur l'objet, dès lors que l'objet est objectivé, pris pour thème de la conscience, l'existant n'a plus devant lui qu'une forme vide – ou plutôt une forme vidée de sa propriété. Dès que l'existant saisit l'objet dans sa vision, il tue son sens propre. Et dans sa soif de possession, l'existant ne trouve pas le sens de ce monde. Sa manière d'être en rapport avec le monde ne permet pas à l'existant de voir un sens. Il est étrange de remarquer que la complaisance dans le même évoque une autosuffisance à l'endroit même de la plus grande insuffisance.

L'autochtonie.

À propos du voyage d'Ulysse décrit par Levinas, Yves Charles Zarka évoque les « aventures du retour chez soi, à demeure, en somme les péripéties de l'autochtonie »¹⁹¹. Lorsqu'on évoque le sens ou la direction, il faut bien imaginer deux pôles entre lesquels s'établit une tension : l'un est le départ, l'autre l'objectif. Ici, celui qui est posé au départ est l'existant. Le problème est que, si l'objectif est objectivé, alors il est vidé par la conscience, on peut alors considérer qu'il n'est déjà plus rien d'autre que du même parce qu'il n'oppose pas de résistance à la conscience. L'existant se retrouve seul¹⁹² car il a saisi l'objet avant même de se tendre vers lui. En prenant un objet pour visée ou plutôt pour pôle de tension du sens, l'existant n'entre pas dans une authentique tension, mais dans une relation qui demeure au stade de la mêmeté. Mais intéressons-nous encore un peu à la situation de départ. L'existant apparaît comme ce que Levinas appelle un « autochtone de l'être »¹⁹³, ce qui signifie qu'il est né dans l'être, qu'il est issu de la matérialité et que c'est là qu'il s'enracine et qu'il constitue sa demeure. En effet, il se trouve en tant qu'étant comme une excroissance de l'être, lié à lui mais différent de lui. Ce que nous avons remarqué en abordant la solitude de l'existant, c'est que quoiqu'il soit né dans l'être, il vit séparé de la matérialité par sa capacité à penser¹⁹⁴. Autrement dit, il est enfermé à l'intérieur de ce qui lui est étranger. La notion d'autochtonie apparaît notamment dans *Totalité et Infini*, dans une certaine continuité avec la pensée de l'« il y a » dans *De l'existence à l'existant*, mais aussi déjà dans la recherche d'une situation de l'existant au sein du monde de l'autre.

Le moi est bonheur, présence chez soi, certes. Mais suffisance dans sa non-suffisance, il demeure dans le non-moi ; il est jouissance d'« autre chose », jamais de soi. Autochtone, c'est-à-dire enraciné dans ce qu'il n'est pas, et cependant, dans cet enracinement, indépendant et séparé.¹⁹⁵

La limite de la jouissance n'est pas une critique du bonheur mais l'inscription de ce bonheur dans la facticité de l'être. Le bonheur relève de l'élévation dans la séparation de la jouissance et par là est bonheur de vivre, de consommer, contentement dans la détention.

¹⁹¹ Yves Charles Zarka, « S'évader » Editorial, in *Cités*, n° 25, Emmanuel Levinas, *Une philosophie de l'Évasion*, 2006, p. 1.

¹⁹² Sur la solitude de la violence, voir la deuxième section de notre deuxième chapitre.

¹⁹³ *Totalité et infini*, p. 73.

¹⁹⁴ Voir notre premier chapitre, première section.

¹⁹⁵ *Totalité et infini*, p. 152.

L'autochtonie décrit la manière d'être duale de l'existant : profondément immergé dans la matérialité, intégré à elle par la corporéité de son soi, il existe néanmoins dans une conscience de l'existence qui s'extrait de l'être – qui est non-matériale. Si l'existant est tel, il faut concevoir le moi comme se distinguant de l'être par le fait même de son activité pensante. Ainsi, le moi est à la fois né de la terre et étranger à elle. L'autochtonie de l'existant nous indique qu'à son principe est la matérialité de l'être mais qu'en se distinguant comme étant, dès sa naissance, il est « enraciné » dans ce dont il se sépare. Enraciné dans la pure matérialité de l'être, l'existant déborde l'être en existant d'une manière qui diffère du cours de l'être.

C'est là une situation de départ qui souligne l'importance du sens pour le moi : il est déjà séparé, la matière autour de lui est morte ou « sans vie ». Son autochtonie le situe par sa naissance dans la contradiction insoluble d'être né de ce avec quoi il rompt. Cette contradiction s'entend bien sûr dans la langue de l'économie de soi qui recherche partout la mêmeté. Cette rupture interne à l'existant entre sa matérialité et sa pensée est une insulte faite à l'être souverain. Dans son isolement, le sens serait la seule dimension capable de légitimer la situation de l'existant. Non pas en raccommoquant l'étant avec l'être - comme il le tente dans l'économie en ne se dirigeant invariablement que vers son propre soi, mais parce que dans le sens, l'existant change de plan. Sans sens, sans direction, il n'a rien à faire là. Le sens est ce qui déploie une tension qui va de l'existant à ce vers quoi il tend. L'entrée en tension de l'existant ne peut se faire que s'il se trouve devant un élément vraiment différent du même. Ce qui échoue avec les objets, c'est leur absence de différence. Ils sont perçus dans leur appartenance à l'origine de l'existant qui, même dans la séparation, demeure même. Tout ce qui est soumis à la totalisation est incapable de soutenir la tension du sens. Mais l'autochtonie du moi nous indique déjà là où il faudrait chercher : au-delà de la matérialité, ou au-delà de ce qui peut être saisi par la vision du moi. Alors la manière d'être de l'existant ne semble plus dissonante, mais sa différence trouve une place dans le plan de la différence, ou de l'autre. La pensée trouve ainsi une vision de la matérialité du monde qui n'est plus une contradiction, ni un rejet du moi, mais le lieu de la venue de l'autre.

Le sens instaure une unité parce qu'il pose une relation des objets avec un seul pôle. Il permet l'univocité des objets. Au lieu de la dispersion de l'être dont il est autochtone, Levinas propose de penser l'existant dans une relation au monde qui dépasse le plan ontologique, une relation avec ce qui unit le monde au-delà du manifeste.

Avoir un sens, c'est se situer par rapport à un absolu, c'est-à-dire venir de cette altérité qui ne se résorbe pas dans sa perception¹⁹⁶.

Le sens est ce qui donne une légitimité ou une authenticité à la situation et par là au rapport. Il s'agit d'élaborer une trame dans laquelle l'existant qui est mis en question par sa séparation originelle de la matérialité trouve une place qui lui soit propre. La jouissance qui lui permet de résister à la totalisation – c'est-à-dire de ne pas se trouver dans la confusion de l'indifférence où seul l'être persiste et où l'étant disparaît – ne lui donne pas le sens. Elle le sépare, mais cette séparation demeure dans l'instabilité aussi longtemps que l'existant ne se situe pas « par rapport à un absolu », autrement dit aussi longtemps qu'il ne s'accroche pas à quelque chose qui dépasse la totalité. L'absolu est ce qui résiste à la violence de la totalisation, à la thématization de la perception et par conséquent qui se situe en-dehors du système de possession, dans une séparation plus radicale vis-à-vis de l'être. C'est précisément ce que signifie qu'« avoir un sens » c'est « venir de cette altérité qui ne se résorbe pas dans sa perception » : non seulement le sens de l'altérité se situe au-delà de la manifestation de la matérialité de l'être, mais en plus l'idée de « venir de cette altérité » signifie la rupture de l'emprisonnement. Si trouver ce sens c'est venir de l'autre, il faut penser à la mise en échec de la lumière de l'existant, son pouvoir-sur, puisqu'en venant de l'autre, le sens intervient déjà dans l'enceinte du moi sans le priver de ce qu'il est. Avec le sens, on rencontre la situation où l'autre et le moi trouvent un lieu qui ne les réduit pas l'un ou l'autre. Peut-être que ce type de lien ne vient qu'avec la fin de la réciprocité : dans le « pour-l'autre » le sens qui fonde la relation personnelle pourrait venir de l'autre.

Il faut souligner dans la notion d'autochtonie de l'existant un discours sur son origine. Il s'agit bien de dire que dans sa naissance, dans le point de départ où un sens peut voir le jour, l'autre est déjà là. L'existant se constitue originellement dans la différence. Il est déjà, on pourrait même dire qu'il incarne, la scission en tant que dualité interne entre la matérialité et la pensée, le visible et l'invisible. Le problème qui se pose ici, et depuis le début de cette étude, est bien celui de cette relation interne. Il semble que le lien instauré entre ces deux aspects provoque soit l'ouverture soit la fermeture de l'existant. Il s'agit, dans l'égoïsme économique, d'un véritable manque de droiture dans la relation avec soi puisqu'elle paraît tournée du mauvais côté. Le sens

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 99.

est le mouvement de l'ouverture même : c'est grâce à lui que l'existant peut voir le monde dans une optique univoque.

Le sens.

La jouissance multiplie les objets dans le monde, sans jamais y trouver de sens – c'est-à-dire sans y voir ni provenance ni destination. Chaque chose se trouve dans l'être, dans l'accumulation des objets sans présenter une signification dans la relation avec le monde, non comme ensemble, mais comme l'absolu qui traverse et rompt la totalité des objets.

Le solide de la terre qui me supporte, le bleu du ciel au-dessus de ma tête, le souffle du vent, l'ondulation de la mer, l'éclat de la lumière, ne s'accrochent pas à une substance. Ils viennent de nulle part.¹⁹⁷

L'orientation pose le problème de l'origine, du point à partir duquel la tension « vers... » est possible. Or non seulement l'existant ne trouve pas devant le monde un sens à sa situation, mais en plus, dans la totalisation de ce monde, les objets perdent leur sens originaire. L'autochtonie renvoie toujours à l'ancrage de l'existant dans la matérialité du monde, cependant cette origine elle-même est instable. Affectée par l'absence de sens, elle est vide. Le monde devient fantomatique : ce qui entoure l'existant, son enracinement même, ne repose sur rien. L'absence de sens est une limitation au manifeste, absence d'un absolu qui tend la trame du monde. Le départ, la tension comme l'objectif, sont vidés par le manque d'un sens unique. Et le multiple, au lieu de donner un choix, annule la possibilité d'un sens absolu. Il ne peut y avoir qu'une orientation ; et lorsqu'il y en a plusieurs, il n'y en a aucune. Le point de départ se constitue dans l'idée de la tension vers une destination. Il ne peut donc se constituer en l'absence de sens. L'urgence pour le moi de trouver l'orientation absolue vient donc de ce que non seulement sa séparation dans la jouissance stagne dans la présence et ne l'installe pas dans une situation légitime, mais en plus le moi s'y trouve lui-même réduit à rien : il ne peut avoir de constitution pérenne sans avoir l'idée qui lui donne une direction et un engagement dans le monde. La résistance à la totalisation que permet la jouissance se comprend alors comme résistance à l'anéantissement qui avance, à la réduction à rien. Trouver un sens consistera à

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 150.

trouver l'issue à l'effritement des choses englouties par le vide. « Le monde extérieur dont il s'est libéré lui reste une menace »¹⁹⁸. Lorsqu'il repousse la totalité, le moi ne se met pas à l'abri. Le monde extérieur tel qu'il le conçoit à ce moment-là est une sorte de machine totalisante. Il englobe l'être. Et la séparation du moi ne consiste pas en l'assurance de ne pas être totalisé – l'étant se trouvant anéanti. La séparation, à ce stade, est une résistance sans pérennité.

Dans l'expérience éthique, l'existant expérimente tout à coup le monde comme plus que de l'être. Et cet au-delà du visible, impliquant chaque objet qui est, rassemble le visible dans une seule voie – celle de l'invisible. L'être apparaît tout à coup comme ce qui dit son au-delà, ce qui le dépasse. Et tous les objets à l'unisson clament cette invisible profondeur du monde, cette capacité du monde à vivre. Faire l'expérience éthique consiste à percevoir soudainement l'altérité du monde, la particularité de ses objets. Mais faire l'expérience éthique consiste surtout à ne plus vouloir comprendre le monde mais à l'écouter, au sens où j'y participe. Ainsi le renversement éthique opéré dans la perception de l'existant lui présente un monde qui ne relève plus seulement d'une matérialité sans vie que l'on peut fragmenter pour se l'approprier, mais qui retient en lui des secrets, une intimité invisible. Totaliser le monde pour se l'approprier consiste à ignorer la distance qui me sépare des objets. En les éclairant de ma propre lumière, je les vois comme s'ils venaient de moi. Alors ce que je découvre n'est jamais que le contenu de la conscience. L'objet, dans ma lumière n'a pas d'authentique altérité. « La lumière est ce par quoi quelque chose est autre que moi, mais déjà comme s'il sortait de moi »¹⁹⁹. Ma lumière jette sur chaque objet la même clarté. Ainsi se dégage une sorte de parenté des objets constitués par ma conscience. Mais la distance irréductible qui me sépare des objets ne peut être perçue que dans la lumière de l'autre, c'est-à-dire dans la lumière qui vient de l'autre sans que je puisse la saisir, la « voir venir ». Je l'ignore, pourtant elle est dans le monde de la vie.

Il faut souligner que ce qui se modifie avec l'expérience éthique, c'est ma perception du monde. L'expérience éthique inaugure cette conscience particulière de la distance qui me sépare, en tant qu'existant, du monde. Il n'est plus question de l'être qui reste à saisir pour consolider ma propre existence, mais de l'étrangeté qui se dégage de chaque objet. Alors que le monde réduit à la matérialité se laisse saisir, dans l'éthique, il se dérobe à ma conscience : il est absolument autre que moi. La différence se pose comme distance parce que l'autre ne se présente pas à ma

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 120.

¹⁹⁹ *Le temps et l'autre*, p. 47.

conscience dans la simple donnée matérielle. Il est ailleurs, au-delà. La distance qui me sépare de l'autre consiste dans ce chemin qu'il faudrait parcourir pour se rapprocher de lui. En saisissant sa différence, je comprends la vanité de mon attitude vis-à-vis du monde, mais seule l'expérience de l'altérité de l'autre m'indique mon incapacité fondamentale à saisir l'autre. L'altérité du monde est ce qui m'entraîne dans une temporalité et un espace qui relèvent de l'autre. L'existant est enfin situé dans la relation entre l'ici et maintenant de son exister, et de sa conscience de l'ailleurs différé de l'autre.

Autrement dit je suis capable, dans l'attitude éthique, de faire l'expérience de l'altérité, mettant le soi derrière moi et non plus devant moi. C'est-à-dire que le soi n'est plus que le point de départ à partir duquel je peux déployer mon acte en direction de l'autre, au lieu d'être toujours devant moi dans sa mêmeté indépassable. L'expérience éthique correspond à l'endroit où l'existant entre dans une relation avec l'autre en tant qu'autre. Cette expérience implique l'existant dans un monde qui ne lui appartient plus mais qui est habité par l'autre. Dans ces conditions, le problème de l'orientation trouve sa résolution grâce à la différence. Ce n'est plus dans la constance de la présence sans avenir que le moi se situe, mais bien au sein d'une tension vers l'avant, vers l'inconnu, c'est-à-dire une tendance à se diriger vers l'autre. Voici le nouveau sens que l'autre m'offre : « marcher en avant sans égard pour soi »²⁰⁰. Ainsi d'une certaine manière, avoir le sens de l'autre c'est avancer dans l'obscurité, dans la nuit de l'altérité. En découvrant l'autre je change de direction – ou plutôt je trouve une direction. Je m'aventure dans le monde de l'autre. Dès cet instant où l'obscurité de l'autre me touche, tout ce qui m'entoure, chaque objet qui se présente, le fait dans cette simple signification de l'altérité, ouvert sur la perspective unique où se rassemblent chaque expérience du monde, l'expérience de l'autre étant « l'expérience par excellence »²⁰¹. Tandis que la conception du monde qui ne tenait compte que de sa matérialité plongeait l'existant dans une compréhension des objets où les significations se multipliaient dans la divergence, l'altérité fait converger la perception du monde vers elle. Le sens naît de l'expression univoque de chacun des objets qui appartiennent à ce monde : ils disent tous qu'il y a un au-delà de la matérialité, un autrement qu'être. Dans ce monde où l'invisible trouve une place, le moi a également du sens : il n'est plus isolé comme un excédent de l'être, mais s'inscrit au sein de la différence en tant qu'il est singulier. L'existant trouve une place en

²⁰⁰ *Humanisme de l'autre homme*, p. 54.

²⁰¹ *Totalité et infini*, p. 213.

trouvant une direction puisqu'il s'inscrit dans la tension de ce qui dure au-delà de lui. Dans l'éthique se résolvent les problèmes concernant l'identité de l'existant, sa situation au monde, et sa direction en lui. Non seulement les objets trouvent des significations qui convergent, mais l'existant lui-même trouve un sens à son être autrement que comme prison.

Il apparaît que le problème du sens souligne l'incohérence de l'attitude naturelle de l'existant. Son existence sur le mode de la jouissance du monde montre des limites dans lesquelles il ne trouve pas de définition. Il ne voit les objets que par lui-même, et pour lui-même, et par là ignore complètement leur particularité. Les objets, conçus comme nourriture, sont vidés de ce qui leur appartient en propre. Ils sont saisis par la conscience qui n'en retient que l'enveloppe. Mais par retour, il faut bien souligner que la conscience n'a d'activité que dans ce lieu excentré de la saisie. Autrement dit, le moi ne trouve pas de situation en lui-même, il ne se fonde pas selon sa particularité. Les termes en présence dans cette situation de compréhension sont tous vidés de ce qu'ils possèdent. Ainsi la volonté du moi de s'approprier les objets mène à l'échec pour deux raisons : non seulement les objets saisis ne sont plus eux-mêmes – sont des formes vides – mais en plus le moi ne trouve dans cette manière d'être que le moyen de se vider lui-même au lieu de se remplir comme il le voulait. Il y a là un monde et des activités reposant sur rien. Un monde de formes conçues sans profondeur. Et le mouvement de saisie du monde ne fait qu'isoler encore l'existant. Il se trouve dans une sorte de régression sans fin par cette tendance à se nourrir du néant, et à désertir son propre lieu. La mêmeté est ici comprise comme assimilation, pourtant elle s'abîme dans son propre fonctionnement, son propre projet d'identité. L'existant, tentant de se maintenir, se ruine par sa propre action.

L'existant se trouve scindé dans sa séparation même entre son intériorité et une extériorité relative. Il se trouve donc séparé de la totalité de l'être, mais cette séparation ne suffit pas à lui donner une place. Sa relation avec l'être le laisse dans l'insécurité de sa mort mais aussi dans l'instabilité de son statut – du pouvoir à l'impuissance.

Comme si, dans la vibration de l'exister séparé se produisait essentiellement un nœud où se rencontrent un mouvement d'intériorisation et un mouvement de travail et d'acquisition dirigé vers la profondeur insondable des éléments, ce qui place l'être séparé entre deux vides, dans le « quelque part » où il se pose précisément comme séparé.²⁰²

²⁰² *Ibid.*, p. 176.

La séparation ne suffit pas parce qu'elle ne résout pas l'instabilité de la situation de l'existant. Sa mise à l'écart ne le fait pas accéder à un monde différent. En allant vers soi-même, l'existant ne prend les objets que dans sa propre mesure. Il ne les entend pas au-delà de sa propre compréhension. Ils demeureront dans le sens du même, sans altérité ou extériorité. Tourné vers le même, l'existant construit son propre isolement dans l'incohérence non seulement de son mode d'appréhension du monde, mais aussi de sa compréhension de lui-même. Le moi croit, par la jouissance, régner sur l'être. Mais c'est l'être qui règne en fait sur lui, en lui imposant ses valeurs et sa logique. Croyant saisir l'objet, il le rate. Croyant satisfaire à sa mêmeté, il l'affaiblit. L'être, dès qu'il est compris comme totalité totalisante, montre l'exemple d'une logique de la propriété que l'existant, en se séparant, ne tend qu'à reproduire. Il résiste à sa totalisation en totalisant les objets. Son pouvoir-être, ce qui le distingue de la matérialité de l'être, est sa pensée, c'est-à-dire son pouvoir de saisie intentionnelle.

La question du sens fait directement intervenir le problème de l'autre d'une manière cruciale puisqu'il apparaît que c'est dans le rapport avec l'altérité authentique que le sens peut naître. Avec le thème du sens, la difficulté à penser une place de l'existant, la limite de son intentionnalité participant à le maintenir dans la captivité du même, mais aussi la dégradation de l'identité de l'existant dans son activité de saisie sont mises en évidence. Et face à toutes ces limites pointées par Levinas comme relevant de l'enfermement dans l'être, il faut considérer l'intervention de l'autre comme une mise en perspective où le moi trouve un sens. Et ce sens du monde, et du moi, est ce qui permet de lever l'impersonnalité du rapport. En passant du « avec » au « pour », Levinas tend à donner à l'autre la priorité afin de rendre son importance non seulement aux vécus, mais aux vécus personnels.

D – L'économie et l'éthique

L'orientation de l'existant trouve dans la séparation avec la totalité une première étape dans la définition d'un point de départ. Il apparaît que la situation n'a pas pour autant radicalement changé : l'orientation n'est pas trouvée. L'existant, séparé de la totalité, ne rompt pas encore avec elle. S'il s'en distingue, il entretient avec le monde des relations de pouvoir qui continuent à le prendre pour une totalité, à lui donner une identité seulement par le même. Autrement dit, l'attitude de séparation, étape conduisant à la jouissance, perpétue la même vision du monde. La tension que l'on cherche à établir pour qu'un sens puisse émerger est empêchée par cette perception. Il semble qu'en se séparant, l'existant se donne la possibilité de se servir et de se nourrir du monde, mais ce n'est pas là une relation « sensée ». Par-delà la séparation, une relation orientée vers l'autre doit pouvoir naître pour donner un sens à la relation entre l'existant et le monde. Deux types de relations semblent pouvoir régir la perception de l'existant sur le monde, c'est-à-dire ses relations avec le monde. Ces deux types ne se trouvent pas côte à côte dans la complémentarité de l'oxymore. Ils sont absolument différents, si bien que de les dire contraires semble déjà trop les rapprocher. Ils sont antinomiques. L'économie et l'éthique non seulement ne se complètent pas mais ne trouvent quelque chose de commun que dans le fait qu'elles touchent la perception de l'humain. C'est à partir de *Totalité et Infini* que Levinas fait apparaître cette antinomie de façon radicale. En dressant une description de ces deux modes d'exister, il poursuit toujours le projet de voir se dégager une manière de libérer l'existant du plan ontologique, de lui permettre l'ouverture à l'altérité, c'est-à-dire le renversement de sa vision économique et égocentrique en optique éthique.

Le bonheur de la consommation.

Là où le manque est constitutif, il est masqué par un principe érigé en règle : l'économie. L'anti-éthique que contient l'économie dresse, non pas le manque et l'impossibilité d'accès à l'autre comme limite, mais au contraire le désir du même comme volonté parfaite – le vouloir être. Ce qui limite l'existant devient identitaire – au sens de l'identité dans le même. Emmanuel Levinas décrit le sujet sans éthique comme vivant sous le règne de l'économie. Par là il entend que le sujet a bien une activité, mais que celle-ci n'envisage que de revenir à soi. C'est-à-dire que

l'activité du sujet n'est comprise par lui que dans une logique de jouissance pour soi-même. Ce que Levinas appelle économie, c'est la tendance du sujet à trouver dans le monde les instruments de sa propre existence, ou plutôt de sa propre domination. Nous nous appuyons ici principalement sur les deux premières sections de *Totalité et Infini*, où Levinas expose comme début de son travail les limites que présente l'égoïsme naturel de l'existant. Si l'identification est un mouvement nécessaire pour que l'éthique ait lieu, elle apparaît dans une telle préoccupation du soi-même que l'éthique lui semble impossible. Le monde « offre des moyens »²⁰³, « tout est à ma disposition »²⁰⁴. Les objets du monde sont saisis pour alimenter le soi.

Les "moments" de cette identification – le corps, la maison, le travail, la possession, l'économie – ne doivent pas figurer comme données empiriques et contingentes plaquées sur une ossature formelle du Même. Ce sont les articulations de cette structure. L'identification du Même n'est pas le vide d'une tautologie, ni une opposition dialectique à l'Autre, mais le concret de l'égoïsme²⁰⁵.

Sous le terme d'économie, Levinas rassemble tout ce qui repose sur le principe de l'être dans la séparation de l'existant. Dès l'objectivation du monde, la tendance naturelle de l'existant est marquée par l'économie en tant que jeu de pouvoir. Le pouvoir de l'existant est ici le pouvoir que lui donne sa pensée dans la séparation avec le monde, de le concevoir objectivement, et en général de rapporter les objets sous sa seule lumière pour les faire tous coexister dans un monde du Même. Le pouvoir de l'existant est donc un pouvoir d'« identification », où il conçoit sa propre identité dans la mêmeté. Et Levinas nous invite à penser tous ces procédés comme l'ensemble d'une logique économique. Non en tant que « données empiriques et contingentes » mais comme un ensemble de comportements adoptés par l'existant en cohérence avec sa conception et son rapport avec le monde sous son « pouvoir-être ». La manière par laquelle l'existant sans éthique dresse son identité dans le même obéit à son égoïsme, à sa volonté d'être. C'est pourquoi ces attitudes et ces rapports constituent « le concret de l'égoïsme ». Le retour perpétuel au même et ce mouvement d'« identification » qui se révèle dans tous les mouvements de l'existant, sont générés par son égoïsme fondamental. Chacun des moments énumérés par Levinas contient le précédant : « le corps » en tant que premier lieu du soi s'inscrit dans le foyer, dans « la maison » comme dans son élément, et cet élément qui repose sur « le travail » pourrait

²⁰³ *Ibid.*, p. 27.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

correspondre à l'objectivation du monde qui cherche l'assimilation, « la possession » est l'exercice du pouvoir sur les objets, et « l'économie » apparaît comme la logique générale de ce fonctionnement. Chacun de ces moments est l'articulation de la structure de l'identité dans la mêmeté. Tous ces moments se retrouvent liés comme « les articulations » de l'égoïsme, c'est-à-dire ses développements mêmes. En parlant d'un point de vue économique sur le monde, il s'agit de qualifier l'attitude générale de l'existant ignorant de l'éthique, autrement dit de parler de son égoïsme.

Il faut noter que l'antinomie entre les termes d'économie et d'éthique conduit à considérer l'impossibilité de leur coexistence : l'existant est toujours soit égoïste soit éthique – et dans l'éthique il a conscience de l'égoïsme du monde. Levinas considère que l'existant sans éthique est fondamentalement égoïste, et par conséquent qu'il ignore et blesse l'autre. L'attitude économique consiste donc à considérer le monde comme s'il était disposé autour du soi. Objectivé, il devient consommable. On rencontre ainsi, dans *l'Humanisme de l'autre Homme*, un croyant dont la prière est devenue une demande, Dieu apparaît comme étant au service de ce croyant avant d'être déclaré mort. On se trouve à l'envers de la relation avec l'autre pensée par Levinas. Le moi qui est obnubilé par lui-même, ses « besoins », ses demandes, la continuation de son existence, fait appel à Dieu comme à un recours²⁰⁶. Le monde fragmenté est pris pour l'instrument de la souveraineté du soi, de son « pouvoir-être », alors même que le moi – dans sa solitude – ressent l'impuissance de ce pouvoir. Le système économique repose sur l'ensemble « de réciprocités et d'échanges »²⁰⁷. La réciprocité indique l'absence de différence, de particularité dans ce monde. La possibilité de l'échange tient à l'impersonnalité des rapports, dans lesquels les objets prennent de la valeur dans un système d'équivalence.

L'économie fait envisager les objets du monde et l'activité même de l'existant sur le critère unique de l'intérêt. Et la notion d'intérêt renvoie à la valeur principale du régime économique : l'entretien de l'être propre, en tant que jouissance mais aussi travail – c'est-à-dire exercice du pouvoir sur la matérialité. Ainsi l'intérêt sert à évaluer l'objet ou l'action au regard de son utilité pour l'entretien du soi-même de l'existant. L'évaluation comporte une unique question : ceci est-il bon ou mauvais pour mon exister ? Que ce soit bon pour la consommation ou bon pour

²⁰⁶ *Humanisme de l'autre homme*, p. 41.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 40.

l'utilisation, la question reste à la mesure du soi. La séparation devient, en ce sens, jouissance de l'isolement lui-même. Le moi règne sans partage sur le monde.

Tout est ici, tout m'appartient ; tout à l'avance est pris avec la prise originelle du lieu, tout est com-pris. La possibilité de posséder, c'est-à-dire de suspendre l'altérité même de ce qui n'est autre que de prime abord et autre par rapport à moi – est la *manière* du Même.²⁰⁸

Les objets deviennent des biens, des possessions du moi qu'il dispose dans sa mêmeté. Il convient de remarquer que le langage par lequel Levinas décrit l'économie repose sur l'étendue – le « lieu », la « lumière ». L'étendue apparaît comme le mode de la possession alors que la temporalité renvoie à la relation avec l'autre. La saisie, la possession s'inscrivent dans l'étendue grâce à la lumière propre à l'existant. L'identification repose sur l'étendue, comme le royaume, le pouvoir. L'existant, par l'égoïsme de son objectivation, porte un regard sur le monde comme « lieu », c'est-à-dire comme ce que j'appréhende et possède déjà par la saisie de ma perception. Le monde lui sert à loisir, pourtant il peut être dérangé par ce qui ne se plie pas sous sa volonté, une résistance non à la manière de la matière qui se laisse vaincre, mais en-dehors de toute lutte. Lorsqu'un objet ne se soumet pas à l'existant, c'est qu'il ne s'agit pas vraiment d'un objet, mais de quelque chose qui soulève les failles de cette organisation sans sens : son pouvoir sans limites repose sur la facticité, mais ne trouve plus aucune accroche devant ce qui déborde l'être. La souffrance, l'insomnie, la mort mettent en défaut l'économie. Aucune ne peut se comprendre. Elles sont inadéquates à l'économie. Elles viennent mettre en évidence ce qui gît sous l'amour de la jouissance : l'existant reste soumis à l'être. En effet, il intervient en lui sur le mode de l'intrusion. Si l'être peut contrevenir au règne du moi, le dérangement par l'autre est peut-être plus profond encore – la volonté de pouvoir est encore à l'œuvre.

L'éthique repose essentiellement sur la relation avec l'autre, mais nous avons déjà remarqué que l'existant sans éthique rejette l'extériorité dans sa conception de la vie. La perception de l'altérité de l'autre indique une disposition de l'existant où celui-ci accepte d'être touché par celui-là. Reconnaître l'altérité signifie une ouverture dans les deux sens : si l'existant est capable de donner, il est aussi prêt à accueillir l'altérité foncière de l'autre sans lui demander de compte. Mais l'existant économique demeure dans une appréhension du monde limitée au même, tournée vers le même, et c'est bien là ce que nous avons identifié comme sa nature non

²⁰⁸ *Totalité et infini*, p. 27.

éthique. Il faut à présent souligner ce que représente l'idée d'extériorité pour cet existant. Elle n'intervient pour lui que dans les cas de la mort ou de la souffrance. Elle est attachée à la contingence qui tue ou qui blesse, au malaise de l'impuissance. Ce que cet existant peut comprendre comme l'extériorité n'est pas autre chose que la négation de l'étant, sa propre disparition. Elle est donc l'ennemie de l'existant. C'est elle qu'il cherche à éradiquer de son monde dans son combat pour la survie du même. Car qu'est-ce qui peut permettre de demeurer le même sinon l'exclusion du différent ? L'extériorité n'est non seulement pas admise pour l'existant, mais elle n'entre – car il faut bien qu'elle entre – que comme le dérangement de ce que l'existant tente continuellement d'établir. Ici l'extériorité n'est pas conçue comme l'altérité radicale, mais en tant qu'adversaire. Cette conception repose sur l'idée de totalité. Et l'humain croit repousser la mort ou s'en prémunir, il imagine échapper par ses propres techniques à la gêne de l'autre. Il veut être libre au sens où il veut pouvoir dominer le monde et sa matière – libéré par sa force. « Telle est la définition de la liberté : se maintenir contre l'autre, malgré toute relation avec l'autre, assurer l'autarcie d'un moi. La thématization ou la conceptualisation, d'ailleurs inséparables, ne sont pas paix avec l'Autre, mais suppression ou possession de l'Autre »²⁰⁹. La liberté de cet existant relève de l'ignorance de l'autre. Et finalement il semble que ce soit la même préoccupation qui habite l'homme depuis le départ : comment imposer sa propre présence au monde ? Ou comment trouver une place qui lui soit propre ? La solution de l'existant sans éthique est de forcer le monde à lui obéir, d'exercer un pouvoir de manière à résister à la totalité du monde. Pourtant nous avons noté que cette attitude nuit au projet lui-même : ce qui perdure par la force n'est que l'écoulement ou l'effritement du monde comme de soi-même.

Si l'autre dérange tant l'existant dans son projet, c'est parce qu'il représente pour lui le plus grand risque, celui de voir la séparation du moi-même se dissiper. L'éthique ne peut simplement pas être acceptée par l'existant parce qu'elle repose sur le sacrifice. Et cette démarche semble inenvisageable pour l'existant économique. Elle représente une rupture avec tout ce qu'il prend pour fondement. Il ne peut pas accepter de perdre quoi que ce soit parce qu'il considère son être comme étant étroitement lié à sa possession. Perdre quoi que ce soit équivaut à se perdre soi-même parce que la possession par la force est la seule constante qui fait croire à un sens de l'économie. Le projet de l'existant est de tout posséder sans jamais rien céder. Et le primat du soi empêche totalement l'existant économique de modifier son attitude. Levinas pose cette question :

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 37.

« Mais comment le Même, se produisant comme égoïsme, peut-il entrer en relation avec un Autre sans le priver aussitôt de son altérité ? »²¹⁰

La tendance à jouir du monde présente pour l'existant un mode d'être sans défaut. Et quoiqu'elle ne nous semble pas authentique, elle ouvre la possibilité d'un bonheur dans la jouissance. L'éthique ne promet pas le bonheur, elle ne promet rien. Il semble que, malgré l'angoisse que nous avons évoquée, la croyance en un état des choses immuable présente pour le moi le confort d'une certitude. La facticité du monde peut bien dégoûter le moi, ce dégoût ne peut pas suffire à lui donner la pensée du changement. Les désagréments apportés par la sensation d'emprisonnement que Levinas évoque d'abord dans *De l'évasion*, ne font que confirmer l'état de fait.

À l'origine, il y a un être comblé, un citoyen du paradis. Le "vide" ressenti suppose que le besoin qui en prend conscience, se tient déjà au sein d'une jouissance – fût-elle celle de l'air qu'on respire. Il anticipe la joie de la satisfaction *mieux* que l'ataraxie. La douleur, loin de mettre la vie sensible en question, se place dans ses horizons et se réfère à la joie de vivre.²¹¹

L'angoisse, la solitude, la nausée ne sont que « des marques de l'être » dans lequel, par ailleurs, l'existant trouve la satisfaction d'être. Ainsi il faut comprendre tous ces états de l'existant comme l'expression de son enfermement dans l'être sans pour autant y voir une manière de s'en tirer.

À choisir, il semble évident que l'existant demeurerait dans l'économie. Non seulement l'intrusion de l'autre est comprise comme un danger à éviter, mais en plus l'éthique ne présente pour lui aucun intérêt. En apparence elle ne lui fait rien gagner, mais au contraire tout perdre. Elle est une prise de risque qui ne rapporte rien. Ainsi en raisonnant sur le mode de l'intérêt, l'éthique est complètement exclue des possibilités de l'existant. Elle contrarie ce qu'il croit être sa liberté, elle le dépossède et empêche la possession et elle ne promet pas le bonheur. L'éthique n'a rien pour plaire. Ce qu'elle demande ne peut pas être envisagé par l'existant. Le bonheur évoqué par Levinas dans *Totalité et Infini*, ne correspond pas à la plénitude ou l'accomplissement. Il s'agit plutôt d'un bonheur reposant sur le plaisir de la jouissance. Le bonheur de la consommation est le plaisir d'assimiler les objets du monde, d'en disposer, mais aussi de s'y reconnaître. Mais s'il

²¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

²¹¹ *Ibid.*, p. 154 (Levinas souligne).

permet à l'existant cette situation dans le monde, le bonheur apparaît aussitôt comme un leurre : il ne manque de rien, mais tout lui manque. Le monde qui le sert ne lui donne rien qu'il ne possède déjà. Ce qui est gagné dans une pareille relation n'est qu'une forme vide constituée. Pourtant, cette situation semble convenir à l'existant. Et ce n'est pas son manque qui pourrait le conduire vers l'autre. L'autre ne comble pas la faim mais au contraire l'affame, comme nous le verrons plus loin. Ainsi ce bonheur-là, cette « jouissance paradisiaque »²¹² de l'existant dans l'être, relève du repli sur soi, de l'asservissement des objets, de ce que Levinas nomme l'« insularité »²¹³ de l'existant séparé.

En effet, le moi n'est pas seulement « autochtone », il est aussi « insulaire » - il se retire de la totalité. Par ces deux qualifications, Levinas décrit la séparation entre le même et l'autre du même. Mais ce n'est pas par là que l'altérité émerge. Elle ne peut pas progresser dans le non-moi pour finalement imposer sa radicalité. Ce que l'existant économique déteste, c'est le dérangement de son paradis par ce qui vient de l'extérieur. Ce qui présente un problème, c'est le manque de maîtrise sur les objets : là où quelque chose m'échappe, mais aussi là où quelque chose me touche sans que je le saisisse, c'est moi qui suis possédé. L'expérience de l'autre authentique est l'expérience de la passivité pour un existant adapté à l'activité de saisie. Ce qui, sur le mode économique, représente un défaut se transforme, sous le régime de l'éthique, en valeur. Ce n'est pas le manque qui agite l'agent éthique mais l'aspiration vers l'autre²¹⁴. C'est-à-dire que la disposition prise par l'existant ne consiste plus dans une recherche du soi comblé, mais elle correspond à une autre considération de soi-même. L'existant se distingue de l'autre par sa singularité. De fait, il ne peut pas lui manquer l'autre puisqu'ils n'ont plus rien de même, mais l'autre l'interpelle.

Deux perceptions du monde.

C'est précisément cette ouverture qui confère à l'existant une évolution au sein même du monde de l'autre. Dans l'éthique, ce n'est plus la conservation du même qui se trouve au centre des préoccupations de l'homme. Le problème qui se pose est d'opter pour une orientation éthique avec une situation initiale reposant sur l'économie. La plus fondamentale opposition entre ces

²¹² *Ibid.*, p. 176.

²¹³ *Ibid.*, p. 160.

deux attitudes repose donc sur la nature de la perception de l'existant. A quoi cette perception renvoie-t-elle ? Soit elle n'existe qu'en tant qu'outil de conquête, instrument de saisie, tel un filet capturant les objets du monde pour les emprisonner au sein du soi-même – ici le monde sans âme n'offre que le seul intérêt de faire perdurer l'existence de l'existant. Soit la perception est véritablement le lieu où quelque chose arrive. Non plus l'endroit d'exercice de la maîtrise de l'existant sur l'être, mais bien celui où se déploie l'altérité de l'autre, la différence qui érige l'identité de l'existant et une relation passive avec l'autre qui n'obéit plus à une logique de consommation. Donner-prendre²¹⁵ n'est pas pâtir-jouir. Tout se passe comme si, de l'économie à l'éthique, le décor restait le même. Mais la lumière devient sensiblement différente. L'économie présente un monde cru²¹⁶, tandis que l'éthique laisse apparaître un monde nu. L'économie est comme un filtre qui dénaturerait les objets, leur enlèverait la profondeur de l'ombre. Le monde paraît là comme une addition d'objets, pas forcément inerte, mais sans vie, c'est-à-dire sans la profondeur du caché, de l'intime. L'économie rend tout visible. Tout y est brutalement découvert comme être. Mais l'économie est une manière de penser le monde qui ne convient pas à l'existant : il est en proie à un malaise, celui de la solitude ou de l'angoisse de la mort, parce qu'il n'a pas de place. Son identité ne repose que sur le même, sur la facticité de l'être.

Dès lors que l'altérité de l'autre m'a touché, je suis pénétré et vidé par son continuel retrait de la présence. L'autre me conduit à considérer le monde à sa mesure, la mesure de l'au-delà de moi. Ainsi je me trouve dans une situation où je vois sous un nouveau jour ma relation au monde. La matérialité du monde, la totalité, ne suffit pas à faire que le monde soit perçu dans sa réalité et que l'existant y trouve une place.

L'Autre métaphysiquement désiré n'est pas "autre" comme le pain que je mange, comme le pays que j'habite, comme le paysage que je contemple, comme, parfois, moi-même à moi-même, ce "je", cet "autre". De ces réalités, je peux "me repaître" et, dans une très large mesure, me satisfaire, comme si elles m'avaient simplement manqué. Par là même leur *altérité* se résorbe dans mon identité de pensant ou de possédant.²¹⁷

²¹⁴ *Humanisme de l'autre homme*, p. 49.

²¹⁵ Voir *Donner la mort*, Jacques Derrida.

²¹⁶ « Mais une "crudité" insurmontable demeure dans les produits de notre civilisation conquérante. Ce monde où la raison se reconnaît de plus en plus n'est pas habitable. Il est dur et froid comme ces dépôts où s'entassent des marchandises qui ne peuvent satisfaire : ni vêtir ceux qui sont nus, ni nourrir ceux qui ont faim – il est impersonnel comme les hangars d'usines et les cités industrielles où les choses fabriquées restent abstraites, vraies de vérités chiffrables et emportées dans le circuit anonyme de l'économie, procédant de savantes planifications qui ne peuvent empêcher, mais préparent des désastres. », « Le judaïsme et le féminin » in *Difficile liberté*, p. 60.

²¹⁷ *Totalité et infini*, p. 21.

Posséder les objets, c'est toujours en manquer puisqu'ils disparaissent dans la possession. Le besoin n'est pas désir par la fonction d'assimilation qu'il met en œuvre. Souffrir d'un manque signifie que l'imperfection de l'existant – incapable de totaliser le monde et donc incapable de gagner sur l'être - ne s'adapte totalement à l'économie qu'en mourant²¹⁸, en se laissant avaler par la totalité. Ceci se traduit par la tendance à vouloir s'approprier l'autre. Je suis en manque de ce qui devrait m'appartenir et que je n'ai pas. Comblé ce manque consiste donc à assimiler ce qui ne m'appartient pas afin de le faire m'appartenir. Le problème que reflète la solitude est que le remplissement de l'être propre n'a pas de fin. C'est un gouffre sans fond que ce manque-là. En effet, une fois l'être assimilé à soi, l'action d'assimilation est à recommencer : l'appropriation modifie l'être afin qu'il soit propre, or l'être propre est ce qui est insuffisant. Le fait même de la propriété rend l'assimilation vaine : c'est le propre qui est incapable de survivre à l'être. L'économie ne permet pas de véritable suffisance, malgré la satisfaction par la jouissance persiste le sentiment d'un isolement dans ce manque.

La sphère éthique fait pénétrer l'humain dans ce qui le dépasse absolument mais pas par l'angoisse. Le sujet devient agent parce qu'il peut enfin participer au mouvement du monde au sein de son altérité. Il devient actif alors qu'il était retiré sur le même. L'autre le traverse et traverse le temps, mais c'est précisément parce que le moi se distingue de cet horizon qu'est l'autre, qu'il devient capable de s'engager dans une activité extérieure à lui-même. Le temps et l'espace qui s'ouvrent au moi lui donnent une nouvelle marge d'action dans laquelle la limite, comme la mesure, est l'autre. Or l'autre s'étendant infiniment au monde, une fois découvert, m'offre la possibilité infinie d'exister dans son champ. L'ancre est levée : le soi n'est plus l'unique référence du moi, ce qui implique qu'il devient apte à la découverte, c'est-à-dire à aller vers l'autre, accueillir l'autre. L'entrée dans la sphère éthique détache le moi de l'obligation du retour au même, voire l'en empêche. On notera paradoxalement que le mouvement de la découverte de l'autre n'est possible qu'une fois l'autre découvert – ce qui nous ramène à la question du commencement : comment commence l'éthique ?

²¹⁸ « La neutralité est abyssale, elle violente et subjuguée, elle contraint à une vigilance de chaque instant pour tenter de survivre, un moment encore, sans disparaître complètement dans sa grande et profonde confusion ». Catherine Chalié, « L'extase du temps » in *Figures du féminin*, p. 140.

Ni l'angoisse, ni le bonheur qui fondent l'existence économique ne peuvent apporter tout ou partie de réponse. Le renversement du même n'est pas la conséquence d'une continuation du mouvement de séparation de l'existant. Paradoxalement cette séparation vis-à-vis du monde considéré comme une totalité écarte la possibilité de rejoindre l'autre : tout ce qui relève de l'extérieur de l'existant – c'est-à-dire tout ce qui se situe au-delà de son pouvoir – est pris pour thème d'une angoisse de perte. L'économie place l'existant à l'endroit d'une jouissance des besoins qui semble un mouvement du vide. Vide du manque, vide de la consommation du même, évacuation de tout ce qui ne relève pas de la matérialité – mise en adéquation avec ma vision, ma lumière – le chantier de la mêmeté est toujours en cours sous la menace du surgissement de l'autre. L'existant redoute d'être arraché à sa jouissance, de même qu'il arrache les objets de ce qu'il conçoit comme une totalité – il craint de disparaître sous le poids de l'être. Il ne s'agit que d'un constat douloureux pour le moi, mais aucune réponse ne se trouve dans cette manière de subir l'être. En donnant la nausée pour sensation provoquée par la présence de l'« il y a », Levinas ne fait que donner la description du sentiment d'impuissance de l'existant. Or ce n'est pas dans l'impuissance – ni dans la puissance d'ailleurs – qu'une réponse au problème de la sortie de l'être peut se trouver : il faut quelque chose de différent, quelque chose qui ne soit pas immédiatement absorbé dans cette logique économique où le pouvoir de la totalisation ne permet que de dominer ou être dominé. La pensée de Levinas ne cherche pas à constater l'impuissance de l'existant mais au contraire à dépasser ce constat que d'autres ont fait avant lui, en signifiant ce qu'il y a de révoltant à l'accepter. Le problème qui se pose est la possibilité pour l'existant d'aborder cette limite. En effet, au départ, il semble que l'existant soit englué dans la matérialité et qu'il s'inscrive dans l'incapacité à penser à autre chose. Il demeure dans le même, et même le malaise se trouve dans le même, sans jamais s'écarter de la matérialité.

Conclusion du premier chapitre

La conception de l'élément et de la position du sujet reprise par Levinas est clairement influencée par la pensée de Heidegger. Mais il convient de préciser ici le sens de cette influence. Il apparaît que l'idée de *Geworfenheit*, ou de « dérélliction », sert de point de départ pour Levinas. En effet, la Mais s'il s'agit d'un début, Levinas place son approche dans un débat avec Heidegger. Celui-ci propose une philosophie qui ne se retourne pas contre l'état d'enfermement de l'existant dans l'être. La définition de l'exister comme ce qui fonde et limite l'existant lui-même, signifie pour Levinas l'acceptation de cet état de fait. La facticité de l'être posée comme limite est pensée, mais pas remise en cause. Or cette présence de l'être, soulevant chez le sujet qui la conçoit la nausée - c'est-à-dire non seulement le dégoût mais l'impression d'impuissance face à la présence écrasante de l'être sans personne, est pour Levinas inacceptable. Les premiers écrits de Levinas tendent précisément à établir cet état de fait, cette impuissance devant l'être, comme une résignation inacceptable. L'existant est prisonnier, et cet emprisonnement est révoltant. Ainsi Levinas entame un mouvement de pensée contre Heidegger, contre la résignation de la philosophie traditionnelle devant ce problème ontologique, et contre ce « c'est comme ça » qui ignore la possibilité d'une lutte contre le primat de l'être. Ainsi on peut lire les lignes suivantes à la dernière page de *De l'évasion* :

Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare.²¹⁹

Ainsi, il s'agit avant tout de comprendre la gravité de la domination de l'existant par l'être. C'est cette révolte contre la résignation devant le primat de l'être qui constitue le déclencheur de l'œuvre de Levinas. Face au climat de son époque, il est poussé vers une pensée de la libération qui, après l'événement historique de la libération, continue d'être placé comme la clef du combat contre l'injustice. Le projet lévinassien ne trouve dans notre première approche de l'existant aucun commencement de réponse. En effet, si Levinas continue à soutenir la possibilité pour

²¹⁹ *De l'évasion*, p. 127.

l'existant d'emprunter le chemin de l'éthique, sa description de cet existant nous conduit pour l'instant à penser l'impossibilité d'une telle hypothèse. L'attitude naturelle de l'existant voit s'imposer l'intérêt pour le même. Dans ce monde reposant sur l'économie, le bonheur est possible. La jouissance vient couvrir ou consoler les angoisses de l'existant. Celui-ci est ancré dans l'égoïsme si bien qu'il parvient à jouir de sa solitude elle-même. Et si la solitude s'installait comme souffrance, on ne trouverait pas plus l'amorce du projet de Levinas puisque aucune de ses préoccupations ne porte sur l'autre mais toujours sur soi. L'existant ne paraît pas capable d'ouverture au monde en tant qu'autre, non seulement parce qu'il se plaît dans sa propre limitation à l'être devant la totalité, mais aussi parce qu'il ne conçoit pas d'extériorité. Il est capable d'avoir conscience de sa détention dans l'être, mais il ne peut pas concevoir autre chose que l'état de détenu. C'est ce qui le conduit dans un premier temps à l'idée d'évasion qui, pleinement ancrée dans le contexte de la détention, est incapable de le dépasser. S'il se place en marge du monde en se séparant comme sujet pensant par le mouvement de l'hypostase, l'existant n'existe jamais que dans la relation de domination. Sa conscience de la solitude ou du dégoût n'ouvre sur rien d'autre que l'actualité de sa condition.

Alors que dans *De l'évasion*, Levinas semblait croire en la possibilité d'une sortie de l'être, même temporaire, par le biais du besoin, cette première morale suscitée par l'objectivation du monde dans un rapport de jouissance, n'est pas suffisante. Ainsi l'existant ne se retourne contre l'être qui l'asservit par la nécessité qu'en prenant la nécessité pour un plaisir. Autrement dit la relation entre le monde et l'existant ne se défait à aucun moment de son ignorance - sa violence. Mais il apparaît que « la libération à l'égard de l'exister anonyme dans l'existant devient un enchaînement à soi »²²⁰. C'est-à-dire qu'à travers l'objectivation du monde, l'hypostase ne libère pas l'existant mais au contraire le pose dans l'existence – dans la *Geworfenheit*²²¹. Ce combat pour gagner sa liberté ou son identité, fait de l'humain un guerrier incapable de reconnaître l'autre. En effet il se constitue dans la liberté et dans l'identité, mais celles-ci sont tout de suite retenues dans la matérialité première du soi appuyées sur la mêmeté. La capacité à penser révélée

²²⁰ *Le temps et l'autre*, p. 51.

²²¹ Dans *L'un-pour-l'autre*, Levinas met la *geworfenheit* en opposition avec l'idée de création. Ainsi, la création, déduite de l'expérience du visage c'est-à-dire de la passivité absolue du moi et de l'antériorité de ce qu'il appelle alors « intelligibilité » - la signifiante, placerait la notion de *geworfenheit* en situation d'échec puisqu'elle rend compte d'une solitude originaire. Didier Franck précise pourtant que cette opposition n'est pas reprise dans l'article de 1962 « Transcendance et Hauteur

par la séparation avec le monde objectivé reste insuffisante à elle seule parce qu'elle n'est pas une rupture. En sortant de l'anonymat de l'être pur, l'existant ne quitte pas la matérialité mais s'y ancre de manière à former un « quelque chose » qui est, dépassant l'œuvre de l'être sans personne. Mais il n'y a pas d'authentique libération dans la persistance à être soi, puisque la maîtrise sur les objets exercée par le moi repose entièrement sur ce même principe d'ignorance.

L'entrée dans l'éthique consiste dans une appréhension du monde, à travers l'altérité d'autrui, dans son caractère infini. En s'imposant, l'infini balaye la croyance en un monde comme totalité. En portant son attention sur le régime économique, Levinas nous renvoie à ce constat :

L'être et la connaissance de l'être signifient avant tout le désir de persévérer à être. Être, c'est vouloir être. Et vouloir être signifie aussitôt emprise sur autrui et, en fin de compte, ma priorité par rapport à autrui²²².

En se plaçant sous le règne de l'être, l'existant tente de s'insérer dans l'être en adoptant sa stratégie, c'est-à-dire à la manière du tyran qui tient le monde dans sa main. L'existant sans éthique veut plier l'être selon son désir, il veut le soumettre, le mettre à son service. Dès lors que le monde ne consiste que dans l'être, l'existant se trouve dans une situation d'exclusion et, en réponse, s'engage dans le projet violent d'une « emprise sur autrui », c'est-à-dire l'asservissement d'autrui compris uniquement comme être – et par là même l'amputation de l'au-delà de l'être, de l'altérité de l'autre. La volonté de l'existant est alors fixée sur son propre être, autrement dit il se veut capable de s'y imposer par la force. Le rapport ontologique n'existe que sur le mode de la force. Dans la totalité, ou l'économie, la marche se fait en direction de l'être comme ultime finalité de l'être. « L'être ou la connaissance de l'être », c'est-à-dire la mêmeté issue du rapport à la matérialité dans l'hypostase ou la volonté de maîtrise par la connaissance qui réduit l'être à la perception qu'en a l'existant, constitue le but de l'existant. Autrement dit l'existant se situe dans un monde factice où il applique des règles issues de son propre mouvement²²³. Il s'agit de faire du même à tout prix, en diluant l'autre dans le même par principe d'assimilation, d'absorption. Or ceci n'est possible que par une ignorance extrême où autrui ne se trouve compris que dans l'être. « Ma priorité par rapport à autrui » consiste à ne considérer l'autre que comme secondaire, c'est-à-dire dans son opposition avec moi. L'autre n'advient ici

²²² Entretien avec Olivier Germain-Thomas, « Agora ».

²²³ Voir *Entre Nous*, introduction.

que dans son rapport à moi et l'existant n'hésite pas à donner à ce rapport un mode violent où il lutte pour lui-même. Je suis prioritaire au sens où je passe avant l'autre : la persévérance de mon être est prise pour finalité de la lutte qui s'engage. Pour que je puisse vivre, l'autre doit mourir ou du moins disparaître devant moi en tant qu'autre, résorber son altérité dans l'objectivation.

L'autre relatif est un ennemi qu'il s'agit de faire tomber sous « l'emprise » du soi – à l'instant même où c'est le moi qui est asservi par l'être. L'autre n'est pas perçu dans son altérité radicale, celle-ci lui est supprimée pour en venir à bout, avec pour intention de cette suppression l'englobement de l'autre dans le soi. La matérialité du soi, en tant que partie totalisable de l'existant, se croit capable de s'amplifier jusqu'à contenir le monde. Il y a deux mouvements qui apparaissent : d'une part la totalisation passive des objets du monde dans l'être, d'autre part la lutte violente de l'existant pour sa survie au sein du monde, contre la totalité. L'existant se souhaite seigneur de l'être pour imposer, par la force, son propre exister. L'autre quant à lui semble une masse opposée à celle de l'existant qu'il s'agit de s'approprier, d'asservir, pour gagner en puissance. Mais il y a un paradoxe symétrique dans l'économie et dans l'éthique : dans l'économie, en voulant me remplir, je me vide ; dans l'éthique, en voulant me vider, je me remplis. La première est répétition perpétuelle de l'instant – qui vide l'instant, tandis que la seconde est perpétuation de la différence.

L'échec répété qui s'inscrit dans la chair de l'existant comme solitude et angoisse, ne fait que rappeler la vanité du projet de la jouissance : l'être ne se soumet pas à la totalisation. En se figurant que le monde ne consiste que dans l'être passivement perçu, l'existant croit se donner le pouvoir de le dominer, de le posséder, mais il se prend lui-même au piège de sa propre croyance : si seul l'exister existe, alors l'existant n'a pas de place, il est seul. Il est indésirable dans l'être si bien qu'il se soumet à sa règle. La volonté de possession de cet existant tyrannique le possède et ne lui permet rien d'autre que cette soumission. En se donnant l'être pour monde, l'existant se pose lui-même en marge et devient tyran pour installer sa place par la violence. Il entre ainsi dans un cercle où manque le sens comme la fin. Il s'embourbe à chaque instant un peu plus dans la croyance dans une guerre victorieuse. L'existant n'a de valeur que sa force à exister. Toutefois il n'y a aucune issue : « La substance empoignée par le tyran n'est nullement substance ; il n'y a personne en face. Le tyran n'a jamais commandé, il n'a jamais agi, il a toujours été seul. »²²⁴ La

²²⁴ *Liberté et Commandement*, p. 33.

perception du monde comme régi par l'économie entraîne l'humain dans une attitude pathétique où il a construit sa propre solitude, où il se pose à lui-même ses propres fers, s'astreint à sa propre lourdeur. La perception de l'être comme monde est une restriction sur laquelle s'appuient les projets et les actions de l'existant. Le tyran, cet existant qui conçoit l'exister comme un rapport de forces, c'est-à-dire un exister purement matériel, veut gagner la persévérance de son être par le combat. Se battre pour la persévérance de son être ne signifie pas lutter pour sa vie, mais plutôt pour la conservation de soi. Ce qui est cher au tyran, ce n'est pas la vie qui l'anime, mais l'être qu'il possède.

Selon cette stratégie de la lutte, la victoire contre autrui impliquerait pour l'existant de gagner quelque chose. Pourtant il apparaît que toute la stratégie de force repose sur la croyance vide en l'être et la possession de l'être comme instrument de puissance. La force ne s'exerce sur rien, elle s'enfonce dans le vide laissé par l'absence de l'autre. Autrui « échappe à ma prise par un côté essentiel, même si je dispose de lui »²²⁵. La violence de l'existant semble toucher l'autre, mais l'*eidos* d'autrui, c'est-à-dire ce « côté essentiel » de l'altérité d'autrui, ne se prête pas au rapport de force. Tout se passe comme si l'existant se battait contre une baudruche, autrement dit contre un simulacre de l'autre où l'autre ne se trouve pas, pourtant nous verrons par la suite que l'offense faite à son intégrité peut l'atteindre. « Cronos qui croit avaler un dieu n'avale qu'une pierre »²²⁶. Soumettre ce qui est vide c'est se complaire dans la possession d'un être sans altérité, un monde dont rien ne m'échappe, où tout objet est propice au jeu de la domination ; c'est aussi croire que la totalisation est la seule manière d'imposer son propre être et se placer devant une tâche impossible à remplir. Ainsi l'existant, par sa perception du monde comme relevant exclusivement de l'être, et donc d'un rapport de possession et de force, se trouve pris entre l'obéissance à ces règles et l'impuissance à accomplir ses objectifs. Il est d'une certaine manière perclus par sa propre croyance : il se prive de la faculté de mouvement parce qu'il est soumis à un devoir de soumission à l'être. Il apparaît que ce rapport qu'entretient l'ignorance de l'éthique dépend de la perception que le moi a du monde. Cependant vivre dans l'être ne pose pas la nécessité de vivre pour l'être.

²²⁵ *Totalité et infini*, p. 28.

²²⁶ *Ibid.*, p. 51

Emmanuel Levinas pose cette question : « *En quoi consiste cette socialité autre que totale ou aboutissant à la totalité additionnable ?* »²²⁷. Autrement dit il se demande comment accéder à une autre dimension que celle de l'être où l'objectivation fragmente le monde et le perd. « Chez moi, l'éthique est considérée comme une catégorie non-ontologique, mais qui supporte l'ontologie »²²⁸. Il cherche à décrire l'alternative au dictat de la matérialité - se délivrer de l'ontologie comme règle, mais comprendre l'être dans un nouvel ordre. L'être, dans son mouvement conquérant, ne laisse aucune place pour autrui dans son altérité. Ma « priorité » sur l'autre implique la priorité du même sur l'autre, c'est-à-dire que l'autre est déchargé de son altérité pour coller au même, pour venir gonfler l'être au monde du soi dans la présence. L'autre n'est qu'un non-moi consommable, et pourtant il peut basculer en autre chose. Si l'expérience éthique existe bel et bien, comment se produit-elle ? Cette question exclue l'acte volontaire de l'existant pour les trois raisons principales – la conception d'un monde « sans vie », l'incapacité de l'existant économique à se sacrifier et l'inconcevabilité de l'éthique hors de l'éthique. Autrement dit sa nature, sa capacité et ses désirs ne concordent en aucune façon avec la possibilité éthique. Alors qu'elle est conçue comme la possibilité de la résolution de toutes les incohérences de l'existant économique, l'expérience éthique à ce stade ne semble pas possible.

Pourtant Levinas nous conduira sur une autre piste, celle qui ouvre finalement à tous les possibles. Là où une aporie se dresse, il se détourne de l'obstacle pour le prendre à revers : si l'existant ne peut pas se saisir de l'autre, c'est l'autre qui se saisira de l'existant.

Cette rupture de l'ordre immanent, de l'ordre que je peux embrasser, de l'ordre que je peux tenir, de l'ordre qui peut devenir mien, de l'ordre que je peux posséder, c'est autrui²²⁹.

Autrui constitue la clef d'un nouvel ordre. Ce n'est pas la subjectivité qui domine la pensée mais elle se déprend de la toute puissance du sujet pour devenir responsable pour l'autre. La responsabilité « place le centre de gravitation d'un être en dehors de cet être »²³⁰. L'existant cesse d'être autocentré pour être tourné vers l'extériorité. La pensée, échappée de son enfermement spéculaire, ne revient plus à sa source mais chemine vers l'autre. La circularité brisée laisse place à une linéarité. On passe alors du temps théorique, permanence de la présence, à un temps de la

²²⁷ Entretien avec Philippe Némou, « Les chemins de la connaissance » (nous soulignons).

²²⁸ Entretien avec Olivier Germain-Thomas, « Agora ».

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Totalité et infini*, p. 200.

relation avec l'autre. Là seulement est possible la succession d'événements, la possibilité de ruptures et de commencements qui instaure la fécondité de la temporalité. « Les instants ne s'accolent pas indifférents les uns aux autres mais s'étalent d'Autrui à Moi »²³¹. On trouve ainsi la trace d'une intentionnalité passive dans la relation éthique qui remplace la visée utilitaire ou intéressée qui s'impose dans une relation économique. À l'inverse de la totalité, autrui ne s'embrasse pas, ne se tient pas, ne peut devenir mien, ne peut se posséder : autrui c'est l'absolument autre. L'altérité de l'autre le fait échapper à toute assimilation, à tout englobement. Le même trouve dans l'autre la perte de sa priorité. Son existence perd sa capacité à se retourner sur elle-même devant l'autre. La première étape de la philosophie de Levinas est de considérer que « l'ontologie comme philosophie première, est une philosophie de la puissance »²³².

Dans un article de 2006, *Hegel et Hobbes dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, Jean-François Rey souligne la reprise par Levinas du *conatus* : « Ce que Levinas désigne par sa reprise personnelle, comme *Conatus* est donc bien une "force qui va" où conservation et expansionnisme sont liés »²³³. On revient ainsi au constat posé par la philosophie de la gnose, le *conatus* prend chez Levinas un caractère d'appropriation qui équivaut à une atteinte à l'altérité qui se rapproche de l'asservissement des objets. Le mode ontologique est une thématization qui, en le tenant, détruit le monde de l'autre. Pour parvenir à penser la rencontre d'autrui en tant qu'autre, il aura fallu auparavant se pencher sur la question du pouvoir qui, à travers le portrait de l'existant, se dégage : le pouvoir est toujours en question dans l'économie que ce soit dans le constat de l'impuissance de l'existant pris dans l'exister, ou le pouvoir qu'il exerce en détenant son propre soi – en jouissant de cette possession. Et finalement autrui vient à l'existant comme la mise à l'écart du pouvoir, celui sur qui je ne peux pas pouvoir²³⁴. Jean-François Rey conclut son article ainsi : « La leçon de Levinas, elle, est de celles qui nous aident à résister aux Maîtres, c'est-à-dire

²³¹ *Ibid.*, p. 316.

²³² *Ibid.*, p. 37.

²³³ *Hegel et Hobbes dans la pensée d'Emmanuel Levinas* in Michel Meyer (dir.), *Revue internationale de Philosophie : Emmanuel Levinas*, p. 84.

²³⁴ Dans son article « Discussion avec l'ontologie (Levinas et Merleau-Ponty) », Yves Thierry souligne : « c'est qu'autrui ne peut être atteint dans une compréhension générale, qui précéderait la parole qu'on lui adresse : il est rencontré seulement comme celui à qui on exprime cette rencontre. Autrui, c'est *celui à qui on parle* » (nous soulignons, in *Cités*, n° 25, Paris, PUF, 2006, p. 101). Il se réfère au texte de Levinas, écrit en 1951, *L'ontologie est-elle fondamentale ?* La tentative de pouvoir sur l'autre est désamorcée, non par son pouvoir à lui – ce qui nous laisserait dans un rapport de maîtrise – mais par l'obligation d'en passer par le Dire. L'expression à laquelle oblige autrui n'est pas un pouvoir mais un « ne-pas-pouvoir-faire-autrement ». Autrui ne se prête pas à la compréhension et en cela est un phénomène non-thématisable, hors des catégories de l'ontologie et de l'existence. Autrui est, comme l'écrit Levinas dans *L'humanisme de l'autre Homme*, p. 46, « celui à qui j'exprime ce que j'exprime ».

à ne pas absolutiser la Maîtrise. Non pas en essayant de vaincre la peur de la mort, ce qui serait encore une lutte avec soi-même pour la maîtrise devant l'inéluctable, mais en faisant droit à l'infini que nous ne pouvons contenir.»²³⁵ Il ne s'agit donc pas de trouver chez Levinas une manière de se soumettre la frustration – puisque dans la maîtrise comme dans la servitude nous nous plaçons toujours au cœur d'une lutte pour le pouvoir – mais, en pensant la radicalité de l'altérité, de laisser la place à l'autre. « Résister aux Maîtres » consiste alors à résister à la tentation de la connaissance. Face à l'autre, il n'est donc pas seulement question d'impuissance mais de passivité ; la fin du pouvoir tout à coup compris comme étant dépourvu de sens. Au départ, l'enjeu de la rencontre éthique est bien là, dans le désamorçage de la situation de violence où l'existence est un combat, seul contre tout. Le point de vue économique apparaît tout à coup comme profondément mortifère – puisque, pour reprendre le titre de l'article de François-David Sebbah, « C'est la guerre »²³⁶ ; tandis que la perception éthique se présente comme la possibilité d'une relation authentique avec autrui mais aussi avec son *ego* – une relation qui comprend son inadéquation au monde comme différence. Ainsi l'expérience éthique fait voler en éclats la perception économique, bancal et douloureuse, levant le voile sur son rapport avec l'être. Cependant, pour être capable de penser le basculement dans l'éthique, il faudra que Levinas renverse son point de vue. Ce changement qui apparaît à partir de *Totalité et Infini* est énoncé dans cette phrase de l'*Humanisme de l'autre Homme* :

Le sens est impossible à partir d'un Moi qui existe comme dit Heidegger de telle manière "qu'il y va dans son existence de cette existence même".²³⁷

Si la phénoménologie a remis en question les catégories de l'objet et du sujet, Levinas s'oppose aux nouvelles catégories de l'existence dans sa recherche de l'altérité. L'économie qui advient dans la séparation de l'existant avec la totalité instaure un état qui est recherche de satisfaction. Ici lorsque Levinas parle du « sens », il s'agit du sens de l'autre pour reprendre ce que nous avons déjà dit dans ce chapitre. La venue de l'autre en tant qu'origine du sens, unifiant le monde dans l'univocité de sa direction et de sa signification est « impossible » à penser en prenant le moi pour départ. Le moi évoqué dans la préoccupation de son existence propre, c'est-

²³⁵ *Hegel et Hobbes dans la pensée d'Emmanuel Levinas* in Michel Meyer *Revue internationale de Philosophie* : Emmanuel Levinas, p. 89.

²³⁶ *In Cités*, n° 25.

²³⁷ *Humanisme de l'autre homme*, p. 41.

à-dire dans l'égoïsme fondamental de sa disposition naturelle ne peut pas être le point de départ d'une pensée de l'éthique. Il est au contraire le point de départ de la pensée ontologique qui aboutit à l'évidence d'un état de fait immuable, et à la manière dont l'existant peut se satisfaire dans cet état de fait. L'existant qui vit selon la description heideggérienne est l'existant de l'économie pour lequel la jouissance de la vie est la première préoccupation, en tant que l'être est posé comme la condition de sa vie. Ce moi est le premier. Nous avons déjà remarqué que cette manière d'exister est pour le moi la manière « naturelle » d'être en relation avec le monde. Le problème soulevé par cette remarque de Levinas est celui du commencement de l'éthique. Il s'agit du problème que nous nous sommes posé dès le départ de cette étude : *considérant une existence où l'existant non seulement se trouve détenu dans l'être mais en plus s'y plaît, comment se peut-il qu'ait lieu une expérience éthique, c'est-à-dire l'expérience de la primauté de l'autre ?*

Quoiqu'il apparaisse clairement que l'existant ne trouve l'entrée de ce passage que dans la radicalité d'un saut vers l'autre, le contenu de ce mouvement bouleversant reste à préciser. On retiendra de cette première étape de notre étude la nette opposition qui empêche la moindre période transitoire entre économie et éthique, mais également le fait remarquable que l'expérience éthique est toujours secondaire. C'est-à-dire que Levinas l'expose à chaque fois comme l'expérience pour l'existant d'une manière d'être qui n'est pas naturelle mais qui arrive *a posteriori* dans la perception de l'humain. La perception naturelle de l'existant n'apparaît pas comme perception de la vie mais en tant que volonté de comprendre – dans le sens le plus simple qui veut faire entrer les objets dans son entendement, qui veut embrasser le monde - et par là tendance à ignorer l'altérité de l'autre. Ainsi que nous le notions dès l'introduction de cette étude, la pensée lévinassienne ne fait pas son chemin sur le plan de la compréhension. Elle avance dans le domaine de la perception que l'existant a du monde. Mais cette perception n'est pas nécessairement un acte d'appropriation. Levinas nous invite à penser le monde dans l'au-delà de sa matérialité. Penser n'est pas comprendre mais, en l'occurrence, se déprendre de notre croyance dans le primat de l'être. Et plus encore que de son primat, de cette unique capacité des objets à être. L'ontologie ne voit que du visible – c'est une philosophie de la lumière, mais c'est dans la perception, ou plutôt la pensée de l'invisible que la vie du monde se trame. L'éthique arrive en second, comme la révolution de la perception qui met sens dessus dessous les valeurs, les repères, c'est-à-dire les outils de mesure. Aucune cartographie, aucun compas ne peut donner une idée du monde réel, celui de l'autre – c'est à n'y rien comprendre. L'expérience éthique fait de l'existant

un étant proprement dépassé par ce qui arrive à lui, dépassé et responsable. Ici, il ne s'agit pas de comprendre mais de penser, sachant que la pensée est elle-même débordée par l'idée qu'elle pense.

CHAPITRE II

À L'APPROCHE DE L'AUTRE

Si les premiers écrits de Levinas posent le problème de la possibilité de sortir de l'être pour l'existant, on trouve dès *De l'existence à l'existant* (dont la rédaction s'est faite pour partie pendant sa détention de 1939 à 1944) le début d'une réponse. En effet Levinas fait alors intervenir l'idée de socialité. Mais c'est surtout dans *Le Temps et l'Autre* (recueil de quatre conférences au Collège de Philosophie de Jean Wahl prononcées de 1946 à 1947), que la relation entretenue avec autrui vient affirmer son importance dans le questionnement²³⁸. Au fil de l'interrogation sur la manière d'être de l'existant au monde, vient bientôt celle de sa relation avec l'autre. Aussi la relation avec l'autre apparaît en tant que rupture de la relation avec le même, c'est-à-dire avec le monde objectivé comme une totalité – la limite à l'être. À travers le problème de la sortie de l'être, se pose celui de la place donnée à l'autre. Ainsi l'enfermement dans l'être prend une nouvelle ampleur : la question de la sortie de l'ontologie conduit Levinas à concevoir la possibilité d'une socialité qui renverse l'ordre matériel. Il chemine donc d'une pensée de l'évasion à celle de la relation²³⁹. C'est cette relation avec l'altérité – éthique – qui sera au cœur de la réflexion de Levinas jusqu'à *Totalité et Infini* (1961), et le tournant consistant à reconnaître l'antériorité de l'autre. Ces différentes étapes de la philosophie de Levinas suivent le même parcours que le sujet : il trouve d'abord dans la jouissance l'altérité relative du monde qui l'entoure, puis se retire devant autrui dans un « après vous, monsieur » qui se radicalise jusqu'à l'expérience (ou l'épreuve) la plus extrême de la responsabilité pour autrui²⁴⁰ - la substitution.

²³⁸ *Le temps et l'autre*, pp. 60-62.

²³⁹ Dans *Le temps et l'autre*, ce n'est pas le malaise provoqué par la présence excessive de l'être, mais le sentiment de solitude qui est au départ de la réflexion (« La solitude emprunte-t-elle son caractère tragique au néant ou à la privation d'autrui que la mort souligne ? », p. 18).

²⁴⁰ « Quand on dit qu'on est responsable d'autrui jusqu'à être responsable de ses responsabilités, on se pose comme otage [...] En principe, la subjectivité dans sa responsabilité pour l'autre, va jusqu'à la substitution pour autrui, c'est-à-dire jusqu'à la condition, ou l'incondition, d'otage » (Entretien avec Philippe Némou, « Les chemins de la connaissance »).

Après l'examen du rapport ontologique et des prémisses morales ? que Levinas trouve dans la jouissance de l'existant, opéré dans notre premier chapitre, il convient de nous tourner vers l'entrée en jeu de l'altérité d'autrui. Et il importera maintenant de décrire cette « situation que l'on peut appeler la tentative de vaincre la mort où, à la fois, l'événement arrive et où cependant le sujet sans l'accueillir, comme on accueille une chose, un objet, fait place à l'événement »²⁴¹. En effet, la rencontre de l'autre pose plusieurs problèmes pour en penser la possibilité : celui de se défaire de la relation de saisie, ramenant l'autre au même, mais aussi la définition d'un nouveau type de relation qui permette au sujet d'accéder à l'autre, sans le violenter. On peut d'ores et déjà remarquer une description de la venue de l'autre comme événement. Cette notion sera comprise comme la reprise de l'événement-*Ereignis* introduit par Heidegger : ce qui rompt la permanence du présent pour pouvoir penser la vie vécue. Pour éclairer l'idée d'événement chez Heidegger, et son appropriation par Levinas, nous nous appuyerons sur la conférence Branko Klun, « L'événement et l'héritage biblique. Réflexion sur Heidegger et Levinas » prononcée à l'Institut Catholique de Toulouse, le 3 avril 2006²⁴² Dans *Sein und zeit*, Heidegger réhabilite le temps, en s'appuyant sur Husserl qui met en évidence l'importance des vécus doxiques. L'idée d'événement consiste dans une approche du temps vécu sans réduction à la permanence de la présence. L'événement (tel que la mort) jamais présent mais qui tend le sens de la vie, permet de penser l'homme dans sa facticité. Chez Heidegger, le fait d'« advenir pleinement à l'être » est central, et il omet par là la considération pour l'autre. Levinas retient de *l'Ereignis* chez Heidegger l'idée d'une tension vers l'avenir plutôt que la station dans le présent, mais l'archétype de l'événement est pour lui l'arrivée de l'autre. Alors que chez Heidegger, l'événement est quelque chose qui se produit et qui n'a d'autre mesure que celle de l'existant, Levinas pense l'événement par excellence comme venue de l'autre – autrement dit comme événement éthique.

²⁴¹ *Le temps et l'autre*, p. 67.

²⁴² Branko Klun « L'événement et l'héritage biblique. Réflexions sur Heidegger et Levinas », conférence du 3 avril 2006, Institut Catholique de Toulouse, in *Bulletin de littérature ecclésiastique* CVII/3, juillet-septembre 2006, pp. 249-268.

Levinas renvoie par là l'idée d'*Ereignis* au temps messianique²⁴³ qui est, selon le mot d'Edvard Kovac, « le lendemain qui est parmi nous »²⁴⁴. L'événement à venir se trouve ainsi lié à l'aujourd'hui de l'existant dans une patience où pointe le désir.

Ce déplacement du « pouvoir » événementiel met en évidence la particularité de l'approche lévinassienne. En effet, il est la conséquence du changement de priorité où le moi cède son pouvoir à l'autre, s'incline devant sa faiblesse. De cette manière Levinas se dégage de l'ancienne relation reposant sur l'ontologie, pour proposer une manière d'être touché par l'autre relevant de ce qu'il appelle l'approche, plutôt que la relation. Le terme d'approche précise le sens de la relation avec l'autre comme étant diachronique. Ainsi le souligne Paul Olivier, dans son article de 2000, « Diaconie et diachronie : de la phénoménologie à la théologie » : « Cet autre, qui ne cesse de venir, ne se laisse ni construire ni anticiper ; il se laisse rencontrer ou plus exactement approcher dans une attente infinie »²⁴⁵. On trouve donc dans les termes même de l'approche l'expression de la distance de l'autre, qui demeure éloigné, malgré l'approche. L'approche ne fait que s'approcher sans jamais rogner sur la distance de l'autre, extrémité à la fois de la possibilité d'élévation de l'existant, et impossibilité de la finalisation de la relation. À la relation des choses sur le mode de la mêmeté, Levinas oppose donc l'approche de l'absolument autre. « Quelle est donc cette relation personnelle, autre chose que le pouvoir du sujet sur le monde, et préservant cependant la personnalité ? »²⁴⁶. Et c'est avec autrui que l'approche de l'autre sans dégradation des termes devient possible. Dans *Le Temps et l'Autre*, après avoir évoqué l'échec de la

²⁴³ « L'attente du Messie est la durée même du temps », *Difficile liberté*, p. 50. « Il y a quelque chose qui relève de la patience de l'attente, mais comme l'attente sait très bien qu'elle attend ce qui ne se laissera jamais recouvrir, enfermer dans un concept qui serait à la mesure d'une pensée, à la mesure du pensable, cette attente est aussi une sorte d'impatience de tous les instants, c'est ce que j'appelle pour ma part messianité ou messianicité du temps ». Gérard Bensussan, entretien dans *La pensée sans retour : Emmanuel Levinas*, un film de Andrea Potestà, Géraldine Roux, Alexis Zimmer. [Vidéo en ligne] Film documentaire réalisé par « Ondes philosophiques ». Fribourg/Strasbourg : février 2006. Disponible sur : http://www.parlement-des-philosophes.org/audio_et_video.html [Réf. Du 10 septembre 2008]. Dans *L'Au-delà du Verset*, Levinas précise « alors l'attente n'atteste plus une absence de Godot qui ne viendrait jamais, [elle] atteste la relation avec ce qui ne peut entrer dans le présent, lequel est trop petit pour l'Infini » (pp. 172-173).

²⁴⁴ Discussion suivant la conférence de Branko Klun « L'événement et l'héritage biblique. Réflexions sur Heidegger et Levinas », conférence du 3 avril 2006, Institut Catholique de Toulouse. À propos de l'« ouverture messianique » dans la conception du temps chez Levinas, on peut lire l'article de Pascal Delhom, « Le temps de la patience », consultable sur le site internet de l'Institut d'Études Lévinassiennes : <http://www.levinas.fr/textes/pager.asp?a=7&p=1> et dans *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°4, 2005, pp 21-47

²⁴⁵ Paul Olivier, « Diaconie et diachronie : de la phénoménologie à la théologie », paragraphe 2, in *Noesis*, N°3, *La métaphysique d'Emmanuel Levinas*, 2000, [En ligne], mis en ligne le 15 mars 2004. URL : <http://noesis.revues.org/document10.html>

²⁴⁶ *Le temps et l'autre*, p. 73.

souffrance renvoyant à la mort – impossibilité de demeurer moi – autrui est introduit à travers l'exemple de l'Eros, puis de la paternité (à partir de la fin de la troisième conférence). Levinas décrit avec autrui une approche de l'autre où la passivité ne détruit pas l'existant. L'événement est l'altérité absolue, il ne peut pas être assimilé comme vécu de l'existant. Autrui est ainsi décrit dans sa capacité à interrompre l'état de limitation à l'être. Mais c'est seulement avec *Totalité et Infini* qu'autrui trouve sa véritable place, avec le développement de l'idée de nudité à travers le visage, qui est à la fois la partie la plus exposée et la plus personnelle d'autrui. Plutôt que de se demander ce qui pourrait libérer l'existant, Levinas commence à se questionner dans l'autre sens : le problème ne se pose plus à partir du même, mais à partir de l'autre, qu'est ce qui peut faire que l'injustice contre l'autre se trouve rompue ? Il cherche à dégager « la sagesse qu'enseigne le visage de l'autre homme »²⁴⁷. Le moi n'est plus que le commencement de lui-même, le monde peut être extérieur dès que l'autre lui est antérieur. C'est à partir de ces considérations qui émergent dans la pensée de Levinas avec *Totalité et Infini* que peut se nouer la véritable intrigue de la relation avec autrui : l'impasse où se trouve l'existant dans son malaise et sa volonté de sortir de l'être ne trouve aucune réponse dans l'écho du même. Ce n'est pas le même mais l'autre qui peut permettre une sortie de l'être. C'est l'événement de la venue de l'autre qui est la rupture radicale où l'être devient secondaire. L'événement est absolument extérieur au moi qu'il vient toucher. Là où l'hypostase est insuffisante, il faut que l'élévation à l'éthique vienne de la nouveauté donnée par l'autre. Et l'entrée dans l'éthique devient la réponse face à cet événement.

Après le premier chapitre de la présente étude, la position de l'existant au sein de l'être, et dans sa perception économique du monde, se pose comme le point de départ de la révolte de Levinas. Il s'agit pour lui de penser la possibilité de dépasser l'état des choses, et par là de se détacher des philosophies de son époque. Ainsi nous tournerons-nous maintenant vers la clef de ce dépassement : autrui. Il nous est apparu que le mouvement vers l'éthique n'était pas possible pour l'existant qui se trouve atterré par la matérialité. Cet existant, malgré la volonté d'évasion qu'il peut ressentir, ne conçoit pas de véritable extériorité. L'enfermement dans l'être le tient jusque dans son malaise et dans sa jouissance. L'existant ne peut donc trouver « le salut par le monde ; les nourritures »²⁴⁸. Il faut que l'événement de l'autre vienne déranger le moi pour le

²⁴⁷ *Totalité et infini*, Préface à l'édition allemande, janvier 1987, p. IV.

²⁴⁸ *Le temps et l'autre*, p. 45.

tirer de son enfermement dans le même. Le salut ne vient pas du même, mais de l'autre par la réponse qu'il exige. C'est précisément ce renversement des priorités (du moi à l'autre) qui se profile chez Levinas. *Totalité et Infini* met en évidence le rôle d'autrui dans son altérité, comme la seule authentique issue pour l'existant du carcan de l'être. Et, si l'autre apparaît comme ayant la potentialité de sauver l'existant, bien au-delà de la première morale, il ne s'agit pas du tout d'une réflexion égologique : dès *De l'Évasion*, la notion de devoir s'impose²⁴⁹, comme le rappelle Frédéric Worms dans sa conférence du 27 avril 2006²⁵⁰. Si le bonheur de la jouissance ne suffit pas, c'est parce qu'il est dérangé par l'intrusion de l'autre. Le thème du devoir se prolonge dans celui de la responsabilité puis de la culpabilité envers autrui – et la substitution. Ainsi, depuis l'amorce de sa propre philosophie, Levinas pense une antériorité de l'autre qui s'affirme de plus en plus à travers la construction de sa réflexion. Dès l'entrée en jeu d'autrui, Levinas décrit la levée des obligations morales pour l'autre. L'assignation à être auprès d'autrui, dans toute sa fragilité, trouve sa concrétisation dans le devoir de répondre – répondre à autrui puis répondre d'autrui. Et notre recherche sur le commencement de l'éthique dans un existant tourné vers lui-même, se retourne avec cette figure de l'altérité chargée d'une puissance sans violence.

L'intervention de l'autre dans le même, atteint le moi. La nouvelle conscience engendrée par le traumatisme de l'expérience éthique fait entrer l'existant dans le risque constant que représente l'autre. Si l'existant tendait jusque-là naturellement à la circularité interminable du soi, son expérience éthique ressemble à une mésaventure qui jette le trouble dans le « train-train de la vie quotidienne »²⁵¹ d'un moi bien rodé à la solitude et à l'enfermement. Expérimenter l'éthique reviendrait à une sorte de déchéance dans laquelle tout ce que le sujet avait entreposé, accumulé, au sein de son soi est perdu. Tous les biens dont il s'était saisi lui sont arrachés. En finir avec la détention du moi, ce serait aussi faire l'expérience de la dépossession : marcher vers sa propre perte – selon la logique de possession. En portant ce regard, lourd de valeurs économiques, sur l'expérience éthique, aucun existant ne peut y tendre. Or il apparaît que l'existant n'adoptera un regard positif sur l'éthique qu'en s'y trouvant déjà. En vertu de l'opposition radicale qui sépare

²⁴⁹ Le « besoin d'exendance » évoqué par Levinas (p. 98) témoigne d'un mouvement vers l'extérieur de l'être qui n'est pas un choix ou un plaisir mais bien un devoir. Si le malaise provoqué par la pesanteur de l'être ne concerne que le moi, l'évasion ne se pose pas seulement comme une échappée pour moi, mais déjà, aussi, comme un « besoin » où l'intériorité doit dépasser sa condition.

²⁵⁰ Discussion suivant l'introduction au colloque « Un Siècle avec Levinas : Levinas et la philosophie du vingtième siècle » le 27 et le 28 avril 2006 à l'École Normale Supérieure organisé par le Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine.

²⁵¹ *Le temps et l'autre*, p. 43.

l'économie et l'éthique, il n'est pas imaginable que l'existant puisse juger positivement l'attitude dans laquelle il n'est pas. Alors il faut en tirer une remarque : la perception de l'existant ne se mute pas sous l'effet de sa propre volonté. Ici, agir selon l'éthique attire de nombreuses contraintes et souffrances.

Dans le passage à l'éthique se dessine, comme nous l'avons noté précédemment, le rôle d'un agent qui abandonne la soumission à la matérialité au profit d'un autre type de soumission, celle par laquelle le sujet se livre à l'autre. On peut se demander comment s'instaure cette relation d'un nouveau genre. Le basculement de l'économie à l'éthique recouvre différents changements qu'il nous faudra étudier pour être à même d'envisager la possibilité éthique comme possible pour l'humain. Comment un élément « indésirable » peut prendre le pas sur le moi, en lui-même, jusqu'à devenir le désirable même²⁵² ? Entrer dans l'éthique signifie, comme nous l'expliciterons, pénétrer dans un monde où l'autre est anarchiquement antérieur. Or la possibilité de laisser la première place à l'autre, c'est-à-dire de lui consacrer chacune des préoccupations du moi avant même celles du moi, lui céder jusqu'à ma propre jouissance du monde, autrement dit mon propre pouvoir, est en profonde contradiction avec la condition « naturelle » de l'humain que nous avons jusqu'ici décrite. La relation qui s'établit dans l'éthique paraît pour l'instant impossible. L'égoïsme rend le sujet incapable d'un tel sacrifice.

Dans un mouvement soudain, le sujet voit se briser son cercle réflexif, celui qui le maintenait dans le confort de la mêmeté - l'assurance de ne rien risquer. Comment se déroule la découverte de l'autre ? Comment advient ce que Miguel Abensour appelle « le passage d'une « pensée de... à une pensée pour » »²⁵³. Il apparaît que la reconnaissance de l'altérité ne touche pas le sujet d'une manière autre que traumatisante. En ce moment particulier de la rencontre avec ce qui est absolument différent (différent) ce n'est d'abord pas une jouissance qui semble se profiler pour lui mais bien une perte au retentissement fatal. Et non seulement le bris de la réflexivité entraînant celui de l'autoconservation semble inacceptable pour l'existant, mais un autre problème se pose. Ce bris étant impensable en tant que mouvement volontaire de l'existant, il signifie l'atteinte de celui-ci par l'autre. Or cette atteinte est mise en question par le repli du moi sur lui-même. Ainsi la découverte de l'autre pose un double problème autour de la fermeture de l'existant sur un mode d'exister économique. Le mouvement d'autoconservation instauré par

²⁵² « Rien, en un sens, n'est plus encombrant que le prochain. Ce désiré n'est-il pas l'indésirable même ? ». *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 139.

l'économie donne à l'existant un bien-vivre (ou un « bonheur ») reposant sur l'illusion d'un monde purement matériel, et verrouille ainsi toute possibilité de changement.

Pourtant au cœur de la perte du soi, nous verrons émerger un sujet nouveau, transfiguré par la responsabilité qui s'impose à lui soumis, à la passivité face à l'autre. À présent, c'est la manière dont l'autre se découvre devant l'existant et celle par laquelle celui-ci réagit à cette découverte qui seront l'objet de notre réflexion. Ce qui advient dans l'instant de cette rencontre semble en effet la clef de voûte pour comprendre l'éthique lévinassienne. Ce n'est plus ici l'intériorité et la tendance propre à l'existant qui se situe au centre de notre approche puisque cette piste, nous l'avons vu, s'avère vaine pour clarifier la possibilité de l'événement éthique. Ce qui prend désormais la première place, c'est l'autre. En effet, il n'y a que par lui que quelque chose de nouveau peut se produire dans la situation établie par l'économie. En parlant de l'autre comme d'un dérangement pour l'existant sans éthique, nous avons bien compris qu'il intervenait comme un élément perturbateur qui, bien que sans cesse refoulé vers l'extérieur du soi, recèle une potentialité de bouleversement. Nous verrons à travers ce second temps de notre étude qu'il existe bel et bien une manière d'être à l'approche de l'autre qui ne détruit pas l'existant mais où l'altérité ne se dégrade pas non plus sous son regard. C'est dans ce mode-là qu'une réponse peut se profiler. En abandonnant l'idée d'une relation de saisie, pour celle d'une approche asymétrique, Levinas introduit la possibilité pour le sujet d'exister autrement que par le pouvoir. La question posée par Levinas ne concerne plus seulement l'échappée de l'être mais l'approche de l'autre. Comment quelque chose de radicalement extérieur peut entrer en moi sans s'altérer et sans me dissoudre ? Comment est-il possible que l'autre atteigne l'existant sans que l'un ou l'autre de ces termes ne soit dégradé ?

Notre problème de départ nous guide encore : le renversement opéré chez le sujet au moment de son entrée dans la sphère éthique apparaît comme étant radical. En effet, la réflexivité qu'il entretenait avec lui-même éclate, et de cet éclatement du soi-même naît une relation avec l'autre qui renverse les valeurs. La présentation de l'autre devant le sujet constitue ce mystérieux déclencheur qu'il nous faut maintenant éclairer. Par là il nous faudra tenter de dresser un portrait de cet autre, devenant l'horizon de la vie du sujet. La rencontre en elle-même apparaît comme le point de départ d'une mutation où se mêlent des contraintes sans avantages. Et c'est justement

²⁵³ « L'extravagante hypothèse » in *Rue Descartes*, Emmanuel Levinas, p.55.

comme une contrainte, ou plutôt comme une obligation, que la relation avec le monde en tant qu'autre peut voir le jour. Puisqu'elle n'est pas un choix, il faudra qu'elle s'impose. Et l'existant ainsi élu, pourra voir le monde autrement. Parce qu'il est incapable d'aller vers l'autre, ce n'est que comme une saisie, non *par* l'existant mais *de* l'existant, que l'expérience éthique est pensable. Et de cette imposition ne se dégagera pas une violence, mais l'inversion des valeurs désamorçant toute violence. L'autre, dans sa présentation à l'existant, donnera une version absolument inattendue du monde. Celui-ci qui semblait connu ne pourra être en fait reconnu avec sa part d'altérité – d'invisible, soit de spirituel – qu'à travers la rencontre de ce surprenant élément perturbateur qu'est l'autre.

L'existant ne brise pas le cercle de la mêmeté à partir de sa propre volonté : il faut l'intervention de l'autre. Mais comment l'autre peut-il intervenir sans se dissoudre ou altérer le moi ? L'altérité relative des choses renvoie constamment l'existant à sa limitation à l'être, au même. Cependant il ne peut pas se tirer lui-même de son embourbement. Il faut que l'autre intervienne pour donner un sens²⁵⁴, c'est-à-dire non seulement pour désincarcérer le moi, mais aussi – par sa foncière altérité, pour déterminer le moi. L'altérité relative des choses est insuffisante. Il faut une altérité radicale, sans possibilité d'assimilation ni de conciliation, mais dont l'approche peut se faire sans détruire le moi. La connaissance est inadéquate et la dégradation dans l'impersonnalité de la mort ne permet aucune approche de l'autre. C'est donc vers autrui que se tourne Levinas, pas du tout dans son caractère ressemblant qui ne ferait que perpétuer l'indifférence, mais parce qu'il présente dans son visage une déchirure de la plasticité, une ouverture vers l'au-delà de la pure matérialité de l'être, inassimilable parce que relevant de l'extériorité.

Levinas cherche à dépasser une double difficulté : s'approcher d'une épreuve de l'autre dans laquelle le sujet ne se trouve pas écrasé, et dans laquelle l'autre reste autre. Paul Olivier décrit ainsi cette exigence à laquelle s'attache Levinas : « L'autre doit à la fois rester autre et être accueilli, le moi qui l'accueille ne doit pas l'assimiler et cependant ne pas être écrasé par lui ; en

²⁵⁴ Comme l'écrit François-David Sebbah en conclusion de son article sur l'être chez Levinas : « Être est une guerre et un bonheur absolument légitime, inentamable. Mais la signifiante nous vient toujours, dans la survie et la vie, dans la guerre et le bonheur, de ce qu'il n'y a jamais seulement *qu'à être*. Être ne suffit pas » (« C'est la guerre » *in Cités*, n° 25, Paris, PUF, 2006, p. 54). Ainsi, la venue d'autrui me fait signe d'une manière qui dépasse complètement la position de l'existant dans l'être. Donner un sens consiste toujours à se trouver dans l'approche d'autrui, puisque c'est autrui qui est porteur de la « signifiante » : sa présence ouvre la temporalité et ainsi la possibilité du langage. On peut donc penser que le langage est dominé par l'autre, et non l'inverse.

un mot, l'autre doit être *assumé*. Si assumer une situation, c'est la faire sienne sans en nier l'altérité, alors l'autre assumé ne peut être qu'autrui. »²⁵⁵ En effet la relation qu'évoque Levinas doit échapper à ces deux écueils que sont la destruction de l'existant (comme lorsque l'altérité de la mort s'empare d'un existant) et l'altération de l'altérité de l'autre – que le savoir implique. L'idée d'un autre « assumé » permet de penser cette relation particulière où l'on n'assiste pas à un dialogue²⁵⁶ ou un face-à-face, où aucune réciprocité ne peut avoir cours. Autrui apparaît comme la figure par excellence de ce type de relation. Autrui est même l'origine de cette possibilité : c'est dans la socialité que se dessine un existant qui, dépassé par l'autre, dépasse lui-même ses propres possibilités afin d'entrer dans la proximité de l'autre. Autrui est la figure de l'altérité qui ouvre la voie d'une relation non-violente. Par ces exigences, nous sommes rappelés aux objections que Levinas adresse à Husserl à propos des *Ideen I*, dans sa thèse de 1930, comme le rappelle Nicolas Monseu dans son intervention « L'introduction de la phénoménologie en France par Levinas » : « Comment l'homme dans l'attitude naïve, plongé dans le monde, devient-il conscient brusquement de sa naïveté ? »²⁵⁷ Le recul sur le monde – la réduction phénoménologique - arrive brusquement, hors de toute historicité, et il rapporte la pensée de la vie à un acte purement théorique. La description lévinassienne de l'éthique cherche donc une voie qui s'écarte du retour à la théorie et qui éclaire le flou laissé par Husserl quant au passage de la naïveté à la conscience – ou, dans les termes qu'il élabore par la suite, de l'indifférence à la non-indifférence.

²⁵⁵ (L'auteur souligne) Paul Olivier, « Diaconie et diachronie : de la phénoménologie à la théologie », paragraphe 36, in *Noesis*, N°3, *La métaphysique d'Emmanuel Levinas*. Paul Olivier pense probablement ce passage de *Le temps et l'autre*, où Levinas affirme que « Cette situation où l'événement arrive à un sujet qui ne l'assume pas, qui ne peut rien pourvoir à son égard, mais où cependant il est en face de lui d'une certaine façon, c'est la relation avec autrui, le face-à-face avec autrui, la rencontre d'un visage qui, à la fois, donne et dérobe autrui. L'autre "assumé" – c'est autrui » (p.67).

²⁵⁶ Dans son exposé sur le thème « Justice et Transcendance », Jean-Luc Marion souligne que « Le dialogue résulte de l'interpellation. Loin de la rendre possible, le dialogue n'est qu'une conséquence de la contre-intentionnalité et sans doute pas la conséquence la plus essentielle », in *Difficile justice, Dans la trace d'Emmanuel Levinas*, Colloque des Intellectuels juifs, Paris : Albin Michel, 1998, p. 59.

²⁵⁷ Colloque « Un Siècle avec Levinas : Levinas et la philosophie du vingtième siècle » le 27 et le 28 avril 2006 à l'Ecole Normale Supérieure organisé par le Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine.

A – L'instant du traumatisme

Depuis le début de notre étude, nous parlons de l'instant de la découverte de l'autre. L'expérience éthique est décrite comme une révélation. Cependant il faut souligner que cette découverte n'advient pas par la volonté de l'existant, mais que devant ses yeux (ou dans ses yeux) quelque chose se produit. Emmanuel Levinas décrit ce basculement dans l'éthique en relevant sa soudaineté. Dans *l'Humanisme de l'autre Homme*, Levinas insiste sur la description de la rencontre de l'autre.

Devoir qui n'a pas demandé consentement, venu en moi traumatiquement, d'en deçà de tout présent mémorable, an-archiquement, sans commencer. Venu sans se proposer au choix, venu comme élection où mon humanité contingente se fait identité et unicité, de par l'impossibilité de se dérober à l'élection. Devoir s'imposant par-delà les limites de l'être et de son anéantissement, par-delà la mort, comme une mise en déficit de l'être et de ses ressources.²⁵⁸

L'enjeu de *l'Humanisme de l'autre Homme* est de montrer comment le traumatisme de la rencontre conduit à la responsabilité pour l'autre. Cette étude s'initie avec la prise en compte de ce traumatisme, déjà évoqué d'une autre manière plus tôt²⁵⁹. En effet, si la révélation de l'altérité se fait dans le traumatisme, c'est précisément parce que le moi, enfermé dans le même et l'égoïsme, ne pourrait s'ouvrir autrement. Le traumatisme décrit dans *l'Humanisme de l'autre Homme* poursuit le thème de l'absence de volonté manifestée par l'existant dans l'ouverture à l'autre. Se trouvant « dans le bain » de l'être, limité au même, l'existant ne peut pas provoquer lui-même son ouverture à l'autre. Mais cette implication dans l'éthique sans consentement est aussi la conséquence d'un enchevêtrement de l'existant dans le temps de l'autre : le passé et l'avenir de l'autre étant irréductibles à ma présence – incompréhensibles – le devoir vis-à-vis de l'autre date d'avant mon existence et d'avant ma liberté : cette « obligation invétérée et plus ancienne que tout engagement »²⁶⁰. Par suite de cette analyse, l'autre ne vient en moi que par son propre mouvement, comme un traumatisme, c'est-à-dire comme une intrusion subie. À partir de la constatation de l'imposition de l'extériorité en moi, Levinas pourra fonder sa

²⁵⁸ *Humanisme de l'autre homme*, extrait de l'avant-propos de mars 1972, pp. 12-13.

²⁵⁹ Déjà dans *Totalité et infini* (1961), « Cette relation [...] lui est imposée, par-delà toute violence, d'une violence qui le met entièrement en question » (p. 38).

²⁶⁰ *Entre Nous*, p. 191.

compréhension de l'approche de l'autre dans la plus extrême passivité, notamment dans *Autrement qu'être*. Mais cet extrait de l'*Humanisme de l'autre Homme* reprend la thèse esquissée onze ans plus tôt dans *Totalité et Infini* : si l'autre peut venir à moi, c'est parce qu'il est « anarchiquement » c'est-à-dire sans commencement. L'autre est pensé dans une altérité si radicale qu'elle n'a pas de commencement dans l'être. Elle n'a pas de commencement, mais elle permet au moi de commencer et re-commencer. Ainsi il faut comprendre le traumatisme de la venue de l'autre comme l'inauguration d'un lieu du moi dans lequel le commencement est possible parce que l'autre échappe. C'est-à-dire que, parce que l'autre est radicalement autre, « identité et unicité » sont possibles pour le moi. On peut dire que d'une certaine manière, le choc produit par la confrontation à l'altérité met en évidence un autre type d'identité, *ipse*²⁶¹, c'est-à-dire plus reposant sur la mêmeté mais sur la différence. Ce choc libère l'existant du carcan de l'exister non en le « désincarnant », mais au contraire en donnant un sens supérieur à l'être, à la matérialité de l'incarnation. « Par-delà les limites de l'être et son anéantissement », en effet la rencontre hisse l'existant au plan éthique, dans un ailleurs autrement où le vivre et le mourir propre, comme la propre jouissance, ne font plus office de limite ou de repère. L'altérité seule, par le traumatisme qu'elle impose à l'existant, le fait entrer de plain-pied dans l'éthique. Ainsi, ce qui conduit Levinas à penser cette entrée dans l'éthique traumatisante, tient à l'absence de « consentement », de « choix ». Il s'agit d'une venue de l'autre qui est antérieure à toute discussion, à tout débat, « en deçà de tout présent remémorable » c'est-à-dire en dehors de ma conscience et de ma décision. L'autre vient traumatiquement parce qu'il s'introduit, pas de gré ou de force, mais avant même la possibilité du gré ou de la force. Il s'agit d'un choc parce que l'existant n'y a pas consenti, mais aussi parce qu'il frappe la conscience en lui faisant voir son ignorance, et l'ignorance du monde. À ce propos Catherine Chalier note : « Face au visage, le moi ne peut plus persévérer dans sa jouissance, il ne peut plus rester chez soi, alors même qu'aucun souvenir d'avoir pris un engagement de responsabilité ne se fait jour dans sa conscience »²⁶². La priorité de l'autre précède le choix comme il précède l'existant lui-même. L'autre est antérieur, et si sa venue n'évoque pas le souvenir d'un engagement, elle rappelle cette antériorité immémoriale.

²⁶¹ Voir à ce propos Paul Ricœur, *op. cit.*, première section de la cinquième étude « Le problème de l'identité personnelle », pp. 140-150.

²⁶² « Le bonheur ajourné » in *Rue Descartes, Emmanuel Levinas*, p. 33.

L'expérience éthique se produit sur le mode du *trauma*, sans préparation, sans déroulement. Selon Jean-Luc Marion, dans son article « La voix sans nom », « recevoir le visage n'implique pas tant de le voir, que d'en subir l'impact, ou d'en sentir le choc »²⁶³. Il souligne ainsi la particularité chez Levinas de l'apparition d'autrui, différente des apparitions des autres phénomènes : « le *moi*, mis à l'accusatif par l'assaut de la contre-intentionnalité, ne découvre pas le visage comme un nouveau phénomène, aussi accessible et donc identifiable que les autres »²⁶⁴. L'apparition de l'autre importe bien moins que ce qui la transperce : en effet le « phénomène » d'autrui ne s'arrête pas à ce qui se présente mais résiste à l'intentionnalité de l'existant. Le traumatisme d'autrui relève directement de l'éthique puisque c'est l'incapacité à saisir et l'immédiate soumission (parce qu'aucune alternative n'est possible) qui marquent l'égoïté du sujet. Cette intervention de l'autre sous la forme d'un visage, mais surtout dans un choc, signifie qu'à la fois rien et tout séparent l'économie de l'éthique. Le passage de l'un à l'autre consiste dans un saut qualitatif. C'est-à-dire qu'aucun degré intermédiaire n'existe. Le sujet, isolé dans sa propre conscience de soi, d'un instant à l'autre voit s'effondrer sa logique et naître une nouvelle optique dominée par la pré-logique de l'autre.

Ainsi le « choc » dont nous parle Levinas, implique l'idée forte que l'éthique s'impose d'un seul coup dans une sorte de « violence » faite au moi – même si nous verrons qu'il n'est pas question de force – intrusion dans la fermeture sur le soi-même²⁶⁵. Aucune dégradation de l'économie moi-soi n'est possible, aucune contamination progressive par l'éthique, la qualité même du mode d'exister de l'existant est mise en cause : l'éthique évacue ce qui était là « avant » elle en rappelant son antériorité. L'irruption de l'autre dans le domaine du même fait table rase de tout ce qui la précède. L'autre n'enlève pas le soi au moi, mais il arrache le sujet à ses préoccupations, à cet exister sans l'autre qui le condamnait à la boucle de l'intériorité. En évoquant l'idée d'un traumatisme, Levinas met en avant la survenue de l'expérience éthique *par* l'autre. L'élément qui vient bouleverser l'existant est absolument extérieur à lui. Le choc relève de ce qui vient heurter l'existant de l'extérieur. Il « s'en découvre simplement affecté, touché, ébranlé » (Jean-Luc Marion, « La voix sans nom » *in Rue Descartes*, p. 13). Il se produit une

²⁶³ « La voix sans nom » *in Rue Descartes*, Emmanuel Levinas, p. 13.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 13.

²⁶⁵ Jean-Michel Salanskis remarque dans le deuxième article du premier chapitre de *Levinas vivant*, à propos de la survenue traumatique de l'altérité d'autrui que « cette impossibilité de la distance représentative et délibérative ne signifie sûrement pas la non-liberté, elle est plutôt le mode de jaillissement de la liberté ». *Op. cit.*, p. 50.

véritable rupture de l'instant de ce choc car alors, l'autre, au lieu de demeurer à l'état de gêne, prend une place au sein de l'intériorité même de l'existant. L'autre franchit la limite du rempart que l'existant a dressé pour sa protection. Mais si le choc atteint le moi – c'est-à-dire si l'autre parvient à le toucher – c'est parce qu'il emploie une méthode inattendue. Il n'entre pas par la force dans la conscience – nous découvrirons bientôt qu'il s'agit même de l'inverse, c'est sa faiblesse qui touche finalement la conscience de l'existant. Nous reviendrons plus tard sur la question de la manière, mais pour l'instant, examinons le traumatisme lui-même – ce qui se produit dans la conscience sous le coup de la découverte éthique.

Le mouvement éthique une fois inauguré est irréversible. Le sujet voit en lui se perdre la priorité du moi au profit de l'autre. Il passe du contentement onanique à la souffrance de l'attente du retour de l'autre. Le mouvement qui se produit alors entraîne un changement radical dans la manière d'être de l'existant : de l'abri familial, il sort à découvert. Il entre sur un terrain nouveau « dans la découverte risquée de soi, dans la sincérité, dans la rupture de l'intériorité et l'abandon de tout abri, dans l'exposition au traumatisme, dans la vulnérabilité »²⁶⁶. Lorsque le sujet s'expose, hors de son repli sur soi, l'autre trouve une place auprès de lui. C'est dans le risque d'y trouver l'autre que le moi s'aventure vers un au-delà de lui-même. Mais cette prise de risque ne relève pas d'un choix de la part du moi. Il ne recherche pas l'aventure mais s'y trouve bon gré mal gré. L'existant est livré au risque de l'exposition. En effet, il entre dans l'éthique sans défense. Il se met à nu au sens où il se présente devant l'autre comme étant à sa merci. Cette description rompt complètement avec le mode de vie économique où la réserve, le repli en soi et la domination étaient de mise. Ici l'existant est exposé parce qu'il ne tient plus rien, aucun objet ne s'interpose entre lui et l'autre. Il est question de « sincérité » et d'« exposition » car l'existant se situe au sein du monde de l'autre, où aucun artifice et aucune possession – aucune action pour lui-même – ne pourra le protéger. Mais le problème est-il encore de se protéger ? Il s'agit, à l'instant où l'autre advient, de faire sauter les verrous de la toute-puissante conscience de soi qui saisit, qui connaît, la « rupture de l'intériorité ». Le moi entre en relation avec l'autre, mais il n'est pas maître du saut vers lui. Il a perdu le contrôle du soi, et c'est précisément dans cette perte de contrôle que s'établit ce qu'Emmanuel Levinas appelle la socialité. C'est parce que le moi ne peut plus tenir l'être, ou plutôt se retenir à l'être – il n'est plus qu'un élément médiateur, un lieu

²⁶⁶ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 82

commun - qu'il accède d'un seul coup au monde de l'autre. Sur sa route circulaire, le moi a une sorte d'« accident », il tombe sur l'autre, ou plutôt l'autre lui tombe dessus.

Le visage d'autrui.

La confrontation à l'altérité du monde ne se fait pas en dehors de ce que Levinas appelle la socialité. En effet, si à partir de *Totalité et Infini*, l'autre trouve une antériorité absolue sur le même, cela signifie que c'est à partir de l'autre que se détermine le même. La tendance du moi est inversée, et c'est depuis son expérience de l'altérité que son unicité et son identité peuvent se déployer. Or l'accès à l'autre ou plutôt la possibilité de la venue de l'autre, permettant au moi de se maintenir comme moi, voire de donner un commencement à son ipséité, consiste dans la relation avec autrui – la socialité. Autrui n'apparaît dans l'œuvre de Levinas de manière décisive qu'à partir du moment où le problème ne se limite plus à l'isolement de l'existant, mais où l'univocité du sens et l'unicité du moi sont impliquées. Autrui occupe ainsi un rôle important dès *De l'existence à l'existant* et *Le Temps et l'Autre*. Puis *Totalité et Infini* viendra préciser l'intervention d'autrui en tant que visage, c'est-à-dire comme instant où l'être n'a plus cours, mais où il est déchiré et surpassé par autre chose que de l'être. « Le visage n'est pas une modalité de la quiddité, une réponse à une question, mais le corrélatif de ce qui est antérieur à toute question »²⁶⁷. Autrui, celui avec lequel s'établit une authentique relation sociale, semble pouvoir renverser la domination par l'être en nouant l'intrigue du sens. La socialité est abordée par Levinas en tant que réponse à sa préoccupation de détachement de l'être et préservation de l'*ego* : rapport de termes où l'extrême différence ne les détruit pas parce qu'il se détache du principe de saisie.

Simplement connue, thématifiée, la substance n'est plus "selon elle-même". Le discours où, à la fois, elle est étrangère et présente, suspend la participation et instaure, par-delà une connaissance d'objet, l'expérience pure du rapport social où un être ne tire pas son existence du contact avec l'autre.²⁶⁸

Le problème reste de concevoir une relation dont les termes ne se trouvent pas affectés, « où un être ne tire pas son existence du contact avec l'autre », c'est-à-dire que chaque terme se

²⁶⁷ *Totalité et infini*, p. 193.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 75-76.

présente à l'autre dans la particularité irréductible qui le fait autre ou moi. Cette relation se pose dans l'opposition avec la relation théorique, le rapport de saisie par l'intelligence, par la vision, qui recherche l'adéquation et par là vide la « substance » de ce qui la fait telle qu'elle est. C'est dans cette opposition qu'intervient la socialité. En effet elle apparaît comme ce qui échappe au pouvoir de l'intelligence, ce qui « suspend la participation », c'est-à-dire qui brise l'activité de pouvoir de l'existant sur les objets. Cette suspension de la participation est une interruption de la relation primordiale avec l'être. Il s'agit de lever le rapport de saisie, ce qui consiste à ouvrir un autre type de relation. Le « rapport social » est le rapport que j'établis avec autrui en tant que moi et en tant qu'il est autre. C'est pourquoi Levinas parle d'« expérience pure du rapport social » : une telle expérience, « expérience par excellence », relève de la socialité parce qu'elle instaure une relation de l'existant avec l'extériorité. Autrui se présente ainsi comme celui qui ne résorbe pas son extériorité dans ma perception. À la différence des objets que je peux prendre pour thème, autrui se présente comme extérieur à moi. Il existe hors moi et, par conséquent, apparaît hors de portée. Il tire son existence de lui-même comme je le fais devant lui en me présentant moi-même. Autrui, dans la véritable socialité, ne supporte ni la thématization, ni l'interprétation, ni même la compréhension. Il a son propre sens. Il luit de sa propre lumière. Dans notre premier chapitre, nous avons évoqué la relation avec l'autre en tant que perte du contrôle sur la logique du monde. Il s'agit d'avancer à découvert, d'être à nu devant un certain autre : autrui. C'est autrui qui donne un accès volontaire à l'éthique. En effet autrui est dans le monde l'élément le plus proche et le plus éloigné, le plus ressemblant et le plus différent. C'est précisément la différence extrême, radicale, d'autrui qui se fait jour dans la relation éthique : l'humain présent devant moi est la trace d'une absence infinie de son intimité dans l'exposition de sa forme. Il m'échappe absolument.

Et ce n'est pas par n'importe quelle présentation que l'altérité d'autrui peut me toucher. Si n'importe quel autrui, le « premier venu »²⁶⁹, est capable de me toucher et de m'entraîner dans le rapport social, ce rapport n'émerge que si autrui s'expose d'une certaine manière. Autrui n'est pas toujours perçu en tant qu'autre parce qu'il est recouvert d'un habit compréhensible. Il faut qu'une sorte de dévoilement de son altérité ait lieu pour qu'enfin je voie l'autre en tant qu'autre. L'autre advient alors devant moi à *travers* ce que Levinas appelle « visage ». Il entend-là parler

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 137-138.

de ce qui dans le corps humain ne se masque pas, cette partie de soi que l'on donne en premier, celle aussi à laquelle on s'adresse.

L'homme en tant qu'Autrui nous arrive du dehors, séparé – ou saint – visage.²⁷⁰

Ce que Levinas appelle « visage » est le lieu, ou le non-lieu, où se rassemble la particularité intime d'un existant humain. Autrui en tant qu'autre « nous arrive du dehors » dans son extériorité irréductible : non seulement du dehors du moi mais aussi du dehors de l'être. Ce que présente le visage c'est l'irreprésentable qui perce l'être. Là s'affiche sa radicale différence, non seulement celle qui le distingue de moi, mais surtout celle qui le constitue en tant que tel - autre. Devant moi, autrui est alors autre chose qu'un autre humain : il recèle cette insaisissable intériorité personnelle qui se place dans l'au-delà du visage – soit au-delà de l'être – mais qui y transparait pourtant. C'est dans la rencontre du visage que je suis touché par ce qui dépasse l'être. Si la socialité est envisagée comme la possibilité d'une relation au-delà de l'être, c'est bien parce qu'autrui peut me faire voir la limite de l'être. Non seulement il vient de l'extérieur absolu, c'est-à-dire extérieur à moi et extérieur à la totalité, mais en plus il vient par la faille de l'être. Le visage « séparé – ou saint » est l'endroit où il n'y a plus d'endroit, là où les principes de l'être ne valent plus rien, parce qu'ils sont mis sens dessus dessous par la venue de ce qui ne se réduit pas à l'être. Plus que « séparé », le visage est « saint » c'est-à-dire non pas l'endroit sacré qui ne ferait que célébrer l'être, mais le non-lieu où l'être se trouve déchiré, où tout à coup la pensée de l'existant est aspirée ou inspirée, et par là trouve une signifiante à son existence qui dépasse l'exister. Le visage, autrui venu en tant que « saint », constitue l'ouverture à l'autrement qu'être parce qu'il s'inscrit dans la rupture avec l'être, venant à partir de sa forme pour la dépouiller de cette compréhension comme forme, la mettre à nu, exposant ce qui ne peut s'exposer que dans une percée de l'être, l'au-delà de l'être.

Le visage, « lieu originel du sensé »²⁷¹, constitue l'ouverture, ultime limite, qui me laisse apercevoir qu'il y a de l'altérité, en quelque sorte l'endroit où sa peau est la plus fine – les yeux sont même sans peau - et que perce quelque chose d'autre que de l'être. Le visage chez Levinas n'est pas compris comme la forme plastique du faciès humain, mais comme le renversement de

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 324.

²⁷¹ « De l'un à l'autre – Transcendance et temps » in *Entre Nous*, p. 155.

toute forme, le déchirement de l'être en tant que forme par la personne²⁷². Et plus encore que le visage, c'est dans « la nudité du visage »²⁷³ que je me trouve touché par la présence-absence de l'autre.

La nudité du visage est un dépouillement sans aucun ornement culturel – une absolution – un détachement de sa forme au sein de la production de la forme. Le visage *entre* dans notre monde à partir d'une sphère absolument étrangère, c'est-à-dire précisément à partir d'un ab-solu qui est, d'ailleurs, le nom même de l'étrangeté foncière. La signifiante du visage, dans son abstraction, est, au sens littéral du terme, extraordinaire, extérieure à tout ordre, à tout monde.²⁷⁴

Déjà dans *De l'Évasion*, Levinas écrivait : « La honte apparaît à chaque fois que nous n'arrivons pas à faire oublier notre nudité »²⁷⁵. Il s'agissait alors d'évoquer la honte d'être réduit à l'être dans la nausée. Le terme de nudité change donc totalement de signification dans *l'Humanisme de l'Autre Homme*. En effet il y est question, plutôt que la nudité corporelle, de la nudité de l'intimité. Caractériser le visage par sa nudité, c'est mettre en relief cette description de l'autre. Ici la nudité est la manière qu'à l'autre de venir au moi : il vient nu. En opposant cette nudité de l'autre à l'« ornement culturel », on peut dire qu'il ne s'agit pas seulement de penser à la présentation de la chair dévoilée, mais ce « dépouillement » est plus qu'un dévoilement. En effet, la mise à nu n'est pas une monstration de l'autre mais de son retrait dans l'altérité. Ainsi la révélation de l'altérité d'autrui, si elle est au-delà de l'apparaître et des vêtements, ne consiste pas à montrer mais à signifier la limite de l'altérité. Ce dont autrui se dépouille consiste dans l'accumulation de significations liés au contexte culturel. Ce qui traverse l'apparition dans le visage, c'est une nudité par-delà la nudité formelle. En parlant de nudité, on parle de ce qui n'est

²⁷² Dans un entretien de novembre 1988, Levinas évoque le sens de sa notion de 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. » (La phrase en italique est de l'interlocuteur d'Emmanuel Levinas). « *L'Autre, Utopie et Justice* », entretien de 1988 entre Levinas et J. Message avec J. Roman, in *Entre Nous*, p. 242. Xavier Tilliette évoque ces propos de Levinas, « Emmanuel Levinas : les problèmes de la subjectivité », § 3, au congrès *Emmanuel Levinas à Jérusalem*, 20-23 mai 2002. Texte consultable sur internet : <http://ghansel.free.fr/tilliette.html#tthFtNtAAB>

²⁷³ *Humanisme de l'autre homme*, p. 52.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 52.

²⁷⁵ Et plus loin dans la même page, « La pauvreté n'est pas un vice, mais elle est honteuse car elle fait transparaître comme les guenilles du mendiant la nudité d'une existence incapable de se cacher », *De l'évasion*, p. 112.

pas là, non seulement parce que le corps s'en est dépouillé, mais aussi parce que ce qui est révélé est une intimité inatteignable. Il s'agit donc d'une nudité en quelque sorte « à double fond », où ce qui est exposé au regard n'est pas seulement la peau nue sous le vêtement, mais aussi une nudité de la peau elle-même, une nudité de la nudité. Le visage, dans sa nudité, fait plonger l'existant dans une idée de l'altérité dont la profondeur n'est simplement pas mesurable, pas abordable. La nudité fait accéder le visage à l'expression de sa propre puissance d'altérité. « Exposition de son exposition »²⁷⁶, la nudité du visage est cette impression que la peau se livre au-delà d'elle-même, comme si cette frontière avec l'autre était traversée par l'autre qui vient à moi en « ombres chinoises ». La nudité du visage me vient « à partir d'une sphère absolument étrangère » : elle est la brisure de l'être par la pure extériorité. Et, entraîné par cette exposition sous la nudité elle-même, l'existant est conduit au bord du mystère, à fleur de peau. Ainsi cette « signifiante du visage » vient de sa nudité en tant qu'elle traverse l'« exposition » de l'être comme chair, pour exposer l'au-delà de l'être comme personne. La nudité du visage signifie toute l'humanité personnelle qui, en deçà de la matérialité, est l'infini de l'altérité. Cette « foncière altérité » est l'« ab-solu » qui absout, c'est-à-dire l'autre qui affranchit de l'être, qui accomplit le détachement vis-à-vis de l'être. Elle vient dans la nudité du visage, à travers la nudité comme nudité, c'est-à-dire comme l'intime mystère de ce qui est infiniment autre. Et c'est parce qu'elle n'appartient pas du tout à « notre monde » que l'altérité est capable de rompre l'être. Ainsi que le souligne Pascal Delhom, dans son article sur la temporalité chez Levinas, « Autrui me regarde dans sa nudité, c'est-à-dire dans l'absence du monde et de tout ce qui, dans le monde, pourrait l'habiller »²⁷⁷. L'altérité brise l'être parce qu'elle vient d'ailleurs, parce qu'elle ne se soumet pas aux principes de l'espace et déborde immédiatement le lieu du visage, dans le non-lieu de sa nudité.

Il s'agit du visage sans fard, sans les vêtements qui lui donnent des caractéristiques culturelles, mais aussi de la nudité pure qui rend secondaire la figure qu'elle traverse. Le visage nu, dépouillé, me parle de ce qui fait l'authenticité de l'humain d'avant toute qualification, une humanité antéprédicative²⁷⁸. En considérant le visage de l'autre, l'être qui vient en excès de sa

²⁷⁶ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 147.

²⁷⁷ « Le temps de la patience » p. 2. Article consultable sur le site internet de l'Institut d'Études lévinassiennes : <http://www.levinas.fr/textes/pager.asp?a=7&p=1> et dans *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°4, L'Herne, 2005, pp 21-47.

²⁷⁸ « La responsabilité pour l'autre est une immédiateté antérieure à la question : précisément proximité » (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 245).

nudité est mis à l'écart, en suspens. Les actes - ou tout ce que représente cet homme-là - sont oubliés au profit de cette nudité originnaire où seul le fait d'être humain a de l'importance. Nudité parce que ce qui se montre n'a aucun habit, n'est enveloppé de rien qui puisse le protéger. Je suis face à l'homme démuné, « dépouillé de sa forme »²⁷⁹, qui n'est plus qu'humain – on pourrait peut-être dire substance humaine ou personnelle. Face au visage d'autrui, *j'adopte une position qui ne permet plus le jugement sur lui*, c'est ce qui permettra le jugement sur ce qui se dévoile. Ce à quoi j'accède est *antérieur à tout jugement*, origine de la possibilité du jugement. L'« absolu » qui me touche est un détachement, dans le paysage objectif, d'un élément qui vient à moi sans aucune action de ma part. Il est antérieur à tout discours parce qu'il échappe à la thématization. L'éthique met en évidence, comme la seule évidence, ce qui est au principe de l'humain – toujours déjà plus que de l'être, avant tout principe et tout commencement qui le rapporterait à l'être.

En se dévoilant à moi, le visage nu d'autrui m'indique qu'il n'est habité par rien d'autre sinon l'humanité. Ce qui fait que l'autre est autre c'est sa personnalité. Il vient dans la plus radicale altérité et toutefois, il vient en brisant la continuité de l'être sans m'altérer parce qu'il me touche d'une manière personnelle.

L'âme, substantialisée comme quelque chose, est, phénoménologiquement, ce qui se montre dans le visage non chosifié, dans l'expression et dans cet apparaître, a l'ossature, la pointe de quelqu'un.²⁸⁰

La différence dont il est question face à autrui, cette possibilité de rupture de l'être, pose un rapport personnel entre moi et l'autre. Le phénomène attaché à l'âme est le visage – « non chosifié » c'est-à-dire non-thématisable. Autrement dit, dans le visage, ce qui apparaît est au-delà de la chose, la différence même de la personne débordant infiniment l'image, le visuel. Le visage substantialise cet au-delà irréductible à l'essence. C'est-à-dire qu'il constitue la porte de sortie, la possibilité d'évocation, de ce qui n'apparaît pas dans la matérialité du monde. Voir le visage d'autrui ou du monde, c'est voir que le monde est *animé*²⁸¹ par une personnalité invisible, une poussée dans laquelle le monde est à l'œuvre traversé par l'altérité radicale, l'absolu. Autrui,

²⁷⁹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 52.

²⁸⁰ *La Mort et le Temps*, p. 14.

²⁸¹ « Animation comme exposition à l'autre, passivité du pour-l'autre dans la vulnérabilité remontant jusqu'à la maternité que signifie la sensibilité. » *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 114.

l'autre homme, me faisant face avec son visage, m'offre à voir son authentique nudité, son dépouillement le plus extrême, c'est-à-dire ce que son corps ne contient pas : l'humanité enfouie sous l'apparence de la matérialité surgit à travers l'image en l'ouvrant. Le visage est le lieu où autrui me choque. C'est bien là, devant le visage, face au visage, que le traumatisme de la rencontre me fait basculer dans le domaine éthique. Face au visage, l'existant fait la découverte de l'autre. Il subit le choc de cette nouvelle pour lui – qui a toujours été – autrui est « quelqu'un », autrement dit autrui n'est pas seulement l'être qui apparaît brutalement au sein des enjeux de possession économiques, mais il a une intériorité, et du même coup une différence qui m'est absolument inaccessible. À partir de cet accès où l'on me refuse l'entrée, mais par lequel transparaît le mystère de l'autre, la coloration du monde se modifie - éthique.

Le visage est reconnu comme lieu de la plus profonde altérité au sens où, par lui, se dit la différence. Il porte la particularité qui identifie autrui comme un humain. Levinas fait cette remarque : « Quelqu'un qui meurt : visage qui devient masque »²⁸². La mort arrache au visage sa qualité de visage pour ne laisser qu'une forme vide. Le visible est touché par l'anéantissement de l'invisible. La matière n'est plus la même selon qu'elle est habitée par du spirituel ou par le néant de la mort. La mort éteint cette lumière qui venait de l'intérieur du visage pour le traverser. Ainsi ce qui transparaît dans l'expression du visage n'est pas autre chose que la profonde singularité qui habite et dépasse ce visuel et le transfigure pour qu'il ne demeure pas image, mais appel. Le visage ne dévoile pas l'autre mais l'altérité qui se dérobe dans sa plastique : il dit un non-dit, une négation, il n'y a pas que de l'être. La mort de l'humain se lit sur sa figure parce que celle-ci perd la percée du visage, le souffle qui débordait le corps pour appeler à l'humanité. Mourir revient ici à se déprendre de la plus grande des différences. Mourir signifie perdre son intimité, son intériorité, perdre ce qui se cachait dans la chair. Le mort entre dans cette indifférence où le corps reste pour lui-même, sans plus. Sans le « je-ne-sais-quoi » qui fait la différence, à la fois infime et ultime. La mort l'emporte sur ce qui distingue radicalement une personne au sein de l'être, ce qui fait se détacher le visage du bruissement de l'illégitimité. Inanimé, le mort n'est plus que cette indécente matérialité sans profondeur. En devenant masque, le visage perd sa capacité d'ouverture, il se ferme sur l'unique dimension plastique²⁸³. Le masque n'a que la chair pour

²⁸² *La Mort et le Temps* p. 14

²⁸³ Jean-Luc Marion écrit dans un article de 2000, « D'autrui à l'individu », « sur un masque, mortuaire ou théâtral, Autrui se montre autant (sinon plus) que sur un visage ; et pourtant il ne se manifeste comme Autrui vraiment assignant, contraignant et interloquant, que si sa visibilité de surface s'alourdit d'une invisibilité essentielle – Levinas

épaisseur tandis que le visage avait toute la profondeur de la différence. Dans l'avant-propos de *l'Humanisme de l'autre Homme*, le visage revient comme la défaite de l'essence :

L'altérité du prochain, c'est ce creux du non-lieu où, visage, il s'absente déjà sans promesse de retour et de résurrection.²⁸⁴

Et au début de *Autrement qu'être*, Levinas reprend cette idée du « non-lieu » comme une idée fondamentale de celle d'au-delà de l'essence :

Il s'agit de penser la possibilité d'un arrachement à l'essence. Pour aller où ? Pour aller dans quelle région ? Pour se tenir à quel plan ontologique ? Mais l'arrachement à l'essence conteste le privilège inconditionnel de la question : où ? Il signifie le non-lieu.²⁸⁵

L'idée de « non-lieu » traduit deux aspects de la relation éthique. Tout d'abord on pourrait dire que la révélation est révélation de l'absence. C'est-à-dire que la perception ne permet de saisir que l'absence d'autrui dans ce que je vois : il n'est pas là. Par là on peut dire que c'est une trace qui me devient lisible comme relevant de l'autre. Le visage n'est pas un simple dévoilement de l'autre, mais il est capable de révéler un mystère : l'absence d'autrui, autrement dit son altérité. Ainsi le visage délivre son mystère mais ne laisse rien à déchiffrer ou à élucider, seulement la double constatation qu'autrui est porteur d'une altérité radicale, et que sa différence m'est et me sera toujours inaccessible. Son absence, devant moi qui suis là, ouvre perpétuellement cette différence : je peux être touché et inspiré par ce qui se révèle à moi, je n'ai cependant pas la possibilité d'une attente vis-à-vis de l'autre. Il est « sans promesse de retour et de résurrection » parce qu'il s'inscrit dans la différence, il n'est que différé pour moi, ce qui implique que je ne suis jamais en mesure de le retenir ou de le cerner. L'autre est pour moi à la fois absent et différent, ce qui ne permet pas la promesse. La seule certitude est qu'il conservera devant moi son fondement mystérieux aussi longtemps que je pourrai l'envisager.

Mais il faut comprendre l'idée de « non-lieu » dans une signification plus profonde que la simple négation du lieu : « le visage est présent dans son refus d'être contenu »²⁸⁶. Le vide de la

la nomme l'infini -, qui seule m'affecte comme telle ». In *Levinas* sous la direction de Danielle Cohen-Levinas, p. 171.

²⁸⁴ *Humanisme de l'autre homme*, avant-propos 1972, p. 12.

²⁸⁵ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 21 (Levinas souligne).

²⁸⁶ *Totalité et infini*, p. 211.

négarion relèverait de l'« il y a » impersonnel²⁸⁷, et non de l'altérité de l'autre. Contrairement à l'objet qui est saisi dans le même, le visage échappe à la thématization. Le visage n'est pas négation de l'être, mais nous avons dit que sa nudité le déchire. Ainsi, bien plus que de le nier, l'altérité outrepasse l'être. Elle ne le nie pas parce que ce serait une relation entre ces termes, or nous avons dit que l'altérité et la mêmété de l'être sont antinomiques. La manière qu'à l'autre de se présenter à travers le visage est bien particulière puisqu'elle relève de l'absence de l'autre dans la présence du visage, mais la présence du visage évoquant ce qui échappe à tout présent, n'est pas une présence négative. Il s'agit de la venue de l'autre qui transperce les règles de l'être, de la présence, du lieu, pour s'imposer dans la différence la plus radicale. Il s'impose à partir de lui-même et non par rapport à l'être. La nudité du visage révèle l'antériorité de l'autre et renverse l'économie. Elle outrepasse l'essence, la rendant secondaire. Et « la rupture de l'essence est éthique »²⁸⁸. En effet, la recherche de l'expérience éthique chez Levinas se situe dans une volonté de penser l'au-delà de l'être. Or l'autrement qu'être qui est posé par la relation personnelle avec autrui, à travers le face-à-face, devant son visage, constitue la seule « rupture de l'essence » qui puisse être vécue par l'existant comme l'événement de la venue de l'extériorité. Tous les principes de l'être sont rompus à l'« endroit » du visage. La socialité se présente comme l'unique possibilité de penser une relation avec ce qui est absolument différent, sans perdre le moi : à l'inverse de la mort, la relation sociale est une relation personnelle. Et c'est précisément le fait qu'autrui est une personne qui pose non seulement la différence foncière, mais en même temps l'impossibilité de l'indifférence, soit la non-indifférence.

Le rapport social, c'est-à-dire personnel, constitue la réponse au problème de la pensée éthique : il permet de sortir de l'alternative « être ou ne pas être » - appartenance à la matérialité impersonnelle où la vie se réduit à l'exister, soumission à l'ontologie - pour que s'ouvre un au-delà de l'être qui abat les limites. Levinas note ainsi que « l'épiphanie du visage est visitation »²⁸⁹. L'épiphanie doit se comprendre comme une révélation. La seule chose qui se dévoile, c'est la différence. On ne peut pas ici penser sur le mode de *l'alétéia*. « *L'expérience absolue n'est pas dévoilement mais révélation* : la coïncidence de l'exprimé et de celui qui s'exprime, manifestation, par là même privilégiée d'Autrui, manifestation d'un visage par-delà la

²⁸⁷ « L'il y a remplit le vide que laisse la négation de l'être » *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 15.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 30.

²⁸⁹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 51.

forme »²⁹⁰. Encore une fois Levinas rompt avec la tradition philosophique qui conçoit la vérité comme le dévoilement. Le dévoilement est la compréhension dans l'exposition d'un contenu – le dit – tandis qu'ici il s'agit de penser l'ouverture à l'autre, précédant tout exposé – le Dire. Il ne s'agit d'ailleurs ni de vérité ou de non-vérité : l'exposé n'étant qu'une réduction, on n'accède jamais à l'autre. Lorsqu'une vérité se dévoile, il faut qu'elle entre dans la lumière de la compréhension, et selon Levinas, elle est déjà corrompue par son apparition, par cette thématization. Ainsi il n'est pas question de chercher à faire se dévoiler une vérité ultime, mais à l'inverse, à partir de l'entrée dans la conscience de l'idée d'altérité – ou de l'idée d'infini – de penser qu'il est possible d'avoir une idée de l'impensable. Ce qui se révèle dans le visage d'autrui, c'est l'énigme de l'altérité : cette idée que je peux avoir alors qu'elle m'échappe absolument. Levinas lui-même signale la distinction dans *Autrement qu'être*²⁹¹ parce qu'il n'y a pas ici de possibilité d'exhiber la vérité, ce qui est mis au jour par l'éthique, c'est bien l'obscurité persistante du mystère de l'altérité. Le visage révèle qu'il dépasse l'être dans un au-delà autre que celui de la mort, un au-delà personnel, mais par là il montre le mystère de la différence. Au lieu d'avoir un exposé de la vérité, on se trouve face au retrait de l'autre, sous l'exposition, dans sa venue. Pourtant s'il s'agit de « visitation », c'est bien par l'aspect personnel de cette relation. Le visage en tant que visage, c'est-à-dire dans sa dimension de « non-lieu », est l'épiphanie de l'autre, autrement dit sa venue à moi. Et c'est parce que l'autre vient en tant que visage que Levinas peut parler de visitation. Il s'agit de relever l'importance de cette venue vers moi dans l'endroit d'une suspension des règles de l'être. En faisant cette constatation, Levinas précise le sens de la perception du visage. Il ne s'agit à aucun moment de découvrir ce qui gît sous le visage, mais seulement de percevoir à travers le visage qui se présente *mon incapacité de toucher à l'autre*. Comme le souligne Jean-Luc Marion, « recevoir le visage n'implique pas tant de le voir, que d'en subir l'impact, ou d'en sentir le choc »²⁹². C'est bien l'autre qui me touche, qui vient à moi, et son altérité vient à mon esprit. C'est l'autre qui vient et se met à nu en tant que visage. Le visage est l'apparition non pas négative mais « excessive » de l'autre : parce que ma perception est inadéquate pour recevoir l'altérité de l'autre, il ne se présente à moi que dans cette formalisation ou cette « substantialisation » qu'est le visage, et où il est complètement inadéquat.

²⁹⁰ *Totalité et infini*, p. 61 (Levinas souligne). Voir à ce propos Paul Ricœur, *op. cit.*, pp. 388-389.

²⁹¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 76-77.

²⁹² Marion Jean-Luc « La voix sans nom » in *Emmanuel Levinas, Rue Descartes*, p. 13.

À la manière du buisson ardent qui présente d'emblée toute la difficulté de cheminer jusqu'à lui, menant, par la croyance en sa lueur, à faire un détour²⁹³, le visage induit instantanément chez l'existant un traumatisme profond qui modifiera sa manière d'appréhender autrui et le monde. Il s'agit donc d'une manifestation, c'est-à-dire de la percée du monde de l'être par une impression dans la forme qui se trouve aussitôt submergée par cette percée de l'autre. La forme plastique est submergée en tant que la barrière qui tient les limites de l'être ; elle est soudainement brisée par la venue de l'autre dans le visage, déferlant vers moi dans l'instant sans espace et sans ce temps « des horloges »²⁹⁴. De même, la forme plastique du visage disparaît sous son rôle de manifestation d'autrui. « Le visage d'autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* – l'idée adéquate »²⁹⁵. Ce qu'autrui me laisse, c'est-à-dire ce que je peux saisir en lui, c'est seulement une forme, une « image plastique ». Mais l'« essentiel » d'autrui m'échappe parce qu'il dépasse ce que je suis capable de saisir. Il « déborde l'image plastique », il déborde « ma mesure » en tant qu'il n'obéit pas à l'être et qu'il ne peut pas se soumettre à la thématization. Ce que je conserve c'est une idée de l'autre, mais l'autre dépasse cette idée « qu'il me laisse ». En sorte que l'idée est idée de plus que ce que je peux penser. Nous reviendrons sur ce dépassement par l'*ideatum* qui pourtant laisse une idée du dépassement. Mais il apparaît pour l'instant que quelque chose vient à travers la forme. Elle s'efface sous ce qu'elle transporte, ce qui la transperce. Si bien que regarder un visage, ce n'est pas détailler ses traits, savoir la couleur de ses yeux, mais se fixer au regard en tant qu'expression.

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.²⁹⁶

²⁹³ Exode 3 1-5. « Dans ces textes anciens, l'expression *ange* (ou envoyé) du Seigneur signifie : le Seigneur en tant qu'il se manifeste », note v, p. 145, TOB, édition hors commerce, 1988. Ces interventions du divin dans l'Ancien Testament mettent en scène des éléments traversés par le message dont ils sont porteurs. Il s'agit donc d'une manifestation, c'est-à-dire la percée dans le monde par une impression dans la forme qui est aussitôt submergée par l'autre. De même, la forme plastique du visage disparaît sous son rôle de manifestation d'autrui. Quelque chose vient à travers la forme. La forme s'efface sous ce qu'elle transporte, ce qui la transperce. Si bien que, regarder un visage, ce n'est pas connaître ses traits mais se fixer au regard en tant qu'expression.

²⁹⁴ « La proximité n'entre pas dans ce temps comme des horloges qui rend possible les rendez-vous. Elle est dérangement » *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 141.

²⁹⁵ *Totalité et infini*, p. 43.

²⁹⁶ Entretien avec Philippe Némo, "Les chemins de la connaissance".

La relation sociale n'est pas une observation de l'autre homme, mais une entrée dans le lien avec autrui en tant qu'autre, c'est-à-dire avec son visage – son altérité venue d'au-delà de l'être et qui le transperce. Ainsi l'éthique ne peut être pensée dans la référence à aucun système : elle est la relation hors système où autrui ne peut être tenu ni par le moi ni par un principe impersonnel. L'observation nous renverrait aux sciences humaines que Levinas a toujours le souci d'écartier afin de bien préciser sa recherche : il ne s'agit pas de comprendre l'autre homme, son comportement ou sa psychologie, mais de penser l'humanité même en tant que dépassement de l'être. Et cette humanité vient de la particularité de chaque visage et de l'unité de sens qui se dégage de chaque relation sociale. « Ce qui est spécifiquement visage » relève non de la perception ou de l'observation parce que ce quelque chose de plus est insaisissable. C'est le visage qui domine la relation et rien d'autre ne peut se placer au-dessus de lui. Dans la réduction, le visage fait éclater de l'être en manifestant son au-delà, et par là son étroitesse. C'est pourquoi l'être passe tout de suite au second plan lors de la venue de l'autre. Le visage, pas la figure mais le visage, ouvre la différence irréductible au plan ontologique. La relation sociale est donc une relation sans où ni quoi, elle se situe dans l'au-delà des catégorisations. Elle ne peut pas y contenir par sa spécificité même. L'exposition du visage dans sa « droiture » est non seulement immédiate et sans détour mais aussi dans cette nudité de la nudité que nous avons déjà évoquée. Elle est l'exposition directe de la nudité, dénudement de cette nudité, où la venue vers le moi est pure sincérité « sans défense ». Dire qu'elle est « sans défense » insiste sur la « droiture » du visage : il se tourne vers le moi sans aucun masque, sans aucune dérobade, quoique l'altérité qu'il manifeste ne puisse que m'échapper. Il se donne d'une manière autre que celle des objets, d'une manière personnelle.

Dire que la manifestation – « épiphanie » ou parousie - est « visitation » implique qu'il s'agit de la venue au moi de l'autre. C'est là sa manière de se dévoiler, venir à moi. La « visitation » n'est pas un dévoilement du caché mais bien une révélation de la présence d'autrui, soit une venue par le biais du visage d'une altérité irréductible à la présence. Autrement dit le visage est épiphanie parce qu'il manifeste dans le présent du moi la différence avec l'autre – l'altérité de l'autre – mais il ne révèle pas cette altérité. Ce qui se manifeste à travers le visage, ce qui vient frapper la conscience de l'humain devant autrui, c'est l'au-delà de l'être. L'apparition qui a lieu par le visage, concerne cette dimension de l'altérité. L'existant est visité par l'apparition de cette forme transpercée par plus qu'elle-même. La visitation est ainsi l'apparition

de ce qui ne se dévoile pas dans un élément intermédiaire, mais elle est dans le même temps l'annonce d'une nouvelle. C'est-à-dire que le visage ne « montre » pas l'altérité, mais il est l'endroit qui, échappant aux règles de l'être, inspire au moi l'idée d'une altérité inaccessible – irréductible à l'être pur et simple. Parler du visage en termes de « visitation » est une manière pour Levinas d'attirer notre attention sur cette particularité de l'entrée en relation avec autrui en tant qu'autre : le moi reste un moi, et il prend tout à coup conscience non de la ressemblance de l'autre mais de sa différence. Autrement dit il prend conscience du fait qu'il est face à une personne. Face-à-face avec autrui, la visitation appuie sur l'aspect personnel de la relation. Il peut s'agir de n'importe quel autrui, le « premier venu »²⁹⁷, mais tout à coup il n'est plus seulement un exemplaire humain parmi tant d'autre, il est cet autre-là, c'est-à-dire celui qui me touche tout en m'échappant. La visitation n'est pas le dévoilement de la vérité. Si la vérité venait dans le dévoilement, elle serait réduite à l'apparition dans l'être. Or Levinas nous invite à penser au-delà de l'être, une vérité qui serait dans l'authenticité de la visitation. Le visage d'autrui, lorsqu'il se tourne vers moi, vient déchirer l'être, transpercer la matérialité à laquelle je m'attache. La distance qui est révélée dans ce face-à-face ne me condamne pas à l'impuissance, bien au contraire elle est la fameuse libération de l'être que Levinas a toujours recherchée.

Plus encore qu'une présentation, c'est à travers le visage que l'autre me touche, que sa nudité me touche. Et s'il est besoin d'insister autant sur l'aspect personnel de la relation avec autrui en tant qu'autre, c'est que nous nous impliquons dans un grand nombre de rapports qui ne considèrent pas autrui en tant qu'autre. La particularité de l'éthique, malgré son inscription dans le quotidien de l'humain, n'est pas banale. Elle n'est pas courante. Elle est exceptionnelle à chaque fois, non seulement par le caractère particulier de l'autre, mais aussi parce que notre attitude naturelle ne voit pas un autre en autrui mais le plus souvent un individu humain sans personnalité. Ainsi l'expérience éthique est pensée dans l'antinomie à l'économie, comme reposant sur l'aspect personnel et non l'impersonnalité de la forme. Cette idée est développée dans *De l'existence à l'existant*, dans le second chapitre intitulé « Le monde ». Nous nous attacherons à la lecture des pages 60 et 61 où la description de la vie humaine apparaît dans une « socialité » économique ignorant les personnes au profit des statuts. Ici il ne s'agit plus seulement de dénoncer l'enfermement de l'homme dans l'être, mais d'amener à penser la nudité humaine ignorée dans la vie économique.

²⁹⁷ *Totalité et infini*, pp. 137-138.

Nous avons affaire à des êtres habillés. L'homme a déjà pris un soin élémentaire de sa toilette. Il s'est regardé dans la glace et s'est vu. Il s'est lavé, a effacé la nuit de ses traits et les traces de sa permanence instinctive – il est propre et abstrait.²⁹⁸

La relation courante avec autrui ne le comprend pas dans sa dimension d'autre. Levinas remarque ici que l'habillement social consiste à gommer la particularité. La face d'autrui n'est alors pas visage, parce qu'elle n'est pas choquante. Elle est « lavée » de ce qui pourrait déranger le rapport « social ». Ainsi la socialité est bien l'endroit de la relation qui dépasse l'être, mais cette socialité-là est précisément un dépassement de celle de l'économie. En effet il apparaît que les rapports « sociaux » sont impersonnels. En tant qu'ils concèdent un statut par référence au groupe, alors que la personne n'a pas de mesure. Le « soin » avec lequel « l'homme » s'est revêtu pour trouver une place dans la société est une manière de masquer ses particularités. « Effacer la nuit de ses traits » consiste à faire taire l'obscurité de l'altérité débordant le visage, pour se façonner une figure qui corresponde à ce monde impersonnel. La « nuit » est ce qui échappe à la saisie, ce qui enfreint la règle de la visibilité et de la compréhensibilité. L'homme est alors « propre et abstrait », c'est-à-dire qu'il s'est débarrassé de ce qui pouvait le rendre différent : il n'a plus de différence, plus de personnalité. La « permanence instinctive » qui marque le visage de l'existant, et qu'il est obligé de dissimuler pour adhérer à la société, doit être compris comme l'humanité en l'homme. En effet, Levinas aura l'occasion, des années plus tard, de revenir sur cette compréhension de l'instinct à la fin de *Autrement qu'être*²⁹⁹, pour se demander si l'attitude éthique est celle qui relève de l'instinct. Toujours est-il que l'évocation de d'un instinct ou d'une animalité de l'homme se comprend comme sa nature d'homme. Nous reviendrons au cours de notre troisième chapitre sur l'idée d'humanité en l'homme. Si l'éthique n'est pas ce que nous avons appelé l'attitude naturelle de l'homme, elle apparaîtra pourtant comme l'attitude première sur le naturel, celle qui était là avant tout dans le rapport au monde réel, mais qu'il faut retrouver dans l'oubli de la conscience égoïste. Il importe ici de comprendre cette description comme celle de l'humain, qui pour s'intégrer à la société, se défait de toutes ses distinctions, pour ne garder qu'un habit social « neutre » d'une certaine manière, c'est-à-dire impersonnel.

²⁹⁸ *De l'existence à l'existant*, p. 60.

²⁹⁹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 278-279.

Ce qui est réfractaire aux formes est retranché du monde. Le scandale s'abrite dans la nuit, dans les maisons, chez soi – qui dans le monde jouissent d'une extraterritorialité.³⁰⁰

L'aspect personnel de l'autre homme n'est pas en relation avec sa forme. Il échappe à la formalisation parce qu'il s'agit précisément de l'au-delà de l'être. Si nous considérons l'idée de Levinas que l'au-delà de l'être ne vient que dans le déchirement de l'être lui-même, il apparaît que cet au-delà vient comme un dérangement provenant de ce qu'il y a de personnel dans l'homme. L'impersonnel est un vêtement qui masque le personnel pour ne pas déranger l'organisation économique. Mais le personnel ne doit pas être seulement compris dans son retrait de l'être. Il est, nous l'avons déjà noté, l'endroit où l'être n'a pas lieu d'être en quelque sorte. Là où l'être est interrompu. Pas le non-être mais l'exception à l'être. Et cette exception, dans le lieu du système économique, est le plus extrême dérangement ; l'indécence de l'existence personnelle. « Ce qui est réfractaire aux formes » est ce qui leur échappe : le visage. Or le visage se trouve dans l'exception du non-lieu « extraterritorial » parce qu'il est « hors-la-loi-de-l'être ». Tout se passe comme si les relations extérieures devaient forcément être impersonnelles, sans quoi l'homme serait ignoré. L'exposition de la personne, du visage, est un « scandale » qu'il faudrait grader pour l'intérieur – « les maisons, chez soi » - c'est-à-dire l'endroit même de ce qui est personnel. Il y a une intimité dans la maison, qui n'est pas admise à l'extérieur. La rupture de l'être, autrement dit « l'extraterritorialité » de la relation personnelle, n'a de place que là où l'existant n'a pas l'obligation d'être indifférent des autres, fondu dans un monde impersonnel. Le visage ne peut se dévoiler que comme le dérangement de l'ordre, en tant que désordre, non-lieu, émergence de l'an-archique.

La forme est ce par quoi un être est tourné vers le soleil – ce par quoi il a une face, par laquelle il se donne, par laquelle il s'apporte. Elle cache la nudité dans laquelle l'être déshabillé se retire du monde, *est* précisément comme si son existence était ailleurs, avait un "envers" et comme si "le temps d'un sein nu entre deux chemises" il était surpris. C'est pourquoi la relation avec la nudité est la véritable expérience [...] de l'altérité d'autrui.³⁰¹

La considération comme « forme » revient à voir les hommes comme du « matériel humain »³⁰². Quel que soit le statut de l'homme dans sa société, il a un statut hiérarchique parce qu'il est considéré comme « matériel humain ». Quels que soient son grade et les honneurs qui lui

³⁰⁰ *De l'existence à l'existant*, p. 60.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 61.

³⁰² *Ibid.*, p. 61.

sont rendus, son visage demeure masqué par le vêtement social : il n'est personne – « propre et abstrait ». « Ce par quoi un être est tourné vers le soleil » signifie ce par quoi cet être se tient dans le monde, prend de la place en tant qu'élément de l'être. On peut penser à cette phrase de Pascal placée en exergue de *Autrement qu'être* : « "... C'est là ma place au soleil" Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre »³⁰³. La volonté de persister dans l'être légitime l'appropriation des choses, des formes. Voir la forme avant tout, c'est soumettre le monde. La forme contient l'être de sorte qu'il n'y a rien de plus. Se tourner vers le soleil, avoir une « face », revient à ne se rapporter qu'à cette forme, qu'à cette « face », c'est-à-dire à demeurer au plan de l'être sans en déborder. « Tourné vers le soleil », l'existant se situe déjà dans une relation de pouvoir où il occupe une « place ». La forme est un masque lisse, un « midi sans ombre »³⁰⁴ au service de la théorie, de l'ontologie, de la violence non coupable puisque impersonnelle. La forme « cache la nudité dans laquelle l'être déshabillé se retire du monde » : la nudité n'est pas seulement le dessous de l'habillement, elle est sous l'habillement ce qui tranche avec l'idée même de l'habillement. Se retirer du monde n'est pas un refus ou une négation mais la manière d'être de la nudité, autrement dit sa manière de ne pas se soumettre à l'être, à la théorie, à la saisie d'un moi. Le retrait du monde est une rupture avec le monde de l'être.

Il s'agit ici d'évoquer la nudité en tant qu'abandon des artifices propres à la culture des sociétés « sans contexte »³⁰⁵, mais plus encore la nudité est ce qui laisse transparaître le dépassement de l'être. Le visage est le lieu de l'épiphanie parce qu'il est à nu. C'est-à-dire que si à cet endroit transparaît la mystérieuse altérité d'autrui, c'est parce qu'ici autrui se manifeste en tant que tel, dans la nudité de son humanité. La nudité se trouve dans l'« ailleurs », dans l'« envers », dans « le temps d'un sein nu entre deux chemises ». C'est-à-dire que la nudité ne se dévoile que comme la dissonance de l'être. Elle est cette interruption de l'état de fait, de la soumission et du contrôle de l'image, de la forme. Elle apparaît comme ce qui fait irruption malgré tout, dans l'instant de l'intimité, du déshabillage. Ainsi la nudité se déploie dans l'instant de l'inattendu, que la vie sociale tente d'éluder. Le visage dévoile un autrui à découvert, à nu dans le sens du dénuement. Il est sans recours devant moi, et il est « surpris » par sa propre exposition. Ainsi ce passage de *l'existence à l'existant* nous conduit à penser la nudité non

³⁰³ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 7.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 209.

³⁰⁵ *Éthique et Infini*, p. 80.

comme le dévoilement d'une forme, mais la forme elle-même n'est que le vêtement de l'existant dont il se défait dans la nudité. La nudité prend chez Levinas le sens d'un dénudement, au-delà de la peau, de l'intimité obscure de l'existant. Ici on voit bien que dans cette analyse, la nudité n'est pas non plus comprise comme un dévoilement pur et simple. La mise à nu n'éclaire pas l'intimité de l'autre, mais elle la fait éclater au sein de l'être. La révélation de la nudité n'est pas une donation de la vérité à la lumière de l'intelligence, mais la visitation de l'autre. Autrui me visite par son visage et par la nudité de son visage – par le déchirement de sa forme, vers moi. En écrivant que « la relation avec la nudité est la véritable expérience [...] de l'altérité d'autrui », Levinas présente l'idée de nudité comme l'exposition la plus intime, la plus personnelle de l'autre. La nudité est un apparoir qui implique tout de suite un au-delà de l'apparoir³⁰⁶, et c'est de la profondeur de ce mystère de l'altérité que la nudité tire la force de la relation avec le moi. C'est parce qu'elle ne dévoile pas son mystère mais révèle l'inaccessibilité de ce mystère, que la nudité aspire le moi en allant vers lui. C'est ce qui empêche qu'il lui soit indifférent – ce qui provoque la non-indifférence.

La question de la nudité est fondamentale dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. Et, en plus de cette exposition « sans défense » que nous avons évoquée, il faut encore préciser l'aspect personnel de ce type de socialité. Il faut souligner que le visage vient à moi dans sa propre lumière. Dans *Totalité et Infini*, Levinas retient l'importance de l'aspect personnel de cette relation : « *Le visage s'est tourné vers moi – et c'est cela sa nudité même* »³⁰⁷. Le dévoilement de sa nudité consiste dans sa venue même. Le visage se dévoile en tant que visage par sa venue à moi parce que sa venue est le dépassement de la figure où surgit un au-delà qui transgresse les limites de l'être. La manière du visage de se tourner « vers moi » est son entrée en moi, son exposition c'est-à-dire la relation établie avec l'au-delà de l'être. En se tournant vers moi, le visage se pose dans le face-à-face avec moi, en tant que personne, autrement dit dans cette dimension personnelle qui n'est pas contenue dans l'être, mais vient dans le dépassement de l'être. Il laisse venir à moi sa lumière propre, c'est-à-dire qu'il laisse transparaître son intimité devant moi – ou qu'il laisse voir qu'il a une intimité particulière. Car cette nudité n'est jamais l'obscénité de la pure matérialité. En effet, la distinction se trouve dans ce qui est montré : tandis que l'obscénité exhibe sans détour ni au-delà la chair, la nudité ne fait que donner l'idée du

³⁰⁶ « Le visage se fait *apparaître* et épiphanie ». *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 241 (Levinas souligne).

³⁰⁷ *Totalité et infini*, p. 72 (Nous soulignons).

débordement de la matérialité. L'une montre, se répand, et l'autre se réserve dans le mystère de la personnalité. Et c'est dans la donation de la limite de l'intériorité, c'est-à-dire par la perception de la nudité, que l'autre me délivre sa manière d'être mystérieux. La nudité est le moment où l'autre se donne à ma perception comme existant au-delà de ma perception – comme ayant une intimité dont je suis privé et qui me vient en tant que mystère, c'est-à-dire non pas dans la négativité du caché qui se refuse mais dans l'exposition de l'absence de clarté, exposition de l'obscurité, du personnel. Selon Levinas, « il y a dans le visage une pauvreté essentielle »³⁰⁸. Le visage relève bien de l'être. Pourtant au lieu d'exposer ce qu'il détient, ce qui transparaît dans cette forme nie la possession de l'être. Sa « pauvreté » vient s'opposer à la luxuriance de la matérialité. Ici je fais l'expérience, par ce refus d'objectivation dans l'être, de la vanité de l'être. Avec le visage se distingue la possibilité d'être « désemparé », c'est-à-dire de quitter sa place, sa présence, d'abandonner sa tendance à persister dans l'être. Il y a un visage seulement dans la présence de cette altérité qu'il évoque. Entrer en relation avec le visage d'autrui signifie qu'on le voit « dans son plus simple appareil » autrement dit dans la différence de son exister – celui-ci étant différé. L'existant qui lève les yeux sur le visage d'autrui se confronte à l'évocation de son intimité. Ainsi autrui laisse à nu sa présentation sur le mode privatif, parce que ce qui est concerné est proprement « privé », au sens où il s'agit de l'épiphanie de l'indévoilable en autrui – son altérité. La philosophie de Levinas nous amène à la limite du mystère de l'autre, non pour nous y faire entrer, mais pour y voir la source et la primauté de l'éthique – le sens de l'autre.

Le visage est le lieu de naissance de la nudité³⁰⁹ - comme le lieu d'origine du « sensé »³¹⁰ - et devant lui, je me mets à nu. Dans l'instant de la confrontation au visage d'autrui, je me mets dans cette disposition particulière de l'accueil. Je m'ouvre malgré moi à cette « véritable expérience [...] de l'altérité d'autrui », autrement dit en découvrant la nudité de l'autre je suis moi-même mis à nu par la non-indifférence provoquée par la nudité. Ce n'est pas seulement par un effet de miroir que cette ouverture intervient. Elle est plutôt le résultat d'une perte de contrôle de l'existant sur lui-même. Dès lors qu'une autre lumière que la mienne se manifeste, dès qu'autrui se présente à travers la nudité de son visage, je dois m'incliner. Et en faisant acte de reconnaissance, je dépose ma domination sur l'être pour l'offrir à autrui. Je lui offre mon propre

³⁰⁸ *Éthique et Infini*, p. 80.

³⁰⁹ *Humanisme de l'autre homme*, pp. 51-52.

³¹⁰ « De l'un à l'autre – Transcendance et temps » in *Entre Nous*, p. 155.

pouvoir. La perte de contrôle dont nous parlions relève de la donation de mon pouvoir. Je ne suis plus premier en moi-même. C'est à cet instant que l'autre prend le pas sur le même. Alors que son existence économique lui donnait le goût du contrôle et de la domination, l'existant ne reconnaissait que la dimension de l'être, de la matérialité du monde. Mais alors que l'autre lui inflige tout à coup la révélation de l'altérité, c'est-à-dire de ce qui gît en deçà de la matérialité et qui constitue l'authentique fondement du monde, l'existant se trouve dépourvu de tout recours, déstabilisé dans un monde nouveau et inconnu. Ainsi il semble que la mise à nu de l'existant dans l'expérience de l'éthique s'impose à lui parce qu'il fait l'épreuve d'un bouleversement dans sa perception. Il est à nu car il n'est plus capable de se couvrir. Il est donc convenablement disposé pour recevoir l'appel d'autrui. On peut dire qu'il est alors incapable de ne pas l'entendre. Mais avant de se pencher sur la nature de cet appel lancé par l'autre, il nous faut approfondir encore cette idée de la venue du visage. Si le visage est bien compris comme l'endroit où l'être devient secondaire, il est important de s'intéresser à cette manière de venir de derrière la forme, c'est-à-dire la relation entre l'être et l'autre.

La trace et la diachronie.

La perception du visage ne se limite pas à la question des sens et de la perception. Elle se trouve tout de suite débordée par la « non-phénoménalité du visage »³¹¹ nu, et l'autre m'embarque déjà dans ce flot d'altérité qui l'a transporté vers moi, qui brise et transperce sa forme en lui donnant sa place authentique, au-delà de la plasticité, dans le langage de l'âme. Le visage, à l'inverse du masque, est la trace de la présence de l'autre dans son absence. L'autre transparait par l'empreinte de la singularité du visage. Comme nous l'avons déjà remarqué, la recherche de Levinas porte sur la place du personnel dans un monde où l'être impersonnel domine. Or le visage d'autrui porte l'infinie différence qui rompt cette domination de l'impersonnel. La volonté de libérer l'existant du carcan de l'être se précise en tant que volonté de donner la première place au personnel. L'analyse du visage montrera la possibilité pour l'humain d'être frappé par l'altérité de l'autre, c'est-à-dire l'autre en tant qu'il outrepassa sa plasticité d'être.

³¹¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 142.

Le visage d'Autrui est longuement décrit dans *Totalité et Infini* (notamment dans le troisième chapitre « Le visage et l'extériorité ») comme lieu de révélation de l'infini, de l'altérité, lieu du « non-lieu » où le face-à-face³¹² renverse l'ordre économique. Le thème du visage de l'autre sera, dans la suite des écrits de Levinas, développé et poussé jusqu'à sa signification extrême dans l'instant diachronique, où la perception de l'image se résorbe dans la trace de l'autre et laisse la place à l'écoute plutôt qu'à la vision. L'idée de diachronie est principalement développée dans *Autrement qu'être*, mais elle se situe dans le prolongement de la notion de trace, déjà présente dans *L'humanisme de l'autre*. La trace et la diachronie sont à comprendre à partir de l'idée de visage que nous avons essayé d'éclaircir plus haut. Il est à nouveau question de la temporalité, mais dans le rapport entre deux temps, éloignés l'un de l'autre par leur différence, seule la trace de la différence – différé de l'autre – demeure contemporaine du moi, au présent. Levinas évoque la relation comme « la fin de la synchronie »³¹³. En effet, l'intervention d'autrui fait entrer l'existant dans une temporalité diachronique « absence dans la présence, distance dans la proximité, non-coïncidence, c'est-à-dire destitution du propre » selon l'analyse de Paul Olivier³¹⁴. Autrui étant autre, il se pose dans un écart originaire et irréductible, qui introduit une différence temporelle : l'altérité brise la présence de l'appropriation tout en se révélant antérieure à cette appropriation elle-même. Par le visage – retrait de l'intimité qui demeure inaccessible à l'existant – autrui s'éloigne. La trace est une absence de contemporanéité, mais « cette absence comporte une signifiante »³¹⁵. On peut même dire que c'est elle qui ouvre la possibilité d'une signifiante. « La relation entre signifié et signifiante est, dans la trace, non pas la corrélation mais l'irrectitude même »³¹⁶. L'absence de synchronie, c'est-à-dire la distance qui pose la séparation entre moi et l'autre, entre ma compréhension – le signifié – et le mystère de l'autre – la

³¹² Il est à noter que l'asymétrie qui sépare l'existant d'autrui ne permet pas de « face-à-face » au sens de Buber par exemple (à propos des critiques adressées par Levinas à Buber, voir Agata Zielinski, *Levinas, La responsabilité est sans pourquoi*, premier chapitre, troisième section « A Je et à Tu avec Martin Buber »). C'est bien pour cela que 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 signifiante de tout Dit. Ainsi la relation avec autrui n'est pas originairement dialogue – réciprocité, mais différence – diachronie. Nous ne parlons donc de face à face que pour décrire la situation où l'existant se trouve « face » au visage d'autrui – au sens de la passivité de la révélation. À ce propos, François-David Sebbah souligne l'inspiration de Maimonide et son idée « *du panim del panim* [...] Idée d'une mise en présence sans médiation qui suppose du même mouvement le caractère insaisissable, toujours en absence de ce qui se donne pourtant ainsi.[...] Face-à-face qui se marque dès lors comme une "antériorité absolue" par rapport à laquelle je serai toujours déjà en retard. » (*Levinas*, Paris, Les Belles Lettres, collection Figures du Savoir, 2004, pp. 139-140).

³¹³ *Humanisme de l'autre homme*, p. 11.

³¹⁴ « Diaconie et Diachronie : de la phénoménologie à la théologie » in *Noesis*, paragraphe 1.

³¹⁵ *Humanisme de l'autre homme*, p. 63.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 64 (Levinas souligne).

signifiante, est ce qui fait naître le sens. La trace est l'endroit où l'adéquation est impossible. Elle n'est pas seulement la négation de la présence de l'autre, mais elle signifie son absence dans la présence en tant que radicale différence. Si bien que la diachronie insiste sur l'impossibilité d'une synchronisation entre moi et l'autre, comme l'indique François-David Sebbah, « Dans la diachronie, il y a l'idée d'une pure interruption »³¹⁷.

Levinas expose une critique de la temporalité chez Husserl : il s'agit en effet d'une temporalité constituée, organisée par la conscience, et qui selon Levinas omet l'extériorité radicale de l'événement. Mais dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), intervient une reprise de la *Urimpression* de Husserl³¹⁸ qui comprend le temps en termes de fluence originaire, c'est-à-dire « source originaire qui "n'est pas elle-même produite" »³¹⁹. L'« impression originaire » de Husserl³²⁰ était déjà évoquée par Levinas en 1940, dans son article « L'œuvre de Edmond Husserl ».

L'origine de toute conscience, c'est l'impression première « Urimpression ». Mais cette passivité originelle est à la fois la spontanéité initiale. L'intentionnalité première où elle se constitue, c'est le présent. Le présent, c'est le jaillissement même de l'esprit, sa présence à lui-même. Présence qui ne l'enchaîne pas : l'impression passe. Le présent se modifie, perd de son acuité et de son actualité, n'est retenu que par un nouveau présent qui le remplace, qui à son tour recule et reste attaché dans une nouvelle rétention au nouveau présent. Et cette rétention est intention.³²¹

L'impression est la source d'un présent dans lequel l'existant ne se trouve pas enchaîné. La fluence de l'impression consiste dans sa manière d'être présente malgré son inactualité. Husserl

³¹⁷ François-David Sebbah, entretien dans *La pensée sans retour : Emmanuel Levinas*, un film de A. Potestà, G. Roux, A. Zimmer.

³¹⁸ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 57.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 58.

³²⁰ Dans *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 11, Husserl décrit ainsi le temps à partir de l'exemple d'un son, « Quand le présent du son, l'impression originaire, passe dans la rétention, cette rétention est alors elle-même à son tour un présent, quelque chose d'actuellement là. Pendant qu'elle est elle-même actuelle (mais non son actuel), elle est rétention du son passé » (traduction H. Dussort, Paris, PUF, 1964). Selon l'analyse de Husserl par Rudolf Bernet, « le lien irréductible entre impression originaire et rétention fait que le maintenant, dès sa première émergence, est hanté par l'altérité du ne-plus-maintenant. Le présent apparaît donc comme l'enchevêtrement originaire entre le maintenant et le non-maintenant. Il s'ensuit qu'il n'existe pas de présence simple et instantanée de la conscience à elle-même, et que le flux de la conscience se présente sous la forme d'une différence entre ce qu'il est maintenant et ce qu'il n'est déjà plus (ou pas encore). (Rudolf Bernet, « Maintenant et après-coup : Husserl et Derrida » in *Dimensions de l'exister, Etudes d'anthropologie philosophique*, édité par G. Floviral, tome V, 1994, Louvain-Paris, Editions Peeters, p.10).

³²¹ « L'œuvre d'Edmond Husserl » in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 59. À ce propos, on peut lire l'article de Gérard Bensussan, « Mouvement, immémorial amour » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, notamment les pages 294-295.

et Levinas distinguent clairement l'impression originaire du souvenir : il ne s'agit pas de se remémorer (et par là exercer sa conscience par le souvenir de sa perception d'un phénomène) mais bien de voir persister une impression qui chevauche la perception actuelle. Jean-Michel Salanskis fait cette description de l'approche husserlienne : « La rétention campée comme le mode sur lequel nous est originairement donné le passé comme tel : le rapport rétentionnel au "tout juste passé" est la base et le prototype de notre rapport au temps, et c'est en l'occurrence un rapport au passé »³²². Et, par son antériorité sur l'intention, l'impression paraît décisive dans la perception. Non seulement elle est à l'origine d'un temps dans lequel se déroule la perception, mais en plus elle instaure une diachronie. Elle précède l'intentionnalité laissant penser la passivité originaire de l'existant. D'instant en instant, la rétention de l'impression, dans un présent où le thème de l'impression n'est plus actuel, ouvre une continuelle différence entre le contenu intentionnel de la conscience et sa relation passive avec l'impression originaire. Et Levinas poursuit son analyse ainsi :

Le présent avec ses rétentions et ses protentions est en même temps que la première impression, le premier jaillissement de l'esprit où à la fois il se pose et il se possède, où il est libre.³²³

Dans cet article, Levinas met en évidence la liberté de l'existant, qui est paradoxalement induite par une venue originaire de l'autre dans la conscience. L'impression première est antérieure à la compréhension. Cet état de passivité absolu coïncide avec le commencement de l'activité de saisie. La conscience de l'existant s'identifie et se libère grâce à cette impression originaire : le moment présent s'élargit avec ces résonances, liant la conscience intentionnelle au renouvellement de la relation. Ainsi le présent n'est plus pensé comme l'endroit de retenue de la conscience de l'existant mais dans l'étendue des relations. Pour le Levinas de 1940, la *Urimpression* apparaît comme l'élément constitutif d'un temps du vécu. En effet, la démarche husserlienne réhabilite les vécus doxiques en pensant une temporalité constituée par cette « première impression », c'est-à-dire par la spontanéité pré-intentionnelle. La multiplication des impressions présentes, enchaînées les unes aux autres par la « rétention » et la « protention », crée un temps à partir des vécus de l'existant. Levinas trouve dans cette conception du temps une

³²² Jean-Michel Salanskis et François-David Sebbah, *Usages contemporains de la phénoménologie*. Paris : Sens & Tonka, 2008, p. 124.

³²³ « L'œuvre d'Edmond Husserl » in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 60.

manière de libérer l'existant en lui accordant une temporalité à sa mesure. Mais lorsque la *Urimpression* revient dans la réflexion de Levinas en 1974, l'accent est mis sur la succession d'instantanés qui forment ensemble le moment présent. La fluence du temps est alors sa capacité à se renouveler. La rupture avec l'enchaînement au même dégage l'existant de sa pesanteur, mais surtout le projette dans une manière de vivre à partir d'un passé absolu.

L'impression comme si elle se bouchait elle-même, s'éclaire en se « débouchant » ; elle défait cette coïncidence de soi avec soi où le « même » étouffe sous lui-même, comme sous un éteignoir. Elle n'est pas en phase avec elle-même : *tout juste* passée, *sur le point de venir*.³²⁴

Et il ajoute dans les pages suivantes :

Parler du temps en termes de fluence, c'est parler du temps en termes de temps et non pas d'évènements temporels : la temporalisation du temps, ouverture par laquelle la sensation se manifeste, se sent, se modifie sans altérer son identité, se doublant – par une sorte de diastase du ponctuel – se déphasant.³²⁵

L'approche de Husserl devient donc pour Levinas une manière de donner à l'existant une autre dimension que son existence : en effet l'idée d'une originarité de l'impression renvoie à un passé absolu. Le temps est ainsi compris dans la continuelle différence – la succession d'impressions qui s'interpénètrent. C'est dans cette succession que les notes, grâce à leur résonance dans la conscience, peuvent former une mélodie³²⁶. Le moment présent relève à la fois de la conscience de l'existant – acteur du vécu – et de l'altérité origininaire c'est-à-dire que l'impression précède toujours la conscience et l'appréhension – laissant l'existant originellement passif.

Husserl n'aura donc libéré le psychisme du primat du théorique – ni dans l'ordre du savoir-faire parmi les « ustensiles », ni dans celui de l'émotion axiologique ! ni dans la pensée de l'être, différente de la métaphysique des étants ! La conscience objectivante – l'hégémonie de la re-présentation – est, paradoxalement, surmontée dans la conscience du présent.³²⁷

³²⁴ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 57.

³²⁵ *Ibid.*, p. 60.

³²⁶ Cf. E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 11.

³²⁷ Et Levinas cite Husserl, *Les leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (traduction Dussort), p. 160 : « Que l'on aille pas comprendre à tort cette conscience origininaire... comme un acte d'appréhension ». *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 58.

Levinas réitère son regret quant au projet husserlien resté attaché à la théorie en tant que finalité de ses analyses. La « conscience du présent », reposant sur l'impression originaire, apparaît comme cette ouverture sur l'altérité recherchée par Levinas. Mais la libération de l'existant n'est plus au centre de son analyse : si l'origine de l'impression originaire n'est autre qu'un passé immémorial, alors le temps de l'existant pourrait se comprendre comme la relation même avec l'inassimilable. L'impression originaire n'est plus conçue comme le moment où « il se pose et il se possède », mais la relation première avec l'altérité radicale, l'extériorité de la « source originaire ». Levinas pense alors la fécondité d'un présent qui n'est plus emprisonnement dans le même, mais relation avec l'autre. C'est donc dans le développement de cette compréhension de Husserl, que Levinas voit émerger la notion de diachronie, c'est-à-dire d'une temporalité discontinue reposant sur l'événement de l'autre. L'impression originaire est l'instant où se noue le lien originaire, c'est-à-dire qui précède la conscience de l'existant, l'endroit où commence ce qui a déjà commencé avant même l'existence de l'existant, avec l'autre. Sorte de scène primitive où la conscience trouve une origine et un sens, l'impression originaire renvoie l'existant au présent où il vit comme conscience. Par là elle est l'ouverture d'une temporalité dépassant la matérialité.

Cette idée d'une discontinuité du temps permet la possibilité de voir apparaître l'autre dans l'être. On remarque que Levinas se distingue ici complètement de la temporalité développée par Bergson. S'ils se retrouvent en faisant de la temporalité la dimension dans laquelle la relation avec autrui advient, Levinas se distingue en considérant le décalage temporel entre moi et l'autre comme le principe de fécondité de cette relation. Plutôt qu'une continuité, Levinas pense une temporalité faite de ruptures³²⁸, puisqu'elle trouve son origine dans cette relation de rupture avec l'autre - rupture de la différence radicale qui implique une relation de distance. La diachronie temporelle est l'instant éthique, le « point de rupture »³²⁹ entre l'essence et son au-delà. La trace est la forme de ce qui n'a pas de forme : immédiatement transpercée par sa signification. Et la diachronie intervient comme l'endroit du non-lieu où se produit la relation de différence. L'instant diachronique est éthique parce que – dans la continuité de l'idée de trace – il est l'impossibilité de l'indifférence. Dans la relation avec l'autre, le moi se trouve dans un retard

³²⁸ Dans *Totalité et infini*, Levinas précise déjà « Le passé se reprend à chaque moment, à partir d'un point nouveau, d'une nouveauté telle qu'aucune continuité, comme celle qui pèse encore sur la durée bergsonienne, ne saurait compromettre » (p. 311).

³²⁹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 22.

irrécupérable sur l'antériorité de l'autre, autrement dit le moi se confronte à sa finitude dans le présent face à l'absence de l'autre, la trace est la présence non de l'altérité mais de l'impossibilité de réduire l'autre au présent de ma thématization. L'événement éthique se comprend ainsi comme la fulgurance de la trace qui, dans l'instant, fait voler en éclats le mode de l'être au présent, déchirure de l'être où le là n'a plus de sens que face au pas-là. C'est dans l'instant de la diachronie que la forme prend soudainement son « aspect » irréductible de trace, c'est-à-dire éclate comme évocation de l'absence de l'autre, de sa différence n'autorisant pas l'indifférence (c'est-à-dire ne permettant aucune thématization). La trace est ainsi le lieu du « non-lieu »³³⁰, l'exposition de l'au-delà de l'être, outrepassant l'être pour imposer l'obscurité du mystère là où tout est visible, lumière de l'intelligible. En dehors de l'adéquation, de la synchronie, de la synthèse, la différence outrage l'être et le dégonfle en crevant sa surface lisse. « La relation avec autrui crève le plafond de la totalité »³³¹ : autrui provoque un débordement de l'être qui est non seulement une ouverture dans le paysage d'un véritable exotisme, mais aussi l'ouverture dans la conscience à plus qu'elle ne peut contenir. Ainsi, la venue d'autrui implique paradoxalement un don de sens qui commence avec la différence. C'est-à-dire que la désynchronisation entre autrui et ce que je suis capable de percevoir d'autrui – la fin de la thématization – permet de faire venir le sens d'autrui.

Le problème posé par la venue de l'autre est qu'il se présente en tant qu'il est absolument autre. L'altérité est sa propriété. C'est donc dans la trace laissée dans le présent par l'absence de l'autre que je peux penser sa présence-absence, la présence de la trace. « La béance du vide n'est pas seulement le signe d'une absence. Le trait tracé sur le sable n'est pas l'élément d'un sentier, mais le vide même de la passée »³³². L'objet perçu comme masque me donne à penser le manque de familiarité du monde et à douter de sa finitude. Reconnaître le masque, c'est-à-dire reconnaître que ce qui se présente à moi ne me livre qu'un apparoir, une forme, un *tode ti* où il manque le *quid*, semble mettre à nu le monde au sens où je vois que sous le vêtement il y a le plus essentiel

³³⁰ Comme le souligne Jean-Louis Chrétien dans son article « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas », (in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, pp. 127-137) le non-lieu apparaît d'abord chez Levinas dans le sens dévalorisant d'une ouverture obscène, celle du café par exemple (dans *Du sacré au saint*). Mais le non-lieu trouve son occurrence positive dès qu'il est question de l'au-delà de l'être. Il s'agit alors d'une « dimension » qui échappe à l'être, au lieu, à la temporalité de l'ontologie. Opposition complète à l'être-là, le non-lieu de Levinas est l'intériorité du foyer qui, en tant qu'intimité de la relation à l'autre, s'ouvre comme le déphasage dans l'au-delà de l'être.

³³¹ *Totalité et infini*, p. 168.

³³² « Énigme et Phénomène » in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 208.

tissu de l'autre, celui qui est à l'extrémité de lui au monde. Sous le masque, c'est-à-dire sous ce que l'existant prenait pour la base stable de son économie – de l'être brutalement exposé – sous le fard d'un rôle apparaît la trace. Le grand traumatisme de l'altérité est la prise de conscience du vide du masque, et sous le masque, de l'absence. Ainsi la trace s'envisage comme indice de l'autre, mais sur le mode de l'inactualité : il n'y a rien au-delà de l'« il y a » de la matérialité qui puisse contenir dans ma conscience, pourtant ce rien témoigne de l'altérité devant laquelle ma perception est inadéquate. La trace indique que l'altérité de l'autre dépasse ma perception : ce qui reste c'est l'absence c'est-à-dire l'insuffisance de l'être à combler la différence de l'autre. La matérialité se dresse entre l'existant et l'autre, pourtant la trace de l'altérité dans l'être est le reliquat de sa présence-absence. « Avec l'extériorité qui n'est pas celle des choses – disparaît le symbolisme et commence l'ordre de l'être et se lève un jour du fond duquel aucun jour nouveau n'a plus à se lever »³³³. Ici l'extériorité ne relève plus de l'altérité relative qui se plie sans véritable résistance sous la main de l'existant. Il s'agit de l'altérité radicale de l'autre en tant qu'autre. Or cette extériorité est celle de la différence qui permet la présence. L'absence s'inscrit dans la présence comme différence, c'est-à-dire que l'autre laisse sa trace dans la perception de l'existant. L'extériorité de l'autre est celle qui résiste à la perception – la saisie assassine – de l'existant. Et cette résistance à la lumière de l'existant consiste dans l'imposition de la lumière de l'autre. Ce « jour » qui se lève établit la fin de l'exclusivité de la lumière de l'existant. Le jour de l'autre marque le tournant définitif de la perception : le moi n'est plus la seule lumière dans ce monde. Il n'est donc plus l'unique élément qui échappe à la matérialité. Reconnaître que l'autre est autre, sous le masque qui le retire continuellement à moi, c'est prendre conscience d'une impossibilité et dans le même temps de la seule option possible : celle de la rencontre. L'ultime possible étant celui qui ouvre le devenir humain à ce mouvement continu du vivre, la reconnaissance de l'altérité est la clef et en même temps l'orient qui donne le temps. Le masque est le moyen qui recouvre l'autre et le retire à la mêmeté, qui sauve notre horizon vital : ce qui ouvre tout en fermant ce Je sur lui-même, et à la connaissance qui s'approprie – *conatus essendi* qui voudrait réduire le mystère à un secret – alors que l'autre est plus qu'un non-dit, il ne peut pas se dire. Il ouvre au désir, à l'aspiration vers la nouveauté continuellement en œuvre dans le vivre. Ainsi l'impossibilité de la connaissance de l'autre pose la possibilité du désir de l'autre, c'est-à-

³³³ *Totalité et infini*, p. 194.

dire qu'elle ouvre l'incommensurable passion pour l'existence – plus que de la compassion, la passion pour l'autre prête à se substituer et à mourir pour l'autre.

La pensée d'Emmanuel Levinas, en présentant l'autre sous ce double aspect de la trace – présence du masque et présentation toujours différée de l'autre – nous plonge dans la problématisation de l'expérience de l'autre.

"L'absolument autre" ne se reflète pas dans la conscience. Il y résiste au point que même sa résistance ne se convertit pas en contenu de conscience.³³⁴

Si l'autre se présente au moi, il ne se livre pas à lui. Ce qui atteint le sujet, c'est la radicale altérité de l'autre, sa différence. C'est parce qu'il est infiniment distant que l'autre reste autre devant ma conscience, et sans possibilité de recours. L'autre demeure irréductible au même. Ce qui est « absolument autre » n'est pas là, mais c'est par ce « pas-là » que le sujet trouve une entrée. L'autre ne se prête pas à l'objectivation, il se dérobe à la conscience qui veut le prendre pour thème. Le phénomène de l'autre est essentiellement inaccessible. Alors comment se fait-il qu'il réussisse à présenter son absence dans la présence ? C'est la trace seule qui permet cela. La trace est ce qui se présente tout en disant l'absence de ce à quoi elle renvoie – tout symbolisme se trouve dès lors exclu. La trace, ou l'empreinte, est la marque laissée par l'existence de ce qui ne se présente pas directement à ma conscience. Elle exprime son être sans jamais le dévoiler.

Le spirituel ne se donne pas comme une substance sensible, mais par l'absence.³³⁵

C'est par cette manière de venir, sans se soumettre à la thématization, que l'altérité renverse l'ordre établi par l'ontologie. La trace qui est laissée dans le monde par l'invisible – ou l'au-delà de l'être - dit l'absence de présentation de l'esprit du monde. La trace est la présence de l'absence, c'est-à-dire qu'elle est cette réduction de l'autre où la manière d'être de l'autre est évoquée. Tout en trahissant l'autre ou le spirituel, la trace est l'expression de ce qui ne peut pas contenir dans l'image. Ainsi la trace est une image ou une représentation qui va au-delà de l'image ou de la représentation. La trace participe au dépassement de l'être en disant l'au-delà de l'être : elle trahit l'au-delà de l'être en le « disant », en le réduisant à une apparition, mais elle dit en même temps sa non-phénoménalité. « La visitation consiste à bouleverser l'égoïsme même du

³³⁴ *Humanisme de l'autre homme*, p. 53.

³³⁵ « Aimer la Thora plus que Dieu » in *Difficile liberté*, p. 222.

Moi qui soutient cette conversion. Le visage désarçonne l'intentionnalité qui le vise »³³⁶. Découvrir l'autre consistera donc à le suivre dans sa trace, c'est-à-dire à faire l'épreuve de son absence dans ma conscience comme dans ma perception. Le monde perçu est en deçà de l'authenticité du monde. Au moment de la rencontre, l'autre se démasque dans son altérité. Il surgit de ce qui a l'apparence du même, sous un masque familier, mais sa puissance d'altérité ne m'apparaît que lorsque je reconnais que ce que je connais n'est pas autre chose qu'un masque – la déficience de la représentation. Le masque est associé à l'idée d'un dévoilement qui anéantirait l'altérité pour ne laisser place qu'à du même. C'est une « représentation », une image de l'autre, qui entre dans un procédé de « symbolisme »³³⁷ qui va à l'encontre de la présence authentique de l'autre, cherchant à le ramener au même. Mais comme nous l'avons déjà dit, il s'agit ici d'une visitation - venue de l'esprit. Le spirituel ne peut pas se donner dans une « substance sensible » parce que celle-ci appartient à l'être, et l'au-delà de l'être n'y contient pas. Mais la trace lui permet surpasser la « substance sensible », faisant primer l'absence de dévoilement, l'impossibilité d'éclairer le mystère de l'autre. L'« absence » n'est pas le retrait, mais bien la diachronie de la relation entre le moi et l'autre. Cette « absence » marque la différence radicale que pose l'altérité.

Il faut ici remarquer que la visibilité de la trace n'est pas directe. Les yeux de l'existant ne voient pas immédiatement l'absence de l'autre parce qu'il faut qu'ils soient déjà touchés par cette absence. Le processus d'apparition de la trace passe en premier lieu par la reconnaissance du masque, c'est-à-dire la reconnaissance du monde perçu comme différent d'avec le monde réel. Il s'agit donc avant tout de reconnaître l'insuffisance de la perception et de la compréhension de l'existant. Reconnaître le masque, c'est reconnaître l'inadéquation entre la pensée du monde et le monde lui-même. Voir que le monde est différent de ce que je suis capable de saisir consiste bien à s'incliner devant la différence du monde. Et le respect de cette altérité qui s'impose d'abord comme masque conduit au manque³³⁸, c'est-à-dire au désir d'honorer l'ordre de l'autre (à la fois son antériorité et son commandement).

³³⁶ *Humanisme de l'autre homme*, p. 53.

³³⁷ *Ibid.*, p. 52.

³³⁸ Nous reviendrons sur l'idée de désir dans notre troisième chapitre.

La rencontre de l'autre est traumatisante par différents aspects qui s'y réunissent. Nous avons particulièrement insisté sur la temporalité de cette rencontre qui est en relation avec la notion de visage comme non-lieu. En disant d'une part que le visage est le « lieu du non-lieu », et d'autre part que la relation avec autrui est diachronique, Levinas met en évidence l'importance de la différence. L'altérité soulève l'ordre ontologique, rompt avec lui, en imposant sa différence, son inaccessibilité et sa désobéissance aux règles économiques. Le visage d'autrui, avons-nous dit, intervient comme le déchirement de l'être. Il faut le penser comme la venue, dans le lieu de l'être, de ce qui lui est antinomique. Catherine Chalier précise cette idée : « La diachronie du temps fait intrusion dans l'existence du sujet exposé à l'ordre du visage, ajourne [...] son bonheur et, tel un point d'absolue douleur, l'oblige à vivre une temporalité ébranlée par l'intrusion de l'irreprésentable : l'événement d'une responsabilité irrécusable, et pourtant non choisie, pour autrui »³³⁹. Dans la figure se révélant en tant que visage, l'altérité ouvre une autre dimension de l'existence où l'exister est dépassé voire soumis. Déchirer l'être, c'est venir l'interrompre en faisant surgir une différence irréductible, un mystère sur lequel aucune lumière ne peut se porter. L'importance de la différence entraîne la pensée de Levinas à décrire le visage d'autrui en tant qu'ouverture de l'au-delà de l'être qui trouble le cours des choses, de l'économie et du temps. Il introduit l'ombre là où tout n'était que clarté, mais, plus complexe encore, cette ombre vient de la lumière de l'autre. Le visage n'est pas l'exposé d'autrui, mais la trace de l'altérité qui fait d'autrui autrui. C'est-à-dire que la trace permet de penser l'impensable : si notre conscience n'obéissait qu'aux règles de l'être, elle ne pourrait pas se trouver débordée par une idée qui la dépasse. La conscience n'apprend pas sa propre limite dans cette relation, mais elle découvre l'illimité, l'infini. Et cette découverte ne peut avoir lieu que dans la rupture avec l'être.

Le moment de la reconnaissance de l'incapacité à percevoir l'autre dans son « authenticité » est crucial parce qu'il correspond à l'inclination devant l'autre. L'incapacité à saisir l'autre le place au-delà de l'existant, au-dessus de lui. Il s'agit ici d'accepter cette supériorité et de se courber devant elle comme acte de reconnaissance et d'acceptation. Le masque, cette forme vide qui était autrefois prise pour l'objet en tant que tel, se vide de la présence de l'autre. Et ce vide semble plein puisqu'il est l'élément qui ouvre la relation avec l'autre. La venue de l'autre n'est pas négative, elle ne fait pas que nier l'être, mais elle est la venue de ce qui rompt avec l'être en donnant un nouvel ordre, une autre, priorité – la relation

³³⁹ « Le bonheur ajourné » in *Rue Descartes, Emmanuel Levinas*, p. 33.

éthique. Ce qui commence dans la perception du vide consiste dans ce que nous appellerons plus loin de le désir de l'autre. Mais pour l'instant, il nous faut prendre la mesure de ce changement. Voir que le monde perçu est le voilement du monde réel est le premier pas dans le monde de l'autre, c'est-à-dire dans le monde dominé par l'autre. Il est dominé non par un joug mais par sa supériorité. Il se dégage de cette idée du monde réel derrière le monde la remise en cause de l'ordre établi. Alors que l'autre apparaissait comme un perturbateur, alors qu'il « dérangeait » l'ordre économique, il est maintenant l'élément majeur d'un autre ordre. Et l'ordre économique est reconnu comme insensé, un « ordre » où aucune unité de sens n'était capable d'ordonner le monde. L'économie est alors vue comme le désordre du monde. C'est un pseudo ordre qui prônait des valeurs pleines de vide.

Voir le masque, c'est soulever le voile économique qui faisait croire au bien-fondé de son ordre. En soulevant ce voile, un autre voile s'impose : de l'économie où tout est visible et disponible, l'existant passe à l'absence et l'indisponibilité de l'autre. Il reconnaît le désordre du monde, pourtant c'est toujours dans l'injustice de ce monde économique que l'existant doit vivre : la socialité n'a en fait pas le dessus sur la relation économique. Ainsi Levinas écrit que « seul l'homme qui avait reconnu le Dieu voilé peut exiger ce dévoilement »³⁴⁰. C'est-à-dire que seul celui qui découvre l'injustice de ce monde, seul celui qui subit le désordre du monde, peut appeler la justice et l'ordre éthique. Ainsi seul l'humain éthique, au sein d'un monde sans éthique, peut vouloir l'éthique. Le « Dieu voilé » reconnu est la possibilité d'une justice sous le règne de l'autre, « Règne d'un Roi invisible »³⁴¹. Mais avant cette demande ou plutôt cette attente du retour de l'autre, l'existant reconnaissant entend l'autre et s'imposera à lui-même le respect de l'éthique, c'est-à-dire le respect de l'autre. Ainsi il doit entendre ce que le visage lui dit, écouter, et prouver par là sa reconnaissance – s'incliner devant l'autre de manière à lui reconnaître la grandeur qu'il recèle. La différence est un aspect crucial de l'approche de l'autre, puisqu'elle est à l'origine de l'installation du pour-l'autre. Il faut néanmoins s'intéresser à un autre aspect de la venue de l'autre. Dans la venue du visage, à travers la nudité, autrui pose une relation. C'est-à-dire que non seulement il vient dans la signification de la diachronie, mais le visage établit une relation d'approche où, en plus de la rupture, il donne un nouvel ordre – où il ordonne.

³⁴⁰ « Aimer la Thora plus que Dieu » in *Difficile liberté*, p. 223.

³⁴¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 88.

B – L'appel de l'autre

Il apparaît que la venue de l'autre est le commencement de la signifiante. Elle répond ainsi au problème posé dans notre premier chapitre concernant l'orientation et la signification pour le moi. La venue du sensé par le visage d'autrui n'est pas l'imposition d'une règle qui ferait sens. La particularité de ce sens est qu'il relève de la personne. « Signifier n'équivaut pas à se présenter comme signe, mais à s'exprimer, c'est-à-dire à se présenter en personne »³⁴². La signifiante ne se réduit pas à la représentation du signe. Levinas nous incite à la penser en deçà du signe, avant la constitution de l'objet qu'est le signe. Parler de « s'exprimer » c'est ici revenir avant toute expression qui trahit la pensée, au lieu de l'ouverture du face-à-face avec l'autre. Là, dans la relation antérieure au dit qui retombe au déguisement social, antérieure à l'habillement recouvrant la nudité, la signifiante se comprend comme l'exposition de la personne. Ainsi le visage, dans sa nudité, est à l'origine du sensé parce qu'il permet la possibilité du « s'exprimer ». C'est devant la « nudité aphone du Visage »³⁴³ que se révèle la présence de la personne. Et la toute première signification – le sens éthique – se trouve dans l'appel silencieux – l'appel sans expression – qui se dégage de l'exposition du visage.

Le terme « appel » n'apparaît dans l'acception particulière développée ici qu'à partir de *Totalité et Infini*. En effet, à son apparition, cette notion d'appel n'est travaillée par Levinas que conjointement à celle de visage et dans cette même idée qui place l'autre avant tout. Après *Totalité et Infini*, Levinas délaisse la description du visage pour privilégier son écoute, comme le précise Edvard Kovac dans sa conférence « La pensée prophétique et éthique »³⁴⁴. Ainsi, si dans *Totalité et Infini*, les descriptions du visage au-delà de sa forme plastique montrent son ouverture vers l'au-delà de l'être, l'aspect descriptif est ensuite abandonné avec le primat de la vue. En donnant à l'écoute d'autrui – qui m'appelle depuis le silence de son visage - un rôle primordial dans l'éthique, Levinas continue l'élaboration d'une pensée qui tente de déjouer l'intrusion de

³⁴² *Totalité et infini*, p. 293.

³⁴³ Francis Guibal, *La gloire en exil, le témoignage philosophique d'Emmanuel Levinas*. Paris : Les Editions du Cerf, 2004, p. 70.

³⁴⁴ Conférence du 3 avril 2006, Colloque « Emmanuel Levinas », organisé par Edvard Kovac à Institut Catholique de Toulouse. Conférence à paraître dans *Recherches philosophiques*, la revue de la faculté de philosophie de l'ICT.

l'être³⁴⁵. L'utilisation du terme appel ne se limite pas à une référence à la communication, mais elle implique l'idée d'une élection. L'existant est appelé par l'autre, c'est-à-dire élu par lui pour lui répondre. Comme il pourrait être appelé sous les drapeaux, si ce n'est que le visage d'autrui émet un appel personnel qui désamorce la violence – tandis que la patrie est une entité impersonnelle autorisant donc la violence en son nom³⁴⁶. Dire que l'autre m'appelle, c'est dire que le présent est secondaire, que je ne pourrais que répondre, et que je serais toujours en retard pour répondre, comme nous l'expliquerons dans la suite de ce chapitre. Mais si l'appel d'autrui pose une relation fondée sur la nudité et la diachronie, il faut entendre le contenu de cet appel et voir ce qu'il change dans la situation de l'existant.

À l'instant même où l'existant est soumis au traumatisme de l'exposition de l'autre au monde, il entend l'autre. Il n'est alors pas seulement question de la présentation de l'absence de l'autre dans le monde, mais aussi de percevoir ce que révèle cette absence. À l'instant où, pour la première fois, l'existant voit dans le monde la possibilité de son au-delà, il entend l'appel de l'autre. Il ne le comprend pas mais l'entend, c'est-à-dire qu'il reçoit en lui, dans sa sensibilité, ce que l'autre exprime. L'appel de l'autre est au cœur de l'expérience éthique. Il est entendu comme l'aspect le plus puissant de cette entrée dans l'authenticité du monde vivant. L'appel d'autrui, celui que je reçois dès lors que je fais l'expérience de la rencontre avec son visage, dans le face-à-face, est un ordre qui implique différents mouvements du changement éthique. Le visage d'autrui s'exprime, « le visage parle »³⁴⁷. En effet, par le transpercement de sa forme, le visage est expression, c'est-à-dire qu'il n'a pas seulement vocation à s'imposer, mais aussi à être entendu, ou être reçu. Dire que « le visage parle », c'est dire qu'il entre dans la conscience de l'existant non par un acte de violence mais grâce à l'accueil qui lui est fait. L'existant participe à la venue de l'autre lorsqu'il cesse de lui opposer une résistance violente lorsqu'il le reconnaît comme autre. Le visage d'autrui fait entrer l'existant dans le lieu du sens éthique par cette expression indirecte de ce qui vient de derrière la forme du visage. Dans son article « La voix sans nom »,

³⁴⁵ Dans la note préliminaire de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas indique qu'il s'agit pour lui d'« entendre un Dieu non contaminé par l'être » (p. 10, Levinas souligne). À travers le visage d'autrui s'entend l'appel de l'Infini.

³⁴⁶ *Liberté et Commandement*, p. 38. Selon Jean-Michel Salanskis, dans son article « L'universel et le particulier chez Levinas », « La déchirure du monde, [...] c'est l'interruption de toute possibilité de confronter, et de calculer une part de soi, du don de soi, qu'autrui mériterait au nom de sa singularisation rationnelle ». L'élection ne laisse pas ce recul parce qu'elle vient d'autrui. Autrui ne se laisse pas concevoir comme un singulier parce qu'il est cet « unique » qui vient d'au-delà de toute théorie (*Levinas vivant, op. cit.*, p. 107).

³⁴⁷ *Humanisme de l'autre homme*, p. 51.

Jean-Luc Marion étudie la phénoménalité d'autrui et note que le visage « se donne sur le mode de l'appel »³⁴⁸. Puis, il poursuit, « on dira que la phénoménalité passe ainsi de la vision à la parole, de la vision voyante, produite par l'*ego*, à la parole entendue, reçue par l'*ego*. L'importance de ce virage ne saurait se sous-estimer, puisque l'intervention de l'entente en lieu et place de la vision rompt avec le primat métaphysique du regard, de l'*intuitus* qui ne regarde la présence que parce qu'il y garde un présent »³⁴⁹. Autrui est donc entendu plus qu'il n'est vu, et il est par là reçu plutôt que saisi. Car l'inquisition du regard se heurte à la dérobaie d'autrui qui ne laisse qu'un appel en guise de signe et qu'une absence dans le creux de la forme plastique du visage. Levinas renverse ainsi le primat de l'*ego* : son regard, sa saisie, sa présence, n'ont plus d'importance face à l'appel qui heurte la conscience et la retourne sur un passé et un avenir inaccessibles. La diachronie de l'altérité fait de l'appel d'autrui un mode de « phénoménalité » dans lequel, comme le souligne M. Marion, le présent de l'*ego* est déchu de sa signifiance au profit de l'absence et de la séparation d'avec l'autre.

« L'appel ne montre pas, ni ne se montre directement, il indique seulement ce dont il provient et témoigne – le visage resté non visible, en retrait »³⁵⁰. Par cette remarque Jean-Luc Marion met en évidence le problème de l'identité d'autrui. En effet, le visage – au-delà de la forme plastique – ne montre que l'irréductible distance d'autrui. La mise en déroute de l'intentionnalité provient de l'impossibilité d'une synchronie avec l'autre – ni présent qui demeure, ni compréhension. L'appel se réfère à l'autre mais comme appel à se confronter à la non-exposition du visage. Ainsi le visage n'est pas signifiant comme la forme, mais en tant qu'intimité retirée de l'autre.

Parler, c'est avant toutes choses, cette façon de venir de derrière son apparence, de derrière sa forme, une ouverture dans l'ouverture.³⁵¹

Si le visage a cette capacité de déchirer l'être du monde pour imposer l'idée de l'autre, il s'adresse à l'existant dans un appel, s'inscrivant toujours dans le dépassement de la forme. L'ouverture que constitue le visage au sein de la matière ouvre encore sur plus qu'elle-même. La possibilité de parler est précisément ce qui arrive par le visage d'autrui : le propre du parler n'est

³⁴⁸ « La voix sans nom » in *Rue Descartes, Emmanuel Levinas*, p. 13.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 51.

pas ici la parole mais la manifestation de l'altérité. La « visitation » du visage consiste à délivrer l'existant de l'être en le faisant entrer dans la socialité. Dire qu'il y a un appel de l'autre, signifie que l'expérience éthique est l'expérience qui dépasse la vision, et s'inscrit dans l'écoute au-delà de la forme. Si le visage parle, c'est parce qu'il est expressif. « Il *s'exprime*. Le visage, contre l'ontologie contemporaine, apporte une notion de vérité qui n'est pas le dévoilement d'un Neutre impersonnel, mais une *expression*. »³⁵² Et cette expressivité mobilise l'existant dans l'activité de la perception. L'existant est acteur de l'accueil, « ouvrier de ce dévoilement »³⁵³. C'est lui, le spectateur, qui tire le rideau³⁵⁴ sans savoir ce qu'il trouvera derrière sans savoir ce qui viendra à lui, de derrière le rideau. Et si le visage parle à l'existant, il le fait dans le silence. La voix du visage traverse sa forme, traverse la particularité de ses traits nus, et traverse la différence qui le sépare de l'existant pour se faire entendre en lui, dans son for intérieur, comme commandement éthique. L'appel du visage est un appel silencieux car il est antérieur à toute parole. Le visage parle avant tout mot et toute prononciation, le langage comme origine du langage. Il dit la possibilité du dire lui-même, c'est-à-dire la possibilité de la socialité entre humains – le dénudement permet de parler. Si, comme Jacques Rolland l'affirme, la relation avec autrui est « hésitation entre le langage et le meurtre »³⁵⁵, c'est que l'altérité, par le voilement de son intimité, pose l'existant dans l'obligation de reconnaître l'autre et la révélation choquante de sa fragilité.

Le face-à-face avec le visage d'autrui me conduit à me confronter avec l'altérité la plus radicale. Mon intentionnalité n'y trouve aucune accroche. C'est au-delà de ce qui apparaît, du visible, que je perçois autrui. Et autrui se présente à moi comme la donnée la plus inadéquate³⁵⁶ : il y a une impossibilité à faire coïncider l'autre avec l'intentionnalité, avec la conscience, c'est-à-dire avec le même. La distance qui me sépare de l'autre n'est pas quantifiable, n'est simplement pas appréhendable. Elle est infinie - c'est-à-dire qu'elle ne relève pas de mon mode d'appréhension. Elle ne se soumet pas au cadre de la conscience mais le déborde continuellement. L'autre, intervenant dans un au-delà du même, installe une tension, par cette

³⁵² *Totalité et infini*, p. 43 (Levinas souligne).

³⁵³ *Humanisme de l'autre homme*, p. 29.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 26.

³⁵⁵ Jacques Rolland, « Un chemin de pensée » in *Rue Descartes, Emmanuel Levinas*, p. 45.

³⁵⁶ « L'Autre qui provoque ce mouvement éthique dans la conscience, qui dérègle la bonne conscience de la coïncidence du Même avec lui-même, comporte un surcroît inadéquat à l'intentionnalité ». *Humanisme de l'autre homme*, p. 54.

incapacité à l'embrasser. L'inadéquation de ma perception fait d'autrui l'élément qui m'entraîne à avoir l'idée de l'infini, en tant qu'il est au-delà de moi, ailleurs que dans la finitude de l'esprit humain. Et finalement, l'idée comme la parole est sans cesse débordée par ce qu'elle évoque. « L'être qui me parle et à qui je répons ou que j'interroge, ne s'offre pas à moi, ne se *donne* pas de manière à ce que je puisse assumer cette manifestation, la mettre à la mesure de mon intériorité et la recevoir comme venue de moi-même »³⁵⁷. L'autre ne se soumet pas à la thématization mais il dépasse ma conscience. Ainsi j'ai l'idée de l'autre dans ma conscience mais cette idée est débordée par ce dont elle est l'idée. « L'enseignement est une façon pour la vérité de se produire telle, qu'elle ne soit pas mon œuvre, que je ne puisse pas la tenir de mon intériorité »³⁵⁸. Autrui, venant de derrière son visage, m'enseigne à travers son expressivité. Et si je le reçois, c'est par ma sensibilité. Autrui me touche de manière à impressionner ma conscience sans pour autant perdre de son mystère. En venant au moi, il ne s'abîme pas, mais il établit une relation dans la séparation de la diachronie. La manifestation d'autrui à lieu dans ma propre sensibilité, dans ma conscience de son altérité en tant que je suis dès lors en relation avec autrui. L'expression d'autrui m'enseigne ce qui est antérieur à tout message, ce qui ne se thématise pas et ne peut pas faire l'objet d'un discours. C'est pourquoi l'expression du visage est silencieuse : elle parle de ce qui ne se dit pas mais dont chaque parole est la tentative d'une esquisse. L'autre est l'origine de tout discours en tant qu'« origine du sensé ».

La parole, avant même d'être dite, dans sa possibilité d'être dite, le parler ou le dire manifeste la possibilité de recevoir l'autre en soi. De même que la parole sera pour l'existant le lieu de son unification, de son individuation, de sa manifestation en tant que moi, elle signifie dans l'appel de l'autre la condition d'une entente de la différence. L'existant accueille l'autre qui vient en lui parce que le visage est cette ouverture imposée à l'existant, cette passerelle entre l'autre et le même. Le visage est essentiellement cette venue en moi de l'autre. La socialité (ou l'entente) ne vient que dans ce face-à-face où le visage d'autrui me domine. Avoir la parole implique l'entente, c'est-à-dire non une attention bienveillante, mais la possibilité d'être accueilli – entendu. Devant le visage, l'existant écoute. L'appel est ici compris non comme ce qui est dit, le contenu ou le dévoilement, mais comme l'implication originaire de toute possibilité de

³⁵⁷ *Totalité et infini*, p. 328 (Levinas souligne). Cette phrase rappelle cette autre : « La relation avec un être infiniment distant – c'est-à-dire débordant de son idée – est telle que son autorité d'étant est déjà *invoquée* dans toute question que nous puissions nous poser sur la signification de son être. On ne s'interroge pas sur lui, on l'interroge. Il fait toujours face. ». *Op. cit.*, p. 39.

communication sociale. L'appel d'autrui, s'il n'est pas prononcé – dégradé par la parole – s'inscrit dans la conscience de l'existant en tant que conscience de l'autre, c'est-à-dire conscience éthique.

La pauvreté de l'autre.

Nous avons parlé plus tôt de l'intervention d'autrui comme d'un traumatisme, d'un choc. Pourtant il faut souligner que cette manière d'intervenir ne repose pas sur sa force, mais au contraire sur sa faiblesse. Ce n'est pas du tout dans un rapport de force que l'autre s'impose mais par la profondeur de sa détresse, par la « misère » qu'il me fait entendre. L'appel de l'autre consiste dans une exposition de l'autre, et c'est de cette exposition que me vient l'appel. « L'être qui s'exprime s'impose, mais précisément en en appelant à moi de sa misère et de sa nudité – de sa faim – sans que je puisse être sourd à son appel »³⁵⁹. Le premier aspect de l'autre qui vient à moi est sa fragilité. Dans son article « Le temps de la patience », Pascal Delhom souligne : « [Autrui] me regarde comme le pauvre et l'étranger. Mais, dans sa nudité, il me commande. Ce qui dans le monde serait un ordre (ou une prière), lié à une situation particulière et à mes possibilités d'y répondre, se défait hors du monde, dans la nudité même de l'autre, de toute référence à une situation. Le commandement est absolu parce qu'il m'est adressé à la deuxième personne du singulier par celui qui ne vient pas du monde. »³⁶⁰ Le dénuement d'autrui, son extrême pauvreté, vient de cette venue hors de tout contexte. Autrui vient de l'endroit où il n'y a pas de possession, et en même temps tout se passe comme si je l'avais expulsé de la jouissance qui lui était destinée. Lorsque l'autre se présente en tant que personne, c'est-à-dire au-delà de l'être dans sa dimension d'autre, il se découvre. Dans cette manière de s'exposer, autrui se met « à nu ». Il vient en se délivrant de son image, d'au-delà de la forme qui est déjà une possession, en tant qu'autre. Et cette sincère altérité par laquelle il me touche est absolument vulnérable parce que malgré son altérité, il vient dans le sensible.

La transcendance du visage est, à la fois, son absence de ce monde où il entre, le dépaysement d'un être, sa condition d'étranger, de dépouillé ou de prolétaire. L'étrangeté

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 328.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 219.

³⁶⁰ Consultable sur le site internet de l'Institut d'Etudes lévinassiennes : <http://www.levinas.fr/textes/pager.asp?a=7&p=1> et dans *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°4, 2005, pp 21-47.

qui est liberté est aussi l'étrangeté-misère [...] La nudité de son visage se prolonge dans la nudité du corps qui a froid qui a honte.³⁶¹

Le visage vient d'au-delà de la forme, d'au-delà de l'être, mais il vient cependant dans la sensibilité. Ainsi il vient d'ailleurs, mais il vient dans l'être. Et il y a une sorte de détresse dans cette venue qui me signifie toute la richesse d'autrui et toute sa pauvreté. Le décalage entre l'intensité de cet au-delà de l'être, de cette « transcendance du visage », et la nudité de la peau dans laquelle il se présente nous conduit à penser que c'est la sensibilité qui fait sa faiblesse. Le visage « est une résistance totale sans être une force »³⁶². Il se dérobe au pouvoir mais sa résistance repose entièrement sur l'éthique – non pas la force. Autrui, en tant qu'étranger, est libre parce qu'il ne se soumet pas au pouvoir, il ne se laisse pas saisir. Mais son étrangeté est misère parce que sa résistance est une exposition. Quoiqu'il se refuse à la saisie, le visage s'expose dans sa nudité de visage : si son altérité est inatteignable, sa sensibilité le rend vulnérable. Mais il ne s'agit pas d'une contradiction, au contraire c'est parce qu'il se montre dans sa pauvreté qu'autrui me touche. Il faut qu'il en vienne à me dire sa détresse, à me révéler la faiblesse de son existence, pour pouvoir m'atteindre moi. Dans son essai « Enigme et Phénomène » (1965), Levinas dresse la description de la misère d'autrui à travers son visage : « le visage est défait et nu. Par ce défaitisme, cette dérélition et cette timidité n'osant pas oser, par cette sollicitation de mendiant, l'expression ne participe plus à l'ordre auquel elle s'arrache, mais ainsi précisément fait face et front dans le visage, approche et dérange absolument »³⁶³. La nudité par laquelle autrui m'interpelle et me dérange dans ma jouissance, est celle qui dit sa misère. Et en tant qu'ego qui jouit de la vie, autrui sème le trouble et la culpabilité dans la jouissance. Dans son appel où il expose son extrême pauvreté, autrui me dit tout ce dont il manque et dont moi, je jouis. *Il s'en remet à moi*. Ce qui est bouleversant chez l'autre, c'est qu'il se trouve entre mes mains, dans son exposition, tant il semble vulnérable. La venue de l'autre se fait dans le déchirement du visage, et précisément ce que le visage transmet n'est pas la position sociale ou la manière d'agir d'autrui, mais seulement sa nudité. « Autrui n'apparaît pas à partir d'un lieu, d'un "là" situé dans le monde » précise Agata Zielinski³⁶⁴. Hors contexte, le visage

³⁶¹ *Totalité et infini*, pp. 72-73.

³⁶² *Liberté et commandement*, p. 38.

³⁶³ « Énigme et Phénomène » in *En découvrant l'existence*, p. 209.

³⁶⁴ Agata Zielinski, *op. cit.*, p. 108.

autrui interpelle la conscience de l'existant depuis un lieu qui précède tout habillement, toute appaître, le lieu de la pure socialité.

Le dévoilement du visage est nudité – non-forme – abandon de soi, vieillissement, mourir ; plus nu que la nudité : pauvreté, peau à rides ; peau à rides : trace de soi-même.³⁶⁵

Le visage parle de la souffrance et de la mort, c'est-à-dire la fragilité de la personne sensible. Il dit la « pauvreté » de celui qui vit en tant qu'autre, à la fois dans l'absence de l'être et dans l'exposition de cette pauvreté. Il est « plus nu que la nudité » par ce qu'il s'expose en quelque sorte « jusqu'à l'os » c'est-à-dire jusque dans ce que la souffrance a de plus intime. Et son appel dépasse la nudité, parce que même la nudité évoque une image. Mais il s'agit de la nudité qui dit le froid et la faim, qui appelle la conscience pour ne pas être ignorée. La venue du visage ou le dévoilement de la nudité d'autrui, est la révélation d'une vie non de jouissance mais de misère. Le visage est la trace de ce qu'est autrui avant toute représentation, avant d'être réduit à son image. Le visage, quoiqu'il parte de la forme pour s'en défaire, adresse un appel qui dépasse la plasticité mais pas la sensibilité. L'image est dépassée par l'appel, mais c'est à la vie (et plus la « vie de ... ») que le visage m'éveille³⁶⁶. Il vient témoigner, dans sa résistance à la thématization, de sa fragilité, de sa vulnérabilité de personne. Et l'appel est ce qui vient de la nudité du visage. Sa profonde fragilité me révèle soudain l'état d'indifférence où je me trouvais jusque-là. Il désarçonne le regard qui cherche à trouver un contour fermé aux objets, en débordant sans cesse la forme. « La nudité du visage est dénudement. Reconnaître autrui, c'est *reconnaître une faim* »³⁶⁷. L'idée de nudité est l'idée du dénudement en tant que manque, en tant qu'écorchure. Autrui ne me domine pas par un joug ou par la force, mais parce que je ne peux que m'incliner devant sa faiblesse. Je ne peux que me sentir coupable de sa faiblesse, comme si j'avais usurpé « ma place au soleil », comme si ma jouissance privait l'autre. Ainsi l'appel de l'autre plonge l'existant dans une conscience de sa propre injustice, en tant que jouissance du monde alors que je dois tout à l'autre. L'idée de dette reste à approfondir, cependant la trace de la misère de l'autre m'atteint comme une accusation à laquelle je dois répondre. La culpabilité est ici la culpabilité à exister en laissant l'autre « dans l'ombre », en l'ignorant. C'est la crainte *pour l'autre* qui me tient otage de l'autre, mais pas par une terreur que l'autre ferait peser sur moi

³⁶⁵ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 141.

³⁶⁶ Voir « De la conscience à la veille » in *De Dieu qui vient à l'Idée*, pp. 34-61.

³⁶⁷ *Totalité et infini*, p. 73 (Nous soulignons).

(comme dans la matérialité qui me menaçait de disparition). Au contraire, c'est autrui qui est menacé par nul autre que moi-même. L'inquiétude qui se dégage du face-à-face avec le visage est entièrement pour l'autre, dont la vie si fragile est menacée par mon pouvoir sur son être.

Crainte pour tout ce que mon exister – malgré son innocence intentionnelle et consciente – peut accomplir de violence et de meurtre.³⁶⁸

Cette crainte évoquée par Levinas relève de la culpabilité à prendre ce qui devrait appartenir à autrui, et qui va jusqu'à la culpabilité à exister. D'une certaine manière, la pauvreté de l'autre dit que j'ai usurpé ce qui aurait dû être sa richesse. Il ne s'agit pas seulement d'avoir pitié d'autrui, mais l'implication de l'existant ne peut pas demeurer dans l'observation de la misère d'autrui : cette misère le touche si bien qu'il est désigné comme sa cause. Le fait même de jouir de la vie est une raison de culpabilité pour l'existant qui se trouve affecté par la pauvreté d'autrui. Chez Levinas, je suis coupable pour autant qu'autrui souffre et que je ne souffre pas. Et tant qu'il souffre, je dois prendre à ma charge sa souffrance. Une fois de plus, Levinas souligne cette manière « non-intentionnelle » d'être coupable : si la jouissance paraît aller de soi pour l'existant, sa secondarité sur autrui se rappelle à lui sur le mode de la culpabilité. En effet, Levinas n'aborde pas le thème du mal causé sciemment à autrui, mais nous renvoie à l'idée que chacun, par ses actes de jouissance du monde, est une nuisance pour autrui. Et comme autrui est prioritaire, le constat de sa souffrance par l'existant renvoie à la culpabilité du juste³⁶⁹L'existant tombe en otage devant autrui en se faisant à lui-même l'aveu de la naïveté avec laquelle il peut lui causer du tort. Parce qu'il apparaît que je n'ai pas besoin d'agir contre l'autre pour le blesser. Je n'ai qu'à profiter de ma capacité à la jouissance pour être en train d'usurper ma place : l'autre est le plus fragile, le plus nécessaire, le plus misérable, et je n'ai qu'à jouir de la vie pour lui prendre ce que je lui dois. Si j'ai peur pour l'autre c'est d'abord à cause de moi-même. Tout à coup je me soumetts à l'autre pour ne pas risquer de le blesser. Nous aborderons plus loin la manière par laquelle le moi est capable d'aller à l'encontre de l'usurpation à laquelle il se livre

³⁶⁸ « De l'un à l'autre – Transcendance et temps » in *Entre Nous*, p. 155.

³⁶⁹ Salomon Malka rapportant ses souvenirs des leçons de l'ENIO décrit Levinas pendant les cours de Rachi : « Les justes ne doivent pas se reposer insiste le maître, ils ne doivent pas s'endormir... Être juste, c'est être en état de veille » (*La Vie et la Trace* p. 125). Et dans un entretien avec Philippe Némou en 1981, Levinas lui-même affirme : « Plus je suis juste, plus je suis coupable ». Le juste est aussi à l'image de la citation, souvent rappelée par Levinas, de Dostoïevski « 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.

dans la jouissance, mais il apparaît déjà que l'appel d'autrui éclate à mes oreilles comme une accusation de ma jouissance. C'est donc la faiblesse de l'autre qui perce dans la nudité de son visage.

Il est « peu de chose » entre mes mains, et c'est ce qui le rend infiniment précieux. Cette sensibilité qui le rend vulnérable, est aussi ce qui lui permet de me toucher. L'appel de l'autre, ce qui vient de derrière le visage dans l'ouverture à plus que de l'être, n'est rien d'autre qu'un cri de souffrance auquel je suis lié par la culpabilité. Je tombe à genou, prosterné, à sa merci, parce que *l'autre m'enseigne la fragilité de la vie*. Il m'enseigne non seulement ma finitude face à son altérité mais surtout et d'un seul coup ma richesse. Cette valeur n'est là qu'à partir de l'autre : il est celui qui me donne une place, dans ce monde parce que je la lui cède. Ma richesse ne peut être richesse que parce que l'autre manque de ce que je possède. L'éthique me donne la responsabilité devant mon prochain, comme devant le premier cri du nouveau-né auquel le monde appartient déjà plus qu'à moi-même mais dont je suis responsable pour lui. Et cette responsabilité se présente avant tout comme l'abandon de mon pouvoir sur l'être cédé à l'autre.

La domination de l'autre sur le moi tient à cette obligation devenue souveraine, à prendre soin de mon prochain. « *Le visage est une main tendue* »³⁷⁰. En effet, on peut dire à présent que la venue de l'autre est un appel au secours. Mais une « main tendue » a deux sens : elle m'est tendue pour que je cesse de l'ignorer, et elle est tendue vers moi pour que je sauve autrui de sa détresse, pour que j'agisse face à sa misère. La pauvreté du visage exposé dans sa nudité m'appelle moi parce que je jouis des objets du monde. Finalement la jouissance semble l'étape nécessaire pour que l'autre vienne : c'est parce que j'ai oublié la souffrance d'autrui qu'il vient se rappeler à mon souvenir. C'est parce que je me rends coupable en exerçant mon pouvoir, tandis que l'autre se dévoile dans toute la profondeur de sa pauvreté, qu'un lien éthique peut se créer. La jouissance intervient bien comme un moment intermédiaire où l'égoïsme doit se confronter au visage de l'autre pour pouvoir s'ouvrir à l'éthique.

On comprend mieux alors le passage de *Totalité et Infini* où Levinas dit que seul celui qui connaît le bonheur peut être touché par l'autre. Il faut goûter au bonheur de la jouissance pour pouvoir subir le choc de la révélation de la pauvreté de l'autre. Et la honte, et la culpabilité, ne sont possibles qu'à ce lui qui a savouré son bonheur. Lorsque nous aborderons les sentiments de dette et de responsabilité, il faudra les comprendre comme la réaction de l'existant au poids de la

pauvreté d'autrui. La « main tendue » du visage ne donne pas de possibilité de rachat, mais une possibilité de briser l'ignorance et d'agir pour l'autre. La pauvreté du visage ne peut pas seulement inspirer la pitié parce que l'existant est impliqué dans cette situation comme s'il avait pris le pain de la bouche d'autrui. L'existant est riche d'une richesse usurpée. Mais l'appel de l'autre signifie une culpabilité de la blessure également parce que l'existant trouve, dans la sensibilité d'autrui, l'endroit de sa fragilité et d'un pouvoir toujours déjà interdit par l'éthique. La richesse que la pauvreté d'autrui m'attribue tient aussi à un pouvoir terrible : autrui, en se présentant dans son altérité, dans la faiblesse de son visage, me met à l'épreuve en me donnant un pouvoir sur sa sensibilité. La faiblesse d'autrui est aussi sa seule dureté : celle de l'interdit éthique qui peut toucher la conscience de l'existant.

L'interdit du meurtre.

Qu'exprime l'autre dans son appel ? Et quelle tempête s'abat alors sur moi ? Le visage, perçant la plasticité du masque dans sa nudité, envoie un appel auquel je ne peux que répondre dès lors que je l'ai entendu. Un appel qui entame un cheminement *sans repos* pour le sujet qui le reçoit. L'appel de l'autre m'ordonne l'éthique. Mais il le fait d'une manière tout à fait inattendue pour l'existant habitué à une logique économique. En effet ce n'est pas la possession ou la force qui est mise en évidence dans cette rencontre mais à l'inverse la pauvreté et la faiblesse. C'est bien ce qui permet à l'autre d'intervenir auprès de l'existant : il vient là où on ne l'attend pas. Emmanuel Levinas relève l'élément déclencheur du clivage avec le mode de vie économique. Le renversement qui a lieu tient essentiellement à la considération d'autrui en tant que personne, or c'est la fragilité de la personne qui bouscule l'existant : la relation nouvelle qui s'installe se place entre moi, dans mon pouvoir d'existant, et autrui dans sa fragilité de visage. Tel que l'exprime Yves Charles Zarka, « La signifiance du visage c'est tu ne *me* tueras point »³⁷¹ Ainsi c'est autour du thème du meurtre que se décline le changement. L'introduction de l'idée du meurtre d'autrui -

³⁷⁰ Entretien avec Philippe Némou, « Les chemins de la connaissance » (Nous soulignons).

³⁷¹ Yves Charles Zarka, « Altérité et Subjectivité » [Vidéo de la conférence en ligne] introduction au colloque *Ethique et Violence chez Emmanuel Levinas*, dans le cadre du programme « Un siècle avec Levinas », Paris, mai 2006 Disponible sur : http://www.akadem.org/sommaire/themes/philosophie/1/4/module_1059.php [Réf. du 10 septembre 2008].

même si elle est évoquée par touches auparavant - a principalement lieu dans la troisième section de , paragraphe « Visage et éthique », dans la sous-section éponyme, pages 216 et 217.

La profondeur qui s'ouvre dans cette sensibilité modifie la nature même du pouvoir qui ne peut dès lors plus prendre, mais peut tuer. Le meurtre vise encore une donnée sensible et cependant il se trouve devant une donnée dont l'être ne saurait pas se *suspendre* par une appropriation.³⁷²

C'est à partir de son analyse du visage que Levinas donne à autrui cette sorte de pouvoir qui suspend mon pouvoir. Autrui défie mon « pouvoir de pouvoir » c'est-à-dire qu'il échappe à la thématization et m'empêche ainsi de le réduire à un objet. Le visage d'autrui, insoumis à toute réduction, se présente pourtant dans une dimension sensible. En effet, quoiqu'il déborde l'être, le visage s'inscrit dans le sensible. Et s'il m'empêche d'exercer mon pouvoir de saisie sur lui, il ne peut pas résister au meurtre. Le meurtre atteint le sensible, la chair du vivant. L'existant « ne peut plus prendre, mais peut tuer ». Le pouvoir qu'il met à l'œuvre devant les objets ne peut pas saisir autrui, mais il découvre par ailleurs la possibilité pour lui de tuer autrui. La particularité d'autrui tient donc au fait qu'il ne se soumet pas à la thématization, mais que son inscription dans le corps vivant permet de le détruire. La saisie est impossible sur autrui, mais le meurtre n'est possible que sur autrui. « Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer ». Autrui est la seule « donnée sensible » qui se refuse à l'« appropriation ». L'existence d'autrui ne peut pas se « suspendre » par la saisie, mais elle peut être définitivement suspendue par le meurtre. La possibilité du meurtre est la possibilité de mettre un terme à la « sensibilité » d'autrui. L'appropriation de sa particularité est impossible, mais sa particularité peut être détruite par son meurtre, en tant que « donnée sensible ». Ainsi Levinas développe, dans la même page de *Totalité et Infini*, le meurtre comme un type de pouvoir particulier.

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.³⁷³

Ici le pouvoir qui seul reste à l'existant devant l'autre est celui du meurtre. Et ce pouvoir semble inauthentique dans le sens où il ne s'exerce pas sur autrui mais sur sa dimension sensible. Ainsi, malgré le meurtre, autrui n'est jamais soumis à la domination de l'existant. Autrui

³⁷² *Totalité et infini*, p. 216.

³⁷³ *Ibid.*, p. 216.

demeure dans son altérité hors d'atteinte, et le meurtre le détruit sans jamais le soumettre. L'atteinte portée à l'autre, n'atteint pas l'autre, mais son inscription dans la sensibilité. Il reste absolument insaisissable pour l'existant. L'anéantissement du meurtre n'est donc pas un véritable pouvoir sur autrui. Il n'est pouvoir que sur le sensible, et la particularité du visage est bien de « déchirer le sensible ». Si autrui meurt, son altérité ne se trouve jamais sous la puissance de l'autre. Il n'est pas dominé. Et le meurtre n'est qu'un manquement à la volonté de posséder jusqu'à l'autre – il rate son objectif. Ainsi devant l'altérité d'autrui, l'existant est « impuissant » : son pouvoir de saisie est inopérant, et ce qu'il lui reste ne relève pas vraiment du pouvoir parce qu'aucune puissance n'atteint l'autre. Autrui vient dans l'au-delà de l'être, dans le déchirement de la forme, de derrière le visage, comme une ouverture. Sa mort l'anéantit mais ne permet pas la réduction de son altérité – elle ne fait que la dissoudre sans la rendre plus accessible.

Cet infini plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son visage, est son visage, est l'*expression* originelle, est le premier mot : "tu ne commettras pas de meurtre".³⁷⁴

On peut ici penser à l'amour « fort comme la mort » de la fin de la troisième conférence dans *Le Temps et l'Autre*³⁷⁵. Plus qu'une donation de sens dépassant la mort, cette expression peut évoquer la résistance éthique à l'action meurtrière. Il s'agirait du mystère éthique permettant la rupture avec l'ordre de l'être : l'infini dépassant l'être peut être anéanti mais jamais soumis. La violence relève de l'être, et le propre du visage d'autrui est d'exprimer la transcendance de l'être. La violence ne le touche que de manière indirecte, en provoquant sa disparition, mais jamais en le saisissant. Autrui se situe donc dans l'au-delà de l'être, et le meurtre ne porte atteinte qu'à la donnée sensible à laquelle il est attaché. Devant la possibilité du meurtre, le pouvoir de la transcendance est l'interdiction ou le commandement. Ainsi que le souligne Félix Pérez, au deuxième chapitre de son ouvrage intitulé *En découvrant le quotidien avec Emmanuel Levinas*, paragraphe 2 « "Le sanglot réprimé" : la race de Caïn », « Tuer autrui et regretter son geste est une façon de se déprendre d'un élan direct et de comprendre que ce qui était possible concrètement n'était pas possible humainement. La résistance éthique au meurtre d'autrui, en

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 217.

³⁷⁵ Cette expression, en référence au *Cantique des Cantiques*, a été analysée par Daniel Vigne dans son intervention au Colloque Emmanuel Levinas, le 5 avril 2006, à Toulouse, « *L'amour est fort comme la mort* ». Il soulignait que « de la connaissance des choses à l'amour de la personne il y a quelque chose d'absolument nouveau, qui relève du mystère » (*Actes du colloque Emmanuel Levinas (1906-1995)* 3-5 avril 2006, dans *Recherches philosophiques*, Revue de la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Toulouse).

effet, se lit à l'envers. [...] À cet égard, le remord serait la façon de tomber en humanité, l'impossibilité éthique de commettre ce meurtre apparaît seulement alors. »³⁷⁶ Le meurtre est une possibilité de l'être qui déshumanise l'existant. L'humanité tiendrait donc dans l'interdit du meurtre, et, à travers cet interdit, à la reconnaissance de l'antériorité de ma dette envers l'autre sur tout projet de meurtre. Car, si Félix Pérez évoque le remord qui suit le meurtre, nous devons souligner que le remord dépasse la singularité du meurtre, en sorte qu'il est un remord du meurtre sans meurtre. La possibilité de blesser autrui, la faiblesse qui m'atteint par son visage, est une accusation précédant tout geste. Autrui « nous résiste déjà dans son visage » : cette résistance ne relève pas de la mise en œuvre d'une force dans l'être, mais il s'agit de la résistance morale, personnelle, de l'expressivité du visage. La transcendance qui vient traverser le visage, déchirer l'être, vient dans cette expressivité du visage. Dans sa nudité, le visage s'exprime avant tout discours pour ouvrir la possibilité du discours. Et Félix Pérez propose cette analyse, en s'appuyant sur l'histoire de Caïn : « Voir autrui, c'est parler [...] ce geste verbal ici précède toute constitution des langues et désigne la signification dominante du langage comme *garde du frère* et non comme *garde de l'être*. Ni élémentaire, ni élaborée cette grammaire est celle d'un visage que Caïn n'a pas su reconnaître face à Abel »³⁷⁷. Voilà pourquoi Levinas écrit dans *Totalité et Infini* que « [l'interdiction du meurtre] me regarde du fond même des yeux que je veux éteindre et me regarde comme l'œil qui dans la tombe regardera Caïn »³⁷⁸. Antérieur à tout langage, se situe le paradoxe du meurtre à la fois tentant et impossible. La venue de l'autre rappelle cette antériorité, et ce qu'autrui dit alors est le commandement de ne pas le tuer. Jean-Luc Marion le souligne : « "Tu ne tueras pas" impose à Caïn de savoir ce qu'il fait et de savoir que c'est dans l'espace de la transcendance d'autrui qu'il tue ou ne tue pas. C'est-à-dire dans l'infini, hors de la totalité, en un sens hors du monde »³⁷⁹. Le visage commande l'existant à l'intérieur même de sa conscience, par sa conscience. Le commandement de ne pas tuer autrui est en fait l'inspiration donnée par le visage. Le face-à-face n'est donc pas à proprement parler un l'un-devant-l'autre, mais la venue de l'un-pour-l'autre. Le visage vient en tant qu'autre, c'est-à-dire en tant qu'il transcende l'être, « crève le plafond de la totalité »³⁸⁰, insufflant à l'existant l'inspiration éthique.

³⁷⁶ Félix Pérez, *En découvrant le quotidien avec Emmanuel Levinas*, 2000, Paris, L'Harmattan, pp 121-122.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 123.

³⁷⁸ *Totalité et infini*, p. 258.

³⁷⁹ Jean-Luc Marion, exposé sur le thème « Transcendance et Justice », Colloque des Intellectuels juifs de Langue française, 1998, Paris : Albin Michel, p. 59.

³⁸⁰ *Totalité et infini*, p. 186.

Comme la première « parole » ou la parole « primitive » (en cela qu'elle n'est pas une parole dite mais bien entendue, une parole d'avant toute parole) l'interdit du meurtre est aussi le premier commandement. Yves Charles Zarka remarque : « Ce commandement est un élément antérieur à tout autre élément »³⁸¹. L'interdit du meurtre est ici considéré comme le tout premier commandement – selon la tradition mettant en vis-à-vis les cinq premiers commandements et les cinq derniers³⁸². Ainsi l'interdit du meurtre d'autrui est compris dans une certaine continuité avec l'infini divin. L'« infini » vient à travers le visage d'autrui, non pas par « référence » au divin, mais comme une sorte d'écho du divin dans l'humain. Le visage d'autrui présente l'ouverture à l'infini en tant que « transcendance même de son être par rapport [au] tout »³⁸³. Le visage est le lieu de l'expression de la transcendance, en tant que déchirement de la totalité ontologique. Yves Charles Zarka fait cette observation très intéressante : « Dans cette présentation impossible, [l'autre] m'ordonne d'un ordre qui n'est pas le sien, d'un ordre qui n'est pas de lui, mais qui le traverse lui-même et qui me traverse également »³⁸⁴. L'interdit du meurtre revêt une double profondeur : autrui ne doit pas être tué parce qu'il est la fragilité même de ce qui déborde l'être, mais en plus cette lueur dépassant l'ontologie dans le visage d'autrui, le dépasse lui-même, est le message ineffable de l'infini. Il apparaît que le commandement qui interdit le meurtre d'autrui est considéré par Levinas comme la teneur de l'appel de l'autre. Le « premier mot » est le mot qui n'est pas prononcé mais qui rend possible toute prononciation. Cet appel originel, cette « *expression* originelle », qui est lancée par autrui, à travers sa visitation déchirant la forme du visage, consiste à interdire sa destruction. L'interdit du meurtre est le tout premier appel de l'autre, celui qui permet la communication, qui autorise la parole : en effet, il faut avoir reconnu le commandement éthique que le visage d'autrui inscrit dans mon intériorité pour être capable de parler à l'autre – savoir que je ne le dominerai jamais et que je ne dois pas le tuer.

Dans cette page de *Totalité et Infini*, Levinas nous fait suivre ce cheminement de pensée : dans le face-à-face avec autrui, l'existant est démuné de ses pouvoirs habituels, cependant devant

³⁸¹ Yves Charles Zarka, « Altérité et Subjectivité » introduction au colloque *Ethique et Violence chez Emmanuel Levinas*.

³⁸² Comme Levinas le rappelle lui-même dans un entretien avec Olivier Germain-Thomas (« Agora » en 1991), les dix commandements sont disposés sur les tables de la loi en vis-à-vis : les cinq premiers face aux cinq derniers. On peut donc les lire en cinq lignes. En prolongeant le premier commandement par le sixième, l'humain a la possibilité de dépasser l'être. Guy Petitdemange évoque cette tradition dans son chapitre sur Emmanuel Levinas, dans *Philosophes et Philosophies du XXème siècle*, p. 276.

³⁸³ *Totalité et infini*, p. 217.

³⁸⁴ Yves Charles Zarka, « Altérité et Subjectivité » introduction au colloque *Ethique et Violence chez Emmanuel Levinas*.

l'aspect sensible d'autrui – l'inscription dans la forme même si il dépasse la forme – il a ce pseudo-pouvoir du meurtre. Mais dans ce face-à-face avec autrui, la venue d'autrui dans le moi inscrit l'interdit du meurtre, le commandement d'épargner autrui – voire de prendre la responsabilité de sa vie. Levinas nous parle donc d'un existant qui se trouve pris entre un pouvoir matériel de tuer et le commandement éthique de suspendre ce pouvoir. Et l'on voit ici s'éclaircir l'appel de l'autre en tant qu'« *expression* originelle », « premier mot », c'est-à-dire en tant que message permettant la communication. L'appel de l'autre est le commandement qui interdit le meurtre. Cet appel n'est pas une parole prononcée qui s'abîmerait dans un contenant, mais il s'agit de la résistance même de la transcendance à la réduction du dit. Dans la suite de *Totalité et Infini*, Levinas poursuit l'élaboration de cette idée de résistance en insistant sur une sorte d'ambivalence de la pensée du meurtre.

La signifiante originelle de l'étant – sa présentation en personne ou son expression – sa façon de saillir incessamment hors de son image plastique, se produit concrètement comme une tentation de la négation totale et comme la résistance infinie au meurtre de l'autre en tant qu'autre, dans la dure résistance de ces yeux sans protection, de ce qu'il y a de plus doux et de plus découvert.³⁸⁵

Lorsque Levinas évoque « l'autre en tant qu'autre », nous devons entendre l'autre dans la distance du visage, dans l'exposition de sa nudité, l'autre qui est une « personne » particulière et irremplaçable, et ouvre la perspective de l'infini au-delà de la totalité. Autrui, compris dans son altérité, manifeste l'aspect personnel qui dépasse l'impersonnalité de la matérialité, et malgré la force de sa venue, vient dans une fragilité extrême. Le sens de l'existence naît de la venue d'autrui par-delà son image, à travers la nudité du visage. Mais ce sens d'autrui, cette « signifiante originelle de l'étant », est l'exposition de la fragilité d'autrui. Avec la venue d'autrui, vient l'idée de son meurtre. Et l'éthique consiste précisément à prendre soudainement conscience, face à l'« expression » du visage, du pouvoir meurtrier de l'existant et aussitôt son impossibilité morale. La venue d'autrui conteste mon pouvoir sur les objets parce qu'elle résiste. Ici deux résistances sont évoquées : celle de l'existant qui a le pouvoir du meurtre, et celle d'autrui qui est sous le coup de la menace de mort parce qu'il s'est exposé. Soudainement l'interdit du meurtre prend sens : si je ne dois pas tuer l'autre, c'est que j'en ai la terrifiante capacité. L'interdiction du meurtre ne peut avoir de sens qu'à l'endroit de sa possibilité. Il faut

³⁸⁵ *Totalité et infini*, p. 293.

donc que je puisse être un meurtrier pour que je reçoive le commandement éthique. Il n'y a de « résistance » que parce qu'il y a une « tentation ». La « dure résistance » du visage est la résistance à la saisie. Autrui ne se soumet pas à mon pouvoir de saisie. Mais ce faisant il me donne le pouvoir de son meurtre. Et c'est à moi, dans l'écoute de l'appel de l'autre, de résister à la tentation du meurtre. L'ambiguïté semble venir de ce double éveil à la fragilité de l'autre. Ainsi, dans *Éthique et infini*, Levinas dégage la double tendance provoquée par l'exposition du visage.

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.³⁸⁶

On trouve ici l'indication d'un problème profondément ancré dans l'humain, celui de la mortalité. Toutefois la manière d'aborder ce problème à partir du visage d'autrui met en évidence ce qui constitue le traumatisme de l'existant. Ce que me révèle le visage est une double conscience d'une part de ma faculté au meurtre, et en même temps de son interdit – je peux et je ne peux pas. Pourtant le message de l'autre consiste dans une unique révélation, celle de sa fragilité devant moi. L'appel d'autrui consiste dans l'éveil qui s'inscrit à l'intérieur de la conscience à l'approche de l'autre. Et ici on comprend bien l'intérêt du terme « approche » pour décrire la relation éthique, car c'est la proximité de l'autre, dans la reconnaissance de son altérité, qui permet à autrui de venir non pas « devant moi » mais en moi. Par ailleurs, il faut ici comprendre ce qui arrive à l'existant comme une modification qui a lieu à l'approche de l'autre en tant qu'autre – la « présentation en personne ou expression » est sa mise à nu qui vient à moi dans la rupture avec le « Neutre impersonnel ». Cette fragilité est à l'origine du commandement, mais elle est ce qui y est dit : l'interdit du meurtre dit la possibilité du meurtre et dans le même temps son impossibilité – la possibilité matérielle de tuer autrui, réduire son être à néant, se trouve face à l'impossibilité éthique de nuire à autrui. Ce qui est l'enjeu, dans l'éthique, c'est cette découverte d'autrui dans ma capacité à lui nuire, et aussitôt ma responsabilité à ne pas le faire. Le visage d'autrui, dans sa nudité, me donne à faire l'expérience de sa vulnérabilité, et par là j'éprouve la facilité du meurtre, et mon devoir de protection – responsabilité de substitution.

Cette façon de se mesurer à la perfection de l'infini [...] s'accomplit comme honte où la liberté se découvre meurtrière dans son exercice même.³⁸⁷

³⁸⁶ *Éthique et Infini*, p. 80.

L'éthique vient comme le questionnement de la liberté parce qu'autrui défie le pouvoir de l'existant. Cette manière de défier l'existant est une mise en question de sa liberté de saisir les objets : autrui se présente comme le seul sur lequel je ne peux pas exercer ce pouvoir de saisie, et par là il me renvoie à ma propre croyance en ma liberté. Celle-ci n'apparaît plus dans la légitimité non-questionnée, mais dans l'impuissance du pouvoir, pas dominé par la force mais devenu inopérant. L'idée de mesure, sur laquelle nous reviendrons dans notre troisième chapitre, consiste ici à voir ses pouvoirs devenir vains face à autrui. Autrui vient au moi en transcendant l'être, et ouvre ainsi la perspective de l'infini. Or cette venue de l'idée d'infini conduit l'existant à adopter un nouveau regard, un regard éthique où l'égoïsme se révèle dans la culpabilité. L'exercice de la liberté devient l'exercice du seul pouvoir que l'existant a sur l'autre, sa capacité à le tuer. Ainsi le face-à-face avec l'autre donne à la liberté de l'existant le seul sens du meurtre. Agir librement revient à agir en vertu de sa capacité meurtrière. L'action libre est aussi l'action égoïste. Et la « honte » qui est ici évoquée est ce sentiment provoqué par la découverte du pouvoir sous le jour de l'éthique. L'existant « libre », en entendant l'appel de l'autre, trouve en lui-même la honte et l'ignorance. D'après Félix Perez, « La honte est la hauteur de l'autre ou la mise en question de ma spontanéité usurpatrice, confrontée à une exigence de droiture qui me vise dans le visage d'autrui »³⁸⁸. La liberté arbitraire du tyran marquée par la découverte de l'altérité devient responsabilité pour l'autre. Cet appel met en question ma liberté, « je ne suis pas innocente spontanéité, mais usurpateur et meurtrier »³⁸⁹. Nous notons cette remarque de Agata Zielinski, « Levinas ne peut parler de Dieu sans parler d'autrui, car le Dieu dont il est question n'a d'autre manifestation que d'ordonner d'être le "gardien de mon frère" »³⁹⁰. Finalement, l'interdit du meurtre intervient à la fois comme l'origine de la signification, du Dire avant tout dit, et comme le fondement de la fraternité. Être le gardien signifie non seulement l'interdiction du meurtre, mais aussitôt la responsabilité pour l'autre. Ainsi, comme le souligne Catherine Chalier, à la fin de son ouvrage *La fraternité, un espoir en clair-obscur*, « la fraternité préoriginale n'est pas un souvenir dont on peut se prévaloir ou dont on doit entretenir pieusement la mémoire, elle appelle de façon immémoriale à la responsabilité pour autrui »³⁹¹. La figure de Caïn évoque à la fois le

³⁸⁷ *Totalité et infini*, p. 82.

³⁸⁸ Félix Pérez, *op. cit.*, p. 327.

³⁸⁹ *Totalité et infini*, p. 83.

³⁹⁰ Agata Zielinski, *op. cit.*, p. 97.

³⁹¹ Catherine Chalier, *La fraternité, un espoir en clair-obscur*, pp. 151-152.

meurtre et la prise de conscience d'une fraternité qui ne se limite pas à un titre, mais qui est la manifestation de l'Infini ordonnant de ne pas tuer autrui. La liberté apparaît comme la violence. Elle s'inscrit dans le système de domination relevant de l'être. Tandis que la venue de l'autre ouvre une profondeur nouvelle et met en question les règles de l'être. Celles-ci ne sont plus l'évidence des faits immuables, mais l'ignorance de l'au-delà de l'être. L'ignorance a fait de moi un « usurpateur » et l'éveil à l'altérité de l'autre me donne la conscience de ma capacité au meurtre : j'ai la puissance du meurtrier. Ce dont je suis privé par autrui, cette intimité qu'il me refuse, je suis capable de l'en priver en la détruisant. J'ai les moyens de réduire autrui à la pure matérialité de la mort, le vidant ainsi de ce qu'il détient et que je ne pourrai jamais détenir à mon tour. Donner la mort est possible. Mais aussitôt cette révélation dit l'horreur de la mort d'autrui, l'inhumanité du meurtre. L'œil de ma victime – car enfin tout autrui est ma victime – m'accuse depuis son extrême misère, et m'assigne à mon obligation fraternelle.

La passivité.

En abordant le thème du meurtre, nous avons été confrontés à penser l'existant dans une situation où il perd son pouvoir de thématization, et se trouve pris entre son pouvoir de tuer et son devoir de ne pas tuer. Il convient à présent de préciser la description de cette position. Et c'est l'idée de la passivité dans laquelle se trouve plongé l'existant que nous soulignerons ici. On peut en effet se demander comment est explicable cette manière qu'à l'autre de venir en « désarmant » l'existant. La mise en suspens des pouvoirs de l'existant trouve une justification qui nous permet d'éclairer notre approche de l'altérité. Mais reprenons, avant de proposer une explication, l'arrivée de l'idée de passivité dans l'œuvre de Levinas. À la troisième conférence de *Le Temps et l'Autre*, Levinas introduit l'expérience de la souffrance, en montrant en quoi, au fond d'elle, c'est la mort qui se profile. En effet, la manière que nous avons de souffrir apparaît à Levinas comme révélatrice de notre relation avec la mort, précisément parce que cette expérience se fait pour l'existant sur le mode de la passivité.

Cette façon pour la mort de s'annoncer dans la souffrance, en dehors de toute lumière, est une expérience de la passivité du sujet qui jusqu'alors a été actif, qui demeurerait actif même

quand il était débordé par sa propre nature, mais réservait sa possibilité d'assumer son état de fait.³⁹²

La souffrance approchée comme « annonce » de la mort met en évidence deux aspects : le « en dehors de toute lumière » et la « passivité du sujet ». L'absence de lumière signifie l'impossibilité de se saisir de la souffrance, de la dominer, l'impossibilité pour le sujet de l'éclairer à la lumière de sa propre intelligence. La souffrance, comme la mort, se pose en dehors de toute compréhension. Et ces deux aspects de la souffrance annonçant la mort en font une expérience de l'altérité. La passivité qui est évoquée ici est comme la lumière, « en dehors de toute » activité. Ainsi l'obscurité et la passivité liées à la souffrance et à la mort sont « en dehors » de tout connu, et de tout présent. En effet elles rompent le présent qui est le temps de l'existant, le temps de l'être. Toutefois le problème de la pensée de la mort est que la relation est impersonnelle. Elle ne répond donc pas aux exigences de Levinas, et dans la suite de *Le Temps et l'Autre*, il se tourne vers la relation avec autrui parce que cette expérience de la souffrance renvoie à la mort qui est l'engloutissement de la personnalité. Toutefois il retient dès cet instant la passivité de l'existant dans cette expérience comme un aspect fondamental de la relation avec l'autre. Si la passivité apparaît seulement comme la fin de l'activité, c'est l'idée d'une impossibilité d'« assumer son état de fait » qui vient du définitif de la mort – impossibilité d'assumer la relation avec l'altérité radicale. Il s'agit de penser la relation avec l'autre dans une altérité si radicale qu'elle ne puisse pas être assumée, c'est-à-dire qu'elle ne puisse pas être réduite au même par la conscience de l'existant. La participation à l'être qui déborde l'être est celle de la passivité, où le pouvoir est suspendu. Jusqu'ici, la passivité se comprend comme la cessation du pouvoir, c'est-à-dire de l'activité de saisie.

Dans *Totalité et Infini*, Levinas parle encore de l'autre en disant que « sur lui je ne peux *pouvoir* »³⁹³. Il conserve sa pensée de la passivité de l'existant dans la relation avec l'autre en tant que mise en suspens de mon pouvoir. On entend ici le lieu du lien avec l'autre comme suspension de mon pouvoir, c'est-à-dire de ma jouissance et en général de mon mouvement. « Cette relation [...] lui est imposée, par-delà toute violence, d'une violence qui le met entièrement en question »³⁹⁴. Plus que de ne rien pouvoir, l'existant ne peut pas pouvoir, parce

³⁹² *Le temps et l'autre*, p. 57.

³⁹³ *Totalité et infini*, p. 28 (Levinas souligne).

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 38.

qu'il subit ce qui lui arrive, ce qui lui est « imposé » dans l'écho de sa propre identité, cette égoïté « entièrement en question » parce qu'elle est retournée dans son fondement, retournée par l'autre – parce que l'autre lui est antérieur. Autrui est « celui sur qui *je ne peux pas pouvoir* »³⁹⁵ parce qu'il impose son altérité. « Le visage met en question "mon pouvoir de pouvoir" »³⁹⁶. L'autre « arrête et paralyse ma violence »³⁹⁷. Le problème qui s'est posé dès le premier chapitre de notre étude consiste à penser la possibilité d'une relation avec l'autre en tant qu'autre. Et il est apparu que l'activité de saisie du moi dans la jouissance pose l'impossibilité d'une ouverture à l'altérité. *Totalité et Infini* insiste sur cet aspect de la venue de l'autre, cependant le terme de passivité reste réservé à la relation avec la mort³⁹⁸.

Ce n'est que dans l'*Humanisme de l'autre Homme* et surtout dans *Autrement qu'être*, que ce terme apparaît concernant la relation à autrui. L'idée de passivité est mise en rapport avec celle du temps immémorial d'où l'autre vient, parce que l'existant se trouve entraîné dans une attitude sur laquelle il n'exerce pas de contrôle. La passivité n'est plus seulement la suspension du pouvoir mais « la passivité pré-originale de l'élus subissant son élection »³⁹⁹. Levinas nous interroge maintenant : et si cette altérité, ne pouvant venir après coup, était antérieure, se tenait dans un passé immémorial. Si l'on considère l'altérité de l'autre comme absolument en dehors de tout commencement, impensable, alors on trouve ce qui empêche le moi d'exercer son pouvoir de saisie sur lui. Alors il faut repenser tout le déroulement de l'égoïté. En effet, c'est parce que l'autre m'est absolument antérieur que mon pouvoir perd tout effet devant lui : sur moi il est premier, antérieur, et donc souverain. Catherine Chalier aborde cette passivité, la décrivant comme « une affection de l'homme par le bien, une affection qui le rend vulnérable à la souffrance du monde et comptable d'elle, en dépit de toutes ses volontés d'esquive »⁴⁰⁰. Ainsi l'intervention d'autrui, par son dénuement, « affecte » l'existant jusqu'à le rendre responsable. La passivité est la responsabilité pour l'autre qui va au-delà de moi – de mes implications. Catherine Chalier poursuit : « L'élection ou la vocation à servir s'enracine là, dans cette passivité qui fait de l'homme le "gardien de son frère", même si sa liberté le refuse. »⁴⁰¹ La passivité est un laisser-

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 83.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 215.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 323.

³⁹⁸ *Ibid.*, pp. 261-263 ; p. 271.

³⁹⁹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 87.

⁴⁰⁰ Catherine Chalier, *Levinas, L'utopie de l'humain*, p.68.

⁴⁰¹ *Ibid.* On peut lire à ce propos la page 40 de *Totalité et infini*.

place-à-l'autre. Dans *Autrement qu'Être*, l'existant est décrit comme étant passif d'une passivité d'avant toute possibilité d'activité, dans sa secondarité immédiate sur l'autre, « comme passivité plus passive que toute passivité »⁴⁰², ou comme le dit Gérard Bensussan, « patience de l'endurance de la durée »⁴⁰³.

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.⁴⁰⁴

L'« exposition du sujet à autrui » conserve l'idée d'une passivité de la fin du pouvoir. Mais Levinas remonte en deçà de l'exposition, vers une passivité où l'autre ne me défait plus seulement de mon pouvoir mais aussi de ce qui fonde ce pouvoir, l'égoïsme de l'exister. Le commencement ou l'engagement s'inscrit dans le présent de l'existant. Or l'altérité, en se plaçant en deçà de tout présent, échappe complètement à la thématization. L'altérité est « hors sujet ». Elle ne peut être faite objet soumis à la conscience, mais c'est elle qui soumet le moi à son approche. La relation avec l'altérité radicale d'autrui est « inassumable » non seulement parce que l'autre déborde complètement la capacité de l'existant, mais aussi parce que, dès l'entrée dans l'éthique, l'autre est antérieur. C'est lui qui mène, et seule la passivité peut répondre à cette situation. L'égoïsme du moi hypostasié est un oubli de l'autre, une croyance dans le pouvoir du moi, amour de la puissance. Mais l'autre est venu avant tout et le visage d'autrui révèle cette venue qui, plus que d'assiéger l'ego, le dépend de lui-même. La passivité n'est pas ici une alternative à l'activité. Elle n'est pas choisie, mais elle s'impose en tant que relation avec le passé absolu venu de l'autre. La passivité est la caractéristique de cette relation pré-originelle que la venue de l'autre vient rappeler. Ou comme l'écrit Agata Zielinski, dans son livre *Levinas, La responsabilité est sans pourquoi*, « dans l'"appel" manifesté par le visage, je me reçois d'autrui. C'est cela, la passivité antérieure à l'activité ou à la liberté : me laisser subjugué par le visage avant de porter la main sur lui, laisser cette résistance (de la faiblesse) être plus forte que ma puissance »⁴⁰⁵. La venue de l'autre en moi, est la venue du passé absolu, immémorial, et l'existant

⁴⁰² *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 30.

⁴⁰³ Gérard Bensussan, entretien dans le film *La pensée sans retour : Emmanuel Levinas*, de A. Potestà, G. Roux et A. Zimmer.

⁴⁰⁴ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 92

⁴⁰⁵ Agata Zielinski, *op. cit.*, p. 111.

ne peut que l'accueillir dans la passivité. Ici, plus profonde que la passivité elle-même, on peut dire que la relation avec l'autre place l'existant dans l'antériorité à la possibilité de l'activité et au choix. Sans choix, sans possibilité d'activité, l'existant est désarmé. Le choix entre l'activité ou la passivité ne vient qu'après la relation avec l'autre.

La passivité d'en deçà de l'alternative : passivité – activité, plus passive que toute inertie, se décrit par les termes éthiques, accusation, persécution, responsabilité pour les autres. Le persécuté est expulsé de son lieu et n'a que soi à soi, rien dans le monde, où poser sa tête.⁴⁰⁶

Il n'y a pas d'autre choix que la passivité devant l'autre. Le choix relèverait d'une liberté arbitraire et naïve qui ignore la responsabilité. La conscience libérée de l'arbitraire de la liberté est celle de la passivité. Il s'agit d'avoir entendu l'autre et par là, de s'être éveillé à la justice. La passivité dont il est question est « plus passive que toute inertie » parce qu'elle remonte au passé antérieur à la possibilité de l'activité. Elle vient de là où la conscience se trouve assignée par autrui, dans cette relation qui n'est plus celle du pouvoir, mais où l'expressivité, en plus de suspendre le pouvoir, décroche l'existant de sa jouissance de la liberté pour le faire entrer dans ce que Levinas appelle la persécution. La persécution est chez Levinas la passivité remplie de la responsabilité pour l'autre. Le « persécuté » est celui qui entend l'appel d'autrui, le juste qui est éveillé à l'injustice envers autrui. « Le paradis perdu lui-même était irrigué par ce qui "ne vit aucun œil" et qu'on trouvera vers la fin »⁴⁰⁷. Il y a une antériorité absolue qui ne se clarifie que plus tard, dans l'avenir de l'autre – dans la révélation de l'autre qui est l'avenir du moi. Autrui vient comme la révélation de l'infini parce qu'il renverse toute tendance à la saisie. Ainsi l'appel prophétique du visage est la révélation, non de l'avenir, mais du passé absolu. Et le moi se faisant témoin de cet événement non seulement ne peut pas « pouvoir sur l'autre », mais met son pouvoir à la disposition de l'autre pour en témoigner. La découverte de la faiblesse d'autrui, de sa misère, est avons-nous dit découverte de la richesse de l'existant. Or la réponse à cette injustice consiste en partie dans la passivité où l'existant se trouve passif en tout ce qui lui appartient, laissant ainsi tout à l'autre. L'existant se retire de ses objets de manière à ne pas les prendre mais à les offrir à

⁴⁰⁶ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 192-193. De la même manière, Jacob s'endort sur une pierre du mont Moriah : son sommeil inconfortable car c'est le sommeil d'un juste. *Genèse XXVIII*.

⁴⁰⁷ *Difficile liberté*, p. 108.

autrui. La domination du visage conduit l'existant à son propre dénudement, à vouloir sa propre pauvreté pour nourrir l'autre par ses biens.

Cette emprise que l'autre exerce sur moi est libératrice : elle m'arrache à mon ego. La passivité est la manière d'être de l'existant éveillé à l'altérité, et libéré de l'enfermement dans la mêmeté. Elle s'oppose à l'intentionnalité en permettant une relation d'approche où je ne tente pas de thématiser l'autre. La passivité se présente ainsi comme la voie correspondant à la recherche de Levinas : la rupture avec la connaissance du même d'un existant libéré par la venue au moi de l'autre, transcendant l'être, dans l'entente de son appel, inscrit dans un passé absolu. Elle est pour l'existant, dans l'appel de l'autre, la seule possibilité d'entendre. La passivité se place dans le cœur de l'existant comme l'accueil de l'appel du visage. Et elle fait partie de cet appel qui demande la fin de ses souffrances. L'appel du visage est une injonction à la passivité de l'existant, un commandement qui interdit, c'est-à-dire qui prescrit la passivité, de manière à ce que l'altérité ait la priorité. La passivité de l'existant est donc l'ordre de l'autre : ne plus thématiser, ne pas tuer, ne pas laisser souffrir dans l'indifférence, ne plus ignorer ma place d'usurpateur. L'idée de persécution reviendra, mais elle doit être comprise au regard de la souffrance de l'autre, non comme une cruauté de la part de l'autre, mais tout au contraire comme la poursuite de l'éveil de la conscience : l'appel de l'autre empêchera toujours le repos de la conscience, parce qu'à chaque instant sa pauvreté sera rappelée par la jouissance du repos.

Il apparaît maintenant que la jouissance, en tant qu'usurpation c'est-à-dire retrait du pain de la bouche de l'autre, est le fond de l'accusation qui se fait entendre dans l'appel du visage. Le visage absolument nu, exposé au froid et à la faim, dénudé jusqu'au bout de son être, doit être supporté à chaque instant comme l'écho perpétuel de cette expression originelle. L'existant doit entendre cet appel qui l'accuse en tant qu'usurpateur et meurtrier, afin qu'il conçoive le désir de l'autre – non de l'atteindre mais de vouloir son bien.

La honte que ressent l'existant en voyant sa conduite se dévoiler comme égoïsme, est à la mesure de la crainte de voir autrui disparaître. L'interdit du meurtre donne à l'existant ce choc double : sa propre nuisance pour autrui ne serait pas immensément grave s'il ne percevait pas au même instant la valeur de la vie d'autrui. Alors son meurtre apparaît comme le crime le plus odieux, celui perpétré contre « la veuve et l'orphelin ». La faiblesse d'autrui est ce qui me fait reconnaître sa grandeur, c'est-à-dire sa précieuse souveraineté sur moi et sur l'être. Autrui,

venant de derrière son visage dans la grandeur de l'au-delà de l'être, dans l'intensité de sa résistance face à la saisie, tient sa domination de sa faiblesse. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le traumatisme provoqué par l'appel de l'autre n'est pas un déploiement de force mais l'exposition de sa faiblesse.

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.⁴⁰⁸

Il n'est pas du tout question de guerre où la loi du plus fort sévirait, mais au contraire, c'est le faible qui devient le motif de la loi mosaïque. L'interdiction du meurtre me donne l'hideux reflet de moi-même comme meurtrier, comme agresseur d'autrui et comme celui qui le dépouille. Je me révèle à mes propres yeux comme le bourreau de l'autre. Cette révélation de moi-même vient dans l'appel de l'autre. Cet appel n'est qu'un « Au secours ! » qui me dit tout le mal que je suis en passe de lui faire. Cet appel me dit de desserrer mes doigts autour de sa gorge. C'est une supplication contre le meurtre. On peut comparer ce moi, qui se découvre lui-même dans le rôle de l'infâme bourreau de l'innocent, à l'Ajax de Sophocle qui, aveuglé par Athéna, égorga des bêtes sans défense alors qu'il croyait combattre de valeureux guerriers de l'armée ennemie. Une fois le voile ôté de ses yeux, il ne peut que se lamenter sur le désastre qu'il a causé et ressentir la honte de celui qui a assassiné le faible. Autrui, une fois l'appel de son visage entendu, est « celui sur qui *je ne peux* pas pouvoir »⁴⁰⁹. La facilité de la violence et du meurtre sur autrui, toujours compris comme « la veuve et l'orphelin », n'apporte que la honte à celui qui en prend conscience. La honte est ce sentiment éthique qui défie la liberté individuelle et rend sa place à l'autre. Tout en découvrant l'altérité d'autrui, la nudité de son visage me fait entendre la facilité avec laquelle il peut s'éteindre. Quoiqu'autrui déborde l'être, l'être est la condition de son existence. La condition devient le contenu de la menace : sa sensibilité le rend vulnérable malgré son invulnérable altérité. Autrui est découvert dans sa vitalité, et du même coup dans sa mortalité. Si la préoccupation pour la vie de l'autre apparaît, c'est bien parce que la vie s'exprime dans l'expression de son visage. Autrui est vivant bien au-delà de tous les objets de jouissance pour lesquels l'existant n'a jamais craint. Autrui est vivant au sens où la lumière que je vois briller à

⁴⁰⁸ *Totalité et infini*, p. 217 (Levinas souligne).

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 83 (Levinas souligne).

travers la nudité extrême de ses yeux vient de lui. Tandis que les choses sont éclairées par ma propre lumière, saisies par ma perception – comprises – la vie d'autrui est extérieure à la mienne. La mort d'autrui ne me touche pas parce qu'elle renverrait à moi : autrui diffère absolument de moi. Il ne renvoie qu'à lui-même ou à l'altérité qu'il recèle. L'autre est en vie, pas dans la vie comme jouissance, mais plutôt comme lumière propre. La vie de l'autre est cette lumière extérieure à moi qui peut s'éteindre, non parce qu'elle serait atteinte dans son véritable cœur, son authenticité, mais parce qu'elle peut quitter l'être. À travers elle s'exprime à la moindre violence.

La violence, c'est-à-dire l'ignorance de l'altérité et donc de la vie de l'autre, conduit au meurtre, c'est-à-dire la dissipation définitive de cette vie dans l'être. Le visage d'autrui et la lumière qui en émane traduisent – ou disent – l'exceptionnelle préciosité de l'autre. Et cet autre me réclamant de le laisser être, me donne la vie éthique comme une renaissance. Comme si tout ce temps de mon existence, toute cette vie qui a précédé l'éthique, j'avais vécu sous le voile de l'ignorance en tant que destructeur capricieux prenant la vie pour un jeu. Ce qui est révélé dans l'expérience éthique n'est pas seulement l'altérité, l'au-delà de l'être qui se retire dans sa manifestation, mais aussi l'extrême fragilité d'autrui qui, de son visage nu, me renvoie violement ma propre image en tant qu'agresseur ou meurtrier. L'expérience éthique ne modifie pas seulement la perception que l'existant a du monde, mais également sa propre perception de lui-même, si bien qu'il ne peut plus demeurer identique.

Ce traumatisme est bien plus radical que l'effet de miroir où l'humain craint de voir sa méchanceté vis-à-vis des autres se retourner contre lui⁴¹⁰. Ici, il fait l'expérience de sa propre ignorance concernant la monstruosité de sa manière d'être. L'expérience éthique est ainsi l'expérience d'un nouveau mode d'évaluation où la valeur suprême n'est plus la possession du mien ou la persistance du même au monde, mais la persistance d'autrui et de l'autre dans le monde, soit le soin porté à autrui par l'existant. Ce n'est donc plus la crainte pour soi qui fait loi mais la crainte pour autrui⁴¹¹. L'appel de l'autre est en quelque sorte un appel à rester auprès de lui. L'existant ne peut que craindre de voir disparaître autrui : la protection ne peut en aucun cas relever d'une certaine possession. Il faut s'abstenir de tout acte violent envers l'autre, ce qui consiste à avoir une constante considération pour l'autre dans son altérité.

⁴¹⁰ Tel qu'il est décrit dans *Un conte de Noël (A Christmas Carol)*, par Charles Dickens, en 1843.

⁴¹¹ Renvoi au passage sur l'angoisse de mort Chapitre I.

Est violente toute action où l'on agit comme si on était seul à agir : comme si le reste de l'univers n'était là que pour *recevoir* l'action.⁴¹²

La violence est bien l'action ignorant l'autre. L'égoïsme de la jouissance fait violence au monde parce qu'il tend à le plier selon son vouloir. La violence consiste donc à évacuer l'altérité du monde, et ainsi à se le donner à soi-même comme instrument ou objet de consommation. Mais l'autre ne se plie pas, au contraire c'est l'existant qui se plie devant lui dès qu'il le reconnaît. Là il n'est plus question de violence : l'autre ne fait jamais usage de force puisqu'il ne se révèle en tant qu'autre que dans la nudité du visage. Ainsi, préserver l'autre, prendre soin de la vie qui transperce sa forme, signifie ne plus jamais l'ignorer et toujours supporter sa souffrance. Être auprès de lui, ne pas le laisser seul n'a d'autre sens que celui de la considération. L'altérité d'autrui appelle à la reconnaissance à jamais vive, la conscience toujours en éveil pour se prémunir de la violence qui serait capable de la détruire. Ainsi l'autre exhorte l'existant à plus que du respect, dans une sorte d'amour bien différent de l'« amour de... » qu'on rencontrait dans la jouissance, et qui ressemble plutôt à l'obsession. Il s'agit du désir qui prend place dans la distance infinie de la séparation avec l'autre, et sur lequel nous reviendrons dans le dernier chapitre de cette étude. Il s'agit aussi d'appeler l'existant à sa responsabilité, c'est-à-dire l'appeler à répondre.

Il faut maintenant éclaircir ce que l'existant, soumis à la passivité par la venue de l'autre, peut répondre. « Autrui dont la présence exceptionnelle s'inscrit dans l'impossibilité éthique où je suis de le tuer, indique la fin des pouvoirs. Si je ne peux plus pouvoir sur lui, c'est qu'il déborde absolument toute *idée* que je peux avoir de lui »⁴¹³. La réponse ne peut pas se faire sur le mode de la violence meurtrière, puisque la relation serait dissoute. Demeurer dans la relation avec l'autre signifie répondre de manière éthique – c'est-à-dire dans l'écho de l'appel de l'autre, selon son appel. Reste toujours la même question : comment entretenir une relation avec ce qui vient de l'au-delà de l'être ? Le traumatisme subit par l'existant face au déchirement de l'être doit trouver un retentissement qui obéisse au commandement « tu ne commettras pas de meurtre » - non seulement tu ne détruiras pas autrui dans un acte meurtrier, mais en plus tu supporteras sans cesse sa misère afin de lui rendre justice. L'interdit du meurtre se prolonge dans le devoir de faire face à la pauvreté et à la souffrance de l'autre.

⁴¹² *Difficile liberté*, p. 20 (Levinas qui souligne).

⁴¹³ *Totalité et infini*, p. 86.

C – Répondre

La différence majeure qui distingue l'expérience de l'altérité par la souffrance et la mort, de celle faite dans la proximité d'autrui – outre que l'existant ne s'y trouve pas simplement détruit – consiste dans l'enjeu personnel de cette relation. Levinas a formulé l'exigence de penser une relation avec l'altérité qui tranche radicalement avec l'impersonnalité du *il y a*, dès *Le Temps et l'Autre*. Or ici, parler d'une réponse à l'appel d'autrui signifie précisément qu'on s'adresse à une personne.

Je ne lutte pas avec un dieu sans visage, mais réponds à son expression, à sa révélation.⁴¹⁴

Tandis que l'impersonnel ne permet de relation que sur le mode de la violence, de la possession, de la guerre, l'approche du visage signifie la relation avec une personne. L'« expression » est le propre du visage parce qu'elle est l'appel qu'il émet. Autrui est une personne parce qu'il a un visage et parce que ce visage m'appelle. Or la relation personnelle avec autrui implique que je réponde à cet appel. L'idée de réponse est développée conjointement à l'analyse du visage, à partir de *Totalité et Infini*, comme le revers obligatoire de l'élection du moi.

La présentation du visage me met en rapport avec l'être. *L'exister de cet être* – irréductible à la phénoménalité, comprise comme réalité sans réalité – s'effectue dans l'inajournable urgence avec laquelle il exige une réponse.⁴¹⁵

La personne est ce qui est au-delà de l'être. La personne vient dans la sensibilité de la présentation, me présenter ce qui déborde l'être. Par « *L'exister de cet être* », Levinas entend parler de cette manière personnelle qui est celle du visage. Autrui, par son visage, par la nudité de son visage, me touche parce que cette nudité est personnelle, parce que ce qu'elle dévoile est chargé de cette altérité impénétrable qui fait la différence de la personne. « *L'exister de cet être* » c'est sa manière de déchirer l'être par sa différence et par la présentation de son intimité retranchée de la lumière. Or la venue de cet au-delà de l'être « s'effectue dans l'inajournable urgence avec laquelle il exige une réponse ». Si l'autre vient à moi en tant qu'autre – c'est-à-dire en tant que personne – c'est dans une adresse. La relation personnelle s'établit entre lui et moi

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 215.

⁴¹⁵ *Ibid.*, pp. 233-234 (Levinas souligne).

parce qu'il m'a élu non seulement pour recevoir son appel, mais pour y répondre. L'autre s'adresse à moi dans l'attente d'une réponse. Or nous avons vu que l'appel du visage impose à l'existant de se placer dans une attitude passive face à l'autre. Et de cette passivité, on peut se demander comment peut naître une réponse - ou plutôt quel type de réponse peut être produit.

Notre étude de l'expérience éthique nous conduit non seulement à penser autrui en tant qu'autre, porteur d'altérité, mais aussi à concevoir la nouvelle situation de l'existant. Ainsi, au sein du renversement éthique, l'existant ne modifie pas seulement sa perception, il se trouve face à son propre changement. Ce changement répond à l'attente que Levinas formulait comme une sortie de la lourdeur de l'être, parce que c'est ce qui se trouve au-delà de l'être qui fait à présent le pôle de la perception ou plutôt de toute l'attention de l'existant – au double sens d'intention et de soin. En adressant à l'autre une réponse, l'existant s'engage d'une manière que nous qualifierons de responsable et fondatrice. Ces deux aspects renvoient à la même idée : dans sa réponse, l'existant fait acte d'existant. Dès l'instant où il reconnaît l'autre en tant qu'autre, il se montre même que lui-même, mais cette identité se fonde d'une manière très particulière sur laquelle il nous faudra revenir. C'est dans cette nouvelle unité, réponse à l'appel de l'autre comme une affirmation de sa présence face à l'autre, que l'existant trouve une place dans le monde.

La réflexion sur la réponse que fait l'existant à l'appel de l'autre nous permettra de comprendre avec plus de précision le rôle dont il est investi. Si l'autre l'appelle, ou l'interpelle, par sa fragilité misérable, le sentiment de l'existant est affecté par un devoir éthique dépassant la notion de pitié. Il semblera important de souligner la continuation de la passivité devant l'autre à travers cette description de la réponse, qui est en fait la manière pour l'existant de donner la priorité à l'autre. « Le "Tu ne commettras pas de meurtre" qui dessine le visage où Autrui se produit, soumet ma liberté au jugement »⁴¹⁶. Plus qu'un mouvement ou qu'une activité, c'est la personne qu'est l'existant qui se trouve entièrement affectée dans une mise en question sur la relation avec l'autre qui ne trouvera jamais ni repos ni assouvissement. L'affectation par la misère de l'autre inaugure chez l'existant, une soif inextinguible de prise en charge, un désir ou une obsession d'être au plus près de cette souffrance. Toute cette tendance qui est mise en éveil par l'appel, par le visage d'autrui, s'exprime dans sa réponse comme une mobilisation du moi pour l'autre.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 339.

Cela dit, l'exigence de la pensée lévinassienne pose une obligation à laquelle il faut se tenir : « univocité et liberté »⁴¹⁷. Ceci signifie que dans l'acte éthique, aucune loi extérieure, aucune nécessité ni obligation impersonnelle, ne vient contraindre l'existant à emprunter une direction. Mais c'est librement que le sujet se tourne vers sa voie, au sein de cette perception du sens unique de l'être, l'au-delà de l'être. Si l'expérience éthique ouvre les yeux de l'existant sur un monde de l'univocité, c'est sa liberté, c'est-à-dire sa responsabilité, qui l'entraînera vers l'autre en tant qu'autre. Cette devise qui tend à rendre l'humain capable de donner un sens à son existence – et plus seulement celui de la pesanteur et de la solitude – nous conduit à penser la réponse de l'existant à autrui sous la persévérance de sa liberté propre, et par là de sa responsabilité. Il s'agit de repenser l'idée de liberté, par distinction avec celle échafaudée sous le règne économique, dans la relation avec l'autre. Cette distinction signifie l'abandon de la violence faite à autrui par la liberté « naïve » et « sauvage » de l'existant égoïste. Il faut donc trouver une nouvelle conception de la liberté qui conduirait à l'unicité, c'est-à-dire une liberté dans laquelle l'altérité n'est pas ennemie de la mêmété, mais qui au contraire entre dans la voie de l'autre. L'unicité est l'exigence d'un sens qui traverse le monde, et la liberté intervient comme le garant de l'intégrité de l'existant en tant que moi. Ce sont là les deux frontières qui dressent une relation où aucun des termes ne se dégrade. Le problème étant toujours de penser une relation avec l'altérité radicale, où les termes ne se détruisent pas, et qui ne renvoie pas à un neutre impersonnel, la réponse de l'existant montre à la fois la persévérance du moi à être moi et la particularité de ce moi qui est désigné par l'élection de l'autre.

La liberté et la responsabilité.

À l'approche de l'autre, le moi se trouve dans une situation d'impuissance : il est incapable de faire du même avec l'autre. Ce qui signifie qu'il n'a aucune prise sur l'autre, si ce n'est le pouvoir meurtrier que nous avons décrit précédemment. La situation du « face à face » avec autrui fait naître dans la conscience de l'existant le sentiment de culpabilité dénonçant

⁴¹⁷ « Mais faut-il renoncer au savoir et aux significations pour retrouver le sens ? Faut-il une orientation aveugle pour que les significations culturelles prennent un sens unique et pour que l'être retrouve une unité de sens ? Mais, une orientation aveugle ne représente-t-elle pas l'ordre instinctif plutôt qu'humain où la personne trahit sa vocation de personne en s'absorbant dans la loi qui la situe et l'oriente ? N'est-il pas, dès lors, possible de concevoir dans l'être une orientation – un sens – qui réunirait univocité et liberté ? Voilà du moins le but de l'analyse que nous entreprenons. » *Humanisme de l'autre homme*, p. 43.

l'usurpation par la jouissance de ce qui revient à l'autre. L'appel du visage introduit chez l'existant le sentiment d'être responsable de la misère d'autrui. Dans l'*Humanisme de l'autre Homme*, Levinas écrit :

Le visage s'impose à moi sans que je puisse rester sourd à son appel, ni l'oublier, je veux dire, sans que je puisse cesser d'être responsable de sa misère. La conscience perd sa première place.⁴¹⁸

La responsabilité – qui, chez Levinas, ne se distingue pas de la culpabilité – apparaît comme la seule manière par laquelle l'existant peut répondre. L'injonction venant du visage m'accuse de pouvoir le tuer, mais aussi « d'être responsable de sa misère ». L'existant doit répondre parce qu'il est responsable. « Son épiphane même consiste à nous solliciter par sa misère dans le visage de l'Étranger, de la veuve ou de l'orphelin »⁴¹⁹. Catherine Chalié, dans *L'utopie de l'humain*, fait cette analyse : « Le moi advient à son humanité chaque fois qu'il laisse la responsabilité outrepasser les limites de sa liberté, chaque fois qu'il consent à ce que la nécessité et l'urgence de tendre la main à autrui remette à plus tard la satisfaction de son propre intérêt »⁴²⁰. L'humanité du moi apparaît ainsi dans le dépassement de sa jouissance, comme si tout à coup, sans que sa disposition soit volontaire, l'existant voyait sa responsabilité le déborder. La mise en suspens de la jouissance par l'intervention de l'autre signifie l'antériorité de cet autre, jusque dans une responsabilité qui surpasse la capacité de l'existant – qui lui est en quelque sorte inadéquate. Le visage peut s'imposer parce qu'il apparaît dans la misère de sa sensibilité, mais aussi parce que j'ai une conscience qui dépasse l'être. En somme si une relation entre l'autre et moi est possible, c'est – malgré l'altérité foncière qui nous séparera toujours – grâce à une certaine proximité. Si je suis capable de recevoir l'appel de l'autre, c'est parce que j'ai une conscience, parce que je suis un moi, une personne particulière. Et si l'autre peut me toucher, me désigner, c'est parce que je suis une personne particulière, un moi. Le visage n'est pas visage par référence à moi, comme un autre moi, mais parce qu'il vient à la rencontre de ma conscience, dans l'au-delà de l'être. Le sentiment de responsabilité que m'inspire la misère de l'autre repose sur ma passivité : il s'agit de donner à l'autre la priorité en donnant à ma conscience une place secondaire. C'est-à-dire qu'elle n'est plus le centre des préoccupations du moi – maintenant

⁴¹⁸ *Ibid.*, pp. 52-53.

⁴¹⁹ *Totalité et infini*, p. 76.

⁴²⁰ Catherine Chalié, *Levinas*, p. 70. Et Levinas écrit à ce propos que « l'épiphane du visage comme visage, ouvre l'humanité ». *Totalité et infini*, p. 234.

remplacée par l'autre - mais qu'en plus, elle est destituée pour fonder le règne de l'éthique. Le soi-même est exclu de la nouvelle modalité du moi, comme une donnée principale. L'autre est appauvri par ma jouissance.

Avant la venue de l'autre, l'existant jouit de sa liberté de posséder et de consommer les objets du monde. Il peut profiter à loisir de tout ce qui est à portée de sa main. Mais lorsque le visage vient se présenter au moi, et que celui-ci entend dans sa nudité toute la pauvreté et la souffrance de l'autre, sa liberté apparaît tout à coup comme une violence arbitraire faite à l'autre.

La présence d'autrui ne met-elle pas en question la légitimité naïve de la liberté ? La liberté ne s'apparaît-elle pas à elle-même comme une honte pour soi ? Et réduite à soi, comme usurpation ? L'irrationnel de la liberté ne tient pas à ses limites, mais à l'infini de son arbitraire. La liberté doit se justifier.⁴²¹

En effet, dans l'exercice de ma liberté, ma jouissance a causé du tort à l'autre parce que ce que j'ai consommé, je l'ai pris à sa bouche, ce dont je me suis servi je l'en ai privé. En sorte que toute ma liberté reposant sur le principe de jouissance est révélée par la souffrance du visage comme une usurpation – la jouissance ne se fait qu'en usurpant ce qui aurait dû revenir à l'autre pour combler sa pauvreté. L'autre souffre toujours plus que ce que je ne pourrai jamais souffrir et que ce que je ne pourrai jamais supporter. Il endure depuis toujours la privation dont je suis responsable. La liberté naturelle de l'existant qui se dit responsable de lui-même, assumant chacun de ses choix, subissant les conséquences de ses actes, n'est pas plus que la jouissance ignorant l'autre. Et l'on pense à cette citation de Pascal, en exergue d'*Autrement qu'être* : « "...C'est là ma place au soleil." Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute terre »⁴²². La jouissance se délectant de la vie, savourant le pain et la chaleur, tandis que l'autre subit la faim et le froid. La jouissance pour soi est oubli de l'autre – ignorance et indifférence. Et lorsque le visage vient au moi, dans sa nudité accusatrice, l'existant ne se trouve plus dans la détention de la matérialité. Cet appel venu de l'au-delà de l'être libère l'existant de l'être et dans le même temps de cette liberté, responsable de soi-même, fondée sur la jouissance pour soi. « L'accueil d'autrui est *ipso facto* la conscience de mon injustice – la honte que la liberté éprouve pour elle-même »⁴²³. « Ma liberté arbitraire lit sa honte dans les yeux qui me regardent »⁴²⁴. Et

⁴²¹ *Totalité et infini*, pp. 338-339.

⁴²² *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 7.

⁴²³ *Totalité et infini*, p. 85.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 282.

précisément, Catherine Chalier souligne : « Le philosophe pense que la morale ne prend pas sa source dans la liberté mais la conscience de son indignité, non vis-à-vis de faits auquel l'homme, malgré sa liberté, serait incapable de se mesurer, mais vis-à-vis d'autrui qui lui fait honte de l'exercice de sa "liberté meurtrière" »⁴²⁵ Dès lors ce moi ne pourra plus ni manger, ni boire, ni dormir, ni se vêtir sans sentir sur lui le poids du visage, sa soif, sa faim, sa nudité, ses cris de souffrance. Dès lors, l'existant entend sa culpabilité. C'est à cela qu'il doit répondre. Cette réponse attendue ne peut pas être une défense ou une excuse parce que l'existant est déjà atteint dans sa position de coupable. La seule réponse semble être celle de la responsabilité, celle du sacrifice, du *pour-l'autre*, dans l'oubli de soi. Devant l'appel de l'autre, l'existant se trouve accusé et il doit répondre de ce qu'il a fait endurer à l'autre – malgré toute l'innocence naïve avec laquelle sa liberté pouvait ignorer la misère de l'autre. Ainsi l'appel du visage est un appel à reconnaître ma culpabilité et – puisque je ne suis pas capable de l'*assumer* – la moindre des choses est d'en être responsable. On peut dire que la responsabilité pour l'autre – et plus seulement pour moi - naît de la culpabilité de cette usurpation, d'avoir pris à l'autre ce qui aurait dû lui revenir. La misère affichée du visage m'implique dans sa condition en tant que coupable, parce que j'ai participé, dans ma jouissance, à son dénudement.

Levinas cherche l'appel de l'autre au-delà d'un *mitsein*⁴²⁶. Dans la visitation de l'autre se traduit un appel qui demande une réponse. Celle-ci commence avec ma présence face à autrui, c'est-à-dire face au visage de l'autre nouvellement reconnu dans sa fragilité. Ma présence dans le face-à-face signifie mon soutien : la primauté de l'autre sur le moi lui revient, par une sorte de déférence devant sa misère, et dans cette passivité de la secondarité le moi ne se défile pas. Sa réponse se trouve dans la présence qui signifie supporter la souffrance de l'autre. Répondre à l'autre, ce n'est surtout pas éclipser la suprême importance de sa souffrance par un discours, mais il s'agit de maintenir le moi dans le face-à-face. Faire face à l'autre, c'est là la réponse qui n'est pas dans la défiance mais au contraire dans la prise en charge de la souffrance d'autrui. Comme le visage résiste à la thématization, l'existant doit rester face à son incapacité à résoudre le problème. Il doit rester, ne pas s'enfuir. La réponse éthique dont l'existant est capable lorsque

⁴²⁵ Catherine Chalier, *op. cit.*, pp. 62-63.

⁴²⁶ Dans son article « La substitution et la sollicitude » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Jean-luc Marion dénonce le contresens qui consiste à croire que ce qui sépare Heidegger de Levinas serait que l'un aborde le sujet dans sa relation avec autrui et l'autre non, mais il s'agit de « deux manières opposées de décrire la relation de *moi* ou du *Dasein* à autrui » (p. 55, en référence à *Sein und zeit* § 26).

l'autre lui demande de le secourir, alors que sa souffrance est démesurée par rapport à la capacité du moi, consiste à rester face à lui, rester présent jusqu'au bout de sa souffrance. Devant le visage d'autrui, l'existant reçoit l'enseignement de ce qu'il est. Devant autrui enfin, la présence a une signification, celle d'être là *pour-l'autre*. C'est cet enseignement qui sera le contenu de la réponse faite à l'autre.

Le visage est à bout portant, comme si une flèche devait l'atteindre. L'expérience du visage est une exposition par excellence c'est-à-dire une exposition à la mort. La responsabilité pour l'autre c'est précisément la responsabilité de la proximité, s'occuper de la mort d'autrui, ne pas le laisser seul à la mort.⁴²⁷

Le thème de la mort est de nouveau présent dans la relation avec l'autre : ce meurtre dont je suis capable, cette mort que je pourrais donner, doit aussi être supporté. Même si la mort de l'autre, comme sa souffrance, ne peut pas être assumée par l'existant tant elle le dépasse, il faut qu'il la supporte dans la responsabilité à être auprès de l'autre. Devant moi, le visage se met en danger. Il prend le risque de sa propre perte. Il s'expose, c'est-à-dire qu'il est à la merci du danger. Il est sans défense. L'éthique ouvre à la perception de cette situation d'« exposition » - exposition de la plus pure nudité : je vois qu'autrui se livre dans toute sa fragilité, et qu'il m'appelle à le protéger, à prendre à ma charge l'impossibilité de son meurtre. Son appel m'impose cette préoccupation de l'autre. Le don de ma présence se fait sans « consentement »⁴²⁸, dans l'obligation qui instantanément m'impose mon devoir vis-à-vis du prochain. Je dois être là, auprès de lui. Autrui, à travers la présentation de son visage me donne à penser sa mort – son meurtre – ce qui signifie sa perte mais aussi tout ce qui peut lui nuire. La « responsabilité à la proximité » signifie le devoir du moi à garder l'autre « en tête » parce que sa vie est plus précieuse que la mienne pour moi et parce que l'oubli de l'existence de l'autre est une blessure que je lui inflige. « S'occuper de la mort d'autrui », c'est se préoccuper de la vie d'autrui, c'est-à-dire se poser la question de l'importance de l'existence d'autrui dans ma propre existence. La réponse à cette question est cruciale : sans autrui, je ne suis plus le même. C'est d'autrui en tant qu'autre que je tiens ce qui m'est propre. En reniant autrui, je me renie moi-même. C'est de l'autre que naît le sens. Mais l'horreur de la mort d'autrui dépasse largement le problème de mon

⁴²⁷ Entretien avec Philippe Némó, "Les chemins de la connaissance". « Comme si, avant même que de lui être voué moi-même, j'avais à répondre de cette mort de l'autre, et à ne pas laisser autrui seul à sa solitude mortelle », « De l'un à l'autre – Transcendance et temps in *Entre Nous*, p. 156.

⁴²⁸ *Humanisme de l'autre homme*, p. 12.

besoin de lui. Autrui est cet être dont l'extrême fragilité suinte de son visage, et la mort du plus fragile des êtres serait la plus profonde injustice. Autrement dit, « s'occuper de la mort d'autrui » ce n'est pas seulement aimer autrui et se soucier de le garder près de moi parce qu'il m'est indispensable pour être moi, parce que le moi devient là secondaire. « S'occuper de la mort d'autrui » c'est s'engager dans la défense du fragile, du pauvre, « de la veuve et de l'orphelin », c'est s'occuper de justice au sens de lui rendre ce qui lui revient. Et le devoir d'être au plus près d'autrui jusqu'à « ne pas le laisser seul à la mort », implique de ne pas l'abandonner, jusqu'au bout de sa vie. C'est-à-dire que l'éthique m'engage à ne jamais fermer les yeux sur la souffrance d'autrui, à ne jamais oublier son indigence, sa misère. « Le laisser seul à la mort » serait un évitement de l'extrémité de la pauvreté de l'autre, mais en restant près de lui jusqu'à l'accompagner à la mort, c'est garder sans faillir la conscience de ce que son appel m'a révélé – la conscience de l'injustice de cette souffrance et de cette mort. Ainsi seulement l'existant voit le monde dans la vision éthique, dans l'horreur de son injustice. Et, au seuil de la mort d'autrui, il ne s'agit pas de le retenir, mais de répondre encore et jusqu'à l'extrémité du possible à l'appel de l'autre. Répondre est une obligation à reconnaître l'autre et par là à s'occuper de l'ignorance de sa condition dans l'humanité. Le lien de la socialité ne doit plus être brisé, même face à la mort d'autrui, ou bien je ne ferais pas tout mon possible contre l'injustice dont il est victime – je redeviendrais son bourreau. Répondre à l'appel de l'autre consiste à prendre la responsabilité de l'autre en tant que victime démunie devant la violence du monde. Ainsi en répondant à l'autre, je mets ma liberté, mon pouvoir de jouissance, *au service de l'autre*. En supportant le face-à-face avec autrui malgré la mort qui vient, jusqu'à ce que ses yeux ne me voient plus, je continue à entretenir ce lien personnel dans lequel la souffrance de l'autre est reconnue, mais aussi à travers cela, sa qualité de personne. En restant auprès de l'autre, en soutenant l'autre dans sa fragilité, l'existant s'oublie en se rassemblant pour être présent pour autrui. « Ne pas le laisser seul à la mort », c'est jusqu'au bout de sa vie, tout le temps que ses yeux brillent encore de sa propre lumière, maintenir le face-à-face qui le reconnaît en tant que personne.

Le face-à-face avec autrui condamne ma liberté à se muer en responsabilité pour l'autre. L'expérience éthique ne me laisse pas le choix de ma présence devant autrui, devant cet autrui qui m'a élu pour révéler sa fragilité face à moi. Toutefois, si l'éthique ne me laisse pas le recul de l'absence mais me pousse à même l'autre, ma conscience n'est pas contrainte à la bonté. L'interdit du meurtre est une « interdiction qui n'équivaut certes pas à l'impossibilité pure et

simple et qui suppose même la possibilité qu'elle interdit précisément »⁴²⁹. En effet s'il est question d'interdire une possibilité, cette possibilité est d'abord posée – non seulement évoquée mais admise. La réponse de l'existant est obligée mais son contenu n'est pas prévu. Le fait d'être responsable n'oblige pas à agir au mieux pour autrui : reste ma liberté à choisir mon action. Jean-Michel Salanskis souligne également, à propos de l'interdit du meurtre, qu'il « intervient à vrai dire dans le cadre de l'idée plus générale selon laquelle le visage se montre comme attiré, aspiré par la mort, et nous enjoint que nous nous interposions entre lui et ce trop plausible abîme : ce qui, pour ainsi dire, exclu a fortiori que nous le tuions, que nous le précipitions dans l'abîme en question »⁴³⁰. La réponse relève de la liberté de l'existant. Mais la conscience du bien et du mal, c'est-à-dire la conscience éthique, est déjà en place au cœur même de l'existant.

Dans la découverte de l'autre, l'existant ne se contente pas de subir. Il se trouve, dans l'exposition à l'autre, impliqué dans le dénouement de ce mouvement.

La présence du visage signifie ainsi un ordre irrécusable – un commandement – qui arrête la disponibilité de la conscience. La conscience est mise en question par le visage.⁴³¹

Le moi, entraîné dans le face-à-face avec l'autre, reçoit l'autre. Et la manière qu'il a de recevoir l'autre est de recevoir l'ordre de l'autre. La suspension de la « disponibilité de la conscience » consiste dans la venue de la signifiante du visage. En effet, le commandement du visage ne laisse plus la conscience « disponible ». Elle n'est plus vacante, mais elle est remplie par le commandement. La mise en question de la conscience est une mise en question de sa liberté qui est, au sein du questionnement, transformée en responsabilité. Face à la misère démesurée d'autrui, l'existant se demande comment être auprès de lui. Lorsque Levinas dit que le visage apporte la signifiante, qu'il fait naître le sens, sa pensée pose la relation avec autrui comme première et peut-être plus encore, comme *la* relation par excellence, celle qui est à l'origine de toutes les autres. Le commandement du visage ne peut par conséquent pas se réduire dans un contenu : il est ancré dans cette relation première comme le sens originel de ce contact avec l'altérité. Ainsi l'« ordre irrécusable » du visage pose l'ordre éthique du monde. Et l'existant ne devient disponible que pour la réponse qu'il doit faire à cet ordre, c'est-à-dire dans sa relation avec l'autre sur le mode du commandement. La conscience n'est plus disponible que *pour* l'autre.

⁴²⁹ *Totalité et infini*, p. 258.

⁴³⁰ *Levinas vivant*, p. 45.

⁴³¹ *Humanisme de l'autre homme*, p. 53.

Elle n'est conscience que *pour* l'autre. Et l'interrogation de la conscience n'est pas une interrogation de l'autre ou de son commandement mais bien d'elle-même. Au regard de l'éthique, c'est-à-dire dans ma relation avec autrui, comment suis-je en train de me comporter ? Qu'est-ce que je lui fais ? Le visage d'autrui m'engage entièrement dans un changement qui dépend de moi. Étant affecté par la découverte de l'altérité d'autrui, l'existant prend à sa charge ce qui s'opère dans sa conscience. En effet, si la conscience – ou le manque de conscience – que l'existant avait, avant de percevoir autrui dans son altérité, été sans question, « libre » et « naïve », la conscience inaugurée par l'éthique est « mise en question ». C'est-à-dire que l'altérité qui traverse le visage, bousculant ce qui était établi, laisse à l'existant le travail de reconstruction. « C'est sa présence qui est une sommation de répondre »⁴³². Ainsi, dès lors que l'autre se fait présent pour moi à travers le visage, dès l'instant où je ressens sa présence dans toute sa fragilité, dans toute la supplication qu'elle exprime, je me trouve face à ma responsabilité à répondre, c'est-à-dire à me faire présent pour autrui.

Il faut remarquer que l'obligation à la présence dans la réponse imposée à l'existant dans l'expérience de l'altérité marque son entrée dans un monde du commencement. Si l'économie fait du monde une totalité dans laquelle les objets sont dépourvus de toute vitalité, l'arrivée du sens éthique permet la mort et le commencement. Entendre l'appel de l'autre, signifie déjà que l'existant est plongé dans ce nouveau déroulement qui ne consiste plus à une perpétuation du même – une « involution »⁴³³ – mais qui suit un sens. Passer du monde du même à celui de l'autre conduit à ce changement fondamental qui ouvre au sens de la vie de l'existant. Le changement de perception du monde propre à l'expérience éthique pousse l'existant devant l'autre, autrement dit devant sa nouvelle implication dans ce qui arrive. L'expérience éthique arrive dans le moi, et celui-ci ne peut que participer à ce qui se trame dans sa propre intériorité. Le moi est prisonnier de cette expérience qui se déroule en son sein. Une fois que l'autre arrive à pénétrer la conscience, l'existant est obligé de participer. L'autre est là, et je lui dois ma réponse.

⁴³² *Ibid.*, p. 53.

⁴³³ *Totalité et infini*, p. 123.

« *Me voici* ».

Face à l'appel de l'autre, à travers la nudité du visage, l'existant doit répondre de manière à se faire présent pour l'autre. La difficulté de penser une réponse qui respecte la passivité indispensable à cette relation semble se résoudre dans une présentation où l'identité de l'existant, sa présence, émerge en tant qu'être pour l'autre sans retenue pour soi et sans arrière-pensée de pitié ou de compassion. Il s'agit en fait de développer cette idée de Levinas que l'autre est antérieur dans le moi lui-même. Là, la passivité se montre dans son extériorité comme être-auprès-de-l'autre. Et dans cette présentation du sujet, à l'autre ou pour l'autre, une parole comme réponse immédiate à l'appel de l'autre, le « Me voici »⁴³⁴. Cette toute première parole de l'existant à l'adresse de l'autre est décrite par Levinas « comme un son qui ne serait audible que dans son propre écho, livré à l'oreille sans se complaire dans l'énergie de son retentissement »⁴³⁵, comme un son qui ne s'entend, ne se comprend que s'il revient, se réfléchit mais qui est donné sans l'attente de ce retour, sans l'exigence de cette écoute. En effet, Jean-Luc Marion remarque dans « La voix sans nom » : « l'appel n'a pour première et seule fonction que de convoquer un tel témoin [un répondant] »⁴³⁶. Si l'appel assigne l'existant à répondre, il lui donne, dans son obligation de réponse, le statut de témoin. Dans le « Me voici » s'entend bien plus qu'une simple présentation, une reconnaissance. La réponse que je fais à l'autre lorsqu'il m'appelle brise le cercle réflexif, l'isolement du sujet qui s'écoute penser. En effet la réponse de l'existant est un geste inaugural, son premier acte au sein de l'éthique. Nous soulignons dès à présent, pour y revenir dans notre troisième chapitre, que l'acte de présentation inscrit le moi dans la « passivité plus passive que toute passivité » où mon geste et ma parole sont, plus que voués, inspirés par l'autre.

Il s'agit de sa première participation à l'éthique, une entrée où l'existant s'engage « à corps perdu » – non seulement ce n'est plus la mienneté du corps qui compte mais en plus l'existant se livre à l'autre. Dans son geste, il s'abandonne à l'autre, il accepte de se présenter sous ces nouvelles conditions. Le « Me voici » est entièrement formulé pour l'autre, par ma bouche mais déjà depuis l'autre immémorial. Il n'y a pas de « complaisance » à le dire – elle nous renverrait à

⁴³⁴ *Genèse 22* 1, Ex *1* 3, *Humanisme de l'autre homme*, p. 13 et « De l'un à l'autre – Transcendance et temps » in *Entre Nous*, p. 160 ; Isaïe.

⁴³⁵ *Humanisme de l'autre homme*, p. 13.

⁴³⁶ « La voix sans nom » in *Rue Descartes, Emmanuel Levinas*, p. 19.

l'égoïsme radical de la jouissance – mais il se constitue devant l'autre, pour son oreille, parce que c'est là qu'il existe vraiment dans tout son sens. En effet, Yves Charles Zarka le rappelle dans sa conférence de mai 2006, « Altérité et Subjectivité », au sein du colloque *Ethique et Violence chez Emmanuel Levinas*, « Je ne suis pas moi, et puis je rencontre l'autre. Je ne suis moi que dans une relation pré-originale à l'autre »⁴³⁷. Le « Me voici » apparaît non seulement comme geste inaugural de la relation éthique, mais aussi comme geste inaugural de ma propre identité. La question : qui suis-je ? s'éclaire à la lumière de l'altérité sans monde, obscure, d'autrui. On doit néanmoins remarquer, comme le souligne Francis Guibal, qu'« il est dangereux de parler de cette subjectivité en disant que c'est "le fait même de se retrouver en se perdant" [...] il faut probablement interpréter le "se retrouver" non pas comme un retour à soi, puisque le soi n'a jamais été au nominatif, mais plutôt comme le fait de toujours avoir à nouveau à se trouver en se perdant »⁴³⁸. Il ne faut donc pas comprendre l'intervention du « Me voici » comme un outil dialectique qui retournerait le sujet vers lui-même, mais comme la continuation de la manière de se tourner vers l'autre.

Mais cette parole, que signifie-t-elle ? Première parole dont je suis capable devant autrui parce que le visage est « la condition de tout discours »⁴³⁹. En effet, le visage est la manière que trouve l'autre pour venir en moi et me permettre de lui répondre. Le visage, en tant que première voix silencieuse du langage, ouvre la voie à toutes les paroles. Car après lui, l'autre en tant qu'autre sera écouté. Je me trouve dans l'oralité de la réponse uniquement parce que l'autre suscite chez moi ce langage. Devant autrui, je saute le pas de la socialité en prenant la parole, en offrant ma voix dans l'écho de son appel, et comme l'énoncé de cet appel en moi. Et cette voix qui m'est propre exprime quelque chose d'inattendu, venant de l'autre : non seulement mon identité, mais aussi la relation qui se tend brutalement entre autrui et moi. Le discours est un agir qui m'est propre dans la socialité. Or cet agir m'implique dans mon identité tout entière devant l'autre. Il se fonde sur ma passivité originelle. À travers cette parole inaugurale, se découvre la

⁴³⁷ Yves Charles Zarka, « Altérité et Subjectivité » introduction au colloque *Ethique et Violence chez Emmanuel Levinas*.

⁴³⁸ Francis Guibal à propos de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 25, entretien dans *La pensée sans retour : Emmanuel Levinas*, un film de A. Potestà, G. Roux, A. Zimmer. Catherine Chalier précise, dans « L'extase du temps » in *Figures du féminin*, « en répondant à l'unicité d'autrui, je découvre aussi mon unicité et l'excellence de ma Difficile liberté » (*Figures du féminin. Lectures d'Emmanuel Levinas*. Réédition augmentée de l'essai *L'extase du temps*. Paris : Des femmes-Antoinette Foulque, 2006, p. 169) : il s'agit immédiatement de souligner que l'individuation est formée par la responsabilité, à l'accusatif.

⁴³⁹ Entretien avec Philippe Nêmo, « Les chemins de la connaissance ».

capacité de l'agir langagier.⁴⁴⁰ En me trouvant devant l'autre, il s'agit de « parler à ». Dans l'adresse que je fais à l'autre, mon acte est suscité par ma disposition passive vers l'autre ou pour l'autre. C'est parce que j'entends autrui dans sa différence que je peux dans ma réponse lui dire ma présence devant lui. Mais il faut bien remarquer que ces mots « Me voici » ne sont en aucun cas le symbole de mon identité devant l'autre : c'est en eux que se réalise mon identité dans l'unicité. En les prononçant, je suis saisi dans mon identité en moi-même, mon identité dans l'expropriation du don. 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 uni et unique.

Cette parole particulière qui exprime le fondement du Dire marque mon engagement dans l'éthique parce que, par elle, non seulement je me dirige vers l'autre, mais en plus dans le même temps, je me présente à l'autre. Il faut souligner que cette possibilité de l'expression vient de l'autre. « Mais la responsabilité qui vide le Moi de son impérialisme et de son égoïsme – fût-il égoïsme du salut – ne le transforme pas en moment de l'ordre universel, elle confirme l'unicité du Moi. L'unicité du Moi, c'est le fait que personne ne peut répondre à ma place »⁴⁴¹. Le risque extrême que prend le sujet en s'exposant à l'autre dans sa réponse, pourrait être l'écrasement dans l'autre⁴⁴². En effet, la puissance de l'altérité pourrait me happer et m'entraîner dans une altérité où ma mêmeté se convertirait en altérité si bien que j'appartiendrais absolument à l'autre. Mais il n'en est rien selon Levinas. Plutôt que de dissoudre mon identité, il vient lui donner une confirmation suprême – voire il l'ordonne en tant qu'unité. Je reste même que moi-même, parce que dans ce seul état d'identité je suis capable de reconnaître l'altérité de l'autre. Je suis même, parce que l'autre induit en moi le commandement de répondre, le devoir d'être responsable devant lui. En me lançant son appel, autrui m'impose d'être moi, identique à moi-même, irremplaçable devant son appel. Autrement dit l'appel de l'autre me constitue devant lui : alors ce n'est plus le modèle de la perception où l'existant, prenant pour thème un objet du monde le constitue, mais à l'inverse, devant autrui, l'existant rassemblant ses particularités pour se retrouver *sous* le regard de l'autre. L'existant est constitué par ce regard, se rappelant soudainement qu'il n'est pas né de lui-même mais de l'autre. Son autochtonie le rattrape, lui redit qu'il vient de l'autre alors que sa prétention égoïste lui faisait croire en un monde issu de lui-

⁴⁴⁰ *Ibid.*

⁴⁴¹ *Humanisme de l'autre homme*, pp. 53-54.

⁴⁴² Levinas se pose la question de la dissolution du sujet dans la rencontre de l'autre. « Le moi et la totalité » in *Entre Nous*, p. 27.

même. La réponse n'est pas seulement une formule mais la rupture avec l'être par la responsabilité. « La subjectivité en deçà et au-delà du libre et du non-libre – obligée à l'égard du prochain – est le point de rupture de l'essence excédée par l'Infini »⁴⁴³. Me voici marque une rupture de l'être, c'est-à-dire une rupture de l'impersonnel, parce qu'il est l'expression de la responsabilité.

Un non-recouvrement de soi par soi, une dépossession de soi, une sortie de soi, de la clandestinité et de son identification et déjà signe fait à l'autre, signe de cette donation de signe, c'est-à-dire de cette non-indifférence, signe de cette impossibilité de se dérober et de se faire remplacer, de cette identité, de cette unicité : me voici.⁴⁴⁴

Rompre avec l'être implique ce « non-recouvrement » et cette « dépossession » parce que l'autre est reconnu comme premier, le moi n'a plus de refuge. Il est rassemblé dans l'exposition à l'autre sur le mode de la responsabilité pour l'autre. Face à l'autre, l'existant ne peut plus garder pour lui ce qu'il possède. Il est dépossédé parce qu'il accueille en lui la misère de l'autre. Le « me voici » est une réponse où s'entend le moi dans sa particularité personnelle. Il est irremplaçable parce qu'il est élu pour sa particularité personnelle : si l'autre s'adresse à l'existant, c'est en tant qu'il pense, qu'il est séparé de la totalité et qu'il est capable de cette présence personnelle. Son irremplaçabilité vient de sa « non-indifférence » : élu par autrui pour entendre son appel, le moi n'est abordé que pour sa capacité à rompre l'indifférence économique. Or la rupture de l'indifférence – ou de l'être – ne peut avoir lieu que par la relation personnelle – la relation où chacun est absolument unique, où la non-indifférence face à la différence de l'autre permet la relation. Et c'est dans sa présentation, dans son « me voici » que le moi porte sa singularité, c'est-à-dire sa responsabilité, à être pour l'autre.

Quant à la passivité de cette réponse, elle tient au fait que ce rassemblement du moi devant l'autre, dans son « unicité », son « identité » est une exposition à l'autre.

Passivité de l'exposition en réponse à une assignation qui m'identifie comme l'unique, non point en me ramenant à moi-même, mais en me dépouillant de toute quiddité identique et, par conséquent, de toute forme, de toute investiture, qui se glisserait encore dans l'assignation.⁴⁴⁵

⁴⁴³ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 27.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 227.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 83.

En parlant d'exposition, comme de l'unicité du moi dans cette exposition, Levinas n'évoque pas une prise de pouvoir du moi sur lui-même mais au contraire la donation du pouvoir du moi sur lui-même à l'autre. L'exposition de la réponse apparaît comme une mise à disposition de tout ce qui relève du moi, tout ce qui lui est propre. Cette idée produit un sujet qui au lieu de se fonder sur sa propriété trouve son unité la plus personnelle – son identité – dans son expropriation par l'autre. Le moi, face à l'autre, s'expose absolument. Il ne se laisse aucune porte de sortie mais il donne dans sa présence pour-l'autre sa propriété même comme appartenant à l'autre. L'existant est obligé de s'exposer dans cette « passivité plus passive que tout passivité » dans la donation de ce pour-l'autre, qui est seul capable de donner un sens qui dépasse celui de l'exister. C'est parce qu'il s'agit d'une « réponse à une assignation » que la relation avec l'autre est possible, parce que cette réponse consiste dans le dépouillement du moi devenu vulnérable. L'exposition de sa nudité, de sa vulnérabilité, est la seule réponse que l'existant puisse faire pour ne pas laisser l'autre seul. Le moi, face à l'autre, est nu sans possibilité de cacher sa nudité, sans recours contre son dénudement parce que, sous le regard de l'autre, la honte de lui retirer quelque chose prend le dessus sur la honte de la nudité. L'autre reste toujours plus nu, plus exposé, plus fragile et plus misérable que moi et je ne peux pas ne pas le laisser s'imposer en moi. Je ne peux pas résister à l'appel à la non-indifférence, parce que mon indifférence me rend déjà coupable et donc redevable devant l'autre.

Le « me voici » apparaît comme l'ouverture même de la relation avec l'autre parce qu'il est la réponse à son expressivité originelle, la réception de son ordre comme un « allo » ou un « bonjour » où le fondement de la parole est bien plus important que la parole elle-même. « Me voici » c'est je suis prêt à accueillir ton ordre, guides ma main et je me soumettrai. Comme s'il n'y avait aucun recul dans cette parole parce que le sens est attendu de l'autre, comme si je ne pouvais pas reculer parce que la parole me donne présence. Et parce que seule ma passivité donne à l'autre la primauté de celui qui ordonne. De même que dans la douleur, sans possibilité de détachement⁴⁴⁶, j'adhère absolument à moi-même dans le lieu de cette parole qui soulève mon identité et mon unité devant l'autre. Pas de réflexion – l'écho ne revient pas. Je me donne de manière infinie, c'est-à-dire sans savoir à quel point ce don s'arrêtera, sans promesse de réponse, dans une exposition, une offrande de moi-même faite à l'autre dans l'oubli de l'économie : le

⁴⁴⁶ *Le temps et l'autre*, p. 56.

don. Comme si je n'avais jamais été présent avant de dire ces mots, comme si pour la première fois j'apparaisais, et que l'identité que je poursuivais en alimentant mon moi-même se trouvait absolument vaine devant la proposition d'être moi devant l'autre, c'est-à-dire d'être moi pour l'autre, dans la déposition ou la passivité qui laisse l'autre seul maître à bord. Ces mots sont la première expression de l'existant en tant que tel, c'est-à-dire l'existant originellement constitué par la relation avec l'autre – la créature. Ce qui est dit par l'existant alors est un aveu. « Le vivant dans la totalité existe comme totalité, comme s'il occupait le centre de l'être et en était la source, comme s'il tirait tout de l'ici et maintenant, où cependant il est placé et créé »⁴⁴⁷. À l'instant où l'existant dit « Me voici », il reconnaît cette situation. Il avoue qu'il a adopté la totalité comme mode d'existence au prix de la violence faite à l'autre. Et il avoue du même coup l'inexactitude du sentiment de totalité : il n'est ni le créateur de l'être, ni son propre créateur. Il vient de l'autre. Alors il n'est plus ni au « centre » ni à « la source ». Il se comprend lui-même comme créé, appartenant non à lui mais à l'autre malgré son indépendance. En effet il y a dans cette parole plusieurs aspects : la reconnaissance dans deux sens différents. Celle du visage de l'autre s'y trouve exprimée comme dans un « Bonjour » ; mais aussi la gratitude vis-à-vis de l'autre qui par l'apparition de son visage me fait me constituer. Il s'agit donc de faire part à l'autre de ma présence mais surtout de ma présence devant lui, ou plutôt *grâce* à lui.

L'importance du « me voici » ne tient pas à ce qui y est dit mais à ce que signifie le dire. C'est une parole qui dit la possibilité de la parole, où le moi se met à disposition de l'autre pour l'entendre, le suivre, le servir. De même que les formules de politesse, en prononçant ce premier mot à destination de l'autre, l'existant s'expose dans sa vulnérabilité « dénudation au-delà de la peau, jusqu'à la blessure à en mourir, dénudation jusqu'à la mort, être comme vulnérabilité »⁴⁴⁸. Quelque chose d'absolument singulier se dégage du « me voici », qui s'expose absolument, sans limites, en tant que réponse à l'infini reçu en moi. L'exposition absolue est la passivité absolue adoptée par l'existant de manière à laisser l'autre s'emparer de moi. Il faut relever dans le « me voici » l'expression non seulement de la passivité extrême de la réponse, mais aussi et dans le même temps, de la responsabilité du moi. Ainsi il y a dans cette « dénudation au-delà de la peau » deux aspects complémentaires : d'une part je m'expose à l'autre pour lui reconnaître son antériorité, et d'autre part je suis dans cette réponse, dans ce face-à-face, responsable devant lui et

⁴⁴⁷ *Entre Nous*, « Le moi et la totalité », p. 23.

⁴⁴⁸ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 84.

pour lui. Alors on comprend mieux l'importance du mot : si seule l'exposition comptait, alors on assisterait à une sorte de dissolution du moi et la parole serait vaine. L'expression n'aurait pas de sens. Alors que la responsabilité oblige à l'expression : ce que l'autre demande, ça n'est pas la simple assimilation du moi à lui. Ce qu'il attend et ordonne c'est la prise en charge – au sens propre – de sa douleur. La responsabilité du moi se trouve dans sa manière de supporter la misère de l'autre. Il faut donc comprendre le « me voici » à partir de la responsabilité du moi, en tant que prise en charge si extrême que l'autre est accueilli en moi. Ainsi l'exposition, la « dénudation », n'est pas risquée parce que l'autre m'engloutit mais parce qu'en accueillant l'autre en moi, je me prête à lui de manière à prendre sur moi sa misère à lui, sa souffrance à lui. Le moi ne se dissout pas, la relation ne se maintient que si les termes demeurent. La manière qu'a le moi de prendre en charge l'appel de l'autre est une passivité absolue où la souffrance « jusqu'à la mort » n'isole plus le sujet dans la solitude de sa sensibilité à l'impersonnel, mais trouve le sens de la responsabilité pour l'autre. En exposant ma vulnérabilité à l'autre, j'exprime mon accueil de sa souffrance. Et dès l'instant où, dans le « me voici », je me fais présence pour l'autre, je souffre et je meurs pour lui.

Tout d'abord je dis que je suis là devant autrui, que je ne me dérobe pas au face-à-face qu'il m'impose. Ce faisant je m'exprime. « Me voici » simple avertissement de ma présence au monde et devant l'autre me propulse dans un monde où l'identité s'articule en tant que réponse. J'existe enfin en tant que moi-même parce que je m'expose sous le regard de l'autre. Dans l'instant du « Me voici », j'exprime ma particularité c'est-à-dire ma limite, reconnaissant chez l'autre une manière d'être illimitée. Si l'autre m'« individue »⁴⁴⁹, c'est parce qu'il m'impose la pensée incompréhensible de l'infini, de lui. De l'éthique, Levinas écrit : « cet ordre où tout est autrui est aussi l'ordre où la personne comme telle se fonde »⁴⁵⁰. Alors ce qui manquait au moi pour établir de manière déterminée cette identité, qu'il voulait voir perdurer, prend corps dans le danger de se livrer à l'autre sans réserve. Paradoxalement, c'est dans le risque de se perdre que le moi trouve sa propre détermination dans l'identité. La personne, c'est-à-dire cette unité particulière de pensée, de conscience, brisure de l'essence, instaure son propre fondement en regard de sa découverte de l'altérité radicale. Autrement dit, l'identité à soi vient finalement de l'altérité : ce

⁴⁴⁹ *Le temps et l'autre*, pp. 14-15.

⁴⁵⁰ Entretien avec Olivier Germain-Thomas, « Agora ». [En ligne] Diffusé sur France culture, 1991. [Réf. du 20 août 2006]. Disponible sur : <http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/dossiers/2005/levinas/emissions.php>

n'est pas le même qui détermine le même, mais l'autre qui laisse le même se déterminer dans le face-à-face avec lui. Ainsi, Levinas affirme que « le contact avec un être extérieur, au lieu de compromettre la souveraineté humaine, l'institue et l'investit »⁴⁵¹. Le danger qui est pris par l'existant en se manifestant devant l'autre est salvateur : en fait il libère l'existant de sa détention dans le même, pour concrétiser l'idée de même en tant que ce devenir qui est mis au service de l'autre. L'extériorité se manifeste dans l'intériorité de l'existant sans lui ôter sa particularité mais au contraire en confirmant sa différence par rapport au monde. C'est donc la différence, née de l'entrée dans la conscience de l'extériorité, qui permet au moi d'exister pleinement en tant qu'être particulier, en tant que personne. Si le moi « s'individue », avec l'éthique, c'est parce qu'il fait la découverte d'un autre qui est autre non seulement à l'instant mais depuis toujours et pour toujours. Le mouvement de la réponse est appelé par l'autre depuis l'intérieur de l'existant. L'autre justifie et commande la réponse, non seulement comme présentation mais du même coup comme responsabilité, depuis son antériorité sur le moi. L'humain est maître au sens où s'exprime en lui l'extériorité ou l'infinitude de l'autre. Sa souveraineté lui est donnée. Alors qu'il croyait l'avoir de fait, son pouvoir sur le monde de la matière lui vient depuis toujours de l'autre. L'ignorance de l'existant économique n'est pas seulement l'ignorance de l'altérité de l'autre, mais en plus oubli de ce dont il est redevable à l'autre. La bonté envers l'autre n'est alors plus de la pitié mais de la gratitude. Avec l'expérience éthique, la souveraineté de l'existant n'est plus un pouvoir sur l'autre relatif, mais d'une certaine manière pouvoir de l'autre. La responsabilité investit le moi d'une mission de commandement. Tandis qu'il possédait « par usurpation »⁴⁵², il possède par commandement. « Me voici », signifie aussi « prends-moi, regarde-moi, accepte de me reconnaître et laisse moi être entendu par ton oreille ». Et encore, « laisses-moi juste être présent pour toi. » Ou bien comme l'écrit Salomon Malka, « c'est un me-voici qui est aussi un fais-de-moi-ce-que-tu-veux »⁴⁵³. Là, dans l'étrange lien qui se tisse, le prochain se profile comme celui qui est le sens de tout mon être, de tous mes actes, parce qu'il les inspire dès leur fondement, ou dans leur fondement - par son antériorité sur moi, il vient avant même que j'aie conscience de lui.

⁴⁵¹ « Une religion d'adultes » in *Difficile liberté*, p. 35.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 36.

⁴⁵³ Salomon Malka, *op. cit.*, p. 122.

Si je fais à l'autre le don de ma réponse, il apparaît que c'est dans une responsabilité de lui répondre que j'agis. Mais cette responsabilité de répondre à l'autre devient aussitôt responsabilité de répondre *de* l'autre. Non seulement je donne ma présence pour réponse à la présentation de l'autre, mais ma responsabilité outrepassa la réponse : le comportement d'autrui n'est pas la responsabilité d'autrui seul. Je partage cette responsabilité de l'autre, voire même je l'endosse.

Accroissement d'exigences à l'égard de soi : plus je fais face à mes responsabilités et plus je suis responsable. Pouvoir fait d'"impuissances" – voilà la mise en question de la conscience et son entrée dans une conjoncture de la relation qui tranche sur le dévoilement.

⁴⁵⁴

Si je ne peux pas revenir en arrière dans le saut qualitatif de l'éthique, ma tendance s'affirme de plus en plus par sa propre activité. Elle va en s'accroissant. Je suis entraîné dans le mouvement initial vers une intensification de ce mouvement. Le visage de l'autre m'atteint dans mon intériorité. Il réveille ma conscience du lien que j'ai avec l'autre. Et ce lien relève de la responsabilité. Il faut entendre ce terme comme la volonté de prendre en charge les peines de l'autre, sa fragilité, non seulement parce qu'il est exposé, mais surtout parce que je lui dois ce que je suis. Mais il faut souligner que l'homme n'est pas identifié dans son être mais dans sa responsabilité pour l'autre. Et c'est sa responsabilité qui le remplit et le vide à la fois jusqu'à la substitution c'est-à-dire le sacrifice pour l'autre. Ce n'est que parce qu'il m'appelle à être moi-même que je suis là ; ce n'est donc que dans la responsabilité éthique que le moi retrouve son véritable fondement devant l'autre. Je peux être de plus en plus responsable, parce que ma compassion pour l'autre est infinie. En fait, le choc produit par l'autre à l'intérieur de l'existant ouvre une faille vers lui. L'intériorité voit s'ouvrir en elle le visage de l'autre, et le lieu de la venue de cette altérité est celui de l'inspiration face à l'infini de l'autre.

Le commandement et la persécution.

L'ordre de l'autre s'initie avec ses commandements. À l'intérieur du moi, il s'exprime en demandant une réponse à son appel. Emmanuel Levinas écrit que « connaître Dieu c'est savoir ce qu'il faut faire »⁴⁵⁵. D'une certaine manière, on peut comprendre que connaître l'autre – ou

⁴⁵⁴ *Humanisme de l'autre homme*, pp. 54-55.

⁴⁵⁵ « Une religion d'adultes » in *Difficile liberté*, p. 37.

connaître le visage de l'autre dans sa fragilité – c'est entendre ses commandements. C'est-à-dire qu'en découvrant, à travers le visage, la fragilité de l'autre, le commandement s'impose au sein même de la conscience en laquelle autrui s'exprime. Connaître l'autre, ou découvrir son authentique visage, c'est connaître l'éthique. L'éthique est la voie de l'autre. L'expérience éthique est l'instant de la découverte de l'éthique, autrement dit de la découverte de l'altérité de l'autre, en dehors de tout jeu et de toute violence. Ce moment du face-à-face est décisif parce qu'il s'en dégage instantanément l'enseignement de l'autre – ses commandements. Pourtant ce que l'autre commande n'est obligatoire que pour l'existant qui a la volonté de suivre la voie de l'autre. L'expérience éthique où l'existant entend l'appel de l'autre présente l'enseignement de l'autre. Elle est cruciale non seulement parce qu'elle marque une modification profonde de la perception, mais aussi parce qu'elle impose à l'existant de faire usage de sa liberté au vu de sa responsabilité devant l'autre. Autrement dit, face au visage de l'autre, l'existant fait non seulement l'expérience de l'altérité, mais la véritable signification de sa liberté se révèle à lui. Il n'est plus libre en vertu de sa propre jouissance des objets du monde, mais il est libre d'agir « en conséquence » de sa découverte de l'autre. On peut considérer que la « liberté » de l'égoïsme n'est qu'un simulacre reposant sur l'ignorance. L'ignorance est l'ennemie de la liberté authentique. Ainsi l'existant expérimente sa responsabilité à agir librement – ou à agir selon son choix. Il lui revient d'établir de nouveaux critères de choix, de nouveaux repères « en tout état de cause ». En somme la responsabilité devant l'autre est l'élément qui permet de répondre à l'exigence « univocité et liberté ». Remarquons également qu'avec la responsabilité l'existant se trouve extirpé de sa réduction à l'instant, où le choix se faisait en fonction de critères immédiats de plaisir. Il s'inscrit désormais dans le temps de l'autre de sorte que ses choix reposent sur le passé et l'avenir absolus qui appartiennent à l'autre.

Dans la responsabilité pour Autrui, la subjectivité n'est que cette passivité illimitée d'un autre accusatif qui n'est pas la suite d'une déclinaison qu'il aurait subie à partir du nominatif. Accusation qui ne peut se réduire à la passivité du Soi que comme persécution, mais aussi persécution qui se retourne en expiation.⁴⁵⁶

L'appel d'autrui est entendu comme une accusation, c'est là la mise en question de la conscience devant la misère d'autrui. Un cheminement de la conscience apparaît ici. Cette culpabilité qui se dégage de l'accusation de l'autre est prise en charge comme responsabilité par

⁴⁵⁶ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 177.

l'existant. La responsabilité est la reconnaissance et l'acceptation de l'accusation. Être responsable c'est d'une certaine manière comprendre l'accusation et prendre la culpabilité comme sienne – ne pas s'en décharger. Il est intéressant de comprendre cette description de la subjectivité, après tout ce que nous avons dit jusqu'ici. En effet la passivité ne semble plus du tout en contradiction avec la réponse de l'existant puisque sa subjectivité ne répond qu'à l'accusatif. Il est placé comme le sujet passif de ce qui arrive. On peut ajouter que le fait qu'il soit commandé pose la structure même de cet accusatif : le commandement s'inscrit dans la subjectivité comme venant de l'autre mais étant assumé par le sujet. La passivité est doublée : l'existant n'a de contact avec l'autre que dans la réponse, et il ne répond que selon le commandement de l'autre. Ainsi cette passivité de l'accusatif, au lieu de réduire l'existant, de le « neutraliser », non seulement lui donne un sens mais ce sens – qui est celui du commandement – le remplit. En ajoutant l'idée de « persécution » à celle de cette passivité, Levinas signifie l'absence de refuge, de replis, de repos de l'existant. Ainsi lorsqu'il est atteint par l'accusation de l'autre, la persécution consiste à maintenir l'accusation, sans l'atténuer ou l'oublier. L'accusation ne peut être prise en charge dans la responsabilité, « se réduire à la passivité du Soi », que si elle se perpétue sans relâche. La responsabilité ne peut assumer l'accusation qu'en l'abordant dans sa persévérance. La persécution ne « se retourne en expiation » qu'en tant qu'elle est responsabilité *pour-l'autre*. C'est-à-dire que l'accusation n'en reste pas au stade d'accusation, mais dans la réponse, bien qu'aucun rachat ne soit possible, l'existant répond à sa faute en sorte que dans la responsabilité qu'il prend il tente de soulager autrui.

L'obligation éthique qui se pose à moi est la suivante : ne pas laisser autrui souffrir seul. Que répondre à cela ? Comment ne pas laisser autrui seul à sa souffrance ? On comprend encore la souffrance comme ce prélude à la mort, où l'isolement est celui du rapport à l'impersonnel. Or le commandement éthique somme de ne pas laisser autrui seul dans cette situation. Et la seule manière d'entrer dans cette situation pour être auprès de l'autre serait d'endosser la responsabilité de ce qui lui arrive. Autrui, qui souffre, n'est plus laissé seul dès l'instant où il est face au coupable. Se présenter à autrui en tant que coupable de sa misère, répondre de cette culpabilité devant lui, c'est cela s'impliquer dans sa propre présence pour l'autre. Être responsable permet de soutenir le regard de l'autre, sans le défier dans une lutte de libertés, mais en mettant ma propre liberté à son service. Autrement dit je suis obligé par l'apparition du visage d'autrui de répondre de ce que je lui ai fait, mais aussi de ce que tous lui font à chaque instant. Je dois répondre de la

violence qui lui est faite partout et tout le temps, que j'en sois ou non l'auteur, j'en deviens responsable. Il faut en déduire que pour pouvoir être juste, je dois reconnaître mon injustice envers autrui. On peut ainsi comprendre cette phrase de Levinas, « plus je suis juste, plus je suis coupable »⁴⁵⁷. Pour être juste, je dois reconnaître ma culpabilité et la supporter devant l'autre. Ce n'est donc qu'au prix de la culpabilité que je peux être juste. Parce que je dois *répondre* des actes violents perpétrés contre autrui, c'est-à-dire m'en rendre coupable. Ce n'est qu'en soutenant le regard d'autrui, et la culpabilité devant lui, que je deviens juste pour lui. L'existant n'est pas en mesure de se dérober à l'appel de l'autre, parce que l'autre le met dos au mur. L'autre le « somme » de répondre parce que, une fois sa présence reconnue, l'existant ne peut revenir en arrière. Il doit s'expliquer sans détour sur ce qui est arrivé. Lui qui ignorait l'autre et sa fragilité, il doit maintenant dire quelque chose à sa victime, comme dans une accusation il a le devoir de s'exprimer pour qu'enfin l'autre ne soit pas dépossédé de son statut de victime.

Au sein même de la responsabilité, il y a la possibilité d'une aggravation de cette tendance. Être l'otage de l'autre pourrait nous renvoyer à l'idée d'une domination. Il est question encore une fois de l'égard que j'ai pour autrui : par cet égard, je m'abaisse devant lui, cédant ma propre place comme centre de pouvoir.

Quand on dit qu'on est responsable pour autrui jusqu'à être responsable de sa responsabilité, on se pose comme otage [...] En principe, la subjectivité dans sa responsabilité pour autrui va jusqu'à la substitution pour autrui, c'est-à-dire jusqu'à la condition ou l'incondition d'otage.⁴⁵⁸

Être otage ne consiste pas uniquement à se laisser dominer par l'autre, mais en plus à s'investir sous cette domination comme dans la condition de ma manière d'être. La responsabilité de l'otage est une sorte de dévouement qui tend à éviter à autrui les violences qui lui sont infligées. Je me fais otage de l'autre parce que je me reconnais coupable des torts qui lui sont faits. Ainsi il est question pour l'existant de prendre à sa charge la souffrance de l'autre, de celui qui le domine par sa faiblesse. Levinas affirme par là que la responsabilité est en mesure d'outrepasser la limite du moi, et de me donner une place dans laquelle je tendrais à assumer la

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 178 et entretien avec Philippe Némó, « Les chemins de la connaissance ». Levinas renvoie une fois de plus à Dostoïevski, qui dans les *Frères Karamazov*, écrit : « Chacun de nous est coupable devant tous et pour tout, et moi plus que les autres ».

⁴⁵⁸ Entretien avec Philippe Némó, « Les chemins de la connaissance ». Voir aussi *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 282.

responsabilité qui est propre à autrui. La responsabilité éthique vient de cette ouverture qui s'est faite au sein même de l'existant, dans son intériorité. Et cette ouverture insinuée par le visage est l'ouverture à l'autre créée par l'autre, autrement dit une ouverture en soi à l'infini de l'autre. Ainsi on peut mieux comprendre l'intensité de la responsabilité pour l'autre : elle se veut une réponse à ce qui est reçu – le commandement qui se dégage de l'appel. La responsabilité n'a pas de limite, pas même la limite de l'autre, parce qu'elle est l'implication infinie de l'existant dans la protection d'autrui. L'existant se constitue lui-même otage de l'autre parce qu'il a entendu son appel et, par là, s'incline devant la grande fragilité de l'autre. L'existant se rend responsable du tort causé à autrui par lui, mais en plus il prend en charge autrui lui-même. La « substitution », comme extrême application du principe de responsabilité, consiste dans une tendance à s'interposer entre autrui et les violences qui lui sont faites. L'existant, pour agir selon la justice éthique, est prêt à se sacrifier pour autrui. Continuer l'accueil de l'autre en soi-même, c'est tendre à offrir à l'autre ce qui se trouve dans l'intériorité, lui donner ce que je suis. Continuer de l'accueillir, c'est continuer à se confronter à l'expression de sa faiblesse, et par là continuer d'entendre le commandement dans son appel. La relation avec autrui constitue l'expérience éthique comme le commencement d'une relation avec l'authenticité de l'autre, sa faiblesse, sa pauvreté ; et donc une relation sans aucune attente de réciprocité.

L'asymétrie.

Le type de relation possible avec autrui se distingue complètement, comme nous l'avons jusqu'ici détaillé, des relations avec les choses. Si dans la jouissance du monde, l'existant tient les choses dans sa main, face à autrui c'est lui qui est, d'une certaine manière « tenu ». Ainsi Levinas ne décrit aucune relation sur le mode de la réciprocité. Voilà précisément la critique la plus importante adressée par Levinas à Buber. Dans *Je et Tu* (paru en France en 1938), Martin Buber expose une analyse de la vie relationnelle de l'existant⁴⁵⁹ où deux possibilités cohabitent, d'une part le rapport Je-Cela, et d'autre part la relation Je-Tu : « *Cela* n'existe que parce qu'il est limité par d'autres *Cela*. Mais dès qu'in dit *Tu*, on n'a aucune chose en vue. *Tu* ne confine à rien.

⁴⁵⁹ Dans sa conférence d'avril 2004, « Lecteur inspiré du *Ich und Du*, Levinas et Buber », [Vidéo en ligne], Dominique Bourel fait du fondement de la philosophie de Martin Buber cette proposition de Buber dans *Je et Tu* : « L'expérience première n'est ni celle de la conscience, ni celle de la totalité, ni celle du savoir, mais celle d'une

Celui qui dit *Tu* n'a aucune chose, il n'a rien. Mais il s'offre à une relation. »⁴⁶⁰. Appeler l'autre *Tu*, revient à le faire sortir de l'anonymat de l'être, lui reconnaître une identité de personne. Ainsi la relation Je-Tu ouvre l'empire de la relation, par opposition à l'empire du Cela, où les choses n'ont pas de visage, dont Levinas a tenté dans sa philosophie de « montrer les structures éthiques »⁴⁶¹ Levinas reconnaît souvent sa dette envers Buber comme le « pionnier » qui donna son importance à la relation. Si cette manière de distinguer les relations aux choses des relations aux autres hommes est remarquable, Levinas reproche à Buber de faire de cette relation à autrui une relation de dialogue, dans une proximité d'égal à égal. Pour Buber, l'Infini a besoin de l'homme, comme l'homme a besoin de l'Infini⁴⁶². Il pense donc une réciprocité qui est soutenue par le tutoiement⁴⁶³. Or, à propos de ce dialogue réciproque entre le Je et le Tu, Levinas écrit dans *Totalité et Infini*, « on peut se demander toutefois si le *tutoiement* ne place pas l'Autre dans une relation réciproque et si cette réciprocité est originelle »⁴⁶⁴. Dominique Bourel rappelle, dans sa conférence sur Levinas, « Lecteur inspiré du *Ich und Du* », que la limite de la pensée de Buber se trouve pour Levinas dans ce « que le Je et le Tu soient exactement au même niveau alors que [...] pour Levinas le Tu est bien plus important ». Nous pourrions même aller jusqu'à dire que Levinas cherche une relation qui remonte en deçà du Tu en tant que dit ; la structure de l'éthique se trouve pour lui dans un passé immémorial qui ne s'inaugure pas seulement au moment du dialogue. Et avant même la possibilité du dialogue avec autrui, avant la possible réciprocité de l'autre homme, Levinas pense un Dire reposant sur l'asymétrie avec l'autre. Voilà pourquoi le tutoiement bubérien n'est qu'une possibilité dans le monde : la relation plus originelle et même pré-originale, à l'autre est celle de l'asymétrie. Ainsi le monde de la relation tel que l'a pensé Buber ouvre la voie à Levinas, mais celui-ci s'en détache par l'importance qu'il donne à

langue et de la relation ». On trouve là l'importance du lien entre Buber et Levinas. Disponible sur : http://www.akadem.org/sommaire/themes/philosophie/1/4/module_2436.php [Réf. du 10 septembre 2007].

⁴⁶⁰ Martin Buber, *Je et Tu*. Traduit par G. Bianquis. Paris : Aubier, collection Bibliothèque philosophique, 2002, p. 21.

⁴⁶¹ « Transcendance et Hauteur », conférence à la Société française de Philosophie en 1962 (*Cahier de l'Herne, Emmanuel Levinas*, Catherine Chalier et Miguel Abensour, 1991, puis repris dans *Liberté et Commandement*, Montpellier : Fata Morgana, 1994, pp. 51-76).

⁴⁶² « Que tu aies besoin de Dieu par-dessus toute chose, ton cœur l'a toujours su ; mais savais-tu que Dieu a besoin de toi, de toi, dans la plénitude de son éternité ? Comment l'homme existerait-il si Dieu n'avait pas besoin de lui, et comment existerais-tu ? Tu a besoin de Dieu pour être, et Dieu a besoin de toi pour réaliser justement par ton moyen ce qui est le sens de ta vie. » *Je et Tu*, traduction G. Bianquis, p. 123.

⁴⁶³ Voir à ce propos Agata Zielinski, *Levinas, La responsabilité est sans pourquoi*, pp. 31-39. Voir aussi la conférence de Xavier Tilliette, « Emmanuel Levinas : les problèmes de la subjectivité », § 2, au congrès *Emmanuel Levinas à Jérusalem*, et la conférence de Dominique Bourel, « Lecteur inspiré du *Ich und Du*, Levinas et Buber ».

⁴⁶⁴ *Totalité et infini*, p. 64.

l'asymétrie entre les termes de la relation éthique. Et cette asymétrie est fondée par une pensée de son antériorité radicale sur tout discours, tout échange langagier. Levinas remonte plus loin encore que Buber en proposant une description de ce qui s'entend implicitement dans le dialogue Je-Tu, mais trouve sa naissance en amont, dans l'altérité qui renverse toute symétrie en imposant son antériorité.

Dans sa conférence à l'Institut universitaire Rachi de Troyes en juin 2005, « Rachi lu par Levinas »⁴⁶⁵, Shmuel Wygoda évoque l'épisode de l'« enfantement » de Pharaon, et la lecture faite par Levinas du commentaire de Rachi. L'intérêt de Levinas se concentre sur l'utilisation de la forme active et non passive pour décrire la naissance. Et Shmuel Wygoda précise : « L'homme n'est homme que dans son rapport à l'autre. Et ce rapport ne saurait être symétrie comme le pensait Buber dans son fameux *Ich und Du*. Mais précisément comme à la naissance, totalement asymétrique, le nouveau-né est totalement dépendant de sa mère, la mère de la sage-femme, le nourrisson de sa nourrice, etc, etc »⁴⁶⁶. Habituellement la forme passive de la naissance pourrait ainsi traduire le fondement asymétrique et éthique de l'humanité. La théorie de Buber est écartée par une relation qui, tout en ne reposant pas sur le pouvoir, ne donne pas lieu à un plan unique des termes : la dépendance du nouveau-né ne signifie ni que la mère le possède, ni qu'il est son égal. L'asymétrie éthique décrit une altérité permettant que chacun ait une place unique.

L'appel d'autrui puis la réponse de l'existant signifient deux manières d'être dans la relation éthique. L'autre commande, non pas par sa décision de prendre le pouvoir mais parce que ce qui émane de la nudité de son visage fait plier l'existant. Et précisément, sa nudité me renvoie à un lieu de relation hors contexte, hors monde, une relation d'avant tout milieu et tout vêtement. Cette relation précédant tout monde renvoie à un passé immémorial : l'autre me précède toujours. Il ne peut donc pas y avoir de réciprocité, et la proximité ne repose que sur la responsabilité éthique. Sans force, l'ordre de l'autre parce qu'il exprime l'infini au-delà de la totalité de l'être, vient de la hauteur et l'existant s'abaisse pour lui reconnaître cette dimension de hauteur. Dans l'expérience éthique, nous avons relevé et souligné l'idée d'une arrivée de l'autre à l'intérieur

⁴⁶⁵ Shmuel Wygoda, « Rachi lu par Levinas » [vidéo en ligne] à l'occasion de la manifestation *40 ans de cours à l'ENIO*, Institut universitaire de Rachi, juin 2005. [Réf. Du 10 septembre 2008] Disponible sur : http://www.akadem.org/sommaire/themes/philosophie/1/4/module_449.php

⁴⁶⁶ Comme le remarque encore Shmuel Wygoda, la manière de décrire Pharaon comme naissance par ses propres moyens, pourrait renvoyer à l'idée philosophique d'un individu autonome dans sa persistance à être, notamment évoqué par Heidegger et son *Dasein*, ou Spinoza et le *conatus essendi*. C'est là l'occasion pour Levinas de préciser deux conceptions opposées de l'être humain.

même de l'existant, dans son intimité d'étant. Et c'est cette intervention de l'autre dans le même qui produit ce que nous appelons l'éthique. Autrement dit l'expérience éthique tient à la venue de l'autre en moi et à l'inspiration qu'elle produit. Toutefois l'éthique en elle-même, si elle commence avec cette venue, produit dans l'intériorité des modifications profondes. Non seulement le lien économique est radié de la perception de l'existant comme nous l'avons déjà évoqué, mais la rupture entre l'être et le moi ne se déplace pas entre le même et l'autre. Il n'y a en fait pas d'opposition entre ces termes mais l'autre devient la condition du même car Levinas tente de penser « en partant de l'idée de l'Infini »⁴⁶⁷. Le moi et l'autre se font face lorsque le visage apparaît – lorsque l'autre vient vers le moi. Et c'est bien en tant que face-à-face qu'il faut comprendre cette relation. Le face-à-face n'implique pas d'égalité, mais au contraire une différence si profonde entre les deux pôles qui la tendent qu'ils ne peuvent se comparer l'un à l'autre. L'éthique apporte à l'homme l'idée de la justice, mais elle repousse celle d'égalité. La « non-indifférence »⁴⁶⁸ est précisément la reconnaissance de mon dépassement par l'autre. Entre eux nous avons remarqué que la différence est l'objet de la reconnaissance. Pourtant au-delà de cette différence radicale, se dégage pour l'existant sa propre situation à l'intérieur de l'autre – dans le cours d'un passé et d'un avenir absolus, au sein d'un monde qui le dépasse sans cesse, qui lui échappe. Ainsi, l'existant apparaît comme un être particulier qui se distingue du monde en ayant dans sa mêmeté, la présence de l'autre comme éveil au monde. La distance qui sépare le moi de l'autre est celle qui permet la plus étroite proximité. « La responsabilité pour l'autre c'est précisément la responsabilité de la proximité »⁴⁶⁹. En découvrant le visage d'autrui, je n'ai jamais été aussi proche de lui parce qu'enfin je lui reconnais sa différence. En distinguant le visage, je distingue autrui en propre. C'est-à-dire que je le vois en tant que lui, en tant qu'autre. Alors qu'auparavant l'existant n'avait aucune considération pour l'altérité de l'autre, il est maintenant plongé dans un monde de l'autre. Le lien de responsabilité émane d'une situation particulière et paradoxale : la nudité du visage semble cette vie fragile que l'existant prend à sa charge pour la protéger⁴⁷⁰ ; mais l'appel du visage est un commandement auquel j'obéis. Ainsi la faiblesse du

⁴⁶⁷ *Totalité et infini*, p. 65.

⁴⁶⁸ *Humanisme de l'autre homme*, p. 10.

⁴⁶⁹ Entretien avec Philippe Nemo, "Les chemins de la connaissance".

⁴⁷⁰ Comme le remarque Jean-Michel Salanskis dans son article « L'universel et le particulier chez Levinas », autrui « est comme aspiré par l'être et sa positivité désespérante, sur le point d'engloutir en lui le support même de l'injonction. [...] Autrui, dans son épiphanie éthique, m'apparaît au bord de l'engloutissement de la condition ontique du quasi-phénomène qu'il est. ». *Levinas vivant*, pp. 108-109.

visage commande le pouvoir du moi. À l'inverse du rapport de force, la loi du plus faible est appliquée ici, comme si la faiblesse devenait une force. Parce que cette faiblesse me convoque, me mets au pied du mur, elle m'oblige à m'occuper d'elle. L'extrémité de cette misère me fait m'incliner de manière à lui offrir la première place dans la pensée, celle qui jusque-là était occupée par le moi. Autrui bouscule un ordre où le moi dominait les objets dans l'amour de sa propre puissance, en y ajoutant cette donnée : sa fragilité. Alors l'ordre vient de plus haut que le moi lui-même, il vient de l'autre qui prend la place la plus élevée. Cette élévation de l'autre tient non seulement à l'inclinaison de l'existant face à lui, mais surtout à sa venue depuis la hauteur dans le déchirement de l'être. Il vient d'au-delà de l'être, c'est-à-dire de plus haut que cette condition d'être ; il vient de l'infini dans l'être pour m'adresser son commandement.

La reconnaissance de la fragilité de l'autre produit une responsabilité particulière, sur le fondement d'une relation nouvelle qualifiée par Emmanuel Levinas, dans *Autrement qu'être*, d'« asymétrique »⁴⁷¹. Or la compréhension de cette qualification nous conduira à penser la source de la responsabilité. Celle-ci ne s'arrête pas au constat de la faiblesse de l'autre et, en contrepartie, au devoir de l'existant à le protéger. Dans l'éthique, ce devoir est à prendre au sens propre : comme obligation en tant que remboursement.

Dans la proximité l'autre m'obsède selon l'asymétrie absolue de la signification, de l'un pour l'autre : je me substitue à lui, alors que personne ne peut me remplacer et que la substitution de l'un à l'autre ne signifie pas la substitution de l'autre à l'un.⁴⁷²

L'idée d'une relation asymétrique ne naît pas avec *Autrement qu'être*. Elle existe dès que Levinas aborde la différence entre l'autre et l'existant. En effet il s'agit d'évoquer l'impossibilité d'une égalité entre ces termes. Et l'asymétrie nous indique ce rapport très particulier où la différence est ce qui sépare mais aussi ce qui rapproche. Voici, d'après l'analyse d'Agata Zielinski, la position lévinassienne déterminée par cette asymétrie : « Ici, la non-réciprocité est une position "hyperbolique", comme une garantie de la transcendance d'autrui. Il y a là une mise en scène extrême de la gratuité. Autrui est antérieur, je suis responsable d'autrui, et je ne dois absolument rien attendre en retour. Cette gratuité repose sur une disproportion, une asymétrie dans la relation, asymétrie qui doit mettre en valeur la démesure d'autrui »⁴⁷³. La relation

⁴⁷¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 246.

⁴⁷² *Ibid.*

⁴⁷³ Agata Zielinski, *op. cit.*, p. 126.

asymétrique apparaît comme la relation éthique où l'approche de l'autre est démesurée par rapport au moi. La « signification » est le sens éthique, or ce sens pose la radicale différence qui empêche toute thématization de l'autre, c'est-à-dire toute réduction de l'altérité de l'autre. La signification est ce lien qui se crée dans l'approche de l'autre, tendu dans l'intervalle de la différence. Cette signification m'inspire l'éthique et donne à entendre au moi le commandement de l'autre. Ce commandement n'est autre, comme nous l'avons déjà dit, que celui de la substitution, c'est-à-dire du sacrifice pour l'autre jusqu'à la mort – souffrir *pour* l'autre, mourir *pour* l'autre. On voit bien ici que Levinas va plus loin que Heidegger dans sa conception de la relation avec autrui puisqu'il remplace le « avec-l'autre »⁴⁷⁴ de la compassion (souffrir avec) par le « pour-l'autre » de l'éthique. C'est-à-dire non plus souffrir dans le partage de la souffrance de l'autre, mais souffrir à sa place. Il s'agit de se substituer à l'autre jusqu'à mourir à sa place. La substitution remplace la compassion parce que la relation de signification ne peut pas laisser l'existant « en paix », autrement dit dans le bonheur de sa propre jouissance. En se substituant à l'autre, l'existant n'agit pas par pitié, mais il est poussé par le seul motif du commandement de l'autre. Être auprès de l'autre jusqu'à sa mort, c'est d'une certaine manière être prêt à mourir pour lui, parce que la vie d'autrui, en tant qu'il est une autre personne, a plus d'importance que la mienne. Ce sacrifice de la substitution n'a pas une volonté pour origine, mais uniquement l'écoute de l'ordre de l'autre. La substitution n'étant pas un partage mais un sacrifice *pour-l'autre*, elle concerne un ordre irréversible : je suis prêt à me sacrifier pour l'autre, à me soumettre à son commandement, parce que mon moi devient secondaire face à la misère dans l'appel de l'autre ; en aucun cas cette situation n'offre la possibilité d'une réciprocité. Le sacrifice n'a pas de réciproque simplement parce qu'il concerne des personnes c'est-à-dire des êtres singuliers. Cette conception de la relation entre autrui et le moi est proprement asymétrique.

La rupture radicale et définitive avec l'économie implique l'impossibilité du commerce avec l'autre. L'échange n'est plus commercial, mais l'idée même d'échange est mise en question : l'asymétrie entre l'existant et l'autre implique une sorte de don sans retour, « une mise de fonds à perte »⁴⁷⁵. Il convient de prendre toute la mesure de ce changement. Il affecte

⁴⁷⁴ L'être-avec apparaît chez Heidegger notamment dans *Sein und zeit* § 34-35. En effet, Levinas a adressé à Heidegger, dès *Le temps et l'autre*, le reproche de n'introduire la relation avec l'autre que « comme structure ontologique du *Dasein* » (p. 18). L'être-avec *mitsein* est énoncé comme un aspect du *Dasein* sans mettre en question sa persistance dans l'être, sans que l'altérité ne soit conçue comme le fondement de l'existant.

⁴⁷⁵ *Humanisme de l'autre homme*, p. 45.

l'existant à différents niveaux. D'abord il s'agit de dérouter l'existant vers un mode d'existence qu'il ignore encore et dont il ne peut plus se saisir. Les règles sont modifiées. Il ne peut désormais plus s'appuyer sur l'être tangible des objets et doit trouver de nouveaux repères dans un monde en devenir. Lorsqu'il ne prenait en compte que la matérialité, le monde était sans mystère et donc se laissait manipuler sans véritable résistance. Mais l'expérience éthique amène l'existant sur la voie de l'autre, où rien ne se donne directement. Alors que la matière était sans vie, elle ne présentait pas la possibilité d'être surpris, tandis que le monde de l'éthique, traversé par l'altérité, présente une face changeante, il n'offre pas de certitude mais la potentialité de changement. Ainsi l'évacuation du modèle économique contribue d'abord à une perte de repères pour l'existant. Mais si cette manière de l'affecter touche à sa manière de considérer le monde, de l'évaluer, de le mesurer, il subit aussi un changement interne. Celui-ci consiste à faire l'évaluation de ses propres capacités face à cette nouvelle donne. La relation avec l'autre ne tient pas dans la main de l'existant, et sa position d'ouverture « aux quatre vents », sans aucun refuge, son « incondition d'otage », lui permet d'être pour-l'autre. L'expérience éthique, c'est-à-dire l'expérience de l'approche de l'autre en tant qu'autre, fait intervenir l'insoumission de l'autre à toute thématization, à toute objectivation. L'autre n'est pas un objet, il déjoue l'intentionnalité et la renverse. Le pouvoir de l'existant ainsi rendu vain face à autrui est transformé en service. Le pouvoir est renversé à l'intérieur même de l'existant, parce que dans son intériorité, le sens ne vient plus de lui mais de l'autre.

C'est précisément dans la disproportion entre l'idée de l'infini et l'infini dont elle est l'idée – que se produit ce dépassement des limites.⁴⁷⁶

Nous avons abordé plus tôt l'idée de la démesure de l'autre. Le problème que pose la relation avec l'autre est précisément cette démesure de l'autre, nous nous sommes demandé comment une relation peut s'établir entre l'existant et l'autre alors qu'il est naturellement tourné vers la domination d'objets et que l'autre ne se plie pas à une forme objectivée. Or c'est précisément avec ce lien entre l'idée qui est censée contenir l'altérité – ou l'infini – et l'altérité elle-même que se crée une relation. Alors qu'il demeure impossible à l'existant d'accéder à l'autre, et que l'autre ne peut pas se réduire pour pouvoir contenir dans la conscience de l'existant, la pensée de l'existant lui permet d'avoir l'idée de plus que ce qu'elle peut contenir.

⁴⁷⁶ *Totalité et infini*, p. 12.

On peut ici penser à un passage de son article *Une religion d'adultes*, écrit en 1957, où Levinas cite un commentaire du Talmud à propos de la présentation de Dieu à Moïse.

Le visage de mon prochain a une altérité qui n'est pas allergique, elle ouvre au-delà. Le Dieu du ciel est accessible sans rien perdre de sa transcendance, mais sans nier la liberté du croyant. Cette sphère intermédiaire existe. Le Talmud dit, dans ce langage en apparence enfantin qui lui vaut, aux yeux de tant de ses rapides lecteurs, la réputation d'allier des complications inextricables à une désarmante naïveté : "Jamais Dieu n'est descendu sur le Sināï, jamais Moïse n'est monté au ciel. Mais Dieu plia le ciel comme une couverture, en a recouvert le Sināï et s'est ainsi trouvé sur terre sans jamais quitter le ciel." Il y a là une désacralisation du sacré.⁴⁷⁷

L'altérité qui vient dans l'approche éthique – c'est-à-dire l'approche d'autrui – « n'est pas allergique » : au contraire de la mort qui frappe en détruisant l'existant, le prochain vient sans compromettre l'existence de l'existant. Il ne repousse pas l'existant mais vient à lui grâce à l'ouverture qu'il lui fait. En effet, l'ouverture est la relation même du prochain et du moi. Toute la difficulté consiste à penser ce lieu de l'ouverture en dehors de l'essence, et comme une relation « non allergique »⁴⁷⁸. Penser que l'autre vient sans violence – selon des règles qui ne sont pas celles de l'essence – et « sans nier la liberté » du moi, revient à penser l'éthique elle-même. La relation éthique se trouve dans ce lien qui, tout en mettant en contact, n'écrase pas un terme au profit de l'autre. En sorte que l'éthique serait une « sphère intermédiaire » où l'un et l'autre des termes ne se trouvent pas « dénaturés » par la relation. Si l'éthique qualifie la relation où l'autre apparaît en tant qu'autre, avec un moi qui a une identité, il faut qu'elle relève de cette « sphère intermédiaire » où ni l'un ni l'autre ne s'abîme. Le renversement qui a lieu dans cette sphère est le désarmement du moi : l'autre en tant qu'autre ne peut pas être réduit à un phénomène, à une apparition que le moi possède. Afin de conserver l'altérité d'autrui, la relation éthique se pense comme le lien intermédiaire entre deux sphères qui ne se pénètrent jamais. Le passage du Talmud cité ici par Levinas, évoque précisément cette idée de « sphère intermédiaire ». Il s'agit de la rencontre entre Dieu et Moïse, qui pose la même question que la rencontre entre autrui et moi : comment Dieu peut-il rencontrer Moïse en tant que Dieu du ciel ? Dieu est l'autre, celui qui vient à l'existant. Mais il ne peut venir comme Dieu qu'en ne quittant pas sa propre sphère. Autrement dit le problème est de penser la venue de la démesure de l'autre dans la mesure de la conscience humaine dans un lien qui à la fois les mette en relation et ne réduise pas l'autre au même. Chez

⁴⁷⁷ « Une religion d'adultes » (1957) in *Difficile liberté*, p. 38.

⁴⁷⁸ *Totalité et infini*, p. 38.

Levinas, l'idée de désacralisation vient précisément de cette possibilité de l'autre de venir en l'existant : le sacré n'est pas au format de l'autre, il ne respecte pas son altérité, mais se présente dans les linéaments de l'objet, et sans toucher l'intimité du moi. Cette désacralisation, cette venue de Dieu sur terre sans quitter le ciel, consiste à penser la sainteté d'autrui, c'est-à-dire cette ouverture sur l'au-delà qui se fait par le visage. Le Sinaï est l'endroit d'une ouverture qui permet l'élévation de l'humain, ainsi l'intermédiaire se trouve là où la conscience s'élève plus haut qu'elle-même. Car en venant dans le moi, l'ouverture de l'autre inspire et aspire le moi vers la hauteur de l'autre en le faisant le désirer. Là, le désir lui-même est élévation parce qu'il est déjà relation avec ce qui me dépasse.

L'approche de l'autre ne peut toucher l'existant qu'en trouvant une manière de faire émaner la démesure de l'infini – au-delà de toute perception – de ce qui est accessible à l'existant. Et cette zone intermédiaire semble se trouver dans l'idée. En effet l'idée paraît capable de penser – sans contenir – l'altérité de l'autre. Au lieu de se saisir de l'autre comme d'un objet, l'idée de l'autre vient en moi de manière à ce que je n'aie pas de pouvoir sur lui. Ma main elle-même a changé. En effet elle n'est plus cet instrument qui me servait de balance ou d'échelle. Le pouce préhenseur qui œuvrait dans l'être au service du soi a perdu sa vocation à modeler pour satisfaire et par là à s'approprier le monde⁴⁷⁹. En général, le sens n'est plus dans l'être mais dans son au-delà – c'est l'autre qui est la clef du sens. Donc le sens ne se trouve plus dans aucune forme : la main comme n'importe quel objet visible dans la présence de l'être ne suffit plus. La force de ses muscles ne trouve plus d'objet d'usage. Elle se trouve impuissante. Ce que l'existant possède désormais, c'est autre chose que la capacité à se servir. Celle-ci n'a plus de valeur, par contre il comprend la nouvelle importance de sa conscience – capable de servir l'autre en lui faisant écho dans ses actes. Face au monde animé, c'est bien sur sa conscience que l'existant peut compter pour trouver une place au sein de la vie du monde. Dans *Totalité et Infini*, Levinas remarque l'importance de l'inadéquation entre l'idée de l'autre et l'autre lui-même dès la première section aux pages 40 et 41. La différence de mesure apparaît de manière déterminante pour comprendre la transcendance de l'autre.

⁴⁷⁹ Dans la *Genèse*, Adam est capable de nommer les animaux, mais il ne peut en faire de même avec la femme qui se présente en tant qu'autrui pour lui.

Il importe de souligner que la transcendance de l'Infini par rapport au moi qui en est séparé et qui le pense, mesure, si l'on peut dire, son infinitude même. La distance qui sépare *ideatum* et idée, constitue ici le contenu de l'*ideatum* même.⁴⁸⁰

Ici, Levinas affirme la direction de sa recherche non vers le dévoilement mais au contraire en direction du mystère de l'autre. On pourrait dire qu'il cherche à nous conduire sur le seuil de ce mystère impénétrable qu'est l'altérité, en nous faisant sentir la crucialité de cette relation non-découvrante. Ainsi l'idée semble bien être la manière par laquelle l'autre recouvre le moi sans quitter sa sphère. Et l'idée en question ne contient pas l'*ideatum*, c'est-à-dire ce dont elle est l'idée. L'*ideatum* n'inscrit que son idée dans la conscience. Et l'idée ne reflète pas le contenu de l'*ideatum* mais d'une certaine manière son ouverture. Au lieu de montrer à l'existant la limite de sa conscience, l'idée qui vient de l'autre en lui ouvre la possibilité de l'au-delà. La séparation irréductible entre l'infini transcendant et le moi n'est pas une différence de forme, mais la manière même par laquelle il peut y avoir un rapport avec ce qui est autre, en tant qu'autre. La transcendance de l'infini n'est telle, et ne vient à l'idée de l'humain en tant que telle, que par cette impossibilité à la réduire à la mesure de l'existant. Dans la suite de cette même page de *Totalité et Infini*, Levinas dégage l'aspect radicalement extérieur de l'autre, qui le rend impénétrable pour l'esprit, comme ce qui permet de faire naître l'idée d'infini dans la conscience humaine.

L'infini est le propre d'un être transcendant en tant que transcendant, l'infini est absolument autre. Le transcendant est le seul *ideatum* dont il ne peut y avoir qu'une idée en nous ; il est infiniment éloigné de son idée – c'est-à-dire extérieur – parce qu'il est infini.⁴⁸¹

Même si cela peut sembler tautologique, dire que cette transcendance, qui vient du visage d'autrui livrer l'idée d'infini dans la conscience de l'existant, relève de l'infini et par là même de l'altérité transcendante, importe pour penser l'éthique : l'expérience de la transcendance qui est faite par l'approche d'autrui ne peut pas être réduite à l'échelle du même. Le même se trouve écarté dans la pensée éthique parce qu'il n'est qu'une dérive de l'être laissé à lui-même. L'altérité qui émane du visage, malgré la proximité de son idée au sein de la conscience, ne peut se comprendre que comme mystère de l'infini transcendant. « Dans la conscience morale, je fais une

⁴⁸⁰ *Totalité et infini*, p. 41 (Levinas souligne).

⁴⁸¹ *Ibid.*, (Levinas souligne).

expérience qui n'est à la mesure d'aucun cadre a priori – une expérience sans concept. Toute autre expérience est conceptuelle, c'est-à-dire devient mienne ou ressortit à ma liberté. »⁴⁸². Cette expérience éthique est en fait l'expérience de ce qui dépasse complètement et continuellement la pensée, l'expérience de la démesure de l'autre. Elle « n'est à la mesure d'aucun cadre a priori » parce que l'altérité de l'autre n'y contiendrait pas. La conscience expérimente donc la venue d'une idée qui ne se saisit pas d'un objet. Il s'agit d'une idée de plus que cette idée elle-même. Ainsi, si dans sa propre existence, l'existant voit se perdre son aptitude à prendre, c'est au profit de ce qui le plaçait en marge du monde de l'être, sa vie intérieure. Ce qui constituait son inadaptation dans le monde naturel de l'économie, fonde l'implication de l'existant dans le monde de l'autre.

L'expérience éthique est par excellence l'expérience de ce qui est imprévu – expérience de l'extériorité. L'expérience éthique arrive parfois, mais le déclencheur demeure mystérieux : il s'agit de l'élection par l'autre. Il faut tout de même remarquer que si la conscience trouve soudainement une place, c'est parce qu'elle se trouve impliquée dans l'expérience éthique en tant que pôle récepteur de l'appel de l'autre. Il ne serait pas approprié de parler de dialogue : l'autre lance un appel « à la face » de l'existant, puis il appartient à celui-ci de consacrer son action à l'autre. Si j'entends l'appel de l'autre, je suis placé devant mon obligation à répondre. Mais l'appel de l'autre, de même que ma réponse, n'est qu'une bouteille à la mer : rien ne permet de croire que la découverte de l'altérité de l'autre interviendra à un moment ou un autre. Il n'est pas saisi mais subi. Ainsi il ne s'agit pas de dialogue mais de répliques lancées sans espoir de retour, pas vainement mais gratuitement. Cette situation de rupture entre le moi et l'autre est pourtant ce qui permet qu'une authentique rencontre entre eux ait lieu. Mais au sein de cette rencontre, nous avons déjà évoqué l'idée d'une reconnaissance. Il s'agit en fait de voir l'altérité en l'autre, et de s'incliner devant sa peine. Ce visage dont l'expression vient saisir la conscience de l'existant instaure une nouvelle mesure, la sienne. En effet, ce n'est plus à partir du moi que le monde se pense, mais bien à partir de cette conscience de l'autre. Et ce n'est plus pour moi que le monde se présente mais pour l'autre. C'est-à-dire que dans le temps de la reconnaissance, l'existant entre dans la temporalité qui repose sur l'altérité. Et, l'autre étant au centre de la pensée de l'existant, il adopte l'attitude qui, tournée vers l'autre, est en harmonie avec le reste du monde. La séparation de l'égoïsme ne suffisait pas parce que le moi demeurait au centre de la conscience. L'éthique est

⁴⁸² *Ibid.*, p. 103.

le moment de la rupture, c'est-à-dire l'oubli de son être au profit de l'autre qui envahit la conscience.

Dire que le monde devient « à la mesure » de l'autre, c'est faire l'aveu de la démesure de l'autre par rapport à l'existant. Car l'autre ne se mesure pas, il est infini. Et si le monde est traversé par cette infinitude de l'autre, alors l'existant se trouve bel et bien là au seul titre de créature. Enfin l'humain trouve sa place devant l'autre. Dans le face-à-face, il est en quelque sorte remis à sa place. Alors qu'il voulait régner sur le monde dans l'unique dessein de sa propre jouissance, il retrouve son statut d'être constitué par l'autre. Le monde n'est plus à ses pieds mais à ceux de l'autre, comme lui-même n'est plus tyran mais à l'œuvre pour l'autre. Le changement de mesure du monde est directement induit par le changement de statut de l'existant. Dès qu'il s'incline devant la grandeur de l'autre, l'existant se place au-dessous de lui. Le monde est à la mesure de l'autre, et surtout pas de l'humain. La mesure est encore la marque de la maîtrise. Or dans l'asymétrie qui s'établit entre l'autre et moi, je lui dois tout. Je ne peux rien garder pour moi, rien retenir dans ma main, parce que je serais alors en train d'ignorer l'autre, de lui porter atteinte. Je dois tout lui donner, non parce qu'il me domine, mais parce que je le lui dois.

Il apparaît que la réponse, inscrite dans l'expérience éthique, déploie dans l'existant de nouvelles obligations. La réponse met au jour la relation biaisée que le moi entretenait jusque là avec l'idée de liberté. Celle-ci ne peut plus avoir le même cours, c'est-à-dire celui de l'égoïsme. La liberté apparaît désormais comme beaucoup plus compliquée : ce n'est pas seulement de moi et de mes actes dont je suis responsable pour moi. La responsabilité éthique qui s'immisce dans l'idée de liberté est une responsabilité devant l'autre et pour l'autre. Comment puis-je être responsable pour l'autre, voire de l'autre ? Il s'agit de poursuivre ce que l'appel de l'autre m'a demandé – ou plutôt ordonné. Comme le souligne Shmuel Wygoda, « L'homme est interpellé par le bien qu'il ne choisit pas mais auquel il doit répondre en tant qu'asymétriquement responsable »⁴⁸³. Il faut, pour comprendre, continuer de penser à la manière dont l'autre intervient au sein même de l'intériorité de l'existant. Ainsi il n'est pas seulement touché mais il est saisi par l'autre. Et l'appel qu'il entend en lui-même ne l'habite pas mais l'investit du devoir devant l'autre, ou pour l'autre. La responsabilité ne peut pas, dans ces conditions d'apparition, se limiter

⁴⁸³ Conférence de Shmuel Wygoda « Rachi lu par Levinas ». [En ligne]. À l'occasion de la manifestation *40 ans de cours à l'ENIO*.

au moi. Je ne peux pas être seulement responsable de mes choix et les assumer par rapport à moi-même car je retomberais dans l'égoïsme pur et simple. La responsabilité n'est pas limitée, mais illimitée, parce qu'elle est à la mesure – ou la démesure - de l'autre. Lorsque je suis touché et inspiré par l'autre dans ma propre intériorité, je reste moi-même. C'est-à-dire que je suis rassemblé en tant que moi, ou en tant qu'individu, dans l'écoute de l'appel de l'autre. Recevant l'autre chez moi, sans pour autant m'abîmer dans cette relation, la responsabilité me confirme en tant que moi. L'identité du moi se trouve affirmée et prouvée dans ma réponse parce que je ne me dérobe pas à ma responsabilité. Je suis celui qui est appelé, je suis l'élu de l'autre. Personne ne peut répondre à l'autre à ma place. Le fait même de répondre à l'autre équivaut à faire de mon moi un moi responsable de l'autre.

Venu en moi-même pour me dire qui il est, et me faire entendre son commandement, l'autre s'adresse à moi, et à moi seulement, m'élisant en tant que moi, pour répondre. Et dans ma réponse, je fais acte de présence c'est-à-dire que je m'inscris dans le présent comme étant là devant l'autre, dans le temps de l'autre, sans mouvement de recul, pour prendre à ma charge la responsabilité qui m'est donnée, celle de l'autre. Ainsi en découvrant la fragilité de l'autre, je connais mon devoir de prise en charge de lui. L'autre dans son altérité, dans sa différence, me lance un appel auquel j'ai le devoir de répondre – un commandement. Et dans l'acte de la réponse, j'éprouve ma capacité à être un moi libre et unique. Autrement dit je fais la preuve de ce que je tendais à être sans savoir comment y parvenir. Tout à coup le problème de l'identité du moi se trouve résolu, mais dans le même temps perd toute son importance, parce que ce n'est plus le moi qui est au cœur des préoccupations, mais l'autre. En entrant dans l'éthique, l'existant ne touche pas à son but, mais change de but. Et dès lors on peut comprendre l'expérience éthique comme le commencement de quelque chose de nouveau.

Notons encore que dans cette expérience de l'altérité de l'autre, tout se passe comme si il s'agissait de retrouver une origine oubliée. A travers le thème de l'autochtonie, on peut comprendre que le moi est né de l'autre. Il est dès son origine dans le lieu de l'autre. Toutefois il ne se tourne pas naturellement vers l'éthique, comme nous le remarquons dès le départ de notre étude. Ainsi, s'il naît entouré des mêmes conditions, le regard de l'existant n'est pas naturellement éthique. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'antériorité de l'autre. Il est avant tout et après tout. L'expérience éthique serait la découverte de cet ancrage en l'autre. L'existant naîtrait dans l'ignorance de son milieu, adhérant à l'injustice de l'économie sans voir le visage de l'autre.

Si être juste consiste à reconnaître l'injustice de ce monde, retrouver la droiture du visage, il ne s'agit pas d'une création de l'idée de l'autre, mais bien d'une découverte de ce qui a donné vie à l'existant. Si l'expérience éthique commence « après coup », l'authenticité de l'autre n'attend pas cet éveil de la conscience. Et c'est bien cette ignorance trop longue de l'autre qui rend l'existant injuste dans la justice elle-même. En levant le voile sur son origine, l'existant voit s'ouvrir son devenir : en entendant l'appel de l'autre, il fait la découverte de son propre passé, de ses propres erreurs, et du même coup du commandement libéré par ce passé. L'expérience éthique est une découverte du chemin de l'existant, alors qu'il stationnait sans passé ni futur, en comprenant d'où il vient, il sait enfin où il doit aller.

Dans son entretien avec François Poirié, Levinas dit : « Le premier mot n'est-il pas bonjour ! Simple comme bonjour !... Bonjour comme bénédiction et comme ma disponibilité pour l'autre homme ? »⁴⁸⁴. La relation qui s'établit dans l'éthique entre autrui et l'existant est personnelle. La portée de la nudité du visage s'inscrit au cœur du moi et appelle la réponse sincère, celle du dénudement, où le moi découvre sa vulnérabilité devant l'autre. Être vulnérable signifie pour le moi être atteignable. C'est-à-dire qu'en s'exposant en tant que personne, l'existant montre son accueil de la parole de l'autre. Il accueille son enseignement et sa réponse fait écho au commandement de l'autre dans son signe d'accueil. Répondre à autrui, c'est lui signifier ma disposition d'accueil, lui montrer ma disponibilité à agir sous son ordre en exprimant par ma bouche son propre ordre. « Commandement s'énonçant pas la bouche de celui qu'il commande »⁴⁸⁵. La réponse de l'existant exprime l'appel qui a été reçu. Mais en s'en faisant l'écho, le moi transforme l'appel en relation : en répondant, il ajoute au commandement cet accueil, signifiant qu'il le reçoit en lui, prêt non seulement à le supporter mais aussi à lui soumettre ses propres pouvoirs. En répondant à l'autre, l'existant dépose devant lui ses propres armes pour les mettre à sa disposition. « C'est par la voix du témoin que la gloire de l'Infini se glorifie »⁴⁸⁶. L'autre entre en moi et y ouvre une pensée de ce qui me dépasse, l'idée de l'infini. Or cet infini se trouve dans le moi comme l'élément qui suscite la relation avec autrui, c'est-à-dire non seulement son appel mais aussi ma réponse. Il ouvre la voie entre l'autre et moi – la socialité personnelle. L'existant qui reçoit cette ouverture qui vient d'au-delà du visage répond en tant que

⁴⁸⁴ Emmanuel Levinas, *essai et entretiens*. François Poirié, p. 104.

⁴⁸⁵ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 230.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 229.

« témoin ». Il témoigne de la misère d'autrui et de son devoir d'être auprès de lui ; il témoigne de sa culpabilité à ne pas avoir été là plus tôt, à avoir ignoré autrui ; il témoigne de la gloire qui émane du visage, à travers sa nudité, la venue de l'altérité par ces yeux si fragiles ; il témoigne de son dénudement devant l'autre, c'est-à-dire qu'il se dépose devant lui, prêt à le servir. En sorte que la réponse (ou le Dire) intervient comme le premier lâcher-prise du moi sur lui-même, se laissant inspirer par l'autre. Le sens vient dans cette relation d'exposition.

Conclusion du deuxième chapitre

L'œuvre de Levinas connaît à partir de *Totalité et Infini* deux grands changements : la primordialité de l'autre sur le sujet, et un changement dans la notion de libération qui ne concerne plus seulement le carcan de l'être mais surtout la prise de responsabilité pour-l'autre. Dans *l'Humanisme de l'autre Homme* puis dans *Autrement qu'Être*, l'idée de responsabilité apparaît de plus en plus radicalement, non pour soi, mais pour autrui. Au cours de ce deuxième chapitre, nous avons pu voir que la considération du prochain signifie la découverte fracassante, choquante, de ma capacité à le détruire, et de ma responsabilité à ne pas le faire. En découvrant l'éthique, je découvre que le bien et le mal sont à la charge de l'humain et de nul autre. L'homme de l'éthique est celui qui a saisi avec le plus profond effroi ce que son existence lui donne de pouvoir mais aussi de responsabilité. L'ignorance qu'il portait à autrui était une blessure qu'il lui infligeait à répétition et sans s'en apercevoir. Voir la nudité de l'autre, voir le dénuement dans lequel il se trouve, c'est comprendre, dans la violence de ce sentir-l'autre, que je lui dois la reconnaissance, ou plutôt, la « non-indifférence »⁴⁸⁷. J'ai, devant l'autre, le devoir de prendre soin de lui. C'est là le devoir qui fait pendant au pouvoir de violence. Et le premier doit être aussi important que le second est horrible. Pour être capable de ne plus blesser autrui, de ne plus porter atteinte à son intégrité, l'existant doit supporter la responsabilité des blessures passées, d'un passé qui le dépasse, mais aussi céder à l'autre son propre pouvoir sur le monde.

L'expérience éthique lève le voile sur le visage d'autrui. Son épiphanie me renvoie en plein visage toute l'indélicatesse, tout le mépris, que j'ai eu pour l'autre en tant qu'autre en ne faisant cas que de mon propre être. La violence qui me traumatise dans l'expérience éthique consiste dans la révélation de ma propre brutalité vis-à-vis de l'autre. A la nudité du visage, répond la honte de ma vorace cruauté. J'étais prêt à le manger tout cru pour autant que cela me plaise. Mais devant son visage, plus de profit, plus de jeu. Il balaye toutes les stratégies économiques. L'exhibition plastique du tout cru, dans une visibilité obscène, est remplacée par l'exposition du

⁴⁸⁷ *Humanisme de l'autre homme*, p. 11.

visage tout nu, chargé d'une fragile intimité. L'autre me secoue comme si, dans une crise de somnambulisme, j'avais oublié sa présence. Il me réveille de cette atroce méprise : l'autre n'est pas là pour me dominer, il n'est pas non plus une conquête ou un cœur à prendre. Il ne peut pas se plier au sens de la possession ou de la dépossession que j'ai tenté de lui donner. L'autre n'est que l'autre, mon prochain, avant tout jugement, avant tout habillage dans la société culturelle, il est nu. Son visage laisse s'exposer sa misère. L'éveil éthique est d'abord un cauchemar : je me vois sans éthique comme le pire ennemi de l'autre. Considérer l'être seul, c'est faire offense – et donc violence – à l'autre. L'ignorance, l'indifférence, est la pire manière de traiter l'autre.

Il faut noter que l'existant se dégrade lui-même par son action contre l'autre. En effet, plus il ignore l'autre, plus il s'ignore lui-même. L'altération qui est causée à l'autre par l'incompréhension de l'existant nuit à l'existant lui-même puisque sa conduite nie ce qu'il est. Rappelons-nous que l'existant, dans l'économie, souffre de la solitude, symptomatique selon Levinas du règne de l'être. C'est bien, dans la solitude, par le sentiment de ne pas trouver de place pour sa conscience d'existant mais seulement pour son soi qu'il est affecté. Or, il faut souligner que dans un comportement ignorant de l'altérité de l'autre, l'existant ignore aussi sa propre différence : dans l'être la confusion ne touche pas que le monde, elle comprend également l'existant lui-même et le réduit à son soi. Autrement dit, la libération recherchée par Levinas donne à l'existant la chance d'exister autrement que dans l'être. L'expérience éthique met non seulement en évidence l'altérité de l'autre, mais aussi la particularité de l'existant. Ainsi on peut penser que l'expérience éthique ouvre la possibilité de cette « non-indifférence »⁴⁸⁸ qui libère l'existant de son égoïsme. L'expérience éthique apparaît comme découverte de la différence de l'autre et du moi. En ce sens on peut dire qu'il s'agit pour le sujet d'une mutation entière de la perception. La capacité à prendre conscience de l'altérité de l'autre implique la conception du sujet : celui-ci doit être fondé afin de pouvoir accueillir l'appel de l'autre. C'est cette fondation qui est à l'œuvre dans le « me voici ». L'existant qui parle fait en même temps acte de présence. Et dans cette présence nouvelle, la découverte du moi au-delà de l'être offre un constat surprenant : plus l'existant s'expose à l'autre, se voue à l'autre dans la responsabilité, plus il reconnaît sa dette devant l'autre, plus il a de ressources.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 10.

A la pauvreté et l'ordre d'autrui répondent la soumission et la richesse du moi. Le moi a l'obligation de ne pas venir les mains vides. Là où autrui se dresse, dans son intacte altérité, le moi est surpris par sa propre richesse. Pourtant cette richesse est lourde de responsabilité, elle impose le don. Je ne peux pas supporter d'être riche au vu de la pauvreté d'autrui. Mais l'œuvre n'a pas le sens d'un rachat auprès de l'autre, devant qui j'ai péché par l'ignorance de sa différence. La démesure de l'autre vient toucher l'existant et ouvrir en lui une pensée de l'au-delà de l'être – pensée éthique de l'infini. La mesure de l'existant n'est dès lors plus une référence et aucun système de référence ne lui permet de se situer sous le règne de l'autre. Dans l'approche d'autrui, cette venue de l'altérité renverse l'intentionnalité en cette passivité que nous avons évoquée. Et devant l'appel de l'autre, l'existant semble pris dans un dilemme. Au-delà de la formulation d'une réponse malgré son assignation à la passivité, un autre problème se pose. La responsabilité qui se déploie dans le face-à-face éthique semble en contradiction avec l'asymétrie de la relation. D'une part l'existant trouve en lui cette ouverture à l'altérité par laquelle il se sent responsable jusqu'à la substitution et d'autre part nous venons de mettre en évidence la démesure de l'autre et par conséquent l'impossibilité d'agir sur lui. Comment secourir l'autre alors même qu'il est inaccessible ? Dans sa réponse, son « me voici », l'existant s'expose au service de l'autre de manière à offrir son propre pouvoir à l'autre. On comprend bien alors que je ne réponds plus seulement de moi-même, mais d'autrui, et cette mise à disposition de l'autre est la manière de répondre de l'autre – substitution à l'autre. Si *Totalité et Infini* met en évidence la culpabilité qui rend l'existant responsable pour l'autre, dès *Humanisme de l'autre Homme* cette responsabilité se radicalise en « obsession par l'autre homme »⁴⁸⁹. Et *Autrement qu'Être* développe cette manière d'être en relation avec l'autre. L'approche d'autrui se comprend en tant qu'obsession *pour* autrui, c'est-à-dire que l'existant est rempli, ou absorbé, par son devoir. L'obsession est une sorte de revers de la culpabilité où la passivité est exacerbée. Cette notion appuie sur l'idée qu'il ne s'agit pas d'un choix, mais que l'autre assigne l'existant à souffrir pour lui. Cette implication dans la souffrance de l'autre ne relève pas d'un choix : je ne peux pas faire autrement. Mais, dans l'idée d'obsession, quelque chose est ajouté à la responsabilité. Il s'agit de sa mise en relation avec la dette sur le thème du retard. « Dans l'approche, je suis d'emblée serviteur du prochain, déjà en retard et coupable de retard »⁴⁹⁰. L'appel d'autrui a toujours précédé ma réponse. Par

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁹⁰ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 139.

conséquent je suis toujours « déjà en retard », ceci signifie que l'autre a souffert de mon ignorance. Mon retard signifie non seulement que j'ai ignoré la misère de l'autre mais que j'ai ignoré son appel au secours. Je suis en retard dans ma réponse et dans ma responsabilité. La misère de l'autre l'a déjà fait souffrir, et je suis en retard sur cette souffrance. Je suis « coupable » par ce retard comme je suis coupable d'égoïsme, j'ai toujours répondu trop tard. D'une certaine manière, « le mal est fait ». Le problème de la mesure se pose ici parce que ma réponse apparaît constamment insuffisante : la misère d'autrui ne se répare pas ; mon retard est irrattrapable. En effet, il apparaît une inadéquation entre ce que je suis capable de lui donner et ce dont je suis redevable. Il n'y a pas de commune mesure entre l'autre et l'existant. La dette dont il est question se pose comme dette sans espoir d'être remboursée : je ne peux qu'être redevable devant l'autre car sans moyens adéquats. Ainsi la dette n'entre pas dans le circuit économique mais éthique. Elle s'inscrit dans la relation avec l'autre comme un débordement de l'existant non seulement par l'autre mais aussi par sa propre responsabilité. L'obsession est précisément cette responsabilité qui s'étend au-delà de ma mesure, au-delà de ce que j'ai fait. C'est par elle que la soumission à l'autre s'installe hors de toute relation de force. Finalement s'il est question de la « dette », mot emprunté à l'économie, ici elle prend l'acception du devoir éthique : en elle réside le sens de mon devoir et de ma responsabilité pour l'autre. La dette est la forme que prend la relation de l'existant avec l'autre. Et l'obsession par l'autre se présente comme cette manière de tenter d'assumer une culpabilité hors de moi, au-delà de ma présence. L'existant, « répondant, avant tout endettement, d'une dette contractée avant toute liberté, avant toute conscience, avant tout présent »⁴⁹¹ se trouve face à l'autre dans l'impossibilité de résoudre ou de résorber sa dette. En effet, elle vient d'au-delà de lui-même, de la souffrance d'autrui au-delà de ma conscience et de ma présence. La réponse est une reconnaissance de la dette.

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.⁴⁹²

La réponse que fait l'existant à l'appel de l'autre, cette première expression qui ouvre ce que Levinas appelle le Dire, c'est-à-dire l'expressivité elle-même, constitue aussi une « reconnaissance de la dette ». La relation avec autrui ou l'approche, ne s'établit que dans la

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 26.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 225.

« sincérité » puisque la passivité ne permet aucune défaillance de la sincérité. La présentation à l'autre dans la réponse, dans le « me voici », est une présentation droite, parce qu'elle répond à une assignation devant laquelle l'existant ne peut se dérober. Et cette sincérité entraîne une réponse qui supporte l'« aveu » ou la « dette ». La simplicité de cette expression vient de sa franchise, mais elle est chargée de tout ce que le face-à-face soulève. La réponse est un aveu sincère du retard, de la dette qui dès qu'elle est reconnue paraît irremboursable. Outre l'asymétrie qui empêche l'échange, il faut se pencher sur le contenu de cette dette. Elle vient de l'appel que l'autre m'a lancé, car à travers lui je constate mon ignorance de lui, ma violence vis-à-vis de lui, mais aussi et plus profondément encore l'injustice du monde pour lui. L'horreur de mon indifférence passée vis-à-vis de l'autre induit chez moi le sentiment de cette espèce de reconnaissance où le rachat est déjà impossible. Et si mon propre rachat est impossible, c'est aussi parce qu'il prend à charge toutes les injustices commises contre l'autre. En tant qu'il a participé et donc contribué à l'économie, c'est-à-dire à la destruction de l'altérité, l'existant porte une culpabilité qui s'étend à tout ce processus. Il n'est pas seulement coupable de ses propres actes, mais il est responsable de l'injustice du monde. Ainsi la seule justice possible pour l'existant est la conscience et la responsabilité de l'injustice. Et comme cette injustice est en marche dans le monde, la conscience de l'existant ne suffit pas à y contrevenir. La responsabilité de cette injustice n'est pas à la mesure d'un seul homme, mais à la mesure de l'humanité. Ainsi, malgré la conscience éthique d'un existant, l'injustice se perpétue contre l'autre, venant sans cesse creuser la responsabilité et alourdir la dette de l'existant. S'ouvre envers l'autre, dans la faille qui me sépare de lui, dans l'interstice de sa différence, un remboursement qui ne trouvera jamais d'aboutissement parce qu'il est gonflé de tout le mal qui est fait à l'autre, à l'étranger, au dépouillé, au prolétaire, à la veuve et à l'orphelin. « L'infini de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume »⁴⁹³. Ce que me dit le visage ne reste pas dans la limite de mon propre être mais s'étend à tous ceux qui comme moi agissent dans la violence, dans l'ignorance de l'existence de l'autre. Et non seulement à l'instant de ma reconnaissance de dette, mais avant et après, de tout temps. La dette de l'existant est absolument démesurée parce qu'elle est la dette de toutes les injustices faites à l'autre avant, après et pendant la vie de l'existant. Cette dette est à chaque instant plus lourde. En effet, si le sentiment de dette est bien présent, « jamais je ne suis quitte envers

⁴⁹³ *Totalité et infini*, p. 274.

l'autre »⁴⁹⁴. Autrement dit, il ne trouve aucune résolution dans mon action vers l'autre. Tout projet pour venir à bout de la dette paraît vain. L'autre est infiniment retiré et en même temps m'offre à voir dans son visage son incommensurable fragilité. Ma compassion, ma fraternité pour le prochain, n'est jamais assez grande pour combler la faille de l'altérité parce que cette faille est démesurée par rapport à moi. Je ne peux qu'être « le serviteur du prochain ». Je lui dois tout parce qu'en participant à l'indifférence économique, je l'ai amputé de sa différence. Ce qui se pose est bien un problème de finitude de l'existant. N'étant pas à la mesure de l'autre, il n'est pas « en mesure » de rembourser sa dette. Il prend pourtant à sa charge propre, personnelle, cette dette. On peut se demander comment une telle responsabilité au-delà de soi est possible pour l'existant. Mais si on se rappelle qu'il est inspiré dans l'éthique par l'ouverture à l'infini que l'autre est venu creuser en son cœur, alors on peut comprendre que sans être à la mesure ou à la démesure de l'autre, l'existant trouve en lui le devoir de cette responsabilité. Comment penser une dette irremboursable comme dette propre ? Comment assumer la démesure de l'outrage fait à l'autre à chaque instant ? Il semble que cette disproportion entre la capacité de l'existant et l'au-delà où l'expérience éthique l'entraîne relève de l'autre. Comme par miracle, l'impossibilité de l'éthique se produit en l'humain.

Mis à part l'aspect mystérieux et miraculeux de l'éthique, on peut penser la dette comme la modalité de la relation avec l'infini lui-même. L'autre me constitue, me voit me perdre et le violenter dans l'économie si bien qu'il m'appelle à l'aide contre moi-même et contre ceux qui agissent de même – on pourrait même dire qu'il m'appelle à l'aide pour moi-même, pour que je me retrouve, au sens où l'existant voit sa honte et son injustice en face⁴⁹⁵. C'est là, dans la reconnaissance et la gratitude pour l'autre que la dette portée comme fardeau surhumain, apparaît en tant que la seule justice. Il faut que l'existant assume la responsabilité de l'humanité devant l'autre afin qu'il puisse faire jaillir une relation droite et juste avec l'autre. Le commandement, compris à travers l'appel de l'autre, invite à un engagement contre l'injustice, ou plutôt pour la justice. Et même si l'engagement est démesuré pour l'existant, même s'il le dépasse absolument, il doit le prendre pour ne plus être injuste. Ainsi la justice ne se limite pas à la responsabilité de soi parce qu'elle touche à l'illimité. Elle concerne l'infini lui-même, donc elle entre dans cette

⁴⁹⁴ *De l'existence à l'existant*, préface à la deuxième édition de 1978, p. 12.

⁴⁹⁵ Tel que le précise Francis Guibal, entretien dans *La pensée sans retour : Emmanuel Levinas*, un film de A. Potestà, G. Roux, A. Zimmer. Voir notre chapitre II, paragraphe C, « Me voici ».

infinité. L'existant qui se déclare responsable de lui-même, de ses actes, de ses choix, ne se montre responsable que pour lui-même. Il demeure ancré dans l'égoïsme. Tandis que celui qui se dit responsable, celui qui prononce le « Me voici » devant l'appel de l'autre, ne se dérobe pas à l'immensité de cette responsabilité. Il ne se détourne ni de la souffrance de l'autre, ni de sa dette infinie. Et c'est seulement dans l'acceptation de cette dette que la réponse de l'existant est éthique. L'expérience éthique fait que l'existant se dépasse lui-même en assumant ce qui est au-delà de lui. Mais c'est à cette condition qu'il est éthique, parce qu'alors seulement il reconnaît l'autre en tant qu'autre. Alors seulement il œuvre pour l'autre, pour que justice soit faite pour autrui. Puisque justice bien ordonnée « commence par autrui »⁴⁹⁶, on comprend que l'entrée par la conscience de la dette ne peut que se perpétuer jusqu'à ce que la justice s'impose, c'est-à-dire que le monde devienne « sensé ». Et le monde reste insensé tant qu'il ne se tourne pas vers l'autre.

Dans la reconnaissance de dette, je me trouve face à ma condition d'humain : je ne suis pas en mesure de rembourser parce que la dette n'est pas à ma mesure. Elle est à la mesure de l'autre, c'est-à-dire de l'infini au-delà qui vient déborder ma conscience dans l'éthique. Mais en plus la dette, en tant qu'elle est le produit de toutes les violences faites à l'autre, appartient à tous les existants. Seulement elle est impartageable si bien que les hommes doivent chacun la porter avec la même abnégation. Chacun doit sentir la souffrance pour l'autre pour être capable d'être juste. Avec cette intervention de la dette comme condition de la relation avec l'autre, on peut penser aux règles de la succession qui nous obligent, pour recevoir un héritage, à prendre en charge ses dettes. Tout se passe comme si j'étais responsable de l'autre homme de deux manières à la fois : non seulement en tant qu'autrui j'ai la responsabilité de le protéger et d'être auprès de lui, mais par ailleurs en tant qu'humain, je récupère sa dette qui vient grossir ma responsabilité. Il apparaît que reconnaître autrui c'est entendre dans son appel les offenses qui lui sont faites et les prendre pour moi – se substituer à lui. Me désigner devant lui comme responsable non seulement de moi mais aussi de lui. La conscience qui se confronte à cette incapacité d'effacer la dette, voit venir au jour l'idée que pour le moi, circonscrit à son existence, croire se racheter auprès de l'autre serait se trouver à nouveau dans la suffisance de l'existant autocentré. Il se trouve face à la vanité du système économique. L'autre, intotalisable, ne permet pas de réparer le mal qui a été

⁴⁹⁶ *Totalité et infini*, p. 69.

fait par ignorance. Ce que je vois dans le visage d'autrui me transforme et annule en même temps la possibilité de tout échange économique. Ma dette est irréductible à ma monnaie d'échange. Elle outrepassé complètement les possibilités humaines parce qu'elle appartient au domaine ouvert de l'infiniment autre. Finalement, si la dette éthique n'entre pas dans un système d'échange c'est parce que rien ne peut racheter le mal fait à l'autre. Sa souffrance est ineffaçable comme la dette – et comme le désir dont nous parlerons dans le troisième chapitre de notre étude. En rencontrant l'autre en tant qu'autre, en levant les yeux sur son visage, sur son expression, je ne peux connaître sa grandeur, son infinitude, que si j'entends sa faiblesse. La reconnaissance ne peut être ni partielle, ni choisie, de même qu'elle n'est pas un « allant de soi » mais un « malgré soi »⁴⁹⁷. Et connaître la souffrance de l'autre consiste d'une certaine manière à compatir. Je peux souffrir plus pour lui qu'avec lui, de l'injustice faite à autrui. Je suis atteint par deux côtés : par la faiblesse dans son visage qui me fait détester son offense ; et par l'insulte que je me suis faite à moi-même en me comportant ainsi avec autrui. Je suis touché par l'extérieur et par l'intérieur. Et la dette apparaît dans cette double découverte de la douleur de l'autre et du fait que je sois de ceux qui lui infligent cette douleur. L'idée de justice qui se dégage de celle de dette n'autorise pas l'espoir d'un rachat de l'humanité. Ce serait une attente trop égoïste pour l'existant éthique. S'il endosse la responsabilité de cette dette, ce n'est donc pas pour l'effacer. Ce n'est pas non plus sur le seul critère de la culpabilité puisque, alors il se limiterait à la sienne propre – ce n'est jamais ni pour lui seul, ni pour lui en tant qu'humain, mais pour l'autre. Il répond à la détresse de l'autre en prenant sa mesure démesurée et pour l'autre il se fait responsable, il prend pour lui toutes les accusations. Il s'agit, en faisant cela, d'être avec l'autre de manière à le soutenir et à l'accompagner. Le constat ne suffit pas à cela, il faut en plus que l'existant se désigne. Pour pouvoir répondre à l'autre, il faut absolument répondre de sa souffrance – ne pas le laisser sans réponse.

Dans l'auto-désignation devant l'autre, dans le « Me voici », l'existant tend à sauver l'autre, à le soulager de ses périls et de ses blessures, « jusqu'à se substituer à lui ». Etre responsable d'autrui signifie que « coûte que coûte » je tenterai d'agir contre ses maux, contre les injustices qui lui sont faites, mais surtout que je ressentirai la souffrance de sa misère comme si elle m'appartenait. Il s'agit de prendre l'engagement d'agir dans la droiture éthique, c'est-à-dire porter comme une dette les torts dont je me rends coupable soit par mon ignorance, soit par la

⁴⁹⁷ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 86.

violence de ce monde auquel j'appartiens encore malgré ma réprobation. « Les justes ne doivent pas se reposer, [...] ils ne doivent pas s'endormir... Être juste, c'est être en état de veille. »⁴⁹⁸ Ainsi je dois à l'autre de demeurer dans l'éveil vis-à-vis du monde qui le nie, en maintenant le face-à-face avec sa détresse, me rappelant à chaque instant l'injustice des insensés. A partir du constat de cette redevance qui ne sera jamais comblée, l'existant accède à la notion de gratuité de l'acte. La relation qui s'établit avec autrui est absolument et irrémédiablement asymétrique. C'est-à-dire que le moi n'a en aucun cas la capacité de prendre la mesure de l'autre : la conscience humaine est par définition inadéquate à une telle pensée, en tant qu'elle est finie. L'autre élève devant moi, dans l'invisible du monde, le dépassement de ma conscience. J'entre avec lui dans une relation asymétrique au sens où, si j'ai la possibilité de lui vouer mon action, je ne peux à aucun moment attendre quoique ce soit en retour. La gratuité de l'acte tient à cette condition, la reconnaissance de ma finitude et de l'infinitude de l'autre.

Au lieu de trouver une « évasion », Levinas rencontre dans sa réflexion quelque chose d'inattendu : la proximité d'autrui, si elle libère du primat matériel, rompt du même coup la possibilité du bonheur égocentrique de la jouissance pour soi-même. Le sujet ne se défait de la pesanteur de l'être qu'au prix de sa tranquillité en soi-même, mais bien plus encore, il ne se défait pas volontairement de la domination de l'être : il se trouve projeté dans un monde du sans-monde où l'autre est à l'origine de toutes les ouvertures, de toutes les proximités et de toutes les significations. La tendance au repos en soi-même, au bonheur de la possession et de la nourriture, est renversée dans chacun de ses aspects, jusque dans sa propre naissance. Plutôt que de se demander ce qui pourrait me sauver de la présence emprisonnante de l'être, Levinas se questionne donc sur les structures de ce nouvel ordre qui est éthique. *Totalité et Infini* marque l'ouverture de l'existant à la signifiante source des significances, ouverture à l'ouverture du visage d'autrui. La venue traumatique de l'autre laisse beaucoup de questions en suspend : comment rendre à l'autre ce qui est *de* lui ? Comment lui rendre ce service de ne pas lui voler sa place au soleil ? Que faire pour que ma réponse, ma soumission, suivent le sens de la hauteur de l'autre ? Si, dans le « me voici », résonne toute la reconnaissance des souffrances endurées par autrui, la question du passage du mode ontologique à la préoccupation éthique reste à décrire : la manière

⁴⁹⁸ Salomon Malka rapporte les propos de Levinas, *op. cit.*, p. 125. L'éthique est décrite par Levinas comme le « réveil d'une existence qui se saisit de sa propre condition. Mais ce réveil vient d'Autrui ». *Totalité et infini*, p. 85.

de rester dans la proximité de l'autre sans l'étouffer à nouveau doit trouver une ultime expression où la signifiante de l'autre et du monde, au-delà de l'être, prend toute sa hauteur.

CHAPITRE III

L'OPTIQUE ETHIQUE

L'expérience éthique ne se laisse pas penser ou comprendre, elle ne se laisse pas éclairer simplement mais elle consiste dans la reconnaissance de l'importance de ce qui résiste au dévoilement. Face-à-face avec l'autre, l'existant se trouve au seuil du mystère de l'altérité. Ainsi, c'est seulement dans l'abandon voire dans la brisure de l'ordre de l'être où l'apparaître se laisse saisir par l'existant, que l'éthique peut émerger. Elle, qui consiste à rendre sa place à l'humain, est précisément cette expérience de l'inenglobable. Rendre son primat à l'humain, à la relation personnelle, c'est être ouvert « malgré soi » à l'extériorité. Avec *Totalité et infini*, Levinas fait émerger dans sa pensée une socialité où l'altérité de l'autre apparaît dans une distance radicale. Néanmoins l'éthique se présente comme une relation avec l'autre. Le problème auquel s'est attachée la présente étude est de dégager, à travers la philosophie de Levinas, la possibilité de l'expérience éthique. En effet, différents aspects de la description de l'autre conduisent à une difficulté centrale : comment l'hétérogénéité irréductible qui sépare le moi de l'autre dans *Totalité et infini* peut-elle permettre la relation éthique ? Comment l'autre peut-il toucher le moi dans son intimité d'existant ? Cette socialité reste miraculeuse, mais nous voudrions montrer de quelle manière *Autrement qu'être* apporte un dénouement à cette question. Nous avons évoqué dans notre deuxième l'approfondissement qui a lieu dans la pensée de Levinas entre *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*, mais nous avons principalement tenté de faire apparaître les termes du problème lévinassien dans leur acception particulière et dans le contexte de *Totalité et infini*. Cette étape de la pensée de l'éthique met en évidence les limites auxquelles la conception d'une altérité radicale confronte. Pourtant Levinas ne peut pas relativiser cette altérité qui est précisément ce qui, dans la découverte du visage d'autrui, touche l'existant faisant naître la signifiante. *Autrement qu'être* décrit une nouvelle façon dans la venue de l'autre.

Avec la notion d'asymétrie, il apparaît clairement que l'approche de l'autre doit se faire dans l'endroit « intermédiaire » où ni l'un ni l'autre ne quitte ses particularités mais où l'appel

s'entend et la réponse porte le sens de l'autre. L'approfondissement consiste à insister sur la conception d'une transcendance qui vient dans l'intériorité sans y être contenue ou réduite, au lieu de venir de l'extérieur. Il ne s'agit pas d'une immanence qui contiendrait l'infinie altérité de l'autre, mais d'une extériorité à l'intérieur du moi. Cette rencontre qui ne forme pas un couple ni même un ensemble – sous peine de relativiser l'altérité – doit être pensée dans cette radicalité de la différence, et cependant dans la possibilité d'approcher l'un de l'autre – ou peut-être l'autre de l'un.

Ce qui compte ici, c'est le refus de se laisser apprivoiser ou domestiquer par un thème. Le mouvement allant "au-delà", perd sa signification propre, se fait immanence, dès que le logos interpelle l'au-delà, l'investit, le présente et l'expose, alors que son attenance dans la proximité est extériorité absolue, sans mesure commune avec le présent, non assemblable en lui, toujours "déjà au passé" – sur lequel le présent retarde – par dessus le "maintenant" que cette extériorité inquiète ou obsède.⁴⁹⁹

Non seulement l'altérité ne perd pas de sa radicalité, mais le moi est pensé dans une intériorité remplie par l'approche de l'autre. La proximité est la clef de ce dénouement. Elle permet de concevoir une relation qui ne soit pas celle des ensembles, mais qui maintienne la différence dans l'approche éthique. Cette proximité n'est pas « assemblable » avec le présent, elle se distingue par son antériorité, et en même temps elle n'a lieu que dans l'intimité personnelle. L'approche dans la proximité est toujours approche d'un existant mis à nu. Et ce dénudement de l'existant dans la proximité de l'autre est l'instant où le moi se démasque, où il est défait de la solidarité avec son propre soi. L'approche de l'autre dans ce déshabillage du moi permet « la substitution comme l'*Autrement qu'être*, au fond de la proximité »⁵⁰⁰. L'altérité n'est jamais contenue, jamais elle ne « se fait immanence ». Mais elle est cette extériorité absolue qui peut venir dans la proximité, dans l'approche du moi, par la vulnérabilité du moi. Cette manière qu'a l'autre de venir « au cœur du moi » apparaît précisément comme le fond du changement entrepris dans *Autrement qu'être*. L'autre en tant qu'autre, qui vient à l'intérieur comme un « autre dans le même ». Il touche l'existant dans sa vulnérabilité, par sa sensibilité en deçà de la jouissance. L'altérité peut ainsi se déployer dans le moi en lui révélant son unicité. En le touchant, nous ferons apparaître qu'autrui fait subir au moi, dans l'extrémité de sa responsabilité pour l'autre, le sacrifice dans la substitution. L'antériorité de l'autre, qui pose l'approche de l'autre comme une

⁴⁹⁹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 158.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 37.

dette envers lui, est inassimilable, « non assemblable », parce qu'elle ne supporte aucune réduction au même. Mais ce qui est remarquable ici à propos de l'altérité, c'est que « son attenance dans la proximité est extériorité absolue ». C'est-à-dire que la proximité qui est décrite et pensée dans *Autrement qu'être* correspond exactement à la « sphère intermédiaire »⁵⁰¹ que recherchait déjà Levinas dans « Une religion d'adultes » (1957). L'autre vient à l'existant dans la proximité, sans y détériorer son extériorité absolue : il vient en tant qu'autre dans le même, et dans cette non-phénoménalité qui refuse « de se laisser apprivoiser ou domestiquer par un thème »⁵⁰². L'impossibilité de rapporter l'autre au même vient de cette fission dans le moi, séparé du même, par la venue de l'autre – ce passé absolu dont l'approche précède toute origine. Ce qui vient dans le moi, c'est la différence. Une rupture a lieu dans le moi, où l'autre *passé* avant le même. Non seulement il est toujours déjà passé, mais il continue à ne laisser que la trace de son passage, de sa différence. L'autre est l'extériorité qui vient toucher l'intériorité du moi en la retournant sur elle-même. La distance temporelle entre cet autre toujours au passé et le moi toujours présent permet la proximité de la trace inscrite dans le moi comme un décalage avec le même. L'inquiétude ou l'obsession vient remplir cette faille du temps si bien que la relation du moi avec l'autre est à la fois proche et distante : la proximité de l'autre s'inscrit dans un lien d'inquiétude et de désir à l'intérieur du moi, et dans cette temporalité de l'inquiétude, l'altérité conserve toute sa radicalité. Ce qui lie le « maintenant » au passé absolu de l'autre ne peut pas être un souvenir – qui posséderait ce passé – mais peut être cette forme d'inquiétude pour l'autre où l'extériorité est la différence qui tend le présent entre un passé et un avenir qu'il lui est impossible de rapporter à lui.

L'éthique se présente comme la capacité de l'humain à prendre en compte ce qui se trouve au-delà de l'essence, sans le dénaturer par la mienneté. Mais l'altérité permet à l'humain non seulement de se libérer de son égoïsme, mais aussi de regarder vers chaque élément du monde en le pensant dans sa relation avec ce qui l'entoure. Afin de mieux penser la proximité avec l'autre, nous reviendrons à l'idée de jouissance, mais dans le développement d'*Autrement qu'être*, où la substitution la détourne, en quelque sorte, en une jouissance « pour l'autre ». L'idée d'altérité donne ainsi un sens à la relation avec les objets. En effet, ceux-ci ne sont plus perçus comme des objets de jouissance tendant à satisfaire mon égoïsme, mais ils apparaissent comme un mode de

⁵⁰¹ *Difficile liberté*, p. 37.

⁵⁰² *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 158.

relation « passant nécessairement par l'entremise des choses »⁵⁰³. La relation ne repose plus sur la dualité sujet-objet dans une modalité de la domination où le sujet serait seul. Face à l'autre s'instaure une autre situation : mon pouvoir sur les objets est mis à la disposition d'autrui qui, par la misère qu'il exprime, a pris l'ascendant sur moi. La situation compte maintenant trois niveaux : celui des choses sans visage ; celui du moi qui malgré l'encombrement de sa matérialité perçoit l'appel de l'autre ; et enfin le niveau de l'autre – infini au-delà de la totalité – qui tranche l'être par l'appel silencieux du visage d'autrui. Autrement dit l'humain est tendu entre la terre dont il est l'autochtone, et la hauteur du ciel d'où vient l'appel de l'autre. Et c'est grâce à son pouvoir sur la terre qu'il peut servir l'autre – que le soi trouve une signification. Ajoutons que l'attitude éthique que prend l'existant dans le face-à-face avec l'autre, le conduit à servir l'autre en vertu de son dénuement extrême. Parce que je ne peux pas échapper à cette misère, dans la nudité du visage, je ne peux pas me dérober à son service. Et servir l'autre consiste à mettre mon pouvoir à sa disposition. Or mon pouvoir est le pouvoir sur les choses sans visage. Le moi se trouve donc, tendu entre l'autre et les choses, dans l'oubli de soi, comme « la main de l'autre ». la matérialité, au lieu d'éloigner le moi de l'autre, devient, avec *Autrement qu'être*, l'intermédiaire dans la relation avec l'autre. Le corps de l'existant signifie au-delà de lui-même par la proximité de l'autre dans le même.

La relation avec l'autre repose sur cette manière de donner les choses, comme si je ne me les appropriais plus que pour qu'elles puissent appartenir à l'autre. Être vulnérable signifie ne pas pouvoir faire autrement que répondre. La vulnérabilité du moi le conduit à se déposséder pour autrui. Cette misère qui l'a touché lui commande de ne pas tuer et par là, de se préoccuper de la vie – de la mort – d'autrui. Autrui, dans sa fragilité, devient l'affaire du moi, qui dans sa réponse cherche non pas à combler sa dette pour en finir avec autrui, mais à satisfaire toujours de nouveau l'ordre d'autrui sans autre direction que celle de l'autre. L'« entremise des choses » apparaîtra comme la modalité du don ou du sacrifice pour l'autre. Cette modalité permet non seulement la relation mais aussi le sacrifice et la substitution pour l'autre. Il y a donc un effacement du soi-même, devenu secondaire avec l'arrivée de l'autre. Pourtant il semble que l'éthique fasse accéder l'humain à sa propre humanité. En effet s'il a ce pouvoir d'être-pour-l'autre, l'humain ne le met en œuvre que s'il soutient la responsabilité qui lui est attribuée sans partage. L'expérience éthique n'est pas partageable, quoique chacun soit à même d'y entrer : faire l'épreuve de l'altérité

⁵⁰³ *Totalité et infini*, p. 74.

de l'autre c'est s'y confronter en tant qu'individu, en tant qu'existant particulier. Seul face à l'autre, l'existant est saisi dans ce qu'il a d'irremplaçable – sa présence personnelle dans le monde.

Sous les espèces de la responsabilité, le psychisme de l'âme, c'est l'autre en moi ; maladie de l'identité – accusée et *soi*, le même pour l'autre, même par l'autre. Qui pro quo – substitution – extra-ordinaire, ni tromperie, ni vérité, intelligibilité préliminaire de la signification, mais bouleversement de l'ordre de l'être thématizable dans le Dit, de la simultanéité et de la réciprocité des relations dites.⁵⁰⁴

L'altérité de « l'autre en moi » se fait dans la proximité où l'idée d'altérité vient sans dévoiler l'altérité elle-même. En moi, l'autre se montre comme l'énigme indissoluble dans le moi. L'énigme qui demeure énigme, sans que cette relation conduise le moi à autre chose que le donner à l'autre. La substitution, où le moi est à l'accusatif dans sa passivité d'accusé, subissant son expiation, est le donner. Et ce donner-à-l'autre n'est possible que dans la proximité. Levinas décrit ainsi une sorte de revers du moi où la vulnérabilité fait entrer l'accusation dans la conscience et oblige devant l'autre à aller jusqu'à la substitution pour-l'autre. La responsabilité est la venue de l'autre à l'intérieur de moi, mais dans l'antériorité de l'autre sur moi. L'autre, dans le moi, interrompt la structure du même parce qu'il devient le sens de la mêmeté par la donation de soi. La substitution devient l'articulation de la responsabilité du moi, dans l'exposition qui précède tout dit. Le Dire, décrit par Levinas, apparaît selon la relation à l'autre qui est déjà passée, dans le présent du même déjà dépassé. Cette relation à la trace, entendue dans la signifiante du visage, fait entendre l'autre par la vulnérabilité du moi. Le dit dégrade l'altérité dans l'immanence, c'est-à-dire dans un contenu que le moi « intériorise ». Or l'éthique précède la possibilité de la dégradation de l'altérité en immanence - elle précède la possibilité du dit, de l'énoncé d'un contenu dévoilé - parce que dans la proximité « attenante » au moi l'altérité ne laisse pas le choix au moi d'user ou non de son pouvoir. Le visage fait entendre le commandement à l'intérieur du moi, et le moi – passif à l'extrême – est délivré du soi par sa substitution à l'autre, par l'écho qu'il fait à la gloire de l'autre. La relation à l'autre, dans cette temporalité de l'autre immémorial, est le lieu de naissance du sensé. Cette « intelligibilité préliminaire de la signification » n'est autre que le rapport avec l'extériorité c'est-à-dire l'expérience de ce qui se refuse à la thématization, de ce qui est antérieur à la possibilité de

⁵⁰⁴ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 111 (Levinas souligne).

thématiser. L'« intelligibilité » n'est pas le compréhensible ou le lumineux : elle vient au contraire de l'obscurité de l'indévoilable. Il s'agit de cette pré-origine qui ouvre la possibilité du sens. Cette signifiante qui vient de l'autre indique la pré-originaire de l'approche de l'autre. L'antériorité de l'autre, de l'extériorité qui est transcendance, permet la signification, la thématization et le dit. L'ordre est bouleversé parce que c'est l'autre déjà passé que le moi reconnaît dans son antériorité sur lui. Et cette antériorité anarchique du passé est aussi celui de la signifiante qui est l'ouverture d'avant l'ouverture, pré-originaire et immémoriale.

Le problème de la présente étude est de décrire l'expérience éthique. Celle-ci s'est précisée non seulement par la description de son déroulement mais surtout dans la définition de ses termes. Jusqu'ici, c'est principalement l'aspect personnel rompant avec l'impersonnalité du il y a qui a retenu notre attention. Mais nous avons également insisté sur l'attitude de l'existant et sur l'antériorité de l'autre. En général, plutôt que de trouver des justifications, ou des explications, il faut reconnaître que la relation éthique ne dément jamais son aspect miraculeux. Ainsi, la philosophie de Levinas, en plus de dresser la critique des pensées théoriques qui oublient le monde réel, parvient à nous conduire jusqu'au seuil du mystère impénétrable de l'altérité. De cette manière, on peut dire que Levinas, en pensant l'éthique, pense le dépassement des capacités de l'humain dans la socialité. Au lieu de rendre compte théoriquement de la possibilité de l'expérience éthique, nous sommes confronté à une pensée où l'autre ne se dévoile pas et où ce qui arrive n'est pas possédé par le moi. L'éthique va jusqu'à la dépossession du moi dans la substitution. La venue de l'autre bouleverse le moi et donne un sens à la pensée et au pouvoir sans jamais livrer un contenu. Il s'agit maintenant pour nous de tendre à une nouvelle définition de l'humanité face à sa capacité à l'éthique. En effet, cette capacité insinue dans notre conception de l'humain un aspect qui au départ se dissimulait. L'humanité en l'homme ne s'impose pas à sa naissance, mais il faut une seconde naissance au monde, un bouleversement de son optique, pour qu'il puisse pénétrer cette autre manière d'être, être-auprès-de-l'autre ou être-pour-l'autre. Il est apparu au fil de notre étude que la « secondarité » de l'éthique (qui est plus un oubli du passé immémorial rappelé par autrui qu'une secondarité au sens propre⁵⁰⁵) implique un passage douloureux, ou plutôt comme nous le préciserons, l'entrée dans un état de perpétuelle transition,

⁵⁰⁵ En effet, Gérard Bensussan a soin de souligner les limites du discours qui, dans son attachement à l'être, impose une « chrono-logie inscrite à même l'ordre des énoncés comme la juste rançon de leur rigueur nécessaire ». *Éthique et expérience. Levinas politique*. Paris : La Phocide, collection « Philosophie – d'autre part », 2008, p. 17.

un être transitif où, selon la formule de Gérard Bensussan, il s'agit de « nomadiser l'être »⁵⁰⁶. Et si cette entrée advient de manière si soudaine et si traumatisante pour l'existant, il faut bien remarquer que sa nature en est la cause. L'attitude naturelle de l'humain replié sur la matérialité est si radicalement opposée à l'expérience éthique qu'elle pose encore de nombreuses questions. Notamment celle de savoir ce qui en elle permet la découverte de l'altérité de l'autre. Cependant ce problème ne se résout pas grâce à la connaissance de l'humain, il ne trouve de solution que dans la considération de l'altérité elle-même et de ce que l'humain commence dans sa direction.

L'autre demande à l'existant de le reconnaître à travers son altérité, à travers sa vitalité, c'est-à-dire dans une relation personnelle sur le mode temporel. Il n'est jamais contenu dans l'humain, que ce soit dans sa conscience ou dans son inconscience : l'autre est absolument autre. Ceci signifie qu'il ne se comprend pas, qu'il ne se détient pas, et par conséquent que poser la question de la capacité de l'humain à le découvrir est un faux problème. Si l'existant, dans son humanisation joue un rôle actif, c'est bien l'autre qui vient. Ainsi ce vers quoi nous devons à présent nous tourner pour approfondir notre approche de l'expérience éthique, c'est l'autre. Mais l'autre dans son altérité ne s'offre pas de manière directe, nous l'avons déjà noté. Parler de l'autre, c'est donc parler de ce qu'il donne de lui dans le face-à-face, de ce qu'il ouvre et de ce qu'il rend possible à l'existant. Pour nous, il s'agit donc de nous pencher sur la relation qui existe entre l'existant et l'autre dans l'expérience éthique. Il sera question non seulement de la perception de l'autre, mais aussi de l'attitude adoptée par l'existant. La possibilité de l'éthique est, en plus d'une projection dans un monde où le même n'est plus la règle, l'ouverture à la possibilité de l'humain. Au lieu de se demander ce que peut l'existant, nous nous demanderons avec Emmanuel Levinas sous quelle condition – ou incondition - l'optique éthique lui vient. L'expérience de l'altérité de l'autre s'avère aussi comme l'expérience de soi-même, dans l'identité, mais aussi dans le devenir nouveau, la perspective. Cette envergure de l'existant s'ouvre sous un thème qu'il nous faudra également préciser, celui de l'humanité. L'idée d'inadéquation développée sous le thème de la différence est déjà apparu au cours de notre étude, mais il s'agira dans ce dernier chapitre d'en proposer une description où le lien à l'autre conduit véritablement le moi à dépasser sa condition d'existant. L'optique éthique ne se réduit pas à un simple lien, elle tire l'existant vers plus haut que lui-même. Nous aurons l'occasion de préciser un processus éthique qui, dans le cœur du moi et sur une terre devenue étrangère, le fait s'élever

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p.16.

dans son devoir pour l'autre. Le deuxième chapitre nous a permis de montrer la surface de l'expérience éthique, mais nous tenterons à présent d'en découvrir la profondeur. Sous le commandement de l'autre, l'existant au lieu de se figer dans la passivité, croît, se développe. L'expérience de l'obéissance à l'ordre hisse le moi sur l'échelle de l'humanité – qui n'est pas « condition humaine » mais dépassement de la condition dans l'incondition. L'altérité d'autrui l'entraîne dans une sorte de voyage d'où il ne rentrera plus parce qu'autrui, plus qu'un simple guide, est un enseignant. Et entendre son enseignement consiste à devenir de plus en plus humain.

La philosophie d'Emmanuel Levinas ne se réduit ni à une description de la bienveillance généreuse du moi, ni à celle d'un autre terrible dont la persécution n'est que cruauté. L'autre est désacralisé et dans sa sainteté il persécute le moi. Mais cette persécution, ce pâtir-pour-l'autre, ouvre dans le moi l'idée de l'infini et l'entraîne dans cette pensée qui le fait se dépasser lui-même : « Penser ce qui n'a pas les linéaments de l'objet, c'est en réalité faire mieux que penser »⁵⁰⁷. La relation avec l'altérité de l'autre, que la vulnérabilité du moi voit entrer en elle, détache le moi du soi en faisant passer sa jouissance au second plan. La pensée se trouve déployée au-delà de son extrémité parce que l'autre place en elle une idée qui dépasse l'idée. C'est donc cette relation avec l'autre dans son inadéquation qui fait s'élever le moi. Cette différence et ses conséquences pour le moi feront l'objet de ce troisième chapitre.

⁵⁰⁷ *Totalité et infini*, p. 41.

A – L'énigme

Expérience au-delà de toute expérience, et pourtant « expérience par excellence »⁵⁰⁸, l'autre homme s'impose comme une épreuve qui consiste à être touché par l'énigme qu'il porte. Le sens que Levinas donne au terme d'expérience ne correspond pas à la saisie d'un objet thématique par la conscience, mais au contraire à la manière d'être touché par l'autre en tant qu'autre. La véritable expérience est celle de l'extériorité, celle de l'insuffisance du savoir. Il arrive à l'humain de parler d'énigme lorsque se présente à sa conscience quelque chose d'inexplicable et relevant de l'incompréhensible. Et précisément l'expérience éthique apparaît dans l'exclusion de toute compréhension - appropriation. L'énigme désigne justement ce qui ne peut être contenu dans le dit : l'ineffable⁵⁰⁹. Mais l'énigme ne caractérise pas seulement ce qui se dérobe à la pensée et renvoie à l'au-delà de l'essence. Elle concerne surtout l'expérience éthique elle-même. En effet, selon sa définition dans le *Dictionnaire historique de la Langue française* d'Alain Rey, l'énigme renvoie à ce qui ne se dit qu'« à mots couverts », « une chose difficile à comprendre ou impossible à connaître »⁵¹⁰. Il s'agit donc de l'expérience de la résistance au dévoilement ou de l'indévoilable. Concernant l'autre, il faut bien avouer et garder en tête que ce qui se produit (ou vient) dans la conscience de l'existant est l'autre « en personne », c'est-à-dire qu'il ne livre pas son secret mais oppose une résistance qui renferme son intimité au-delà de l'être visible. Cet aspect personnel d'autrui sur lequel nous avons insisté entraîne le retrait de l'autre. Par son intimité, autrui, au lieu de se dévoiler, manifeste la rigueur impénétrable de son retrait dans l'exposition. Le visage d'autrui est la trace de son altérité absente du monde visible et objectivable. Ainsi, la vérité ou la signifiante que le visage découvre ne se comprend pas comme dévoilement mais comme énigme. Chez Levinas, l'énigme est la façon de la vérité⁵¹¹.

Dans *Le temps et l'autre*, Levinas note, à propos de la relation avec l'altérité, « nous avons caractérisé cet événement comme mystère, précisément parce qu'il ne pouvait être anticipé, c'est-

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁰⁹ Voir Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, pp. 83 et 221.

⁵¹⁰ *Dictionnaire historique de la Langue française*, tome 1, Alain Rey (sous la direction de), Paris : Dictionnaires Le Robert, réimpression mise à jour octobre 2004, p. 1244.

⁵¹¹ Dans son livre *L'un-pour-l'autre*, Levinas et la signification, Didier Franck remarque : « la sincérité est vraie d'une vérité qui n'est pas celle de l'être et sans laquelle cette dernière n'aurait aucun sens puisque le dire sincère est la signifiante même » (p. 196). Ainsi la vérité chez Levinas n'est pas *aléteia*, dévoilement, mise en lumière, puisque cela renverrait à une valeur ontologique. Mais la vérité vient de la pure signifiante du Dire « sincère » c'est-à-dire inspiré par l'autre, délivrance du soi pour l'autre.

à-dire saisi »⁵¹². Alors le mystère vient de l'obscurité et de l'absence qui sont évoquées par le visage, trace de l'autre. Le mystère est l'au-delà inaccessible au moi. L'énigme est cette « relation avec le mystère »⁵¹³. Mais plutôt que de parler du mystère – qui dépasse le cadre proprement philosophique – Levinas parle de l'énigme de l'approche de l'autre. En 1959, la première phrase de son article consacré à Husserl, « La ruine de la représentation », était : « Rencontrer un homme, c'est être tenu en éveil par une énigme »⁵¹⁴. La relation avec autrui arrive sur un mode énigmatique qui dit à la fois l'absence de l'autre qui s'est retiré de la trace, et la passivité du moi qui maintient son éveil. Cette idée d'énigme nous conduira à étudier le désir chez Levinas, mais pour l'instant, autrui et le moi, dans leur différence absolue, se rencontrent dans une socialité que Levinas qualifie durant toute son œuvre de miraculeuse. Son essai « Enigme et Phénomène » (1965) poursuit la description de la relation avec autrui.

L'Énigme, intervention d'un sens qui dérange le phénomène, mais 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.⁵¹⁵

L'énigme n'est pas le mystère de l'altérité, mais il s'agit de la relation avec ce mystère. L'énigme est encore dans la philosophie, à la limite de la religion tandis que le mystère relève déjà de la foi. Levinas a précisément bâti une philosophie qui nous mène à la limite du religieux en pensant la pensée de l'infini comme le dépassement de la limitation de la pensée. L'énigme est cette relation avec autrui où l'existant est touché par la gloire de l'infini, dans la sainteté du visage. L'énigme est le déchirement du moi qui, au lieu de lui faire violence, « dérange le phénomène ». Autrement dit elle déchire cette trame continue qui contient tous les éléments, la totalité. La relation avec autrui est l'entrée dans un face-à-face que nous avons décrit par les termes d'asymétrie, d'appel et de réponse. Mais dire que la relation elle-même est une énigme, c'est toucher à la limite franchie par la pensée dans l'approche de l'autre. L'énigme peut « se retirer comme un étranger indésirable », dans l'oubli de la conscience tournée vers son soi-même, mais l'appel de l'autre continue de venir dérange l'ordre des choses jusqu'à être entendu. L'énigme peut se retirer, mais elle revient, comme une relation passée qui ne peut pas s'effacer complètement. Elle revient mettre du « désordre » dans le présent en marquant l'incohérence de

⁵¹² *Le temps et l'autre*, p. 65.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 64.

⁵¹⁴ *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, p. 125.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 213.

l'ordre. Ce qui constitue l'énigme, c'est « la proximité avec l'Autre en tant qu'Autre », où l'existant n'est pas anéanti mais où l'ordre de la totalité est dérangé et renversé. L'énigme est une relation avec l'autre en tant qu'il est passé. L'autre ne laisse que le son de « ces pas qui s'éloignent » derrière lui. Sa venue semble à la fois dérangement et discrétion, comme une intrusion timide. Et c'est à travers cette manière de se présenter déjà au passé, déjà dans le retrait de la trace et en même temps dans la proximité de la transcendance, que l'autre est autre. L'altérité d'autrui, c'est-à-dire l'altérité personnelle du prochain, est constamment proche et distante. La relation avec sa trace, énigme de la socialité personnelle, ne se prête pas à une compréhension. Elle ne s'objective pas. L'énigme de la relation avec l'autre est l'énigme du sens, du Dire qui, sans dévoiler un contenu, exprime la proximité de l'autre dans la conscience du moi.

Ce qui arrive sans crier gare, ce changement radical, demeure une énigme résistant à toute l'étude menée jusqu'ici, parce que l'instant où il se produit est incompréhensible, sans condition. Levinas parle de « la condition - ou l'incondition »⁵¹⁶ de l'humain qui se trouve otage de l'autre. Dans sa relation avec autrui, l'humain contient plus que lui-même. Il est débordé par cette relation sur le mode de la responsabilité. La condition humaine est sans condition dès lors qu'elle est éthique, c'est-à-dire dès lors que l'existant est en relation avec l'autre. La condition (voire les conditions) relève du langage de l'être, alors que l'expérience éthique relève à proprement parler de l'énigme. Comment un tel face-à-face est-il possible ? Comment, à un moment donné, ces deux pôles absolument hétérogènes que sont l'autre et le moi peuvent se trouver si proches ? Quoique l'autre ne se présente jamais, le face-à-face avec autrui existe bel et bien comme l'évocation de l'altérité la plus radicale, comme interruption de l'être. Alors se pose comme énigme non seulement ce transperçement de l'altérité dans la forme, mais aussi la réception de l'appel par l'existant, « réveil d'une existence qui se saisit de sa propre condition. Mais ce réveil vient d'autrui »⁵¹⁷. Car face au visage, l'existant découvre sa relation avec ce que sa conscience ne peut comprendre ou contenir. Didier Franck le souligne : « L'énigme n'est donc pas seulement une manière de dire mais le dire est énigme et pour cette raison l'énigme est "antérieure" au phénomène »⁵¹⁸. Avant de se « manifester », autrui vient comme l'énigme de la relation éthique. Et, à la fin d'*Autrement qu'être*, l'énigme est « le point où la positivité de l'essence vire en dette

⁵¹⁶ Entretien avec Philippe Némou, « Les chemins de la connaissance » ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 203 et 282 ; *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 33.

⁵¹⁷ *Totalité et infini*, p. 85.

⁵¹⁸ *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*, p. 119.

involontaire, en faillite par-delà le devoir »⁵¹⁹. L'éveil à l'autre qui, en moi, déborde mon moi. La condition de l'humain se trouve dans sa relation énigmatique avec l'autre – avec l'infinitude de son propre dépassement par ce qui se produit en lui. Il y a une expérience, ou un événement-*Ereignis*⁵²⁰, de l'éthique en tant qu'elle vient de l'extériorité.

Nous avons déjà évoqué l'ouverture à l'autre en tant que prise de responsabilité pour l'autre, voire à la place de l'autre. La relation entre la signifiante de l'autre et la responsabilité ou la substitution ne s'arrête pas à la persécution de l'autre. L'ouverture éthique du moi relève de sa relation avec ce que Levinas appelle l'infini. Et si « l'énigme est la façon de l'Ab-solu »⁵²¹, il faudrait penser précisément la manière par laquelle le visage, dans son exposition, trouve dans la vulnérabilité du moi une possibilité d'élévation au-dessus du soi. Dans notre deuxième chapitre, la culpabilité, la responsabilité et la substitution apparaissent dans une progression *crescendo* où l'existant à l'accusatif s'implique de plus en plus dans la passivité du *pour-l'autre*. Dans la considération cruciale du visage, que nous livre *Totalité et infini*, se conçoit un phénomène qui dit l'au-delà du phénomène. L'éthique n'est pas vision ou dévoilement. Dans la vision du visage d'autrui, sa plasticité passe rapidement au second plan. « L'expérience de la morale ne découle pas de cette vision – elle *consomme* cette vision, l'éthique est une optique »⁵²². La vision n'est pas prise pour elle-même. L'éthique entraîne au-delà du visible ou du dévoilé, et ce qui vient dans l'absence de visibilité est l'énigme. Ce qui dépasse l'être a laissé sa trace dans le visage, comme si celui-ci se trouvait débordé par ce qu'il exprime car la présence du visage dans la plasticité de l'apparaître est surpassée par le surgissement de l'antériorité absolue de l'autre. Et lorsque Levinas écrit que l'expérience morale « *consomme* cette vision », on peut penser à l'esprit qui fait brûler, sans qu'il se consume, le buisson ardent. Il l'habite sans le dégrader. La vision est consommée en cela que, en elle, l'expérience s'accomplit. L'image est habitée par ce qui la dépasse. Elle est traversée. Elle reste image, mais dans une transfiguration qui évoque et exprime l'au-delà de l'image. L'autre est passé dans l'optique, laissant une trace qui n'écrase pas la subjectivité mais lui laisse voir sa gloire dans le dépassement de la vision.

⁵¹⁹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 241.

⁵²⁰ Voir l'introduction du deuxième chapitre de la présente étude.

⁵²¹ « Énigme et Phénomène » in *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, p. 214.

⁵²² *Totalité et infini*, p. 8 (Levinas qui souligne).

La substitution et l'infini.

Si la perception est insuffisante pour appréhender l'altérité de l'autre, c'est elle qui se dit dans le dépassement de la vision éthique qu'est l'optique éthique. Ceci signifie que c'est dans la passivité de la conscience que l'autre intervient en tant qu'autre. Une passivité où le moi a pour rôle l'accueil de l'autre en lui. Ce qui arrive dans l'expérience éthique arrive de l'extérieur dans le moi. Extérieur au moi, mais surtout extérieur à l'être, c'est « *un surplus toujours extérieur à la totalité* »⁵²³. C'est bien là le processus énigmatique de l'expérience éthique : l'autre est à proprement parler la pure extériorité, ou l'« *inadéquation* par excellence »⁵²⁴. Pourtant cette expérience folle et incompréhensible – expérience de l'extériorité radicale - que Levinas nomme éthique, est possible. C'est-à-dire que la conscience finie de l'existant entend tout à coup quelque chose qui est à la démesure l'autre. On peut dire que d'une certaine manière, l'éthique rend possible l'impossible. Voir au-delà du phénomène équivaut à dépasser l'objectivation, c'est-à-dire l'ordre dans lequel l'existant s'inscrivait naturellement. L'intentionnalité est l'attitude correspondant à cet ordre, prenant pour ultime possibilité la mort propre. Les possibles du moi sont confinés au soi, selon les règles de la matérialité : ses possibles correspondent d'une certaine manière à « ce que peut le corps ». Dans *Autrement qu'être*, la vulnérabilité du moi peut se trouver touchée par la relation personnelle avec autrui dont l'altérité attache le moi sur le mode de la passion. Ainsi *Autrement qu'être* met l'accent sur une blessure dans le moi qui, de blessure de l'ego, devient blessure de l'autre assumée par le moi. Jusque-là le moi se soucie de sa propre finitude, *hic et nunc*, et Levinas fait une proposition : la socialité brise cette limite en ouvrant à l'au-delà de l'être grâce à la substitution à l'autre. Le moi est élevé au-dessus du soi dans la responsabilité qui lui enlève tout refuge en-soi.

Il "assume" l'autre qui le blesse, dans un mouvement intentionnel pour que se produise, dans cette vulnérabilité, le renversement de *l'autre inspirant le même* – douleur, débordement du sens par le non-sens, pour que le sens passe le non-sens ; le sens c'est-à-dire le même-pour-l'autre. Jusque-là doit aller la passivité ou la patience de la vulnérabilité ! En elle la sensibilité est sens : par l'autre et pour l'autre : pour autrui.⁵²⁵

⁵²³ *Ibid.*, p. 8 (Levinas souligne).

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 12 (Levinas souligne).

⁵²⁵ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 105 (Levinas souligne).

L'approche de l'autre, et la prise en charge de sa misère, est sacrifice. Le moi, en se substituant à l'autre, prend sur lui toute la souffrance sensible que le visage exprime. Mais, dans cette prise en charge par moi, la sensibilité trouve un sens. La passion pour l'autre n'est pas comme l'angoisse du soi, elle vient de la signifiante de l'autre. La venue de l'autre est blessure parce que le traumatisme de l'accusation fait souffrir le moi – blessure de son ego. Mais c'est pour le blesser que l'autre est venu, pour l'accuser de sa propre misère. Et si l'appel - ou l'accusation - de l'autre est entendu, c'est parce que c'est un appel personnel. La vulnérabilité du moi ne se découvre face à l'autre que parce que l'autre est fragilité sensible. En endurant la blessure infligée par l'autre, le moi connaît « le renversement de *l'autre inspirant le même* ». C'est-à-dire que la blessure du moi le fait se retourner sur le soi, et d'une certaine manière se mettre en avant, en première ligne, pour subir cette souffrance. L'autre inspire le même, autrement dit son accusation fait se découvrir dans la responsabilité ce qui dans le moi se rassemble pour la supporter. Et ce qui fait face à la blessure, c'est le même. L'identité du moi est ce qui reste devant l'autre pour répondre à l'accusation. Et la réponse est présentation du moi. La douleur et le sens sont ici liés dans l'idée d'un dépassement du non-sens comme si la signifiante ne venait que dans la blessure du moi reconnaissant sa faute, son retard, son impuissance. Le soi et la jouissance – complaisance à vivre seulement pour son plaisir – sont « passés » par la signifiante venant de l'autre. Ce passage repose sur le sacrifice du moi, endurant pour l'autre et pour le sens de l'autre jusqu'à la conversion du même en pour-l'autre, c'est-à-dire jusqu'à la substitution où la signifiante soulève le moi dans la passion pour l'autre. Souffrir-pour-l'autre c'est non seulement supporter l'accusation mais surtout supporter, à la place de l'autre, le tort qui lui est fait, jusqu'au tort qu'il fait lui-même aux autres, jusqu'à son accusation elle-même. La substitution du même-pour-l'autre élève le moi parce qu'il accueille la signifiante en lui. En s'effaçant dans la passion pour l'autre, le moi devient dans sa passivité le « réceptacle » du sens. Si bien que « la sensibilité est sens », c'est-à-dire la souffrance – jusqu'à la mort - est sens, si elle est souffrance pour-l'autre. Et l'implication du moi dans cette passion ouvre le sens de l'autre dans le moi lui-même. Le même est « *inspiré* » par l'autre dans ce sens pour-l'autre qui surgit de l'endurance de l'accusation faisant glisser le moi de la responsabilité pour soi à la responsabilité pour l'autre, et le souffrir à la place de l'autre. Le sens « pour autrui » est le sens où la sensibilité du moi supporte l'accusation mais aussi la douleur de celui qui accuse – dans une expiation au-delà du pardon, la passion.

Dans son article, « La substitution et la sollicitude »⁵²⁶, Jean-Luc Marion met en évidence l'idée que la substitution constitue le moi levinassien. En effet, la responsabilité approfondie non seulement comme responsabilité pour l'autre, mais aussi responsabilité « pour ce que l'autre a commis *contre moi* »⁵²⁷, pose un moi constitué par cette faute commise sans moi. Les thèmes d'otage et de substitution développés dans *Autrement qu'être* soulèvent encore un fois l'importance de l'antériorité de l'autre, en tant que ce que l'autre a commis avant moi et sans moi. L'« incondition d'otage »⁵²⁸, cette « instabilité »⁵²⁹ du moi face au visage de l'autre, apparaît comme l'ouverture éthique : Levinas pose la substitution à l'autre, c'est-à-dire le fait d'endosser le poids de la faute de l'autre, comme la condition de possibilité de l'éthique. Et la subjectivité se forme dans la substitution et l'être-otage⁵³⁰, autrement dit à l'accusatif. Être otage consiste à être assujetti au passé immémorial comprenant à la fois ma faute (celle d'avoir ignoré mon usurpation) et celle de l'autre⁵³¹. La substitution semble être l'ouverture à revers de mon usurpation. Il s'agit donc selon Jean-Luc Marion, de la manière « non métaphysique et non ontologique »⁵³² de fonder l'ipséité. La source de l'individuation se trouve ainsi dans la responsabilité antérieure à toute conscience de la responsabilité : elle est constitutive du moi, c'est-à-dire condition de l'éthique, de la relation, du Dire⁵³³. Marion souligne qu'il ne faut pas entendre la substitution au sens moral ou éthique, mais bien en tant que condition⁵³⁴. L'élection du moi en tant que sujet consiste dans la substitution. À travers la substitution apparaît un

⁵²⁶ « La substitution et la sollicitude » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, collection Epiméthée, 2007, pp. 51-72.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 67 (Jean-Luc Marion souligne).

⁵²⁸ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 203 et 282.

⁵²⁹ « La substitution et la sollicitude » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *op. cit.*, p. 68. Et, « Répondre de ce que je n'ai pas fait – cela définit la condition de ceux qui ont survécu à l'extermination, car tous se sentent le devoir (la responsabilité) de répondre de ce qui s'est passé *contre eux*, et surtout *contre ceux qui furent annihilés*. Devoir en répondre signifie devoir en parler en leur nom et parler contre ceux qui ont annihilé. Responsabilité de la réponse à l'impensable, de la parole en charge de l'indicible ». *Ibid.*

⁵³⁰ Levinas décrit la « subjectivité comme otage ». *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 197 et 202.

⁵³¹ « Les responsabilités que d'autres ont prises sans moi mais *pour moi* ». Jean-Luc Marion, « La substitution et la sollicitude » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *op. cit.*, p. 70.

⁵³² *Ibid.*, p. 69.

⁵³³ « L'individuation du soi ne passe pas par le *Je*, son pour-soi, ni sa mienneté (*Jemeinigkeit*), en particulier pas par ma possibilité, comme *Dasein*, d'être vers *ma* mort ; mon individuation provient à l'inverse de ma responsabilité absolument inconditionnée, sans raison, ni cause. » *Ibid.*, p. 69. Levinas adresse cette critique à Heidegger : « le sensé reste enfermé dans l'immanence du *Jemeinigkeit* du *Dasein* qui *a à être* et qui, ainsi, en dépit de la dénonciation de l'être comme présence, appartient encore à une philosophie de la présence ». « Diachronie et représentation » in *Entre nous*, p. 180.

⁵³⁴ « Ainsi se comprend ce qu'on a pu prendre pour des hyperboles excessives ». Jean-Luc Marion, « La substitution et la sollicitude » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *op. cit.*, p. 51 à propos de Ricœur.

approfondissement de la responsabilité, où le moi se fait moi dans une antériorité lourde de la faute de l'autre. L'existant est individué parce qu'il supporte la faute de l'autre, comme si l'autre avait agi « sur mon compte »⁵³⁵.

La tension vers l'autre ouvre les barrières du corps et de la pesanteur de l'être non pas en l'en débarrassant, mais en leur donnant un sens dans l'approche d'autrui. C'est ce que Levinas décrit dans *Autrement qu'être* comme cette « intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps »⁵³⁶, ou encore lorsqu'il écrit que « le rapport avec le non-moi précède tout rapport du Moi avec lui-même »⁵³⁷. La charge de la responsabilité de l'autre doit être comprise comme le non-événement qui fonde la subjectivité et qui permet à l'existant de trouver la capacité de renverser le soi, dans l'accueil de la signification de l'autre jusque dans la sensibilité c'est-à-dire l'éthique. Nous avons déjà évoqué l'idée d'une libération du moi présente chez Levinas depuis *De l'évasion*. Mais, au cours de sa recherche, la libération devient une articulation de l'éthique. La venue de l'autre dans le moi crée une ouverture, mais c'est la substitution qui, à proprement parler, fait se dépasser l'existant. La notion de substitution indique une responsabilité pour l'autre, qui se met « à la place de l'autre », et que Levinas évoque ainsi : « Être-soi, Autrement qu'être, se dés-intéresser c'est porter la misère et la faillite de l'autre et même la responsabilité que l'autre peut avoir de moi ; être soi – condition d'otage – c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre. »⁵³⁸. La passivité dans laquelle se trouve l'existant face à l'autre l'amène en effet à prendre en charge l'autre, et cette responsabilité jusqu'à la substitution entraîne le moi au-delà de son soi, à travers l'autre. C'est donc par la substitution que le moi est soulevé de son soi, ouvert à l'au-delà du soi et fondé comme moi. La vulnérabilité du moi devient l'endroit où l'accueil de la signification soulève la sensibilité au niveau de la passion pour l'autre. Dans la substitution, si le moi s'oublie en perdant sa priorité par rapport à l'autre, il n'est pas perdu mais au contraire sa responsabilité personnelle pour l'autre soutient son unicité malgré sa dépossession. Le moi touché par l'altérité de l'autre ne se substitue à lui que parce qu'il est capable de soutien, autrement dit parce qu'il est un moi à

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 70.

⁵³⁶ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 123.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 189.

⁵³⁸ *Ibid.*, pp. 185-186. Dans "La tentation de la tentation" (la deuxième leçon des *Quatre lectures talmudiques*, conférence prononcée entre 1936 et 1966), Levinas utilise déjà la notion de substitution et de responsabilité pour la responsabilité de l'autre (notamment p. 107).

l'accusatif. L'individuation n'est plus dans la constance du même ou l'identité, mais dans son aptitude à répondre de l'autre.

L'autre dans le même.

L'événement de la venue de l'autre dérange l'existant, sans qu'il puisse se l'approprier comme son vécu. Il est cette extériorité absolue, c'est-à-dire irréductible au même, impossible à thématiser sans la voir disparaître. Dans *Le temps et l'autre*, la pensée de la mort décrit cette altérité absolue qui ne se soumet pas à l'appropriation. Dans *Totalité et infini*, l'autre vient de ce passé absolu que je ne peux jamais atteindre, alors que mon désir espère indéfiniment son retour. L'expérience éthique n'a rien à voir avec une formulation théorique. Et elle n'est jamais sentie en tant que telle par l'existant. L'expérience éthique implique complètement le moi dans une relation passionnée qui le fait s'élever au-dessus de sa condition de départ en plaçant en lui plus qu'il ne peut contenir. Si la seule compréhension que nous pouvons avoir de l'initiation de l'expérience éthique se trouve dans l'idée de la passivité de la conscience, alors il faut se résoudre à ceci : l'énigme est insoluble au même titre que l'altérité de l'autre. « Ce n'est pas moi – c'est l'Autre, qui peut dire *oui*. De lui vient l'affirmation. Il est au commencement de l'expérience »⁵³⁹. En effet, il semble que le caractère énigmatique de l'expérience éthique vienne simplement de ce que l'autre vient. Or, la profonde et radicale absence de l'autre dans la conscience ne permet que de saisir le résultat, l'expérience éthique dans sa réalisation. Par contre la raison ou la condition de cette expérience n'appartient pas à la conscience. Ce n'est jamais le moi qui cherche l'altérité de l'autre dans les yeux d'autrui : il n'en a pas la capacité. Comme il n'a pas la capacité de concevoir l'altérité de l'autre mais seulement son idée, l'existant entre dans l'expérience éthique par la voie de la soumission. Le traumatisme, que nous avons évoqué dès le second chapitre de cette étude, signifie précisément que l'autre arrive. Il vient de derrière le masque et de derrière l'ouverture du visage. Il m'appelle et je ne peux que répondre. Non seulement parce que je suis assigné à répondre, mais aussi parce que je n'ai plus d'autre moyen que de répondre. Ainsi on peut comprendre l'utilisation du terme « élection ». Je suis élu par l'autre pour entendre son appel. Ceci ne signifie pas que je suis au centre de l'action de l'autre, mais surtout que ce qui arrive ne dépend pas de mon action.

⁵³⁹ *Totalité et infini*, p. 94.

L'inadéquation qui persiste entre la conscience de l'existant et l'autre en tant qu'autre est le seul motif que la pensée puisse prendre pour thème. Autrement dit, ce qui peut être pensé par l'existant, c'est l'idée de la différence. « C'est précisément dans la disproportion entre l'idée de l'infini et l'infini dont elle est l'idée – que se produit ce dépassement des limites »⁵⁴⁰. C'est-à-dire que la limite entre l'être et l'autre est franchie dès lors que me vient l'idée de l'autre. Dès que je perçois que l'être est traversé, ou plutôt déchiré, par quelque chose qui le dépasse, je me trouve dans l'expérience éthique parce que la barrière qui me tenait rivé à la matérialité du monde est abattue. Mais plus ma passivité est passive, plus je dépose mon pouvoir devant l'autre, et plus je m'élève vers lui. Le « dépassement des limites » consiste dans l'expérience de l'idée d'infini, c'est-à-dire de la pensée qu'il y a un au-delà de l'essence. La venue de l'idée est l'expérience éthique elle-même, parce qu'elle est l'expérience de l'extériorité radicale, et finalement de la passivité dans l'approche de l'autre. Touché par l'autre, je suis dos au mur devant une immense différence que je ne suis pas capable de mesurer. En expérimentant l'idée même de l'altérité ou de l'infini, j'expérimente la vision éthique. Ce passage est bien l'impression de cette insensée « disproportion ». Il s'agit donc de faire l'expérience de la pensée du dépassement, d'un au-delà indéterminable parce que dépassant, grâce à la responsabilité où le soi-même est oublié au profit de l'autre. Cette manière de penser l'expérience éthique résout le problème de la possibilité pour l'existant d'entendre l'appel de l'autre. En effet, c'est parce qu'une idée de l'infini est possible qu'elle peut toucher l'entendement de l'existant. C'est-à-dire que ce qui parvient à la conscience n'est pas un autre amoindri, ou une forme atténuée, une sorte d'altérité relative qui serait accessible et ne pourrait en aucun cas conduire à penser l'altérité authentique de l'autre. Ce qu'entend le moi c'est véritablement l'appel de l'autre. Ainsi la venue de l'autre à travers l'être le déchire, et c'est le déchirement qui est perçu. Être touché par l'autre ne signifie pas s'en saisir ou le comprendre mais bien entendre son appel et entendre son infinie différence. Il ne s'agit pas de percevoir et mesurer sa différence, mais de percevoir la démesure de sa différence. Pourtant Levinas, dans *Autrement qu'être*, nous conduit à penser que cet événement se produit à l'intérieur du même.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

Intrigue de l'Autre dans le Même qui ne revient pas à une ouverture de l'Autre au Même. Autrui, à qui s'adresse la question, n'appartient pas à la sphère intelligible à explorer. Il se tient dans la proximité.⁵⁴¹

L'altérité vient dans le même, ce qui signifie non qu'elle est contenue dans le même mais que le même est dominé dans son intériorité, dans sa propriété de soi, par l'autre en tant qu'autre. L'impossibilité de contenir l'altérité qui ne vient que comme idée de l'infini, lui-même impensable, est déjà présente dans *Totalité et infini*, telle que nous l'avons explicitée à la fin de notre deuxième chapitre. Dans *Autrement qu'être*, il y a une radicalisation de l'altérité d'autrui qui « se tient dans la proximité ». La possibilité de l'autre dans le même repose sur l'inaltérable hétérogénéité de l'autre qui ne peut se faire présent, mais qui est proche en tant qu'absolument antérieur au moi. Que l'autre puisse venir dans le même n'est pas contradictoire dès l'instant où l'on pense cette antériorité radicale : c'est la différence irréductible qui permet à l'autre de venir dans le même sans s'y abîmer. La proximité est bien l'idée nouvelle qui permet à Levinas de concevoir la manière par laquelle l'autre peut toucher l'existant. C'est parce qu'il vient en lui que l'autre peut insuffler l'éthique au moi. Et c'est cette proximité qui permet au moi de se retourner sur lui-même dans la substitution à l'autre. En effet, la substitution est en quelque sorte l'idée d'être otage poussée jusqu'au bout de sa responsabilité passive : si l'autre me tient, c'est à l'intérieur de moi-même, et non depuis l'extérieur. Et on comprend pourquoi Levinas écrit que cette façon de l'autre dans le même peut aller jusqu'à la psychose⁵⁴². Dans l'intériorité, l'altérité dans le même semblerait rendre impossible l'identité, mais c'est au contraire cette manière de percer le même qui permet au moi de se rassembler. L'autre est extériorité, pourtant la manière par laquelle il me touche retourne le moi en soi, retourne le moi sur lui-même en sorte qu'il expose sa vulnérabilité, c'est-à-dire son intimité. L'extériorité de l'autre est la transcendance qui atteint le moi à l'intérieur du même sans se faire immanence. L'autre dans le même exprime l'antériorité de l'autre qui appelle toujours déjà le moi à répondre à son commandement. Il est en dehors de ce qui peut être « exploré » par la conscience, de ce qui peut être pris pour thème. La relation avec l'autre, si elle est à l'origine du sensé et de l'intelligible, ne s'ouvre pas à la conscience ou à la compréhension. Elle reste dans l'obscurité inéclairable qui permet la lumière du sens. L'autre « se tient dans la proximité » en sorte qu'il approche du moi dans son altérité irréductible, si proche et si éloigné que Levinas le nomme mon prochain.

⁵⁴¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 46.

Levinas conçoit une altérité qui vient dans le même sans s'ouvrir au même. Le moi entend en lui-même l'appel de l'autre. « L'Autre dans le Même de la subjectivité, est l'inquiétude du Même inquiété par l'Autre »⁵⁴³. L'appel de l'autre est pré-originel. Il crée un décalage dans l'identité du soi et du moi qui est significatif du sens de l'autre dont l'expression de Ricœur « soi-même comme un autre » s'est faite l'écho. Ce décalage est la dés-appropriation du soi-même par « l'inquiétude » pour l'autre. L'ordre de l'autre détache la jouissance du même du pàtir du moi, comme si la proximité de l'autre séparait le même à l'intérieur de lui-même. Il le disperse en quelque sorte en l'obligeant à s'exposer dans sa vulnérabilité. L'existant se trouve dans cette vulnérabilité où la sensibilité n'est plus que substitution, et où le moi est accusé. L'accusation porte dans la conscience de l'existant la fragilité de l'autre qui vient inquiéter ou déranger le même. Le même ne peut pas demeurer dans sa fermeture sur lui-même parce qu'il est retourné par l'autre. L'autre ne le touche pas de l'extérieur mais de l'intérieur, non comme immanence mais comme transcendance qui vient dans la proximité du moi depuis son passé immémorial. L'inquiétude constitue originairement le moi, affecté par l'autre, et l'autre reste inassumable parce qu'aucun souvenir ne contient sa présence et le départ de sa souffrance. L'autre, « l'inquiétude du Même inquiété par l'Autre », ne peut se tenir dans la proximité de la présence du moi que parce qu'il est absence du passé qu'aucun souvenir ne peut contenir. Il ne commence pas, il est « an-archique » parce qu'il est absolument au-delà du même. Et c'est la radicalité de cette différence qui lui permet de venir dans la proximité, dans l'intériorité du moi. L'idée de « l'Autre dans le Même de la subjectivité » exprime à la fois cette antériorité radicale et l'intériorité dans laquelle la vulnérabilité du même est possible.

L'éthique est le rappel de ce qui, sans commencement, dépasse absolument le même. Dans une note d'*Autrement qu'être*, Levinas écrit que « L'Âme est l'autre en moi »⁵⁴⁴. Ce qu'on appelle l'âme serait cette manière qu'a l'autre d'habiter le moi. Il ne domine pas la conscience, mais lui exprime son ordre comme une inspiration qui vient d'au-delà du même. L'antériorité du sens de l'appel est liée à l'antériorité de l'altérité elle-même. Ce qui apparaît dans l'expérience éthique, c'est la relation de reconnaissance et de responsabilité devant l'autre. L'autre en tant que tel existe hors de mes limites. Si la responsabilité « vient d'en deçà de ma liberté » c'est parce

⁵⁴² *Ibid.*, p. 111.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 111.

que le motif – ou, pour être plus juste, le non-motif – de cette responsabilité précède toute conscience de l'existant. Ce « motif » est l'altérité à proprement parler. L'aspect autre de l'autre, son altérité radicale, ne trouve pas de limite dans l'être mais seulement un lieu d'évocation qu'elle transperce. Bien moins que d'être limitée, l'altérité est « illimitée » au sens où elle réside dans un ailleurs de l'être, insoumise à la temporalité du moi. Le répons même, le « me voici » apparaît comme l'inspiration de l'autre en moi. Dans le « me voici », l'autre « m'ordonne par ma voix même »⁵⁴⁵. La relation avec autrui me plonge dans une « passivité plus passive que toute passivité »⁵⁴⁶ parce que la dette (l'accusation elle-même) me renvoie en deçà de l'activité, avant même la possibilité d'une activité⁵⁴⁷. Dès lors, il faut comprendre le « me voici », dans cette passivité absolue par rapport à l'autre : inspiration. C'est parce qu'en moi, dans ma mêmeté, se fait jour la dette pour l'autre, que je me présente à lui dans une soumission d'emblée – mais déjà en retard. En moi-même, la voix de l'autre résonne et me fait tomber en « otage » devant l'autre. La passivité de l'appel prolonge dans l'exposition à l'autre, non pas comme un acte, mais comme la mise à disposition de mon geste lui-même.

Comme le note Didier Franck, « sous le poids de l'infini, ma passivité se fait dire, la gloire commande la bouche qui profère le "me voici" et c'est bien dans ce dernier que se fait anachroniquement entendre l'impératif auquel il répond et obéit »⁵⁴⁸. L'autre s'exprime en moi ; le « me voici » est l'écho de son appel en moi, comme si le Dire de la présentation ou de l'exposition était plus qu'un fais-de-moi-ce-que-tu-veux : il est déjà service à l'autre. Le Dire et la signifiante de la proximité de l'autre sont, dans l'intériorité, l'ouverture de l'intériorité à elle-même et au monde, en sorte que l'altérité de l'autre se trouve véritablement au commencement même de l'intériorité. Le moi n'est moi que parce que l'autre l'a précédé et même en lui-même. L'intime n'est pas la privation de l'autre mais relation de l'autre dans le même et déjà exposition à l'autre.

L'énigme de la relation à l'autre signifie non la limitation du moi à penser l'autre, mais la possibilité donnée par l'autre de faire mieux que penser. La relation avec l'autre ne se comprend pas mais elle vient comme l'expérience de l'extériorité. En concevant la venue de l'extériorité

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 229.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, pp. 30, 85, 95, 170, 229 et 283.

⁵⁴⁷ Voir Didier Franck, *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*, p. 138.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 203.

dans l'intériorité, *Autrement qu'être* ne contredit pas les précédentes réflexions de Levinas, mais au contraire dégage le moi de son obligation à d'intentionnalité. Dans l'idée de substitution se découvre le décalage où le moi n'est plus enchaîné au soi mais, dans la passivité face à l'autre, voué au prochain. L'infini déchire la trame de la totalité en posant cette différence entre le moi et le soi qui permet au moi de servir l'autre. En pensant l'autre dans le même, ce n'est pas un exemple de la relation à l'autre qui est décrit, mais bien la manière de cette expérience « par excellence » qu'est l'expérience de l'altérité. En venant dans le « même de la subjectivité », c'est-à-dire dans le moi-même, l'autre pose ce décalage qui laisse place à l'inquiétude de la responsabilité pour l'autre. Dans le même, l'autre vient antérieur. Souffrir pour l'autre, c'est reconnaître son antériorité et sa priorité. La passion est la prise en charge de la douleur de l'autre par un moi pour lequel l'autre est plus important que lui-même. Au devant de l'autre, le même n'a plus de valeur que celle de ce qui peut se donner à l'autre. L'énigme de cette relation – sans véritable relation mais approche de l'autre – introduit, par la proximité de l'autre dans le même, un nouveau statut du soi-même qui trouve un sens dans le pour l'autre.

B – Donner à l'autre

À ce stade de notre étude, il apparaît que l'approche de l'autre place le moi dans une situation où la passivité, par l'individuation, devient pouvoir. En effet, la passivité a été décrite comme la seule attitude qui ne repousse pas l'altérité avec la thématization, et qui correspond à l'ordre de l'autre, dont le commandement est une demande de déposition des pouvoirs devant l'autre. Mais la déposition, extrême passivité qui s'offre à l'autre comme un réceptacle prêt à le servir, en tant que l'autre y pénètre, se retourne en pouvoir de don. Ce qui peut nous éclairer ici est l'idée de don. En découvrant la démesure de l'autre, « l'idée de l'infini dans la conscience est un débordement de cette conscience dont l'incarnation offre des pouvoirs d'accueil, de don, de mains pleines, d'hospitalité »⁵⁴⁹. Il semble qu'en abandonnant son pouvoir sur les choses, l'existant trouve une autre manière de pouvoir. Ici il ne s'agit plus de saisir mais bien de donner. La main au lieu de faire le geste d'attraper, fait le geste de présenter : la paume tournée vers le haut – vers l'autre dans sa hauteur. En entrant dans le mouvement de l'éthique, l'existant est amené à répondre. Mais cette réponse prend une forme très particulière. Nous avons évoqué le « me voici » dans le deuxième chapitre de cette étude, or cette présentation doit être comprise comme inauguration du don. Il faut prendre en compte ce qui est clairement mis en évidence par tous les écrits d'Emmanuel Levinas : l'évocation n'est pas symbolique, mais elle met véritablement en œuvre ce qui est évoqué. C'est-à-dire que, de même que le visage d'autrui ne renvoie pas à l'idée de l'autre mais l'exprime véritablement, la présentation à l'autre est la manière éthique, la disposition au don. En effet, ce qui est pensé par Levinas n'est pas une abstraction mais la description de ce qui se passe dans l'expérience éthique : « Par-delà l'axiologie de l'inter-essement, par-delà l'appétit d'être, par-delà l'inquiétude de chacun pour sa quiétude, pour son être-là, pour sa part dans l'exister, par-delà le souci pour ce qui a été si admirablement appelé *Dasein*, souci que nous lisons dans les besoins dont l'argent rend possible la satisfaction – mais autant les éventuelles cruautés de la lutte "pour la vie" -, l'homme n'est-il pas aussi l'étonnante possibilité – exception à l'ordonnance de tous les modes de l'être ! – de

⁵⁴⁹ *Totalité et infini*, p. 224. Et dans ses commentaires de textes messianiques (exposés faits entre 1960 et 1961 repris in *Difficile liberté*), Levinas insiste « Autrui est toujours le pauvre, la pauvreté le définit en tant qu'autrui, et la relation avec autrui restera toujours offrande et don, jamais approche "les mains vides" ». *Difficile liberté*, p. 100.

céder sa place, le *Da*, de se sacrifier pour l'autre, de mourir pour l'étranger ? »⁵⁵⁰. Ainsi le « me voici » implique ma présence donnée à l'autre. Si ces premiers mots m'exposent à l'autre, c'est parce qu'ils ne me représentent pas, mais je me donne à travers eux. La présence qui est exprimée par la parole est le don de mon authentique présence. Ce n'est pas un avatar mais la propre présence qui est portée devant l'autre - un « pur signe »⁵⁵¹. On reste dans l'idée d'une sincérité de la posture éthique : ce n'est pas du caché qui est derrière l'expression, mais il y a dans l'expression un véritable dénudement au sens où l'être est transpercé pour passer au second plan. Ainsi se mettre à nu signifie passer dans l'au-delà de l'être. La présence qui est mise en œuvre dans les paroles de présentation outrepassa l'être de deux manières. L'usage de la parole en direction de l'autre en tant qu'autre transgresse la barrière de l'être, mais l'expression du moi traversant ces mots est également un dépassement de l'être. La nudité est donc comprise dans l'expérience éthique comme la dérogation à la crudité de l'être. L'expression est une expérience qui se situe dans l'au-delà de l'être. Elle est déjà pour-l'autre. Elle s'inscrit (et inscrit le moi) dans le don qui témoigne de la responsabilité pour le prochain.

Le donner apparaît comme la manière pour l'existant d'être-pour-l'autre. Il s'agit de l'articulation de l'éthique où le moi se dessaisit de lui-même afin que l'autre trouve une place. Donner, chez Levinas, ne consiste pas à faire preuve de générosité, ni à se plaire dans sa propre pitié. L'expérience éthique n'est pas une expérience du même, ainsi le moi ne se réjouit pas de cet être-pour-l'autre. Non seulement le don éthique ne se transforme pas en jouissance pour soi-même, mais en plus il n'est ni voulu ni plaisant. Le don éthique ne ressemble en rien au plaisir de la jouissance. Il relève de l'obligation d'être-pour-l'autre qui, jamais satisfaisante, continue de grandir sans fin, sans repos pour le moi. Donner à l'autre n'est pas plaisir d'offrir mais obligation de la vocation répondant à sa misère. Donner c'est la manière de répondre de l'autre, de s'exposer dans la proposition de soi-même, jusqu'à donner sa propre vie pour l'autre, parce qu'autrui est plus faible. Protéger le plus faible c'est s'écarter de tout égoïsme pour témoigner de l'importance de l'autre. Le don est don de soi pour l'autre, comme si le décalage du moi trouvait le sens de sa position de pouvoir dans l'être face à l'impuissance à l'aider. Il ne s'agit pas de venir en aide mais d'assumer la misère de l'autre en lui donnant jusqu'au soi-même. Donner à

⁵⁵⁰ « Socialité et Argent » (article de 1989 publié dans le Colloque des Intellectuels juifs de Langue française consacré à l'argent) in Catherine Chalier et Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas*, 1991, Paris : L'Herne, pp. 136-137.

⁵⁵¹ *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 13.

l'autre sans plaisir, mais au contraire en souffrant de ce don parce que ce qui est donné me manque, c'est répondre éthiquement au prochain dans l'oubli de mon propre besoin. Car ce qui est l'objet du don n'est pas le superflu d'un cadeau. Ce qui est donné à l'autre dans l'éthique est l'essentiel du moi, ce dont il a besoin. Mais le besoin de l'autre passe avant celui du moi. L'autre a toujours plus besoin que moi.

La jouissance et le sacrifice.

Dans *Autrement qu'être*, la réponse que le moi fait à l'autre se décline dans la substitution à l'autre dans sa souffrance. La notion de jouissance, qui a fait l'objet de développements dans *Totalité et infini*, est reprise dans l'approfondissement de son rôle dans l'éthique. En effet, l'attitude égocentrique du moi qui jouit pour soi, malgré l'antinomie qu'elle semble présenter avec l'éthique, apparaissait dans notre premier chapitre comme un passage obligé pour que l'existant s'élève à l'éthique. *Autrement qu'être* replace la jouissance au sein du processus de l'ouverture du moi à l'éthique en montrant le glissement de cette « morale des objets » vers l'éthique. La compréhension de la substitution ne se fait qu'à partir du primat du moi qui advient dans un moi égoïste. La sensibilité à l'autre commence par la jouissance pour soi. À l'approche de l'autre, le visage qui me fait entendre toute sa misère et sa pauvreté, me donne l'unicité du même, dans le sens du pour-l'autre, et du même coup me donne la conscience de ma propre richesse. Le regard d'autrui, en exposant son dénuement, est à la fois le regard de la personne auquel je ne peux me dérober, et l'existence misérable qui me demande de lui céder ce que je possède. Ma possession, mon pouvoir sur les choses, est au centre de la relation avec l'autre, parce qu'il manque précisément de ce que je détiens.

Regard de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin et que je ne peux reconnaître qu'en donnant ou qu'en refusant, libre de donner ou de refuser, mais passant nécessairement par l'entremise des choses.⁵⁵²

Le regard d'autrui est une demande, un commandement, qui concerne mon pouvoir sur les choses. Mon pouvoir sur les choses est jouissance des objets que je plie selon mon bon plaisir. Et ce regard qu'autrui m'adresse du fond de sa détresse de dépossédé, d'abandonné au froid et à la

⁵⁵² *Totalité et infini*, p. 74.

faim, me fait voir cette jouissance de l'impersonnel dans un sens nouveau. Si « je ne peux reconnaître [le regard de l'autre] qu'en donnant ou qu'en refusant » c'est parce que reconnaître ce regard signifie entendre qu'il a besoin de ce dont je jouis. Et cette demande change le sens de la jouissance. Les choses ne prennent pas de visage, mais en entrant comme « l'entremise » de la relation personnelle, elles deviennent cet objet du pour-l'autre soit dont je jouis en l'usurpant, soit que je donne. Alors qu'il s'agissait de choses uniquement destinées à ma jouissance, elles deviennent l'intermédiaire où la réponse se fait don dans l'ordre du sensé. Je donne à l'autre la jouissance de ce que je possède. Dans le don, ma propre jouissance est sacrifiée à l'autre

Outre cet aspect authentique du don qui engage l'existant lui-même, il faut remarquer que cette relation asymétrique propose le don comme une déposition dirigée vers l'autre. Il s'agit en fait de donner en laissant l'autre profiter de ce que je possède – c'est-à-dire sans sortir de ma passivité face à l'autre. Le don apparaît donc comme la réponse proprement éthique. Or cette expérience de l'éthique comme don signifie que la passivité répondant au désir de l'autre se fait dans le don gratuit. Paradoxalement, l'expérience du don se ferait dans la démunition. L'existant donne ce qu'il possède, alors qu'il ne possède plus rien. C'est par la relation entre la jouissance et le don que s'éclaircit ce paradoxe. En effet, la relation entre ces termes permet une requalification du don en sacrifice⁵⁵³. Si ce sont les choses – ou mon pouvoir sur les choses – qui sont exigées par le commandement d'autrui, c'est parce qu'elles sont miennes. Ce ne sont pas des choses au hasard ni celles d'un autre qui sont requises, mais dans mon élection, l'autre choisit de me demander à moi de lui céder les choses qui font déjà l'objet de ma propre jouissance. A la fin du deuxième chapitre d'*Autrement qu'être*, la question du don est clairement liée à la douleur qui est prise en charge par l'existant, en sorte que la souffrance pour l'autre apparaît comme la manière de donner à l'autre sa propre jouissance.

Si le donner est la proximité même, il ne prend son plein sens qu'en me dépouillant de ce qui m'est plus propre que la possession. La douleur pénètre dans le cœur même du "pour soi" qui bat dans la jouissance, dans la vie qui se complaît en elle-même, qui vit de sa vie.⁵⁵⁴

L'existant est naturellement tourné vers lui-même dans l'amour de la vie, la jouissance du vivre qui transforme ses besoins en plaisirs. Mais la proximité de l'autre dans son approche

⁵⁵³ Joseph Cohen précise qu'il s'agit de sacrifice et non de se sacrifier : « c'est toujours de l'autre, depuis ou à partir de l'autre que le sacrifice peut être entendu. Le sacrifice ne donne rien, il est donné, ou selon le mot de Levinas, il est "imposé" ». In Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, p. 274.

⁵⁵⁴ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 94.

suspend ce plaisir de vivre. La proximité fait de la vie du moi une souffrance : il souffre de la souffrance de l'autre, mais aussi de son incapacité à résoudre cette souffrance. La proximité de l'autre, dans toute la profondeur de sa misère, interrompt le cours de la jouissance pour faire « battre » le cœur de l'existant pour l'autre. La douleur « pénètre » avec l'altérité dans le cœur de l'existant, comme l'interstice qui, dans le même, est la relation de proximité. Tandis que *Totalité et infini* n'abordait la sensibilité que dans la jouissance pour-soi, *Autrement qu'être* l'évoque comme vulnérabilité⁵⁵⁵. Et le donner, dans cette vulnérabilité du moi face à la souffrance de l'autre, est la manière de « faire tout ce qui est en mon pouvoir » pour l'autre. Le don ne porte pas sur les objets en propres mais sur la jouissance qu'en a l'existant. Toutefois la douleur qui « pénètre dans le cœur même du "pour soi" » n'est pas celle produite par l'arrachement à la jouissance – l'autre ne me limite pas, c'est la domination de l'être qui me limitait – mais par la douleur de l'autre lui-même. Si bien que je suis obligé de donner non seulement ce que j'ai, mais la possibilité de l'avoir et du jouir elle-même. La jouissance trouve son terme, ou son sens, avec l'accueil et le don pour l'autre, parce que le pour-soi est un plaisir égoïste qui se trouve proscrit par le commandement du visage. Le donner n'est ni complaisant ni cruel, mais il est le dépouillement obligé face au dénuement d'autrui. Le « plein sens » du donner ne peut s'accomplir qu'à partir de la jouissance égoïste, « la vie qui se complaît en elle-même, qui vit de sa vie ». Il faut que l'existant connaisse la jouissance et le bonheur de cette suffisance, la saveur de la possession et de la consommation dans le pur plaisir, pour qu'il puisse souffrir de la misère de l'autre, se dépouiller et donner jusqu'à sa jouissance – son pouvoir sur les choses, pour que l'autre le prenne. Le sens du donner se trouve dans le dépouillement de la jouissance qui n'est pas le pouvoir sur les choses mais le pouvoir pour soi, utilisé pour son propre plaisir. On peut dire que le donner apparaît comme l'abandon du pour-soi avec tous les espoirs et les plaisirs promis par la jouissance, jusqu'à la promesse du bonheur. Le donner ne promet d'accéder ni au bonheur ni au plaisir, mais il impose la passion pour l'autre comme unique nourriture – un se-nourrir qui est un s'affamer-pour-l'autre. La différence avec le geste charitable qui procure à celui qui le fait le mérite du donateur est ici éclairée : aucune récompense n'attend l'existant en remerciement de son sacrifice. Cette absence de mérite dans l'éthique vient de ce que donner n'est pas un choix. Donner face à la douleur de l'autre, est la seule attitude que le moi puisse adopter. Il semble que la douleur de l'autre vienne troubler cette fête de la vie que la jouissance annonce, mais la vie

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 120.

pour l'autre sans espoir ni satisfaction ne vit plus d'elle-même. Et l'espoir et la satisfaction ne manquent pas à l'agent éthique puisqu'ils n'ont plus de valeur que par le sacrifice. L'appel de celui qui souffre n'autorise pas le moi au repli égoïste. Cette proximité qui fait souffrir le moi lui révèle la valeur de la vie comme infiniment plus précieuse que celle du moi, la vie de l'autre. Dans la suite de la même page, Levinas évoque la gravité du pour-l'autre qui, plus qu'un souffrir de la souffrance de l'autre, est une passion pour-l'autre, c'est-à-dire l'autre au-dessus de moi, au-delà de mon plaisir et même de ma vie. La douleur de l'autre me fait plus souffrir que ma propre douleur. L'être-pour-l'autre est abordé dans le sens du sacrifice de ce que j'ai de plus précieux, à ce qui dépasse tout le caractère précieux de la possession par la signifiante.

Donner, être-pour-l'autre, malgré soi, mais en interrompant le pour-soi, c'est arracher le pain à sa bouche, nourrir la faim de l'autre de mon propre jeûne. Le pour-l'autre de la sensibilité joue à partir du jouir et du savourer, si on peut s'exprimer ainsi. Car la sensibilité ne joue pas le jeu de l'*essence*, ne joue aucun jeu, est le sérieux même qui interrompt la plaisance et la complaisance du jeu.⁵⁵⁶

La jouissance est interrompue par le donner-à-l'autre. Dans la sensibilité se trouve l'énigme de la proximité d'autrui. La sensibilité est le lieu sans recul possible, où le moi est si proche d'autrui qu'il peut ressentir sa douleur et l'endosser « en échange » - ou au prix - de sa jouissance. Dans cet extrait de la page 94 d'*Autrement qu'être* apparaît la toute première occurrence de cette image très significative de l'éthique de Levinas : « arracher le pain de sa bouche ». Plus qu'une image, il s'agit de décrire le donner comme un arrachement à soi. Levinas introduit ainsi dans sa description du don éthique une dimension sensible, où la possibilité du sacrifice vient de la jouissance. Cette expression est souvent reprise par la suite, de manière à toujours faire de l'expérience éthique, l'expérience de la socialité de tous les jours. Le pain est cette nourriture quotidienne qui satisfait les humains. Et celui qui manque de pain connaît la misère non seulement de la faim mais aussi de la solitude. Il manque de cette socialité personnelle du face-à-face. Arracher le pain à la bouche de celui qui le savoure, c'est véritablement lui retirer la jouissance dont il est en train de jouir. La sensibilité est la vulnérabilité de l'existant. Non seulement c'est par elle que l'autre s'approche, mais c'est aussi en elle que, pour l'autre, l'existant se voit retirer sa jouissance. Le véritable don est sacrifice, « arracher le pain à sa bouche » : l'existant est dépossédé de ce qu'il aime le plus, cette plaisance du jouir qui

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 94.

lui donne le bonheur. Dans ce don, la proximité de l'autre fait entrer la signifiante dans la jouissance même : ce dont je jouis et ce que j'aime, c'est ce dont il faut me dépouiller pour l'offrir à l'autre parce que l'autre est plus haut que cette jouissance. La venue d'autrui, « interrompant le pour-soi », « interrompt la plaisance et la complaisance du jeu », rompt la continuité du geste de la jouissance en y interférant par sa pauvreté. Il s'agit encore une fois de penser la rupture du moi avec le même. La venue de l'autre arrache le pain et arrache au sommeil, au refuge, à tout ce qui permettrait de se retirer dans la jouissance et le repos qui sont oubli de la misère de l'autre. Ce qui est rompu dans le moi-même relève de ce bien-être possible dans l'isolement avec les choses. « Malgré soi », le moi est délivré de la soumission au soi, et il n'est plus pour-soi mais pour-l'autre. Didier Franck insiste sur cette idée importante, dans son livre *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*, qu'en me renvoyant à ce qui précède l'être et l'ontologie, autrui m'ouvre non seulement la source de la signifiante, mais du même coup, celle de l'être lui-même, de ma propre corporéité et de mon pouvoir⁵⁵⁷. Par l'inspiration de l'autre, mon corps devient être-pour-l'autre capable de dolence et de vulnérabilité. Quant à mon pouvoir sur le monde, ma main au service de l'autre - ou guidée par la proximité de l'autre -, se trouve apte au don. La signifiante de l'ontologie se fait jour dès lors que la relation avec autrui devient inspiration : l'incarnation est bien la condition à la proximité de l'autre et au donner-à-l'autre-le-pain-de-ma-bouche. Et dans son article de 1989, « Socialité et Argent », Levinas évoque « la positivité d'un attachement à l'être en tant qu'être d'autrui »⁵⁵⁸. L'ontologie n'est pas réhabilitée dans son ordre, mais l'attachement à l'être trouve finalement une signification à partir d'autrui : le pouvoir et le corps trouvent une place dans l'éthique parce que l'autre les fait signifier comme don. Stéphane Mosès, dans son article « L'idée de l'infini en nous », souligne que le règne éthique et l'intrigue du savoir ne sont pas antinomiques, mais que Levinas a considéré l'éthique originaire comme condition du sensé et de l'intelligible⁵⁵⁹. Apparaît ainsi l'importance du corps et de la sensibilité dans le don, comme un revers au désir d'évasion du départ de la philosophie lévinassienne⁵⁶⁰.

⁵⁵⁷ *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*, notamment p. 60.

⁵⁵⁸ « Socialité et Argent » (publié dans le Colloque des Intellectuels juifs de Langue française consacré à l'argent, Denoël, 1989) in Catherine Chalier et Miguel Abensour, *Emmanuel Levinas*, p. 137.

⁵⁵⁹ « L'idée de l'infini en nous », Stéphane Mosès, article de 1993, in *Levinas*, Danielle Cohen-Levinas (sous la direction de), 2006, Paris : Bayard, pp. 211-230. Stéphane Mosès remarque : « Levinas n'est pas un fidéiste qui, ayant donné congé au savoir, se serait installé une fois pour toutes dans la transcendance éthique » (p. 214).

⁵⁶⁰ De même que Jean-Michel Salanskis a montré dans son article « Le théorique au secours de Levinas », que le théorique trouve sa place dans la pensée éthique de Levinas en s'inscrivant dans la signification ouverte par

Dans *Dieu, la mort et le temps* (cours professés à la Sorbonne pendant l'année universitaire 1975-1976), Levinas fait cette remarque : « la faim d'autrui réveille les hommes de leur assoupissement de repus et de leur suffisance »⁵⁶¹. La vulnérabilité de l'existant est selon lui cette sensibilité à la faim, au manque de l'autre. Comme si celui qui jouit, qui est « repu » par sa jouissance, était le mieux placé pour comprendre la souffrance de la faim. Cette sensibilité semble la seule possibilité pour l'humain de se détourner de lui-même – la seule possibilité éthique. Le cours de la jouissance est en quelque sorte détourné puisque le don arrache le pain à la bouche de l'existant lui-même. L'antériorité de l'autre se comprend ainsi comme priorité : sa faim compte plus que celle de l'existant. L'être-pour-l'autre est le passage de l'autre devant le moi, si bien que l'être du moi, au lieu de se consacrer à sa persévérance et à sa jouissance, est voué à l'autre. Être pour-l'autre c'est donner à l'autre ma jouissance, c'est-à-dire lui sacrifier ma jouissance en me l'arrachant de manière à la lui proposer. Et lorsque Levinas écrit que donner c'est « nourrir la faim de l'autre de mon propre jeûne », cela signifie bien que ce qui importe n'est pas si l'autre jouit de ma jouissance, mais que cette jouissance lui soit sacrifiée. La nourriture de l'autre est mon sacrifice : mon « jeûne » est la privation du plaisir pour-soi dans le dévouement à l'autre - abandon de mon pouvoir à l'autre.

Au-delà de l'essence, la sensibilité « ne joue aucun jeu » : en renvoyant le plaisir de la jouissance dans le sacrifice pour-l'autre, le donner introduit le « sérieux » du sens de l'autre. Donner est le comportement que l'existant a face à la misère de l'autre, cette misère qui rend tout à coup à la vie son sérieux. C'est-à-dire que l'enjeu du vivre n'est plus dans la « plaisance » de la vie « qui se complaît en elle-même, qui vit de sa vie », la dimension que le visage d'autrui impose est au-delà de l'être, c'est-à-dire au-delà du plaisir : éthique. Ceci signifie que la signifiante du visage, qui ouvre la conscience à l'être pour l'autre, donne à la vie sa gravité parce qu'elle est d'abord vie du prochain. Alors que ma vie propre n'était qu'un jeu de plaisir où j'agissais pour moi seul, dans l'unique souci d'aller jusqu'au bout de cet amour de la vie, la venue d'autrui rompt la naïveté du jouir sans conséquence, pour soi. Non seulement la jouissance pour soi devient usurpation de ce qui revient à l'autre, mais en plus l'autre en tant qu'il vit d'une vie qui lui est propre, et qui par son infinie différence exprime la voie de l'Infini lui-même, me fait sentir

l'éthique. Intervention au colloque *Levinas à Jérusalem*, Université hébraïque de Jérusalem, 2002. Article consultable en ligne : http://jmsalanskis.free.fr/article.php?id_article=27&var_recherche=levinas

⁵⁶¹ « Don Quichotte, l'ensorcellement et la faim » cours du vendredi 13 février 1976, in *Dieu, la Mort et le Temps* p. 200.

dans la proximité de sa souffrance toute la gravité de sa mort. Il n'y a pas de jeu dans l'approche de l'autre mais la franchise de celui qui souffre, la droiture de sa nudité, l'injonction dans son appel. La faiblesse et la pauvreté de l'autre font que le donner, même s'il est toujours insuffisant, s'inscrit dans l'urgence de sa vie qui souffre. Si l'essence pose le jeu des forces qui se dominant pour se soumettre, il y a dans l'éthique une rupture des combats, un non-sens de la force, parce que la faiblesse de l'autre ordonne.

Le thème du don en tant que sacrifice de la jouissance à l'autre est repris au début du troisième chapitre d'*Autrement qu'être*. Le pain de sa bouche rassemblant toute la sensibilité de l'existant, se donne dans la proximité de l'autre, et dans la proximité extrême de la donation de l'existant à l'autre qui est passivité.

La passivité plus passive que toute passivité antithétique de l'acte, nudité plus nue que toute "académie", nudité s'exposant jusqu'à l'épanchement, à l'effusion et à la prière, une passivité qui ne se réduit pas à l'exposition au regard de l'autre, mais vulnérabilité et dolence s'épuisant comme une hémorragie, dénudant jusqu'à l'aspect que prend sa nudité, exposant son exposition même – s'exprimant – parlant – découvrant jusqu'à la protection que la forme même de l'identité lui confère – passivité de *l'être pour l'autre* qui n'est possible que sous les espèces de la donation du pain même que je mange.⁵⁶²

Cette phrase traduit bien la relation qui existe entre la passivité de l'existant dans sa manière d'être disposé pour-l'autre, et l'arrachement du soi-même au moi. En effet, l'excès dans la passivité de l'éthique vient de ce qu'elle est arrachement : la passivité du moi est si passive qu'elle est dépossédée du moi. Cette « nudité » de l'exposition vient d'en deçà de la plasticité de l'image nue, « plus nue que toute "académie" ». Levinas parle de nudité parce qu'il s'agit d'être touché dans la sensibilité de la chair, mais en même temps par-delà sa plasticité. Si bien que la nudité ici évoquée est la délivrance du moi par l'autre. L'exposition du moi n'est pas limitée à l'apparence de la nudité, mais elle est dénudement de l'intériorité qui ne s'affiche pas. Ce qui est nu chez le moi, c'est précisément le moi. Il se trouve absolument sans abri, non seulement qui recouvrirait la nudité de son corps, mais aussi celle de sa personne. Le moi est à nu jusque dans son intimité, au-delà de l'apparence. La sensibilité se trouve bien être l'endroit intermédiaire entre autrui et l'existant. Cette « entremise des choses » est en fait la sensibilité de l'existant retournée vers l'extérieur – « dénudation au-delà de la peau, jusqu'à la blessure à en mourir,

⁵⁶² *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 116 (Levinas souligne).

dénudation jusqu'à la mort, être comme vulnérabilité »⁵⁶³. La vulnérabilité de l'existant est la faille qui permet à l'autre de rentrer en lui, de faire venir en lui l'idée de son altérité qui soulève le moi au-dessus du soi, dans la tension vers l'autre – le lieu de l'inspiration. Cette vulnérabilité est faite de passivité, de nudité et de cette sensibilité qui, dans l'approche d'autrui, fait souffrir l'existant pour l'autre. Exposé « jusqu'à l'épanchement, à l'effusion, et à la prière », l'existant est exposé jusque dans la proximité de l'autre, cette proximité où émerge la parole pour-l'autre. Il s'expose au-delà de l'exposition passive, il expose jusqu'à ses entrailles, si on peut dire. C'est-à-dire qu'il y a un retournement de l'existant où son intimité – sa vulnérabilité – est mise à nu, ou pourrait-on dire *à vif*. Retourné sur lui-même, il vide devant l'autre ce qu'il y a de plus sensible et de plus personnel en lui, ce qui souffre dans l'exposition, « vulnérabilité et dolence s'épuisant comme une hémorragie ». Face à l'autre, l'existant dévide son intériorité parce qu'il doit s'exposer toujours plus loin que l'exposition, mais aussi parce qu'il doit tout donner à l'autre. La souffrance dans l'« hémorragie » nous dit bien que c'est le soi qui s'écoule devant l'autre, indéfiniment. L'existant ne cesse pas de se vider de lui-même, comme pour trouver dans la sensibilité de l'exposition une manière de toucher l'autre, en étant pour l'autre une manière de lui prendre sa misère. Cette « passivité de *l'être pour l'autre* qui n'est possible que sous les espèces de la donation du pain même que je mange » dit toute la tension qui traverse l'existant. L'être-pour-l'autre n'a pas d'autre façon que l'abandon à l'autre de ma vie même, car le « pain même que je mange » est bien ce qui me nourrit et me tient en vie. En le donnant à l'autre, en le retirant de sa propre bouche, l'existant surpasse complètement sa condition pour privilégier la faim de l'autre.

Ainsi l'interruption de la jouissance ne se limite pas à une question de confort qui est « sacrifié » pour faire une place à l'autre. L'autre occupe toutes les préoccupations et les craintes du moi, jusqu'à ce que la faim soit supportée par moi à la place de l'autre. En effet, l'arrachement du pain à la bouche de l'existant nous dit exactement la substitution de l'un à l'autre : l'autre est nourri « de mon propre jeûne » parce que je substitue ma faim à la sienne. Parce que je supporte moi-même le tiraillement de la faim, prise sur soi dans un soi oublié et secondaire, plutôt que de laisser l'autre seul à sa souffrance. Il ne s'agit pas d'une préférence du moi, mais d'une obligation. En répondant au commandement de l'autre, le moi obéit : ne pas commettre de meurtre, c'est ne pas laisser l'autre souffrir. L'expression et l'exposition de l'existant se font

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 84.

donc dans cette « dolence » qui me vient de la prise en charge de l'autre jusque dans sa douleur, et dans la secondarité de ma propre vie sur la sienne. L'appel à ne pas tuer l'autre est un appel à le prendre en moi comme plus précieux que moi-même, l'obligation de me donner absolument, jusqu'à mon pain, ma sensibilité jusqu'à ma mort, pour empêcher que ne soit commis l'interdit. En cela mon sacrifice anticipe l'appel, il est de fait application de la loi et glorification par ma bouche de l'altérité. Et Levinas ajoute :

Mais pour cela il faut au préalable jouir *de son pain*, non pas pour avoir le mérite de le donner, mais pour y donner son cœur – pour se donner en donnant.⁵⁶⁴

C'est-à-dire que pour être capable de donner, il faut savoir la valeur de ce que l'on donne. Le pain est ce que l'existant gagne par son travail, l'aliment transformé par ses soins et qui signifie tout son détachement vis-à-vis de la nature, et du même coup sa séparation vis-à-vis de la totalité dans le travail. Car la jouissance n'est pas du tout oisive. Elle n'est jouissance qu'en tant qu'elle est le résultat du labeur. Dans *Totalité et infini*, l'existant qui jouit est « heureux et besogneux »⁵⁶⁵. « Jouir *de son pain* » signifie avoir travaillé pour cette jouissance, pour constituer l'objet de cette complaisance dans le soi : il s'agit de l'objet de la thématization que le moi s'approprie en le déformant, en le vidant de toute son étrangeté. C'est pourquoi la jouissance relève de l'égoïsme, elle est jouissance du pouvoir de saisir et de rapporter en soi. Le travail d'appropriation, la transformation de l'autre en même, doit avoir été faite pour que l'existant puisse jouir de l'objet. « Il faut au préalable jouir *de son pain* » parce que cette jouissance est chargée de toute cette valeur que lui a donné le travail et du « cœur » mis à l'ouvrage pour l'obtenir. Ce dont je jouis véritablement c'est ce que j'ai obtenu par mon travail. Mais à travers ce pain, « y donner son cœur » c'est le donner sans le garder sien, sans pouvoir « avoir le mérite de le donner » parce qu'il est donné sans arrière-pensée. Nous avons remarqué dans notre premier chapitre que la relation de l'existant avec les objets de son attention l'excentre : il déserte pour ainsi dire le lieu du soi parce qu'il s'investit dans la saisie. Le geste de saisie, même s'il reste égoïste (puisque'il n'est fait que dans le but de retourner vers soi) donne quand même cette ambiguïté à la situation du moi qui, tout en se dirigeant vers les objets et les faisant siens, ne trouve son identité que dans l'appropriation. En entrant dans cette situation, autrui donne un sens

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 116 (Levinas souligne).

⁵⁶⁵ *Totalité et infini*, p. 191.

à ces objets, qui n'est plus celui du soi. Mais dans l'objet qui est donné à l'autre, on peut dire qu'il s'agit de « se donner en donnant », car la jouissance est habitation de l'objet. Dans le pain arraché à la bouche de l'existant, celui-ci est déjà « contenu » parce qu'il s'est investi dans son appropriation. Le travail qui permet l'appropriation du pain, fait du don du pain un don de soi, un don de ce travail et de cette jouissance dans laquelle, d'une certaine manière, l'existant habite le pain. Et par ailleurs, il ne peut pas y avoir de mérite pour le moi, puisqu'il n'a pas le choix. Il agit selon le commandement intérieur de l'autre, non par bienveillance. Donner à l'autre c'est oublier le soi-même et toute possibilité d'un retour vers soi, ne serait-ce que celui du mérite. Avec *Autrement qu'être*, cette jouissance pour l'autre prend un sens nouveau parce qu'elle est véritablement le geste « plus passif que toute passivité » né de l'inspiration : le don de sa propre jouissance apparaît comme la soumission extrême où le moi s'offre dans sa propre intériorité. La corporéité pour l'autre – souffrir ou exercer son pouvoir pour l'autre – est la manière du donner. Levinas réintègre la lourdeur du soi pour l'entreprendre dans la signification du pour-l'autre. Alors qu'au départ de sa philosophie, la corporéité renvoyait au malaise de n'être que dans l'être, *Autrement qu'être* retrouve et redonne au corps et à l'être une signification. La jouissance est « sacrifice » au sens premier – don. La sensibilité est au service de l'autre. Et Didier Franck de souligner, « dès l'instant où la sensibilité s'accomplit sous l'espèce de la donation du pain dont je vis et jouis, dès l'instant où la signification est cette sensibilité même, donner le pain de sa bouche, c'est donner sens »⁵⁶⁶ : autrement dit sacrifier - *sacer-facere*⁵⁶⁷.

Le caractère précieux de la jouissance ne se découvre donc que dans la demande que l'autre en fait. L'objet du donner tient sa valeur de la conjonction entre la jouissance qu'en fait le moi, et la demande de l'autre. Ainsi l'objet devient l'entremise de cette relation où la sensibilité du moi lui permet de donner à l'autre – parce qu'il entend son appel. Si l'existant a quoi que ce soit c'est parce qu'il en fait don. S'ouvre ce qu'on pourrait appeler le paradoxe du don : ceci n'a de valeur que dans le sacrifice que j'en fais. Si l'on se rappelle de l'exigence d'univocité de Levinas, le don comme sacrifice apparaît comme la manière d'être proprement éthique. Le visage de l'autre ouvre la signification de l'un pour l'autre, et implique cette relation de sens avec les objets où la possession de l'existant ne le rassemble en moi qu'en le dépouillant de ses biens. Le don n'est

⁵⁶⁶ *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*, p. 63.

⁵⁶⁷ Michel de Certeau souligne l'origine étymologique de sacrifier, *sacer facere*, « produire du sens » dans *La Fable mystique I – du XVIe au XVIIe siècle*, 1995, Paris, Tel Gallimard, p. 189.

plus seulement une donation, mais en plus l'articulation de l'éthique puisqu'il s'inscrit dans la glorification du sens. Ainsi nous pouvons dire que c'est dans le don que l'existant prend sens, de même que le monde prend sens.

Le désintéressement.

Si l'expression « arracher le pain à sa bouche » n'apparaît que dans *Autrement qu'être*, Levinas a déjà pensé la nourriture comme l'endroit d'une jouissance qui peut être donnée à l'autre. En effet, en 1952, dans son article « Ethique et Esprit », la nourriture n'est pas seulement l'objet de la jouissance pour soi, mais déjà l'objet de la relation éthique⁵⁶⁸. C'est-à-dire que le pain ne représente pas l'altérité relative de l'être, mais il signifie le travail qui mène à son appropriation. Et l'objet du travail et de la jouissance ne peut entrer dans l'éthique que si l'existant œuvre dans le désintéressement. La première partie de l'« Argument » d'*Autrement qu'être* porte sur la notion de désintéressement. Elle apparaît comme l'inverse de l'intéressement qui caractérise l'essence :

L'essence est intéressement. Intéressement qui n'apparaît pas seulement à l'Esprit surpris par la relativité de sa négation et à l'homme résigné à l'insignifiance de sa mort ; intéressement qui ne se réduit pas seulement à cette réfutation de la négativité. Positivement, il se confirme comme *conatus* des étants.⁵⁶⁹

Il s'agit bien de cette manière de se tourner vers soi qui, au lieu de se défaire de l'être, lui confirme une première place. Ou comme le remarque Paul Ricœur, « un intéressement - qui marque le triomphe, et non la subversion, de l'être »⁵⁷⁰. Le désintéressement apparaît comme le concept fondamental de l'Autrement qu'être qui se distingue absolument de l'être autrement.

Le désintéressement – sans compensation – sans vie éternelle, sans la plaisance du bonheur – la gratuité intégrale, ne se réfèrent-ils pas à une gravité extrême et non pas la frivolité fallacieuse du jeu ?⁵⁷¹

⁵⁶⁸ « 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 ». *Difficile liberté*, p. 21.

⁵⁶⁹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 15. Et Didier Franck ajoute qu'il s'agit du « dés-inter-essement, ou inversion du *conatus* » (*L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*, p. 176).

⁵⁷⁰ Paul Ricœur, *Autrement, Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Paris : PUF, collection les essais du Collège international de Philosophie, 1997, p. 5.

⁵⁷¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 17.

L'Autrement qu'être révèle la gravité de la vie d'autrui sous la menace de sa mort. Le désintéressement est l'être-pour-l'autre de l'existant qui s'articule dans une « gratuité » qui relève de la passivité. La réponse de l'existant se livre à l'autre sans aucune attente d'un retour. Le désintéressement de l'Autrement qu'être est son détachement de l'être, ou le passage de l'être dans la secondarité. Cette « gratuité intégrale » ne vient pas de la décision volontaire de l'existant, mais elle est impliquée par le primat de l'autre, son antériorité sur le moi, son commandement. Le désintéressement est passif : il est commandé par l'autre à l'intérieur du moi. Dès que le jeu de l'essence est interrompu, l'ordre de l'autre - dans la gravité droite que le visage exprime - n'est pas un ordre de la « compensation ». L'arrêt du jeu signifie l'arrêt de l'intérêt ou de l'intéressement. Donner dans le désintéressement, c'est donner dans la gratuité de l'absence de profit par le don. Ainsi on distingue « les œuvres » de l'essence qui recherchent le mérite - comme si le donateur profitait de l'autre - de l'œuvre éthique où le désintéressement vient de la passivité de la responsabilité pour l'autre - comme si l'autre empêchait tout intérêt par le sérieux de son appel. Le donner n'est pas un plaisir, il n'apporte pas d'« avantage » à l'existant, parce que ce que je reçois de l'autre est gravité. C'est-à-dire que l'approche d'autrui me touche, dans ma vulnérabilité, par sa souffrance, et dans cette socialité personnelle, je ne donne que dans la passion pour l'autre. Le donner est désintéressement car il vient chez le moi constitué dans l'affection par autrui. Il ne peut pas s'agir alors de donner avec pour but l'intérêt : l'urgence à être pour l'autre n'autorise pas de se retourner vers soi-même. Le soi devient, dans l'approche de l'autre, le lieu de l'égoïsme où ce que j'ai, je l'ai usurpé, où ma « place au soleil » est enlevée alors que l'autre est toujours plus démuné que moi. Ainsi on comprend la venue de l'autre dans la gravité de sa misère, de la possibilité de son meurtre - qui est la contrepartie du caractère précieux de sa vie - comme la fin de tout jeu d'intérêt. Ni plaisir ni déplaisir, ni mérite ni reconnaissance, l'existant abandonne tout espoir pour lui-même en étant touché par la pauvreté de celui qui a toujours moins que lui. L'éthique pose une exigence de gratuité en tant qu'elle vient dans une demande qui ordonne la passion pour l'autre.

Le retournement du Moi en Soi – dé-position ou la de-stitution du Moi c'est la modalité même du désintéressement en guise de vie corporelle vouée à l'expression et au donner, mais vouée et non pas se vouant : un soi malgré soi, dans l'incarnation comme possibilité même d'offrande, de souffrance et de traumatisme.⁵⁷²

⁵⁷² *Ibid.*, p. 86.

La « dé-position ou la de-stitution du Moi » est la manière de s'exposer à l'autre à son approche. Le moi est dépossédé de lui-même parce qu'il dépose sa mêmeté devant l'autre. La pesanteur de l'être est alors dépassée par le sens qui est donné au soi, le sens du pour-l'autre. Le désintéressement du moi vient de cette expropriation pour l'autre où il s'implique « malgré soi », c'est-à-dire sans consentement, avant toute possibilité de vouloir. L'antériorité absolue de l'autre rappelle le moi dans une déposition d'avant toute position. Il ne se possède plus lui-même que dans cette affection par l'autre. L'existant n'est pas simplement libéré de son soi, débarrassé de lui, mais en étant affecté par l'autre, le soi est « voué » à l'autre. C'est l'obsession d'être pour l'autre, l'obsession par l'autre, qui permet au moi de dépasser le même. En effet, le même devient sensé au lieu d'être le pur encombrement que nous avons évoqué dans notre premier chapitre. Il n'est plus encombrement, mais la corporéité se retourne en donation à l'autre. La sensibilité de l'existant est entièrement et absolument « vouée » à l'autre, c'est-à-dire qu'elle se donne sans aucune limite puisqu'elle se donne à ce qui n'a pas de limite. Cette sensibilité du soi apparaît alors « comme possibilité même d'offrande, de souffrance et de traumatisme » : le soi au lieu de se maintenir comme limite devient l'endroit de l'ouverture à l'illimité. L'offrande, la souffrance et le traumatisme sont la possibilité d'être affecté par autrui. Ce sont les différentes façons de la passivité de l'existant que nous avons décrites jusqu'ici : « un soi malgré soi ». Il n'est pas question de « se vouer » c'est-à-dire de se consacrer à l'autre précisément parce qu'on parle du désintéressement qui a rompu le jeu⁵⁷³. Il n'y a donc pas de ressort dans le donner à l'autre : l'existant est lui-même saisi par son obsession pour l'autre. Sa passion n'est pas choisie, mais il la doit à l'autre. L'obligation de l'éthique n'est pas réfléchie (puisque le moi cesse de revenir en soi), elle est pure disposition de l'un à l'autre où le sens ne vient plus que de l'autre – obsession et passion ne sont pas dirigées par le moi mais par l'approche de l'autre. Le moi est débordé par l'approche de l'autre parce que dans l'infinité qu'il donne à penser, le moi est disposé à se laisser entraîner vers l'autre. La passivité est la disposition de l'accusatif où le sujet trouve en lui-même le souffle de l'autre. Le soi n'est plus soi que dans la perspective de l'autre. Et cette perspective, c'est-à-dire cette possibilité d'aller vers l'autre, est l'offrande, la souffrance et le traumatisme. Le soi n'est plus qu'habité par l'approche de l'autre, se laissant remplir par la souffrance de l'autre

⁵⁷³ Joseph Cohen précise : « Pas de *se sacrifier* donc. La responsabilité hyperbolique et diachronique du sujet-otage n'est pas un *se sacrifier*. » « La mort de l'autre et la démesure du sacrifice » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, p. 274.

de manière à la lui prendre, de manière à abriter l'autre en lui. Le soi devient cet abri mis à la disposition de l'autre pour que le moi tente d'assumer à sa place sa misère. Nous reviendrons sur la place de l'intériorité dans le rapport à l'autre, mais le soi n'est plus soi que dans l'obsession par l'autre. Et le désintéressement est la marque de cette obsession où l'existant ne s'appartient plus à lui-même, en sorte qu'il n'a plus d'intérêt pour lui-même dans son ouverture vers l'autre.

Dans l'*Humanisme de l'autre Homme*, il n'est pas encore question de désintéressement, mais de gratuité. L'œuvre éthique de l'existant qui entend sa vocation à l'autre est associée à l'idée de liturgie, « office non seulement gratuit, mais requérant de la part de celui qui l'exerce une mise de fonds à perte »⁵⁷⁴. L'idée de liturgie signifie une sorte de don, une offre nécessitant une dépense du donateur (pour donner il faut un objet du don, donc le sacrifice d'une partie des propriétés de l'agent). « Œuvre sans rémunération »⁵⁷⁵. Ce n'est pas pour soi que l'agent agit mais pour son prochain. On peut ici penser à Abraham qui, lorsqu'il se rend sur le mont Moriah, éprouve la valeur ultime de son fils lorsqu'il doit le sacrifier. C'est bien là, devant l'autre, que ce fils est appelé « son unique », c'est-à-dire que dans cette relation avec l'autre, son descendant, la chair de sa chair, prend son sens le plus accompli. Rien n'est plus précieux que ce fils au moment où il doit répondre à la demande de sacrifice de Yahvé-Dieu⁵⁷⁶. Il y a toujours quelque chose à sacrifier pour l'autre et ce quelque chose n'a de valeur qu'en cela qu'il est sacrifié. Le sujet est amené à faire quelque chose qui relève du sacrifice mais qui n'est pas un « se sacrifier ». La gratuité est obligée dans l'approche de l'autre qui remplit le soi⁵⁷⁷. Le « se sacrifier » apparaîtrait encore comme un « se vouer » c'est-à-dire un choix *intér-esse* de l'existant – tourné vers l'*essence*. À travers ce donner-à-l'autre-ce-que-j'ai-de-plus-cher, Levinas fait apparaître l'éthique comme le don involontaire mais absolu de soi pour l'autre. Ainsi dans la première section de *De Dieu qui vient à l'idée* (1973), on peut lire ces lignes :

Il n'est pas difficile de voir que le *pour* du "pour-l'autre" de ma responsabilité pour autrui, n'est pas le *pour* de la finalité, que le *pour l'autre* de celui qui est exposé à autrui sans défense ni couverture, dans une in-quiétude incessante de ne pas être ouvert, dans

⁵⁷⁴ *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 45.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁷⁶ *Genèse* 22 1-13. Voir à ce propos l'analyse de Jacques Derrida, *Donner la mort*, 1999, Paris : Galilée, 208 pages.

⁵⁷⁷ Dans son article de 1993, « L'infini en nous », in *Levinas*, Danielle Cohen-Levinas (sous la direction de) 2006, Paris : Bayard, pp. 216-226, Stéphane Mosès distingue le désintéressement esthétique chez Kant du désintéressement éthique de Levinas. Nous retiendrons principalement que « le désintéressement esthétique qui, chez Kant, caractérise le sentiment du sublime, nous constitue, comme au théâtre, en *spectateurs* d'événements dans lesquels nous ne sommes pas personnellement engagés » (p. 218).

l'inquiétude de se "noyauter" en soi, est une ouverture de soi, inquiétude allant jusqu'à la dénucléation.⁵⁷⁸

Le désintéressement du moi est ce détachement vis-à-vis de la finalité⁵⁷⁹. Et c'est précisément là le retournement de l'intentionnalité où l'exposition et la substitution ne marquent pas l'« inquiétude » pour la réalisation d'un projet. L'inquiétude est toute *pour* l'autre, de manière à ce que l'autre soit le premier, dans ce rappel d'un passé immémorial. Le « noyau » du soi où le moi se réfugie est entièrement démantelé par l'inquiétude pour l'autre. Il n'y a plus de repos en soi pour celui qui se tend dans le pour-l'autre, qui n'est pas le vers-l'autre où je me dirigerais : cette « dénucléation » en soi, c'est-à-dire la fission du même qui est découvert dans l'exposition devant l'autre, rend impossible le retour en soi. Le pour-l'autre est « une ouverture de soi » où l'autre n'est pas une finalité du « pour », mais l'inspiration de la direction au-delà du même. L'idée de don semble paradoxale dans son lien avec celle de désarmement du moi. L'existant subit un choc qui lui arrache tout bien pour lui-même - biens de jouissance disloqués par le pour-l'autre - et lui en donne de nouveaux qui relèvent par nature du don. Nous avons déjà relevé cette phrase tirée de *Totalité et infini* : « l'idée de l'infini dans la conscience est un débordement de cette conscience dont l'incarnation offre des pouvoirs d'accueil, de don, de mains pleines, d'hospitalité »⁵⁸⁰. C'est-à-dire que ces nouvelles propriétés sont conditionnées par la marche éthique de l'existant. Et cette phrase semble correspondre à cette remarque de Levinas, dans *l'Humanisme de l'autre Homme*, « Je ne me savais pas si riche mais je n'ai plus le droit de rien garder »⁵⁸¹. Au moment de la rencontre, l'autre m'apprend le don infini – il m'enseigne la profondeur de sa détresse et l'impossibilité d'y être indifférent - et l'autre me fait découvrir ce que j'ai à donner. Je n'ai jamais été si humble et si riche à la fois. Si bien que ma richesse se découvre, se dévoile, se révèle, dans le don que j'en fais à autrui, au moment où elle ne m'appartient plus. C'est un véritable paradoxe qui se dégage ici : comme si je ne pouvais être riche qu'en étant démuné devant l'autre. Tout se passe comme si ma richesse n'existait en fait que dans l'interaction avec l'autre. Mais ce qui semble paradoxal relève de la règle éthique – la règle de l'autre. En effet, de même que l'existant « s'individue » devant l'autre, sa valeur est

⁵⁷⁸ *De Dieu qui vient à l'idée*, pp. 30-31.

⁵⁷⁹ « Pas de premier mot donc, ni de dernier verbe, pas de commencement et ainsi point de finalité à ce que Levinas renomme la métaphysique, l'éthique ou la philosophie première ». Joseph Cohen, « La mort et la démesure éthique du sacrifice » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, p. 267.

⁵⁸⁰ *Totalité et infini*, p. 224.

⁵⁸¹ *Humanisme de l'autre Homme*, p. 49.

conditionnée par l'être-pour-l'autre. L'événement éthique pose ma responsabilité : je suis exproprié de moi-même et en même temps je m'approprie plus que jamais ce même comme objet du don. La relation à l'autre s'inscrit dans le lieu du don. Ce qui m'appartient ne m'appartient que lorsque je le donne, c'est-à-dire d'une certaine manière lorsque cela ne m'appartient plus. Si je suis riche, c'est dans la relation avec l'autre, parce que je deviens à son contact un individu particulier qui recèle de ce qui lui est propre. Cependant cette nouvelle richesse donnée par l'autre est aussitôt reprise : la relation éthique est comprise comme le don de soi à l'autre, selon tous les aspects que nous avons décrits jusqu'ici. Ainsi l'ordre éthique – l'ordre où l'autre est premier – est la condition de possibilité de ma richesse devant l'autre. Si je reconnais l'altérité de l'autre, je ne cesse plus d'être dans cette relation, c'est-à-dire que le sens qui est inauguré dans l'expérience éthique – y compris le sens de l'existant en propre – ne se trouve que dans cette relation.

L'obligation de ne « rien garder » signifie l'obligation de demeurer dans la perception éthique de l'autre. Ainsi il s'agit une fois encore de décrire la passivité extrême de l'existant éthique : le désintéressement est étroitement lié à l'antériorité absolue de l'autre. Didier Franck écrit que « l'envers de l'être est dire sans dit, exposition de l'un à l'autre, responsabilité antérieure à tout engagement spontané : désintéressement »⁵⁸². Levinas, avec l'idée de désintéressement, nous conduit au-delà de la gratuité, du « beau geste ». Il s'agit bien de décrire la passivité involontaire du moi qui, ouvert à l'éthique par l'appel de l'autre, s'expose dans une exposition d'avant l'essence. Le désintéressement vient de l'antériorité de l'autre : c'est sa venue d'avant.

La sainteté.

Il apparaît que l'être-pour-l'autre, pensé par Levinas, se distingue de l'être-avec-l'autre par le fait que le sens éthique se traduit dans le don. Le « pour » apporte une nuance cruciale dans la pensée de l'éthique levinassienne. Ce dépassement de l'horizon de l'être, du même, du savoir et de la théorie, fait entrer dans le moi une autre manière de vivre dans l'inquiétude de l'autre. Donner à l'autre c'est non seulement lui offrir ce qui m'appartient, mais offrir ou sacrifier le

⁵⁸² *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification*, p. 171.

repos de la jouissance et du même coup « déphaser »⁵⁸³ le moi et le soi afin que le don soit don de soi. Dans l'avant-propos de son recueil *Entre nous*, en 1990, Levinas évoque cette manière de donner à l'autre jusqu'au soi-même. Il décrit l'interruption de la violence, de l'indifférence, par la socialité personnelle et il conclut par cette phrase :

L'en-soi de l'être persistant-à-être se dépasse dans la gratuité du hors-de-soi-pour-l'autre, dans le sacrifice ou la possibilité du sacrifice, dans la perspective de la sainteté.⁵⁸⁴

Le « pour » n'est pas un simple transitif qui dépersonnaliserait l'existant pour n'en faire que l'instrument de l'œuvre de l'autre. Il apparaît comme s'inscrivant dans une œuvre à destination de l'autre, mais en tant que lui-même. Ce qui « dépasse » l'ancrage dans l'essence, c'est ce que nous avons appelé le don. L'idée de don est ici précisée comme « la gratuité du hors-de-soi-pour-l'autre », c'est-à-dire que l'existant se comporte dans l'éthique selon la tendance non seulement à aller vers l'autre, mais aussi à être pour lui. Ce qui s'ajoute est la considération de l'autre comme sens. Le pour-l'autre devient la signification de l'exister du moi : comme l'écrit Joseph Cohen, « le *pour* aura accentué l'avancée, porté en avant, voire propulsé, toute la redéfinition levinassienne de la subjectivité et tout ce qui la lierait encore à une quelconque "activité" ou "volonté" vers une pensée démesurée de la *substitution* »⁵⁸⁵. L'existant ne peut « rien garder » parce que l'acte éthique consiste dans l'absence de retour au moi. Par contre, l'existant individué ne se perd pas dans la relation. Il y est indispensable : sans lui le don est impossible. En effet, l'existant doit être capable de se présenter à l'autre pour s'impliquer dans l'éthique, et éviter l'écueil de l'instrumentalisation. Ainsi, l'implication éthique de l'existant présente cette particularité de ne pas le défigurer, même s'il se trouve affecté. De la même manière que l'autre reconnu comme autre impose son respect, l'existant entre dans cette relation avec l'intégrité de l'individu. La « gratuité » de l'agir-pour-l'autre marque l'ouverture dans laquelle l'existant s'engage. Une ouverture vers l'autre, c'est-à-dire vers l'avant, l'avenir, le nouveau, si bien que l'existant fait face au devant de soi. Il s'expose de manière à se trouver à la pointe de lui-même. « La possibilité du sacrifice » est la possibilité de donner sens à l'être, autrement dit de voir à travers, ou au-delà de l'être la valeur de l'étant. Cette possibilité place l'existant dans la situation

⁵⁸³ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 59.

⁵⁸⁴ *Entre Nous*, avant-propos, p. 11.

⁵⁸⁵ Joseph Cohen, « La mort de l'autre et la démesure éthique du sacrifice », in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *op. cit.*, p. 271.

d'une évaluation sans mesure : la valeur de ce qu'il possède devant l'autre ne trouve pas de mesure⁵⁸⁶. Tout ce qu'il a est précieux puisque, dans l'éthique, il ne lui reste que ce que l'autre met en lumière, ce qu'il peut donner. Ce qui tient de l'au-delà de l'être dans l'existant même revêt un aspect précieux inclassifiable. Et finalement la gratuité du don se place « dans la perspective de la sainteté ». Il faut entendre par là une élévation vers l'autre. Le don, bien qu'il soit absolument dénué de tout intéressement, est la manière de trouver une place dans la relation avec l'autre, et la persistance dans la perspective de l'autre conduirait à un rapprochement avec lui – c'est-à-dire un rapprochement avec l'au-delà de l'être. La « sainteté » serait une vie absolument éthique, où l'être n'a plus de place que comme l'objet du don⁵⁸⁷. La « sainteté » est évoquée comme « perspective » plutôt que comme but : le moi ne l'atteint pas. Il ne peut pas la viser à proprement parler, mais se diriger vers elle. La sainteté apparaît comme l'extériorité pure vers laquelle le moi se dirige dans son attitude éthique. Elle est ce qui se situe au-delà de l'essence. La « perspective de la sainteté » constitue une sorte de plafond sous lequel l'existant prend place avec l'éthique, sans pour autant amoindrir son extériorité. Si l'on reprend la phrase de Levinas, elle consiste à dire que ce qui répond au problème de l'enfermement dans l'être est la déviation de la tendance du moi à aller vers soi, en une disposition du moi vers l'autre. Ce nouvel itinéraire prend l'autre pour perspective, sans jamais prétendre s'en saisir ou le « consommer »⁵⁸⁸. Ainsi la manière éthique d'être en relation avec l'autre est d'être-pour-lui. C'est-à-dire qu'à partir de la condition de l'existant, ancré dans sa corporéité, la possibilité éthique consiste dans la pratique du don. En effet, le don implique en même temps la reconnaissance de l'altérité de l'autre et la vocation pour l'autre – le respect et le sens de l'autre.

Si dans la vision économique de l'existence, le moi se posait la question de ce qui est bon ou mauvais pour lui, il s'agit maintenant de penser ce qu'il doit à l'autre. Si l'appel de l'autre est une « main tendue »⁵⁸⁹, la réponse éthique qui suit (ou qui l'anticipe déjà) consiste dans ce que nous avons appelé le don. Alors, la préoccupation de l'être-pour-l'autre, c'est-à-dire l'inquiétude pour l'autre, est prioritaire sur l'occupation à la jouissance-pour-soi. Ce n'est pas une question de

⁵⁸⁶ « La convocation par le visage ne peut se convoquer d'aucune manière », François-David Sebbah, [Vidéo en ligne] in A. Potestà, G. Roux et A. Zimmer, *La pensée sans retour : Emmanuel Levinas*.

⁵⁸⁷ *Le Vocabulaire de Levinas*, p. 51.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁸⁹ Entretien avec Philippe Némo, « Les chemins de la connaissance ».

« bien-être » mais d'obligation devant l'autre qui souffre : l'autre réclame ma conscience de son altérité.

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.⁵⁹⁰

Il faut tout offrir afin de participer à la vie d'autrui dans la seule intention de la voir continuer – mais sans croire en l'influence de l'action de l'existant sur sa continuation. La « faim » de l'autre, c'est non seulement sa misère mais aussi la demande qu'il m'adresse. « Reconnaître une faim » équivaut à reconnaître que l'autre me demande ce que j'ai. Dans mon élection, je suis suspendu à sa demande, à son commandement. La faim de l'autre est ce pour quoi l'existant existe. Le sens des sens se trouve dans cette approche où l'autre, dans son aspect personnel, n'impose pas de référence, d'idéologie ou de système⁵⁹¹, mais « une faim ». C'est-à-dire que l'approche de l'autre qui s'adresse à moi en tant que moi, irremplaçable et unique, me demande de répondre à sa faim. Reconnaître l'autre consiste à reconnaître que j'usurpe les nourritures qui devraient revenir à l'autre, car il a faim. En fait, sa faim à lui importe plus que ma faim à moi parce que l'autre l'emporte sur mon soi, parce qu'il déborde ma conscience et parce que sa misère est toujours plus profonde, plus affamée et plus souffrante que ce que je pourrais jamais être : elle m'a précédé. Ne plus ignorer l'altérité de l'autre, lui vouer le respect et l'œuvre de l'existant, c'est faire don de plus que ce dont l'existant est capable. La faim de l'autre étant surdimensionnée pour le moi, sa manière d'être pour l'autre le pousse au-delà de lui-même. Être pour l'autre, c'est être au-delà de soi-même. Lorsque je considère autrui, je ne peux imaginer le combler malgré ma vocation pour lui : ses attentes sont au-delà de mon imagination. Je ne remplis pas mon prochain, c'est lui qui d'une certaine manière m'habite. La gratuité du geste de don exclut toute gratitude⁵⁹². Et Levinas fait de la reconnaissance de la faim de l'autre, et donc de la manière qu'a l'existant d'être pour l'autre au-delà de lui-même, une reconnaissance de la hauteur de l'autre. En effet, quoique cela semble paradoxal, la faim de l'autre, lorsqu'elle est reconnue, l'est comme étant plus profonde, plus terrible, plus misérable que ce que je pourrais connaître. Autrement dit la faim de l'autre me montre la dimension surdimensionnée de l'autre. Il

⁵⁹⁰ *Totalité et infini*, p. 73.

⁵⁹¹ Voir la première section de *De Dieu qui vient à l'idée*.

⁵⁹² L'autre « est atteint sans se montrer touché ». *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 44.

me surpasse, il exprime un au-delà qui s'élève dans le déchirement de l'être. Dans cette « dimension de hauteur » qui lui vient de sa fragilité elle-même, autrui suscite un don qui est plus que donner : offrande ou sacrifice. Cette exposition sacrificielle du soi-même à l'autre est la manière du moi de glorifier la perspective de sainteté qui s'est ouverte devant lui – ou à l'intérieur de lui.

À travers cette manière d'être pour l'autre se dégage la description d'un comportement ou plutôt d'une existence au monde qui dépasse l'existence elle-même par sa tendance à l'au-delà de l'être. Le « déphasage de l'identité de "présent vivant" avec lui-même »⁵⁹³ du moi et de son soi permettent une distance à l'intérieur du moi qui est remplie par la perspective de la sainteté : « L'humanité est une rupture de cette persistance à être, de cet appétit d'être qui devient la lutte pour la vie et qui est le monde animal. Et la vraie perspective de l'humain c'est la sainteté »⁵⁹⁴. L'humanité est bien ce qui vient briser l'état naturellement tourné vers l'être de l'existant. La « persistance à être » est le comportement qui exprime l'ignorance ou l'indifférence à l'égard de l'autre. En brisant cette « persistance », l'existant accède à l'humanité. La « lutte pour la vie » est la préoccupation pour les besoins. L'existant, en percevant l'altérité du monde, entre lui-même dans la dimension verticale. Il retrouve la confirmation de ce statut qui lui est *donné*. Si l'existant se défait de la pesanteur de l'être en tant que préoccupation majeure, il n'est pas pour autant débarrassé de son attachement à l'être. L'existant pensant demeure tendu vers l'autre, vers l'extériorité à partir de son intériorité, mais aussi de sa condition. L'expérience éthique donne donc la dimension supplémentaire qui surpasse les autres faisant de l'existant un humain. L'humain apparaît comme celui qui dépasse l'animalité par son optique éthique. La forme et la nécessité sont surpassées par la préoccupation du sens de l'autre. Et ce sens de l'éthique, cette « vraie perspective », est à proprement parler une tension vers l'autre qui n'aboutit pas à une possession, mais demeure dans la tension. Ainsi la perspective en hauteur que l'existant appréhende avec l'éthique, le fait s'élever au rang d'humain. Tendu vers l'autre, debout les yeux tournés vers le ciel, l'humain n'envisage plus le monde comme étant « à portée de main »⁵⁹⁵ que

⁵⁹³ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 59.

⁵⁹⁴ Entretien avec Philippe Nemo, « Les chemins de la connaissance ».

⁵⁹⁵ « Mais l'être du monde, dans son exposition au savoir, dans l'ouverture et la franchise de la présence, est *ipso facto* un *se donner* et un *se-laisser-prendre* auquel répond d'abord la com-préhension de la vérité. Mais dans la plénitude du concret, le « se donner » de la présence dans le savoir est un « s'offrir-à-la-main-qui-prend » et, par conséquent, déjà dans le savoir même, la contraction musculaire de la main qui saisit et déjà disposant de matière qu'elle enserme ou que le doigt de la main montre. » « Détermination philosophique de l'idée de culture » in *Entre Nous*, p. 186.

s'il s'agit de l'offrir à l'autre. La sainteté, se dégageant comme élément incompréhensible et insaisissable d'autrui et de la responsabilité qui envahit le moi, « se trouve » au-delà de toute portée dans la pensée éthique de l'humain. L'élévation du moi s'effectue dans la venue de cette signifiante où le monde est retourné de la consommation que j'en faisais à sa valeur, plus haute, d'objet de la donation. Il faut comprendre la perspective de la sainteté comme la perspective de la séparation avec l'être. La différence d'autrui, sa manière d'être autre en se séparant de l'être dans l'au-delà, est sa sainteté même.

Ce qui émane du visage a été appelé « gloire » dans *Autrement qu'être*, mais précisément comme ce qui vient mettre une distance, ce qui se creuse dans l'intériorité de l'existant. Jean-Luc Nancy en donne cette description : « La gloire purement se donne, précisément comme ce qui n'est pas appropriable – pas même par celui dont elle émane – mais seulement admirable – et peut-être admirable au point de ne pouvoir être regardée »⁵⁹⁶. La gloire est le don qui est fait par autrui, à travers son visage. Ce don dépasse le phénomène, ce qu'il fait voir est qu'il y a de l'invisible. Il est rapproché du charisme, arrivant sans être ni compris ni transmis. En disant que la gloire « n'est pas appropriable – pas même par celui dont elle émane », elle se défait de toute possibilité approchant l'économie. Comme si la gloire était un surplus incontrôlable, elle est donnée, accueillie, sans jamais être objectivée. Le pur don, effectué par la gloire, est le soulèvement de la sainteté devant l'existant. C'est-à-dire qu'il reste absolument extérieur, selon sa manière d'être ailleurs, et en même temps ce qui se donne transgresse la distance en venant toucher l'existant. « Peut-être admirable au point de ne pouvoir être regardée » parce que ce qui vient - malgré le fait qu'il s'agisse d'une évocation de l'absence de l'autre – peut être insoutenable pour l'existant qui le reçoit à travers la présence de l'être. Insoutenable par l'aspect dépassant de ce qui apparaît, cette gloire. On peut donc penser la gloire comme le pur don relevant de la pure extériorité, c'est-à-dire la sainteté.

L'idée de la gloire de l'autre est développée de manière significative dans le cinquième chapitre de *Autrement qu'être*. Dans la deuxième section, « La gloire de l'Infini », dans sa partie intitulée « témoignage et langage », Levinas nous offre des précisions sur l'importance de la glorification qui se comprend comme la façon du pour-l'autre. La gloire est l'interstice qui pose un décalage entre le moi et le soi en libérant le moi de son attachement au soi par une distance venant de l'autre. L'élévation de l'existant tient à la venue d'autrui, à la gloire qu'il exprime et

⁵⁹⁶ Jean-Luc Nancy, « Le Judéo-Chrétien » in *Judéités*, 2003, Paris, Galilée, p. 318.

qui me distancie vis-à-vis de moi-même. La gloire est cette différence qui oblige le moi à s'exprimer pour glorifier l'autre, pour que la différence de l'autre se dise par sa bouche, « voix témoignant de la fission du secret intérieur faisant signe à Autrui – signe de cette donation même du signe »⁵⁹⁷. La gloire ouvre à l'infini, à la manière de l'altérité, dans la distance. C'est là dans la gloire qu'il faut comprendre une perspective, c'est-à-dire que le pour-l'autre n'est pas autrement que dans la trace qu'il laisse dans le moi. Être pour l'autre, c'est répondre à la dette incommensurable qui pèse sur le moi. Et l'agrandissement de cette dette vient de l'éloignement de l'infini qui dans la gloire se fait trace – proche tout en étant lointain. La glorification a lieu dans l'effectuation de la réponse, c'est-à-dire dans la responsabilité pour le prochain. L'infini est glorifié par la voix de l'existant, c'est-à-dire par l'expression de l'existant qui se laisse ordonner par l'autre. « L'Infini n'a donc de gloire que par la subjectivité, par l'aventure humaine de l'approche de l'autre, par la substitution à l'autre, par l'expiation pour l'autre »⁵⁹⁸. On peut se rappeler cette autre remarque de Levinas, faite deux chapitres plus tôt : « seul un sujet qui mange peut être pour-l'autre ou signifier. La signification – l'un-pour-l'autre – n'a de sens qu'entre êtres de chair et de sang »⁵⁹⁹. L'éthique, en tant que relation avec la gloire et glorification de l'altérité – ou de l'infini, est une question humaine. La socialité prend tout son sens comme endroit de la glorification. La gloire se devine dans cet oxymore : proche distance. Et c'est ce décalage entre la pensée et l'autre, entre le moi et le soi, entre la dette et la capacité à expier, qui fait émerger la glorification c'est-à-dire la parole qui dit le dire. La glorification doit s'entendre comme le « me voici » où ce qui est prononcé est précisément l'éloignement à l'infini de ce qui m'est plus intime que le même. Il faut être « humain », être « de chair et de sang » pour que l'infini, en quelque sorte, ait une place pour sa glorification. L'éthique glorifie l'altérité de l'autre – qui est l'infini – parce qu'elle est ordonnée par cet infini, dans l'approche de sa différence.

Voilà décrit ce qui constitue la perspective de l'existant dans l'approche de l'autre. Le don possible pour l'humain s'inscrit dans sa manière d'être. Il revêt la caractéristique de gratuité mais aussi de saut vers l'inconnu. Le don consiste à la fois dans l'acceptation du statut limité d'humain désirant l'autre, mais aussi dans la tension entre cette irréductible limitation et l'irréductible désir de l'autre. Penser le don comme comportement éthique fait émerger l'humanité de l'existant comme impliquant une substance particulière, qui lui permet d'être pensant. L'expérience éthique

⁵⁹⁷ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 230.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 231.

du don accomplit l'humanité en puissance dans l'existant. C'est donc l'existant en tant qu'humain qui est appelé par l'autre. Et il est appelé à la pratique du don, c'est-à-dire à l'inverse de l'intérêt économique. La modification de la perception de l'existant anéantit la notion d'intéressement pour établir celle de gratuité.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 119.

C – La proximité de l'autre

Si notre étude nous a conduit à préciser la relation qui peut s'établir avec l'autre, il nous faut à présent préciser la qualité de ce lien et dans le même temps, décrire ses conditions d'apparition. La principale piste que nous donne Levinas, pour répondre à ces questions, est celle du désir. Il s'agit par là de mettre au jour la manière singulière d'entrer en relation avec ce qui se retire sans cesse à la conscience. L'altérité de l'autre étant reconnue comme différence, l'implication de l'existant présente cette particularité de destination : le destinataire de l'élan ne se présente pas. Alors, plutôt que de considérer ce non retour en tant qu'échec, Levinas l'inscrit dans la pensée de l'éthique comme une tendance qui lui est propre. C'est donc dans le cadre de l'éthique qu'il faut entendre la notion de désir. La question qui est abordée ici est celle du *sens* de la relation : vers quoi peut se diriger l'existant alors que l'objet est absent ? À l'opposé de la jouissance qui est la consommation de l'objet complètement présent, cette relation ne peut plus – dans l'éthique, se passer dans l'immédiateté. Autrement dit, la relation en question ne peut pas faire l'objet d'une consommation, de la part de l'existant, qui en viendrait à bout. Il faut donc se détourner de cet amour pour les choses qui se plient à la possession. Nous avons bien saisi l'idée que l'autre en tant qu'autre ne se soumet pas. Il s'agit donc de penser une relation sans violence, une relation de respect qui ne finisse pas dans l'atteinte d'un motif mais qui ne vise aucune fin, une relation cohérente avec la conscience de l'existant éveillée à l'altérité de l'autre. L'idée de proximité développée dans *Autrement qu'être* nous éclaire sur la relation qui n'est ni activité ni passivité mais substitution – « passivité plus passive que toute passivité ».

La proximité n'est pas un état, un repos, mais, précisément inquiétude, non-lieu, hors le lieu du repos bouleversant le calme de la non-ubiquité de l'être qui se fait repos en un lieu, toujours par conséquent insuffisamment proximité, comme une étreinte.⁶⁰⁰

La proximité de l'autre renvoie l'existant au-delà de son propre lieu, de son propre territoire. Le moi est déphasé par rapport au lieu du soi. À cause de ce non-lieu, il ne connaît plus de repos, « le persécuté est expulsé de son lieu et n'a que soi à soi, rien dans le monde, où poser sa tête »⁶⁰¹. La proximité le retourne sur lui-même, découvre sa vulnérabilité, et l'empêche de

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 131.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 193. Comme le remarque Jean-Louis Chrétien, dans son article « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *op. cit.*, p. 130, il s'agit d'une « transposition » de « la phrase de Jésus, "Le Fils de l'homme, lui, n'a pas où reposer sa tête" » (*Matthieu*, VIII, 20).

revenir à soi⁶⁰². « Bouleversant le calme de la non-ubiquité », l'autre inspire au moi la responsabilité. Et c'est précisément cette responsabilité pour l'autre qui déterritorialise le moi. Le moi couvert par son soi, goûtait au repos de l'ignorance. Cette « non-ubiquité de l'être » est la situation simple de l'existant sans épaisseur et sans tension, qui n'a de relation qu'avec le présent de la matérialité. L'existant qui ignore l'altérité de l'autre se trouve dans une dimension limitée au présent de l'être. Alors que l'approche de l'autre le plonge dans une relation avec le passé et l'avenir en tant qu'ils ne lui appartiennent pas : c'est-à-dire une relation non-remémorable. Le passé immémorial d'où vient l'autre, d'où il passe et laisse sa trace, est ce passé absolument non-thématisable, impossible de le faire entrer dans un souvenir. Et cette relation ouvre l'« ubiquité » du moi qui, au lieu de demeurer en lui-même et pour lui-même, devient responsable pour l'autre. Cette responsabilité l'oblige à se mettre à la place de l'autre, à aller au-delà du soi, à dépasser l'être, et par là à faire preuve d'« ubiquité ». Il s'agit d'être capable de développer son optique au-delà de l'être, afin de répondre à - et de - l'autre. La substitution est « ubiquité » au sens où le moi est retourné, comme si son intimité n'était plus fermée sur elle-même mais ouverte à l'autre sans le vouloir. La proximité décolle le moi de son soi. Elle l'arrache à au « lieu du repos » qui est le lieu de l'être. Le moi se « trouve », si l'on peut dire, dans le « non-lieu », le lieu qui n'a pas le sens d'un lieu mais qui est la trouée de l'au-delà dans l'être. La proximité est « inquiétude ». Le moi n'est plus qu'inquiétude c'est-à-dire responsabilité pour l'autre. À l'approche de l'autre, le calme du lieu de l'être est évacué pour ne laisser que l'inquiétude pour l'autre. La responsabilité pour l'autre crée un décalage où la relation avec l'autre dépose le moi de lui-même. Ce décalage affecte le moi : l'altérité bouleverse la position du moi en le dépositionnant ; la substitution relève de l'« ubiquité » où le moi est poussé hors de lui ; le calme est remplacé par l'inquiétude ; et la proximité qui vient attirer le moi vers elle dans une déposition qui n'est jamais assez proche de l'autre. Autrui n'est pas présent, il ne se donne pas, ni ne se saisit, pourtant devant la fermeté de son altérité, l'existant trouve la résistance qui donne lieu à une tension particulière vers l'autre.

⁶⁰² Dans son article « La mort de l'autre et la démesure du sacrifice », Joseph Cohen dresse cette définition de la proximité chez Levinas : « Non point la suppression de la distance, la négation de l'écart dans la constitution d'une sphère partagée où résideraient indifféremment l'un et l'autre, mais une trouée, une percée, une transpercée à même l'écart de la distance, accentuant toujours en accusant déjà la relation entre l'un et l'autre d'un retard absolu détronant, en vérité fracassant, une temporalité réglée par l'autorité d'un présent ». In Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, pp. 268-269.

La distance est toujours trop grande entre moi et l'autre pour que la substitution soit absolue. La responsabilité pour l'autre est menée par l'altérité de l'autre. Dans l'approche d'autrui, l'existant se voit démunir, dépossédé de lui-même, tendant vers l'autre non comme finalité mais en tant qu'il est responsable de lui. La distance qui se glisse dans la proximité d'autrui est l'ouverture du moi à l'altérité, « comme une étreinte » autrement dit dans cette extrémité du moi qui au-delà de lui-même se substitue sans pour autant se saisir de l'altérité mystérieuse. C'est elle qui le possède par la responsabilité qu'elle inspire. « Insuffisamment proximité, comme une étreinte », l'existant supporte l'autre jusqu'à se substituer à lui, mais aussi proche qu'il soit, l'autre lui échappe toujours. La responsabilité est endossement de la dette, mais elle n'obtient pas la présence de l'autre. Il diffère continuellement, au-delà de ma propre responsabilité. Ainsi je suis responsable au-delà de ma capacité, responsable de ce dont je ne pourrais pas être responsable si je ne portais pas l'autre en moi, non comme le fardeau de l'existence, mais à la manière d'un trésor. La socialité est pour le moi une relation où l'étreinte est désir de l'autre, mais où l'altérité domine dans sa fragilité. Sans se laisser saisir, l'autre est soutenu jusqu'au bout du moi, dans toute la force que le désespoir de sa mort suscite.

Le désir.

Dans un entretien de 1985, voici ce que dit Levinas : « À l'époque de mon petit livre intitulé *Le temps et l'autre*, je pensais que la féminité était cette modalité de l'altérité – cet "autre genre" – et que la sexualité était cette non-indifférence à l'autre, irréductible à l'altérité formelle des termes dans un *ensemble*. Je pense aujourd'hui qu'il faut remonter plus loin et que l'exposition et la nudité et la "demande impérative" du visage d'autrui constituent cette modalité que le féminin suppose déjà : la *proximité du prochain* est l'altérité non formelle »⁶⁰³. En effet, à travers les dernières conférences de *Le temps et l'autre*, l'éros apparaît comme la relation personnelle où émerge la radicale altérité. Mais ce passage par l'éros se trouve dépassé par une relation qui lui est antérieure, celle du visage, surtout après *Totalité et infini*. L'autre n'est plus seulement le féminin, mais il est le visage du prochain. La féminité était une apparition déjà

⁶⁰³ Répondre d'Autrui - Emmanuel Levinas, p. 10 (Levinas souligne). « La différence de sexes est une structure formelle, mais qui découpe la réalité dans un autre sens et conditionne la possibilité même de la réalité comme multiple, contre l'unité de l'être proclamée par Parménide. » *Le temps et l'autre* pp. 77-78. Voir aussi l'entretien de 1982, « Philosophie, Justice et Amour », in *Entre Nous*, pp. 123-124.

enfermée dans une forme. L'appel de l'autre lui est antérieur. Il vient d'en deçà de l'apparition, dans la rupture de l'apparaître, hors de toute forme. L'éros n'était peut-être pas assez en deçà de l'être, pas assez déchirant, mais cette première idée permet d'engager chez Levinas une réflexion sur le désir pour l'autre, par-delà l'éros, qui reste présent jusqu'aux dernières pages de *Autrement qu'être*. Comme le souligne Catherine Chalié dans *Figures du féminin*, l'éros intervient chez Levinas comme la première ouverture à l'au-delà de l'être. Qu'il s'agisse de l'amour pour l'enfant ou pour la femme, cette rencontre d'un autre, glissé dans l'intimité, permet à Levinas de penser la radicale altérité d'autrui. L'éros se limite pourtant, selon Levinas, à la concupiscence pour *ma* femme ou *mon* enfant : il demeure amour du connu, et la connaissance reste l'ennemi de l'altérité radicale⁶⁰⁴. Ainsi Levinas se tourne vers un autre amour, agapè, et les traits féminins sont remplacés par un visage indévisageable.

Ce changement de position où le visage prend le pas sur l'éros, qui s'impose clairement dans *Autrement qu'être*, apparaît dans *Totalité et infini* à travers une pensée du désir non-érotique de l'autre, mais qui côtoie encore la féminité comme l'abri de l'autre. Le désir pour l'autre est clairement distingué par Levinas du désir qui manque. Le désir est un thème développé dès la première partie de la première section. Il s'agit d'évoquer ce lien particulier qui tend le moi vers l'autre, sans volonté de sa part, naissant en lui comme s'il venait de l'autre. Le désir, dans la description qu'en dresse alors Levinas, se rapproche de la substitution qu'*Autrement qu'être* approfondit, mais dans un état qui n'est pas encore clairement défini comme étant pour-l'autre. Dans *Totalité et infini*, je subis une faim qui se nourrit de la faim – dans *Autrement qu'être*, l'autre est nourri par mon jeûne⁶⁰⁵. Si la conception du désir se distingue dans *Totalité et infini*, la promesse du retour de l'autre est remplie de l'attente patiente de la passivité. Le désir de l'autre n'est pas du tout l'aspiration à saisir l'autre, mais la sensibilité à cette hauteur qui habite le moi, le soulève dans l'inspiration et ne retourne pas en arrière.

L'inadéquation ne désigne pas une simple négation ou une obscurité de l'idée, mais en dehors de la lumière et de la nuit, en dehors de la connaissance mesurant des êtres, la Déméasure du Désir.⁶⁰⁶

⁶⁰⁴ « Sans l'amour – éros et agapè – la douleur de l'*il y a* et la grande solitude de l'hypostase auraient toujours le dernier mot. C'est l'amour – et non la connaissance de l'identité des choses et des personnes – qui fraie la voie à l'espoir en faisant émerger l'unicité de l'un et de l'autre ». Catherine Chalié, *Figure du féminin*, p. 170.

⁶⁰⁵ « Donner, être-pour-l'autre, malgré soi, mais en interrompant le pour-soi, c'est arracher le pain de sa bouche, nourrir la faim de l'autre de mon propre jeûne ». *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 94.

⁶⁰⁶ *Totalité et infini*, p. 23.

En parlant d'« inadéquation », Levinas aborde bien le lieu de la différence, cette séparation qui permet le lien. Par ce terme, par cette idée, il s'agit de mettre en valeur la rupture qui est *consommée* sans pour autant se réduire dans l'expérience éthique entre l'existant et l'autre, c'est-à-dire une rupture avec les règles de l'être reposant sur la mesure, la comparaison et la possession. L'« inadéquation » ne porte pas l'idée d'une considération négative par comparaison entre l'existant et autrui, entre l'identité et l'altérité. L'existant, alors qu'il croyait pouvoir comprendre la totalité du monde, s'en saisir ou s'en servir, rompt grâce à l'éthique avec cette appréhension du monde. Désormais il est différent de l'autre. Reconnaître cette différence signifie reconnaître que l'altérité de l'autre n'est pas relative à l'identité du moi, « irréductible à l'altérité formelle des termes dans un *ensemble* »⁶⁰⁷. L'altérité de l'autre dépasse absolument le moi : celui-ci n'a que l'idée d'être débordé par l'autre. Ainsi la perception du moi est inadéquate pour comprendre l'autre puisqu'il ne fait que la déborder. L'idée d'« inadéquation » apparaît comme la différence vertigineuse qui sépare le moi de l'autre. Elle exclue l'opposition entre ces termes parce que le rapport d'opposition les placerait déjà dans un ensemble, au même niveau. Elle exclue aussi la « connaissance » c'est-à-dire la possibilité d'un dévoilement de l'autre⁶⁰⁸. Elle permet à l'existant de penser un gouffre infranchissable comme différence avec l'autre. Mais Levinas apporte cette nouvelle possibilité, « la Dèmesure du Désir ». Il rappelle la radicalité de cette différence. Parler de « dèmesure » c'est encore une fois considérer l'absence d'adéquation entre la pensée de l'existant et l'autre : parce que sa pensée rapporte par principe son objet au même, elle ne peut que se trouver en échec concernant l'autre. La perception de l'existant ne peut pas prendre la mesure de l'autre, mais seulement sa « dèmesure ». Et il ne s'agit pas de n'importe quelle « dèmesure » puisqu'elle est rapportée par Levinas au désir. En effet, cette « inadéquation », cette « dèmesure », cette incapacité à saisir l'autre, ne se dresse pas du tout comme une limite. L'idée de désir implique le nouveau possible qui est permis par la « dèmesure » de l'autre. Ceci signifie qu'en perdant la possibilité de comprendre, l'existant devient capable de désir. Le désir est un « surcroît inadéquat à l'intentionnalité »⁶⁰⁹. Il y a un

⁶⁰⁷ *Répondre d'autrui*, autour d'un entretien avec Emmanuel Levinas, textes réunis par Aeschlimann J.-C., Neuchâtel (Suisse) : Les Éditions de la Baconnière, 1989, p. 10.

⁶⁰⁸ « Connaître revient à saisir l'être à partir de rien, ou à le ramener à rien, lui enlever son altérité. Ce résultat s'obtient dès le premier rayon de lumière », *Totalité et infini*, p. 34. Connaître revient à objectiver l'autre, c'est-à-dire le vider de son altérité. En apportant ma propre lumière sur un objet que je le saisis déjà et le fait mien. Il ne reste rien de lui.

⁶⁰⁹ *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 54.

excès par rapport à la capacité – la contenance – de la pensée. Le désir est absolument inadéquat parce qu'il y a une différence irréductible en l'autre. L'intentionnalité ne trouve aucune accroche. Il est impossible de faire coïncider l'autre avec la conscience. Reste à préciser la signification de cette nouvelle possibilité. Qu'est-ce que Levinas entend par « désir » ?

Il faut signaler avant tout que le désir évoqué par Levinas doit être distingué de ce qu'il appelle « désir sans défaut »⁶¹⁰. Par *distinguo*, il s'agit pour lui du « désir d'autrui »⁶¹¹ ou « désir de l'invisible »⁶¹². Cette précision des termes permet de mieux définir l'idée qui nous intéresse puisque leur différence porte sur la relation entretenue avec l'autre : soit l'autre est rapporté au même, soit il est reconnu dans son altérité. Si le désir évoque la « démesure, par rapport à la pensée »⁶¹³, c'est bien parce qu'il renvoie à la différence qui demeure l'extrême séparation entre le moi et l'autre. Or cette différence que l'on décrit comme infranchissable, irréductible et finalement impensable évoque l'idée d'infini. Par le désir s'exprimerait une relation avec l'infini. Les deux expressions distinguées par Levinas s'opposent comme le fantasme et l'authentique désir. Le fantasme est cette sorte d'onanisme narcissique où le plaisir ne naît que de l'écho de soi-même à sa propre oreille. Le sujet se comporte alors comme dans un jeu de miroir avec le monde. La reconnaissance de soi se confond avec la reconnaissance du monde. Le sujet n'a alors pas de limite puisque c'est le monde qui s'inscrit en lui : son regard le fait vivre comme amusement. Et s'il meurt, il voit mourir avec lui tout ce qu'il place sous son règne, le monde s'éteint avec lui de même que pour le roi de Ionesco⁶¹⁴, ou bien « comme le souhaiterait Macbeth à l'heure de son ultime combat »⁶¹⁵. Ce genre du désir, s'apparentant au fantasme, appartient à un mode d'existence économique. Il semble guidé par une « nostalgie » de soi⁶¹⁶, un « mal du retour »⁶¹⁷ qui renvoie au sentiment de solitude dont nous avons déjà traité plus tôt. Le fantasme prend le sens opposé du désir : il tend à faire du même avec de l'autre. Il ressasse chaque détail imaginé de l'objet, il conçoit une attente de ce qui est attendu. Il consiste dans l'appropriation d'une image statique, qui m'appartient totalement. Comme pour nier l'inépuisable nouveauté de l'autre, l'inattendue altérité, le fantasme étanche par l'imagination une soif de mêmeté. Il refuse à

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 49.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 49.

⁶¹² *Totalité et infini*, p. 22.

⁶¹³ *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 54.

⁶¹⁴ À propos du livre d'Eugène Ionesco, *Le Roi se meurt*, voir Jankélévitch Vladimir, *op. cit.*, p. 206.

⁶¹⁵ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 14.

⁶¹⁶ *Humanisme de l'Autre Homme*, p. 48.

⁶¹⁷ *Totalité et infini*, p. 22.

l'autre son altérité, et se sert de son corps pour en faire un autre corps lui appartenant. Le corps fantasmé lui appartient en propre à la différence du corps de l'autre, qui échappe dans l'inattendu de sa présentation à tous les présupposés. Reconnaître l'éloignement de l'autre c'est entrer dans l'attitude désirante, et non plus fantasmante, parce qu'il s'agit d'abandonner à l'autre son altérité. Reconnaître que ce qui dans le vivre nous touche c'est précisément l'autre plutôt que le même. Le « désir d'Autrui » se présente dans une simplicité dont il est pourtant difficile de comprendre le mouvement : il prend une direction inhabituelle dans la pensée.

À l'apogée de son être, épanoui en bonheur, dans l'égoïsme, se posant comme *ego*, le voilà, battant son propre record, préoccupé d'un autre être. Cela représente une inversion foncière, non point de l'une quelconque des fonctions de l'être, fonction détournée de son but, mais une inversion de son exercice même d'être, qui suspend son mouvement spontané d'exister et donne un autre sens à son indépassable apologie.⁶¹⁸

Le désir de l'autre est une inversion de l'activité du moi, qui laisse son activité pour la plus profonde passivité, et qui voit venir de (ou par) l'autre un sens à son propre exercice. L'égoïsme de la jouissance offre le bonheur à l'existant. Tandis que l'éthique, cette relation de responsabilité, est inquiétude. La préoccupation « d'un autre être » est non seulement la fin de l'égoïsme, mais aussi la fin du bonheur. L'ouverture à l'autre dément l'amour de sa propre vie qui était jusque là vécu comme bonheur. Mais il faut noter que dans *Totalité et infini*, Levinas insiste sur le fait que l'existant doit avoir atteint le bonheur pour pouvoir être touché par l'autre. Nous disions à propos du don fait à l'autre que sa valeur vient précisément de l'amour que l'existant à d'abord porté à l'objet, comme s'il était pour lui-même. Or le donner qui « arrache le pain à sa bouche », laisse dans le moi une faim de cet arrachement même. Le désir est cette faim du donner qui fait souffrir le moi pour l'autre. Deux idées différentes se rencontrent : autrui, et le désir de lui. Le lien qui unit le sujet à autrui est un lien désirant, mais le désir dont il est ici question ne relève pas du manque. Sa particularité vient de ce qu'il s'applique justement à autrui. « Une faim qui se nourrit non pas de pain, mais de la faim elle-même »⁶¹⁹. Le désir d'autrui ne repose ni sur le besoin ni sur la possession, il ne vise pas la suffisance mais il ne fait que s'ouvrir, s'agrandir à la mesure de la démesure de l'autre « au-delà de la satisfaction et de l'insatisfaction »⁶²⁰. La faim du désir n'est pas la faim de pain, de nourriture ou de jouissance,

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 196.

⁶²⁰ *Ibid.*

mais la faim de don, d'arrachement à soi, de substitution. Le désir s'inscrit dans la proximité de l'autre comme désir de la proximité, jamais assez proche, toujours distante parce que proche n'est pas encore assez. Le lien désirant prend la teinte spécifique de la figure à laquelle il s'applique, un visage insaisissable qui ne présente que sa différence, son retrait, trouée de l'être. Ainsi le lien lui-même ne s'accroche à rien, il est maintenu par le pour-l'autre, tendu ouvert vers l'inconnu. C'est lui qui est accroché par l'accusation, et il se vide pour l'autre dans le désespoir de ne jamais faire assez pour l'autre. Le désir de l'autre est ce don qui n'en finit pas, où je me donne moi-même sans jamais en finir avec moi-même. Désirer l'autre revient à ce que l'amour de la jouissance se détourne dans l'amour de l'arrachement de la jouissance, l'amour de la dépossession, l'amour de l'autre bien au-delà d'un amour de soi. L'« apologie » intervient comme cette constante reprise du même dans le discours, cet exercice de l'être qui ne vise que l'être et qui n'a donc pas de sens qui le mène ailleurs que dans le même. Or cette manière d'aimer l'être dans la jouissance est détournée par l'éthique. L'apologie devient pour l'autre et non plus pour le même. Le *logos* prend le sens du Dire : relation où l'autre dans le même suscite la parole.

L'expérience étique est celle où l'altérité de l'autre, dans sa distance irréductible, vient loger dans le moi l'appel, l'élection, qui fait de ce moi-ci un moi singulier, exceptionnel, irremplaçable. Et cet appel produit une fission de l'existant qui en son sein abrite la dette, dans ce dépassement par l'autre, cette dette qui est désir de proximité. Le passage de la pensée de l'obligation et de la responsabilité pour l'autre à celle du désir de l'autre se fait dans le rapprochement de la substitution qui n'est jamais assez proche pour abriter complètement l'autre. L'autre dépasse toujours le moi, pourtant le moi dans sa responsabilité tente constamment de l'approcher, non pour le connaître ou le saisir, mais pour le prendre en charge. La responsabilité pour l'autre n'est l'être-otage de l'autre que pour autant que je ressens le désir de m'interposer pour lui, en quelque sorte « en son nom », contre la souffrance qui le touche et jusqu'à ma mort. En contenant l'idée même du dépassement par l'autre, l'existant se porte responsable pour l'autre jusqu'à désirer l'extrémité du don où la proximité est substitution à l'autre.

Entendre plus qu'on entend, penser plus qu'on ne pense, penser ce qui se retire de la pensée, c'est désirer, mais d'un désir qui contrairement au besoin se renouvelle et arde d'autant plus qu'il se nourrit de Désirable. – Aller au delà de sa mort, c'est se sacrifier – La réponse à l'assignation de l'Enigme est la générosité du sacrifice hors du connu ou de l'inconnu, sans calcul, car allant à l'Infini.⁶²¹

⁶²¹ « Enigme et Phénomène » (1965) in *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, p. 215.

L'inadéquation, c'est-à-dire la démesure de l'autre, ne peut s'approcher du moi que comme désir. L'impossibilité de contenir plus que soi et l'élévation par l'autre vers le dépassement de cette limite instaure une « vocation » pour l'autre qui n'est pas une volonté de toucher à l'autre mais la continuation du dépassement. En quelque sorte, la perpétuation du lien éthique à autrui, de cette relation personnelle avec l'altérité radicale, ne met pas l'altérité au format du moi, mais à l'inverse déborde le moi dans une ouverture à l'impossible. Le désir est ce dépassement de la contenance, cette ouverture au-delà du possible, c'est-à-dire la venue de l'autre. Levinas décrit « un désir qui contrairement au besoin se renouvelle et arde d'autant plus qu'il se nourrit de Désirable ». Il s'agit bien d'un désir qui ne revient pas de lui-même et qui ne cherche pas sa satisfaction, mais à la manière de la dette qui s'accroît avec l'éveil de la conscience, ce désir-là grandit dans l'approche de l'autre. C'est-à-dire qu'il n'a pas de fin, mais au contraire se déploie dans l'approche comme « nourri » par la distance que la proximité n'efface jamais. D'une certaine manière c'est l'idée de l'altérité, ou l'inadéquation de l'autre, qui « nourrit » le désir en faisant sans cesse valoir cette impuissance à aller jusqu'au bout de sa responsabilité pour l'autre. Le désir est la manière du moi à l'approche de l'infini. Le désir d'autrui est désir de la démesure de l'autre qui habite le moi sans se réduire, à l'approche d'autrui. Et ce soulèvement du moi est une ouverture au-delà de ses propres limites, de sa propre condition, au-delà de sa mort propre. Le désir pour autrui ne désemplit pas de sa faim ; il est cette ouverture où le moi, ouvert à plus que lui-même, oublie la faim de nourriture, la soif de satisfaction, pour une faim de l'au-delà qui oublie le soi. Cette faim est celle de la responsabilité qui ne cesse de grandir à l'approche de l'autre. L'élection, parce qu'elle me rend plus coupable qu'un autre, fait de moi l'endroit sans endroit qui ne prend sens que par la proximité de l'autre. L'élection, qui vient sans ma volonté, ouvre en moi l'interstice impossible à combler où se développe la culpabilité et le désir d'être-là-pour-l'autre ou à la place de l'autre, répondre à sa place de sa souffrance mais aussi de ses fautes et de sa persécution, pour supporter à sa place sa misère. La mort n'est plus grave que lorsqu'elle concerne l'autre. « Au plaisir – où s'oublie l'espace d'un instant la tragi-comédie et qui pourrait se définir par cet oubli – la mort apporte un démenti alors que malgré toute son adversité elle s'accorde avec le *pour l'autre* de l'approche. Personne n'est assez hypocrite pour prétendre qu'il a enlevé à la mort son dard – pas même les prometteurs de religions – mais nous pouvons avoir

des responsabilités et des attachements par lesquels la mort prend un sens – c'est que, dès le départ, Autrui nous affecte malgré nous »⁶²².

« Aller au delà de sa mort, c'est se sacrifier » parce que d'une certaine façon, par avance, l'existant offre sa vie à l'autre. En dépassant sa mort, il s'agit de dépasser son amour de la jouissance et le sacrifice consiste dans le dépassement lui-même. « Aller au delà de sa mort » c'est aller au delà de soi-même, aller au-delà du pour soi-même avec le pour-l'autre. C'est l'infini qui guide le moi au-delà du soi, et c'est le désir qui est la modalité du sacrifice. Le désir d'autrui est un désir *pour* autrui. Aller à l'infini dans le désir de l'infini, c'est-à-dire ce désir qui ne finit pas mais qui est désir de ce qui ne finit pas, c'est aller au-delà du possible et du même. C'est aller là où je ne peux aller que si l'autre m'y emmène. Se sacrifier dans le désir de l'autre, c'est suivre la voie que l'infini m'ouvre vers lui, vers ce sans-fin qui stimule la faim. L'existant « va vers lui à l'aventure, c'est-à-dire comme vers une altérité absolue, inanticipable, comme on va à la mort »⁶²³. Il y a dans cette manière de désirer une reconnaissance de l'altérité de l'autre. Et c'est sur cette considération de l'autre comme impropre à la compréhension que le désir en tant que désir de l'autre est possible. En introduisant l'idée d'« aventure », il s'agit de signifier ce saut vers l'avant, vers l'inconnu. Guy Petitdemange remarque « Le mot cher à Levinas d'"aventure", et surprenant dans un texte "qui se veut philosophique", exprime au mieux le voyage auquel autrui convoque, cet aller sans idée de retour, marche en avant d'Abraham, quelque peu aveugle, autre que le périple circulaire d'Ulysse "aux milles tours" revenant à Ithaque, l'aventure terminée »⁶²⁴. L'« aventure » exprime la direction prise par l'existant vers l'autre en tant qu'autre. Il se dirige vers ce qui lui échappe. Son désir ne conçoit pas l'autre, ne le réduit pas, et surtout ne tend pas à cela. La comparaison avec la mort repose sur cette radicale altérité : comme la mort, la relation avec l'autre reconnu comme autre s'établit dans l'incertitude de ce qui va arriver. L'autre, au même titre que la mort, présente une altérité impénétrable. C'est-à-dire que lorsque je fais un pas en direction de l'autre, j'ignore absolument ce qui peut se produire. Aller à l'« aventure » c'est prendre le plus grand des risques, celui de l'ignorance. J'avance les yeux bandés. Ainsi l'expression « désir de l'invisible » utilisée dans *Totalité et infini*, souligne l'impossibilité de *pré-voir* ce qui va arriver dans cette relation. Le désir porte sur ce qu'on

⁶²² *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 205 (Levinas souligne).

⁶²³ *Totalité et infini*, p. 22.

⁶²⁴ Guy Petitdemange, « Emmanuel Levinas : Au-dehors, sans retour » in *La différence comme non-indifférence*, pp. 30-31.

pourrait appeler un non-objet, au sens où il ne peut se soumettre à l'appréhension de l'existant. La négation soulève le problème de la perception de l'autre. Même désiré, il relève de l'invisible. Cet invisible plutôt que de mettre en échec la relation, la fait accéder à un plan d'élévation. Si l'autre ajoute de la hauteur au monde, la relation avec lui est pour l'existant une prise de direction vers le haut.

Dans *Autrement qu'être*, l'idée de désir glisse dans celle de la substitution qui est en même temps responsabilité pour l'autre. « Assignation à une proximité non érotique, à un désir du non-désirable, à un désir de l'étranger dans le prochain [...] Mais ce désir du non-désirable, cette responsabilité pour le prochain – cette substitution d'otage – c'est la subjectivité et l'unicité du sujet. »⁶²⁵ La différence la plus frappante est que l'autre, plutôt que le désirable, est le « non-désirable » pour insister sur l'aspect involontaire de cette responsabilité. Il s'agit aussi pour Levinas de signifier l'évolution de sa pensée : il n'est plus question de pénétrer dans l'éthique par le biais de l'éros, mais c'est agapè qui se présente ici. Le féminin perd son titre d'autre par excellence. Il n'est plus pensé comme un nom de l'autre, mais l'autre devient sans nom – le premier venu. Levinas se concentre sur l'altérité en tant que telle, à la fois personnelle et dont je ne peux distinguer les traits. C'est pourquoi Jean-Luc Marion écrit dans « D'autrui à l'individu », que l'érotique régresse du visage en retournant à soi-même, il « transgresse le visage », alors que l'amour sans concupiscence est responsabilité pour autrui⁶²⁶. L'abandon du féminin souligne l'impossibilité pour Levinas de rapporter l'autre au moi : il se concentre sur l'autre en tant qu'unique, unique avant même la différence sexuelle. Ainsi, l'éros donnait encore des traits reconnaissables à l'autre. À l'idée de *Totalité et infini*, que le féminin est l'Autre par excellence répond cette formule de *Entre nous*, « seul l'unique est absolument autre »⁶²⁷. Catherine Chalié, dans *L'extase du temps*⁶²⁸, met en évidence le fait que l'agapè remonte encore en deçà de l'éros : « La responsabilité qu'impose la venue à soi du visage d'autrui, du premier venu, est en effet irréductible à l'amour pour une femme ou un enfant »⁶²⁹. Le bonheur du moi perd définitivement sa première place : la possible compréhension de l'autre dans l'érotique est dépassée par un amour du « non-désirable », « sans concupiscence ». Désirer le non-désirable consiste à dépasser

⁶²⁵ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 195-196.

⁶²⁶ In Danielle Cohen-Levinas, *Levinas*, p. 167.

⁶²⁷ Dans l'article de 1986, « De l'unicité », p. 200.

⁶²⁸ In Catherine Chalié, *op. cit.*, pp. 137-170.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 165.

la limite du volontaire et de l'involontaire, se trouver au-delà du désir de jouissance. Mais il faut mettre en rapport les notions de non-désirable et de non érotique : Levinas n'insiste pas seulement sur l'obligation à être en relation avec l'autre qui m'a élu ; il est aussi question de cette proximité qui est distance, qui fait du prochain un étranger. Cette proximité avec l'infiniment distant. Et ici, le non-désirable est ce qui, inconnu et infini, ne peut être pris pour objet d'un désir érotique. Si le désir est désir du non-désirable, si le prochain devient étranger, et si la proximité s'ouvre comme distance, c'est parce qu'ici il s'agit de décrire la relation avec l'infini. L'autre dérange l'ordre du même. Il n'est pas désirable, voire indésirable, parce qu'il se trouve au-delà du désir lui-même. Ce qui est désiré en l'autre n'est pas l'autre mais la proximité de l'autre pour l'autre. L'autre en tant qu'autre est « non-désirable », indésirable, car il est comme une interférence entre le moi et lui-même : le déphasage par la temporalité de l'autre est la mise à nu du moi qui ne peut plus ni se couvrir, ni renoncer à la responsabilité pour l'autre. Le « pour » du pour-l'autre n'est pas décidé, il ne peut donc pas donner lieu à un renoncement. Et le désir qui se dresse dans l'approche de l'autre n'est pas volontaire, au contraire du désir de la consommation. Il ne concerne pas la volonté mais la précède dans la passivité de la vocation pour l'autre. La proximité n'est pas érotique, n'est pas désirable, mais elle est « assignation ». Le désir du moi pour l'autre est impliqué par le dépassement de la conscience par l'*ideatum* dont elle a l'idée : dépassé à l'intérieur de lui-même par l'altérité, le moi désire l'autre dans l'optique de sa responsabilité pour lui. Ce désir est « désir du non-désirable » parce qu'il est « contre nature, non volontaire, inséparable, inséparable de la persécution possible à laquelle aucun consentement n'est pensable – anarchique »⁶³⁰. Il précède tout commencement - il est sans *arche*. Le désir pour l'autre est un « désir du non-désirable » au même sens qu'il est « non érotique », c'est-à-dire qu'il s'inscrit dans la passivité primordiale du rapport à l'altérité. Dans l'érotique, dans le désirable, demeure l'intéressement. L'autre n'a pas d'attrait pour le moi, mais la responsabilité est antérieure à tout attrait, à tout critère. Elle touche la relation avec la pure altérité qui précède toute détermination, la relation à l'infini. Dire l'approche de l'infini, c'est forcément dire son extrême retrait dans l'ailleurs, c'est dire le paradoxe d'une proximité irrémédiable distante parce qu'elle est antérieure à tout présent, parce qu'elle est passé et que mon retard et ma dette ne se rattrapent pas.

⁶³⁰ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, note 1, p. 195.

Ce que Levinas appelle la « sagesse du désir » à la fin du cinquième chapitre d'*Autrement qu'être*, est cette relation à l'autre dans la passivité de la souffrance pour-l'autre, cette relation avec le visage qui se tiendrait à la fois dans « la communauté et la Différence »⁶³¹. Le désir apparaît comme la relation qui naît de la différence irrésorbable de l'autre, et où la proximité vient sans cesse tenir en éveil. Il s'agit en quelque sorte de maintenir l'éveil à la différence de l'autre qui diffère dans son approche. Ce désir est rapproché du Dire : il est le langage précédant le langage qui est exprimé par le « me voici ». Le Dire, c'est-à-dire la condition du dit, est cette naissance de la signifiante qui permet toutes les significations. Le Dire, le désir, vient déstabiliser le moi, le déphaser, le fissurer. Et dans l'interstice qui se fraye un passage, l'autre est passé. Le Dire vient de cette antériorité qui rompt la possibilité de thématiser l'autre. La « sagesse du désir » consiste dans cette manière de recevoir l'autre dans le même, d'en être inspiré, comme si cette sagesse ne venait pas de moi mais de l'autre en moi. Le désir ne pose pas la limite du moi, l'autre n'est pas cette limitation au même, mais bien au contraire l'ouverture que Levinas a pu appeler l'âme et qui dément la limitation ontologique. L'ambiguïté du désir de l'autre tient d'une part à ce qu'il n'est pas volontaire, et d'autre part à la distance qui tient dans l'approche de l'autre. Désirer apparaît comme Dire, entendre la signifiante pré-originelle – c'est-à-dire anarchique – de l'autre, et recevoir l'inspiration de l'infini qui a toujours déjà été ouvert au-delà de moi.

La caresse.

La faim qui creuse la sensibilité du moi pour l'autre ne se comble pas. Elle ne trouve pas de satisfaction parce qu'elle est la faim qui précède toute possibilité de satisfaction. Cette faim n'est pas insatisfaction, elle ne veut pas être rassasiée. Et le désir de l'autre ne cherche pas la possession de l'autre. Le creux que l'existant porte dans son ventre, dans son cœur, dans sa sensibilité même, est une ouverture à l'ouverture, une ouverture à l'infini. Ce creux ou cette fissure n'avale pas le moi, mais elle le fait glisser dans une responsabilité toujours plus profonde et plus lourde. L'approche de l'infini n'est pas théorique. Elle est ressentie par celui qui a entendu la faim d'autrui. C'est cette sensibilité à la fragilité de l'autre, cet accueil de sa souffrance, de sa misère, qui me donne la faim de l'autre. Le pâtir pour l'autre qu'impose la responsabilité éthique

⁶³¹ *Ibid.*, p. 241.

est le glissement de la souffrance affamée de l'autre en moi, comme s'il fallait que je supporte à sa place sa misère, que je l'assume en tant qu'accusé et responsable, alors même qu'elle est inassumable, car venant de l'autre dans sa démesure. Être responsable, c'est bien plus que de vouloir aider autrui. C'est être voué sans le vouloir à lui prendre sa misère jusqu'au bout de l'accusation qu'il m'adresse, même si je ne suis pas en mesure d'y parvenir. Être responsable, c'est être tendu au-delà de soi, vers la démesure de l'autre, où la substitution n'est jamais assez proche de l'autre. La proximité n'est jamais assez proche, la responsabilité n'est jamais assez lourde pour le moi qui doit se substituer à l'autre, parce que tant qu'il n'assumera pas la misère de l'autre, dans sa démesure, l'autre continuera de souffrir de ma présence qui lui arrache sans cesse quelque chose. L'arrachement du pain à sa bouche est toujours usurpation du moi. L'autre vient dans cette hauteur qui non seulement oblige le moi à l'élévation, mais lui commande par le creux de son désir de s'effacer, de se retirer, pour rendre à l'autre ce qu'il usurpe depuis toujours, sans commencement de l'usurpation. Dans *Totalité et infini*, la différence de « dimension » qui sépare de l'autre est décrite comme la marque de la transcendance.

La dimension de *hauteur* où se place Autrui, est comme la courbure première de l'être à laquelle tient le privilège d'Autrui, le dénivèlement de la transcendance.⁶³²

Autrui vient en tant qu'autre de la hauteur, parce que la radicalité de sa différence ne peut pas le laisser sur le même plan que moi – le plan ontologique. Autrui vient d'au-delà de l'être, le débordant par cette « dimension de *hauteur* ». Ainsi sa venue, son approche, est l'approche de celui qui dépasse, qui est Autrement qu'être. Cette « dimension de *hauteur* » est en fait le sans dimension, le non-lieu d'où vient l'appel de l'autre. Autrui vient dans la transcendance de l'être, depuis l'ailleurs du non-lieu. L'au-delà est « *hauteur* » ou « seigneurie »⁶³³ c'est-à-dire qu'il surpasse l'être au sens où il le domine. Mais cette domination est le fait même du décalage entre l'être impersonnel et la dimension personnelle de l'appel du visage. Le « privilège d'Autrui » est son primat sur l'être, sa sainteté qui est au-delà de l'être dans une proximité qui exprime ce dépassement. Notons encore que la domination exercée par l'autre est exercée comme « à reculons », « tout disposé à se retirer »⁶³⁴. L'autre n'exerce pas de pouvoir ni de violence, mais c'est sa manière d'être au-delà de l'être qui pose cette domination. Il s'agit de la dimension où

⁶³² *Totalité et infini*, p. 86 (Levinas souligne).

⁶³³ *Ibid.*, p. 73.

⁶³⁴ *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, p. 213.

autrui « se place », non pas qu'il tende à exercer une domination, mais il vient depuis la hauteur. L'autre s'inscrit hors de portée de la main de l'existant, dans la dimension de hauteur qui évoque l'inaccessible. Mais dans le même temps, l'existant permet à l'autre de prendre de la hauteur en lui donnant le primat, en le glorifiant par son obéissance au commandement. Ainsi non seulement Autrui reconnu dans son altérité s'élève, mais dans le même temps l'existant se courbe devant lui en signe de respect et d'accueil. La différence une fois reconnue ne se réduit pas mais au contraire se creuse. L'autre est toujours plus haut et l'existant toujours plus bas. Cet éloignement, ce creusement de la séparation, doit être entendu comme l'accroissement de la responsabilité pour autrui. Si prendre soin de l'autre signifie maintenir l'éveil à son altérité, cette tension gonfle par elle-même. Et par cet accroissement du désir de l'autre, l'existant voit sa fécondité grandir. Il faut donc non seulement reconnaître l'autre mais faire prospérer sa glorification.

La faim du désir de l'autre ne cherche pas la possession, qui est la réduction de la faim, mais la faim elle-même. L'aller-vers-l'autre n'est donc plus saisie mais caresse. Et tandis que la jouissance voulait en finir avec le non-moi, consommer ou anéantir l'altérité de l'objet, le désir s'amplifie dans la fécondité que l'autre apporte. Dans *Le temps et l'autre*, la caresse « est faite de cet accroissement de faim, de promesses toujours plus riches, ouvrant des perspectives nouvelles sur l'insatiable »⁶³⁵. Elle est donc mise en relation avec la faim. Dans *l'Humanisme de l'autre homme*, la vulnérabilité est le « nu d'une peau offerte au contact, à la caresse qui toujours, et même dans la volupté équivoquement, est souffrance pour la souffrance de l'autre »⁶³⁶. La faim et la souffrance sont décrites sous le thème de l'érotisme, dans une relation avec la jouissance. Alors que le pour-l'autre d'*Autrement qu'être* se dégage de l'attachement à l'érotique, se débarrasse de ce qui reste intéressément, relevant encore de *l'esse* parce que d'une certaine manière, le moi n'y cède pas sans raison. La caresse entretient le mystère et la démesure d'autrui sans lui porter atteinte. Dans son article « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas », Jean-Louis Chrétien fait intervenir la caresse comme l'endroit du non-lieu, c'est-à-dire un intervalle entre l'être et le « ne-pas-encore-être ». Le non lieu, « dimension » du déphasage avec l'être, apparaît comme description de l'intime et condition de l'hospitalité⁶³⁷. Hors du monde et hors de tout

⁶³⁵ *Le temps et l'autre*, pp. 82-83.

⁶³⁶ *Humanisme de l'autre Homme*, p. 104.

⁶³⁷ « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, p. 133.

horizon, la caresse est un geste d'accueil ou dérangement du temps⁶³⁸. Le « désordonné des caresses » est la temporalité du non-lieu, hors l'être, où se tisse la pure relation. L'amour, selon Levinas, est « l'initiation constante à un mystère »⁶³⁹. Mais en se limitant à l'éros, la définition d'autrui n'est pas « élargie » au prochain, qui est le premier venu. Atteindre l'autre, ce serait le blesser par l'impudeur de ma vanité à le posséder comme un objet. Alors la main n'est plus outil de saisie, d'asservissement ou de détention, mais de l'offrande où s'exprime la gratuité du désir. Dans sa hauteur et sa démesure, l'autre est intouchable. La caresse n'atteint pas l'autre, mais elle est la manière de l'ouverture à l'autre.

Dans la caresse, ce qui est là est recherché comme s'il n'était pas là, comme si la peau était la trace de son retrait, langueur quérant encore, comme une absence, ce qui, cependant est, on ne peut plus, là. La caresse est le ne pas coïncider du contact, une dénudation jamais assez nue. Le prochain ne comble pas l'approche.⁶⁴⁰

Autrement dit je ne peux agir ni sur la dette ni sur l'autre. La considération de l'acte de l'existant comme gratuit vient consolider la relation comme reposant sur le désir de l'autre. Du moi à l'autre, il faut que la tendance soit gratuite pour qu'elle ait un sens. La peau qui s'expose ne s'expose pas suffisamment, comme si elle ne se livrait jamais assez – ouverture jamais assez ouverte à l'autre. La peau comme trace fait de la caresse ce geste impossible, vers ce qui dépasse la matérialité. La caresse n'est plus la saisie mais le don de sa propre peau au contact jamais assez proche de l'autre retiré sous sa peau à lui. La caresse se tourne vers ce qui est absent, mais dont la trace n'est caressée que dans la dolence de cette « langueur ». Si l'altérité de l'autre le retire au contact recherché, par la différence de la temporalité qui ne coïncide jamais avec le présent du moi, ce n'est pas le caché, l'invisible par rapport au visible, mais cette diachronie irréversible où la responsabilité est désir de la proximité jusque dans la substitution qui se révèle dans le contact sans saisie. La sensibilité de l'existant est débordée par cette absence, et sa caresse ne caresse pas la peau, comme son désir ne désire pas l'autre, mais elle se retourne en donation. C'est la peau qui caresse qui s'expose plutôt que l'inverse. La caresse, alors qu'elle paraît action en direction de l'autre, se transforme en une « langueur » passive. La proximité de l'autre ne s'accomplit que dans cette donation, et la caresse devient une manière d'être présent pour l'autre. Le contact n'est

⁶³⁸ Gérard Bensussan, « Mouvement, immémorial amour » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, pp. 302-303.

⁶³⁹ *Totalité et Infini*, pp. 302-303.

⁶⁴⁰ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 143-144.

pas domination mais disponibilité pour l'autre. C'est à l'autre, à travers la peau, que la caresse est donnée. Mais pour celui qui donne la caresse, sans jamais la reprendre, la sensibilité du toucher est un dépassement de l'impersonnel : la caresse est ce don de moi, jusque dans mon corps et dans son exposition, don personnel qui est fait à autrui. Et autrui, ce « premier venu » qui a désarçonné l'assurance totalitaire du moi-même, domine depuis son absence – soit passé absolu soit avenir absolu – en tant que personne rompant la continuité et la forme. « Le prochain ne comble pas l'approche », mais au contraire la différence se creuse et le désir – ou la dette – s'accroît. Cette diachronie de la caresse – où la sensibilité à la différence dépasse la totalité du même – est mise en valeur par Levinas comme interruption de la continuité. Or cette discontinuité venue de l'approche de l'autre, dans sa différence sensible et temporelle, est à l'origine de la fécondité. Non seulement l'ouverture à l'autre est l'ouverture par excellence, par laquelle un commencement est possible – ainsi dans l'ouverture, le moi trouve son unicité et en quelque sorte son commencement – mais il faut ajouter que l'altérité qui vient en moi dans l'approche me donne le temps et le pouvoir du don comme signifiante de l'approche. Autrement dit l'approche de l'autre ouvre le moi à l'autre, et surtout fait de cette ouverture un commencement permettant la fin, grâce à la signifiante du pour-l'autre. La responsabilité pour l'autre fait entrer le commencement et la fin – la discontinuité – dans le sens de la « désituation »⁶⁴¹ du moi saisi par l'approche de l'autre.

La maternité.

Dans la partie finale de son approche du rapport avec l'autre, Levinas se tourne vers une proximité désirante qui lui est apparue dès ses premiers écrits comme une issue à la fermeture ontologique. Et dans sa conception du désir, et de la proximité, la filiation occupe la place d'un accomplissement. Alors que dans *Le temps et l'autre*, puis dans *Totalité et infini*, c'était le modèle de la paternité qui dominait le discours lévinassien, *Autrement qu'être* voit la maternité s'établir comme la manière la plus accomplie de l'être pour l'autre. Et il faut y voir plus qu'une image de la parentalité, si Levinas fait évoluer son discours, ça n'est pas dans cet élargissement mais au contraire vers une précision et ceci marque un changement de position important. Ce n'est pas la féminité mais précisément la maternité qui fait l'objet de la réflexion de Levinas.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 283.

La dernière section de la quatrième conférence dans *Le temps et l'autre* est intitulée « La fécondité »⁶⁴². Après avoir abordé l'éros et la féminité, la fécondité se présente comme une relation avec l'autre où celui-ci émerge dans une proximité qui se place au-delà de tous rapports de pouvoir. « La paternité est la relation avec un étranger qui, tout en étant autrui, est moi »⁶⁴³. En introduisant le thème de la fécondité et de la filiation, Levinas commence dans *Le temps et l'autre*, à penser la particularité du lien paternel qui ouvre une responsabilité pour l'autre dépassant tout cadre. La manière par laquelle « je peux me mettre à la place du fils »⁶⁴⁴, apparaît comme la prémisse de sa pensée de la responsabilité. Toutefois elle apparaît encore dans la restriction de la libération du moi : le fils semble un prolongement du moi qui, au lieu de retourner à soi, trouve une ouverture dans sa responsabilité pour l'autre. S'il s'agit déjà de concevoir une relation de responsabilité, c'est-à-dire une relation qui déborde la totalité ontologique et le rapport de pouvoir que celle-ci implique, cette responsabilité n'est pas perçue dans toute la radicalité que lui donne Levinas par la suite.

Dans *Totalité et infini*, on trouve de nouveau une section intitulée « La fécondité ». Mais ici, dans le prolongement de l'analyse de l'hypostase, Levinas développe cette différence que l'autre introduit entre le moi et le soi. La distance qui sépare le moi du soi est liée à l'intervention de l'autre, si bien que le fils se présente comme cet autre qui est en même temps moi⁶⁴⁵. Et l'enfant vient comme l'accomplissement ou le déploiement du désir qui ne recherche pas la satisfaction, mais ouvre toujours une profondeur plus profonde dans sa relation avec l'autre. L'analyse du désir est prolongée par l'idée de la fécondité parce que le fils est cette ouverture à l'autre qui vient du moi. « La fécondité engendrant la fécondité accomplit la bonté : par-delà le sacrifice qui impose un don, le don du pouvoir du don, la conception de l'enfant. »⁶⁴⁶. L'enfant intervient comme ce don ultime dont l'humain est capable, parce qu'il s'agit de donner naissance à une personne capable de don. La multiplication dans la fécondité apparaît comme un événement hautement éthique. Si *Le temps et l'autre* soulignait la possibilité d'être à la place de l'autre parce qu'il vient de moi, *Totalité et infini* ajoute l'accomplissement du don en tant que dépassement de soi pour une personne. La paternité ne se limite pas au fait biologique réduit à l'immédiat, mais

⁶⁴² *Le temps et l'autre*, pp. 85-89.

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 85.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁶⁴⁵ *Totalité et infini*, p. 299.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 302.

met l'humain en relation avec un avenir absolu qui, s'il a participé à l'ouvrir, lui échappe. La fécondité pose avec l'autre une relation temporelle hors du moi.

Dans la fécondité, le moi transcende le monde de la lumière. Non pas pour se dissoudre dans l'anonymat de *l'il y a*, mais pour aller plus loin que la lumière, pour aller *ailleurs*.⁶⁴⁷

La fécondité est ce dépassement de la condition du moi qui semble l'extrémité de la possibilité éthique de l'existant, parce qu'il donne le donner lui-même comme s'il faisait un don au-delà du don au fils. Le moi n'est plus limité au soi dans la relation avec son fils, à la fois autre et proche du moi. Ce monde du dévoilement qui appartient à la matérialité de l'être est dépassé par une possibilité qui n'est pas celle de la mort. « *Ailleurs* » que dans l'être, que dans la lumière de l'apparaître, la fécondité est cette venue de l'autre étroitement lié au moi dans un rapport personnel. La fécondité se situe au-delà de la reproduction, du fait biologique, en tant que celui qui vient est une autre personne. La filiation avec l'enfant dépasse le plan ontologique non seulement parce qu'elle se dégage du pouvoir, mais aussi en plaçant l'altérité de l'enfant au-dessus de sa venue matérielle : ce que Levinas met en évidence, ce n'est pas la naissance mais l'avenir qui s'ouvre à l'instant de la naissance, qui est ouverture de la fécondité dans la temporalité. La fécondité du temps lui-même est ce dépassement de l'immédiateté du visible, mais aussi la possibilité de nouveaux commencements. La mort et la naissance ne sont pas des événements que la temporalité oublie dans sa continuité, mais au contraire, pour Levinas, la temporalité repose sur la relation à l'altérité. Ce qui implique que la fin et le commencement sont sans cesse possible, comme si la discontinuité était la condition de la fécondité. La mort et la naissance se situent au-delà du rapport de pouvoir, et de cette manière, apparaissent comme des ruptures de l'être, de cette totalité qui tient le monde dans la continuité de sa trame. Dans les dernières pages de *Totalité et infini*, Levinas évoque la « merveille de la famille »⁶⁴⁸, comme cette possibilité extrême de la socialité où le pouvoir est écarté et la responsabilité pour l'autre, qui est une inclination devant la faiblesse de l'autre, vient ouvrir la fécondité à l'infini. En effet, la fécondité du moi permet la venue de l'enfant qui est lui-même une personne dotée de mon propre pouvoir de don. Il ne s'agit pas de penser une continuation du moi à travers l'autre, mais peut-être l'ouverture de l'ouverture qui dans la famille perdure comme une vie au-delà de l'être. Les

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 301.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p. 342.

relations familiales sont, pour Levinas, l'endroit du déploiement de l'éthique en tant que don du don lui-même, c'est-à-dire don dont celui qui donne ne sait pas jusqu'où il va donner. L'ouverture à l'autre apparaît comme le don lui-même, ou comme accomplissement du désir « engendrant le Désir »⁶⁴⁹, parce qu'il s'agit, par ce don, de donner à l'infini. C'est ainsi qu'on peut comprendre « le temps infini de la fécondité »⁶⁵⁰ comme l'ouverture à l'altérité dans l'infinité de l'ouverture. Le don éthique n'est pas limité, mais il est cette ouverture qui s'ouvre en elle-même avec la possibilité d'être relancée par de nouveaux commencements comme un temps « scandé par les jeunesses inépuisables de l'enfant »⁶⁵¹. La fécondité dans *Totalité et infini* vient donner à la temporalité du don et du désir un sens éthique qui se déploie au-delà du moi, et que le moi, d'une certaine manière, accueille.

C'est l'idée de l'accueil en moi-même, de cette fécondité de l'autre, qui revient dans *Autrement qu'être* sous le thème de la maternité. Levinas a évoqué une « terre maternelle »⁶⁵² en 1957, mais il s'agissait alors de critiquer la relation avec l'ontologie où l'autochtonie détermine la limite de l'existant. Ici, la maternité n'est plus cette relation avec la terre, mais la relation de responsabilité avec l'autre. Dans son étude de 1982, *Figures du féminin*, Catherine Chalier donne une remarquable analyse de la maternité : dans son approche de Levinas, elle souligne que la subjectivité maternelle n'est pas l'exclusivité de la femme, mais l'« analogon de toute subjectivité »⁶⁵³ dès l'instant où le moi est constitué par sa responsabilité et son être-otage pour l'autre. La différence avec la fécondité dans *Totalité et infini* repose sur l'intériorisation de l'altérité qui demeure autre mais qui est accueillie en moi. Tandis que Levinas pensait jusque-là la fécondité dans la relation « extérieure » (c'est-à-dire que la proximité avec le moi, même justifiée par la filiation, demeure restreinte par une séparation matérielle), *Autrement qu'être* introduit la maternité au sein d'une pensée de la substitution pour l'autre qui va jusqu'au don de ma propre corporéité à l'autre. On pourrait dire que l'autre dans le même trouve une place de plus en plus importante, jusqu'à cette image de la maternité. En effet, la maternité n'intervient pas comme l'image de la fécondité, mais en tant qu'accueil de l'autre, jusqu'au bout de soi-même. La première occurrence du thème de la maternité se trouve à la page 114 : « Animation comme

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 302.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 343.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 301.

⁶⁵² « L'idée de l'infini », article de 1957 repris in *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 170-171.

⁶⁵³ *Figures du féminin*, p. 27.

exposition à l'autre, passivité du pour-l'autre dans la vulnérabilité remontant jusqu'à la maternité que signifie la sensibilité »⁶⁵⁴. La maternité vient comme l'endroit de l'intrigue où la sensibilité et le moi se retrouvent, formant une unité qui soulève la condition sensible au-delà de l'être. À propos du corps maternel, Catherine Chalié écrit qu'« il n'est pas quelque part, il vit la substitution »⁶⁵⁵, « dérangé jusqu'à la dépossession de son souffle »⁶⁵⁶. Au sens strict du mot maternité, « qualité de mère »⁶⁵⁷, Levinas invite à penser « le fait de porter ». La vulnérabilité sensible de l'existant, l'exposition de son intimité à l'autre par-delà la limite de la nudité formelle, la substitution à l'autre qui s'inscrit dans la plus passive des passivités : ces idées fondamentales d'*Autrement qu'être* sont mises en rapport par celle de maternité. Non seulement la maternité reprend les développements sur la fécondité qui ont précédé la rédaction de cet ouvrage, mais elle apparaît comme le dénouement attendu depuis l'origine de la réflexion de Levinas. En effet, il ne s'agit pas seulement de reconnaître l'élévation du moi par sa relation avec l'autre, mais aussi de penser jusqu'à quel point le moi peut s'exposer et se donner lui-même à l'autre. D'après Catherine Chalié, « si le corps maternel franchit tout limite essentielle, c'est qu'il est inquiétude. Jusqu'à la substitution. Corps possédé, corps de folie, corps de l'autre en soi. Corps immémorial, puisqu'il tient à un ordre de responsabilité – de bonté – sans être lui-même entré dans cet ordre. Sans l'avoir élu, il a été choisi par lui »⁶⁵⁸. Et il apparaît avec la maternité que la substitution à l'autre est l'ouverture à l'infini de l'autre qui, par sa passivité, n'arrête pas de donner.

Dans la maternité signifie la responsabilité pour les autres – allant jusqu'à la substitution aux autres et jusqu'à souffrir et de l'effet de la persécution et du persécuter même où s'abîme le persécuté. La maternité – le porter par excellence – porte encore la responsabilité pour le persécuté du persécuté.⁶⁵⁹

À propos de ce passage d'*Autrement qu'être*, Jean-Luc Marion note : « étrange et choquant assertion. [...] Comment pourrions-nous prendre sur nous la responsabilité de la faute commise sur nous, à notre rencontre ? »⁶⁶⁰. Il souligne ici l'aspect hyperbolique de la substitution. Mais

⁶⁵⁴ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 114.

⁶⁵⁵ *Figures du féminin*, p. 35.

⁶⁵⁶ *Ibid.*

⁶⁵⁷ *Dictionnaire historique de la Langue française*, tome 2, Alain Rey (sous la direction de), Paris : Dictionnaires Le Robert, réimpression mise à jour octobre 2004, p. 2162.

⁶⁵⁸ *Figures du féminin*, p. 34.

⁶⁵⁹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 121.

⁶⁶⁰ « La substitution et la sollicitude » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *op. cit.*, p. 52.

Jean-Luc Marion désamorce cette incompréhension par l'analyse de la substitution en tant que pré-éthique : « la substitution doit s'entendre ici *au sens extra-moral* d'un radical renversement de l'ontologie par le biais d'une destruction de toute détermination selon l'être de ce qui se joue dans la subjectivité »⁶⁶¹. Et c'est précisément cette compréhension de la substitution comme moment pré-éthique qui nous permet de penser la place de la maternité dans *Autrement qu'être*. La sensibilité, c'est-à-dire la vulnérabilité à l'autre, se déploie dans le moi en tant que responsabilité passive pour l'autre. Mais cette responsabilité ne se heurte pas à la limite du soi. Le moi est concerné par l'autre au-delà de lui-même. L'autre est premier, par sa manière de s'échapper, par son antériorité, et surtout par sa faiblesse. Être responsable pour l'autre, c'est prendre en charge sa faiblesse ; mais plus loin que dans sa souffrance, le moi supporte la dégradation que l'accusation portée au moi produit chez l'autre. Dans cette accusation, le désespoir d'être ignoré se transforme peut-être en cruauté. Mais le moi ne peut pas se situer comme un « bouc émissaire » : être responsable de l'autre, c'est précisément être responsable de ce qui m'échappe. La façon qu'a le moi de répondre à l'autre, de répondre de l'autre, et pour l'autre, n'est pas la réponse à une accusation fautive. La dette qui est ouverte par la distance toujours trop grande entre le moi et l'autre – distance qui empêche à la substitution d'effacer complètement le moi – est la culpabilité de l'existant à exister. Parce qu'il existe, l'existant fait pâtir l'autre. « Loin des couvertures et des excuses que présente abondamment l'essence exhibée dans le Dit »⁶⁶², l'accusation est pleinement acceptée, et la responsabilité que le moi endosse n'est pas injuste pour le moi. Elle est la réponse à l'injustice pour l'autre. L'approche de l'autre, accusant jusqu'à persécuter le moi, « abîme le persécuteur » par ce rôle même de persécuteur. La responsabilité du moi ne s'arrête pas à une responsabilité formelle où il serait la cause d'un trouble identifié et fini. Elle va au-delà de la forme, et au-delà de ses repères logiques qui parviennent à poser une limitation des causes et des effets. La responsabilité éthique est infinie. Et la maternité intervient comme le fait même de cette responsabilité sans limite : extrême dépossession où chaque organe alimente l'autre dans une vocation sans principe et sans fin. Tous les termes de la description éthique se retrouvent dans la maternité en tant que pré-éthique, c'est-à-dire condition de possibilité de l'éthique. La vie nouvelle, l'enfant, est déjà intrigue qui se noue jusque dans la sensibilité, jusque dans les réserves de vie que le corps maternel puise pour les

⁶⁶¹ L'auteur qui souligne. *Ibid.*, p. 54.

⁶⁶² *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 167.

donner au-delà de tout don, dans la passivité d'un servir sans recul, sans réflexion. Xavier Tilliette constate : « C'est le miracle de la proximité, qui fait que le plus lointain, l'Etranger, est le premier servi »⁶⁶³. On ne peut pas alors penser la part du moi retenue sur le don évoquée par Didier Franck⁶⁶⁴. Pourquoi ici aucune retenue ne peut s'appliquer sur le don ? Précisément parce que la maternité apparaît comme la situation pré-éthique : la proximité est ainsi dans sa plus pure forme, où la corporéité et la subjectivité sont absolument constituées par la substitution. Elle est port de l'autre comme de ce « premier venu » pour qui je suis déjà absolument responsable, que j'abrite sans le connaître dans l'intimité de mes entrailles. Ainsi on comprend bien que dans la maternité, cette lourdeur du soi dénoncée par les premiers écrits de Levinas, se réintègre pour l'entreprendre comme pour-l'autre dans *Autrement qu'être*. La chair devient même l'endroit où se conditionne la possibilité éthique. En son sein se retrouve l'immémoriale présence de l'autre dans le même et avant le même. Ce « passé pré-ontologique de la maternité »⁶⁶⁵ est surtout le pré-éthique où la matérialité peut trouver une signification. L'ontologie peut s'inscrire à partir du corps maternel dans l'au-delà de l'être, puisque la corporéité « exorbitante » y est absolument mise au service de l'autre. « Seule l'anarchie du corps de maternité témoigne – dans le silence et le "gémissement d'entrailles" – d'une entente plus originaire que tout autre de l'utopie éthique. Du passage au temps d'un autre, de l'eschatologie sans espoir pour soi »⁶⁶⁶. La maternité ajoute à l'idée de l'autre dans le même cette sensibilité où la chair se fait accueil.

« La maternité – le porter par excellence » vient dans la pensée d'Emmanuel Levinas non sous la réduction à la féminité, mais dans une compréhension ouverte qui fait que le père lui-même devient maternel par sa responsabilité. Et celui qui est porté, avant d'être l'enfant, le même, est cet étranger pour qui d'avance ma responsabilité est donnée jusqu'au-delà de soi. À peine conçu, à peine venu dans cette approche particulière qui garde ses distances, l'autre occupe toute la place, où plutôt plus que la capacité du moi. Car la responsabilité pour l'autre, décrite comme responsabilité au-delà de mes propres erreurs, signifie une responsabilité où le moi est capable de plus que sa capacité. La maternité est précisément cette expérience « extra-ordinaire » où l'autre, soulève le moi dans sa proximité, jusqu'à ce qu'il déborde lui-même ses propres

⁶⁶³ « E. Levinas : les problèmes de la subjectivité » [En ligne] §3.

⁶⁶⁴ « En partageant mon pain, j'en retiens une part, fait la part de ma persistance dans l'être, de mon propre *conatus* ». *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, pp. 64-65.

⁶⁶⁵ Catherine Chalier, *Figures du féminin*, p. 32.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 89.

capacités. L'existant n'est plus simplement existant. Sa manière d'être pour-l'autre est le déploiement en lui de ce qui le dépasse, et où lui-même est investi. L'accueil, l'abri, que la maternité propose à l'autre est cette manière unique de laisser venir l'autre dans le moi, non seulement sans se refuser, mais aussi sans lui faire violence. Dans l'acceptation de l'altérité de l'autre, le moi accepte de donner ce qu'il a et ce qu'il est jusqu'à s'éteindre par son propre don. Il ne s'agit pas de rattraper le retard, ni de rembourser la dette, mais « le porter » de la maternité s'ouvre dans une perspective de don qui donne même plus que ce qui est possédé. À découvert pour l'autre, dans un don qui dépasse la capacité de l'existant, le moi est ouvert dans une ouverture qui est démesurée par rapport à lui. Mais dans cette optique de l'éthique où la mesure n'a plus de sens, cette ouverture se fait dans l'oubli de ses conséquences pour le moi, parce que l'autre et son accueil, et l'impossibilité de l'ignorer c'est-à-dire de ne plus tout lui donner, ont plus d'importance. La maternité porte l'autre jusqu'au bout du soi-même, dans son dépassement, parce que ce soi-même est toujours insuffisant.

La subjectivité de chair et de sang dans la matière – la signifiante de la sensibilité, l'un-pour-l'autre lui-même – est signifiante pré-originelle donatrice de tout sens car donatrice ; non pas parce que, pré-originelle, elle serait plus originelle que l'origine, mais parce que la diachronie de la sensibilité, qui ne se rassemble pas en présent de la représentation, se réfère à un passé irrécupérable, pré-ontologique de la maternité et est une intrigue qui ne se subordonne pas aux péripéties de la représentation et du savoir, à l'ouverture sur des images ou à un échange d'informations.⁶⁶⁷

La subjectivité est responsabilité et sensibilité : c'est ce qui se dégage d'*Autrement qu'être*, dans la description d'une vulnérabilité du moi, et d'une exposition qui est exposition de l'intimité sensible. La sensibilité n'est plus réservée à la jouissance, mais elle est rapportée à la subjectivité, si bien que le moi qui s'expose le fait par sa sensibilité à l'autre. « De chair et de sang », la subjectivité est impliquée dans sa corporéité parce que l'autre touche le moi dans sa sensibilité, et par sa sensibilité. L'idée que la sensibilité à la faim de l'autre puisse réveiller la conscience éthique montre à quel point le moi qui est concerné par l'autre l'est dans sa matérialité propre. Et la signifiante peut se comprendre comme l'unification du moi dans sa corporéité. Il s'agit de la signifiante de cette bizarrerie : une âme dans un corps. L'approche de l'autre donne l'animation du corps le sens du pour-l'autre. La sensibilité à l'autre, dans l'approche de l'autre en tant qu'autre, est « donatrice » de sens, bien avant la conscience du moi. « Intériorité sans secret, pur

⁶⁶⁷ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 126.

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 »⁶⁶⁸, l'autre donne un sens à la séparation entre le soi et le moi, dans le pour-l'autre, le moi peut donner son soi. L'être pour-l'autre n'est pas seulement une justification mais la signifiante de l'exister de l'existant. Si l'existant existe, c'est pour être pour-l'autre. Le lien avec l'autre est déjà noué avant même que la conscience ne soit en éveil. Si l'éthique est l'éveil de la conscience, elle ne s'éveille que sur la signifiante qui l'a précédée. Et la responsabilité pour l'autre que la maternité fait comprendre dans l'intériorité même du moi, dans sa corporéité et dans son ouverture à l'altérité, est décrite comme « pré-ontologique ». Le déclin de l'ontologie ne repose donc pas sur le rejet de la matérialité, sur une dépréciation du corps, ou une mortification qui libérerait le moi. La maternité est « pré-ontologique » parce qu'elle est la relation qui se « trouve » au-delà de l'être. Non pas l'être comme matérialité, mais en tant que trame continue du monde, totalisation homogène. La maternité est ce qui fait naître la différence dans toute sa radicalité, au sein même de la matérialité. Parce que celui qui naît est une personne, à laquelle le moi est lié avant même sa venue au monde, avant même son appel, la maternité intervient comme la rupture avec l'ontologie, en tant qu'ouverture de l'être à l'au-delà de l'être, introduction de l'autre dans l'être. La matérialité ne sert plus alors la totalité mais l'infini : elle devient la nourriture, l'habit, la chaleur, qui sont données maternellement par le moi accueillant l'autre. La donation précède tout pouvoir, parce que si je viens au monde, je suis déjà dans l'approche d'un autre. L'humain naît dans cette capacité à la socialité qui ne trouve pas immédiatement sa place mais qu'il faut lui rappeler. Et cette socialité personnelle est donation.

La maternité n'est pas à considérer comme un exemple de la relation à l'autre, au même titre que la relation érotique : si l'enfant en tant que tel renvoie lui aussi à l'éros, ici la maternité revêt la signification d'une origine ou de la condition pour que l'éthique puisse avoir lieu. Ainsi elle répond au problème que nous posons au commencement de notre étude : *la maternité introduit l'humain au monde, non pas en l'y jetant, mais en l'y portant*. La venue de l'humain, dans l'immémorial de sa naissance – c'est-à-dire dans la conception avant toute conception – se présente d'abord comme possibilité éthique. Si Levinas peut poser l'assignation de l'autre (la veuve, l'orphelin, l'étranger) comme départ de l'éthique à travers la passivité extrême de la parole inaugurale – dit qui est encore Dire mais où déjà le corps se fait verbe – c'est que dans le passé anarchique de l'humain, la maternité est à la fois substitution et transmission de la

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 217.

substitution ; scène primitive où se contracte la signification. Ce temps de l'autre, bien antérieur au temps égologique, permet la naissance comme une rupture de la matière inerte et de la distance : car l'instant immémorial où se noue l'intrigue de l'altérité engendre la proximité et la différence qui d'un même mouvement rendent possible tout *logos*. Le temps de l'autre, temps du corps maternel, ouvre la signifiance du monde personnel et humain. C'est en cela qu'il est le Dire préalable à tout dit. La séparation du moi n'est plus une limitation, mais la possibilité de son ouverture. Cette séparation de l'hypostase qui, dans notre premier chapitre semblait isoler le moi, le condamnant aux relations de pouvoir qui maintiennent sa solitude, apparaît à présent comme ce qui rend possible l'éthique. Au lieu de la rendre impossible, la séparation d'avec la totalité et le repli sur soi sont une étape menant à l'approche de l'autre. En effet, sa distinction sépare le moi de ce qui l'entoure, c'est-à-dire, en termes de temporalité, que le présent du moi n'est pas synchronisé avec le temps de l'autre. La relation entre le « présent de la représentation » et le « passé irrécupérable » d'où vient l'autre apparaît comme une sorte de décrochage : le moi fait plus qu'il n'est capable de faire, il se trouve dans l'approche de l'autre comme s'il ne s'appartenait plus. Ce présent auquel sa conscience le lie est dépassé par la passivité gonflant le moi de cette altérité féconde venue d'un passé qui ne lui appartient pas. La passivité de la substitution, cette maternité qui porte l'autre sans qu'il ne lui appartienne, « est une intrigue qui ne se subordonne pas aux péripéties de la représentation et du savoir, à l'ouverture sur des images ou à un échange d'informations ». Autrement dit elle intervient comme la rupture la plus radicale avec l'enfermement dans le présent, dans l'apparence des images et des théories. L'être-pour-l'autre vient par-dessus tout, antérieur au tout, dans la rupture avec le tout.

Le moi est en soi comme dans sa peau, c'est-à-dire déjà à l'étroit, mal dans sa peau comme si l'identité de la matière reposant sur elle-même, cachait une dimension où se peut un recul en deçà de la coïncidence immédiate, une matérialité plus matérielle que toute matière – c'est-à-dire que l'irritabilité ou la susceptibilité ou l'exposition à la blessure et à l'outrage, en marque la passivité plus passive que toute passivité de l'effet. Vulnérabilité dont la maternité dans son intégral "pour l'autre" est l'ultime sens et qui est la signifiance même de la signification.⁶⁶⁹

« À l'étroit » dans sa peau, le moi doit s'exposer dans le dépassement de sa matérialité. Levinas écrit quelques pages plus loin que « l'irrémissible culpabilité à l'égard du prochain est

⁶⁶⁹ Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, p. 170.

comme la tunique de Nessus⁶⁷⁰ de ma peau »⁶⁷¹. La blessure de l'existant, dans sa culpabilité, vient de sa peau elle-même, retournée sur le soi. La matérialité sensible apparaît maintenant comme la manière d'être pour l'autre. Le corps n'est plus la prison du soi, la pesanteur qu'il faut traîner. Ce qui est différent c'est la signifiante du pour-l'autre. La lourdeur du corps de l'existant qui méconnaît l'autre vient de ce que toute cette matière, ce soi qu'il faut sans cesse entretenir et qui retient le moi en lui, ne trouvait pas de sens. Le manque de signifiante dans l'optique de l'existant ne le laissait pas trouver une place à son exister. L'optique éthique, en donnant à la matérialité une place secondaire, en fait le moyen de l'être-pour-l'autre. En sorte que la matérialité est comprise comme sensibilité, c'est-à-dire possibilité du contact avec l'altérité. La donation de sens semble la donation de la donation, celle que l'autre me donne par sa manière de m'interpeller, par sa misère et sa faim, d'avant tout dit. La signifiante de la diachronie vient de la socialité personnelle avec l'autre. Elle est la séparation autorisant le donner et le dire. La diachronie, au lieu d'être cette limite qui paraissait aporétique, est le lieu même du non-lieu de la signifiante. Par ce décalage avec l'autre, s'ouvre à la fois la distance et la possibilité de la proximité de l'autre. Ce qui vient par la diachronie, c'est le rappel de l'altérité dans toute sa radicalité. Mais au lieu de mettre en échec le moi, la diachronie révèle sa relation pré-originelle avec l'autre. Ce qu'on aurait pu prendre pour un défaut de l'intelligence du moi, se découvre comme la signifiante de l'autre, par laquelle l'intelligence peut avoir un sens. La sensibilité n'est pas seulement la matérialité passée au second plan, moyen relationnel, parce qu'elle charge cette matérialité d'une passivité extrême. La passivité donne une profondeur à la matérialité. La sensibilité, « l'irritabilité ou la susceptibilité ou l'exposition à la blessure et à l'outrage », est une sorte d'enfoncement dans la matérialité où le moi ne se trouve plus dans sa surface de pouvoir, mais dans la passivité pour-l'autre. Le « recul » n'est pas ici une échappatoire, mais dans l'en deçà de la liberté, l'impossibilité de ne pas être passif, autrement dit de ne pas être responsable pour l'autre ou de ne pas répondre de l'autre, impossibilité qui donne la possibilité d'être dans la rupture avec l'immédiateté. La matérialité n'est plus seulement dans « la coïncidence immédiate », mais elle devient le moyen du moi dans l'approche de l'autre. En tant que sensibilité à l'autre ou vulnérabilité, elle est projetée dans la relation avec la différence de l'au-

⁶⁷⁰ Imprégnée du sang du centaure Nessus, cette tunique lorsqu'elle est portée s'inscrit dans la chair et la blesse. Déjanire l'offrit à son époux, Hercule (convaincue par Nessus qu'il s'agissait d'un philtre d'amour). Celui-ci demanda qu'on le brûle tant la douleur lui était insupportable. Voir *Les Métamorphoses*, Ovide, IX 98-133.

⁶⁷¹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 173.

delà. Être sensible à l'autre, ce n'est pas se fermer mais ouvrir la matérialité à l'accueil de l'autre. La sensibilité serait la version éthique de la matérialité : la matière n'est plus laissée à elle-même mais traversée par ce pour-l'autre du moi sensible.

Cette « matérialité plus matérielle que toute matière » est l'exposition au-delà de l'exposition, exposition de l'exposition. Il s'agit de cette matérialité qui se donne à l'autre, qui se prête à la souffrance dans sa passivité de substitution. La donation à l'autre fait de la matérialité l'objet du don. Dans sa manière d'être voué, dans cette responsabilité où le moi se trouve sans refuge, la matérialité passive est une déprise de soi-même. La sensibilité est non seulement affection pas l'autre, mais aussi donation à l'autre. L'approche de l'autre par sa différence touche le moi dans sa sensibilité, en faisant ressentir la souffrance pour l'autre dans la chair même. « Vulnérabilité dont la maternité dans son intégral "pour l'autre" est l'ultime sens et qui est la signifiante même de la signification ». Si l'on comprend la maternité comme le « porter l'autre », si l'on pense à la peau étirée au-delà de sa forme pour accueillir l'autre en elle, la corporéité n'a de sens que dans ce « pour l'autre » : alors que son entretien pour le même n'a aucune signifiante⁶⁷², la matérialité dans l'approche de l'autre vient comme sensibilité ou vulnérabilité, c'est-à-dire qu'elle devient signifiante par son accueil ou son abri de l'autre. La responsabilité pour l'autre ne sépare le moi du soi que pour que la matérialité puisse faire l'objet du don. Mais cette séparation crée une union entre le moi et le soi qui est remplie par la signifiante du pour-l'autre.

La maternité est pensée par Levinas comme cet événement pré-éthique qui est l'ouverture de la possibilité éthique. Catherine Chalié s'est demandée, dans *Figures du féminin*, ce qui posait cet aspect limitatif : pourquoi Levinas n'en fait-il pas la naissance de l'éthique elle-même ? Cette limite viendrait du *logos* : la maternité présente une substitution à l'autre trop excellente pour laisser une place au dit. Possibilité extrême du déphasage où l'autre, l'étranger, est accueilli sans condition, sans engagement volontaire, et porté jusqu'au-delà de soi. La maternité est décrite comme « l'avant-propos des langues »⁶⁷³ et il faut, pour entrer dans l'éthique en propre, que la nomination puisse avoir lieu. Car elle « assure la fin de gestation dans le corps maternel »⁶⁷⁴, ce qui signifie l'intervention du Tiers. Ce corps maternel est le « dire originaire de la proximité »⁶⁷⁵

⁶⁷² Voir notre premier chapitre.

⁶⁷³ Catherine Chalié, *op. cit.*, p. 90.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 98.

mais la proximité y est substitution, à tel point qu'elle reste ineffable. Ainsi le corps maternel revêt la signification de l'endroit de l'événement immémorial de la maternité, autrement dit ce lieu pré-éthique qui rend possible l'éthique.

La proximité de l'autre ouvre, dans l'intériorité de l'existant, un décalage ou une différence qui vient de l'absence de l'autre, de sa différence. Ainsi se pose ce paradoxe énigmatique : la proximité est proximité de l'altérité. Lorsque Levinas pense la proximité, il ne s'agit pas de compréhension retournant au moi, de connaissance de l'autre, mais au contraire, toujours dans le détachement vis-à-vis de la connaissance, d'une approche – non de moi mais de l'autre – de l'obscur. Le souci de ne pas violenter l'autre, trouve un écho dans cette manière de penser la venue de l'autre – hors de toute possibilité de saisie – dans la passivité et l'intervalle. Mais passivité et intervalle ne se comprennent pas autrement que dans un pré-originel où le moi n'a pas de liberté de mouvement. Le moi se forme à partir de la passivité et de l'intervalle – c'est-à-dire à partir de l'approche de l'autre. Et l'étrangeté de celui qui vient dans son extériorité, sans jamais se dégrader, sans compromission, se laisse caresser dans son impossible présence. L'autre s'approche sans se livrer, mais il laisse sa trace dans le moi. Sa trace est la fécondité de la diachronie. L'altérité est différence en tant que rupture de l'être temporel et spatial. Et c'est la proximité de cette rupture qui met en éveil la conscience, non pas comme compréhension, mais en tant que présence pour l'autre. L'obscurité de l'altérité donne à l'existence du moi une profondeur personnelle, non pas comme l'effet de l'expérience éthique, mais parce que l'expérience éthique précède toute expérience.

Si nous n'avons pas choisi ici d'axer notre recherche sur le problème de la justice posé par le Tiers chez Levinas, l'intervention de la tierce personne impliquée dans l'ouverture éthique doit être abordé pour penser jusqu'au bout la substitution. En effet, dans le pour-l'autre extrême de la maternité, le corps ne se fait pas parole. Or Levinas laisse entendre la place du *logos* comme l'indispensable transformation. Si le corps trouve une place significative comme « absence et exil en soi pour qu'un(e) autre ait lieu »⁶⁷⁶, il faut que la dualité maternelle trouve dans un troisième terme une expression langagière. « La paternité, bien qu'elle produise une moins excellente substitution, a l'avantage des mots », écrit Catherine Chalié⁶⁷⁷. Si la maternité est « savoir de

⁶⁷⁶ *Ibid.*, pp. 97-98.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 83.

chair du désintéressement »⁶⁷⁸, la paternité apparaît comme accomplissement de la venue de l'autre, en lui donnant un nom. Le père est alors ce tiers qui doit trouver une place dans la relation « familiale » en imposant la loi sociale. Dans son article « La voix sans nom », Jean-Luc Marion décrit la complexité de cette nomination : la paternité ne s'inaugure pas dans l'immédiateté de la naissance, mais seulement à l'endroit d'un répons face à l'appel de l'enfant à être nommé⁶⁷⁹. « Le père naîtra donc à la paternité à la mesure où il répondra à l'appel anonyme de l'enfant par un répons nominateur »⁶⁸⁰. Ce qu'exprime Catherine Chalier en parlant d'une « excellence » de la relation de substitution dans la maternité, et de l'avantage du *logos* de la paternité, peut s'expliquer par l'analyse de Jean-Luc Marion. En effet, le manque d'immédiateté de la reconnaissance paternelle – la nécessité d'en passer par une reconnaissance nominative – fait de la relation à l'enfant, la relation à l'anonyme que le devoir impose de reconnaître, c'est-à-dire d'en répondre à travers son propre nom. Et, si « le nom propre a en propre de rester impropre »⁶⁸¹, cela pose l'enfant dans un anonymat indéfectible par rapport à son père (dans un sens comme dans l'autre puisque Jean-Luc Marion précise que le nom donné par le père le laisse se retirer, le masque en quelque sorte⁶⁸²). L'appel à l'apologie, cette glorification de l'autre par la bouche même du moi s'accomplit (sans jamais se satisfaire) par la responsabilité qui, jusqu'à la substitution, est responsabilité de l'au-delà de moi. Or l'inspiration de la parole n'est autre que la loi, l'interdit du meurtre d'autrui.

Si Levinas, dans *Autrement qu'être*, aborde surtout la maternité, c'est que nous pouvons penser une véritable complémentarité entre maternité et paternité. On pourrait faire avec Catherine Chalier, le reproche à Emmanuel Levinas de son attachement au privilège du *logos*

⁶⁷⁸ *Ibid.*

⁶⁷⁹ « Le père se décide comme père, parce que l'enfant (et tout le contexte qui entoure sa naissance) exerce sur lui un appel à la reconnaissance en paternité ; l'enfant appelle silencieusement le père à l'appeler de son nom – nom du père, du nom qu'il n'a pas, qui n'est pas et ne sera jamais le sien propre ». Jean-Luc Marion, « La voix sans nom » in *Rue Descartes. Emmanuel Levinas*, p. 22.

⁶⁸⁰ *Ibid.*

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 23.

⁶⁸² « Ce nom ne me dit pas non plus qui est mon père : loin de l'identifier, il le dissimule et même l'érige en père inconnu ; tout ce que je connaîtrai de mon père, je l'apprendrai de ses histoires, de ses aveux et de ses mensonges, souvent de récits étrangers, bref je l'apprendrai à l'encontre de son nom, en le déconstruisant ou le corroborant à chaque fois de ce qu'il ne dit pas ». *Ibid.* Et François-David Sebbah note à propos du témoignage de celui qui nomme : « sa présence à lui, sa présence au Monde sera toujours hantée par l'appel dont il témoigne ». « Le Soi : épreuve et témoignage » in Collège international de philosophie, *Rue Descartes. L'intériorité*, n° 43. Paris : Presses universitaires de France, 2004, p. 122.

grec⁶⁸³. Mais plutôt que de s'arrêter au constat d'une préférence de Levinas pour le masculin, et la prévalence du *logos*, posant une aporie pour le féminin limité à l'éros voire à l'animalité⁶⁸⁴, notre analyse tend à décrire une conception duelle de la fécondité où chaque aspect complète la socialité éthique. En effet, la venue de l'enfant est pensée comme événement éthique parce que porté dans un dévouement immémorial, il se trouve nommé et s'inscrit dans la société des hommes. La fécondité doit trouver son équilibre dans ces deux manières (qu'il serait trop schématique de rapporter à la différence des sexes) : humanité dans la naissance et dans la loi. L'éthique ne s'accomplit que dans la confrontation à la loi imposée par le Tiers – là où le pour-l'autre devient un problème, car comme Jacques Rolland insiste : « il n'y a tout simplement pas de problème éthique »⁶⁸⁵. En effet, l'éthique ne devient problématique que par la présence du Tiers, mais il semble aussi que l'éthique ne puisse véritablement s'ouvrir selon Levinas qu'avec la présence du Tiers. En donnant au Tiers la tâche d'ouvrir l'éthique, non dans la dualité maternelle, mais dans l'inauguration de l'humanité par la loi sociale qu'il impose, la description de Levinas donne la double détermination à la fécondité, maternité et paternité, en tant que temps de l'autre⁶⁸⁶.

⁶⁸³ Dans sa logique grecque du *logos*, Catherine Chalier considère que Levinas passe à côté de « l'inédit d'une autre syntaxe ». « À se passer d'une telle assistance, les femmes n'ont pas tant connu l'excellence d'une éthique maternelle que l'effet d'une violence venue du masculin, du prototype même de l'humain ». *Op. cit.*, p. 84.

⁶⁸⁴ *Ibid.*

⁶⁸⁵ Jacques Rolland, « Le sujet épuisé », in Danielle Cohen-Levinas, *Levinas*, p. 310.

⁶⁸⁶ « Moment où l'extériorité n'est pas idée mais enfant ». Catherine Chalier, *op. cit.*, p. 30.

Conclusion du troisième chapitre

La compréhension de ce qui se passe dans l'expérience éthique ne porte pas sur l'altérité – laquelle demeure enfouie dans son mystère indévoilable – mais plutôt sur l'idée que l'altérité passe par le moi. En effet, l'autre vient par sa présence dans l'être mettre la conscience en éveil en lui évitant toute connaissance. L'autre, dans l'impossibilité de le thématiser imposée au moi, ne vient pas pour se livrer. Depuis le visage et les yeux, qui dans *Totalité et infini*, étaient l'ouverture à l'ouverture de l'autre, Levinas a affiné sa pensée dans une approche toujours en deçà de la forme. Il est frappant de voir dans *Autrement qu'être* une mise en valeur du Dire et de l'expressivité d'autrui qui, même en « apparaissant » à travers le visage dans *Totalité et infini*, sont décrits dans l'abandon de toute forme, anarchiquement ou pré-originaires, comme si la relation avec l'autre n'avait besoin d'aucun support, parce que la sensibilité du moi est déjà, à l'avance, teintée de son approche. L'altérité d'autrui, sa différence radicale, n'est pas la découverte de l'absolue nouveauté, mais plutôt le retour sans souvenir de cette antériorité immémoriale qui a toujours marqué la diachronie du moi, et qui par la signifiante de son approche, fait de l'hypostase non plus une fermeture sur le même mais une ouverture à l'infinie fécondité de l'autre. Le troisième mouvement de notre réflexion visait à mettre en évidence ce qui se cache derrière l'apparence paradoxale de la venue de l'autre – proche et distante à la fois. Et si la relation éthique est « dé-située »⁶⁸⁷ au-delà de l'être, si la proximité et la distance sont des termes discutables pour aborder l'autrement qu'être, nous dirons plutôt que le prochain arrive dans une sorte d'étrangeté intime. Car le prochain est à la fois l'étranger, le « premier venu » que je ne connais jamais, et dans ma non-indifférence, dans ma vulnérabilité, il est celui qui touche mon intériorité la plus privée. Parce que l'étranger, autrui, est celui qui met l'existant sens dessus dessous ou qui le conduit à exposer ce qui ne s'expose jamais, ce qu'il a de plus retiré et de plus privé et qui pourtant se trouve dans l'approche de l'autre plus exposé et plus proche de l'autre que du moi lui-même. Cette sensibilité qui se trouve anesthésiée dans le rapport de jouissance avec les objets de la totalité, retourne le moi parce qu'elle retrouve sa signifiante.

⁶⁸⁷ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 216.

À partir de la trace, Levinas ne cherche pas à éclairer l'autre mais à décrire son approche dans le moi. Et ce qu'il décrit par la socialité, l'éthique, ce qui amène au désir de l'autre, n'est pas sa ressemblance mais sa différence avec moi. « Pensée pensant plus qu'elle ne pense ou pensée qui, en pensant, fait *mieux* que de penser, puisqu'elle se trouve déjà responsabilité pour autrui dont la mortalité – et par conséquent la vie – me regarde »⁶⁸⁸. L'activité de penser est non seulement dépassée, mais elle émane d'autre chose que de la pensée, autre chose que le même : la responsabilité vient dans l'approche de l'autre dans sa différence. La responsabilité est cette proximité de l'autre qui ne se donne pas, qui résiste sans défense. Celle-ci se déploie dès l'instant où l'altérité présente son absence, dans l'endroit de la diachronie. « *Mieux* que de penser », la pensée reçoit l'accusation de l'autre. Ainsi, si la pensée est dépassée, elle est aussitôt, dans la relation qui s'établit avec l'autre, hissée au-delà d'elle-même. Elle tourne son regard vers le haut, le très haut. La pensée de l'autre – ou plutôt la pensée de l'idée qu'il y a de l'autre – au lieu de produire une connaissance comme elle en a l'habitude, fait l'expérience du dépassement de sa propre activité par l'autre. L'altérité d'autrui vient à la rencontre de la pensée pour briser sa tendance à le soumettre, à l'enserrer. Face au visage d'autrui, sa vie transparait à travers sa forme signifiant à la fois sa fragilité et – surtout – l'idée qu'il existe au-delà de tout ce que je suis capable de penser, d'imaginer, de contrôler. Autrui, apparaissant dans la gloire de l'altérité, domine ma pensée et brise la solitude de l'être en y faisant entrer cette idée : autrui est en vie – autrui est mortel. La responsabilité qui s'impose avec cette idée n'est autre que l'implication de l'humain, pensant, dans l'admiration et le soin pour la précieuse, si précieuse, vie de l'autre. Si sa vie à lui devient plus précieuse que la mienne propre, c'est parce que sa différence est la source de tous les espoirs. L'autre, par l'humanité dont s'imprègne immédiatement l'existant dans l'expérience éthique, devient le prochain.

Le désir du prochain est cette relation féconde où non seulement se déploie l'œuvre pour l'autre, mais c'est aussi l'endroit où le se-vouer détourne le moi et son pouvoir dans la passivité du porter-l'autre. Être à la disposition de l'autre, c'est ce désir jamais suffisamment proche. De la culpabilité de l'existant à exister en faisant de l'ombre à l'autre, le désir de proximité s'approfondit à chaque instant dans la responsabilité pour la responsabilité de l'autre. La substitution ne se substitue jamais assez pour que l'expiation finisse. L'expérience éthique est ainsi décrite par Levinas comme la rencontre entre un existant qui accueille l'appel et accepte

⁶⁸⁸ « De l'un à l'autre – Transcendance et temps » (première écriture 1983 repris en 1989) in *Entre nous*, p. 164.

d'en assumer l'inassumable accusation, et l'autre qui ne cesse d'intervenir pour rappeler son accusation, pour persécuter l'accusé. L'existant, coupable d'usurper le soleil de l'autre, « comme si j'étais responsable de sa mortalité et coupable de survivre »⁶⁸⁹, trouve son ultime identité, son unicité, dans l'accusation mais surtout dans l'expiation pour l'autre. Sa parole, son pouvoir sur les choses, tout son être devient glorification d'autrui. Et cette sainteté du juste qui est voué à la gloire de l'autre n'est teintée d'aucun héroïsme, parce qu'elle n'est pas choisie mais subie. Elle vient d'avant le choix. Et jusque dans la maternité qui est l'accueil ultime de l'autre dans son corps, dans sa chair qui se distend pour permettre à l'autre de s'y abriter, l'existant ne trouve pas le goût d'un quelconque mérite – autrement dit de lui-même – mais toujours celui de sa responsabilité inaccomplie. « Le Moi n'est pas un étant "capable" d'expier pour les autres : il est cette expiation originelle – involontaire – car antérieure à l'initiative de la volonté (antérieure à l'origine), comme si l'unité et l'unicité du Moi étaient déjà la prise sur soi de la gravité de l'autre. »⁶⁹⁰ La capacité du moi n'est capable que dans sa présence, c'est-à-dire dans la postériorité par rapport à l'autre – en tant que créature. L'expiation, en tant que responsabilité pour l'autre, est ce commencement sans commencement du moi. « Antérieure à l'origine », la capacité - ou le pouvoir, la liberté. L'expiation ou la responsabilité est ce lien pré-originel qui permet le commencement du moi en tant que moi. Ce décalage qui précède la volonté du moi, signifie l'antériorité de l'autre. Le moi n'est pas « capable » de choisir d'expier pour l'autre parce qu'il est constitué par la responsabilité elle-même.

La signifiante de la responsabilité pour l'autre est comme précédant le propre commencement du moi. En effet, si le moi trouve son propre commencement, son unicité, ce n'est qu'en tant que responsable de l'autre – ou pour l'autre. D'une certaine manière c'est la signifiante de l'approche de l'autre qui permet au moi son commencement en tant que moi au monde. « La gravité de l'autre » vient de cette antériorité sur tout le reste, tenue dans la discrétion de l'obscurité, comme si la fin du jeu marquait le véritable commencement dans le monde. « Naissance du sujet dans le sans-commencement de l'anarchie et dans le sans-fin de l'obligation, glorieusement croissante comme si en elle l'infini se passait. »⁶⁹¹ La naissance du moi est énigmatique : il est constitué dans la faille de l'être détourné dans l'au-delà de l'être, mais

⁶⁸⁹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 145.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 187.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 219.

surtout, son origine est dans ce rapport d'avant tout origine avec l'autre. L'étrangeté de l'autre qui est portée dans le moi jusqu'au bout de lui-même pose dans la diachronie de la trace une tension entre le passé absolu et l'avenir absolu – c'est-à-dire entre cette origine sans origine ou sans principe, immémoriale, et cet avenir sans moi, appartenant déjà à l'autre. L'autre impose au moi cette relation de responsabilité sans commencement et sans fin, « sans consentement » parce que précédant toute possibilité de consentir (avant toute liberté) – avant que le moi soit lui-même. La capacité du moi est à proprement parler dépassée par l'autre qui s'impose par ce dépassement. L'autre vient d'avant tout moi, établissant par son approche une temporalité qui est tendue non dans un temps calculable, cumulable ou mesurable, mais vers l'infini – à l'infini. La temporalité que vit le moi est la relation même à l'« absence » de l'autre – non pas absent parce qu'il se cache mais parce qu'il précède toute présence. La diachronie de la trace de l'autre, qui constitue le moi dans le décalage avec le mien devenu objet du don, est cette temporalité où le moi est toujours à la traîne sur le passé de l'autre. L'optique éthique n'est pas la pure nouveauté mais l'éveil à ce qui s'intrigue déjà. La matérialité qui est prise pour limite de l'existant, est retournée sur elle-même par l'éthique, devenant « entremise des choses », service. La nouveauté de l'avenir n'est possible que dans cet éveil à l'altérité. De cette manière, l'altérité donne naissance à une temporalité du commencement et de la fin (étant elle-même sans commencement ni fin).

La persécution de l'autre, venant d'avant même le moi, est l'« origine » anarchique du moi en tant qu'il est responsable pour-l'autre. Paul Ricœur, dans sa lecture d'*Autrement qu'être*, relevait ce retournement paradoxal de la pensée de Levinas : « C'est à l'"outrage", comble de l'injustice, qu'il est demandé de signifier l'appel à la bienveillance »⁶⁹². Pourtant si l'on entend la bonté du moi dans sa réponse à la persécution, non comme bienveillance, mais comme expiation, c'est bien parce qu'il a usurpé sa place dans le monde. Il est déjà coupable d'être là, d'être vivant tandis que l'autre meurt, d'être repu alors que le prochain a faim, de vivre dans un confort chaleureux alors que l'autre, absolument nu souffre du froid. Ainsi d'une certaine manière l'« outrage » de l'accusation, lui, n'est pas usurpé. En même temps, Levinas insiste sur le fait que l'accusation est à la fois prise en charge dans la responsabilité, mais inassumable. Mais c'est précisément parce que le moi est « incapable » et que la responsabilité qu'il prend sans le vouloir est inassumable que la pensée de Levinas se débarrasse du primat ontologique : l'ontologie s'est imposée comme cette résignation au fait, or la résignation est ici dépassée par une approche où

⁶⁹² Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 24.

les limites sont abattues. L'idée d'une substitution dans la maternité est l'articulation de ce pour-l'autre, où le moi est sans limite parce qu'il est envahi par l'autre, poussé par lui au-delà de son propre pouvoir, rempli au-delà de sa capacité. Et au lieu d'être comblé comme dans le rêve d'évasion de l'existant sans éthique, le moi n'est jamais assez à nu, affamé, souffrant, supportant la proximité de l'autre jusqu'à sa mort. Le porter-l'autre-jusqu'au-bout-de-soi n'est inassumable que parce qu'il est dépassement du soi. La charge est trop lourde, la dette irremboursable – l'expiation n'est jamais un rachat – mais l'inspiration de la diachronie en moi supplante la limite ontologique. Cette gloire qui me touche sans donner l'altérité elle-même constitue le moi dans son identité d'exproprié, et ce n'est plus le moi dans la limite de sa corporéité – totalité du soi-même – qui est en question, mais le moi en tant qu'humain, enfreignant la règle du pour-soi, « battant son propre record » en se trouvant absolument à l'inverse du cours de l'être. Le plan ontologique n'est plus le commencement et la fin : la mort propre est dépassée par la mort d'autrui. La préoccupation pour l'autre réalise ce désintéressement – c'est-à-dire cette secondarité de l'essence. La matérialité n'est plus la limite mais, sa présence au moi, est ramenée au soi comme moyen d'être-pour-l'autre. L'élection constitue le moi⁶⁹³ : le commencement du moi n'est pas dans le moi lui-même, mais dans la relation sans-commencement, immémoriale, de la responsabilité pour l'autre. Et l'éthique vient comme le rappel de cette humilité et cette responsabilité oubliées par le moi.

Dans son article « La mort de l'autre et la démesure du sacrifice », Joseph Cohen attire notre attention sur le rapport entre l'éthique et le Tiers : « le sacrifice du "sujet-otage" est infini, demeure infinité à l'infini, car son accomplissement, son achèvement, sa réalisation auront, par l'illégitimité de la justice, depuis toujours été interrompus »⁶⁹⁴. Ainsi selon notre analyse de l'éthique, celle-ci trouve dans la maternité un moment préalable, et dans la paternité le passage de la pré-éthique à l'éthique. Néanmoins la paternité comme introduction de la loi serait aussi l'interruption du sacrifice éthique. Comprendons ici le nœud même de l'éthique : elle ne se fait intrigue du sens que dans la mesure où elle ne se réalise pas. Anarchique, elle n'a ni début ni fin et que ce soit dans le porté ou dans le verbe, la substitution appartient au temps de l'autre, fait de ruptures et de naissances, sans cesse en train de se faire et de se défaire. Le dit introduit par la

⁶⁹³ « L'autre, Utopie et Justice » (entretien de 1988) in *Entre Nous*, p. 240.

⁶⁹⁴ « La mort de l'autre et la démesure éthique du sacrifice » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *op. cit.*, p. 275.

nomination paternelle n'est en aucun cas l'accomplissement de l'éthique, mais l'ouverture dans le dit qui se dédit constamment pour recommencer, raturer, reprendre le verbe. La loi imposée par le Tiers ouvre la déposition maternelle à une socialité éthique. Elle interrompt le sacrifice par son exigence de justice : la nomination n'est jamais complète, jamais parfaite, et le sacrifice ne touche jamais à sa fin. Car, comme le souligne Jean-Luc Marion, le nom propre ne s'approprie pas. L'ouverture éthique apparaît ainsi comme cette « infinition à l'infini » où la substitution doit se reprendre pour répondre toujours à nouveau. La réponse à l'appel de l'autre, ce Dire originel qu'il soit porté dans la chair ou qu'il se fasse *logos*, ne trouve pas de forme définitive. Mais elle paraît comme un constant remaniement dont les tentatives restent impuissantes à rendre compte de l'exigence de la loi inspirée par autrui. Si la loi se lit sur le visage de l'autre, dans ses yeux suppliants, sa prononciation nommant l'autre en tant qu'autre se fait par la bouche d'un sujet incapable de contenir sa démesure. La substitution se constitue précisément dans une irréductible diachronie. Le nom donné par le père à cet étranger qu'est l'enfant, dans sa reconnaissance, fait entrer autrui dans une socialité justiciable et empêche le sacrifice de se réaliser : l'autre autre oblige la reconnaissance, dans un langage partagé par tous, de la loi où chacun doit trouver sa place. Les conditions de possibilité de l'expérience éthique pose le paradoxe intrinsèque à son origine anarchique : la socialité ne peut pas se confiner à la sphère retirée et intime de la pré-éthique maternelle, et le sacrifice du sujet dans la substitution est déjà mis en question par le Tiers dès que la lumière touche à cette intimité. La possibilité éthique se décrit donc, non comme aporétique, mais signifiante inscrite dans ce temps de l'autre où la place du Tiers se fait exigence de reformulation perpétuelle, discussion sans fin sur le sens de l'humain habité par l'autre.

POUR CONCLURE

DIRE L'ETHIQUE : AIMER L'AUTRE ?

L'expérience éthique apparaît comme l'expérience de la proximité d'autrui. Mais cette proximité révélée par l'approche de l'autre était déjà là, dans l'oubli où l'égoïsme prend toute la place. Si nous nous sommes demandé en quoi l'expérience éthique est possible pour l'humain, cette étude a tenté d'éclaircir la pensée de Levinas non pas comme une utopie⁶⁹⁵, mais plutôt en tant que possibilité oubliée par la plupart des hommes au profit de leur égoïsme. Pourtant il est apparu que l'égoïsme présente des limites insatisfaisantes : la vie purement économique est à la fois solitaire et angoissante. L'intériorité semble vidée par la relation de pouvoir avec les objets, dans l'absence de sens de ce pouvoir. Mais le bonheur que la jouissance est capable d'apporter semble suffire malgré l'enfermement dans la présence, dans cette prison du maintenant sans aucun sens, sans autre direction que le même. Levinas installe sa réflexion à partir du confort de la jouissance, pour en faire autre chose. Si la jouissance s'inscrit d'abord dans un système impersonnel, son pouvoir se transforme dans l'approche de l'autre en pouvoir de don, « de mains pleines ». La proximité n'est pas la négation de la tendance naturelle de l'existant à l'enfermement, mais elle rappelle que l'existant a un sens et une place. Le naturel économique de l'humain semble l'oubli du sérieux de la vie au profit de l'« amour de la vie » - dans un sens qui n'est ni celui de l'amour ni celui de la vie réels mais celui du jeu de la possession. En oubliant le sérieux de la vie, en oubliant sa préciosité, l'existant malgré son pouvoir se retrouve seul. Et l'impersonnel de cette vie de jouissance contamine l'intériorité de l'existant : il se vide dans ce pouvoir dépersonnalisant.

Levinas cherche une issue à cette situation. Et c'est justement vers la « dé-situation » qu'il se tourne. Puisque l'être pèse sur la personne en sorte de l'étouffer, il faut sortir de l'être, ou du moins sortir de sa suprématie. Tout l'effort de la pensée de Levinas consiste à chercher la voie de

⁶⁹⁵ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, pp. 257-258.

la personne. Ce qu'il fonde comme l'éthique est ce retour au personnel, non comme faiblesse, mais comme « origine » anarchique du sens. On pourrait dire que Levinas recherche l'origine du sens, mais ce n'est pas comme une origine que le sens vient. La signifiante de l'autre ne répond pas seulement à un manque de sens. Elle ne répond d'ailleurs à aucun manque : Levinas a soin de dire que la jouissance ne manque pas vraiment, puisqu'elle peut satisfaire son manque. Limiter la philosophie de Levinas à une quête de l'origine du sens, c'est oublier que le sens vient sans qu'on le cherche. Nous préférons dire que Levinas cherche à retrouver l'humain sous le masque de l'économie et de la totalité. Il se confronte à la trace qui, dans notre vie quotidienne, vient dévier le cours des systèmes. Et cette trace, cet indice, qui se distingue comme venant d'ailleurs, ce sont le regard, le visage, le son de la voix du « premier venu » qui appelle. Dès lors la question n'est plus « qui est-ce ? » mais « qu'ai-je pour répondre ? ». Comment se fait-il que je sois élu, moi, pour répondre ? L'optique éthique n'est pas à proprement parler une recherche de sens, mais dans l'urgence de la réponse à l'autre, la recherche de mes moyens. Le sens vient sans être recherché. L'autre vient désœuvré, misérable. Il me fait honte, parce que j'ai jusque-là réservé mes ressources et mes possessions à ma jouissance. Et la honte vient de ce que le pour-moi n'a aucun sens. La jouissance pour-soi est honteuse parce qu'elle est cette complaisance qui ignore l'autre. Déjà violence, elle fait comme si le soi-même était seul au monde.

Dans sa brève préface au livre de Renée Sebag-Lanoë intitulé *Soigner le grand Âge*, Levinas évoque ce retour à la dignité de la personne, qui dans les soins donnés à ceux qui souffrent de leur faiblesse, apparaît comme la seule manière de ne pas les laisser souffrir. Leur souffrance ne trouve de réconfort que dans la proximité humaine.

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.⁶⁹⁶

La santé n'est plus seulement le bon fonctionnement biologique, mais, lorsqu'on ne peut plus guérir, la proximité dans la socialité où le malade n'est plus réduit à sa chair malade. La limite n'est plus ni la maladie ni la mort, devenues inguérissables, mais elle est transpercée par la

⁶⁹⁶ *Soigner le Grand Âge*, Sebag-Lanoë Renée. Paris : Desclée de Brouwer, collection Epi/Intelligence du corps, 1992, pp. 9-10.

proximité. Cette « rupture avec la condition abstraite et anonyme de chose quelconque » renvoie à cet arrachement au soi-même – pour aller au-delà de la faiblesse du corps malade, il faut que celui-ci soit dépassé par la personne qui le remplit. « Le retour aux autres » est un retour à la socialité personnelle où l'humain n'est pas restreint à la chose, au plan uniquement ontologique. L'humanité de l'entourage fait retourner le malade à sa relation avec l'au-delà de l'être, à ce qui dépasse la maladie⁶⁹⁷. La sensibilité à l'autre dégage de l'auto affection, de manière à ce que le moi ne soit plus soumis à l'être – à l'angoisse de la mort qui répond à la satisfaction de la jouissance – mais à l'autre. Le sens de la présence n'est plus seulement celui de la souffrance, mais celui qui dépasse l'enfermement dans l'être, celui du personnel.

La « percée de l'humain dans la barbarie de l'être »⁶⁹⁸ consiste dans cette nouveauté que permet la perception éthique : l'étant a une place. Quoiqu'il ne soit pas nécessaire, ce qu'il est n'est plus de trop dans l'être. La substance humaine qui s'anime dans l'intériorité rencontre ce qui lui offre un sens dans sa relation au monde : l'autre. Il y a un prochain à propos duquel rien n'est accessible, si ce n'est cette idée : l'exister trouve un sens grâce au prochain. Alors l'existence n'est plus la vaine subsistance du même, mais l'œuvre de l'humanité qui espère et attend l'au-delà de l'essence. La sensibilité a permis de reconnaître que l'autre est autre, mais elle a aussi ouvert la voie du sens dans ce non-sens de l'existant, pris au piège entre intériorité fermée dans le même et nécessité de l'être. La différence entre l'existant et l'autre, produit ce sens inespéré de l'espoir. Le dépassement de la condamnation au même par l'autre concerne aussi la situation de l'humanité au sein du monde. S'il naît dans l'absence de défense, l'humain est-il le plus apte à voir et sentir dans le visage la fragilité de l'autre, suspendu à la croyance dans le sens de l'être ? La sensibilité, par la douleur, est ce qui est capable de dépasser le moi. Pour sortir de l'égoïsme, il faut dégager l'existant du pouvoir du moi, de l'intelligence qui saisit les objets, qui domine et qui contrôle. Autrui donne une place au soi, à la sensibilité, qui, contrairement à la souffrance propre et à la mort propre, ne détruit pas l'existant. Mais la sensibilité à l'autre, à sa souffrance et à sa mort, permet à l'existant de donner son soi pour-l'autre – de faire taire cette

⁶⁹⁷ « Ainsi se dégagerait, dans cette crainte pour l'autre homme, une responsabilité illimitée, celle dont on n'est jamais quitte, celle qui ne cesse pas à la dernière extrémité du prochain – malgré la formule impitoyable du médecin "condamnant" un malade – même si la responsabilité ne revient alors qu'à répondre – dans l'impuissant affrontement de la mort d'autrui - "me voici" ». « Diachronie et représentation » (Conférence en l'honneur de Paul Ricœur, 1985) in *Entre nous*, p.175.

⁶⁹⁸ « Détermination philosophique de l'idée de culture » (colloque de 1983) in *Entre nous*, p. 194.

égologie, pour soumettre le moi à la gloire de l'autre⁶⁹⁹. La sensibilité n'est plus restriction au même, mais elle est le sens de l'autre. Son goût, son odeur, sa misère sont senties dans la sensibilité d'un existant qui ne manque de rien.

À l'inverse de la vie donnée par le rapport aux choses dans l'usage⁷⁰⁰, la fécondité venue de l'approche de l'autre n'est pas un « concevoir » l'autre, mais un accueil où la gloire de l'autre est désirée, célébrée. La fécondité vient de cette approche des différences comme l'ouverture d'un l'un-pour-l'autre où ce que je vais faire pour l'autre est imprévisible. Ce n'est pas le dénouement qui provoque une situation féconde, mais l'ouverture à la nouveauté, sans maîtrise sur ce qui vient. La fécondité s'introduit dans la rupture avec l'être et la différence avec l'autre – dans ce « déphasage » du soi-même qui laisse la porte de l'intériorité « à la fois ouverte et fermée »⁷⁰¹. Levinas cherche une manière de libérer l'existant de la pesanteur de l'être et par-là de lui donner une place. Or à travers la responsabilité à répondre de l'autre, dans cette réponse que je suis le seul à pouvoir faire, où je suis « irremplaçable », la place qui est décrite est celle de la « dé-situation ». Comme si la place de l'existant en tant qu'existant était précisément cette situation dé-située, cette place d'exilé du soi, sans abri. La place du moi est une place de déplacé, son rôle éthique est l'ouverture à l'autre dans la découverte du soi. L'être-pour-l'autre est une position du moi qui a perdu son assurance dans l'être : dans l'approche de l'autre, il n'est plus « le corps qui, sur la terre, à lui extérieure, se tient et peut »⁷⁰².

Au début d'*Autrement qu'être*, Levinas évoque le paradoxe de sa démarche philosophique. « Penser l'*Autrement qu'être* exige, peut-être, autant d'audace qu'en affiche le scepticisme qui ne redoute pas d'affirmer l'impossibilité de l'énoncé tout en osant *réaliser* cette impossibilité par l'énoncé même de cette impossibilité. »⁷⁰³ Penser l'*Autrement qu'être* signifie l'énoncer de cet autrement. Or Levinas a soin d'exprimer les problèmes posés par l'énoncé : l'énoncé, ou le dit, trahit le Dire, c'est-à-dire l'antériorité de l'autre sur le moi. L'énoncé de l'*Autrement qu'être* apparaît comme l'énoncé ultime, celui que recherche la philosophie, et qu'elle tente toujours de dire le voyant s'échapper. La relation avec l'autre est cette énigme que l'énoncé veut éclairer, et qu'il n'éclaire jamais sans l'abîmer. Dire le dire est cette « impossibilité » que la philosophie de

⁶⁹⁹ En sorte de réponse à la page 47.

⁷⁰⁰ Voir la page 55.

⁷⁰¹ *Totalité et infini*, p. 159.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 26 (Levinas souligne).

⁷⁰³ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 20 (Levinas souligne).

Levinas décrit : impossibilité de penser l'autre en le réduisant au même. Pourtant il n'a d'autre choix que celui de l'énoncé, celui de se plier à l'imperfection ou à l'inadéquation de ce langage de l'être, qui démantèle, et qui d'une certaine manière étouffe l'autrement en le disant. Le vocabulaire relève toujours de l'être, parce qu'il s'agit de s'approprier l'extériorité à l'intérieur du langage. Ainsi si Levinas conçoit l'Autrement qu'être, il est impossible de croire avoir contenu l'autrement dans l'énoncé d'une philosophie. Malgré tous les efforts de vocabulaire, l'idée même du vocabulaire consiste dans la croyance en une maîtrise de l'extériorité. Il y a donc une sorte de paradoxe dans la philosophie d'Emmanuel Levinas qui cherche à décrire l'éthique, tout en reconnaissant l'impossibilité de faire cette description. Levinas, s'il dit sa philosophie de l'autrement, doit toujours se dédire pour pouvoir conserver son exigence philosophique. Le dit ne va jamais sans le dédit : c'est là la seule manière de pouvoir évoquer l'autrement dans l'étroitesse du dit, en disant sa limitation.

La question de l'ouverture de l'éthique se trouve rassemblée par ce problème : nous nous trouvons toujours déjà dans ce langage qui ignore l'impossibilité de dompter l'altérité. Le naturel humain, coincé dans la matérialité comme limite, vient de ce positionnement dans l'être assumé dans le langage. Or la relation avec l'autre est à proprement parler inassumable. Et cette impossibilité d'assumer l'extériorité, par son infinitude, se pose à travers le problème du langage et de l'expression. Levinas repousse tout ce qui consiste dans un renvoi du discours à un système. Il ne s'agit donc pas d'affirmer une dimension cachée du langage, mais bien au contraire le langage fini n'est pas à la mesure de l'autre. De la même manière que l'ouverture anarchique de l'éthique vient de ce qui est au-delà du moi, saisie du soi-même pour-l'autre, la parole prononcée s'inscrit dans un langage qui est rendu possible par ce rapport avec l'Autrement qu'être le précédant. L'impossibilité de se souvenir du commencement de l'éthique nous a conduit à penser toute l'importance de l'antériorité de l'autre. Cette priorité qui peut donner au langage l'inspiration de l'autre, comme si à travers mes mots, je laissais l'autre s'exprimer. Ce n'est pas dans un au-delà du langage, un métalangage que Levinas recherche, mais par le dédit, il parvient à s'autoriser le dit de l'Autrement qu'être, c'est-à-dire le dit qui se dédit constamment en redisant son insuffisance. Mais ce que nous dit Levinas, ce n'est pas seulement cette insuffisance : il s'agit surtout de penser que le langage n'est ni le commencement ni la fin de l'existant, mais seulement un moyen. Ce n'est pas en lui qu'il faut chercher l'humain et l'éthique, mais c'est vers l'autre que nous devons nous tourner pour penser sa situation de « dé-situé ». Le langage n'est possible que

parce que la relation avec l'autre le précède. L'origine ou le commencement du moi ne se trouve pas dans le moi. Voilà ce qui chez Levinas permet de penser que le dit est possible non seulement comme la dégradation de l'autre, mais à l'inverse en tant que tentative d'expression de la gloire de l'autre. La méfiance à l'égard du dit témoigne de cette volonté de traduire ce qui est reçu dans la sensibilité du soi. Le même, au lieu d'être une limite, devient ainsi le moyen pour glorifier l'autre, pour exprimer l'être-pour-l'autre. En effet il apparaît que ce qui dépasse la préoccupation pour le même, et l'angoisse de la mort propre, est précisément l'être-pour-l'autre, qui permet de donner un sens au même. La matérialité et le dit ne sont pas écartés de la pensée de Levinas, l'humain ne s'en dégage jamais. Mais la force de l'éthique consiste précisément à prendre ce que nous prenions pour des limitations, et les retourner pour en faire des ouvertures : nous pensions que le pouvoir sur les choses ne menait qu'à la jouissance personnelle or il permet le don ; nous n'imaginions la corporéité que dans le plaisir ou la douleur or elle se fait sensibilité à la souffrance de l'autre ; le dit n'était que l'apologie du moi or il devient glorification de l'autre. Ce retournement du soi-même n'est produit que par cette manière d'être-pour-l'autre, qui est la passivité pré-originale de la relation à l'autre. L'égoïsme n'aboutit pas à l'altruisme, mais l'autre peut le retourner sur lui-même dans la tension éthique.

Tout ce qui nous semble extrémité de l'égoïsme peut se retourner en éthique. Et nous voyons ici que notre question de départ, comment penser que l'humain soit capable d'un retournement de sa nature égoïste en éthique, trouve un dénouement inattendu : par son égoïsme, l'humain apparaît comme le seul capable d'éthique. Paradoxalement il semble que ce soit l'égoïsme, c'est-à-dire la séparation avec le monde dans une pensée de la totalité et de la jouissance, qui permet à l'humain de voir revenir l'autre, depuis son antériorité. « L'éthique est le champ que dessine le paradoxe d'un Infini en rapport avec le fini sans se démentir dans ce rapport »⁷⁰⁴. D'une certaine manière, seul l'existant fini peut témoigner de la gloire de l'autre, la recevoir et la dire. En effet, le fini endure le débordement par l'infini dans une sorte de passion que nous avons décrite comme cette façon de l'existant de rester auprès de l'autre sans se dissoudre. L'altérité d'autrui n'interrompt pas la vie de l'existant, mais modifie sensiblement sa façon de la mener. Il introduit dans cette conscience finie l'inspiration venant de l'extériorité : la signifiante de l'autre, même si elle accuse l'existant d'usurper sa place au soleil, donne à ce qu'il est la possibilité d'être-pour-l'autre. Le sacrifice ne compense en rien la dette qui est toujours

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 232.

contractée auprès de l'autre, mais il est cet effacement du moi pour accueillir l'autre, lui céder le passage comme dans un « après vous, Monsieur ». La place de l'existant, une fois usurpée, une fois volée à l'autre cette part de soleil, ne peut être rendue. L'expiation ne peut être à la hauteur du préjudice. Mais elle est « utilisation » de ce que j'ai usurpé pour-l'autre. Je ne devrais pas être là et priver l'autre de ce que je possède, alors ma propre privation paraît non pas comme une compensation, mais en quelque sorte comme une interruption de l'injustice. La présence personnelle que l'existant offre à autrui, cette assiduité de sa conscience qui se fait l'écho de la douleur d'autrui, ne peut pas rattraper le retard sur ce qui est passé, mais elle est en fait « la moindre des choses ». Face à la misère de l'autre, l'être-pour-l'autre ne peut pas grand chose, mais il est assignation à la conscience – ce ne-pas-oublier-autrui qui fait de son visage le sursaut continu de l'au-delà venant dans l'être.

L'importance d'autrui, sa priorité sur le moi, ne cesse de s'accroître à travers le cheminement de Levinas, jusqu'à devenir substitution. Ce pour-l'autre où toute la puissance du moi trouve sa signification paraît finalement guidé non par le désir d'évasion, mais par l'amour d'autrui. Gérard Bensussan remarque que l'amour « est l'insigne surcroît éthique qui se loge indécemment dans le face-à-face et emporte le débordement sur toute satisfaction, sur toute paix égale et indifférente, sur toute socialité comprise comme simple extension au genre de la multiplicité des individus anonymes. L'amour est le trope de l'unicité de l'unique, *et* de l'unique comme élu *et* de l'unique comme aimé, *et* de l'unique comme requis *et* de l'unique comme absolument autre »⁷⁰⁵. L'amour pour l'autre est un engagement au-delà de la reconnaissance de l'altérité : plus qu'une non-indifférence, il s'agit d'aimer l'autre dans son unicité. On peut ainsi comprendre que Levinas ne pose pas de principe éthique mais décrit l'anarchie d'une venue à l'idée de l'existant, qui dans le face-à-face ne se laisse pas choisir. Dans son article, « D'autrui à l'individu », Jean-Luc Marion évoque l'amour chez Levinas et souligne la distinction qu'il faut faire entre l'amour érotique et l'amour « sans concupiscence ». En effet, l'érotique apparaît comme une régression du visage en retournant à soi-même, « transgresse le visage », alors que l'amour « sans concupiscence, pour le prochain, est responsabilité pour autrui »⁷⁰⁶ ou comme le dit Levinas, « le nom sévère de l'amour »⁷⁰⁷. L'amour, selon Jean-Luc Marion, présenterait une

⁷⁰⁵ Gérard Bensussan, « Mouvement, immémorial amour », in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément, *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, p. 301.

⁷⁰⁶ Jean-Luc Marion, « D'autrui à l'individu » in Danielle Cohen-Levinas, *Levinas*, p. 167.

⁷⁰⁷ « Diachronie et représentation » in *Entre nous*, p.181.

étape « au-delà de l'éthique »⁷⁰⁸ par le fait qu'il « individualise » autrui – en tant qu'amour de l'« unique » et non de l'universel. La philosophie de Levinas, si elle décrit bien l'ouverture sur l'infini, donne constamment une place importante au personnel qui se détache de l'impersonnel ontologique. Ainsi l'amour qui emmène le sujet « au-delà de l'éthique » est amour pour un autrui unique, individué, dont le visage m'ouvre, par son caractère personnel, à l'infini. L'amour « me permet seul de faire l'épreuve de l'unicité – la seule authentique "au-delà du visage", puisqu'il permet que j'affronte tel ou tel visage, non pas l'universel. Car pourrais-je être responsable de l'universel ? Ma responsabilité, même sans limites, pourrait-elle s'exercer sur moi, si elle ne s'exerçait à l'encontre de tel autrui, où se phénoménalise seulement l'universel ? »⁷⁰⁹ La philosophie lévinassienne ne s'arrêterait pas, d'après Jean-Luc Marion, au moment éthique où la contre-intentionnalité d'autrui commande l'existant, mais la formulation de la substitution pour l'autre irait jusqu'à l'individualisation d'autrui à travers l'amour. L'amour de l'unique surpasse l'abnégation éthique en cela qu'il prononce la glorification de l'autre comme « perçant ce qui seulement se montre »⁷¹⁰. Cet amour répondant à l'injonction d'autrui, est réponse à la gloire de l'autre c'est-à-dire non à un autre parmi d'autre, mais à ce qui, en l'autre, est absolu dépassement de la forme et du genre. L'universel cesse ainsi d'opposer son emprise à la relation personnelle, humaine, et se trouve renvoyé par cet amour sans complaisance pour lui-même, dont la sévérité renvoie toujours à la responsabilité. Amour responsable donc, qui dit pour arracher l'autre à la barbarie de la globalité.

⁷⁰⁸ Jean-Luc Marion, « D'autrui à l'individu » in Danielle Cohen-Levinas, *Levinas*, p. 171.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 170.

⁷¹⁰ « Diachronie et représentation » in *Entre nous*, p.181.

BIBLIOGRAPHIE**(PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE DE PREMIERE PUBLICATION)****Bibliographie Principale :****- Livres et articles d'Emmanuel Levinas :****1930***Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : Alcan, 1930, 223 pages.**1935**« L'actualité de Maïmonide » (réédition) in Chalié Catherine et Abensour Miguel (cahier dirigé par), *Emmanuel Levinas*. Paris : Edition de L'Herne, 1991, pp. 142-144.« L'inspiration religieuse de l'Alliance » (réédition) in Chalié Catherine et Abensour Miguel (cahier dirigé par), *Emmanuel Levinas*. Paris : Edition de L'Herne, 1991, pp. 142-144.**1936**« Une histoire de l'Ecole Normale Israélite Orientale » in Chalié Catherine et Abensour Miguel (cahier dirigé par), *Emmanuel Levinas*. Paris : Edition de L'Herne, 1991, pp. 146-148.**1947***De l'existence à l'existant*. Seconde édition augmentée. Paris : Vrin, 2004, 174 pages.**1946**« Tout est-il vanité ? » (réédition) in Jacques Rolland, *Cahiers de La nuit surveillée*, n°3, Verdier, pp. 319-321.**1949***En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Réimpression conforme à la première édition, suivie d'essais nouveaux. Paris : Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 1988, 239 pages.**1961***Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Réédition. Paris : Le livre de poche, collection biblio essais n°4120, 2001, 346 pages.**1963***Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. 3^e édition revue et corrigée. Paris : Le livre de poche, biblio essais n°4019, 2003, 411 pages.« Judaïsme et altruisme » (réédition) in *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°2. Paris : Verdier, 2003, pp. 197-206.

1968

Quatre lectures talmudiques. Réédition. Paris: Les éditions de minuit, collection reprise, 2005, 186 pages.

1972

Humanisme de l'autre homme. Réédition. Paris : Le livre de poche, collection biblio essais n°4058, 1990, 122 pages.

1974

Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Réédition. Paris : Le livre de poche, collection biblio essais n°4121, 2001, 287 pages.

1975

Sur Maurice Blanchot. Montpellier : Fata Morgana, 1975, 80 pages.

1976

Noms propres. Réédition. Paris : Le livre de poche, 1997, 158 pages.

« Sécularisation et faim » (réédition) in Chalié Catherine et Miguel Abensour (cahier dirigé par), *Emmanuel Levinas*. Paris : Edition de L'Herne, 1991, pp. 76-82.

1977

Du sacré au saint. Paris : Les éditions de minuit, collection critique, 1977, 182 pages.

1979

Le temps et l'autre. 9^e édition quadrige. Paris : Presses Universitaires de France, collection Quadrige Grands Textes, 2004, 91 pages.

1982

De Dieu qui vient à l'idée. Seconde édition revue et augmentée, troisième tirage, Paris : Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1998, 271 pages.

De l'évasion. Réédition. Paris : Le livre de poche, collection biblio essais n°4261, 1998, 158 pages.

Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Némo. Textes remaniés d'entretiens diffusés par France-Culture, février-mars 1981. Réédition. Paris : Le Livre de poche, collection biblio essais n°4018, 2004. 120 pages.

L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques. Paris : Les éditions de minuit, collection critique, 1982, 234 pages.

1983

« De l'Un à l'Autre. Transcendance et temps » (réédition) in Catherine Chalié et Miguel Abensour, *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. Paris : L'Herne, 1991, pp. 83-96.

1984

Transcendance et intelligibilité. Genève : Labor et Fides, 1984, 69 pages.

1987

Hors-sujet. Montpellier : Fata Morgana, 1987, 244 pages.

1988

A l'heure des nations. Paris : Les éditions de minuit, collection critique, 1988, 214 pages.

1989

« Socialité et argent » (réédition) in Catherine Chalier et Miguel Abensour, *Cahier de l'Herne*. Emmanuel Levinas. Paris : L'Herne, 1991, pp. 134-138.

1991

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Réédition. Paris : Le livre de poche, collection biblio essais n°4172, 1998, 252 pages.

La mort et le temps. Réédition. Paris : Le livre de poche, collection biblio essais n°4148, 1997, 150 pages.

1992

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

1993

Dieu, la mort et le temps. Établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland. Paris : Le livre de poche, collection biblio essais n°4205, 2002, 285 pages.

1994

Les imprévus de l'histoire. Recueil de textes écrits dans diverses revues de 1929 à 1992. Montpellier : Fata Morgana, 1994, 211 pages.

Liberté et commandement. Montpellier : Fata Morgana, 1994, 104 pages.

L'intrigue de l'infini. Textes réunis et présentés par Marie-Anne Lescouret. Paris : Flammarion, collection Champs, série l'essentiel, 1994, 315 pages.

1995

Altérité et transcendance. Réédition. Paris : Le livre de poche, collection biblio essais n° 1829, 2006, 192 pages.

1996

Nouvelles lectures talmudiques. Réédition. Paris : Les éditions de minuit, 2005, 95 pages.

1997

Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme. Paris : Rivages, collection Rivages poche, 1997, 107 pages.

1998

L'éthique comme philosophie première. Paris : Rivages, collection Rivages poche/petite bibliothèque, 1998, 118 pages.

2000

Positivité et transcendance. Suivi de *Levinas et la phénoménologie* (sous la direction de J.-L. Marion). Paris : Presses Universitaires de France, collection Epiméthée, 2000, 330 pages.

-Archives sonores, entretiens d'Emmanuel Levinas :

Entretien avec Michel Tournier, « Culture française », France Culture, 1970. [Réf. du 20 août 2006]. Disponible sur : <http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/dossiers/2005/levinas/emissions.php>

Entretien avec Pierre Boudeau, « Panorama du livre philosophique », France Culture, 1972. [Réf. du 20 août 2006]. Disponible sur : <http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/dossiers/2005/levinas/emissions.php>

Commentaire sur Spinoza avec Michel Cohen, France Culture, 1978. [Réf. du 20 août 2006]. Disponible sur : <http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/dossiers/2005/levinas/emissions.php>

Entretien avec Jacques Chancel, « Radioscopie », France Culture, 1980. [Réf. du 20 août 2006]. Disponible sur : <http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/dossiers/2005/levinas/emissions.php>

Entretien avec Philippe Némou, « Les chemins de la Connaissance », France Culture, 1981. [Réf. du 20 août 2006]. Disponible sur : <http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/dossiers/2005/levinas/emissions.php>

Entretien avec Olivier Germain-Thomas, « Agora », France Culture, 1991. [Réf. du 20 août 2006]. Disponible sur : <http://www.radiofrance.fr/chaines/france-culture2/dossiers/2005/levinas/emissions.php>

Bibliographie secondaire :

Livres

1967

Derrida Jacques, *L'écriture et la différence*. Réédition. Paris : Edition du Seuil, collection Points, série Essais, 1997, 435 pages.

1982

Chalier Catherine, *Figures du féminin, lecture d'Emmanuel Levinas*. Réédition. Paris : Edition Des femmes – Antoinette Fouque, 2006, 171 pages.

Finkielkraut Alain, *La sagesse de l'amour*. Réédition. Paris : Gallimard, collection Folio essais, 2004, 200 pages.

1987

Petitdemange Guy et Rolland Jacques, *Autrement que savoir*. Paris : Osiris, 1987, 95 pages.

Poirié François, *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous ?* Lyon : La Manufacture, 1987, 182 pages.

1989

Aeschlimann Jean-Christophe (textes réunis par), *Répondre d'autrui : autour d'un entretien avec Emmanuel Levinas*. Neuchâtel : La Baconnière, collection Langages, 1989, 121 pages.

Malka Salomon, *Lire Levinas*. Paris : Editions du Cerf, 1989, 116 pages.

1990

Lenoir Frédéric, *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*. Paris : Fayard, 1990.

Ricoeur Paul, *Soi-même comme un autre*. Paris : Editions du Seuil, Collection Points, Série Essais, 1990, 424 pages.

Zarader Marlène, *La dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris : Éditions du Seuil, collection l'Ordre philosophique, 1990, 184 pages.

1991

Chalier Catherine et Abensour Miguel (cahier dirigé par), *Emmanuel Levinas*. Paris : Edition de L'Herne, 1991, 518 pages.

1993

Chalier Catherine, *Levinas, l'utopie de l'humain*. Réédition. Paris : Albin Michel, 2004, 168 pages.

1994

Lescourret Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*. 2^e Edition. Paris : Flammarion, Collection Grandes Biographies, 2006, 434 pages.

1995

Chalier Catherine, *Sagesse des sens : le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*. Paris : Albin Michel, collection l'être et le corps, 1995, 211 pages.

Münster Arno (sous la direction de), *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez Emmanuel Levinas*. Paris : Edition Kiné, 1995, 150 pages.

1996

Plourde Simonne, *Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité. Guide de lecture*. Paris : Les Editions du Cerf, collection La nuit surveillée, 1996, 158 pages.

Poirié François, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*. Réédition. Arles : Actes Sud, Collection Babel, 2006, 210 pages.

1997

Derrida Jacques, *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris : Galilée, 1997, 210 pages.

Rey Jean-François, *Levinas. Le passeur de justice*. Paris : Editions Michalon, collection Le Bien commun, 1997, 124 pages.

Ricœur Paul, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Paris : Presses Universitaires de France, collection les essais du collège international de philosophie, 1997, 39 pages.

1998

Chalier Catherine, *Pour une morale au-delà du savoir, Kant et Levinas*. Paris : Albin Michel, Bibliothèque Albin Michel Idées, 1998, 225 pages.

Collège international de Philosophie, *Rue Descartes, Emmanuel Levinas*. Réédition de *Rue Descartes* n° 19. Paris : Presses Universitaires de France, collection Quadrige, Essais, débats, 2006, 191 pages.

Halpérin Jean et Hansson Nelly (Textes réunis par), *Difficile justice, dans la trace d'Emmanuel Levinas*. Actes du XXXVI^e colloque des intellectuels juifs de langue française à Paris les 14-16 décembre 1996. Paris : Albin Michel, Collection présence du judaïsme, 1998, 200 pages.

Marion Jean-Luc, *Étant donné : essais d'une phénoménologie de la donation*. 3^{ème} Edition corrigée. Paris, Presses Universitaires de France, collection Epiméthée, 1998, 456 pages.

Thayse Jean-Luc, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*. Paris : L'Harmattan, Collection ouverture philosophique, 1998, 324 pages.

1999

Derrida Jacques, *Donner la mort*. Paris : Galilée, 1999, 208 pages.

2000

Peréz Félix, *En découvrant le quotidien avec Emmanuel Levinas. Ce n'est pas moi, c'est l'être*. Paris : L'Harmattan, collection Judaïsme, 2000, 336 pages.

Rolland Jacques, *Parcours de l'autrement : lecture d'Emmanuel Levinas*. Paris : Presses Universitaires de France, collection Epiméthée, 2000, 400 pages.

Kayser Paulette, *Emmanuel Levinas: la trace du féminin*. Paris : Presses Universitaires de France, collection Philosophie d'aujourd'hui, 2000, 260 pages.

2001

Franck Didier, *Dramatique des phénomènes*. Paris : Presses Universitaires de France, collection Epiméthée, 2001, 162 pages.

Rey Jean-François, *La mesure de l'homme. L'idée d'humanité dans la philosophie d'E. Levinas*. Paris : Michalon, 2001, 350 pages.

2002

Calin Christophe et Sebbah François-David, *Le vocabulaire de Levinas*. Paris : Ellipses, collection Vocabulaire de..., 2002, 63 pages.

Chalier Catherine, *La trace de l'Infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. Paris : Editions du Cerf, collection Philosophie & Théologie, 2002, 267 pages.

Malka Salomon, *Levinas, la vie et la trace*. Réédition. Paris : Albin Michel, collection Spiritualités vivantes, 2005, 324 pages.

2003

Chalier Catherine, *La fraternité, un espoir en clair-obscur*. Paris : Buchet/Chastel, 2003, 156 pages.

Plourde Simonne, *Avoir-l'autre-dans-sa-peau. Lecture d'Emmanuel Levinas*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, Collection Lectures, 2003, 133 pages.

Rabinovich Silvana, *La trace dans le palimpseste. Lectures de Levinas*. Traduit de l'espagnol par Alain Joani, Hocquenghem et Silvana Rabinovich. Paris : L'Harmattan, Collection « La Philosophie en commun », 2003, 302 pages.

Sebbah François-David, *Levinas. Ambiguïtés de l'altérité*. Paris : Les Belles Lettres, collection Figures du savoir, 2003, 222 pages.

2004

Gritz David, *Levinas face au beau*. Paris-Tel Aviv : Editions de l'éclat, 2004, 133 pages.

Guibal Francis, *La gloire en exil, le témoignage philosophique d'Emmanuel Levinas*. Paris : Les Editions du Cerf, 2004, 150 pages.

Mosès Stéphane, *Au-delà de la guerre. Trois études sur Levinas*. Paris-Tel Aviv : Éditions de l'Éclat, 2004, 124 pages.

Salanskis Jean-Michel, *Talmud, science et philosophie*. Paris : Les Belles Lettres, collection l'Arbre de Judée, 2004, 413 pages.

Zielinski Agata, *Levinas. La responsabilité est sans pourquoi*. Paris : Presses Universitaires de France, collection Philosophies, 2004, 154 pages.

2005

Calin Rodolphe, *Levinas et l'exception du soi*. Paris : Presses Universitaires de France, collection Epiméthée, 2005, 384 pages.

Fabre Patrick, *Bibliographie d'Emmanuel Levinas, 1929-2005*. Jérusalem : Publication de l'Institut d'Etudes lévinassiennes, 2005, 238 pages.

Guibal Francis, *Emmanuel Levinas ou les intrigues du sens*. Paris : Presses Universitaires de France, Collection Philosophie d'aujourd'hui, 2005, 312 pages.

Habib Stéphane, *Levinas et Rosenzweig : Philosophies de la révélation*. Paris : Presses Universitaires de France, Collection Philosophie d'aujourd'hui, 2005, 296 pages.

2006

Cohen-Levinas Danielle (Sous la direction de), *Levinas*. Paris : Bayard, 2006, 321 pages.

Hansel Joëlle (sous la coordination de), *Levinas, de l'être à l'autre*. Paris : Presses Universitaires de France, collection Débats philosophiques, 2006, 141 pages.

Lellouche Raphaël, *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien ?* Paris-Tel Aviv : L'éclat, collection tiré à part, 2006, 172 pages.

Salanskis Jean Michel, *Levinas vivant*. Paris : Les Belles Lettres, Collection L'Arbre de Judée, 2006, 228 pages.

2007

Schiffer Daniel Salvatore, *La philosophie d'Emmanuel Levinas : métaphysique, esthétique, éthique*. Paris : Presses Universitaires de France, collection Intervention philosophique, 2007, 145 pages.

Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, collection Épiméthée, 2007, 541 pages.

2008

Abensour Miguel et Kupiec Anne (sous la direction de), *Emmanuel Levinas. La question du livre*. Paris : Mimesis éditeur, collection Inventaires, 2008, 156 pages.

Bensussan Gérard, *Ethique et Expérience. Levinas politique*. Paris : La Phocide, collection « Philosophie – d'autre part », 2008, 105 pages.

Franck Didier, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*. Paris : Presses Universitaires de France, Collection Epiméthée, 2008, 284 pages.

Salanskis Jean-Michel et Sebbah François-David, *Usages contemporains de la phénoménologie*. Paris : Sens & Tonka, 2008, 309 pages.

Articles

1989

Chalier Catherine, « L'utopie messianique » in Jean-Christophe Aeschlimann, *Répondre d'autrui, Emmanuel Levinas : autour d'un entretien avec Emmanuel Levinas*. Neuchâtel : La Baconnière, 1989, pages 53-69.

Mosès Stéphane, « L'idée de l'infini en nous » in Jean-Christophe Aeschlimann, *Répondre d'autrui, Emmanuel Levinas : autour d'un entretien avec Emmanuel Levinas*. Neuchâtel : La Baconnière, 1989, pages 41-52.

Petitdemange Guy, « E. Levinas : au-dehors, sans retour » in Jean-Christophe Aeschlimann, *Répondre d'autrui, Emmanuel Levinas : autour d'un entretien avec Emmanuel Levinas*. Neuchâtel : La Baconnière, 1989, pages 71-94.

1991

Abensour Miguel, « Penser l'utopie autrement » in Catherine Chalier et Miguel Abensour, *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. Paris : L'Herne, 1991, pages 477-495.

Banon David, « Résistance du visage et renoncement au sacrifice » in Catherine Chalier et Miguel Abensour, *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. Paris : L'Herne, 1991, pages 399-405.

Chrétien Jean-Louis, « La dette et l'élection » in Catherine Chalier et Miguel Abensour, *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. Paris : L'Herne, 1991, pages 262-274.

De Fontenay Elisabeth, « L'exaspération de l'infini » in Catherine Chalier et Miguel Abensour, *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. Paris : L'Herne, 1991, pages 212-225.

Haar Michel, « L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme » in Catherine Chalier et Miguel Abensour, *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. Paris : L'Herne, 1991, pages 444-453.

Petitdemange Guy, « Désir de l'infini, séparation de l'infini ? » in Catherine Chalier et Miguel Abensour, *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. Paris : L'Herne, 1991, pages 294-303.

Richir Marc, « Phénomène et infini » in Catherine Chalier et Miguel Abensour, *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. Paris : L'Herne, 1991, pages 241-261.

Rolland Jacques, « Sur la mort et le temps » in Catherine Chalier et Miguel Abensour, *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. Paris : L'Herne, 1991, pages 19-20.

Taminiaux Jacques, « La première réplique à l'ontologie fondamentale » in Catherine Chalier et Miguel Abensour, *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. Paris : L'Herne, 1991, pages 275-284.

Trotignon Pierre, « Autre voie, même voix. Levinas et Bergson » in Catherine Chalier et Miguel Abensour, *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. Paris : L'Herne, 1991, pages 287-293.

1994

Hayat Pierre, « Une philosophie de l'individualisme éthique » in Emmanuel Levinas, *Liberté et commandement*. Montpellier : Fata Morgana, 1994, pages 7-26.

Hayat Pierre, « Epreuves de l'histoire, exigences d'une pensée » in Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier : Fata Morgana, 1994, pages 9-23.

1995

Hayat Pierre, « La philosophie entre totalité et transcendance » in Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*. Montpellier : Fata Morgana, 1995, pages 9-24.

Marion Jean-Luc, « Exposé : justice et transcendance » in Jean Halpérin et Nelly Hansson, *Difficile justice. Dans la trace d'E. Levinas*. Paris : Albin Michel, 1998, pages 53-62.

Münster Arno, « L'autre dans la phénoménologie de Husserl, chez Sartre et chez E. Levinas, ou de l'alter ego vers le désir d'autrui » in Arno Münster, *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez E. Levinas*. Paris : Kimé, 1995, pages 49-68.

Petitdemange Guy, « Au-dehors : les enjeux de l'altérité chez Emmanuel Levinas » in Arno Münster, *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez E. Levinas*. Paris : Kimé, 1995, pages 23-47.

Petrosino Silvano, « L'idée de création dans l'œuvre de Levinas » in Arno Münster, *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez E. Levinas*. Paris : Kimé, 1995, pages 97-107.

Robberechts Edouard, « Anamnèse de l'immémorial » in Arno Münster, *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez E. Levinas*. Paris : Kimé, 1995, pages 69-96.

Rolland Jacques, « "Divine comédie" : la question de Dieu chez Levinas » in Arno Münster, *La différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez E. Levinas*. Paris : Kimé, 1995, pages 109-127.

1998

Abensour Miguel, « L'extravagante hypothèse », in Collège international de Philosophie, *Rue Descartes. Emmanuel Levinas*. Réédition. Paris: Presses Universitaires de France, collection Quadrige, pages 55-84.

Bouretz Pierre, « Pour ce qui est du monde qui vient » in Collège international de Philosophie, *Rue Descartes. Emmanuel Levinas*. Réédition. Paris: Presses Universitaires de France, collection Quadrige, pages 107-130.

Chalier Catherine, « Le bonheur ajourné » in Collège international de Philosophie, *Rue Descartes. Emmanuel Levinas*. Réédition. Paris : Presses Universitaires de France, collection

Quadrige, 2006, pages 27-38.

De Launay Marc, « "Au sage suffit un signe". Hommage à Emmanuel Levinas » in Collège international de Philosophie, *Rue Descartes. Emmanuel Levinas*. Réédition. Paris: Presses Universitaires de France, collection Quadrige, pages 131-140.

Faessler Marc, « Exposé : justice et transcendance » in Jean Halpérin et Nelly Hansson, *Difficile justice. Dans la trace d'E. Levinas*. Paris : Albin Michel, 1998, pages 38-43.

Maldamé Jean-Michel, « Emmanuel Levinas face au sacré : de la tour de Babel à l'échelle de Jacob », in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n° 4, octobre-décembre 1998, pp. 399-418.

Marion Jean-Luc, « La voix sans nom. Hommage - à partir - de Levinas » in Collège international de Philosophie, *Rue Descartes. Emmanuel Levinas*. Réédition. Paris : Presses Universitaires de France, collection Quadrige, 2006, pages 11-25.

Rolland Jacques, « Sortir de l'être par une nouvelle voie » in Emmanuel Levinas, *De l'évasion*. Le livre de poche, 1998, pages 9-88.

Rolland Jacques, « Un chemin de pensée » in Collège international de Philosophie, *Rue Descartes. Emmanuel Levinas*. Réédition. Paris : Presses Universitaires de France, collection Quadrige, 2006, pages 39-54.

2000

Colette Jacques, « La liberté » in E. Levinas, *Positivité et transcendance (suivi de Levinas et la phénoménologie)*, Presses Universitaires de France, 2000, pages 239-258.

Halpérin Jean, « Présence d'Emmanuel Levinas » [En ligne] in *Chosir*, n°489, septembre 2000, pp. 22-27. [Réf. du 5 août 2008] Disponible sur : http://www.chosir.ch/IMG/pdf/Presence_d_Emanuel_Levinas.pdf

Marion Jean-Luc, « D'autrui à l'individu. Au-delà de l'éthique » in E. Levinas, *Positivité et transcendance*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, pages 287-308.

Mattéi Jean-François, « Levinas et Platon. Sur l'"Au-delà de l'être" » [En ligne] in Dominique Janicaud (dir.), *Noésis*, n°3, La métaphysique d'Emmanuel Levinas, mars 2000. Mis en ligne le 15 mars 2004. [Réf. du 11 novembre 2008] Disponible sur : <http://noesis.revues.org/document6.html>

Olivier Paul, « Diaconie et diachronie : de la phénoménologie à la théologie », paragraphe 2, Dominique Janicaud (dir.), in *Noésis*, N°3, *La métaphysique d'Emmanuel Levinas*, mars 2000, [En ligne], mis en ligne le 15 mars 2004. [Réf. du 10 septembre 2008]. Disponible sur : <http://noesis.revues.org/document10.html>

Legros Robert « Le jeune Levinas et la phénoménologie » [Texte en ligne] in *Archives 2001-2002 des séminaires de l'Institut d'Etudes levinassiennes*. [Réf. du 15 septembre 2008] : http://www.levinas.co.il/seminaires/2000_2001/robert_legros_c_integral.asp

Rolland Jacques, « La mort en sa négativité » [En ligne] in Dominique Janicaud (dir.), *Noésis*, n°3, 2004, La métaphysique d'Emmanuel Levinas, mars 2000. Mis en ligne le 15 mars 2004. [Réf. du 8 août 2008] Disponible sur : <http://noesis.revues.org/document.html?id=8>

2002

Dewitte Jacques, « Un beau risque à courir » in *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, n°1. Paris : Verdier, 2002, pages 55-76.

Wygoda Shmuel, «Le maître et son disciple : Chouchani et Levinas» in *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°1. Paris : Verdier, 2002, pages 149-183.

2003

Grondin Jean, « Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du *Dasein* ? » [En ligne]. Paru dans *La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños*, P. Brickle (dir.), Madrid, Edittorial Trotta, 2003, pp. 191-197. [Réf. du 3 septembre 2008]. Disponible sur : <http://mapageweb.unmontreal.ca/grondin/>

Petitdemange Guy, « Emmanuel Levinas » in Guy Petitdemange, *Philosophes & philosophies du XXe siècle*. Paris : Editions du Seuil, collection La couleur des idées, 2003, pages 263-376.

2004

Durante Massimo, « Le sens comme orientation de l'humain dans la philosophie d'E. Levinas » in *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°3. Paris : Verdier, 2004, pages 269-312.

Epstein Daniel, « D'Ulysse à Jonas, ou du retour à la récurrence » in *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°3. Paris : Verdier, 2004, pages 11-40.

Mattéi Jean-François, « Levinas et Platon. Sur l'"au-delà de l'être" » [En ligne] in *Noesis*, n°3, 2004. [Réf. du 11 novembre 2008]. Disponible sur : <http://revel.unice.fr/noesis/document.html?id=9>

Mattern Jens, « Une gnose à contre-sens : l'évasion de l'être vers le Dieu étranger de la création » in *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°3. Paris: Verdier, 2004, pages 83-111.

2005

Delhom Pascal, « Le temps de la patience » [En ligne] in *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°4. Paris : Verdier, 2005, pages 21-47. [Réf. du 11 novembre 2008]. Disponible sur : <http://www.levinas.fr/textes/pager.asp?a=7&p=1>

Durante Massimo, « Mélancolie et messianisme. L'"infinition" de l'infini comme horizon du jugement » in *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, n°4. Paris : Verdier, 2005, pages 49-85.

Epstein Daniel, « Contre l'utopie, pour l'utopisme » in *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°4. Paris : Verdier, 2005, pages 87-104.

2006

Barash Jeffrey Andrew, « Mémoire et immémorial chez Levinas » in Joëlle Hansel (dir.), *Levinas, de l'Être à l'Autre*. Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pages 123-136.

Bensussan Gérard, « Levinas et l'exercice de la philosophie » in Michel Meyer (dir.), *Revue internationale de Philosophie : Emmanuel Levinas*. vol. 60, n° 235, mars 2006, pages 15-33.

Burggraeve Roger, « "Un roi déposé". Une voie de libération du moi par Autrui » in Joëlle Hansel (dir.), *Levinas, de l'Être à l'Autre*. Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pages 55-74.

Bustan Smadar, « Levinas et Husserl : dépasser l'intellectualisme philosophique » in Michel Meyer (dir.), *Revue internationale de Philosophie : Emmanuel Levinas*. vol. 60, n° 235, mars 2006, pages 35-59.

Calin Rodolphe, « Lexique lévinassien » in Yves Charles Zarka (dir.), *Cités*, n°25, janvier. Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pages 139-148.

Chalier Catherine, « Révélation et totalité » in Michel Meyer (dir.), *Revue internationale de Philosophie : Emmanuel Levinas*. vol. 60, n° 235, mars 2006, pages 5-14.

Chalier Catherine, « L'extase du temps » in Catherine Chalier, *Figures du féminin*. Réédition augmentée. Paris : Des femmes-Antoinette Foulque, juin 2006, pp. 137-170.

Colette Jacques, « L'évasion non rêvée ou la responsabilité » in Yves Charles Zarka (dir.), *Cités*, n°25, janvier. Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pages 55-67.

Hansel Joëlle, « Autrement que Heidegger : Levinas et l'ontologie à la française » in Joëlle Hansel (dir.), *Levinas, de l'Être à l'Autre*. Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pages 37-53.

Lescourret Marie-Anne, « Emmanuel Levinas (1906-1995) : un philosophe du XXe siècle » in Yves Charles Zarka (dir.), *Cités*, n°25, janvier, Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pages 13-24.

Lescourret Marie-Anne, « Homo philosophicus » in Joëlle Hansel (dir.), *Levinas, de l'Être à l'Autre*. Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pages 17-35.

Levinas Michaël, « La Chanson du souffle, une épiphanie du visage » in *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, n°5. Paris : Verdier, 2006, pages 343-352.

Narbonne Jean-Marc, « De l'“au-delà de l'être” à l'“autrement qu'être” : le tournant lévinassien » in Yves Charles Zarka (dir.), *Cités*, n°25, janvier. Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pages 69-75.

Peperzak Adriaan Theodoor, « Métaphysique et ontologie » in Joëlle Hansel (dir.), *Levinas, de*

l'Être à l'Autre. Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pages 99-122.

Petitdemange Guy, « Présentation » in Yves Charles Zarka (dir.), *Cités*, n°25, janvier. Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pages 9-12.

Rey Jean-François, « Hegel et Hobbes dans la pensée d'Emmanuel Levinas » in Michel Meyer (dir.), *Revue internationale de Philosophie : Emmanuel Levinas*. vol. 60, n° 235, mars 2006, pages 75-89.

Sebbah François-David, « C'est la guerre » in Yves Charles Zarka (dir.), *Cités*, n° 25, janvier. Presses Universitaires de France, 2006, pages 41-54.

Taminiaux Jacques, « Exotisme esthétique et ontologie » in Yves Charles Zarka (dir.), *Cités*, n° 25, janvier. Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pages 87-100.

Thierry Yves, « Discussion avec l'ontologie (Levinas et Merleau-Ponty) » in Yves Charles Zarka (dir.), *Cités*, n° 25, janvier. Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pages 101-110.

Tilliette Xavier, « Levinas et l'image de la trace » in Joëlle Hansel (dir.), *Levinas, de l'Être à l'Autre*. Paris : Presses Universitaires de France, 2006, pages 137-141.

Zarka Yves Charles, « S'évader » in *Cités*, n° 25, janvier, Presses Universitaires de France, 2006, pages 1-5.

2007

Abel Olivier, « L'insomnie de l'être » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 215-233.

Agacinski Sylviane, « D'un sexe qui ne revient pas au même » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 339-353.

Basterra Gabriella, « Activité au-delà de toute autre activité » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 323-338.

Bensussan Gérard, « Mouvement, immémorial amour » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 293-303.

Bouretz Pierre, « Ce qui ne peut être vu » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 483-490.

Butler Judith, « Être en relation avec autrui face à face, c'est ne pas pouvoir tuer » in Danielle

Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 369-380.

Chalier Catherine, « L'acuité de l'espoir » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 527-541.

Chrétien Jean-Louis, « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 121-137.

Clément Bruno, « Le visage et sa voix » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 393-407.

Cohen Joseph, « La mort de l'autre et la démesure du sacrifice » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 265-276.

Courtine Jean-François, « L'ontologie fondamentale d'Emmanuel Levinas » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 99-119.

Deguy Michel, « Ouverture » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 41-47.

Franck Didier, « L'âme et le corps » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 193-211.

Grossman Évelyne, « Le grain de folie d'Emmanuel Levinas » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 441-454.

Hanus Gilles, « Traduire l'universel ? La différence à l'épreuve de la philosophie » in *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, n°6, « L'universel ». Paris : Verdier, 2007, pages 31-55.

Mallet Marie-Louise, « Entre présence et absence. L'incognito de la rencontre » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 245-264.

Marion Jean-Luc, « La substitution et la sollicitude. Comment Levinas replit Heidegger » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 51-72

Montefiore Alan, « Une rencontre avec Emmanuel Levinas » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 277-292.

Nancy Jean-Luc, « Hors tout » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 383-392.

Pradelle Dominique, « Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique ? » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 73-98.

Sebbah François-David, « Décrire l'être comme guerre » in Danielle Cohen-Levinas et Bruno Clément (dir.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, pages 139-155.

Conférences :

2002

Salanskis Jean-Michel, « Le théorique au secours de Levinas », [Vidéo en ligne]. Colloque *Levinas à Jérusalem*. Université hébraïque de Jérusalem, 2002. [Réf. du 10 septembre 2008]. Disponible sur : http://jmsalanskis.free.fr/article.php?id_article=27&var_recherche=levinas

Tilliette Xavier, « Emmanuel Levinas : les problèmes de la subjectivité » au congrès *Emmanuel Levinas à Jérusalem*. [Texte en ligne] 20-23 mai 2002. [Réf. du 10 septembre 2008]. Disponible sur : <http://ghansel.free.fr/tilliette.html#tthFtNtAAB>

2004

Bourel Dominique, « Lecteur inspiré du *Ich und Du*, Levinas et Buber ». [Vidéo en ligne]. Paris, Sénat, avril 2004. [Réf. du 10 septembre 2008]. Disponible sur : http://www.akadem.org/sommaire/themes/philosophie/1/4/module_2436.php

2005

Duverger Sylvie, « Le féminin e(s)t l'autre », in *Les cahier de l'école*, séminaire interdisciplinaire du 13 mai 2005, Ecole doctorale « Connaissance, Langage, Modélisation », Université Paris-X Nanterre, pp. 39-50.

Wygoda Shmuel, « Rachi lu par Levinas ». [Vidéo en ligne]. Manifestation *40 ans de cours à l'ENIO*. Troyes : Institut universitaire Rachi, juin 2005. [Réf. du 10 septembre 2008]. Disponible sur : http://www.akadem.org/sommaire/themes/philosophie/1/4/module_449.php

2006

Bensussan Gérard, « Philosophie première et vérité dernière ». Ouverture du *Colloque Emmanuel Levinas dans le siècle à venir*. [Vidéo en ligne]. Firbourg/Strasbourg : 14-18 février 2006. [Réf. du 10 septembre 2008]. Disponible sur : <http://www.parlement-des-philosophes.org/video1.html>

Calin Rodophe, « Le sens de la relation éthique ». [Vidéo en ligne]. Paris : Centre communautaire, janvier 2006. [Réf. du 10 septembre 2008]. Disponible sur : http://www.akadem.org/sommaire/themes/philosophie/1/4/module_556.php

Crépon Marc, « La pensée de la mort chez Levinas » [Vidéo en ligne] Colloque « Un siècle avec Levinas : Levinas et la philosophie du vingtième siècle en France » organisé par le Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine. Paris : Ecole Normale Supérieure, 27-28 avril 2006. [Réf. du 5 septembre 2008]. Disponible sur : <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=1220>

Klun Branko, « L'événement chez Heidegger et Levinas ». *Colloque Emmanuel Levinas* du 3 au 6 avril 2006, organisé par Edvard Kovac à Institut Catholique de Toulouse, in *Bulletin de littérature ecclésiastique* CVII/3, juillet-septembre 2006, pp. 249-268.

Kovac Edvard, « La pensée prophétique et éthique ». *Colloque Emmanuel Levinas* du 3 au 6 avril 2006, organisé par Edvard Kovac à Institut Catholique de Toulouse. À paraître dans *Les recherches philosophiques*, revue de la faculté de philosophie de l'ICT.

Maldamé Jean-Michel, « Le saint et le sacré ». *Colloque Emmanuel Levinas* du 3 au 6 avril 2006, organisé par Edvard Kovac à Institut Catholique de Toulouse. À paraître dans *Les recherches philosophiques*, revue de la faculté de philosophie de l'ICT.

Potestà Andrea, Roux Géraldine, Zimmer Alexis, *La pensée sans retour : Emmanuel Levinas*, [Vidéo en ligne] film documentaire réalisé par « Ondes philosophiques ». Fribourg/Strasbourg : février 2006. [Réf. du 10 septembre 2008]. Disponible sur : http://www.parlement-des-philosophes.org/audio_et_video.html

Rogozinski Jacob, « De la caresse à la blessure - outrance de Levinas » [Vidéo en ligne] Colloque *Un siècle avec Levinas : Levinas et la philosophie du vingtième siècle en France* organisé par le Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine. Paris : Ecole Normale Supérieure, 27-28 avril 2006. [Réf. du 5 septembre 2008]. Disponible sur : <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=1221>

Salanskis Jean-Michel, « Une philosophie lévinassienne en France aujourd'hui » [Vidéo en ligne] Colloque *Un siècle avec Levinas : Levinas et la philosophie du vingtième siècle en France* organisé par le Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine. Paris : Ecole Normale Supérieure, 27-28 avril 2006. [Réf. du 5 septembre 2008]. Disponible sur : <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=1222>

Sebbah François-David, « Levinas et l'être-juif » [Vidéo en ligne] Colloque *Un siècle avec Levinas : Levinas et la philosophie du vingtième siècle en France* organisé par le Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine. Paris : Ecole Normale Supérieure, 27-28 avril 2006. [Réf. du 5 septembre 2008]. Disponible sur : <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=1219>

Vigne Daniel, « "L'amour est fort comme la mort". Deux méditations de Levinas sur le temps », Actes du Colloque Emmanuel *Colloque Emmanuel Levinas* du 3 au 6 avril 2006, organisé par Edvard Kovac à Institut Catholique de Toulouse. À paraître dans *Les recherches philosophiques*, revue de la faculté de philosophie de l'ICT.

Worms Frédéric, introduction au colloque *Un siècle avec Levinas : Levinas et la philosophie du vingtième siècle en France* [Vidéo en ligne] organisé par le Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine. Paris : Ecole Normale Supérieure, 27-28 avril 2006. [Réf. du 5 septembre 2008]. Disponible sur : <http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=1208>

Zarka Yves Charles, « Altérité et Subjectivité » [Vidéo en ligne] introduction au colloque *Ethique et Violence chez Emmanuel Levinas*, dans le cadre du programme « Un siècle avec Levinas ». Paris : mai 2006. [Réf. du 5 septembre 2008]. Disponible sur : http://www.akadem.org/sommaire/themes/philosophie/1/4/module_1059.php

2007

Salanskis Jean-Michel, « L'exigence éthique de Levinas ». [Vidéo en ligne]. Paris : Espace Rachi, décembre 2007. [Réf. du 5 novembre 2008]. Disponible sur : http://www.akadem.org/sommaire/themes/philosophie/1/4/module_3739.php

Index des noms propres :

- Abensour, 93, 140, 228, 275, 280
 Aeschlimann, 303
 Bensussan, 97, 101, 137, 168, 199, 257, 314, 342
 Bergson, 7, 8, 83, 84, 85, 87, 95, 101, 171, 353
 Boudeau, 8
 Bourel, 227, 228
 Buber, 167, 227, 228, 229
 Chalier, 15, 32, 44, 50, 62, 71, 73, 93, 98, 101, 105, 123, 145, 176, 195, 198, 208, 210, 216, 228, 275, 280, 302, 309, 318, 321, 326, 327, 328, 329
 Chouchani, 7, 24
 Chrétien, 36, 172, 296, 299, 313
 Clément, 36, 97, 168, 172, 210, 266, 277, 290, 292, 299, 300, 313, 314, 319, 334, 342
 Cohen, 277, 290, 292, 300, 334
 Cohen-Levinas, 36, 97, 101, 155, 168, 172, 210, 266, 277, 280, 289, 290, 292, 299, 300, 309, 313, 314, 319, 329, 334, 342, 343
 Durkheim, 7
 Fichte, 100
 Franck, 101, 126, 260, 262, 272, 280, 285, 286, 291, 321
 Germain-Thomas, 23, 83, 84, 127, 130, 192, 221
 Grondin, 50
 Guibal, 216, 247
 Hegel, 9, 21, 131, 132, 357
 Heidegger, 8, 10, 11, 12, 14, 34, 44, 45, 49, 50, 53, 54, 58, 59, 61, 67, 73, 83, 84, 85, 86, 88, 91, 125, 132, 136, 137, 168, 169, 172, 210, 229, 232, 261, 263, 266, 306, 312, 318
 Husserl, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 21, 26, 27, 45, 49, 50, 53, 58, 62, 136, 143, 168, 169, 170, 171, 172, 261, 263, 306, 312, 318
 Jankélévitch, 34, 86, 88, 90, 260, 304
 Klun, 136, 137
 Kovac, 137, 178, 360
 Malka, 11, 15, 22, 24, 186, 222, 250
 Marion, 32, 61, 62, 143, 146, 154, 157, 180, 191, 210, 215, 266, 309, 319, 328, 335, 342, 343
 Mattern, 62
 Merleau-Ponty, 105, 131
 Meyer, 105, 131, 132
 Mosès, 280, 289
 Nancy, 296
 Némò, 11, 14, 60, 75, 80, 89, 90, 93, 94, 130, 135, 158, 186, 188, 211, 216, 226, 230, 262, 293, 295
 Olivier, 84, 99, 100, 127, 130, 137, 142, 143, 167, 192, 221
 Pérez, 190, 191
 Petitdemange, 24, 36, 192, 308, 357
 Platon, 12
 Poirié, 8, 58, 240
 Rey, 131, 357
 Ricœur, 23, 27, 28, 42, 145, 157, 266, 271, 286, 333, 338
 Rolland, 15, 24, 56, 64, 181, 329, 346
 Salanskis, 34, 146, 169, 179, 213, 230, 280
 Sebag-Lanoë, 337
 Sebbah, 49, 102, 132, 142, 167, 168, 169, 293
 Spencer, 8
 Spinoza, 229
 Tilliette, 151, 228, 321
 Vigne, 87, 190
 Worms, 84, 85, 95, 139
 Wygoda, 229, 238
 Zarka, 41, 49, 107, 188, 192, 216
 Zielinski, 72, 167, 184, 195, 199, 228, 231