

DE L'ÉTHIQUE À LA JUSTICE

PHAENOMENOLOGICA

COLLECTION FONDÉE PAR H.L. VAN BREDÀ ET PUBLIÉE
SOUS LE PATRONAGE DES CENTRES D'ARCHIVES-HUSSERL

183

ERNST WOLFF

DE L'ÉTHIQUE À LA JUSTICE

Langage et politique dans la philosophie de Lévinas

Comité exécutif :

Directeur : R. Bernet (Husserl-Archief, Leuven) Secrétaire : J. Taminiaux (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve) Membres : S. Ijsseling (Husserl-Archief, Leuven), H. Leonardy (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), D. Lories (Centre d'études phénoménologiques, Louvain-la-Neuve), U. Melle (Husserl-Archief, Leuven)

Conseil scientifique :

R. Bernasconi (Memphis State University), D. Carr (Emory University, Atlanta), E.S. Casey (State University of New York at Stony Brook), R. Cobb-Stevens (Boston College), J.F. Courtine (Archives-Husserl, Paris), F. Dastur (Université de Nice), K. Düsing (Husserl-Archiv, Köln), J. Hart (Indiana University, Bloomington), K. Held (Bergische Universität Wuppertal), K.E. Kaehler (Husserl-Archiv, Köln), D. Lohmar (Husserl-Archiv, Köln), W.R. McKenna (Miami University, Oxford, USA), J.N. Mohanty (Temple University, Philadelphia), E.W. Orth (Universität Trier), C. Sini (Università degli Studi di Milano), R. Sokolowski (Catholic University of America, Washington D.C.), B. Waldenfels (Ruhr-Universität, Bochum)

ERNST WOLFF

Université de Pretoria, Afrique du Sud

DE L'ÉTHIQUE À LA JUSTICE

Langage et politique dans la philosophie de Lévinas

 Springer

A C.I.P. Catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-1-4020-6121-9 (HB)
ISBN 978-1-4020-6122-6 (e-book)

Published by Springer,
P.O. Box 17, 3300 AA Dordrecht, The Netherlands.

www.springer.com

Printed on acid-free paper

All Rights Reserved
© 2007 Springer

No part of this work may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise, without written permission from the Publisher, with the exception of any material supplied specifically for the purpose of being entered and executed on a computer system, for exclusive use by the purchaser of the work.

PRÉFACE

Emmanuel Lévinas est le philosophe de la non-indifférence ; il n'est en aucune sorte un philosophe indifférent. Son engagement philosophique est hanté par le pressentiment, puis par l'expérience d'un fiasco humain ; il désire l'éveil qui dérange le cauchemar, il se veut obéissant à ce qui contrarie l'écoulement fatal de l'être.

Dans un entretien tardif, il décrit cette philosophie de la manière suivante :

« je maintiendrais, à l'opposé de Heidegger, que la philosophie peut être éthique aussi bien qu'ontologique, elle peut être en même temps grecque et non grecque dans son inspiration. Ces deux sources d'inspiration coexistent comme deux tendances différentes au sein de la philosophie moderne et c'est mon but personnel d'essayer d'identifier ces deux origines du sens – *der Ursprung des Sinnhaften* – dans la relation interhumaine. »¹

Son engagement philosophique consiste à tenter de pénétrer jusqu'au cœur des choses : aux sources de leur sens. Cette citation renvoie en outre à trois éléments déterminants pour ce projet. D'abord, elle nous dit quelque chose sur la façon dont Lévinas s'y prend dans ses recherches : la tradition de la philosophie occidentale ou grecque, et plus particulièrement la phénoménologie, à laquelle le philosophe emprunte sa méthode tout en l'adaptant, sont évoquées par le nom de Heidegger, qui sera en même temps sans doute son interlocuteur favori. Ensuite, Lévinas indique son champ de travail, enjeu majeur de sa pensée, à savoir ce qu'il appelle ici la « relation interhumaine » ; c'est la socialité dans ses deux formes : la socialité éthique originaire et ce qui semble être son dérivé, la socialité politique. Enfin, on entrevoit le plus important des résultats de cette quête – les deux

¹ « De la phénoménologie à l'éthique » 129. (Une liste de sigles et d'abréviations suit après la préface).

origines du sens seront de l'ordre de l'ontologie et de l'éthique. Ainsi, pour Lévinas, le face-à-face des personnes, exploré selon la méthode phénoménologique (adaptée), nous donne accès aux deux sources de tout sens, qu'il appelle l'intelligibilité phénoménologique et l'intelligibilité éthique², ou bien la totalité et l'altérité, ou encore, le même et l'autre.

De là découlent notre propre lecture de Lévinas et le fil conducteur de notre étude : nous explorerons de manière systématique le lien entre les « relations interhumaines » et les origines du sens, notions intrinsèquement liées qui, sous les termes de « politique » et « langage », constitueront le sujet de notre livre. Les pensées sur la politique et le langage fonctionneront finalement comme clef d'interprétation mutuelle. De cette façon, nous espérons apporter une analyse fructueuse ainsi qu'une critique approfondie de l'œuvre dans son ensemble.

Dans notre « Introduction » (chapitre 1), nous défendrons cette perspective sur l'œuvre de Lévinas par une étude de ses premiers développements en philosophie. Nous apprendrons comment Lévinas a commencé à travailler en philosophie et comment, dès le début, il a cherché sa propre voix dans le mouvement phénoménologique. C'est d'un mélange d'appropriation et de critique que la philosophie lévinassienne est née. Sa quête qui ainsi surgit sera caractérisée par une double recherche d'évasion : l'une ontologique, l'autre politique. Ainsi sera justifiée et lancée la problématique de notre livre.

Cette étude vise à suivre ces fils conducteurs non dans une partie de son œuvre, mais à travers l'ensemble de sa philosophie. Le but des « Analyses » (chapitres 2–7) sont de contribuer à une lecture fidèle de Lévinas et de justifier notre interprétation de sa pensée par une exégèse détaillée. Les chapitres 2 et 3 visent à établir l'orientation générale sur l'œuvre. Les pensées sur la guerre et la totalité, sur le visage et l'altérité, mais aussi sur le corps et la réduction y seront abordées. Nous préparerons ainsi l'étude approfondie, d'abord des considérations politiques par lesquelles Lévinas estimait répondre à sa pensée

² Cf. « De la phénoménologie à l'éthique » 128.

sur l'éthique (chapitre 4) et ensuite du langage ou de la signification (chapitres 5–7). Les analyses, tout en donnant une vue sur la politique et le langage chez Lévinas, ouvriront donc aussi à des questions et des problèmes provoqués par cette philosophie.

Il est maintenant généralement reconnu qu'il y a un passage spontané dans la pensée de Lévinas du lien avec l'autre au singulier au lien avec l'autre au pluriel, de l'éthique à la justice, de la signification originaire ou langage, comme Lévinas le dit souvent, à la politique. Une interrogation sur ce passage anime notre recherche. Dans les chapitres 8 et 9, sans abolir la démarche exégétique, l'exploration sera continuée sur un autre registre. Nous approfondirons notre perspective critique sur l'intégration du langage et de la politique, souvent en opposant la lettre et l'esprit des textes. Lévinas savait-il sur quelles politiques son éthique pourrait déboucher ? Le sujet éthique est-il rendu vigoureux ou plutôt réprimé politiquement par la présence de l'autre ? Peut-on identifier l'éthicité et l'altérité ? Y a-t-il un point aveugle dans sa réflexion sur les origines du sens ? Qu'est-ce que la politique prophétique ? La sainteté dont Lévinas chante l'éloge est-elle toujours souhaitable ? Tel genre de questions fera l'objet de notre réflexion dans la dernière partie du livre. Nos efforts interprétatifs et critiques culmineront dans cette section dont les conclusions porteront sur notre travail dans son ensemble.

Dans les recherches présentées ici, les textes confessionnels de l'auteur resteront souvent au second plan et nous nous concentrerons sur la philosophie de Lévinas. La première raison de ce fait est présentée par la démarcation nette faite par Lévinas lui-même³ et dont on ne mesure pas toujours l'importance. Cela ne

³ « Je fais toujours une distinction claire, dans ce que j'écris, entre les textes confessionnels et les textes philosophiques. Je ne nie pas qu'ils puissent finalement avoir une source d'inspiration commune. J'affirme simplement qu'il est nécessaire de tirer une ligne de démarcation entre les deux comme ayant des méthodes d'exégèse distinctes, des langages séparés. » « De la phénoménologie à l'éthique » 126. Ailleurs, Lévinas dit qu'il a même choisi de faire valoir cette « séparation de deux ordres » en choisissant des éditeurs différents pour ses textes confessionnels et philosophiques (*Emmanuel Lévinas* 131).

veut pas dire que les traces de l'inspiration juive soient effacées dans sa philosophie ou que les commentaires talmudiques par exemple soient dépourvus d'intérêt philosophique. Mais dans une étude philosophique, ce qui est présenté comme s'appuyant sur la Bible ou sur la réflexion religieuse issue d'elle, doit passer à travers le tamis de la raison philosophique qui ne repose pas sur l'autorité de la tradition⁴. De surcroît, nous ne possédons tout simplement pas les compétences exigées par une lecture sérieuse et respectueuse de ces textes pour participer au jeu de l'interprétation. Nous sommes étonné de la facilité avec laquelle des commentateurs philosophes se lancent parfois dans les lectures talmudiques, se dispensant des nombreuses questions exégétiques propres à la tradition et souvent sans trop se soucier d'une médiation herméneutique entre les énoncés basés sur l'autorité des textes saints et ceux de la philosophie propre du philosophe⁵. La deuxième raison est que nous ne voulons pas que les considérations visant un contexte précis, juif ou Sioniste (et sur lesquelles nous suspendons toute évaluation de leur légitimité) guident d'emblée la double quête qu'est la nôtre. Cela ne veut pas dire que nous ferons de cette séparation une règle absolue, parce que les écrits confessionnels peuvent parfois contribuer à notre compréhension de certains aspects de la philosophie

⁴ Cf. *Emmanuel Lévinas* 130–132, « Visage et violence première » 130–131.

⁵ On voit souvent que ceux qui travaillent sur la philosophie de Lévinas négligent de prendre en considération ce qu'il dit au début d'un livre utilisé (souvent abusivement) pour décrire la politique de Lévinas : « Le présent ouvrage essaie en toute humilité de reprendre et de réactualiser des éléments de la tradition biblique et rabbinique d'Israël, sans se borner à la négation que des esprits simplistes et impatientes – non-israélites et israélites – confondent avec le dépassement et la modernité.[. . .] Nos trois études groupées sous le titre de « Sionismes » tendent seulement à montrer comment l'œuvre historique de l'Etat, dont il n'est pas possible de se passer dans le monde politisé à l'extrême de notre temps, œuvre de courage et de travail qui se veut laïque, s'imprègne en Israël, dès le début, et progressivement, des pensées jeunes, mais issues de la Bible ; comment la continuation et le développement de cette culture biblique se montrait inséparable des fins temporelles de l'Etat et débordait ces fins. Impénitente eschatologie d'Israël. » *L'au-delà du verset* 12.

de Lévinas. Nous nous référons à des textes pertinents de *Difficile liberté* et *L'au-delà du verset* avec précaution et dans la mesure où ils aident à interpréter ce qui vaut autant pour des non-juifs que pour les juifs, autant pour n'importe quel pays que pour Israël⁶, autant pour toute langue que pour l'hébreu.

Précisons notre protocole orthographique. Lévinas n'est pas régulier dans son emploi des majuscules et des minuscules, nous utiliserons systématiquement les minuscules, sauf si la clarté en exige autrement. Les citations seront laissées telles quelles. Afin de faciliter la lecture, le *dire* et le *dit* ainsi que le *Dasein* et le *on* heideggeriens seront écrits en italiques.

A l'occasion de la publication de ce livre, j'aimerais remercier deux amis, Michel Deguy et Leopold Peeters, pour leur fidèle soutien et leurs encouragements dans ce projet. J'étends ma profonde reconnaissance à ma femme, Luce Thoumin, de s'être occupée de la correction du manuscrit et m'avoir appuyé de mille autres manières.

⁶ Pour un exposé détaillé de la pensée de Lévinas sur Israël, nous renvoyons au livre de Howard Caygill, *Levinas and the Political*, Routledge : London & New York, 2002, et en particulier au chapitre 5 « Israel in Universal and Holy History » pp. 159–198.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

LÉVINAS :

(Les textes et entretiens de Lévinas sont cités par les sigles ou titres mis en caractères gras ci-dessous.)

AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. (Le Livre de poche) Martinus Nijhoff : La Haye, [1974] 1986.
Autrement que savoir. Les entretiens du Centre Sèvres. Editions Osiris : Paris, 1988.
Altérité et transcendance. Préface de Pierre Hayat. Fata Morgana : Montpellier, 1995.
L'au-delà du verset. *Lectures et discours talmudiques*. Editions de Minuit : Paris, 1982.
Emmanuel Lévinas. **Cahier de l'Herne**. Editeurs : Catherine Chalier & Miguel Abensour. Editions de l'Herne : Paris, 1991.

DEHH *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin : Paris, [1967] 1998.
Difficile liberté. *Essais sur le judaïsme*. Albin Michel : Paris, 1976
Dieu, la mort et le temps. Grasset : Paris, 1993.
« **De la phénoménologie à l'éthique** », entretien avec Richard Kearney de 1981, dans *Esprit*, n°. 234, 1997, pp. 121–140.

DVI *De Dieu qui vient à l'idée*. Vrin : Paris, [1982] 1992.

EE *De l'existence à l'existant*. Vrin : Paris, [1947] 1998.
« **Deux dialogues avec Emmanuel Lévinas** », dans Augusto Ponzio, *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Lévinas*. L'Harmattan : Paris, 1996. (Entretiens de 1988 et 1990).

Éthique et infini. Fayard : Paris, 1982.

Emmanuel Lévinas. Essais et entretiens avec François Poirié. Actes Sud, [1987] 1996.

Entre nous. *Essais sur le penser-à-l'autre.* Grasset : Paris, 1991.

« **Entretien** », dans *Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas.* Textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann. Editions La Baconnière : Neufchâtel, 1989, pp. 9–16 (entretien de 1985).

Éthique comme philosophie première. Préfacé et annoté par Jacques Rolland. Rivages Poche (Petite Bibliothèque) : Paris, 1998 (première publication 1982).

De l'évasion. Introduit et annoté par Jacques Rolland. Fata Morgana : Montpellier, 1982.

HH

Humanisme de l'autre homme. Fata Morgana : Montpellier, 1972.

Hors sujet. Fata Morgana : Montpellier, 1987.

L'intrigue de l'infini. Textes réunis et présentés par Marie-Anne Lescouret. Flammarion, 1994.

Les imprévus de l'histoire. Préface de Pierre Hayat. Fata Morgana : Montpellier, 1994.

Liberté et commandement. Fata Morgana : Montpellier, 1994.

Sur Maurice Blanchot. Fata Morgana : Montpellier, 1975.

Noms propres. Fata Morgana : Montpellier, 1975.

« **Préface** » à Stéphane Mosès, *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig.* Seuil : Paris, 1982, (pp. 7–16).

Positivité et transcendance. Suivi de « Lévinas et la phénoménologie », Jean-Luc Marion (dir.), PUF (Epiméthée), 2000.

Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques. Editions de Minuit : Paris, 1977.

TA

Le temps et l'autre. PUF : Paris, [1947] 1998.

- TI** *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité.* (Le Livre de poche) Martinus Nijhoff : La Haye, [1961] 1998.
- TIPH** *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.* Vrin : Paris : [1930] 1994.
 « **Post-scriptum** » dans *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme.* Suivi d'un essai de Miguel Abensour. Rivages poche. (Petite Bibliothèque) : Paris, 1997.
 « **Visage et violence première** », entretien dans *La différence comme non-indifférence. Ethique et altérité chez Emmanuel Lévinas.* (Le séminaire du Collège International de Philosophie), Editions Kimé : Paris, 1995.
 « **La vocation de l'autre** », entretien dans *Racismes. L'autre et son visage.* Grands entretiens réalisés par Emmanuel Hirsch. Cerf : Paris, 1988.

HUSSERL :

- Ideen* *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Max Niemeyer Verlag : Tübingen, [1913] 1993.

HEIDEGGER :

- SZ** *Sein und Zeit.* (Siebzehnte Auflage). Max Niemeyer Verlag : Tübingen, [1927] 1993.
- SZfr** *Etre et Temps.* Traduction Emmanuel Martineau. Authentica : Paris, 1985.
- SZfr[Vezi]** *Etre et Temps.* Traduction François Vezi. Editions Gallimard : Paris, 1986.
- Wegmarken.* Gesamtausgabe 9. Editeur scientifique : Friedrich Wilhelm von Hermann. Vittorio Klostermann : Frankfurt-am-Main, [1967] 1996.
- Questions I* Gallimard (nrf) : Paris, 1968.

Questions III Gallimard (nrf) : Paris, 1966.

GA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Cours professé à l'Université de Marbourg pendant le semestre d'hiver 1925/26. Gesamtausgabe 21. Editeur scientifique : Walter Biemel. Vittorio Klostermann : Frankfurt-am-Main, 1976

GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Cours professé à l'Université de Marbourg pendant le semestre d'été 1927. Gesamtausgabe 24. Editeur scientifique : Friedrich Wilhelm von Hermann. Vittorio Klostermann : Frankfurt-am-Main, 1975.

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Traduction Jean-François Courtine. Gallimard (nrf) : Paris. 1985.

Introduction

CHAPITRE 1

LA DOUBLE RECHERCHE D'ÉVASION

Nombreuses sont les influences qui ont enrichi la philosophie de Lévinas : Platon, Descartes, Kant, Buber, Rosenzweig, Marcel, Bergson pour ne citer que quelques philosophes parmi les plus importants, sans compter la théologie juive. Pourtant, Lévinas se considérait avant tout comme phénoménologue, comme héritier et, malgré toutes les différences qui le séparent de Husserl et de Heidegger, comme continuateur de leur pensée, à sa manière propre. « Ce livre qui se veut et se sent d'inspiration phénoménologique procède d'une longue fréquentation des textes husserliens, et d'une incessante attention à *Sein und Zeit* »¹, dit-il en présentant *Totalité et infini* au public allemand.

Cette « longue fréquentation » et cette « incessante attention » n'ont jamais représenté une recherche détachée, tout au contraire, elles ont constitué une quête personnelle. Ainsi, Lévinas déclare dans *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, son intention de commenter la philosophie husserlienne comme une philosophie vivante ; il désire aller au-delà d'un commentaire effectué de manière détachée, il entend participer au travail philosophique². Ce qu'il dit de sa relation avec la pensée de Husserl vaut également pour sa relation envers bien d'autres penseurs, même non phénoménologues, auprès desquels il s'inspire pour formuler des questions et inventer des réponses.

Le but de ce chapitre n'est ni de présenter une lecture exhaustive des interprétations que Lévinas donne de ses prédécesseurs

¹ TI I, pareillement « Visage et violence première » 132. Voir aussi J. Taminiaux « Lévinas et l'histoire de la philosophie », in *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. Nathalie Frogneux et Françoise Mies (éds). Presses universitaires de Namur (Les Editions du Cerf ; La nuit surveillée) : Paris – Namur, 1998, pp. 49–76 – ici pp. 49–50.

² TIPH 14.

en philosophie, ni d'en établir le bien-fondé. Nous voulons montrer, à partir de ses lectures de quelques philosophes, comment s'est formée une problématique lévinassienne et les termes dans lesquels il la formule. En esquisant les grandes lignes ou le *profil* des adhésions et des refus provoqués chez Lévinas par ses interlocuteurs privilégiés, nous mettrons à jour ce qui a amorcé le questionnement et donné sa direction au développement particulier de la pensée de Lévinas. Ainsi faisant, nous justifierons également les fils conducteurs de notre propre exploration de son œuvre philosophique.

Cette exproation des éléments qui ont mis en marche ou qui ont aidé à orienter le processus de réflexion de Lévinas préparera une analyse plus large, portant sur l'ensemble de l'œuvre lévinassienne, dans les chapitres à venir.

Lévinas a affirmé à plusieurs reprises que la première chose qu'il a apprise de Husserl était de travailler en philosophie.³ C'est dans l'intention d'apprendre cette manière de philosopher qu'il est allé à Fribourg, mais une fois sur place, c'est la pensée de Heidegger qui l'a le plus impressionné. Cette situation particulière – étudier avec Husserl et Heidegger à Fribourg en 1928–1929 – a largement contribué au caractère des premières interprétations de Husserl par Lévinas. S'il croyait encore en 1931 que la philosophie de ces deux maîtres fribourgeois ne faisait qu'une seule phénoménologie⁴, notre philosophe a pourtant été très tôt convaincu que Husserl était dépassé par la phénoménologie de *Sein und Zeit*. Lévinas n'a écrit aucun texte de philosophie avant d'avoir lu ce livre et d'en avoir subi l'influence.⁵ Ainsi, Lévinas a été conduit à

³ Cf. TIPH 11, *Les imprévus de l'histoire* 38, 44, 89, DEHH 33, 111, *Éthique et infini* 19, *Difficile liberté* 406 entre autres. Dans *Lévinas phénoménologue* (Jérôme Million : Grenoble, 2002), Yasuhuko Murakami s'efforce de présenter la phénoménologie lévinassienne comme une prolongation et radicalisation de la phénoménologie husserlienne. Malheureusement, les premières exégèses par Lévinas de Husserl sont absentes de ce commentaire.

⁴ Cf. « Fribourg, Husserl et la phénoménologie » *Les imprévus de l'histoire* 81–92.

⁵ Même son tout premier article, « Sur les « *Ideen* » de M. E. Husserl » (1929) contient déjà une référence à Heidegger – cf. *Les imprévus de l'histoire* 80.

voir dans l'œuvre husserlienne une préparation pour Heidegger, dans la phénoménologie heideggerienne une radicalisation de la phénoménologie husserlienne. Pour mieux comprendre cette lecture, précisons quelques aspects importants de ce que Lévinas avait trouvé chez Heidegger.

§ 1. HEIDEGGER (*PRO*)

Il ne peut y avoir aucun doute concernant l'admiration de Lévinas pour Heidegger et avant tout pour *Sein und Zeit* qu'il tenait pour l'« un des plus beaux livres de l'histoire de la philosophie »⁶ et « souvent plus précieux que les dernières conséquences spéculatives de son projet [le projet de Heidegger après sa *Kehre* – EW], la fin de la métaphysique, les thèmes de l'*Ereignis*, le *es gibt* dans sa mystérieuse générosité. »⁷ Cependant, son exaltation devant ce qu'il estimait le sommet de la réflexion phénoménologique fut douloureusement compliquée par la proximité de Heidegger avec le nazisme, un fait que Lévinas mentionne très souvent au moment même où il exprime son admiration pour *Sein und Zeit*.⁸

Lévinas a incorporé les apports suivants de cette philosophie dans sa propre réflexion, même si cette appropriation s'est réalisée en discussion critique avec Heidegger :

1. La question sur l'être des étants est présentée comme la question centrale de la philosophie. Le renouveau de la question de l'être se réalise par des réflexions sur la temporalité de l'être des étants, c'est-à-dire des réflexions sur la verbalité de l'être. La temporalité et la verbalité de l'être représentent deux optiques sur la question de l'être des étants : d'une part, il s'agit de l'être

⁶ *Éthique et infini* 27. Pareillement *Les imprévus de l'histoire* 186, *Entre nous* 237.

⁷ *Emmanuel Lévinas* 80. De même dans « De la phénoménologie à l'éthique » 123, où Lévinas appelle *Sein und Zeit* « un ouvrage bien plus profond et significatif que ceux qui ont suivi ».

⁸ Cf. *Éthique et infini* 28, *Entre nous* 237–8 (qui explicite des problèmes politiques en SZ), *Emmanuel Lévinas* 80, *Les imprévus de l'histoire* 186, Salmon Malka, *Lire Lévinas*. Edition du Cerf : Paris, 1984, p. 104 (entretien).

par lequel les étants sont⁹ (et non leur substance) ; d'autre part, il s'agit de ce mot « être » qui doit être compris, non pas comme substantif, mais comme verbe.¹⁰

2. Le sens de l'être ou de « être » ne peut être abordé que dans un cadre où la différence ontologique, la différence entre être et étant, est prise en compte.¹¹
3. L'étant qu'est le *Dasein* est décisif dans une réflexion sur le sens de l'être, puisque « la compréhension de l'être est la caractéristique et le fait fondamental de l'existence humaine »¹². Cela veut dire que la philosophie est enracinée dans l'existence de l'homme ou que philosophie et vie font un¹³. De plus, « la notion de compréhension (*Verstehen*) est le pivot de toute sa philosophie [la philosophie heideggerienne – EW] »¹⁴.
4. Dans cette philosophie de compréhension et de signification, le sens de ce qui se passe pré-prédicativement dans l'existence compréhensive du *Dasein* sera déterminant pour l'ontologie écrite ou prédicative qui en est l'herméneutique. C'est à une interprétation des acceptions du verbe être en tant qu'elles sont vécues par cet étant fini, qui existe son existence comme si « exister » était un verbe transitif, « et à la description de cette transition – de cette transcendance – [qu']est en somme consacrée toute son œuvre »¹⁵, dit Lévinas de Heidegger. La

⁹ Cf. DEHH 55 : « La remise en question de la notion d'être et de son rapport avec le temps [...] est le problème fondamental de la philosophie heideggerienne – le problème ontologique. » et la même perspective peut être trouvée en DEHH 80–81, *L'intrigue de l'infini* 76 ou 117 par exemple.

¹⁰ Cf. *L'intrigue de l'infini* 118, DEHH 56, 59, 78, 80, 93, 98, 100, *Noms propres* 9 par exemple. Il faut tenir en compte du fait que le jeune Lévinas utilise de temps en temps « exister » comme synonyme d'« être ».

¹¹ Cf. DEHH 56.

¹² DEHH 57.

¹³ Cf. *Entre nous* 15 : « Quand philosophie et vie se confondent, on ne sait plus si on se penche sur la philosophie parce qu'elle est vie, ou si on tient à la vie parce qu'elle est philosophie. »

¹⁴ DEHH 78.

¹⁵ DEHH 80 : « On pourrait peut-être dire que toute la philosophie de Heidegger consiste à considérer le verbe exister [c'est-à-dire être – EW] comme verbe transitif. » Avant cette citation, Lévinas a déjà expliqué que « exister » est la manière

compréhension de la signification de l'être des étants est rendue possible par le « caractère amphibique »¹⁶ du *Dasein*, qui n'est rien d'autre que l'être qui se fait comprendre, qui met sa compréhension sur la scène du *Da*.

5. Cette position exceptionnelle du *Dasein* est explorée dans une herméneutique de sa facticité qui permet à Heidegger d'effectuer l'élargissement d'une phénoménologie intellectualiste, d'une théorie de la connaissance fondée sur la représentation, vers l'ontologie fondamentale qui ramène « les pensées pathétiques aux catégories des professeurs. »¹⁷ Ce faisant, la transcendance du *Dasein* (le fait qu'il existe transitivement son être-pour-la-mort, la mort étant la possibilité de l'impossibilité), sa finitude (sans référence à l'éternel ou à l'infini¹⁸) et les événements de réduction¹⁹ sont pris en considération.
6. La conviction tantôt implicite, tantôt explicite, qu'il existe un lien intime entre la compréhension de l'être et la civilisation dont elle provient.²⁰

Telle est la perspective dont Lévinas héritait de Heidegger et qui influençait sa lecture de Husserl vers laquelle nous nous tournons maintenant.

§ 2. HUSSERL²¹

La phénoménologie, pour Lévinas, c'est l'intentionnalité. Selon lui, l'intentionnalité permet au philosophe de penser ce qui précède la distinction entre sujet et objet – ceux-ci ne sont peut-être même

dont le *Dasein* « est » (« nous entretenons, par le fait même de notre existence, une relation constante avec l'être verbe »).

¹⁶ DEHH 81.

¹⁷ *L'intrigue de l'infini* (« L'existentialisme, l'angoisse et la mort ») 116.

¹⁸ Cf. DEHH 61, 88–89, 103–105.

¹⁹ Cette dernière n'est pas explicitée par Lévinas, mais fera l'objet de nos analyses plus tard, voir au chapitre 2, § 1.1 « La réduction chez Heidegger après Husserl ».

²⁰ Cf. par exemple DEHH 89.

²¹ La lecture de Husserl faite par Lévinas dès ses premiers textes et jusqu'à la formation de la philosophie lévinassienne à proprement parler a fait l'objet d'une étude plus détaillée, dont les pages qui suivent résument l'essentiel – voir notre « Lévinas lecteur de Husserl » paru dans *Studia UBB Philosophia*, 2006/2, pp. 127–144.

pas immédiatement présents l'un à l'autre, parce que la distinction entre les deux ne devient possible qu'à partir du phénomène primaire qu'est l'intentionnalité.²² Mais c'est initialement l'intentionnalité dont Lévinas critique l'intellectualisme, parce que, suivant la thèse de Brentano, reprise par Husserl, chaque expérience intentionnelle est fondée sur un acte objectivant ou sur une représentation, ce qui confère à la phénoménologie husserlienne une constitution essentiellement théorétique.²³ Cette critique va de pair avec une autre, également d'inspiration heideggerienne : Husserl compromet l'historicité de la constitution de la personnalité et de la socialité humaines²⁴ – critique à laquelle le commentaire de Lévinas semble tenter une réponse dans la fusion partielle de l'intentionnalité avec l'être-au-monde.

Ces critiques, loin de conduire au rejet de la phénoménologie husserlienne, sont plutôt resituées dans une (re)lecture de Husserl comme ontologue²⁵ (lecture également inspirée par l'auteur de *Sein und Zeit*). Jean-François Lavigne a relevé deux conséquences de cette relecture : *premièrement*, que Lévinas, en présupposant une théorie ontologique à la base de la phénoménologie, inverse l'ordre de fondation des concepts d'une philosophie qui s'est voulue radicalement sans présupposition, et, *deuxièmement*, que pour Lévinas l'intentionnalité prend la forme de l'être-au-monde du *Dasein*.²⁶ Ces

²² Ce fait a été clairement indiqué et analysé par F.P. Ciglia « Emmanuel Lévinas interprete di Husserl e di Heidegger nel primo decennio della sua speculazione », *Filosofia* XXXIV 1983/3, jul-oct pp. 221–241 (cf. p. 213). On voit cette configuration de pensées, par exemple, dans la première moitié du chapitre VI de TIPH.

²³ Cf. TIPH 174, 184, 192, 219, 221. Lévinas décrit l'intellectualisme husserlien ainsi : « l'attitude première et fondamentale en face du réel, est une attitude désintéressée, une pure contemplation, une contemplation qui envisage les choses comme « simplement choses ». Les prédicats de valeur, les caractères de la chose *usuelle*, en tant qu'*usuelle*, ne sont que postérieurs. Le monde de la théorie est premier. » (TIPH 184).

²⁴ Cf. TIPH 219–221.

²⁵ Cf. TIPH 12, 13, 18, 178, 187–188, *Emmanuel Lévinas* 87 et F. P. Ciglia « Emmanuel Lévinas interprete di Husserl et di Heidegger . . . » *op. cit.* p. 220.

²⁶ J.-F. Lavigne, « Lévinas avant Lévinas. L'introduit et le traducteur de Husserl » in : Emmanuel Lévinas. *Positivité et transcendance*. PUF (Epiméthée), 2000, pp. 49–72, ici pp. 59–62.

deux conséquences découlent naturellement de l'accent que Lévinas a mis sur l'originarité de l'intentionnalité par rapport à la subjectivité et permettront de maintenir la phénoménologie husserlienne dans le débat entre Lévinas et Heidegger sur l'herméneutique facticielle du *Dasein*, débat dont l'enjeu sera le sens originaire ou le caractère de la constitution langagière originaire de l'homme.

S'il est encore trop tôt, dans *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, pour identifier ce rôle de la phénoménologie, la possibilité pour Lévinas d'introduire Husserl dans le débat sur la constitution langagière du sujet semble être confirmée par les interprétations ultérieures. Déjà *L'œuvre d'Edmond Husserl* de 1940²⁷ marque un changement de perspective par rapport aux critiques formulées dans le livre sur Husserl. C'est un changement

- i. de la critique d'intellectualisme vers une interprétation de la phénoménologie comme une théorie du sens : « Il serait peut-être injuste de la qualifier d'intellectualisme », dit Lévinas à propos de la philosophie husserlienne, parce que la « primauté accordée à la notion du sens par rapport à la notion d'objet pour caractériser la pensée nous l'interdit », ce qui veut dire que « la pensée peut avoir un sens, viser quelque chose même lorsque ce quelque chose est absolument indéterminé, une quasi-absence d'objet ».²⁸
- ii. de la primauté de la représentation vers la primauté de l'acte de donner du sens : l'acte par lequel la conscience intentionnelle vise tel ou tel objet est celui de prêter ou de donner un sens à l'objet en le posant comme identité. C'est l'acte de donner un sens qui fait une synthèse à partir de la multiplicité d'événements intentionnels et qui constitue ou identifie ainsi l'objet ; il n'y a pas d'objet en dehors de l'acte qui lui confère un sens.

²⁷ DEHH 7–52.

²⁸ DEHH 23–24. La critique d'intellectualisme n'évoque plus tard qu'un « qu'importe ? » (DEHH 115) et dans TI 128, Lévinas dit avec indignation à propos de ceux qui accusaient Husserl d'intellectualisme : « comme si c'était une accusation ! ».

iii. de l'explication de l'acte objectivant vers l'éclaircissement du sens de l'évidence, qui est la présence « en chair et en os » devant la conscience.²⁹

Mais cette primauté du sens décrit également l'idéalisme phénoménologique. Selon Lévinas, « tout en recevant quelque chose d'étranger à lui, l'esprit dans l'évidence est aussi l'origine de ce qu'il reçoit. Il y est toujours actif » et c'est pourquoi « l'esprit ne peut rien rencontrer sans le comprendre » ou que « rien au monde ne saurait être absolument étranger au sujet. »³⁰ L'esprit qui donne du sens vise un monde qui lui apparaît dans la lumière de l'évidence – lumière qui émane originellement de l'esprit qui pose les choses comme illuminées.³¹

Ainsi, faire de la phénoménologie, ce serait assumer la possibilité d'être libre par rapport au monde, libre parce que l'on reste désengagé de tout sauf de la raison qui ne rencontre jamais que ce qui a du sens grâce à sa propre *Sinngebung*. La possibilité d'existence concrète, personnelle et libre qui s'accomplit en pratiquant la phénoménologie placerait le phénoménologue avant l'être ; l'être se constitue par rapport à lui et son « être » n'est pas conditionné par l'existence du monde.³² Cette nouvelle interprétation de la conscience est mise en relief, nous semble-t-il, par le fait qu'ici Lévinas insiste clairement sur la différence entre la conscience intentionnelle de Husserl et son « *Ausser-der-Welt-sein* »³³ d'une

²⁹ Cf. DEHH 17.

³⁰ DEHH 24 et 32 respectivement.

³¹ Cette interprétation utilisant la métaphore de la lumière, se retrouvera encore dans les œuvres contenant la philosophie proprement lévinassienne. Cf. par exemple TA 47 : « La lumière est ce par quoi quelque chose est autre que moi, mais déjà comme s'il sortait de moi. L'objet éclairé est à la fois quelque chose qu'on rencontre, mais du fait même qu'il est éclairé, on le rencontre comme s'il sortait de nous. », EE 76 : « Le monde, dont l'existence est caractérisée par la lumière, n'est donc pas la somme des objets existants. L'idée même de totalité ou d'ensemble n'est compréhensible que dans un être qui peut l'embrasser. Il y a totalité, parce qu'elle se réfère à une intériorité dans la lumière. » et TI 129 : « Dans la clarté un objet, de prime abord extérieur, *se donne* c'est-à-dire se livre à celui qui le rencontre comme s'il avait été entièrement déterminé par lui. »

³² Cf. DEHH 49, 31 & 35.

³³ Selon le néologisme de Lévinas, DEHH 50.

part et, d'autre part, le *In-der-Welt-sein* heideggerien. Heidegger, au lieu de reprendre la notion de liberté qui repose sur la lumière de l'évidence, nous présente l'homme qui « est d'ores et déjà submergé par l'existence, où dans une existence faite de compréhensions, c'est-à-dire toute réductible à des pouvoirs, le *fondement ne se peut pas*, mais, toujours préexistant, détermine l'homme comme être et non seulement comme conscience, savoir et liberté [comme chez Husserl – EW] ». ³⁴ C'est pourquoi, chez Heidegger, le « sujet n'est ni libre ni absolu, il ne répond plus entièrement de lui-même. Il est dominé et débordé par l'histoire, par son origine sur laquelle il ne peut rien, puisqu'il est jeté dans le monde et que cette dérédiction marque tous ses projets tous ses pouvoirs. » ³⁵

Mais l'insistance sur la *Sinnggebung*, sur la lumière, n'élargit pas simplement la primauté de la représentation, tout au contraire, dans

³⁴ DEHH 25. Dans son commentaire de cet article de 1940, Adriaan Peperzak voit Lévinas prendre « clairement » le parti de Heidegger contre un Husserl qui insisterait trop sur la relation théorique de l'homme envers le monde. A. Peperzak insiste avec justesse sur l'importance pour Lévinas de la métaphore de la lumière dans la phénoménologie dont nous avons indiqué la suite critique dans les textes ultérieurs de Lévinas – la lumière y est liée à la totalité et à l'autarcie du sujet (voir notre discussion précédente et celle sur la totalité chez Lévinas). En plus, le philosophe néerlandais indique le lien entre cette analyse que Lévinas propose de la liberté chez Husserl et l'autonomie de l'esprit occidental qui est (selon Lévinas dans « Signature », cf. *Difficile liberté* 407) la cible de sa critique. Cependant, il nous semble qu'A. Peperzak laisse échapper en partie la complexité de la relation entre Husserl et Heidegger pour Lévinas : il n'a pas pris en compte que l'homme heideggerien « submergé par l'existence », comme Lévinas le dit dans notre citation, est également l'homme qui aurait désespérément besoin d'une évasion de cette existence même (selon l'article de 1935, « De l'évasion ») et qui serait célébré par la « philosophie de l'hitlérisme » (selon l'article de 1934, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme »). Nous trouvons ici, dans l'essai de 1940 une polémique contre ce qui serait pour Lévinas l'élément le plus scandaleux dans *Sein und Zeit* : la mienneté (cf. notre discussion § 4 « Heidegger (*contra*) »). Donc, en 1940 (mais probablement déjà plus tôt) Lévinas ne pouvait plus être ni husserlien pur, ni heideggerien pur. Notre discussion porte sur Adriaan Theodoor Peperzak, *Beyond. The philosophy of Emmanuel Levinas*. Northwestern University Press : Evanston, Illinois, 1997, pp. 44–46.

³⁵ DEHH 49 et de même 52.

les trois essais de 1959 recueillis dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Lévinas avance que la phénoménologie contient déjà en germe son propre dépassement – la ruine de la représentation.

La « technique » phénoménologique annonce la rupture de la vision naïve et directe des choses ; elle fait retour aux choses en les assimilant aux nœuds d'actes intentionnels qui leur confèrent du sens, en d'autres termes « l'accès à l'objet fait partie de l'être de l'objet ».³⁶ Donc, la théorie de la constitution des objets témoigne de la complexité de la manière d'apparaître des choses. La phénoménologie est déjà la destruction de la représentation de l'objet théorique univoque ; et l'acte objectivant chez Husserl – qui était d'ailleurs l'origine de la critique d'intellectualisme – ne serait rien d'autre que le point de départ d'un « mouvement régressif de l'objet vers la plénitude concrète de sa constitution »³⁷, c'est-à-dire d'un mouvement vers les intentionnalités, irréductibles à l'intentionnalité représentative. Husserl sape la souveraineté des actes objectivants.

La réduction phénoménologique est la suspension de l'attitude naturelle ; elle change l'objet en l'isolant de l'enchevêtrement de sa constitution. Cette constitution se produit, d'après Lévinas, *à l'insu* du sujet et ne se laisse découvrir qu'*après coup* dans la réflexion, ce qui veut dire qu'il est en fait possible pour quelque chose d'« entrer subrepticement en moi ».³⁸ Lévinas insiste donc plus maintenant sur la constitution passive, hors de l'activité du sujet, pour une raison bien spécifique, à savoir pour affirmer que la phénoménologie husserlienne contient en elle un renouvellement du

³⁶ DEHH 115.

³⁷ DEHH 115. Françoise Dastur résume très nettement cette nouvelle optique que Lévinas présente de la phénoménologie : « L'opération originale de l'analyse intentionnelle consiste donc à dévoiler les potentialités impliquées dans l'état actuel de la conscience et à montrer que l'intentionnalité, loin de s'épuiser dans la présence à l'objet qu'elle vise, porte en elle les horizons innombrables de ses implications. » Cf. Françoise Dastur, « Intentionnalité et métaphysique » in : Emmanuel Lévinas. *Positivité et transcendance*. PUF (Epiméthée), 2000, pp. 125–141, ici p. 130.

³⁸ DEHH 131.

concept du transcendantal, qui pouvait être caché par la notion de constitution.³⁹ Le transcendantal serait caché dans cette ambiguïté entre la passivité et l'activité du sujet dans la constitution de l'objet. En commentant Husserl, Lévinas décrit un héritage de l'existence, une transcendance dans l'immanence.⁴⁰ L'héritage est le monde pré-prédicatif qui n'est pas seulement constitué par le sujet, mais qui supporte le sujet dans son mouvement vers l'objet. En d'autres termes, la lumière de l'acte de donner du sens n'est revendiquée que pour la réflexion, tandis que ce moi qui réfléchit est d'ores et déjà étayé par un horizon d'implications intentionnelles, sans que cet horizon puisse jamais être visé comme objet, parce qu'il est ce qui rend possible la vision. L'héritage est une « extériorité qui n'est pas objective » ; c'est une altérité par rapport à l'intentionnalité objectivante qui ne rencontrerait jamais rien d'entièrement étranger, une altérité en dehors d'une polarité sujet-objet. Voilà le schéma d'une métaphysique du transcendantal que la phénoménologie nous fournit, d'après Lévinas.⁴¹

Toujours est-il que cette *camera obscura* (l'héritage pré-représentatif) de la passivité du sujet qui précède et constitue son activité connaissante et donatrice de sens, est incarnée. Le corps propre, à la fois perçu et percevant, tend en tant qu'intentionnalité vers quelque chose d'autre que lui-même : l'intentionnalité est transitive.⁴² La transitivité de la conscience incarnée est en même temps la transcendance par rapport à l'idéalisme phénoménologique en ce que l'autre est rencontré en dehors des actes du sujet d'y donner du sens.⁴³ Ainsi, la philosophie de Husserl aide Lévinas à

³⁹ Cf. DEHH 127.

⁴⁰ Cf. DEHH 120.

⁴¹ Cf. DEHH 138–139.

⁴² Cf. DEHH 142.

⁴³ Cf. DEHH 143 : « La relation avec un autre que soi, est possible uniquement comme une pénétration dans cet autre que soi, comme une transitivité. Le moi ne reste pas en soi-même pour absorber tout *autre* dans la représentation. Il se transcende véritablement. [. . .] L'intentionnalité comme acte et transitivité, communion de l'âme avec le corps, c'est-à-dire comme *inégalité entre moi et l'autre* signifie le dépassement radical de l'intentionnalité objectivante dont vit l'idéalisme. La découverte de l'intentionnalité dans la praxis,

cultiver une réceptivité à ce qui est de l'ordre de la passivité, comme la sensibilité et la vulnérabilité, et de l'altérité, comme la souffrance de l'autre. Le développement des idées de passivité et d'altérité, qui sera si important pour Lévinas, est donc entre autres redevable à cette lecture de Husserl.

Nous avons vu ce que Lévinas a retenu de ses premières interprétations de la phénoménologie husserlienne et heideggerienne, mais dans les années 1930, cette découverte est troublée de deux manières : par l'essor du nazisme d'une part, et par la découverte faite par Lévinas de l'œuvre de Franz Rosenzweig d'autre part, deux faits portant atteinte, surtout, à son estime pour Heidegger. Vu l'impact que ces deux facteurs ont eu sur le jeune lecteur de Heidegger, interrompons-nous d'abord pour explorer le Rosenzweig de Lévinas avant de retourner à son interprétation de Heidegger et de signaler les premières tentatives de prise de distance par rapport à certains aspects de cette philosophie de l'être.

§ 3. LE ROSENZWEIG DE LÉVINAS ET LA LUTTE CONTRE L'IDÉALISME

Les deux dernières pages de *De l'évasion* sont consacrées à une critique de l'idéalisme. Lévinas y donne une toute petite histoire thématique de l'idéalisme :

« L'affranchissement de l'idéalisme à l'égard de l'être est basé sur sa sous-estimation. Dès lors, [1] au moment même où l'idéalisme s' imagine l'avoir dépassé [2] il en est envahi de toutes parts. »

et, explique Lévinas plus loin :

« L'idéalisme [1] n'est pas seulement exposé aux attaques de tous ceux qui lui reprochent de sacrifier la réalité sensible, de méconnaître et de mépriser les exigences concrètes et poignantes de l'homme en proie à ses problèmes quotidiens, d'être par conséquent incapable de diriger et de conduire ; [2] il n'a même pas l'excuse d'échapper à l'être, car sur le plan où il nous amène, il trouve sous une forme plus subtile et qui invite à une

l'émotion, la valorisation, où l'on a vu la nouveauté de la phénoménologie, n'emprunte sa vigueur métaphysique qu'à l'intentionnalité transitive de l'incarnation. »

fausse sérénité l'être toujours le même qui n'a renoncé à aucun de ses caractères. »⁴⁴

En somme, l'idéalisme se développe dans une première phase, celle de la séparation par rapport à l'être, ou phase du sujet transcendantal, puis dans une deuxième phase, où l'être reprend le sujet humain pour régner sur lui.

Ce schéma est pour nous d'une valeur considérable dans l'interprétation de l'œuvre de Lévinas. En effet, Lévinas a écrit ces lignes sur l'idéalisme juste après avoir découvert *Der Stern der Erlösung*. Nous croyons que ce petit détail nous permet d'associer un nom à chacune des deux phases de l'histoire de l'idéalisme que Lévinas nous a présentée dans les passages cités. La première phase rappelle Hegel⁴⁵, la deuxième Heidegger. Donc, si le jeune Lévinas trouvait un philosophe ayant tenté de surmonter l'idéalisme hégélien, il pourrait prendre appui ou exemple sur lui pour surmonter lui-même l'idéalisme heideggerien. Lévinas croyait avoir trouvé un tel partenaire chez Franz Rosenzweig, et c'est même peut-être la découverte de la pensée de Rosenzweig qui a permis à Lévinas de lire la philosophie heideggerienne comme un prolongement de la tradition idéaliste. Cette lecture de l'« idéalisme heideggerien » ne sera jamais élaborée. Néanmoins, si nous voulons comprendre le projet de Lévinas, qui reprend malgré tout un nombre considérable d'éléments heideggeriens, il nous faut savoir ce qui est pour lui le plus important dans la pensée de cet autre maître qu'est Rosenzweig, « le seul philosophe moderne du judaïsme digne de ce nom ».⁴⁶

⁴⁴ *De l'évasion* 126–127 – nous avons introduit les numéros pour faciliter la lecture que nous proposons de ces citations.

⁴⁵ Le nom de Fichte apparaît (mais rarement) dès *Autrement qu'être* et Schelling est pratiquement absent dans l'œuvre de Lévinas (cf. TI 299, un rare exemple).

⁴⁶ *L'intrigue de l'infini* 87. Mis à part des références dans les entretiens, les textes importants à ce sujet sont « Entre deux mondes. La voie de Franz Rosenzweig » (1959 – repris en *Difficile liberté* 253–281), « Franz Rosenzweig. Une pensée juive moderne » (1965 – repris en *Hors sujet* 67–89) et la « Préface » (pp. 7–16) à *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*. Seuil : Paris, 1982, de Stéphane Mosès.

« C'est la critique de l'idée de totalité dans *Stern der Erlösung* que j'ai purement et simplement reprise »⁴⁷, a dit Lévinas. Et on peut préciser ce que cette notion fort importante de totalité entraîne en citant ce que Lévinas écrit ailleurs sur la philosophie de ce livre de Rosenzweig :

« Sa nouveauté tient à la contestation du caractère primordial d'une certaine rationalité : de celle [...] qui consistait à totaliser l'expérience naturelle et sociale, à en dégager et à enchaîner entre elles les catégories jusqu'à en bâtir un système incluant l'ordre religieux lui-même. La nouvelle philosophie [celle de Rosenzweig – EW] s'efforce, au contraire, de penser la religion – la Création, la Révélation, et la Rédemption qui en orientent la spiritualité – comme horizon originel de tout sens et jusqu'à celui de l'expérience du monde et de l'histoire. »⁴⁸

Au centre de cette découverte se situe clairement la nécessité de dépasser la notion de totalité ou plus précisément, de se libérer d'une certaine rationalité totalisante. Mais le dépassement n'est pas motivé par des considérations épistémologiques : l'enjeu de cette pensée concerne une civilisation entière, parce que Rosenzweig « a tôt le pressentiment des dangers qui menacent l'Europe dont la philosophie hégélienne reste une remarquable expression »⁴⁹. Et s'il y a un lien étroit entre l'idéalisme hégélien et ces « dangers qui menacent l'Europe », on entend en écho de ce pressentiment l'avertissement dirigé par Lévinas contre toute philosophie et ses versants culturels : « Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare. »⁵⁰ La critique de l'idée de totalité que Lévinas reprend « purement et simplement » de Rosenzweig est donc aussi bien une critique politico-culturelle que la critique d'une manière de penser.

⁴⁷ *Lire Lévinas. op. cit.*, p. 105.

⁴⁸ « Préface » 8.

⁴⁹ *Hors sujet* 70 (en italiques dans le texte). Il n'est peut-être pas un hasard si l'on retrouve ce même mot « pressentiment » utilisé d'une manière semblable, quand Lévinas dit de sa propre biographie qu'« Elle est dominée par le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie » (*Difficile liberté* 406). La phrase est accentuée par le fait qu'elle constitue à elle seule un paragraphe.

⁵⁰ *De l'évasion* 127.

Soyons encore plus explicite : quand Lévinas parle dans son essai de 1935 d'une « civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie », il vise au moins un exemple précis, celui qu'il a critiqué l'année précédente dans les *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. L'hitlérisme, en dépit de sa simplicité, serait philosophiquement intéressant justement parce que, contrairement à l'esprit occidental qui n'a jamais voulu se contenter du sentiment d'identité entre le moi et le corps, il chercherait expressément l'essence de l'homme dans une telle identité, qui rendrait finalement la liberté humaine non-héroïque : « Les mystérieuses voix du sang, les appels de l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique véhicule perdent leur nature de problèmes soumis à la solution d'un Moi souverainement libre. »⁵¹ L'hitlérisme serait une célébration de l'enchaînement de l'homme à son corps, à son être, et ainsi à l'histoire ou à l'être. « Accepter l'être » comporte donc « un désespoir tragique », selon le commentaire que Lévinas donne de la pensée nazie, parce que c'est une manière de soumettre la liberté à l'emprise de l'histoire :

« l'histoire est la limitation la plus profonde, la limitation fondamentale. Le temps, condition de l'existence humaine, est surtout condition de l'irréparable. Le fait accompli, emporté par un présent qui fuit, échappe à jamais à l'emprise de l'homme, mais pèse sur son destin. Derrière la mélancolie de l'éternel écoulement des choses, de l'illusoire présent d'Héraclite, il y a la tragédie de l'inamovibilité d'un passé ineffaçable qui condamne l'initiative à n'être qu'une continuation. La vraie liberté, le vrai commencement exigerait un vrai présent qui, toujours à l'apogée d'une destinée, la recommence éternellement. »⁵²

Limitation, irréparable, fait accompli, emprise, pèse, destin, tragédie, inamovibilité, n'être qu'une continuation – tels sont les termes du risque que fait courir le désespoir tragique de l'être sans issue, risque couru par l'hitlérisme et déjà pressenti par Lévinas avant la guerre. Une civilisation mérite d'être qualifiée de

⁵¹ *Les imprévus de l'histoire* (« Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme ») 30.

⁵² *Les imprévus de l'histoire* (« Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme ») 24.

barbare si elle accepte un destin excluant la liberté humaine. L'enjeu ici est « l'humanité même de l'homme »⁵³ et concerne la philosophie comme la politique.

Cela explique que Lévinas évalue ainsi l'idéalisme : « dans les aspirations de l'idéalisme, sinon dans sa voie, consiste incontestablement la valeur de la civilisation européenne : dans son inspiration première l'idéalisme cherche à dépasser l'être. »⁵⁴ Et si Lévinas suit Rosenzweig dans sa critique de la notion de totalité, c'est aussi en vue de chercher une manière de « dépasser l'être », l'évasion dont parle l'essai.

La nouvelle philosophie de Rosenzweig, dit Lévinas, consiste à briser cette idée de totalité grâce aux trois notions de création, révélation et rédemption. Mais ces notions n'étaient-elles pas connues de Lévinas dès son enfance et ne sont-elles pas des notions religieuses qui n'ont rien à voir avec la réflexion philosophique ? Comment Rosenzweig a-t-il transformé leur teneur en sorte qu'elles soient devenues utiles pour Lévinas philosophe ? En définissant la religion comme ce qui « dessine les coordonnées premières de l'Etre » au lieu de s'ajouter à un ordre préalable. Lévinas nous rappelle que le mot « religion » n'apparaît pas dans *Der Stern der Erlösung* – « Le bon Dieu n'a pas créé la religion, il a créé le monde », dirait Rosenzweig.⁵⁵

Ayant établi ce qui est pour Lévinas l'essentiel dans cette philosophie, résumons-en le mouvement pour mieux comprendre sa valeur philosophique, comme Lévinas l'interprète.

Selon Rosenzweig, la philosophie occidentale de Thalès à Hegel suivrait une démarche par laquelle la réalité entière serait englobée dans un Tout. Ce Tout se réduirait au monde, ou à Dieu, ou à l'homme, trois totalités qui correspondent aux trois étapes de l'histoire de la philosophie, l'Antiquité, le Moyen-âge et les Temps modernes. Mais selon Rosenzweig ces réductions à un Tout se heurtent inévitablement à une réalité irréductible, la

⁵³ *Les imprévus de l'histoire* (« Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme ») 33.

⁵⁴ *De l'évasion* 127.

⁵⁵ *Hors sujet* 76 & 75.

mort. La mortalité de l'homme nous enseignerait l'expérience vraie, l'expérience de l'irréductibilité. Il y a *trois grands irréductibles* : Dieu, le monde et l'homme – ce qui constitue un « pluralisme absolu ». ⁵⁶

Ces trois grandes réalités sont liées dans une unité qui n'est pas une totalité mais la *vie* et le *temps*. ⁵⁷ L'unification qui n'est pas une totalisation serait la *religion*, religion comprise comme « la trame de l'être, antérieure à la totalité du philosophe. » ⁵⁸ Comprendre les liens entre les trois irréductibles consisterait à déformaliser des « et » qui les lient de trois manières, mais puisque le lien est le temps, il s'agit ici d'une *déformalisation du temps*. Cette déformalisation du temps se déroule en trois moments qui correspondraient au passé, au présent et à l'avenir et qui sont appelés respectivement création, révélation et rédemption. Le dépassement de la philosophie totalisante se fait au moyen d'une déformalisation du temps qui a une parenté frappante avec les trois extases chez Heidegger, Lévinas ne manque jamais une occasion d'insister sur ce point ⁵⁹. L'importance de cette remarque est amplifiée par un propos de Lévinas dans un entretien de 1988 où il caractérise son propre travail dans ces termes : « Mon thème de recherche essentiel est celui de la déformalisation de la notion du temps » ⁶⁰. La philosophie de Lévinas s'inscrit donc précisément à ce carrefour du chemin de Heidegger et de celui de Rosenzweig.

Examinons les trois liens ou « extases » qui doivent être compris comme des rapports qui s'accomplissent plutôt que des catégories.

Premièrement, le rattachement entre Dieu et le monde s'accomplit comme toujours passé et s'appelle la *création*.

⁵⁶ « Préface » 13.

⁵⁷ Cf. *Difficile liberté* 264.

⁵⁸ *Difficile liberté* 264 et pareillement *Hors sujet* 77.

⁵⁹ Cf. *Difficile liberté* 268, *Hors sujet* 80, « Préface » 9–10, *Entre nous* 245 & 128–129, *Autrement que savoir* 92.

⁶⁰ *Entre nous* 244. A vrai dire, la remarque est une réponse à la question : « quelle est votre préoccupation primordiale aujourd'hui dans votre travail ? », mais la réponse de Lévinas est formulée assez généralement pour nous permettre de l'interpréter comme une caractérisation de sa philosophie en général.

Ensuite, Dieu entrerait en relation avec l'homme dans la *révélation*. La révélation serait adressée à l'homme dans son unicité ou singularité qui est son ipséité. La révélation serait précisément l'amour envers cette singularité. Mais l'amour adressé à l'homme serait également le commandement d'aimer. Le présent se fait par le commandement de l'amour dans la révélation.

Enfin, pour répondre à l'exigence de l'amour, l'homme se dirige vers l'avenir du Royaume de Dieu en travaillant pour l'accomplir. Dans ce travail pour préparer le Royaume de Dieu, l'homme se lie au monde, à son prochain, et ainsi ce troisième lien, la *rédemption*, se dessine comme l'avenir. C'est dans la rédemption que l'homme apprend à appeler *tu* un *il* et qu'ainsi se forme un *nous*, sans pour autant annuler l'unicité des individus dans cette communauté. La rédemption s'ouvre vers l'éternité qui doit être comprise comme « la pénétration du monde par l'amour ». ⁶¹ La rédemption (notion humaine et non pas divine) permet aux individus de ne pas être subsumés ou récupérés dans une histoire universelle qui les avale en tant qu'êtres finis (ce qui serait l'image que Hegel se faisait de l'histoire), et leur donne la capacité d'agir sur l'histoire. ⁶²

Cette réflexion sur l'intuition que la religion serait la « trame de l'être » forme un premier mouvement dans la pensée de Rosenzweig. Le deuxième mouvement – de la religion au judaïsme – est intéressant pour nous en ce qu'il montre plus clairement la transition de la réflexion sur un plan philosophique ou ontologique à un plan culturel ou politique. « La vérité de l'être est structurée de telle manière que la vérité partielle du christianisme suppose la vérité partielle du judaïsme » ⁶³ – ainsi Lévinas résume la conviction de Rosenzweig sur la position des deux religions dans l'économie de l'être. Laissons de côté les problèmes concernant le privilège prétendu de ces deux religions, pour insister sur le rôle éminent joué par le judaïsme ou par Israël dans l'histoire. La vraie définition d'« *Israël* » « englobe toutes les

⁶¹ *Hors sujet* 79.

⁶² Cf. *Difficile liberté* 278.

⁶³ *Difficile liberté* 271.

personnes qui se refusent au verdict purement autoritaire de l'Histoire »⁶⁴, celles qui, de par leurs actions rédemptrices pour autrui, échappent à la fatalité de l'histoire ou, pour le dire dans les termes de *De l'évasion*, Israël est chaque personne ou civilisation qui n'accepte pas l'être et le désespoir tragique que l'être comporte. Le judaïsme serait l'élément dans l'économie de l'être qui constitue « l'unité de conscience à travers l'histoire » – il est ici difficile de distinguer la voix de Lévinas de celle de Rosenzweig⁶⁵. Cette conception du judaïsme explique comment on pourrait être juif dans, et en communauté avec, un « monde chrétien environnant qu'est l'Occident »⁶⁶ dont les juifs seraient séparés et par lequel ils seraient menacés : « irrémédiable expansion, incapable de s'arrêter, de l'Incarnation à la Parousie, le christianisme traverse le monde, transforme la société païenne en société chrétienne, subjuguant institutions et personnes, fondant cultures et Etats. »⁶⁷ Cette relation entre le judaïsme et le christianisme (qui serait presque synonyme de la civilisation occidentale) en Europe nous semble donner l'arrière-plan de sa compréhension de la « cohabitation » de la politique et de la prophétie.⁶⁸

En conclusion, quelles sont les leçons que Lévinas apprend chez Rosenzweig ? D'abord, la reprise de la critique de la totalité comme critique diagnostique de la philosophie et de la culture occidentales, ensuite la possibilité de concevoir le réel originellement pluriel (l'exemple des trois irréductibles) ainsi que la déformalisation du temps (les « ex-stases » rosenzweigiennes), puis la mort

⁶⁴ *Hors sujet* 88.

⁶⁵ *Difficile liberté* 277 et Lévinas dit à propos de cette compréhension de soi juive : « Cette prétention la plus antique est sa prétention d'exister à part dans l'histoire politique du monde. C'est la prétention de juger cette histoire, c'est-à-dire de demeurer libre à l'égard des événements, quelle que soit la logique interne qui les relie, c'est la prétention d'être un peuple éternel. » *ibid.* Cf. notre mise au clair des notions « Israël » et « Judaïsme » dans le cadre de la réflexion philosophique de Lévinas – chapitre 4, § 8 « Nationalisme et l'Israël laïque ».

⁶⁶ « Préface » 11.

⁶⁷ *Hors sujet* 83.

⁶⁸ Cf. chapitre 4, § 6 « Vers la relation à l'autre au pluriel : fraternité, tiers, justice, prophétisme, sainteté ».

comme vraie expérience, et enfin la tentative de penser l'homme et le sens de son existence dans son unicité, sa singularité et son indépendance par rapport au déroulement de l'histoire, ce qui implique tout de suite l'éthique dans l'anthropologie. L'enjeu politico-philosophique de la guerre et de la paix marque ces leçons.

En nous penchant sur ses écrits postérieurs, nous avons tenté de reconstituer l'influence de Rosenzweig sur Lévinas dans les années 1930. Sans prétendre que Rosenzweig ait été le seul à influencer Lévinas dans le changement de sa lecture de Heidegger, nous pouvons maintenant revenir à ce dernier en mesurant mieux l'impact de Rosenzweig et de l'interprétation lévinassienne sur cette lecture.

§ 4. HEIDEGGER (*CONTRA*)

§ 4.1 *Le point de départ de la compréhension de l'étant-homme : la position présente*

L'essai de 1935 intitulé *De l'évasion* peut être considéré comme une première tentative pour poser une question à laquelle l'œuvre lévinassienne a voulu répondre. Le problème développé dans cet article concerne la possibilité de l'excendance⁶⁹ par rapport à la facticité, pour l'étant transcendant – une question reprise littéralement dans *De l'existence à l'existant*⁷⁰. Lévinas ne laisse aucun doute sur son intention de viser la même radicalité que *Sein und Zeit* : « Le besoin de l'évasion [. . .] nous conduit au cœur de la philosophie. Il permet de renouveler l'antique problème de l'être en tant qu'être. »⁷¹ Les termes dans lesquels Lévinas formule l'enjeu de son problème sont empruntés au grand ouvrage de Heidegger. Malgré l'absence de références explicites au philosophe allemand, c'est dans *De l'évasion* que Lévinas ouvre sa polémique avec Heidegger en nous conduisant à nouveau vers la question de l'être.

⁶⁹ *De l'évasion* 98.

⁷⁰ EE 9.

⁷¹ *De l'évasion* 99.

La manière dont Lévinas s'y prend est heideggerienne aussi. Dans cet essai, Lévinas procède à une herméneutique de la facticité ou une *Daseinsanalyse*, dans la mesure où il explore l'étant-homme en tant que lieu de la différence ontologique et ainsi de la compréhension de l'être. Mais même si son argumentation se veut aussi radicale que la question de l'être, son vrai but n'est pas la compréhension de l'être par le *Dasein* ek-statique, par l'étant dont chaque moment d'ek-sistence serait une transcendance. A travers le phénomène de malaise, Lévinas analyse quelques expériences quotidiennes de l'homme, pour expliciter la conviction formulée auparavant dans un compte-rendu que « la réhabilitation du présent est le seul moyen de briser le jeu tragique du temps. »⁷² Non que *De l'évasion* propose déjà une telle réhabilitation du présent. Les analyses de cette herméneutique de la facticité visent à exprimer le besoin qu'a l'homme d'échapper ou de s'évader du jeu tragique du temps qui est, pour l'homme, d'être sa propre identité, c'est-à-dire « de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémédiable, le fait que le moi est soi-même »,⁷³ situation qui se concrétise dans la corporéité de l'homme. Nous reconnaissons ces termes : ils soulèvent, dans le vocabulaire de l'ontologie, le problème politique déjà évoqué dans les *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, celui de l'homme (avec sa mise en pratique politique) qui compromet sa liberté en l'enchaînant à son corps, et de cette manière à l'être ; c'est le problème ontologico-politique de l'humanité même de l'homme.⁷⁴

Dans l'essai de 1935, les analyses de la facticité de l'homme ou de sa position corporelle culminent dans la réflexion sur la

⁷² Cité par Jaques Rolland, *Annotations*, in : Emmanuel Lévinas. *De l'évasion*. Fata Morgana 1982, p. 148-149 (le propos de ce compte-rendu de *La Présence totale* de Louis Lavelle n'est pas pertinent ici) et pareillement aussi *Les imprévus de l'histoire* (« Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme ») 24 que nous avons cité ci-dessus : « La vraie liberté, le vrai commencement exigerait un vrai présent qui, toujours à l'apogée d'une destinée, la recommence éternellement. »

⁷³ *De l'évasion* 98.

⁷⁴ C'est pourquoi *De l'évasion* peut être considéré comme l'expression plus métaphysique de l'essai plutôt politico-philosophique *Quelques réflexions sur la*

nausée. Le présent de la nausée, qui ne permet pas d'évasion, affirme la position du malade ; elle confronte le malade au fait nu de son existence « dans sa plénitude et dans son irrémédiable présence. »⁷⁵ Cette présence à la lumière de son existence nue, cette présence à la nudité, cause une honte dans laquelle l'homme est dans l'intimité inéluctable de soi-même. C'est l'événement même dans lequel on se découvre.⁷⁶ D'après Lévinas, l'étant se découvre, c'est-à-dire l'homme est un *Da*, à partir de sa position qui est sans issue, et cela avant de transcender cette position en relation avec le néant à-venir.⁷⁷ La position corporelle de l'homme que l'on atteint par le phénomène de la nausée est plus fondamentale que l'angoisse devant le néant, mais elle comprend néanmoins la totalité de son être comme le fait également le souci heideggerien.

philosophie de l'hitlérisme (1934), qui doit être lu en lien avec le précédent. Dans son commentaire, Miguel Abensour (« Le mal élémental » dans Emmanuel Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Rivages Poche (Petite Bibliothèque) : Paris, 1997, pp. 27–103) montre comment les deux textes sont liés par leurs thèmes et s'éclairent mutuellement. Ce fait provient de ce que la critique du nazisme et celle de l'ontologie heideggerienne se rejoignent – de ce fait témoigne également le « Post-scriptum » aux *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* de 1990. Tandis que la formulation d'un problème dans ces deux essais est indéniablement un premier repère important dans le développement philosophique de Lévinas, il ne faut pas négliger le développement qui les précède, comme Howard Caygill l'a montré dans *Levinas and the Political* (Routledge : London & New York, 2002, pp. 29–40). Ainsi il y a déjà dans l'essai de 1929 sur les *Ideen* de Husserl un débat avec Bergson sur la liberté. Cf. notre chapitre 4, § 2. « Du problème de la tyrannie à la question de la libération ».

⁷⁵ *De l'évasion* 117.

⁷⁶ Cf. *De l'évasion* 114 : « C'est donc notre intimité, c'est-à-dire notre présence à nous-même qui est honteuse. Elle ne révèle pas notre néant, mais la totalité de notre existence. La nudité est le besoin d'excuser son existence. La honte est en fin de compte une existence qui se cherche des excuses. Ce que la honte découvre c'est l'être qui se découvre. »

⁷⁷ Il nous semble que Lévinas affirme la relation entre l'étant, l'être et le néant, pour autant que ces notions aient le même sens dans la philosophie de Heidegger – cf. *De l'évasion* 122.

La position corporelle, dont nous rendons très brièvement l'esquisse ici, signale une continuité avec Heidegger en ce qui concerne l'accès à la différence ontologique au moyen de l'herméneutique de l'étant-homme. Mais le fait que la position se laisse comprendre comme une présence marque un éloignement dans la réflexion lévinassienne par rapport à une notion de compréhension qui serait toujours un projet vers l'avenir (Heidegger). Cette optique permet à Lévinas d'élaborer la position en tant que « stance » de l'instant, avant son ek-sistence dans le monde, ce qui prépare une conception de la relation entre l'étant et l'être comme une relation de l'hypostase dans *l'il y a*⁷⁸. Ce thème de réflexion est au centre de *De l'existence à l'existant* et de *Le temps et l'autre*. L'hypostase est la notion d'un étant qui se forme à partir d'un être qui existe sans étants (c'est *l'il y a*) ; elle représente l'effort de penser l'homme en tant qu'étant avant son être-au-monde.⁷⁹ Reformulons encore une fois, avec Lévinas, sa question adressée à Heidegger : « La question que nous avons posée en partant de la *position* consiste précisément à se demander si l'extase est le mode originaire de l'existence, si la relation qu'on appelle couramment relation entre le moi et l'être, est un mouvement vers un dehors, si le *ex* est la racine principale du verbe exister. »⁸⁰ Si le « ex » n'est pas la racine principale du verbe écrivant l'« essence » de l'étant-homme (le *Dasein* ek-sistant chez Heidegger), alors l'homme resterait enchaîné à l'« irrémis-sible présence »⁸¹ de lui-même, le « jeu tragique du temps »⁸² continuerait à dominer l'homme, la liberté de l'homme serait

⁷⁸ Cf. l'exposition de cette suite d'idées dans Jaques Taminiaux, « La première réplique à l'ontologie fondamentale », in : *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas*, pp. 278–292, ici pp. 288–289. Cet essai soutient, par une lecture de *De l'existence à l'existant*, notre thèse développée ci-dessus.

⁷⁹ Cf. surtout EE 93–105, TA 24–30 sur *l'il y a* et EE 139–145, TA 31–34 sur l'hypostase. Cf. aussi J. Taminiaux « La première réplique . . . » *op. cit.*

⁸⁰ EE 139. Cf. aussi EE 172–173 : « La transcendance n'est pas la démarche fondamentale de l'aventure ontologique. Elle est fondée dans la non-transcendance de la position. »

⁸¹ *De l'évasion* 117.

⁸² Cité ci-dessus.

écrasée par « le fait brutal de l'être »⁸³. D'où l'importance d'une tentative de « sortir de l'être par une nouvelle voie »⁸⁴, la quête d'une évasion.

Mais en quoi précisément consiste cette polémique de Lévinas avec Heidegger? S'il nous est permis de nous appuyer sur des textes plus tardifs, *De l'évasion* peut nous conduire au nœud du problème, en écho à l'œuvre entière de Lévinas. Il s'agit d'une controverse sur le *Dasein* qui serait toujours l'étant chez qui « l'être dont il s'agit pour cet étant en son être est à chaque fois mien » (« *das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines* »)⁸⁵. En un mot, le sujet de la querelle porte sur la mieneté, la *Jemeinigkeit*. Dans un entretien de 1988, Lévinas, exprimant sa position quant à l'affaire Farias, dit à propos de *Sein und Zeit*: « Il n'y a, certes, dans ses pages, aucune formule expressément référéable aux thèses du national-socialisme, mais la construction comporte des coins ambigus où elles peuvent se poser. J'évoquerais pour ma part, la notion, primordiale dans ce système, celle de l'authenticité, de l'*Eigentlichkeit* – pensée à partir du mien, du tout propre, à partir de la *Jemeinigkeit* »⁸⁶. Comment la mieneté peut-elle avoir un tel pouvoir de nuisance? C'est parce qu'elle articule la relation la plus proche possible entre l'homme et l'être : le *Dasein* existe d'une telle façon qu'il a à être en assumant toujours cette obligation d'être ; l'être devient le mien, ce qui entraîne un assujettissement de l'homme à l'être et cette obligation d'être est imposée au *Dasein* « de façon si sévère et irrésistible qu'il devient son affaire »⁸⁷. Lévinas souligne que pour Heidegger,

⁸³ Voir la phrase qui ouvre *De l'évasion* et qui dresse la liberté contre l'être : « La révolte de la philosophie traditionelle contre l'idée de l'être procède du désaccord entre la liberté humaine et le fait brutal de l'être qui la heurte. » (p. 91). La caractérisation de l'être comme « brutal » est répétée dans le même texte, pp. 95, 99 et 113.

⁸⁴ *De l'évasion* 127.

⁸⁵ SZfr 54 (traduction modifiée) ; SZ 42.

⁸⁶ *Entre nous* 238 – c'est dans cette même page que se trouve, à notre connaissance, la seule référence de Lévinas à Adorno : « J'ai appris tout récemment, dit-il, que le philosophe Adorno dénonçait déjà ce jargon de l'authenticité. »

⁸⁷ « Visage et violence première » 133.

la mienneté a des conséquences pour la compréhension de l'homme : Heidegger « ne dit pas du tout que le *Dasein* est *Jemeinigkeit*, parce qu'il est un *Ich* ; il va au contraire vers le *Ich* à partir de la *Jemeinigkeit*, vers moi à partir du « superlatif » ou de l'emphase de cet assujettissement, de cet être-livré-à-l'être, de cette *Ausgeliefertheit*. Le *Dasein* est tellement livré à l'être que l'être est sien »⁸⁸. Cette relation étroite avec l'être serait le plus propre de l'homme : « l'homme épuise le sens de son humanité et de son ipséité à articuler l'*Er-eignis* de l'être. »⁸⁹ Et si l'être est la guerre (comme nous le verrons plus tard), l'homme qui y est assujéti par la mienneté est forcément un guerrier : selon Lévinas, la mienneté développée de cette manière dans *Sein und Zeit*, « désigne le côté darwinien, le combat quotidien contre les autres »⁹⁰. Dans sa préface à la traduction américaine des *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Lévinas ne laisse plus aucun doute sur l'enjeu d'une critique de la mienneté :

« L'article procède d'une conviction que la source de la barbarie sanglante du national-socialisme n'est pas dans une quelconque anomalie contingente du raisonnement humain, ni dans quelque malentendu idéologique accidentel. Il y a dans cet article la conviction que cette source tient à la possibilité essentielle du *Mal élémental* où bonne logique peut mener et contre laquelle la philosophie occidentale ne s'était pas assez assurée. Possibilité qui s'inscrit dans l'ontologie de l'Être, soucieux d'être – de l'Être « *dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht* », selon l'expression heideggerienne. »⁹¹

On ne peut pas être plus explicite : le mal élémental dont les atrocités nazies sont l'exemple le plus flagrant est une possibilité ontologique, impliquée dans la *Jemeinigkeit*. L'évasion recherchée, cette urgence de « sortir de l'être par une nouvelle voie », est animée par la prémonition du mal élémental.

⁸⁸ DVI 146.

⁸⁹ DVI 82. Ce que nous résumons brièvement ici à propos de la mienneté de SZ § 9, est analysé par Lévinas en DVI 81–83, 146–147, *Dieu, la mort et le temps* 33–35, *Entre nous* 238, « Visage et violence première » 133, « De la phénoménologie à l'éthique » 134.

⁹⁰ « Visage et violence première » 133, « De la phénoménologie à l'éthique » 134.

⁹¹ « Post-scriptum » dans *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Rivages poche. Petite Bibliothèque 1997, pp. 25.

§ 4.2 *Tout l'homme est-il ontologie ?*

Le *Dasein*, qui se trouve au centre de cette polémique, est en même temps la découverte la plus précieuse faite par Lévinas dans *Sein und Zeit*. Dans le célèbre essai de 1951 *L'ontologie est-elle fondamentale ?*, Lévinas résume cette leçon : « Tout l'homme est ontologie »⁹², c'est-à-dire que le *Dasein* existe de telle façon qu'il comprend toujours l'être, même si cette compréhension est le plus souvent implicite ou « pré-ontologique » comme Heidegger le dirait. Ceci serait « l'évidence fondamentale » des « recherches ontologiques contemporaines » (sous-entendu, heideggeriennes).⁹³ Jamais Lévinas n'a nié que l'homme soit ontologie – et notons l'anthropologisation –, mais ceci est la meilleure et la pire des choses pour Lévinas. D'une part, que tout l'homme soit ontologie résume la reprise de Heidegger par Lévinas que nous avons discutée ci-dessus ; d'autre part, que tout l'homme soit ontologie dépend de la *Jemeinigkeit* qui en est la condition de possibilité. Ce dilemme donne naissance à une question dont la formulation la plus connue est l'intitulé de l'essai de 1951 : *L'ontologie est-elle fondamentale ?* et que nous préférons reformuler : tout l'homme est-il ontologie ? Cette question, posée à la philosophie heideggerienne, mérite d'être éclaircie.

On entrevoit le premier tâtonnement pour formuler cette question dès la première édition de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949) : « Mais le rapport de l'homme avec l'être est-il uniquement ontologie ? Compréhension ou compréhension inextricablement mêlée à l'incompréhension, domination de l'être sur nous au sein même de notre domination sur l'être ? Autrement dit est-ce en terme de domination que s'accomplit l'existence ? »⁹⁴ Deux ans plus tard, ces questions seront élaborées dans l'essai que nous examinons.

Si Lévinas dit que, pour Heidegger, tout l'homme est ontologie ou encore que « comprendre l'être – c'est exister », cela veut dire que chaque aspect de l'existence de l'homme est un « acte

⁹² *Entre nous* 13.

⁹³ *Entre nous* 12 & 13.

⁹⁴ DEHH 106–107.

d'intellection » structuré comme une « intention signifiant », c'est-à-dire un acte de compréhension du sens de l'être⁹⁵. Pourtant, cela ne confère pas à l'homme la position d'arbitre sur le sens de l'être – les rôles s'inversent plutôt : « Ce n'est pas parce qu'il y a l'homme qu'il y a vérité [ou sens de l'être ou des étants – EW]. C'est parce que l'être en général se trouve inséparable de son *apérité* – parce qu'il y a vérité, ou, si l'on veut, parce que l'être est intelligible qu'il y a humanité. »⁹⁶ On retrouve donc très tôt dans cet essai une critique envers l'ontologie heideggerienne où l'homme serait sous l'emprise de l'être, fût-ce ici que l'être imposerait son sens à l'homme. Le sens imposé à l'homme serait que l'ontologie « est l'essence de toute relation avec les êtres et même de toute relation dans l'être. »⁹⁷ Toute l'existence de l'homme articulerait la compréhension de l'être et des étants, et l'analyse de l'« *eccéité* » de l'existence (le *Da-*, ou l'ouverture pour l'être) aurait comme objectif d'interpréter l'existence concrète des êtres humains « en fonction de son entrée dans l'« ouvert » de l'être en général. »⁹⁸ Autrement dit, l'analyse de l'homme comme lieu de mise en scène du sens de l'être donnerait une explication exhaustive de l'existence entière de l'homme qui serait entièrement ontologie. Et c'est cela que Lévinas met en question : la conviction selon laquelle l'ontologie serait *décisive* pour l'intelligibilité. La signification est-elle uniquement une affaire de liens ontologiques ?

Lévinas pose ensuite la question qui introduira ses critiques sur l'ontologie heideggerienne : est-ce que la raison (sous-entendu : la compréhension de l'être) doit être considérée comme ce qui rend possible tout langage sensé ou est-ce que le langage n'est pas plutôt « fondé dans une relation antérieure à la compréhension et qui constitue la raison » ? Est-ce qu'il y a une relation « irréductible à la compréhension » qui serait néanmoins la source de tout sens ?⁹⁹ Il est important ici de voir que la question qui démarque la

⁹⁵ Cf. *Entre nous* 13 & 14.

⁹⁶ *Entre nous* 13.

⁹⁷ *Entre nous* 15.

⁹⁸ *Entre nous* 15.

⁹⁹ *Entre nous* 16.

recherche de Lévinas par rapport à l'ontologie heideggerienne est articulée d'entrée de jeu en termes de sens. Le statut de l'ontologie sera déterminé sur le terrain de l'intelligibilité.¹⁰⁰ Ainsi, le

¹⁰⁰ Pascal David a écrit une critique de cet essai de Lévinas dans laquelle il conteste la perspective sur l'ontologie heideggerienne résumée dans le titre *L'ontologie est-elle fondamentale ?* (« L'ontologie n'est pas fondamentale », in *Philosophie*, (éd. de Minuit) 1999/62, pp. 37–57). Selon P. David (1), Lévinas affirme que l'ontologie de *Sein und Zeit* se veut fondamentale et, (2) étant donné que Lévinas ne donne pas de réponse explicite à la question formulée dans le titre de son essai, on doit admettre que la réponse implicite est négative ; de plus (3), si l'ontologie de Heidegger n'est pas encore fondamentale, le but de Lévinas serait de nous montrer le vrai fondement sur lequel tout savoir pourrait être construit (« L'ontologie n'est pas fondamentale », *op. cit.* pp. 37–38).

(1) Il est vrai que la métaphore de « fondement » et d'« édifice » est appliquée, même si ce n'est qu'en passant, à l'ontologie (probablement sous-entendue, heideggerienne) dans l'essai en question. Aussi semble-t-il facile dans un premier temps de s'accorder avec la première remarque de P. David et de déplorer cette erreur chez Lévinas.

(2) Mais en y regardant de plus près, Lévinas ne soutient pas dans ce texte que Heidegger ait développé une ontologie fondamentale (mais voir EE 172–173). Le Lévinas qui a toujours insisté sur le fait que la grande qualité de Heidegger était d'avoir fait entendre la notion « être » avec une sonorité purement verbale, ne saurait critiquer l'auteur de *Sein und Zeit* d'avoir re-fondé l'ontologie sur un substrat ou une substance ou un fondement qui serait l'être. A vrai dire, dans le reste de l'essai de 1951, ainsi que dans les explications parallèles de la même période, ce que Lévinas dispute n'est pas le caractère fondamental attribué par lui-même à l'ontologie, mais sa conviction que l'ontologie heideggerienne contient toujours une logique de soumission des particularités à une notion générale (à savoir « être », même si cette « notion » est en vigueur dans le niveau pré-ontologique) et que l'utilisation de cette notion générale crée une totalité par laquelle toutes les particularités entreraient en possession des forces identitaires, au détriment des particularités et finalement du sens éthique de façon générale. La question que Lévinas se pose est effectivement, « l'ontologie est-elle totalitaire ? » ou « l'ontologie est-elle possessive ? » ou encore « l'ontologie est-elle une compréhension des origines du langage qui exclut d'emblée tout sens éthique ? » (Voir notre discussion de Lévinas lecteur de Heidegger dans le chapitre 1, ainsi que la critique lévinassienne contre la qualité « totalitaire » et « possessive » dans le chapitre 2, § 2.3 « Troisième image du corps : la jouissance, la demeure, le travail, la possession »). La formulation de l'intitulé de l'essai de 1951 doit être lue comme de la rhétorique polémique.

développement de la lecture de Heidegger rejoint celle de Husserl par une tendance croissante à formuler la question et à en chercher la solution en termes de sens. Cette question touche au plus profond de la constitution de la subjectivité. Souvenons-nous que dans *L'œuvre d'Edmond Husserl* (1940), Lévinas oppose le *In-der-Welt-sein* du *Dasein* heideggerien au *Ausser-der-Welt-sein*¹⁰¹ du phénoménologue husserlien. Chez celui-ci, l'être se constitue par

(3) Quant au caractère de sa propre entreprise, à vrai dire, Lévinas n'est pas tout à fait clair. Il dit : « Mettre en question cette évidence fondamentale [qu'« édifier un savoir fondamental » (*Entre nous* 12) est seulement possible à partir de la pré-ontologie du *Dasein* – EW] 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. » (*Entre nous* 12). Il nous semble que Lévinas ne conteste pas la validité du caractère pré-ontologique de l'homme, mais cherche néanmoins à remonter plus loin dans sa recherche des « sources » du savoir, de l'éthique et du sens. Que cette entreprise comprenne l'établissement d'un fondement n'est alors pas sûr – le sens originaire dégagé dans l'essai de 1951 ira plutôt dans la direction de l'« an-archie » dans des textes plus tardifs. En plus, tandis que Lévinas semble reconnaître le statut fondamental de l'ontologie heideggerienne par rapport au domaine du savoir (mettons de côté les objections légitimes de P. David à cet égard), il conteste la capacité de cette ontologie à nous fournir une compréhension exhaustive du sens de ce qu'est l'humain et en particulier du sens des relations entre les hommes, c'est-à-dire la relation éthique. L'entreprise de Lévinas est une explication philosophique « pour l'homme », ce qu'il fait en cherchant les origines du sens de l'éthique afin de nous montrer que « l'on n'est pas dupe de la morale ». Afin de poursuivre ce but plus anthropologique que celui de Heidegger, il se permet dans sa critique de ce dernier de présenter une lecture légèrement anthropologisante de l'ontologie heideggerienne et si l'on ne trouve pas une volonté de substantifier l'être, les diverses présentations de l'être par Lévinas semblent aller dans la direction d'une personnification de l'être en tant qu'antagoniste de l'homme moral. (Le changement de perspective, de la question heideggerienne de l'être vers la question lévinassienne de l'homme, forme le sujet de l'article de Jacques Rolland, « L'humain dans l'homme. Quelques notes. » dans *Esprit*, n°. 234, 1997, pp. 111–120.) Lévinas présente sa philosophie de l'éthique (au moins dans cette période de son développement) comme plus originelle que l'ontologie, non pas tant selon le modèle d'un sous-bassement que selon un modèle de *malgré* : le visage signifie éthiquement *malgré* ses traits physiologiques ontologiques, par exemple.

¹⁰¹ Voir nos commentaires, § 2 « Husserl » et DEHH 50.

rapport au phénoménologue qui serait en quelque sorte placé avant l'être et par rapport auquel l'être serait constitué, tandis que celui-là « est d'ores et déjà submergé par l'existence, où dans une existence faite de compréhensions, c'est-à-dire toute réductible à des pouvoirs, le *fondement ne se peut pas*, mais, toujours préexistant, détermine l'homme comme être et non seulement comme conscience, savoir et liberté [comme chez Husserl – EW] »¹⁰² et le « sujet n'est ni libre ni absolu, il ne répond plus entièrement de lui-même. Il est dominé et débordé par l'histoire, par son origine sur laquelle il ne peut rien, puisqu'il est jeté dans le monde et que cette dérélition marque tous ses projets tous ses pouvoirs »¹⁰³. Ainsi, pour autant que le sujet husserlien n'est pas conditionné par l'existence du monde, il est libre et personnel. Lévinas s'attaquera à la crise provoquée par la mienneté en s'appuyant sur sa nouvelle lecture de Husserl, cherchant déjà une évansion à la mienneté en termes de sens.

§ 4.3 *La notion d'être en tant que dispositif de compréhension*

On peut apprendre plus sur la manière dont la compréhension de l'être aurait un fonctionnement néfaste dans un étant qui serait tout ontologie, en lisant *La philosophie et l'idée de l'infini* (1957)¹⁰⁴. Ici, Lévinas situe la pensée heideggerienne dans une vue plus large de la philosophie. Toute philosophie cherche la vérité, dit-il, et l'histoire de la philosophie montre deux penchants ou deux voies de recherche.¹⁰⁵ Pour la *première voie*, la vérité présente l'expérience comme une relation entre l'homme et la réalité qui reste distincte et autre que lui. La vérité est le point terminal d'un mouvement du connu vers l'inconnu, vers le « pays étranger ». Autant dire que la vérité implique une transcendance plutôt qu'une extériorité (dans le sens d'une vraie excendance plutôt que la stance de l'instant), c'est pourquoi la philosophie, dans cette optique, est hétéronome. Cette voie amène à une métaphysique cherchant le

¹⁰² DEHH 25.

¹⁰³ DEHH 49 et de même 52.

¹⁰⁴ DEHH 165–178.

¹⁰⁵ DEHH 165.

divin. Pour la *deuxième voie*, la vérité est la recherche libre de propositions affirmées librement. La liberté du philosophe s'effectue tout en gardant son identité – « la philosophie s'emploierait à réduire au Même tout ce qui s'oppose à elle comme *autre* »¹⁰⁶. Cette voie vise une autonomie dans laquelle tout peut être déduit du même et où rien ne limite cette autonomie. Le même reste le même en incorporant tout autre dans sa propre identité.

Deux caractéristiques de cette deuxième voie sont d'importance :

1. *La réduction de l'autre au même est narcissique* – Etant donné que la vérité est conçue dans la deuxième voie comme une victoire sur ce qui s'oppose à être incorporé dans le même, Lévinas décrit cette rencontre avec l'autre comme une violence.¹⁰⁷ La vérité vit de ce qui a menacé sa liberté. La victoire ultime s'obtiendrait quand le moi aurait incorporé la totalité de l'être en soi-même (autrement dit, quand le moi aurait tout identifié à sa propre identité) pour ne plus jamais rencontrer quelque chose de véritablement étrange. C'est pourquoi Lévinas, reprenant le néologisme husserlien, qualifie ce genre de philosophie d'égoïe.
2. *Pour réduire au silence ce qui est autre, il faut employer des neutres* – Afin d'incorporer la particularité de l'autre dans l'identité du même, c'est-à-dire pour saisir l'autre comme une idée, il faut résoudre l'altérité de l'autre au moyen d'essences abstraites qui sont et qui ne sont pas.¹⁰⁸ Ce qui est particulier et autre est saisi comme thème ou objet par de tels concepts – « La connaissance consiste à saisir l'individu qui seul existe, non pas dans sa

¹⁰⁶ DEHH 166. Nous verrons comment Lévinas profite de cette double signification des mots *même* et *autre* – ce qui n'est pas toujours possible dans d'autres langues (en anglais par exemple, on emploie « -self and (the) same » et « the other(s) and (the) different »).

¹⁰⁷ « La violence de la rencontre avec le non-moi, s'amortit dans l'évidence. » DEHH 167.

¹⁰⁸ « Cette identification exige la médiation [...] Pour comprendre le non-moi, il faut trouver un accès à travers une entité, à travers une essence abstraite qui est et n'est pas. Là se dissout l'*altérité* de l'autre. » DEHH 168.

singularité qui ne compte pas, mais dans sa généralité, la seule dont il y a science. »¹⁰⁹ Suffoqué par des concepts neutres, ce qui est particulier ou unique est réduit à un aspect d'un système dans lequel il ne peut pas montrer son propre visage et ne peut pas prendre la parole pour lui-même. Ainsi commence chaque forme de pouvoir, selon Lévinas.

Lévinas juge que la philosophie de Heidegger appartient à ce deuxième penchant :

1. *Primauté du même, de l'identité, face à l'autre* – Le *Dasein*, dit Lévinas, existe dynamiquement – c'est une existence de possibilités. Ceci devient particulièrement clair devant la mort : personne ne peut mourir à sa place ; le *Dasein* doit mourir sa propre mort. La mort, c'est la possibilité de l'impossibilité. Lévinas s'est prononcé souvent contre cette conviction de Heidegger.¹¹⁰ Pour Lévinas, empruntant l'intuition de Rosenzweig sur l'irréductibilité de la mort, la mort ne peut pas être la possibilité de l'impossibilité du *Dasein*, parce que l'homme ne peut pas mourir sa propre mort. En fait, devant la mort, l'homme ne peut même pas pouvoir – l'existence dynamique du *Dasein* est brisée. La mort ôte à l'homme sa vie. La mort c'est l'impossibilité de la possibilité. Si nous avons suivi Lévinas jusqu'ici, nous pouvons comprendre son analyse de Heidegger : chez celui-ci, la mort, menace contre l'existence du *Dasein* par le néant qu'est l'être, affirme l'existence dynamique et libre ; le *Dasein*, sachant bien qu'il est pour la mort, étant déterminé par la tonalité de l'angoisse, est appelé à une existence authentique jusqu'à la fin dans laquelle il entre héroïquement. Même devant l'altérité de la mort, le *Dasein* peut affirmer encore une dernière fois son identité.
2. *L'« être » comme neutrum* – Pour Heidegger, la possibilité pour des choses d'être comprises se trouve dans le fait qu'elles *sont*. Comprendre un étant, c'est le transcender et le saisir comme

¹⁰⁹ DEHH 168.

¹¹⁰ Par exemple DEHH 85–6, 104, 169, TA 57–8, 92, EE 133, *Sur Maurice Blanchot* 16 (où il s'accorde sur ce point avec M. Blanchot). Ce développement de Lévinas sur la mort sera examiné plus profondément au chapitre 3, § 2 « La mort ».

étant, comme quelque chose qui *est*.¹¹¹ Alors, selon Lévinas, dans l'ontologie heideggerienne, comprendre un étant unique et particulier veut dire le voir tant et si bien qu'on ne le voit plus : on en arrive plutôt à voir l'être universel par lequel l'étant est. La compréhension de ce qui est unique n'est possible que par la médiation d'un neutrum, à savoir l'être. De même que l'âme platonicienne ne rencontre jamais rien de véritablement nouveau, de même, le *Dasein*, comme étant qui comprend toujours déjà l'être, ne rencontre rien si ce n'est d'autres manifestations de l'être. Ainsi se montre une primauté du neutre universel par rapport aux particularités uniques. On voit ici la critique rosenzweiguienne d'une totalité opprimant les particularités déployée contre Heidegger.

Les effets pervers de l'être en tant que neutre (et par lequel tout l'homme est ontologie) apparaissent surtout dans la notion de *Mitsein* (l'être-avec) chez Heidegger : cette collectivité rassemblée au moyen d'une logique introduit un troisième terme – l'être en tant que concept neutre et général, comme nous l'avons vu – dans la relation entre deux personnes. Ce troisième terme se comprend dans l'existence du *Dasein*, c'est pourquoi « la socialité chez Heidegger se retrouve tout entière dans le sujet seul »¹¹². Cette perspective défectueuse que représente le *Mitsein* donne lieu à trois effets néfastes : c'est une philosophie (1) de possession, c'est-à-dire d'emprise du même sur l'autre (2) de puissance prédisposée à la violence et, par conséquent, (3) il s'agit d'une philosophie de l'injustice¹¹³. Ainsi apparaît très tôt une mise en cause de

¹¹¹ « C'est à ce saut par-delà l'étant vers l'être – et qui est l'ontologie elle-même, la compréhension de l'être – que Heidegger réserve le mot de transcendance. Cette transcendance conditionne la transcendance de sujet à objet – phénomène dérivé dont part la théorie de la connaissance. Le problème de l'ontologie est pour Heidegger transcendantal et dans ce nouveau sens. » DEHH 65–66 et cf. aussi *Entre nous* 16.

¹¹² EE 162.

¹¹³ Cf. *Entre nous* 16–18 et à ce sujet Jean Greisch « Heidegger et Lévinas interprètes de la facticité » in : Emmanuel Lévinas. *Positivité et transcendance*. PUF (Epiméthée), 2000, p. 181–207, ici pp. 199–200. Nous élaborerons ces thèmes dans le chapitre 2, § 2.3 « Troisième articulation du corps : la jouissance, la demeure, le travail, la possession » et § 2.4 « Elaboration et conclusions ».

l'ontologie fondamentale, au nom des relations inter-humaines. Les critiques de l'« être » en tant que dispositif de l'ontologie, ne se contentent pas de réfuter la conviction parménidienne que l'être soit un¹¹⁴ (on retrouve l'idée de Rosenzweig d'une pluralité irréductible de l'être), mais plaident surtout pour une autre compréhension de ce que Heidegger appelait *Mitsein*. Si la réalité de la mort indiquait la rupture du monisme parménidéen, le pluralisme social est le pluralisme ontologique. Ce pluralisme sera développé entre autres par référence à deux formes de l'irréductibilité : l'idée de l'infini chez Descartes¹¹⁵ et l'*épékeina tes ousias* chez Platon.¹¹⁶

Nous avons parlé d'effets néfastes de cette deuxième voie vers la vérité dont Heidegger serait le meilleur représentant. L'essai de 1957 contient une des critiques les plus sévères jamais formulées par Lévinas contre les implications socio-politiques de la philosophie heideggerienne. Une fois de plus, on voit le lien intime entre une philosophie ou une manière de penser et une politique considérée comme l'accomplissement pratique de cette philosophie ou l'inverse, cette philosophie vue comme l'expression d'une tradition de pratique politique. Ici, ce lien se résume à une condamnation vive de l'ontologie heideggerienne :

« La philosophie heideggerienne marque précisément l'apogée d'une pensée où le fini ne se réfère pas à l'infini [. . .], où toute déficience n'est que faiblesse et toute faute, commise à l'égard de soi, – aboutissement d'une longue tradition de fierté, d'héroïsme, de domination et de cruauté. [. . .] L'ontologie heideggerienne subordonne le rapport avec l'Autre à la relation avec le Neutre qu'est l'Être et, par là, elle continue à exalter la volonté de la puissance dont Autrui seul peut ébranler la légitimité et troubler la bonne conscience. Quand Heidegger signale l'oubli de l'Être [. . .] il maintient un régime de puissance plus inhumain que le machinisme et qui n'a peut-être pas la même source que lui. (Il n'est pas sûr que le national-socialisme provienne de la réification mécaniste des hommes et qu'il ne repose pas sur un enracinement paysan et

¹¹⁴ Cf. TA 63 : « l'existence [= l'être] est pluraliste ». Sur Parménide, cf. *De l'évasion* 124, *Noms propres* 156, TA 22.

¹¹⁵ Cf. DEHH 171–178.

¹¹⁶ Cf. par exemple l'« Avant-propos » de EE. Voir notre discussion de Platon et de Descartes dans le chapitre 3, § 1 « La structure de la transcendance : Platon et Descartes, maîtres de la logique de transcendance ».

une adoration féodale des hommes asservis pour les maîtres et seigneurs qui les commandent). »¹¹⁷

Cette dernière parenthèse exprime sous forme de question une idée pareille à celle explicitement développée dans *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Le rapport entre l'homme ontologique et la tyrannie du nazisme constitue l'essentiel de la condamnation adressée à Heidegger par Lévinas. Mais la question est de savoir maintenant que faire avec cette philosophie qui serait, malgré toute cette critique, incontournable pour Lévinas. Si l'homme est ontologie, mais pas seulement ontologie, quel serait le sens de ce qui échappe à l'ontologie tout en la conditionnant d'une manière décisive ? Qu'est-ce qui contribuerait à la constitution du sujet de telle façon que le sujet ontologique ne soit pas toutefois sous l'emprise fatale de l'histoire qui justifierait le cycle de violence contre les autres ?

§ 5. CONCLUSION : LA DOUBLE RECHERCHE D'ÉVASION

« Tout l'homme est ontologie. » Cette phrase résume succinctement la plus grande leçon que Lévinas ait apprise en philosophie et notamment auprès de Heidegger. Nous ne sommes pas tous philosophes, mais tout l'homme est ontologie. Chaque être humain est une scène sur laquelle se joue la différence entre l'être et les étants. Un *logos*, la phénoménologie, interprétant l'homme, donne accès au *logos* que l'homme est lui-même, à savoir un *logos*, *Rede*, parole de compréhension de l'être. Cette leçon serait intimement liée à la civilisation dans laquelle elle a vu le jour.

Lévinas applique déjà cette découverte dans la lecture complexe qu'il fait de Husserl, où sa critique ne l'empêche pas de reconnaître une anticipation de l'ontologie heideggerienne. Husserl reste « intellectualiste », il compromet l'historicité de l'homme. Pourtant, il y aurait une ontologie implicite chez Husserl que Lévinas explore en rapprochant la notion d'intentionnalité de celle de l'être-au-monde.

¹¹⁷ DEHH 170–171. Voir également DVI 77–89, *Entre nous* 126, 237–239, *Les imprévus de l'histoire* 186.

Mais une crise vient troubler la joie de cette découverte, une crise dont l'enjeu serait « l'humanité même de l'homme »¹¹⁸ : l'hitlérisme s'oppose à une longue tradition occidentale par la célébration de l'enchaînement de l'homme à son corps, à son être. Lévinas se croit confronté à la mise en pratique de la conviction que mon corps, mon être, est toujours le mien ; dans la *Jemeinigkeit* comprise dans la leçon « tout l'homme est ontologie », il apprend à entendre la violence menaçante de la tyrannie ou du totalitarisme.

Sa découverte de Rosenzweig – surtout la critique de la notion de totalité dans la philosophie et la culture occidentales, le développement sur une pluralité ontologique irréductible et le sens de l'unicité de l'homme singulier – aide Lévinas à faire ce rapprochement entre une manière de penser et une situation politique. La notion clé qui permet ce rapprochement est celle de la totalité. L'inspiration rosenzweiguienne donne lieu à une herméneutique de l'histoire de la philosophie qui doit beaucoup à celle pratiquée par Husserl et Heidegger. Chez les deux maîtres de Lévinas, cette lecture déconstructrice de la tradition philosophique appartient à une stratégie philosophique plus large. Celle-ci consiste en une réduction (un retour aux phénomènes originaires), une construction (une conceptualisation des phénomènes) et une herméneutique déconstructrice de la tradition philosophique, qui vise à la fois à clarifier le phénomène primordial en question (chez Lévinas, la signification éthique) grâce à l'héritage philosophique et à démanteler ce qui dans cet héritage occulte ou obstrue l'accès au phénomène primordial (pour Lévinas, la totalité et la fatalité comprises dans la mienneté). Cette description très générale du procédé de Husserl et de Heidegger compte comme un acquis pour Lévinas, sans qu'il l'ait jamais explicité et sans qu'il ne développe ni une philosophie de l'histoire, ni une téléologie de l'histoire.¹¹⁹ Cette herméneutique de l'histoire de la philosophie

¹¹⁸ *Les imprévus de l'histoire* 33.

¹¹⁹ Cette herméneutique de l'histoire de la philosophie chez Husserl et Heidegger a fait l'objet d'études plus détaillées qui nous ont été utiles – cf. de Jean Grondin « La contribution silencieuse de Husserl à l'herméneutique », dans

jouera chez Lévinas un rôle important dans l'appropriation critique de Husserl et Heidegger, qui explique l'« oscillation constante entre la lettre et l'esprit du husserlianisme »¹²⁰ comme du heideggerianisme.

Nous avons suivi l'évolution de Lévinas dans ses lectures des deux phénoménologues et esquissé la manière dont son inquiétude a trouvé une expression philosophique dans une *recherche d'évasion à deux versants*. D'une part un *versant ontologique*, qui cherche à montrer que même si l'homme est l'événement de compréhension de l'être, tout l'homme ne se réduit pas à la compréhension de l'être seul. D'autre part, un *versant politique*, dans lequel Lévinas s'interroge sur la possibilité de soumettre la tendance totalitaire dans toute politique à une recherche de justice qui ne dépend pas finalement de la politique même. Mais ces deux versants n'en font qu'un. La quête d'une signification qui excède la compréhension de l'être présente en même temps la source de renouvellement de la justice. Ainsi, par cette double question, Lévinas nous présente dès le milieu des années trente les fils conducteurs de notre enquête : une signification au-delà de la compréhension de l'être, que nous appellerons « langage », et sa portée éthique que nous explorerons dans la perspective de son importance *politique*.

Nous avons montré comment la double perspective de nos recherches surgit d'une interprétation des premiers développements de la lecture que Lévinas a donnée de Husserl, Heidegger et Rosenzweig. Le sens ou le langage et des considérations politiques animent la philosophie lévinassienne de part en part. Interpréter cette pensée, et plus particulièrement sa pensée politique, sans

Le tournant herméneutique de la phénoménologie. PUF (Philosophies) : Paris. 2003, pp. 19–37 et aussi l'article précieux de Jacques Taminiaux, « Lévinas et l'histoire de la philosophie » dans *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, *op. cit.* (voir surtout ses résumés, pp. 66 & 75–76) où la relation entre Lévinas et les approches de Husserl et de Heidegger au sujet de l'histoire de la philosophie a été examinée et où il traite en détail la question d'une lecture déconstructrice chez Lévinas.

¹²⁰ Jacques Derrida : « Violence et métaphysique » in *L'écriture et la différence*. Editions Seuil, 1967, p. 128.

prendre au sérieux la structure langagière de l'éthique, serait en manquer l'essentiel. De même, une lecture qui examinerait sa pensée sur le sens ou le langage sans en voir la portée politique serait fort contestable. Dans cette étude, les notions de politique et de langage fonctionneront comme clef d'interprétation mutuelle. De cette façon, nous espérons apporter une analyse fructueuse ainsi qu'une critique approfondie de l'œuvre philosophique dans son ensemble.

Nous avons formulé les fils conducteurs de notre recherche en suivant la philosophie même de Lévinas. De la même façon, nous préférons voir comment ces termes prennent forme, comment ils sont utilisés et situés par Lévinas, même si nous suggérerons plus tard un emploi des termes plus rigoureux que chez notre philosophe. Comprendre les termes de « politique » et de « langage » ne fait pas partie du point de départ de notre travail, mais en constitue plutôt une tâche importante.

Analyses

CHAPITRE 2

TOTALITÉ

Dans le premier chapitre, nous avons examiné la genèse de la question d'une double évasion chez Lévinas : une évasion hors de la notion de la totalité ontologique réductrice de l'autre au même et une évasion hors de tout genre de totalitarisme politique. Dans le chapitre actuel, nous approfondirons le problème concernant une totalité ontologique.

Même si la distinction entre l'être et l'étant est pour Lévinas « la chose la plus profonde de *Sein und Zeit* »¹, elle ne constitue pas selon lui une véritable révolution en philosophie : c'est justement en faisant cette distinction que Heidegger se révélerait fidèle à l'idéalisme, parce que « la philosophie idéaliste a été en somme une manière de fonder l'être sur quelque chose qui n'est pas de l'être »². Pour Lévinas, ce « quelque chose qui n'est pas de l'être » serait chez Heidegger le néant, dans le sens où il est employé dans *Was ist Metaphysik?*, c'est-à-dire l'être qui n'est pas un étant. Autrement dit, Heidegger serait idéaliste de par sa façon de concevoir l'être ; pour dépasser sa philosophie, pour éviter de tomber dans la barbarie d'une civilisation qui s'attacherait volontiers à l'être, il faudrait chercher une issue à l'être.

Lévinas relie ce devoir de s'évader hors de l'emprise de l'être aux méfaits politiques. Et reconnaissons que si Lévinas a identifié, comme il le disait, la menace d'une civilisation qui acceptait le sort tragique de l'être avant la guerre, sa prémonition semble s'être avérée lors de la guerre de 39–45. Mais cela n'éclaircit pas encore le rapport entre l'être et la guerre. Certes, nous avons vu la critique de Lévinas contre Heidegger selon laquelle l'ontologie serait une philosophie de totalité réduisant l'autre au même, trouvant accès

¹ TA 24.

² TA 25.

aux particularités seulement par la voie des généralités ; en même temps, nous avons pris acte de l'importance de la mienneté (*Jemeinigkeit*) heideggerienne pour la critique de Lévinas contre son maître. Mais cela ne nous explique pas pourquoi cette totalité ontologique et ce rapport étroit entre l'être et l'étant-homme seraient tellement menaçants. Toute la critique de Lévinas repose sur une vue très négative de l'être.

Reformulons le problème : l'œuvre entière de Lévinas est orientée par une thèse selon laquelle l'être est « foncièrement vicieux et malin » (selon Didier Franck³) ou que l'être est le mal (Lévinas⁴). Cependant, d'après D. Franck, cette thèse capitale n'est jamais justifiée par Lévinas. Cette conviction de D. Franck mérite d'être mise à l'épreuve, puisqu'il a raison de dire que la philosophie lévinassienne, et plus particulièrement son apologie de l'éthique, est construite comme la recherche d'un moyen pour éviter cette totalité du mal.

Dans ce qui suit, nous chercherons à retrouver les réponses que Lévinas a données ou aurait données à cette question. Notre démarche sera thématique, tout en restant aussi fidèle que possible au développement historique de cette philosophie dans notre commentaire. Le lecteur verra que les questions portant sur le sens ou le langage sont, pour l'instant, systématiquement tenues à l'écart – elles seront traitées dans de prochains chapitres. Cette restriction à la métaphysique justifie que nous accordions la plus grande part de notre attention à la première philosophie de Lévinas.

§ 1. L'ÊTRE DES ÉTANTS OU L'ÊTRE DANS SA VERBALITÉ : *IL Y A* ET GUERRE

Que l'être soit considéré comme le mal constitue un des plus anciens éléments de l'armature philosophique de Lévinas. Nous avons déjà renvoyé au fait qu'il caractérisait à plusieurs reprises dans *De l'évasion* l'être comme « brutal ». Vont dans le même sens des termes tels que « désespoir tragique » et ses corollaires

³ Cf. Didier Franck, « Le corps de la différence », *Philosophie* (éd. de Minuit), 1992/34, pp. 70–96 – la critique à laquelle nous renvoyons figure aux pp. 83–84.

⁴ Cf. TA 29, *Entre nous* 124.

(limitation, irréparable, fait accompli, emprise, pèse, destin, tragédie, inamovibilité, n'être qu'une continuation) tous associés à l'être (ou à son équivalent chez le jeune Lévinas, l'histoire) pourraient être évoqués. Pourtant, on cherche en vain une justification de cette perspective sur l'être, si ce n'est le lien avec le nazisme que nous avons commenté dans le premier chapitre. Mais cela ne suffit pas à nous convaincre de la qualité négative de l'être.

Une autre approche est donc nécessaire. Avant de poursuivre cette question, penchons-nous sur un aspect de la phénoménologie qui nous aidera à comprendre la manière dont Lévinas a procédé.

§ 1.1 *La réduction chez Heidegger après Husserl*⁵

Il est maintenant généralement reconnu que la réduction phénoménologique était bel et bien une préoccupation de Heidegger à l'époque de la préparation de *Sein und Zeit*, bien que l'absence explicite de la notion dans cet ouvrage puisse faire penser autre chose. Dans *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Gesammtausgabe* 20), Heidegger précise la façon dont il comprend la réduction chez Husserl. La réduction serait une reconduction des données (des thèses naturelles transcendantales) aux flux des actes de la conscience, comprise comme une sphère de position absolue. Ce qui gêne Heidegger dans la réduction au sens husserlien, c'est qu'elle fait abstraction des vécus qui sont toujours particuliers ou singuliers : Husserl s'interrogerait sur l'essence (*was*) des vécus et négligerait ainsi leurs manières d'être (*Weise*).⁶ Cette critique de la réduction comme abstraction de la

⁵ En abordant ce sujet, nous partons de deux études : l'essai de Jean-François Courtine, « Réduction phénoménologique-transcendantale et différence ontico-ontologique » in : *Heidegger et la phénoménologie*. Vrin : Paris. 1990, pp. 207–247 et celui de Rudolf Bernet, « La réduction phénoménologique et la double vie du sujet » in : *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. PUF (Epiméthée) : Paris. 1994, pp. 5–36.

⁶ Cf. SZ 189 et J.-F. Courtine, « Réduction . . . », *op. cit.* p. 223.

singularité de l'existence serait, d'après J.-F. Courtine, considérée comme acquise dans *Sein und Zeit*.

Dans *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (*Gesamtausgabe* 24), les considérations sur la réduction se trouvent encadrées dans une réflexion sur la méthodologie. Ici, la réduction serait expliquée comme la reconduction de l'étant à l'être : « La réduction, au sens du *re-ducere* (*Zurückführen, Rückführung*), est toujours déterminée fondamentalement comme ce qui reconduit le regard, le renvoie ou le réduit à . . . , mais elle est aussi envisagée comme ce qui ouvre la différence de l'étant à l'être (à l'être comme tel, au *Sein überhaupt*), et non pas seulement à l'être de l'étant, à l'étantité. »⁷ Vue de cette manière, la réduction au sens heideggerien s'inscrit d'emblée dans la différence ontologique et permet d'entrevoir l'être et sa vérité. Nous pourrions également dire qu'il s'agit d'une réduction à la verbalité pure.⁸

La problématique de la réduction phénoménologique, avance Heidegger, serait reprise plus originairement dans *Sein und Zeit* dans l'analytique existentielle de l'angoisse. En fait, comme Rudolf Bernet l'a bien exposé, Heidegger reprend toute une constellation de notions husserliennes appartenant à la problématique de la réduction. La réduction nous rend capables d'entrevoir la double vie du sujet transcendantal ou du *Dasein*. Cette « double vie » trouve sa première formulation chez Husserl dans la distinction au sein du seul sujet transcendantal entre le sujet en tant qu'il constitue un monde (c'est la réduction phénoménologique qui donne à voir le sujet sur ce mode) et le sujet en tant que spectateur-phénoménologue de la constitution (c'est le sujet dans ce mode qui réalise la réduction phénoménologique). La structure de cette double vie se retrouve chez Heidegger dans la double vie du *Dasein* : l'existence

⁷ J.-F. Courtine, « Réduction . . . », *op. cit.* p. 226.

⁸ Sans avoir analysé longuement ce sujet, Lévinas situe le cœur de la philosophie de Heidegger dans cette reconduction : « Il est important de souligner cette réduction au temps, de tout ce qu'on serait tenté de nommer supranaturel, la réduction à l'existence de tout de qu'on voudra appeler rapport. C'est là l'ontologisme fondamental de Heidegger . . . » DEHH 70-71.

impropre ou inauthentique, dispersée dans le souci des choses ou des autres, et l'existence amenée par l'angoisse au souci de soi dans son unité.

La réduction se fait dans *Sein und Zeit* sur deux modes correspondant aux deux manières d'exister. La *première réduction* dégage les structures de renvoi dans le monde ambiant familier, où le *Dasein* existe de sorte qu'il ne prête pas attention à la nature des renvois – « Ce n'est qu'une *première* réduction phénoménologique qui, à travers un certain *dysfonctionnement de la vie naturelle* [c'est-à-dire l'existence quotidienne auprès des choses et avec les autres *Dasein*], révèle cette corrélation entre l'existence (impropre) du *Dasein* et le monde familier auquel elle se rapporte. »⁹ Cette première réduction se montre sur trois plans : d'abord au plan de la constitution de l'être des outils dans le renvoi référentiel, ensuite, au plan de la localité spatiale d'un outil, et enfin, au plan de l'être-avec constitutif de la communauté de l'*on*.¹⁰ Chacun des trois aspects de la première réduction montre ou fait apparaître « quelque chose » sur un fond d'absence : à chaque fois que l'outil ou l'autre ne fonctionne plus correctement ou disparaît, les renvois qui constituent ce phénomène se révèlent. C'est une réduction phénoménologique « subie dans le désagrément du dérangement ».¹¹

Dans la *deuxième réduction*, qui a lieu dans l'angoisse, le *Dasein* est retiré de sa préoccupation du monde et ainsi cette réduction se fait, comme la première, sur un fond d'absence ; cette réduction n'entraîne pas une abolition ou un effacement du monde familier, elle n'annule pas les acquis de la première, bien au contraire, elle les approfondit : rejeté sur lui-même, le *Dasein* prend conscience de la futilité (*Nichtigkeit*) de la préoccupation ou bien de la fuite de son existence propre. La prise de conscience de soi-même n'est pas, pour le *Dasein*, un « *apparaître devant* » dans le sens phénoménologique husserlien, parce que le *Dasein*

⁹ R. Bernet, « La réduction phénoménologique . . . », *op. cit.* p. 20.

¹⁰ Cf. les analyses dans R. Bernet, « La réduction phénoménologique . . . », *op. cit.* p. 24–30.

¹¹ R. Bernet, « La réduction phénoménologique . . . », *op. cit.* p. 30.

qui reste après la réduction reste en tant qu'être-au-monde¹² ; l'appel de la conscience, qui met – sans parole – la nullité du *Dasein* « sous ses yeux », appelle le *Dasein* à assumer son authenticité, justement dans la *tonalité affective* qu'est l'angoisse.

De plus, par opposition à Husserl, cette réduction, qui donne accès à la manière dont le *Dasein* est, n'est pas une simple procédure effectuée par le *Dasein* selon son gré – le « *Dasein* préoccupé reçoit la révélation de l'être-à-portée-de-main (*Zubandenheit*) des outils, et le *Dasein* est subjugué par la soudaine mise en lumière de son être propre. »¹³ La réduction s'impose au *Dasein* sans être voulue ou cherchée ; la deuxième réduction, comme la première, est subie par le *Dasein*.

Jusqu'ici, notre discussion se concentre sur la réduction dans *Sein und Zeit*, mais nos acquis sont également transposables à *Was ist Metaphysik ?* Cette transposition nous intéresse dans la mesure où l'on peut y remarquer un changement important, qui se révèle quand on s'interroge sur l'« agent » qui serait responsable de l'événement de la réduction. Dans *Sein und Zeit*, on peut s'avancer à voir dans la mort l'agent de la réduction, si l'on comprend la mort comme l'avenir le plus authentique du *Dasein*. C'est devant la possibilité la plus authentique – la possibilité de l'impossibilité, la possibilité du néant – que le *Dasein* s'angoisse. Et c'est dans la réduction effectuée par l'angoisse que le *Dasein* se voit pour ce qu'il est : une verbalité transcendante, c'est-à-dire un ek-sistant. Dans *Was ist Metaphysik ?*, il n'est plus question de la mort. Le *Dasein*, une fois de plus soumis à la réduction dans l'angoisse, est décrit comme la scène sur laquelle la transcendance vers l'être a lieu, c'est-à-dire que le *Dasein* se révèle comme l'événement métaphysique ; tout cela se passe grâce au néant qui, lui aussi, se montre dans la tonalité affective de l'angoisse. Le néant, ou mieux, ce qui n'est pas un étant – l'être – fait tomber, selon son gré, le *Dasein* dans l'angoisse (ou ne le fait pas) pour permettre au *Dasein* d'entrevoir son essence qui le constitue en tant que *Dasein* ek-sistant, à savoir la possibilité non pas seulement d'être, mais de

¹² Cf. SZ 189.

¹³ R. Bernet, « La réduction phénoménologique . . . », *op. cit.* p. 24.

transcender son être vers l'être des étants. Le néant est l'agent de la réduction qui permet de transcender les étants toujours présents et d'entrevoir dans le *Da-* du *Dasein* ce qui constitue le sens de l'être, à savoir sa verbalité. C'est ce que veut dire « *das Nichts nich-tet* » : ce qui n'est pas une chose, l'être, se fait comprendre sous une forme verbale. De par son activité réductrice effectuée sur le *Dasein* dans l'angoisse devant soit la mort, soit le néant, l'être se fait comprendre (ou ne se fait pas comprendre), se révèle (ou ne se révèle pas). L'être (sous la forme de la mort ou du néant) joue ce jeu de dévoiler et de re-voiler, qui sera appelé *a-letheia*, la vérité comme être-à-découvert.

Cette réduction passive que l'on trouve chez Heidegger n'est pas étrangère à Lévinas. Dans *De l'évasion*, la nausée et la honte ne sont rien d'autre que des tonalités affectives qui effectuent une réduction sur l'homme. Mais au lieu de découvrir le *Dasein* qui se transcende, qui ek-siste (dans le sens de *binausstehen*) dans le rien, Lévinas veut nous montrer l'étant-homme qui reste indissociablement lié à lui-même, à son corps, à son être.

Notre souci porte maintenant sur la caractérisation de l'être pur.

§ 1.2 L'être pur en tant que l'il y a

Une première entrée dans cette problématique de l'être est fournie par les analyses que Lévinas fait de *l'il y a*. Souvenons-nous qu'il s'agit ici de trouver et de décrire l'être dans sa verbalité pure. Si Lévinas cherche la verbalité pure de l'être, il cherche une réduction encore plus radicale que celle effectuée par l'angoisse dans *Was ist Metaphysik?* L'angoisse, c'est celle d'un étant angoissé, c'est une réduction qui montre l'être déjà en scène. Nous appelons la réduction radicale que Lévinas propose *réduction par l'imagination*. La réduction par l'imagination est exigée afin de parler de *l'il y a*, c'est-à-dire de l'être sans étants, sans même le philosophe réducteur husserlien ou sans le *Dasein* existant subissant l'angoisse comme chez Heidegger. Strictement parlant, une telle réduction est impossible à faire ou à subir (sauf, nous le verrons, dans la mort – réduction très efficace, en fait, trop efficace) parce la réduction reconduit normalement vers un

pôle subjectif qui pourrait accueillir les phénomènes,¹⁴ tandis qu'ici ce pôle même est mis entre parenthèses. L'analyse de l'être commence donc avec « imaginons le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes . . . » et un « comme si », implicite ou explicite, reste sensible dans les descriptions de ce que nous trouvons après cette réduction.¹⁵ La réduction par l'imagination nous « montre » l'existence sans existant comme impersonnelle, anonyme, sans auteur, comme verbe sans substantif sujet. C'est pourquoi l'existence pure, ou l'être, n'a ni perspective, ni situation ; on ne peut que dire : « il y a », et ainsi on parle de l'être en général, ininterrompu, in-finitif.¹⁶

Etant donné qu'il n'y reste aucun étant, il n'y a dans l'*il y a* aucune relation d'un sujet à un objet, il n'y a pas de corrélation entre un extérieur et un intérieur, autrement dit, il n'y a pas d'expérience, ce qui se traduit dans une métaphore traditionnelle pour l'expérience : il n'y a pas de lumière. En fait l'*il y a* est avant

¹⁴ Cf. Rudolf Bernet dans « La réduction phénoménologique . . . » *op. cit.* p. 6, sur l'accord général en phénoménologie sur le fait que « la réduction phénoménologique est impensable sans un sujet capable d'accueillir la donation des phénomènes que cette réduction fait apparaître pour la première fois ». Cf. aussi J.-F. Courtine, « Réduction . . . », *op. cit.* p. 231 – renvoyant plus particulièrement au Heidegger de la GA 24 : « La réduction n'est qu'un premier pas dans une démarche d'ensemble qui se porte en direction de l'être, mais ce dernier ne se découvre à son tour que dans le mouvement métaphysique fondamental du « retour au sujet ». »

¹⁵ Les deux analyses qui commencent avec « Imaginons . . . » se trouvent dans EE 93 et TA 25 ; voir aussi le commentaire que Lévinas en donne dans *Éthique et infini* 38 où le « comme si . . . » apparaît explicitement, ainsi que le « comme . . . » de TA 26.

¹⁶ Cf. EE 96. Si Lévinas dit en *Éthique et infini* 38 que l'*il y a* n'est ni néant, ni être, mais tiers exclu, ce « tiers » doit probablement être compris comme la verbalité pure sans aucune référence à un étant qui serait capable d'en avoir l'expérience. Dans ce qui suit, il s'avérera que l'*il y a* parle de l'être pur sans sujet et ne peut pas être vu comme l'équivalent de l'*on* ou de l'être-avec heideggeriens (qui sont tous les deux des façons positives pour les phénomènes de se donner) – cette thèse incorrecte a été soutenue par Michel Delhez et Nathalie Frogneux dans « Lorsque Levinas et Heidegger sortent du « on-dit » », dans le recueil *Lévinas en contrastes*. Michel Dupuis (éd.), De Boeck : Bruxelles, 1994, pp. 107–118, ici pp. 112–113.

la luminosité des étants, on pourrait s'imaginer que c'est le vide avant la création.¹⁷ Qu'est-ce que ce vide ? Souvenons-nous que dans *Was ist Metaphysik ?* l'expérience de l'angoisse a révélé la « nuit claire du Néant » (« helle *Nacht des Nichts* ») où l'homme se découvre comme transcendant vers l'être.¹⁸ L'*il y a*, par contre, c'est la nuit *sans lumière* ; ce n'est pas une chose, mais plutôt le fait que « la scène même de l'être est ouverte » et en tant que telle l'*il y a* est immédiatement là, c'est la présence inévitable.¹⁹ Et Lévinas fait écho à l'absence de chaque « proposition qui énoncerait l'« être » » (« *Ist-Sagen* »)²⁰ dans l'angoisse selon Heidegger, quand il constate qu'il n'y a pas de discours dans l'*il y a*.²¹

Mais le procédé de Lévinas impose des questions gênantes. Nous avons indiqué que la « réduction par l'imagination » joue un rôle comparable à ce que fait l'angoisse dans *Was ist Metaphysik ?*. Cependant, il n'est pas question, dans ce nouveau type de réduction, d'une phénoménologie d'une tonalité affective (*Stimmung*) ; ce n'est justement pas une analyse de la facticité. Les « descriptions » qui suivront sont-elles encore phénoménologiques ? L'*epoché* husserlienne met le monde objectif entre parenthèses pour réduire ou reconduire les phénomènes au moi pur, qui est le reste phénoménologique²² ; pour Lévinas, dans cette réduction par l'imagination, le moi, lui aussi, est mis entre parenthèses – seul un « moi imaginaire » pourrait dire ce qui reste après s'être mis entre parenthèses lui-même. Si le processus de Lévinas ne repose pas sur une réduction transcendantale-phénoménologique, alors il est impossible de la comprendre comme une réduction eidétique, malgré la parenté évidente avec la variation imaginaire (selon laquelle, après avoir imaginé tous les « il y a » possibles, on arriverait au fait ou à l'« essence » que l'*il y a* n'est pas niable²³). En

¹⁷ Cf. EE 92, *Éthique et infini* 38.

¹⁸ *Questions I* 62 ; *Wegmarken* (« Was ist Metaphysik ? ») 114 (nous soulignons).

¹⁹ *Éthique et infini* 38 et cf. EE 94 & 95.

²⁰ *Questions I* 59 ; *Wegmarken* 112.

²¹ Cf. EE 95.

²² Cf. par exemple *Cartesianische Meditationen*, § 8.

²³ Cf. TA 26.

pratiquant une réduction sans qu'aucun étant ne reste, Lévinas semble rompre avec le cartésianisme phénoménologique.

Quelle validité revendiquer pour les résultats d'un tel processus ? Ne restent-ils pas au bout du compte de pures inventions ? Et si l'on accepte la réalité de l'*il y a*, de cette verbalité pure sans étants, (nous sommes d'accord avec Lévinas que si accès il y a à l'*il y a*, cela ne serait que par l'imagination) n'est-il pas en contradiction avec l'esquisse de l'essence de l'*il y a*, que nous venons de voir, de continuer à caractériser ce dont on ne peut avoir l'expérience ? Si l'*il y a* est muet, sans discours, comment peut-on se permettre de dire que c'est horrible et obsédant, que c'est horreur, affolement, insécurité, sourde menace indéterminée, bruissement anonyme et insensé ?²⁴ Pourquoi toutes ces précisions ne sont-elles pas des caractérisations issues de l'imagination de Lévinas plutôt qu'appartenant à l'être ? Pourquoi ne pas s'imaginer des précisions différentes, par exemple que l'*il y a* soit une générosité comme le *es gibt* heideggerien ? Lévinas nous semble laisser ces questions sans réponse.

Au lieu de continuer l'analyse des « expériences » lévinassiennes de l'*il y a*, ce qui aboutit pour l'instant à un cul-de-sac, poursuivons la thématique de l'être pur chez Lévinas en considérant la préface de *Totalité et infini* où « l'être pur » figure d'une façon significative, afin d'y chercher des réponses aux questions posées sur l'*il y a*.

§ 1.3 *L'être pur en tant que guerre : la préface de Totalité et infini*

§ 1.3a *Trois acceptions de « guerre »*

La préface de *Totalité et infini* est un texte très important : elle laisse entrevoir les *circonstances* dans lesquelles Lévinas a été conduit à fixer le rapport entre l'être et le mal. Ce texte est rédigé dans un style assez poétique, ce qui dissimule un peu ce qui se passe sous la surface. Le premier mouvement de la préface nous

²⁴ Ce sont des caractérisations que Lévinas donne lui-même dans EE, TA et *Éthique et infini*.

intéresse pour son explication de la guerre sur trois niveaux. Soyons conscient du fait qu'il existe implicitement pour Lévinas une synonymie entre la notion de « guerre » et celle de « mal ».

La première phrase de la préface introduit le sujet de la préface et du livre. Elle peut être considérée comme la question directrice de l'œuvre de Lévinas : « On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale. »²⁵ Cet énoncé tire sa validité du fait que la morale engage la vie du lecteur et que le sens commun accepterait volontiers que la vie soit normalement quelque chose de très précieux.

Le deuxième paragraphe introduit la notion de guerre : la guerre serait la condition sous laquelle toute morale, toute obligation ou tout impératif deviendraient impossibles. Elle menacerait même l'action qui essaie d'anticiper toujours la guerre, c'est-à-dire la politique, « art de prévoir et de gagner [...] la guerre » au moyen de l'exercice de la raison. La politique serait la manière même d'opérer de la raison. Ainsi, une remarque qui semblait d'ordre politique touche la raison qui est elle aussi contaminée par la guerre. En effet, la raison, qui s'exerce toujours de façon politique, participe par là forcément à la guerre et, pas conséquent, menace la morale. Cette réflexion nous incite à répondre affirmativement à la question par laquelle ce paragraphe commence : « La lucidité – ouverture de l'esprit sur le vrai – ne consiste-t-elle pas à entrevoir la possibilité permanente de la guerre ? »²⁶ Il est clair que Lévinas introduit exprès, dès le début, la notion de guerre d'une façon ambiguë : le *premier* niveau sur lequel fonctionne la notion de guerre renvoie à la manière dont une guerre historique rend impossible d'agir comme on l'aurait voulu et prive les gens de leur capacité d'agir moralement. Ce premier niveau constitue l'acception littérale et permet d'introduire une *deuxième* signification sur un niveau plus figuré renvoyant au fonctionnement de la raison : « L'art de prévoir et de gagner par tous les moyens la guerre – la

²⁵ TI 5.

²⁶ TI 5.

politique – s'impose, dès lors, comme l'exercice même de la raison. »²⁷ Si l'on admet que la guerre, en tant que suspension de l'activité normale, nécessite la politique afin d'être évitée et que la politique, qui œuvre dans toutes les activités d'une société, utilise la raison à cette fin guerrière, peut-on en déduire que la raison est toujours forcément seulement politique, que la politique n'est jamais qu'une continuation de la guerre ? Par exemple, éviter la guerre au moyen de la politique ne serait-il pas parfois de l'ordre de la paix ? La raison ne pourrait-elle pas agir parfois au service d'autres fins ? Sans justification propre, cet enchaînement ne reste qu'un morceau de poésie hyperbolique, une hypothèse non-confirmée. Cette hypothèse, pour être vérifiée, demande à ce qu'il soit démontré que la raison dépend en quelque sorte des mêmes conditions d'être que la guerre et la politique.

Dans le troisième paragraphe, Lévinas semble indiquer une telle condition commune, à savoir l'être : « On n'a pas besoin de prouver par d'obscurs fragments d'Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique ; que la guerre ne l'affecte pas seulement comme le fait le plus patent, mais comme la patence même – ou la vérité – du réel. »²⁸ Cette évidence se présente dans l'expérience vécue de la guerre « comme la patence même du réel » parce que « la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur »²⁹. Cette manière de présenter les

²⁷ TI 5. On ne manque pas de percevoir l'écho de *Vom Kriege* de Von Clausewitz. Rappelons que celui-ci voyait dans la guerre un instrument de la politique – la guerre serait la continuation de la politique par d'autres moyens. La tendance de radicalisation dans l'utilisation des moyens ainsi que la nécessaire politisation de la population en cas de guerre défensive, selon Von Clausewitz, sont également pertinents dans la préface de TI.

²⁸ TI 5.

²⁹ TI 5. Dans *De l'évasion*, Lévinas appelle la nausée « l'expérience même de l'être pur » *De l'évasion* 116. Si nous nous intéressons ici plutôt à la guerre comme expérience de l'être pur, c'est parce que cette dernière est décrite après les analyses de *il y a* où le syntagme « être pur » avait obtenu un sens technique précis, qui est le sujet de notre analyse dans le paragraphe actuel. Il va sans dire que les analyses de la honte et de la nausée dans *De l'évasion* anticipent la Préface de TI.

choses est doublement problématique : d'une part, si la dureté de l'être apparaît à travers la guerre (comme Lévinas l'avance), cela ne signifie pas pour autant que la dureté de l'être soit uniquement la guerre ; pourquoi la guerre, en tant que fait le plus patent, devrait-elle caractériser la « patence » tout court ? D'autre part, il faut s'interroger sur le statut du « comme » dans ces énoncés : au-delà de leur sens évident de « en tant que », les « comme » nous rappellent peut-être le statut imaginaire de la réflexion qui nous a montré l'*il y a* en tant qu'être pur, mais l'*il y a* était justement sans expérience, parce que l'être pur exclut tout étant, donc toute expérience de l'être pur ; pour le Lévinas des analyses de l'*il y a*, la notion d'expérience de l'être pur serait une contradiction dans les termes.

Cependant, nous pouvons adoucir notre critique en lisant ce texte autrement, sur un *troisième* niveau. Prenons une autre phrase du troisième paragraphe : Lévinas renvoie à l'« événement ontologique qui se dessine dans cette noire clarté ». ³⁰ La « noire clarté » serait la situation provoquée par la guerre. Serait-il possible de considérer l'expérience de la guerre comme une expérience du genre de l'angoisse chez Heidegger ? Cela nous semble la seule explication de l'emploi sans justification de cette notion de « noire clarté » ³¹, de cet équivalent de la scène de l'être, un équivalent proche, même si l'image évoquée est inverse, de la « *belle Nacht* » (la nuit claire) du néant dans l'angoisse chez Heidegger. La guerre serait donc une situation qui « suspend la morale » ³² et si Lévinas dit que « la politique s'oppose à la morale, comme la philosophie à la naïveté » ³³, il faut peut-être se souvenir que la philosophie phénoménologique suspend la naïveté du monde naturel. S'il en est ainsi, la politique peut être comprise comme continuation de la guerre parce que les deux mettent entre parenthèses la morale. Ce troisième niveau explique d'une

³⁰ TI 5.

³¹ Cf. *Entre nous* 55 où Lévinas met l'expression « obscure clarté » explicitement dans la bouche de Heidegger.

³² TI 5.

³³ TI 5.

manière quasiment heideggerienne comment la guerre pourrait fonctionner comme la reconduction de tous les phénomènes à l'expérience la plus authentique de l'être et que cette expérience pourrait être vue comme l'ouverture ; et quand la guerre « détruit l'identité [non pas l'ipséité – EW] du Même »³⁴, l'essence de l'homme est entièrement dissoute dans l'être. Lévinas semble interpréter ici, très brièvement, l'ontologie heideggerienne comme elle se ferait avant que « l'eschatologie de la paix messianique vien[ne] se superposer à l'ontologie de la guerre. »³⁵

Evidemment, il ne s'agit plus ici d'une explication de l'être *sans l'étant*, mais plutôt d'un être qui possède complètement les étants ; plus précisément, l'étant qui reste en dépit de la guerre et qui serait capable de décrire la guerre, c'est un étant du genre du *Dasein*, comparable à celui mentionné dans l'analyse de l'angoisse chez Heidegger. La préface de *Totalité et infini* nous présente, interprétée à travers le phénomène de la guerre, une vision de l'existence humaine dont la manière d'exister la plus authentique, la mienneté la plus propre, serait *mutatis mutandis* une existence guerrière. Le nom de Heidegger ne figure pas dans la préface, mais il semble juste de dire que sa philosophie est considérée implicitement comme le sommet et le meilleur représentant de la pensée occidentale dont il est question dans la préface.

Cependant, la lecture sur le troisième niveau ne résout pas tous les problèmes énumérés précédemment, entre autres celui de la quasi-identité supposée entre la politique et la guerre. Même s'il s'agit dans cette explication de la guerre de quelque chose de comparable à la tonalité affective qu'est l'angoisse, l'expression « être pur » demeure inexpliquée. Pour rester juste, il faut se souvenir qu'il s'agit ici d'une préface, où l'on pourrait permettre une certaine liberté poétique à celui qui introduit ses lecteurs à son ouvrage. Déjà dans cette préface, Lévinas semble suggérer le genre de rapports entre les notions de raison, de politique et de guerre qui constituent le cœur de la problématique

³⁴ TI 6.

³⁵ TI 6.

de son livre. Mais qu'en est-il dans le reste de l'ouvrage ? Lévinas a-t-il mieux expliqué l'*il y a* – l'être pur – et la guerre ? Il faut répondre par la négative. La notion d'*il y a* de sa philosophie des années quarante est présente dans *Totalité et infini*, mais Lévinas reprend cette notion en supposant qu'elle est connue et sans mieux la mettre au clair.³⁶ Quant à la notion de guerre, elle est plutôt évoquée dans les contextes où il est question de son dépassement ; la thématique de la guerre est retravaillée dans les analyses des éléments (surtout dans la section II) où Lévinas maintient le lien avec la violence en associant les éléments aux dieux mythiques prétendument violents.³⁷

La question de la caractérisation de l'être pur semble disparaître, ou mieux, se dissoudre dans des questions sur la relation entre l'homme et l'être, c'est-à-dire sur la mienneté de l'être que Lévinas traite sous le terme d'hypostase – ce qui sera l'objet de notre discussion plus tard.

§ 1.3b La guerre se fixe dans le concept de totalité

Ayant établi un lien aussi intime que possible entre la guerre et l'être, Lévinas noue ce complexe à la notion de totalité : « La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. »³⁸ La caractérisation de l'être comme guerre ou la guerre comme révélation de l'être serait l'essence de la philosophie occidentale de par son fil conducteur ou son arme la plus importante, à savoir la notion de totalité. La totalité serait le contexte dans lequel les individus se « réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu »³⁹. En participant à cette totalité,

³⁶ Cf. TI 94, 151s, 171, 207s, 214, 289, 292, 301, 303, 313.

³⁷ Cf. TI 218, 248s, 253, 259, 304. TI 245s présente une difficulté épineuse en ce qu'elle contredit parfaitement ce que Lévinas a écrit dans la préface : « Dans la guerre, les êtres refusent d'appartenir à une totalité, refusent la communauté [. . .] Ils s'affirment comme transcendant la totalité, chacun s'identifiant, non pas par sa place dans le tout, mais par son *soi*. » Cependant, les motifs heideggeriens restent les mêmes. Cf. l'explication de la totalité ci-après.

³⁸ TI 6.

³⁹ TI 6.

dont le sens culmine dans l'avenir⁴⁰, les hommes recevraient d'elle seulement le sens entier de leur existence. Les étants individuels seraient sous « la juridiction de l'histoire et de l'avenir »⁴¹.

Le but de ce développement de Lévinas est important. Il donne à la notion d'histoire un contenu similaire à celui de la notion de guerre – dans la préface, « guerre » et « histoire » sont utilisées comme synonymes – et ce qui rend possible cette équivalence, c'est la notion de totalité, qui serait la devise de la guerre et de l'histoire. Pour nous qui avons pris connaissance de la double histoire de l'idéalisme, telle que Lévinas l'a expliquée, l'origine de cette constellation de notions est sans surprise : « L'opposition à l'idée de totalité, nous a frappé dans le *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig,⁴² trop souvent présent dans ce livre pour être

⁴⁰ Cf. TI 6 : « L'unicité de chaque présent se sacrifie incessamment à un avenir appelé à en dégager le sens objectif. Car seul le sens ultime compte, seul le dernier acte change les êtres en eux-mêmes. »

⁴¹ TI 7.

⁴² Dans un entretien, Lévinas dira qu'il a purement et simplement repris cette critique, cf. Salmon Malka, *Lire Lévinas. op. cit.*, p. 105 (déjà cité).

Stéphane Mosès a exploré le rapport entre Lévinas et Rosenzweig au sujet de la guerre dans *Au-delà de la guerre. Trois études sur Lévinas*. Editions de l'éclat : Paris-Tel Aviv, 2004. Le commentateur confirme que « le « geste spéculatif » inaugural de Franz Rosenzweig dans l'introduction à *L'Etoile de la Rédemption* consiste dans le lien qu'il établit entre la [première – EW] guerre mondiale et la crise de l'ontologie occidentale. » (p. 25). Selon S. Mosès, Lévinas partage avec Rosenzweig une critique de la totalité (et l'identité comme « axiome implicite » [p. 26] derrière l'histoire de la métaphysique), animée par l'expérience de la guerre. Cette critique commune mène d'après lui à une interrogation sur la position de l'individu dans la totalité. Cependant, il y a une différence notable, concernant le statut du sujet éthique. Par suite, Stéphane Mosès écrit que « dans une certaine mesure, la préface à *Totalité et infini* reprend la méditation sur la guerre au point où *L'Etoile de la Rédemption* l'avait laissée » (p. 38). Ainsi, il considère la pensée de Lévinas sur la guerre comme un prolongement et une radicalisation de celle de Rosenzweig.

On sait que Lévinas admirait Céline (cf. là-dessus Jacques Rolland « Quelques propositions certaines et incertaines » dans *Lévinas et la politique*. Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, automne 2002, pp. 153–180, ici note 20, p. 178). Très tôt, Lévinas a déjà remarqué : « C'est le grand intérêt du

cité. Mais la présentation et le développement des notions employées, doivent tout à la méthode phénoménologique. »⁴³ Ainsi, la civilisation occidentale serait contaminée par la guerre jusque dans sa raison dont la notion de totalité sert de moteur, et si Rosenzweig a lutté contre cette civilisation de la totalité en s'attaquant à l'idéalisme, Lévinas reprend cette lutte en utilisant des outils phénoménologiques. Il s'attaque avant tout à une certaine philosophie de la guerre, de la mienneté fatale – une philosophie, selon Lévinas, emblématique de la persistance de la totalité dans la civilisation occidentale.

Dans la préface de *Totalité et infini*, Lévinas nous laisse entrevoir la solution, l'eschatologie, sans cependant justifier sur-le-champ ses déclarations. Nous en esquissons les caractéristiques pour ce qu'elles contribuent à notre compréhension de la totalité. L'eschatologie vient « se superposer à l'ontologie de la guerre »,⁴⁴ elle est « prophétique » ; elle « n'introduit pas un système téléologique dans la totalité, elle ne consiste pas à enseigner l'orientation de l'histoire. L'eschatologie met en relation avec l'être, *par-delà la totalité ou l'histoire*, et non pas avec l'être par-delà le passé et le présent » ; c'est pourquoi elle serait un surplus par

Voyage au bout de la nuit de Céline que d'avoir [...] dévêtu l'univers, dans un cynisme triste et désespéré. » (*De l'évasion* 112) Le lien entre cette observation et les thèmes lévinassiens de la nudité de toute l'existence humaine, de l'homme rivé à l'être brutal est flagrant et nous permet de suggérer que *Voyage au bout de la nuit* est une des sources d'inspiration pour l'esquisse de la guerre dans la préface de TI : dans ce roman, la guerre sert d'introduction et de clef d'interprétation possible pour l'intrigue dans son ensemble. Plus tard encore, dans un essai de 1981 (*Hors sujet* 190), Lévinas établit un lien entre *Voyage au bout de la nuit* et ce qu'il appelle « l'anti-humanisme ». Par-delà toutes ses critiques de l'anti-humanisme, Lévinas l'apprécie (et nous pouvons supposer qu'il apprécie le roman de Céline pour une raison comparable) au moins pour un fait : « Son intuition géniale consiste à avoir abandonné l'idée de personne, but et origine d'elle-même où le moi est encore chose parce qu'il est encore un être » (AE 203) – une autre compréhension du sujet que celle qui réduit sa vie à l'être (compris comme guerre) était l'un des buts de recherche déclarés dans la préface de TI (voir la suite de l'analyse).

⁴³ TI 14.

⁴⁴ TI 6.

rapport à la totalité et aussi originelle que cette dernière ; elle « se reflète à l'intérieur de la totalité et de l'histoire » et pourrait soumettre l'histoire dans son ensemble au jugement en restant extérieure à la guerre.⁴⁵ Cependant, même si l'eschatologie « ne vient pas prendre place, dans l'histoire objective que découvre la guerre, comme fin de cette guerre ou comme fin de l'histoire », elle conditionne la totalité même et c'est pourquoi elle a finalement son droit de séjour dans la philosophie, notamment en tant que transcendance du visage et de l'idée de l'infini.⁴⁶

La préface donne l'impression que les discussions qui suivent portent, non pas, en premier lieu, sur l'ontologie, mais sur la défense la subjectivité de l'homme – « ce livre se présente donc comme une défense de la subjectivité, mais il ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée de l'infini ».⁴⁷ Défendre la subjectivité de l'homme serait la manière de répondre par la négative à la question initiale – si nous sommes dupes de la morale – et cette question doit être résolue par opposition à une philosophie qui laisserait toute initiative à l'être. C'est ce que Lévinas veut dire quand il écrit : « Nous opposons à l'objectivisme de la guerre une subjectivité issue de la vision eschatologique. »⁴⁸

§ 1.4 Bilan : l'être et le mal

Il est maintenant possible d'évaluer la critique de Didier Franck. Lévinas dirait, selon D. Franck, que l'être est le mal sans jamais le justifier. A part des références déjà évoquées où Lévinas dit littéralement que l'être est le mal (ou brutal), cela semble être le sens de sa caractérisation, premièrement, de *il y a* comme horreur et, deuxièmement, de l'être comme guerre – deux contextes dans lesquels il est explicitement question de l'*être*

⁴⁵ TI 7.

⁴⁶ TI 9–10.

⁴⁷ TI 11.

⁴⁸ TI 11 ou dans les mots de TI 41 : « La différence entre objectivité et transcendance va servir d'indication générale à toutes les analyses de ce travail. »

pur. Dans le cas de l'horreur, pour autant qu'il s'agisse d'une description provenant d'une réduction par l'imagination, ce terme ne peut réellement caractériser l'être parce qu'il n'y a personne pour en faire la description. Dans le deuxième cas, la mention de la guerre doit être comprise comme un commentaire sur l'ontologie heideggerienne qui vise, finalement, à caractériser la pensée occidentale entière : il s'agit de la manière dont Lévinas voit l'être en faisant abstraction de ce qui est pour lui aussi originel que l'ontologie, à savoir, l'eschatologie ; sans l'infini, l'être serait une totalité guerrière⁴⁹. Mais nous avons vu que Lévinas a établi trop hâtivement l'identité entre guerre, politique, raison et totalité. S'il a démontré qu'il est possible de dégager au moins des liens minimaux entre ces notions, cela ne suffit pourtant pas pour identifier l'être au mal. La critique lévinassienne de la mienneté apporte déjà quelques précisions à cet égard.

Si l'on prend en compte ce que nous avons vu à propos de la *mienneté* dans le chapitre précédent, il semble crédible de conclure que l'ontologie de la préface de *Totalité et infini* qui s'accompagne d'une eschatologie, ne veut pas en premier lieu comprendre l'être et ses limites, mais constitue un avertissement contre les menaces intellectuelles, culturelles et politiques que la notion de mienneté recèle. En effet, la mienneté serait le fait que l'être, vu comme la guerre, prenne possession de l'homme en brisant son identité⁵⁰ et ainsi « suspend[e] la morale ; il [l'état de guerre] dépouille les institutions et les obligations éternelles de leur éternité et, dès lors, annule, dans le provisoire, les inconditionnels impératifs »⁵¹. Cet enchaînement d'idées constitue, à

⁴⁹ Dans *Difficile liberté* 407, Lévinas oppose explicitement sa notion d'être pur à l'être chez Heidegger : « Aucune générosité, que contiendrait, paraît-il, le terme allemand de « *es gibt* » correspondant à *il y a* ne s'y manifestait entre 1933 et 1945 » – sans explication, ce texte établit un lien entre l'être pur, la guerre (à vrai dire, une guerre précise) et la critique lévinassienne de Heidegger.

⁵⁰ Cf. TI 6.

⁵¹ TI 5 – déjà cité.

notre avis, la manière de penser qui a mené Lévinas à dire que l'être est le mal.

Cette interprétation de l'énoncé « l'être est le mal » correspond à la petite explication que Lévinas en a donnée : « L'être est le mal, non pas parce que fini, mais parce que sans limites »⁵². L'être « sans limites » serait justement l'être dans sa verbalité pure, sans sujet ou participe – c'est l'in-finitif ; l'infinitif de « être », *l'il y a* impersonnel et neutre, serait le mal parce qu'il ne permet l'existence d'aucune personne responsable.⁵³

Selon la critique de la mienneté examinée dans le chapitre précédent, tout le *Dasein* serait ontologie et comprendrait (dans les deux sens) une totalité chez soi-même : dans la mienneté, qui rend possible son existence ontologique, l'homme qui aurait à être et serait ainsi assujéti à l'être, réduirait l'autre à l'être (c'est la critique du neutrum) et à son soi-même en tant qu'existant ontologique (c'est la critique d'égologie narcissique). Ces critiques seront reprises dans *Totalité et infini* et cette fois-ci viseront plus clairement l'ensemble de la philosophie grecque : « La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie : une réduction de l'Autre au Même, par l'entremise d'un terme moyen et neutre qui assure l'intelligence de l'être. »⁵⁴ Le terme neutre (soit le concept, comme dans l'idéalisme, soit l'horizon, comme dans la phénoménologie) permettrait à l'homme d'enlever d'un étant particulier et individuel son altérité et de le saisir ou même de le posséder dans sa généralité. Tout l'effort de Lévinas consiste à présenter cette prise, cette possession des

⁵² TA 29 où Lévinas continue : « L'angoisse, d'après Heidegger, est l'expérience du néant. N'est-elle pas, au contraire, – si par mort on entend néant, – le fait qu'il est impossible de mourir ? »

⁵³ Ainsi nous sommes arrivé par une autre voie à une conclusion comparable à celle de Jean-Luc Marion, notamment que « l'être équivaut au « mal » parce que son anonymat universel interdit l'individuation, donc l'accès à autrui. » « D'autrui à l'individu » in : Emmanuel Lévinas. *Positivité et transcendance*. PUF (Epiméthée), 2000, pp. 287–308, ici p. 291. Dans un texte plus tardif, Lévinas lie l'être avec le mal une fois de plus : « Le mal, c'est l'ordre de l'être tout court – et, au contraire, aller vers l'autre c'est la percée de humain dans l'être, un « autrement qu'être ». » (*Entre nous* 124).

⁵⁴ TI 33–34.

particularités comme une *violence*⁵⁵ : l'universalité serait impersonnelle et conséquemment inhumaine ; l'ontologie serait un impérialisme ; en tant que philosophie du pouvoir (un mot ambigu pour traduire le *können* du *Seinkönnen* heideggerien), l'ontologie serait une philosophie de l'injustice ; parce qu'elle subordonne le rapport avec autrui à la relation avec l'être en général, l'ontologie (heideggerienne, en l'occurrence) « demeure dans l'obéissance de l'anonyme et mène, fatalement, à une autre puissance, à la domination impérialiste, à la tyrannie. »⁵⁶ Tout ce que nous venons d'énumérer serait la conséquence d'une tradition philosophique qui serait essentiellement

⁵⁵ La caractérisation de la pensée comme *violence*, dont les références fourmillent dans l'œuvre de Lévinas, n'est pas vraiment empruntée à Eric Weil, même si Lévinas reconnaît une parenté entre l'opposition entre violence et parole chez E. Weil et chez lui-même (cf. à ce sujet les précisions que Lévinas donne dans *Difficile liberté* 18 et le commentaire de J. Derrida dans *L'écriture et la différence*, *op. cit.* pp. 171–172n1). Dans la référence en *Difficile liberté*, Lévinas dit qu'il faut aller chercher le sens propre qu'il donne à la notion de violence dans son article de 1951 (qui serait indépendant du propos formulé par Eric Weil dans *Logique de la philosophie* la même année). On y trouve l'explication suivante : « La compréhension, en se rapportant à l'étant dans l'ouverture de l'être, lui trouve une signification à partir de l'être. Dans ce sens, elle ne l'invoque pas, mais le nomme seulement. Et ainsi elle accomplit à son égard une violence et une négation. Négation partielle qui est violence. Et cette *partiellement* se décrit dans le fait que l'étant sans disparaître, se trouve en mon pouvoir. La négation partielle qu'est violence – nie l'indépendance de l'étant : il est à moi. La possession est le mode selon lequel un étant, tout en existant, est partiellement nié. » *Entre nous* (« L'ontologie est-elle fondamentale ? ») 20.

Si tout l'homme est ontologie ou bien compréhension de l'être et si la compréhension est l'accomplissement d'une violence (parce que négation partielle) de chaque étant, alors tout le *Dasein* serait une existence violente. Si l'on se rend compte que c'est en fait l'être qui effectue la négation (ce qui constitue le mouvement de couvrement et de découvrement de sa vérité), alors c'est parce que le *Dasein* est essentiellement mienneté, qu'il est assujéti à la violence effectuée par l'être. Voici une autre manière de justifier la thèse que « l'être est le mal ». Mais la notion de violence, dans le contexte de compréhension, n'est-elle pas exagérée ? N'est-ce pas une hyperbole injuste ? Et doit-on accepter cette synonymie insinuée entre « mal » et « violence » ?

⁵⁶ Cf. TI 37, 35, 38 respectivement.

égologique.⁵⁷ De Socrate⁵⁸ qui nous a appris que le même ne peut rien recevoir qui n'est pas déjà en lui, à Platon qui enseignerait la même leçon dans sa théorie de l'*anamnesis*, à l'Un plotinien⁵⁹ qui n'a même pas de conscience pour éviter la multiplicité, à Descartes⁶⁰ dont le *cogito* pourrait se donner lui-même le soleil et le ciel, à l'idéalisme soit dans sa forme hégélienne, soit dans sa forme husserlienne, soit dans sa forme anglaise chez Berkeley,⁶¹ soit finalement chez Heidegger aussi – toute cette tradition souffrirait de ce défaut qui consiste à réduire l'autre au même. Une pensée qui réduit le tout à soi-même, d'une manière ou d'une autre, serait porteuse d'un syndrome qui porte le nom de « totalité » et dont les symptômes seraient l'idéalisme, le solipsisme et l'athéisme⁶² – respectivement l'exclusion du monde, d'autrui et de Dieu.

Devant de telles conclusions, il est encore plus facile de comprendre rétrospectivement pourquoi et comment Lévinas s'est approprié la critique de la totalité de Rosenzweig qui consiste, nous l'avons vu, à considérer le monde, l'homme et Dieu comme des réalités irréductibles. Nous verrons bientôt la manière dont Lévinas a essayé dans sa propre philosophie de dégager une rupture dans cette totalité. Mais souvenons-nous d'abord que ce philosophe, convaincu que « toute pensée philosophique repose sur des expériences pré-philosophiques », était également animé par une expérience pré-philosophique : « Ma critique de la totalité est venue en effet après une expérience politique que nous n'avons pas encore oubliée »⁶³, dit-il en 1982.

⁵⁷ Cf. TI 35.

⁵⁸ Cf. par exemple TI 34.

⁵⁹ Cf. *Entre nous* 122.

⁶⁰ Cf. *Éthique et infini* 52.

⁶¹ Berkeley fonctionne dans l'œuvre de Lévinas comme la référence la plus importante à la philosophie anglaise, cf. TIPH 63s, *Les imprévus de l'histoire* 83suiv, TI 35, 128–129, AE 55s, 103.

⁶² Cf. Theo de Boer, *Tussen filosofie en profetie. De wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*. Ambo/Baarn : Amsterdam, 1988, p.13.

⁶³ *Éthique et infini* 73. L'énoncé à propos des expériences pré-philosophiques (cité d'*Éthique et infini* 14) renvoie en effet à la lecture de la Bible, mais sa portée est clairement plus large.

Notre discussion a commencé par « l'être pur » sans étants, *l'il y a*, puis « l'être comme guerre », et nous a enfin amené jusqu'à cet étant dont l'être serait, d'après Heidegger, toujours le sien – aboutissement, d'après Lévinas, d'une tradition d'égologie dominée par l'idée de la totalité. Nous allons maintenant examiner les manières dont Lévinas cherche à reformuler cet étant en prenant comme fil conducteur les descriptions de la corporéité de l'homme du début jusqu'à *Totalité et infini*. Après cet ouvrage, la structure de l'approche lévinassienne de la différence ontologique change assez radicalement – nous en verrons les conséquences plus tard.

§ 2. LA DIFFÉRENCE ONTOLOGIQUE AUTREMENT FORMULÉE : LE CORPS

Nous venons de parler de la reprise de l'être des étants et de ses enjeux chez Lévinas. Le sens de l'être pur serait l'horreur et la guerre, et la traduction de ce sens à l'existence humaine, rendue possible par la mienneté, aurait des conséquences désastreuses dans la politique. La question à laquelle Lévinas se trouve confronté est : comment échapper à ce sort, tout en restant fidèle à la différence ontologique comme événement de la compréhension de l'être ? Comment comprendre autrement la totalité qui serait l'existence ontologique de l'homme, tout en cherchant à échapper à sa fatalité ?

Le premier pas vers une solution à ce problème sera de formuler autrement la relation entre l'être des étants et l'étant exemplaire où l'être se fait comprendre, c'est-à-dire de formuler autrement la différence ontologique. Pour Lévinas, la différence ontologique se fait par le corps. Le corps aurait une double nature, d'une part, d'être un étant « participant » à l'être, d'autre part, de constituer en tant qu'hypostase de l'être une première évation de l'être.

§ 2.1 Première image du corps : être rivé à soi, participation et la question de l'évasion

La notion du corps figure parmi les plus importantes dans l'œuvre de Lévinas où elle est présente presque dès le début et jusqu'à la fin. La première formulation du problème philosophique de

Lévinas, *De l'évasion*, est précisément une phénoménologie du corps ou une herméneutique de la facticité corporelle. Nous avons déjà exposé les mouvements les plus importants de cet essai dans le premier chapitre⁶⁴. De même que le *Dasein* voit son existence propre dans l'angoisse (selon Heidegger), de même, l'étant-homme corporel voit son existence propre dans la honte et dans la nausée (selon Lévinas), ce qui serait une manière d'être authentique, même avant l'ek-sistence au-monde : en effet, l'étant homme est enfermé en soi-même, « rivé » à soi-même. Comment échapper à ce sort ? Est-ce que l'existence propre de l'homme – sa mienneté – sera fatalement un solipsisme ontologique et, comme Lévinas l'interprète, un genre d'existence sous une nouvelle forme de totalité idéaliste ?

Cette idée d'être rivé à soi-même, loin de disparaître de la philosophie de Lévinas, fait partie des premières explications de ce qu'est l'étant par rapport à *l'il y a*. L'être rivé à soi serait une manière pour l'étant d'être fixé à l'être, tant et si bien qu'il aurait accès au sens de l'être sans pour autant être un sujet. Il ne faut pas seulement entendre dans cette « mienneté » lévinassienne la critique de cette notion heideggerienne, mais également la teneur de la notion de *participation* chez Lévi-Bruhl. La participation comme elle est développée par Lévi-Bruhl, décrit l'horreur comme expérience « religieuse », horreur de la dépersonnalisation.⁶⁵ Dans son essai plus tardif, « Lévi-Bruhl et la philosophie contemporaine » (1957)⁶⁶, Lévinas rapproche l'œuvre de Lévi-Bruhl sur la mentalité primitive et l'ontologie ou la philosophie de l'existence « modernes », marquées par la « ruine de la représentation »⁶⁷. La clef de cette lecture est l'énoncé de Lévi-Bruhl selon lequel, pour les primitifs « Etre, c'est participer »⁶⁸. La participation serait caractérisée par la sensation dans laquelle un monde « désubstantialisé » est rencontré c'est-à-dire, pour Lévinas, un monde non pas de choses ou d'étants, mais

⁶⁴ Cf. chapitre 1, § 4 « Heidegger (*contra*) ».

⁶⁵ Cf. EE 98–100, TA 21–22.

⁶⁶ *Entre nous* 49–63.

⁶⁷ *Entre nous* 51suiv.

⁶⁸ *Entre nous* 56.

où le sentir décrit l'adverbialité de l'être auquel on participe avant même la représentation⁶⁹. Cette rencontre de ce qui n'est « ni un objet, ni une personne qui parle »⁷⁰ est le numineux ou le sacré. Dans les sensations est donnée l'expérience du sacré et sentir serait « une façon de subir une puissance »⁷¹. Dire qu'être, c'est participer, revient alors à dire que la pluralité des sensations est autant de manières ou d'adverbes qualifiant « un envoûtement, une exposition à la menace diffuse de la sorcellerie, présence dans un climat, dans la nuit d'être qui guette et effraie »⁷². Et si Lévinas dit en plus que le « monde au primitif n'est jamais *donné*, mais c'est comme une sphère anonyme qui ressemble beaucoup à l'anonymat angoissant de l'existence encore non assumée par un sujet »⁷³, on voit facilement son rapprochement avec l'horreur de *l'il y a*. Ce que Lévinas dit alors de « l'expérience émotionnelle de la participation »⁷⁴ vaut aussi bien pour son évaluation de Heidegger : ces notions de « être comme participation » et « sentir » ne représentent pas seulement un élargissement de la raison, mais – et c'est là où nous voulons en arriver – ces idées « sont aussi venues flatter une nostalgie de formes dépassées et rétrogrades »⁷⁵ et par implication de ce qu'il appelle « l'horreur des mythes, des troubles qu'ils provoquent dans les esprits et des cruautés qu'ils perpétuent dans les mœurs »⁷⁶. Sa lecture de Lévi-Bruhl nous permet de comprendre rétrospectivement que pour Lévinas, être rivé à soi, c'est participer à l'être, dans le sens dégagé par cette lecture ontologique de la « mentalité primitive » et vécu dans le *corps*.

⁶⁹ Cf. *Entre nous* 55 & 57.

⁷⁰ *Entre nous* 56.

⁷¹ *Entre nous* 57.

⁷² *Entre nous* 58.

⁷³ *Entre nous* 59.

⁷⁴ *Entre nous* 63.

⁷⁵ *Entre nous* 63.

⁷⁶ *Entre nous* 63. Si l'on y ajoute la référence à l'exclusion de l'extériorité (*Entre nous* 58) et la suggestion à l'encontre de cette nostalgie par le monothéisme (*Entre nous* 63), on trouve une remarquable correspondance avec la critique prononcée contre Heidegger, la même année, dans « La philosophie et l'idée de l'infini » – voir surtout DEHH 168–171.

La référence à Lévi-Bruhl est importante pour deux raisons. D'une part, la participation, reprise par Lévinas dans un discours ontologique sur l'homme, montrerait la manière dont l'étant-homme participerait à l'horreur – pour Lévinas, cela veut dire *l'il y a*. Elle donnerait ainsi une manière de penser « l'existence sans existants » dans la présence des étants, autrement dit de penser les étants maîtrisés par l'être ; ce serait une situation de mienneté où l'être est trop fort pour l'étant. D'autre part, la notion de participation fonctionne, nous semble-t-il, comme l'arrière-fond de toutes les critiques de Lévinas formulées contre Heidegger, blâmant dans l'ontologie fondamentale un retour à un état où l'on subirait les puissances des dieux : la mienneté heideggerienne serait l'équivalent ontologique de l'homme livré aux caprices des dieux mythiques. C'est, pour Lévinas, le sort de la notion de participation utilisée par les philosophes de l'existence, qu'il refuse.⁷⁷

L'être-rivé-à-soi, c'est-à-dire l'horreur de la mienneté corporelle participatrice dans l'être (tout cela vu dans la honte et la nausée), sert à montrer une expérience où l'étant serait écrasé par l'être (il ne s'agit donc pas d'une relation) et pose par conséquent la question d'une « évansion ». L'hypostase serait le premier pas dans ce sens.

§ 2.2 Deuxième image du corps : l'hypostase

Dans la discussion de l'être pur ou de l'existence sans existants dans deux formes (*l'il y a* horrible et l'être comme guerre), nous avons dégagé un problème, à savoir qu'il est, strictement parlant, impossible de décrire les qualités de l'être pur, puisque par définition il ne peut pas y avoir de relation – ni intentionnelle, ni ontologique – entre l'être pur et un étant. La discussion nous a amenés vers la notion heideggerienne de mienneté, selon laquelle l'être est toujours possédé par quelqu'un ou renvoie à quelqu'un. Selon Lévinas, dans la mienneté, le sujet est écrasé par *l'il y a*. Or, sans un genre de mienneté, il serait impossible de dire quelque

⁷⁷ Cf. TI 54–55.

chose à propos de l'être, puisque la mienneté est le lieu de la différence ontologique et dans ce sens, nous venons de renvoyer aux toutes premières analyses de la « mienneté » chez Lévinas lui-même.

Lévinas était bien conscient de ce problème ; en fait, à cause de la thèse heideggerienne de la mienneté, il ne croit pas « que Heidegger puisse admettre un exister sans existant qui lui semblerait absurde. »⁷⁸ Cependant, Lévinas entrevoit dans la notion de *Geworfenheit* (être-jeté, ou « dérélition » selon la traduction lévinassienne) une indication allant dans la direction qu'il cherche, à savoir une modification de la différence ontologique vers la forme d'un *détachement ontologique* ou *séparation ontologique*, c'est-à-dire un surgissement des étants à partir de l'être pur : l'être-jeté advient

« comme si l'existant n'apparaissait que dans une existence qui le précède, comme si l'existence était indépendante de l'existant et que l'existant qui s'y trouve jeté ne pouvait jamais devenir maître de l'existence. C'est pour cela précisément qu'il y a délaissement et abandon. Ainsi se fait jour l'idée d'un exister qui se fait sans nous, sans sujet, d'un exister sans existant. »⁷⁹

Cette interprétation de ce qui se passe dans l'être-jeté est d'une importance particulière, parce qu'elle suggère, selon Lévinas, la possibilité, au sein de l'ontologie heideggerienne même, de renverser le mouvement de l'étant vers l'être, un mouvement articulé dans les notions telles que l'ek-sistence, la transcendance, la métaphysique, l'être-au-monde, bref, la structure de l'existence pré-ontologique du *Dasein*. Ce renversement correspondrait à la première évasion⁸⁰ de l'étant participant à l'*il y a* hors de cette participation par un mouvement « de l'existence à l'existant ». Ce mouvement est appelé *hypostase*.

Dans *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*, on trouve de nombreuses analyses de la facticité : l'insomnie, la fatigue ou la lassitude, l'effort, la paresse. Toutes visent à dégager ce premier genre d'évasion (l'hypostase) par rapport à son « être rivé » à

⁷⁸ TA 24.

⁷⁹ TA 25.

⁸⁰ Cf. *Éthique et infini* 41.

l'être. Ces analyses de l'être-jeté veulent montrer « l'ombre de l' 'il y a' » : ce que nous appelons ici d'une façon heideggerienne « être-jeté » serait d'« autres modalités de l'être, pris dans son sens verbal ». ⁸¹

Indiquons-en les éléments les plus importants. L'insomnie, où « ça veille » ⁸² nous montre une fois de plus une situation où l'étant-homme participe malgré soi à *il y a*. A partir de *il y a*, qui est l'endroit où l'hypostase a lieu, ⁸³ un étant va assumer la tâche d'être, ce qui constitue l'événement de l'apparition de quelque chose qui est, et qui, en assumant son être, assume son identité. ⁸⁴ La fatigue (ou la lassitude) et la paresse font entrevoir les toutes premières actions de l'hypostase ; toutes les deux ont un rapport avec le commencement d'action d'être et ne doivent pas en premier lieu être vues comme des aspects de la lutte pour persévérer dans son existence ; cette métaphore de la relation entre l'être et les étants, empruntée à la biologie, n'est pas valable. Au centre de la fatigue et de la paresse se trouve l'effort qui ressemble plutôt à un événement de création ⁸⁵, c'est un moment d'hésitation en soi-même et dans le présent, et non une anticipation de l'avenir : « L'effort est un effort de présent dans un retard sur le présent. » ⁸⁶ L'effort est ce qui précède toute action humaine – y est inclus ne rien faire. Ainsi se montre une qualité importante de tout comportement : l'action n'est pas en premier lieu un mouvement fluide. L'effort nous introduit dans une conception de la durée comme faite d'arrêts. Lévinas substitue à l'image de la durée comme flux celle de la

⁸¹ *Éthique et infini* 41.

⁸² EE 111.

⁸³ « L'exister sans existant que j'appelle *il y a* est l'endroit où se produira l'hypostase. » TA 28.

⁸⁴ Cf. TA 30.

⁸⁵ Lévinas renvoie également à l'instant de l'hypostase par un concept emprunté à la théologie, comme une *creatio ex nihilo* (EE 44) et aussi comme une *naissance perpétuelle* (EE 134) ; l'expression *création continuée* (EE 128) est probablement aussi applicable dans ce cas.

⁸⁶ EE 45.

corde à nœuds. La durée d'une action consiste en la répétition de l'effort d'interrompre à chaque instant l'écoulement de *l'il y a*.⁸⁷ La peine à renouer l'écoulement de l'être anonyme, est l'assomption d'un présent,⁸⁸ ce que l'on peut formuler encore autrement en disant que le présent est le surgissement – ou l'hypostase – d'un sujet qui tente de maîtriser l'être. Ainsi, « l'être n'est jamais hérité, mais toujours conquis de haute lutte » – « l'effort comporte une peine parce qu'il est dans son instant un événement d'asservissement. »⁸⁹

Les analyses de l'hypostase d'un étant corporel veulent apporter des changements par rapport au *Dasein* heideggerien.

1. *L'instant ou la priorité du présent* – Lévinas, par ces analyses des différentes « tonalités affectives », prétend dégager un événement dans l'existence de l'homme qui précède les extases. La prise en charge ou la maîtrise de l'être par l'étant, selon les images de Lévinas, serait la stance de l'instance ou bien la présence du présent-même. Le présent, en tant qu'instant de la naissance ou du commencement de l'étant, contiendrait déjà un souci de soi, même avant l'angoisse devant la mort à venir comme chez Heidegger.⁹⁰ Le fait d'avoir un présent fera partie de la réhabilitation du sujet prétendument sous l'emprise de l'histoire ou de l'être. Ainsi est réalisée l'exigence formulée plus tôt par Lévinas : « La vraie liberté, le vrai commencement exigerait un vrai présent qui, toujours à l'apogée d'une destinée, la recommence éternellement. »⁹¹

⁸⁷ Cf. EE 48 : « C'est dans ce sens qu'il suit pas à pas l'œuvre qui s'accomplit. Dans la durée il assume l'instant, en déchirant et en renouant le fil du temps. Il est en arrière de l'instant qu'il va assumer, n'est donc pas comme dans la mélodie déjà libéré du présent qu'il vit, emporté et ravi par elle, et à la fois il est déjà engagé dans le présent, et n'est pas comme l'élan penché sur un instant d'avenir [. . .] Au milieu de l'écoulement anonyme de l'existence, il y a arrêt et position. L'effort est l'accomplissement même de l'instant. »

⁸⁸ « Agir, c'est assumer un présent. » EE 48.

⁸⁹ EE 133 & 50.

⁹⁰ Cf. EE 36.

⁹¹ *Les imprévus de l'histoire* (« Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme ») 24.

2. *La naissance avant l'être-au-monde* – Nous avons montré que, d'après Lévinas, l'être-jeté (*Geworfenheit*) heideggerien indique déjà la possibilité de comprendre l'existence du *Dasein* comme provenant d'un genre de naissance ontologique. Sans aucune référence à Lévinas, Françoise Dastur a également une telle interprétation de la facticité : « Une analyse existentielle de la naissance pourrait montrer que pas plus que la mort, celle-ci ne se confond avec un événement datable, mais qu'au contraire, tant que le *Dasein* existe, elle ne cesse, comme la mort, de « se produire » : l'homme ne vient certes qu'une fois au monde, le jour de la naissance, mais il vient constamment au *Dasein* aussi longtemps qu'il vit. »⁹² Cependant, il est ici chez Lévinas question d'une priorité de la naissance du *Dasein* propre : loin d'annuler l'être-au-monde de la mienneté, l'instant de l'hypostase se constituerait avant l'être-au-monde ; avant d'être en jet, l'étant-homme est noué à son présent. La naissance – événement de présentification de l'étant – précèderait alors l'être-pour-la-mort.⁹³
3. *Solipsisme ontologique* – L'étant hypostasié devient le véhicule de toute la critique que Lévinas a formulée contre la mienneté heideggerienne. Ontologiquement, l'homme est seul, c'est une existence monadique, un solipsisme.⁹⁴ L'hypostase serait la cause de la solitude de l'étant. Cette solitude serait une liberté – la liberté de commencer –, un pouvoir (ou une virilité), une fierté, une souveraineté⁹⁵. Ceux-ci seraient des avantages de

⁹² Heidegger et la question du temps. PUF : Paris, 1990, pp. 62–63.

⁹³ Cf. à ce sujet Jacques Taminiaux, « La première réplique à l'ontologie fondamentale », in : *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas*, pp. 278–292, ici, p. 285.

⁹⁴ Lévinas interprète à sa manière une expression de Heidegger : dans SZ, celui-ci écrit que l'angoisse isole le *Dasein* en tant que « solus ipse », ce qui serait un « solipsisme » existentiel (SZ 188 entre guillemets dans le texte). Cependant, Heidegger insiste plus tard sur le fait qu'il ne faut pas comprendre l'ipséité comme un genre de solipsisme, justement parce que l'ek-sistence au-monde interdit une telle compréhension du *Dasein* – cf. *Wegmarken* (« Vom Wesen des Grundes ») 157.

⁹⁵ Cf. TA 35.

l'hypostase. Mais pour Lévinas, l'hypostase en tant qu'instant de formation d'identité n'est pas seulement accompagnée d'avantages. Elle a un prix :⁹⁶ je suis moi-même, je ne peux pas me débarrasser ou me dénouer de moi-même.⁹⁷ Son être est trop pour le sujet, il suffoque de son propre être, et il n'y a rien qu'il puisse y changer. Ainsi, *l'il y a* se venge de l'étant hypostasié.⁹⁸ Le fardeau d'être ne se trouve pas dans le passé ou dans l'anticipation du futur – non pas dans l'angoisse de son être-pour-la-mort – mais dans la responsabilité irrémissible d'être soi-même ou, si l'on veut, dans la mienneté. La tragédie de la solitude réside dans l'identité, c'est-à-dire dans la matérialité ou bien dans la corporéité⁹⁹ : « La matière est le malheur de l'hypostase. Solitude et matérialité vont ensemble. »¹⁰⁰

4. *La lumière ou l'idéalisme ontologique* – Quand Lévinas, dans *De l'évasion*, a écrit « au moment même où l'idéalisme s'imagine l'avoir dépassé [= avoir dépassé l'être] il en est envahi de toutes parts »¹⁰¹, il a anticipé la position de l'étant hypostasié comme mienneté. Et ni l'expérience, ni la connaissance ne seront capables de briser cette emprise de l'être sur l'étant. L'expérience est un événement par lequel l'existence monadique n'est pas immédiatement enfermée dans ses propres ténèbres, parce que l'objet senti se trouve à distance, hors du sujet. C'est pourquoi Lévinas décrit l'écart entre le sujet et soi-même comme lumière : « La lumière est

⁹⁶ Lévinas préfère le mot « rançon » à celui de prix – cf. TA 36, 38, EE 125.

⁹⁷ Ici, Lévinas se sert des mots « rivé » (TA 37, EE 136, 143), « enchaînement » (TA 36, EE 143, 150), « s'embourbe en lui même » (TA 51, EE 38), « encombrement du moi par le soi » (TA 51), « asservissement » (EE 50), « liberté l'emprisonne dans une identification » (EE 135) pour décrire le lien entre soi et soi-même.

⁹⁸ Cf. surtout EE 37–38 et EE 150–151.

⁹⁹ Cf. TA 51.

¹⁰⁰ TA 39. Malgré la quasi-absence du corps dans *Sein und Zeit*, ces idées de Lévinas ne sont pas tout à fait étrangères à Heidegger : on trouve leur parente dans ce que Heidegger appelle le « caractère de fardeau du Dasein » (*Lastcharacter des Daseins*) (SZfr 113 ; SZ 134).

¹⁰¹ *De l'évasion* 126 que nous avons déjà commenté.

ce par quoi quelque chose est autre que moi, mais déjà comme s'il sortait de moi. L'objet éclairé est à la fois quelque chose qu'on rencontre, mais du fait même qu'il est éclairé, on le rencontre comme s'il sortait de nous.»¹⁰² Pourquoi en est-il ainsi ? C'est que la vision est une ouverture vers un horizon. L'horizon est l'apparition d'un monde qui se donne pour le sujet, autour du sujet et qui est d'ores et déjà dans une relation avec le sujet dont l'horizon est le champ de vision. Le sujet embrasse l'horizon illuminé – « La lumière rend donc possible cet enveloppement de l'extérieur par l'intérieur, qui est la structure même du *cogito* et du sens. »¹⁰³ Et parce que l'objet illuminé sort, pour ainsi dire, de la personne sentante,¹⁰⁴ l'objet n'apparaît pas comme quelque chose de véritablement étrange. Mais dans la connaissance conçue comme interaction avec les choses, le même se retrouve dans l'autre ; le même ne se libère pas de soi-même, mais engloutit plutôt l'autre, incorpore l'autre dans le même qui reste le prisonnier de sa propre identité. La lumière de la raison ne libère pas l'homme de sa solitude, elle élargit celle-ci. Ainsi, nous arrivons par une autre voie à la conclusion de Lévinas, à savoir que la structure de la raison est solipsiste ou bien idéaliste. C'est là que ses analyses ontologiques de l'hypostase rejoignent sa critique de la totalité en tant qu'idéalisme : la connaissance ne rencontre jamais quoi que ce soit dans le monde qui soit vraiment étrange pour elle ; en outre, la connaissance est « une

¹⁰² TA 47. Cette définition explicite la doctrine de l'intentionnalité de Husserl selon laquelle la perception est toujours déjà une intelligibilité (cf. par exemple TA 92). Mais la même remarque vaut aussi pour l'idéalisme (voir notre explication qui suit), pour les théories fusionnelles de la communication (*Noms propres* 155) et pour l'empirisme (EE 77). Cf. aussi EE 76 : « Le monde, dont l'existence est caractérisée par la lumière, n'est donc pas la somme des objets existants. L'idée même de totalité ou d'ensemble n'est compréhensible que dans un être qui peut l'embrasser. Il y a totalité, parce qu'elle se réfère à une intériorité dans la lumière. »

¹⁰³ EE 76. Cet « enveloppement » est la définition de la totalité.

¹⁰⁴ Cf. aussi EE 144.

façon de se rapporter aux événements tout en conservant le pouvoir de ne pas être impliqué en eux. »¹⁰⁵

5. *Totalité et la question de l'excendance* – Le diagnostic final est qu'il n'y a pour le sujet dans la connaissance aucun salut lui permettant d'échapper à son destin : être rivé à soi-même. La connaissance reste au fond égologique. Nous sommes arrivés une fois de plus au même endroit et pouvons en conclure que le but provisoire de Lévinas a été atteint, à savoir de donner, au moyen d'autres analyses ontologiques, une description de la totalité qui serait, selon lui, inhérente à l'ontologie (heideggerienne). Cet élément servira de point de départ pour aborder l'évasion proprement dite, c'est-à-dire une vraie transcendance qui serait plus que l'existence, mais excendance.

§ 2.3 *Troisième image du corps : la jouissance, la demeure, le travail, la possession*

Malgré des changements de vocabulaire qui complexifient et élaborent la thématique, *Totalité et infini* reprend l'essentiel des arguments précédents. L'élaboration (dans la deuxième section, intitulée « Intériorité et économie ») porte sur la *corporéité* (dans les notions de jouissance, de travail et de possession) et les *choses* avec lesquelles l'homme se trouve en relation (ce qui est développé dans le complexe des éléments dont on jouit, qu'on travaille, qu'on possède). Souvenons-nous qu'il s'agit de décrire l'homme libre par rapport à l'être et persévérant dans son ipséité constituée par une totalité ontologique.

§ 2.3a *Le comment et le qui de l'hypostase : la jouissance*

Dans l'essai *Le moi et la totalité* de 1954¹⁰⁶, (un essai qui prépare clairement la section II de *Totalité et infini*) Lévinas a déjà fait une distinction entre ce qu'il a appelé l'homme vivant par rapport à l'homme pensant, notamment par le fait que la vie ne repose pas sur la représentation. Cela ne veut pas dire que la vie

¹⁰⁵ EE 77 ; « le sujet [. . .] est déjà liberté à l'égard de tout objet [. . .] le savoir est la condition de toute action libre. » (EE 77 et aussi 79).

¹⁰⁶ Repris dans *Entre nous* 23–48.

ne soit pas consciente, mais simplement que l'homme vivant n'est pas conscient de sa conscience.¹⁰⁷ Vivre signifie vivre de quelque chose qui n'est pas (encore) représenté. Heidegger a aussi connu des choses qui ne sont pas représentées, mais qui sont connues par leur maniement – les ustensiles, les étants à-portée-de-la-main – mais, objecte Lévinas, on ne se sert pas des ustensiles pour vivre, on ne vit pas des ustensiles, on vit de la nourriture, de l'air, des pensées, du travail, etc. L'ustensilité n'est pas la structure qui explique le vivre de . . . ; c'est plutôt le vivre de . . . qui explique l'ustensilité. Vivre est une « sincérité » parce que cela précède la structure de renvoi qui caractérise l'ustensilité chez le *Dasein*.¹⁰⁸ Malgré le fait que l'on vit des choses, les choses ne sont pas des causes dont la vie est l'effet, parce que la diversité et la quantité de ce dont on vit dépassent de beaucoup les exigences pour la continuation de la vie, et ne peuvent toutefois pas empêcher la mort. C'est pourquoi le vivre de . . . de la vie s'appelle *jouissance*.

Jouir ou vivre de . . . se présente phénoménologiquement sous forme de verbes transitifs. Il y a là un parallèle avec le *Dasein* qui serait son existence quasiment comme verbe transitif : *Dasein* est être-au-monde, par exemple. Cette structure parallèle signifie que l'homme comme intériorité vit de son vivre de . . . , il vit de l'autre qu'il incorpore dans soi-même. C'est pourquoi toute jouissance est comparable à la nutrition ; l'alimentation serait la métaphore par excellence pour expliquer la relation ontologique du moi envers ce qu'il n'est pas.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Cf. *Entre nous* 23–27.

¹⁰⁸ Dans EE 67 Lévinas dit : « Nous respirons pour respirer, mangeons et buvons pour manger et pour boire, nous nous abritons pour nous abriter, nous étudions pour satisfaire à notre curiosité, nous nous promenons pour nous promener. Tout cela n'est pas *pour* vivre. Tout cela est vivre. Vivre est une sincérité. »

¹⁰⁹ Levinas propose donc la jouissance comme correctif à la préoccupation – « La vie n'est pas volonté nue d'être, *Sorge* ontologique de cette vie. » (TI 115). La « préoccupation » pour des choses n'est pas en première instance pour survivre, ce n'est pas un souci appliqué aux choses à cause du fait de mon angoisse devant la mort – « La vie est *amour de la vie*, rapport avec des contenus qui ne

La jouissance, événement de se mettre en rapport avec autre chose, serait un commencement et une fin dans la durée de l'être pur, de *l'il y a* ; c'est un vivre de l'acte d'être. Cette assomption de l'être (hypostase, si l'on veut), c'est l'indépendance du sujet jouissant par rapport aux choses dont il dépend.¹¹⁰ C'est pourquoi la jouissance précède théorie et pratique.¹¹¹ L'ambiguïté de la jouissance (indépendance malgré sa dépendance) serait articulée par le corps – le corps est la possibilité du même de se libérer du monde par le besoin. L'autre dont l'homme dépend reste une menace pour lui, ce qui est l'origine de la pauvreté, mais l'indépendance est la possibilité de briser l'altérité des choses par le travail et par l'économie.¹¹²

sont pas mon être, mais plus chers que mon être. » (TI 115) La notion de jouissance, qui fait partie du mouvement d'incarnation du *Dasein* par Lévinas, reprend tout de même certains aspects de la préoccupation heideggerienne. La quotidienneté du *Dasein* se laisse analyser comme un être-au-monde dont la *Sorge* s'effectue de prime abord et le plus souvent comme préoccupation ; préoccupation qui est la consommation du temps (cf. SZ 57, 333 et 193). La préoccupation est une des manières d'être dans le monde, notamment la familiarité (sans ou avant la représentation) avec le monde d'où viennent les choses (cf. SZ 76). Et comme le *Dasein* se trouve quotidiennement dans ce qu'il fait [« Si le *Dasein* se trouve « soi-même » quelque part, c'est de prime abord dans *ce qu'il fait*, dans ce dont il a besoin, dans ce qu'il attend, dans ce qu'il conjure – bref dans l'à-portée-de-la-main intramondain tel que de prime abord il s'en *préoccupe*. » // « *Dasein* findet 'sich selbst' zunächst in dem, *was* es betreibt, braucht, erwartet, verhütet – in dem zunächst *besorgen* umweltlich Zuhandenen. » (SZfr 103, SZ 119)], dans la jouissance, selon Lévinas, on vit transitivement, ici, de ce que l'on incorpore.

¹¹⁰ Cf. TI 117 : « La subjectivité prend son origine dans l'indépendance et dans la souveraineté de la jouissance. »

¹¹¹ Cf. TI 116.

¹¹² Cf. TI 119 et aussi 120 : « Avoir froid, faim, soif, être nu, chercher abri – toutes ces dépendances à l'égard du monde, devenues besoins, arrachent l'être instinctif aux anonymes menaces pour constituer un être indépendant du monde, véritable *sujet* capable d'assurer la satisfaction de ses besoins, reconnus comme matériels, c'est-à-dire comme susceptibles de satisfaction. Les besoins sont en mon pouvoir, ils me constituent en tant que Même et non pas en tant que dépendant de l'Autre. »

Alors, l'indépendance du bonheur serait, selon Lévinas, une existence pour soi, sans que le moi soit le support de la jouissance¹¹³ : « Le moi est la contraction même du sentiment, le pôle d'une spirale dont la jouissance dessine l'enroulement et l'involution : le foyer de la courbe fait partie de la courbe. C'est précisément en tant qu'« enroulement », en tant que mouvement vers soi – que se joue la jouissance. »¹¹⁴ L'unicité du moi serait ce mouvement vers soi, qui est une unicité sans genre, sans concept. L'unicité de l'homme n'est pas due à son statut d'exemplaire unique de l'être, mais à l'intériorité affective qu'est le bonheur.

Lévinas essaie, tout en respectant les critiques contre une subjectivité comme *hypokeimenon* (c'est précisément là l'importance de la jouissance, qui serait en quelque sorte l'ek-sistence incarnée), mais en tenant compte de la corporéité de l'homme, d'affirmer un type de sujet qui serait à la fois susceptible de l'appel éthique de l'autre et de prendre la responsabilité pour l'autre. L'égoïsme de la jouissance indépendante serait une condition de possibilité pour la rencontre d'autrui.

La position du corps dans la jouissance ne constitue cependant qu'un premier mouvement dans l'accomplissement du but déclaré de *Totalité et infini*, à savoir la défense de la subjectivité : le corps serait l'ipséité de l'étant-homme qui ne serait pas l'esclave de l'être (comme il le serait dans l'interprétation que Lévinas donne de la mienneté heideggerienne). Le deuxième mouvement consistera à dégager un lien entre le moi et l'autre ou d'argumenter en faveur d'une subjectivité hétéronome.

§ 2.3b Jouissance – ce dont on vit

Contrairement à l'intentionnalité, qui (selon la lecture lévinasienne) repose finalement sur des représentations de l'autre au sein du moi-même (des représentations qui ne comprennent pas de passivité et qui sont une intelligibilité), la jouissance « consiste à tenir à l'extériorité que suspend la méthode transcendantale incluse dans la représentation. Tenir à l'extériorité n'équivaut pas

¹¹³ Cf. TI 122–123.

¹¹⁴ TI 123.

simplement à affirmer le monde – mais à s’y poser corporellement. »¹¹⁵ La position du corps assume une relation avec l’autre ou l’extériorité par laquelle le même est conditionné. Ce dont on vit ne pourrait être réduit à un acte de *Sinngebung*, parce qu’il déborderait la structure du sens. L’alimentation, comme exemple paradigmatique, ne nourrit pas seulement le corps affamé qui dépend de la sustentation, mais lui donne de l’appétit en (sur)plus. C’est pourquoi le « corps est une contestation permanente du privilège qu’on attribue à la conscience de ‘prêter le sens’ à toute chose. »¹¹⁶ En fait, la jouissance est une condition de la possibilité de donner un sens – « Le représenté, le présent [le sens – EW] – est *fait*, déjà du passé [la jouissance – EW]. »¹¹⁷

La position du corps identifie un centre où les choses entrent dans le même par le travail et par la possession, selon les analyses de Lévinas. Les choses viennent d’un *milieu*. Le milieu n’est ni le monde, ni la totalité des renvois (*Verweisungsganzheit*). Tandis que les choses peuvent être possédées ou déplacées par le travail, le milieu n’est pas possédable. Le milieu, qui comprend la terre, la route, le ciel, la mer, le champ, la lumière, la forêt et la ville qui sont communs à tout le monde, enveloppe toutes les relations entre l’homme et les choses sans qu’il puisse être enveloppé. Lévinas précise le milieu par le terme « l’élémental ».¹¹⁸ On baigne dans ce milieu indéterminé des éléments sans issue, qui viennent

¹¹⁵ TI 133. Le *Dasein* se comprend (mais justement pas en tant que « point privilégié occupé par le chose-Moi » [*ausgezeichneten Punkt des Ichdinges*]) par son interaction soucieuse avec les choses (cf. SZfr 103 ; SZ 119). (Voir aussi la suite de notre discussion.)

¹¹⁶ TI 136.

¹¹⁷ TI 137. Cela vaut la peine de mentionner ici une parenté entre la notion de jouissance et celle du mystère chez Marcel (envers qui Lévinas exprime sa dette dans la Préface allemande de TI) : un mystère est ce à quoi l’homme participe (voilà la notion qui serait problématique pour Lévinas) immédiatement et corporellement. Le mystère est un événement de participation à quelque chose de différent par rapport au moi. La participation ne peut jamais être thématisée en même temps que l’événement ; elle ne peut qu’être récupérée partiellement après coup.

¹¹⁸ TI 138.

de nulle part et qui viennent toujours. L'élémental ne se présente pas à nous comme une chose ; baigner dans des éléments veut plutôt dire se trouver entouré de qualités qui semblent ne s'accrocher à rien ; leur anonymat nous isole de l'infini.

Être dans les éléments, ce qui précède encore toute représentation, veut dire être dans la sensibilité « qui est la façon de la jouissance. »¹¹⁹ On vit avec contentement les qualités de la sensibilité. Ce qui est sensible, notamment le corps, concrétise ce rapport avec les éléments qui semblent être sans substance. La sensibilité est un contentement, parce qu'il me suffit de jouir de la face des éléments, de me tenir au monde, sans m'inquiéter des références à un plus grand système possible ; la sensibilité qui n'est pas expérience, ni représentation, se produit dans le « pour moi » des éléments. Cette sensibilité est le « ici » du corps. De cette position du corps sans transcendance dans la sensibilité, Lévinas dit qu'elle « ne ressemble pas à la compréhension du monde par le *Da-* heideggerien. Pas souci d'être, ni relation avec l'étant, pas même négation du monde, mais son accessibilité dans la jouissance. ».¹²⁰

§ 2.3c *De l'élémental au souci du lendemain : la maison*

Jouir des choses les restitue à leur nature élémentale.¹²¹ La sensibilité est la manière dont on jouit des choses (comme nous l'avons vu), mais sans qu'on ait ainsi accès aux sources des éléments. L'avenir des éléments est un avenir avant la représentation – on est livré à leurs caprices. Ce sort menace le bonheur de la jouissance, introduit une insécurité dans son égoïsme. Cette insécurité se vit comme la concrétude des dieux mythiques.¹²² Dans l'insécurité de l'avenir des éléments, ces dieux se prolongent dans l'*il y a*. L'insécurité est vécue par l'homme comme le souci du lendemain. Mais pour qu'il soit possible de vivre devant cet avenir

¹¹⁹ TI 143.

¹²⁰ TI 146.

¹²¹ Cf. TI 157 : « Mais être chez soi . . . , c'est vivre de . . . , jouir de l'élémental. »

¹²² Ici, nous rejoignons finalement la lecture lévinassienne de Lévi-Bruhl dans laquelle la notion centrale de participation sert de dispositif pour critiquer le *Dasein* heideggerien qui serait, dans sa mienneté, livré à l'être-guerre.

incertain, comme en sursis, l'homme a besoin de recueillement et de représentation.¹²³ « Le *recueillement* et la *représentation* se produisent concrètement comme *habitation dans une demeure* ou une Maison. »¹²⁴ L'homme s'est séparé des éléments, grâce au domicile.

La maison diffère des outils en ce qu'elle ne sert pas un but immédiat. Elle serait la condition des activités de l'homme qui servent à quelque chose. L'homme déjà séparé, par sa relation d'indépendance/dépendance, des choses dont il vit, mais qui l'exposent aux caprices des éléments, s'en sépare encore un peu plus. La maison comme lieu où l'homme se retire est un recueillement qui rend possible la représentation du monde. C'est pourquoi la maison n'est pas un objet comme les autres, mais ce qui rend possible d'aborder les choses comme objets – ce qui vaut aussi pour le bâtiment qu'est la maison. La maison serait la concrétion d'une intimité ou d'un espace privé dans l'économie de l'être qui constitue pour l'homme la condition de possibilité pour agir sur ou dans l'être.

La maison n'est pas un vide, une indifférence à l'égard de la menace et de la familiarité des éléments ; c'est plutôt la suspension de la réaction instantanée. La condition de ce recueillement est l'accueil, l'intimité avec quelqu'un. Ce quelqu'un d'autre n'est pas encore autrui dont, nous le verrons, le visage serait appel et le langage enseignement. L'autre accueille l'homme dans le silence de la familiarité – « Et l'Autre dont la présence est discrètement une absence et à partir de laquelle s'accomplit l'accueil hospitalier par excellence qui décrit le champ de l'intimité, est la Femme. »¹²⁵ Ce qui ne veut pas dire la présence d'une personne

¹²³ Cf. TI 160–161.

¹²⁴ TI 161.

¹²⁵ TI 166. La position de la « Femme » dans cette analyse de Lévinas sur la demeure a fait l'objet d'une analyse à fond par Jacques Derrida, d'abord dans « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » (dans *Textes pour Emmanuel Lévinas*. François Laruel (éd.) Editions Jean-Michel Place (collection Surfaces, 2), 1980, pp. 21–60, surtout pp. 52–56) et plus tard dans *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée : Paris, 1997, pp. 71–84, chaque fois dans une discussion plus large sur la féminité dans l'œuvre de Lévinas. Nous signalons

du sexe féminin : cette expression renvoie au fait que l'homme, loin d'être simplement jeté dans le monde, est toujours accueilli parmi des hommes, dans un domicile humain.

Aussi la maison éloigne-t-elle l'homme de son immersion dans les éléments en lui donnant un délai par rapport à l'avenir des éléments, sans l'en isoler complètement. La maison et le délai qu'elle permet fournissent à l'homme un regard qui pense les éléments et les domine ainsi. Pouvant désormais contempler les éléments, l'homme peut découvrir le monde, commencer à séculariser le monde. Ainsi il rend possible l'intériorité qui est la condition de la possession et du travail.¹²⁶ Dans le délai fourni par la maison, les éléments se calment tant et si bien que l'homme serait capable de saisir les éléments comme des objets qu'on peut définir en tant que substances ou que matériaux – c'est là le *travail*. Le travail, pas encore transcendance, est une prise sur l'indéfini de la « matière sans nom ».¹²⁷ Travailler confère à la main la puissance de saisir des choses comme des meubles : comme des choses qu'on peut emporter.

La *possession* va encore plus loin : c'est la saisie qui neutralise l'être des choses, ou encore la com-préhension des étants, arrachés à l'élémental, par leur être – la possession est ontologie.¹²⁸ Par suite de l'ontologie, je peux saisir les choses pour les soumettre à mes besoins. Ainsi la possession affirme-t-elle un pouvoir sur les choses malgré les changements et à travers le temps, en les traitant comme substances. Mais la possession est la seule manière d'interagir avec les choses en touchant leur substance, les autres manières n'atteignant que des qualités,

parmi d'autres commentaires sur ce sujet ceux de J. Derrida à cause de leur portée politique ; ils mettent l'accent sur une critique de l'androcentrisme (dans l'essai) et sur un développement sur l'hospitalité (dans le livre) chez Lévinas.

¹²⁶ Cf. TI 139, 160–161.

¹²⁷ TI 172.

¹²⁸ Cf. TI 170. Cette description de l'ontologie correspond toujours à la critique que Lévinas a formulée déjà dix ans auparavant dans *L'ontologie est-elle fondamentale ?* (et que nous avons expliquée dans le chapitre 1, § 4.2 « Tout l'homme est-il ontologie ? »).

des attributs. C'est parce que la possession – ce par quoi j'introduis « des choses en soi » dans ma maison – leur confère le statut d'apparence.

§ 2.4 *Elaboration et conclusions*

La question directrice dans les analyses précédentes est de comprendre la totalité, notion-clé dans l'optique lévinassienne des problèmes politico-métaphysiques. Ici, cependant, nous avons parlé de la jouissance, des outils, de la maison, du travail et de la possession. Où est le rapport entre ces analyses et la crise de la guerre totalisante qui suspend la morale et la politique ? En fait, nous avons pénétré au cœur du problème : ce qui est en jeu est le *qui ?* et le *comment ?* les plus originaires de la totalité.

Nous avons vu comment Lévinas a tenté de montrer comment le corps humain était la *manière* de la différence ontologique. Comme nous l'avons indiqué dans le premier chapitre, Lévinas reprend plusieurs fils heideggeriens à telle enseigne que (pour autant que tout discours sur l'altérité reste encore hors de vision) ce « *Dasein* » lévinassien restera expressément vulnérable à certains de ses reproches contre la mienneté sous-jacente à l'ontologie heideggerienne : l'existence corporelle réduit l'autre au même, ou bien le même garde son identité à travers ses rencontres, au moyen d'un neutre (notamment « être ») et cette reconduction narcissique fait de l'ontologie une égologie (voir notre discussion sur la critique lévinassienne de Heidegger). Les analyses que Lévinas donne de l'homme corporel reprennent et accordent une place au modèle du *Dasein* dont l'existence entière serait ontologie et dont la finitude originale serait un *sine qua non* de la compréhension. Mais ceci avec une modification importante : ses analyses sont justement faites dans l'intention de nous montrer l'ipséité du « *Dasein* », telle qu'elle serait, d'une part, séparée de l'être parce qu'elle serait maîtrise de l'être, mais, d'autre part, « rivée à » l'être de par sa corporéité (qui serait une existence ontologique sans issue, sans excendance) ; l'esquisse de l'existence jouissante – de l'homme qui s'alimente de son milieu – nous montre son double caractère : *position et totalisation*.

Quelques approfondissements s'imposent.

1. *La position* – Les analyses ontologiques de l'existence de l'homme commencent, dans le parcours de Lévinas, par l'identification du problème de l'être-rivé à soi (voir *De l'évasion*) et, en passant par des notions d'hypostase, d'instant et de solitude (voir surtout *De l'existence à l'existant* et *Le temps et l'autre*), aboutissent à l'examen de la jouissance dans *Totalité et infini*. Ces recherches ontologiques avaient, dès le début, une intention éthique, à savoir, trouver une manière de justifier la conviction que l'homme ne subirait pas fatalement l'emprise ou les diktats de l'être ou de l'histoire. La découverte et l'élaboration progressives de la conclusion finale (jusqu'à *Totalité et infini*) – à savoir que *l'existence jouissante* serait une *séparation* par rapport à l'être et que ce détachement constituerait précisément *l'ipséité* de l'homme¹²⁹ – concrétise une idée directrice que Lévinas a formulée très tôt, que « la réhabilitation du présent est le seul moyen de briser le jeu tragique du temps ». ¹³⁰ Cette conclusion à propos de l'ipséité qui se fait séparément de l'histoire de l'être, ou en « maîtrisant » l'être, fait également écho dans des textes qui n'en parlent pas explicitement, mais où la conception de la relation de l'homme avec son corps nous fait entrevoir l'enjeu politique de la séparation : d'une part, la dénonciation de l'hitlérisme qui partirait d'une acceptation de l'identité ou de l'enchaînement de l'homme à son corps¹³¹, d'autre part, l'idéal qui contredit l'enchaînement à l'être, illustré par l'hagiographie de Rosenzweig où Lévinas loue une personne qui, pendant huit ans de maladie fatale, n'a pas cessé de travailler, « malgré la séparation dès le début [de la maladie], presque totale, de l'âme d'avec le corps »¹³².

¹²⁹ Cf. TI 52.

¹³⁰ Nous avons déjà fait référence à cet idéal dans la discussion de Lévinas comme lecteur de Heidegger ; il est cité par Jaques Rolland, *Annotations*, in : Emmanuel Lévinas. *De l'évasion*. Fata Morgana 1982, pp. 148–149.

¹³¹ Cf. *Les imprévus de l'histoire* (« Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme ») 28–31.

¹³² *Difficile liberté* 256.

A vrai dire, il ne s'agit pas encore ici de la vraie subjectivité dont Lévinas prône le retour dans la préface de *Totalité et infini*, mais seulement de l'aspect ontologique de la subjectivité. Pour des raisons de clarté, nous sommes obligé d'introduire une distinction dans la discussion de la subjectivité ou de l'identité chez Lévinas.

- i. D'une part – ce que nous venons de discuter – il y a l'*identité ontologique*, que nous appellerons désormais l'*ipséité*. De cette identité de l'existence corporelle, Lévinas donne la description suivante : « Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l'identité par excellence, l'œuvre originelle de l'identification. »¹³³ Cette description vaut pour le moi corporel dans toutes les analyses de Lévinas que nous avons examinées jusqu'ici – le corps qui souffre de la nausée ou qui a honte, l'hypostase solitaire qui se pose dans l'instant présent ainsi que le corps jouissant. Ces analyses confirment dans un style phénoménologique la conviction de Lévinas que la formule cartésienne – le *cogito* est une *chose* qui pense – est « admirablement précis[e] ». Et l'auteur poursuit : « Le plus profond enseignement du *cogito* cartésien consiste précisément à découvrir quelque chose qui se pose. »¹³⁴ C'est cette ipséité, selon Lévinas, qui est la manière de la différence ontologique, qui existe comme séparation, qui est totalisante et condition de l'action libre (voir la suite de la discussion).
- ii. D'autre part – ce que nous verrons un peu plus tard – il y a l'*identité éthique*, que nous appellerons désormais la *subjectivité*, et qui constitue pour le premier Lévinas l'ipséité *en tant que* mise en question par autrui selon la structure de l'idée de l'infini empruntée à Descartes.

Les deux notions d'identité constituent ensemble le correctif que Lévinas propose aux théories de la fin du sujet, c'est-à-dire une grande partie de son effort pour sauver l'éthique. L'ipséité, c'est-à-dire la séparation par la jouissance, conserve une

¹³³ TI 25.

¹³⁴ Cf. EE 117.

double différence ontologique – de l'être à l'étant (c'est la position de l'hypostase ou la séparation) et de l'étant à l'être (l'existence qui comprend et possède ce qui l'entoure, qui est l'existence totalisante, ontologique). Malgré l'insistance sur l'existence totalisante de l'ipséité, il importe d'apprécier que la séparation est pour Lévinas le début ou la possibilité ontologique de surmonter le défaut de liberté chez Heidegger¹³⁵ : la jouissance excède notamment l'intentionnalité et l'utilité. La séparation de l'homme par rapport au flux et aux caprices de l'être rend possible une certaine indépendance malgré toutes les dépendances ; elle permet à l'homme, bien qu'il soit soumis aux forces de la nature, d'être capable de réagir par le travail et la possession. Cette possibilité ne constitue pas encore une libre volonté, mais une volonté quand même – une volonté animale, instinctive. Le corps est le lieu d'une volonté qui ne se définit pas comme *causa sui*, ni comme effet pur des forces qui entourent l'homme. On trouve là une condition de la possibilité d'une volonté libre qui sera capable d'agir éthiquement.

Dans un prochain chapitre, nous verrons l'investissement décisif de la volonté par l'autre qui le rend responsable et ainsi libre. Pour l'instant, il faut insister sur le fait que l'ipséité de la position est pour Lévinas la condition de possibilité de la liberté humaine (par rapport à l'histoire ou à l'être) et comptera au nombre des conditions d'une politique juste.¹³⁶ Quand bien même la volonté serait animale de ce point de vue ontologique, elle serait une condition de la politique parce qu'elle est autonome et, dans ce sens

¹³⁵ Cf. TI 36 : « L'ontologie heideggerienne subordonnant à la relation avec l'être, toute relation avec l'étant – affirme le primat de la liberté par rapport à l'éthique. Certes la liberté que l'essence de la vérité met en œuvre n'est pas, chez Heidegger, un principe de libre arbitre. La liberté surgit à partir d'une obéissance à l'être : ce n'est pas l'homme qui tient la liberté, c'est la liberté qui tient l'homme. » Cette interprétation de Heidegger au sujet de la liberté prolonge celle de DEHH 171 (1957) et de DEHH 25 (1940). Ainsi, la critique de la liberté chez Heidegger contient encore une fois la critique de la mienneté.

¹³⁶ Cf. le chapitre 4, surtout § 2 « Du problème de la tyrannie à la question de la libération ». C'est justement parce que « commander [c'est-à-dire l'exigence

équivoque, libre.¹³⁷ Sans liberté, il ne peut être question de réponse aux commandements ni donc de politique, mais seulement de tyrannie de la nature.

2. *Totalisation* – L'exégèse de l'ipséité chez Lévinas aboutit là où l'ipséité trouve sa vraie plénitude, à savoir dans la *possession* qui serait un synonyme de l'ontologie. L'enjeu de cette identification entre l'existence ontologique et la possession apparaît déjà dans les années 1950, où la critique lévinassienne de l'ontologie heideggerienne se dessine. Dans cette critique, l'emploi de la notion de possession sert clairement à blâmer le caractère totalisant de l'existence ontologique. Dans les textes précédant et anticipant *Totalité et infini*, Lévinas critique la « puissance » d'un genre de connaissance qui « consiste à saisir l'individu qui seul existe, non pas dans sa singularité qui ne compte pas, mais dans sa généralité, la seule dont il y a science » et il en élabore les conséquences politico-culturelles : « La reddition des choses extérieures à la liberté humaine à travers leur généralité ne signifie pas seulement, en toute innocence, leur compréhension, mais aussi leur prise en main, leur domestication, leur possession. Dans la possession seulement, le moi achève l'identification du divers. Posséder c'est maintenir certes la réalité de cet autre qu'on possède, mais en suspendant précisément son

d'entrer en relation juste avec d'autres citoyens – EW], c'est agir sur une volonté [libre] », selon *Liberté et commandement* 33 que nous avons commenté amplement.

Une chose intéressante et très importante pour la compréhension de l'éthique chez Lévinas est que l'ensemble de cette analyse prend le corps dans une acception très générale : le corps dont il s'agit ici n'a pas de sexe, ni d'âge, ni de traits personnels ; il a peut-être une condition physique, parce que la jouissance est une élaboration de l'hypostase qui se montre dans la fatigue et la lassitude. Le corps peut souffrir, mais la souffrance doit être comprise comme un manque de jouissance qui précède toute forme de souffrance. Il faut tenir compte du fait que le corps jouissant reste une abstraction du corps réel qui trouve son sens dans la relation avec l'autre. Un autre élément intéressant est que la sexualité intervient seulement dans l'examen de cette relation.

¹³⁷ Cf. TI 177 : « La liberté se présente ici comme l'une des possibilités de l'équivoque originelle qui se joue dans la vie autochtone [= autonome – EW]. L'existence de cette équivoque est le corps. »

indépendance. Dans une civilisation reflétée par la philosophie du Même, la liberté s'accomplit comme richesse. »¹³⁸. La possession serait donc l'essence d'une culture qui présente comme symptôme une philosophie égologique, narcissique. Si tout le *Dasein* est ontologie, alors tout le *Dasein* est un effort de comprendre, de posséder, d'englober dans une totalité. L'identité du moi trouve son ampleur dans la possession.

Pour une meilleure vision panoramique sur la portée de la notion de totalité chez Lévinas, schématisons quelque peu¹³⁹. Après avoir rappelé la manière dont la philosophie des Temps modernes a eu tendance à réduire le monde, Dieu et autrui à leur dépendance supposée de la conscience de l'ego ou du même, Theo de Boer montre comment, par conséquent, la notion de totalité se fixe dans chacun des trois domaines du moi : *theoria*, *praxis* et *techné*, où la totalité décrit la manière d'être de l'ego.

- a. *Theoria* – Dans la pensée et la sensation, la totalité se fixe dans les notions telles que l'horizon, le concept, la lumière, la possession, ainsi que le solipsisme, l'idéalisme et l'athéisme.
- b. *Praxis* – La totalité s'entrevoit dans le domaine de l'action dans l'Etat. Nous verrons dans le chapitre 4 que les notions de guerre, de violence et de tyrannie, ainsi que de politique, de calcul, de contrat social et même d'Etat, se retrouvent dans la notion de totalité, qui en serait précisément l'horizon.
- c. *Techné* – Le travail constitue un cas assez exceptionnel. Th. de Boer dit : « Enfin, dans le domaine du travail, nous voyons l'envie de totalité s'exprimer dans l'expansion du système de production qui établit une société mondiale et industrialisée. »¹⁴⁰ Mais ce domaine demeure sous-développé chez Lévinas. Cependant, nous verrons que Lévinas a donné quelques indications de ce qu'il pensait sur cet aspect de la

¹³⁸ DEHH (« La philosophie et l'idée de l'infini ») 168. Les analyses en *L'ontologie est-elle fondamentale ? (Entre nous 16 & 18)* vont dans le même sens.

¹³⁹ Nous empruntons de cette schématisation à Theo de Boer dans *Tussen filosofie en profetie, op. cit.*, pp. 12–14.

¹⁴⁰ Cf. *Tussen filosofie en profetie, op. cit.* p. 13.

techné qu'est la technique : il a introduit une autre optique ou au moins mis un autre accent par rapport à ce que Th. de Boer formule lorsque Lévinas a défendu notamment, contre la critique heideggerienne de la technologie et son envie préten- due de retour à une vie parmi les forces de la nature, une double dialectique de la technique.

En résumé, la raison, fût-ce dans sa forme pré-ontologique comme chez Heidegger, est toujours selon Lévinas, déjà, une affaire politique. Dans ce sens, malgré le fait que *Totalité et infini* se présente comme une « défense de la subjectivité », fût-ce dans un nouveau sens, Lévinas rejoint le grand courant de philoso- phie de l'après-guerre selon lequel « le phénomène totalitaire s'est trouvé interprété à travers sa mise en relation avec le règne de la subjectivité » et selon lequel la modernité, même dans sa forme culturelle, l'humanisme, serait une histoire « du règne sans cesse consolidé de la subjectivité » – un courant qui regroupe des penseurs aussi divergents que Strauss, Arendt, Foucault et Lefort.¹⁴¹ Lévinas a en plus cette particularité qu'il voit en Heidegger une partie du problème (tout en utilisant cer- tains éléments de la philosophie heideggerienne pour critiquer leur auteur).

§ 3. LA CRITIQUE DE L'ÊTRE ET LA TOTALITÉ CHEZ LE DEUXIÈME LÉVINAS

Du point de vue de la pratique philosophique, la quête d'éva- sion comprend pour Lévinas une exercice d'herméneutique phénoménologique de l'histoire consistant en une réduction ou reconduction aux phénomènes originaires (jusqu'ici le corps ; plus tard le visage), une construction qui décrit les phé- nomènes et une lecture de la tradition philosophique, qui cherche à déconstruire ce qui dans cet héritage obstrue l'accès au phénomène primordial (la totalité comprise dans la mien- neté), en vue de frayer le chemin au phénomène primordial

¹⁴¹ Cf. Alain Renaut. *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la sub- jectivité*. Gallimard (nrf) : Paris, 1989, pp. 16, 27, 57.

qui serait pour Lévinas la signification éthique. Ainsi, la description de la totalité ontologique dans tous ces avatars fait partie de la recherche de ce qui échappe à l'emprise de la totalité. Nous venons de donner une explication de cette interprétation de la totalité, au moins en ce qui concerne son versant ontologique. Avant d'entamer le thème de l'altérité, rappelons la postérité du jugement sur l'être et la critique de la totalité après *Totalité et infini*.

§ 3.1 Être, essence, conatus

Il est bien connu que l'« essence » ou l'essance¹⁴² dont il est question dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* exprime « l'être différent de l'étant, le *Sein* allemand distinct du *Seienden*, l'esse latin distinct de l'*ens* scolastique »¹⁴³ ; il faut donc, dès le début, entendre résonner dans cette notion la différence ontologique, à laquelle Lévinas renvoie parfois comme « l'amphibologie de l'être et de l'étant »¹⁴⁴ – cela vaut également pour son homologue dans le titre du deuxième grand ouvrage, « être ». L'essance figure dans *Autrement qu'être* comme un repère important, car c'est à partir d'elle que Lévinas entreprend sa recherche d'un autrement ou d'un au-delà. L'effort de cet ouvrage consiste moins à comprendre l'essance ou la différence ontologique, qu'à situer la différence ontologique par rapport à quelque « chose » de tout autre, c'est-à-dire à chercher une autre différence par rapport à laquelle l'essance doit être orientée. La différence ontologique à laquelle l'essance renvoie est précisément amphibologique, nous explique Jean-Luc Marion, « non pas seulement parce qu'elle consiste de fait en l'ambiguïté de l'étant dans son être et de l'être toujours en un étant, mais surtout parce

¹⁴² Afin d'éviter la confusion, nous utiliserons systématiquement « essence » dans le présent texte, sauf dans les citations de Lévinas qui emploie indifféremment « essence » et « essance ».

¹⁴³ AE 9.

¹⁴⁴ « Nous continuons d'employer en le soulignant le terme d'essence, comme un nom abstrait d'action pour l'être distingué de l'étant dans l'amphibologie de l'être et de l'étant. » AE 163n2.

qu'elle diffère de cette première amphibologie, de cette première différence ». ¹⁴⁵ C'est seulement par référence à cette autre différence que la différence ontologique obtient son sens, selon Lévinas.

Mais pourquoi cet effort ? Qu'y a-t-il de nocif dans l'être pour rendre la recherche de son au-delà souhaitable ? C'est que le diagnostic méfiant que Lévinas donne de l'être reste inchangé, sans merci, dans sa deuxième philosophie : « *Esse est interesse*. L'essence est intéressement. [...] La guerre est la geste ou le drame de l'intéressement de l'essence. » ¹⁴⁶ Chez Lévinas, l'être se voit désormais désigné dans le *conatus in suo esse perseverandi* de Spinoza ¹⁴⁷.

Il est vrai que la notion critique et diagnostique de l'être ou de l'ontologie comme *totalité* prend un recul dans *Autrement qu'être* par rapport à son rôle éminent chez le premier Lévinas (probablement parce qu'après la critique de Jacques Derrida, il serait impossible de persévérer dans l'emploi de « être » comme troisième terme neutre et de parler d'une « relation » entre l'être et le *Dasein*). Toujours est-il que ni la notion de totalité, ni la critique portée par elle, ne sont complètement gommées chez le deuxième Lévinas. Dorénavant, il utilisera cette notion la plupart du temps d'une façon non précisée, en connexion avec l'être ou avec l'ontologie ¹⁴⁸, mais plus fréquemment encore liée à la notion de synchronie, qui, elle aussi, compte parmi les noms de la guerre qu'est l'essance. ¹⁴⁹ Il apparaît clairement dans le cinquième chapitre

¹⁴⁵ « Note sur l'indifférence ontologique » in : Emmanuel Lévinas. *L'éthique comme philosophie première*, J. Greisch & J. Rolland, Cerf (La nuit surveillée) : Paris, 1993, pp. 47–62 (citation, p. 50).

¹⁴⁶ AE 15. Ceci en opposition à l'être heideggerien qui serait, selon Lévinas, assimilable à la paix – cf. *Sur Maurice Blanchot* 49.

¹⁴⁷ Cf. *Ethica* III, proposition 6. Voir aussi « Visage et violence première » 133 où il est évident que Lévinas utilise la formule « *conatus essendi* » pour résumer et éclaircir la conviction heideggerienne selon laquelle le *Dasein* est l'étant dont il va dans son être de cet être même.

¹⁴⁸ Cf. par exemple AE 52, 103s (où « totalité » semble garder son lien avec l'idéalisme, comme pour le premier Lévinas), 112, 135, 151s, 210.

¹⁴⁹ Cf. AE 15.

d'*Autrement qu'être* que Lévinas poursuit sa critique de la totalité, lorsqu'il explique le sens langagier de l'être ou bien de l'essance –

« Le regroupement de toutes ces significations ou structures en système – l'intelligibilité – est le dévoilement lui-même. L'intelligibilité, ou la structure systématique de la totalité, laisserait *apparaître* la totalité et la protégerait contre toute altération qui pourrait lui venir du regard. »¹⁵⁰

La compréhension de l'être comme structure profonde de l'intelligibilité fonctionne, selon la citation, comme un système qui soumet l'homme à son régime sans « altération », sans issue. De même, les titres de certains paragraphes, notamment « Le sujet absorbé par l'être » et « Le sujet au service du système », continuent la critique formulée par Lévinas envers la relation prétendument trop étroite entre l'étant-homme et l'être dans la *Jemeinigkeit* heideggerienne.

L'enjeu pour Lévinas de l'essance et son au-delà paraît également dans *Autrement qu'être* où l'auteur explique que le but de cet ouvrage est de s'interroger sur la possibilité de sens hors de l'essance, hors de la lutte pour l'existence (c'est-à-dire, l'être comme *conatus*) ou, suivant l'expression lévinassienne, hors « service de l'Essence ». ¹⁵¹ L'ouvrage qui cherche un autrement qu'être est dédié aux victimes, et particulièrement aux victimes juives (y compris les proches de Lévinas), de la Deuxième Guerre mondiale. Le problème du dernier Lévinas est le même que chez l'auteur des *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), à savoir, une recherche qui prend la critique de l'essance comme tremplin pour tenter d'échapper à la tyrannie du totalitarisme sous toutes ses formes.

La recherche d'un autrement qu'être se fait dans le sillage de la double quête d'une évasion commencée par Lévinas dans les années 1930, même s'il ne travaille plus de la même manière. L'essentiel de sa problématique de l'être (et de la politique) que nous avons résumé avec le mot « totalité » reste valide jusqu'à la fin de son cheminement en philosophie. Nous allons maintenant aborder la question de l'évasion-même, la question d'altérité malgré la totalité.

¹⁵⁰ AE 208.

¹⁵¹ AE 271.

CHAPITRE 3

ALTÉRITÉ

L'ipséité, comme Lévinas la comprend, reprend, tout en la transformant, l'idée heideggerienne d'existence par transcendance (l'existence ontologique), mais pour lui cette transcendance reste totalisante parce qu'elle n'est pas capable de sortir du domaine du moi, du même. La transcendance véritable serait une transcendance (ou une évasion) vers un autre non-totalisable, non identifiable à l'identité ontologique. Pour mieux comprendre ce que cela pourrait signifier, tournons maintenant le regard vers la notion de l'autre.

La structure de la réponse que Lévinas donne dans *Totalité et infini* à ce problème pourrait être formulée de la manière suivante : « L'être se produit comme multiple et comme scindé en Même et en Autre. C'est sa structure ultime. »¹ Cet énoncé-ci est maladroit au point de contenir sa propre contradiction – ne totalise-t-il pas le même et l'autre sous le titre d'un tiers neutre, à savoir l'être ? –, mais il est néanmoins très utile, parce qu'il révèle clairement le schéma de l'argumentation de Lévinas. Nous venons d'examiner le côté du « même » sous le terme de totalité ; à partir d'ici nous allons prendre en considération les manières dont Lévinas explique, justifie et prône le côté de l'« autre ». Où est-ce que l'on rencontre l'autre ? Quelles sont ses manières de se montrer ? Quel est le sens de l'autre pour le sujet, la vérité, la justice ? Nous aborderons ces questions en nous référant surtout à la notion de visage.

Au moment où l'on commence à explorer l'autre, on est confronté à un obstacle considérable : la plus grande partie de la philosophie occidentale semble contaminée par un oubli ou par une répression de l'autre et n'aide pas à réfléchir sur le

¹ TI 247.

problème de l'évasion. Quel genre de réflexion faut-il inventer pour aborder le problème de l'évasion par l'altérité ? S'il est vrai que « l'être se produit comme multiple et comme scindé en Même et Autre », comment peut-on faire d'une telle affirmation un savoir ? Comment peut-on parler de l'autre sans le faire entrer dans une totalité avec le même ? Et si l'on arrive finalement à parler de l'autre, n'est-ce pas en tombant dans le prophétisme, une prétendue révélation, la croyance ou tout simplement le non-sens ?

Sur deux pages voisines de *Totalité et infini*, Lévinas dit de sa philosophie que « la présentation et le développement des notions employées, doivent tout à la méthode phénoménologique », mais aussi qu'elle ne respecte pas cette méthode jusqu'au bout parce que « la phénoménologie – compréhension de par la mise en lumière – ne constitue pas l'événement de l'être lui-même. La relation entre le Même et l'Autre, ne se ramène pas toujours à la connaissance de l'Autre par le Même »² et c'est cette altérité, échappant à jamais à la phénoménologie, qui est recherchée par Lévinas. Dans ce qui suit, nous verrons que la manière dont Lévinas procède pour dégager l'« autre » sera un mélange d'analyses dans un style phénoménologique (même si elles ne respectent pas la lettre phénoménologique) et d'une reprise des rares passages qui dans l'histoire de la philosophie respectent l'autre – il les trouve surtout chez Platon et Descartes qui s'ajoutent à Rosenzweig que nous avons déjà discuté.

§ 1. LA STRUCTURE DE LA TRANSCENDANCE : PLATON ET DESCARTES, MAÎTRES DE LA LOGIQUE DE TRANSCENDANCE

Dans le cadre de notre présentation des développements de Lévinas sur l'altérité, un aperçu de sa lecture de l'*épékeina tes ousias* chez Platon et de l'idée de l'infini chez Descartes va nous permettre de nous orienter. Il ne faut pas perdre de vue que cette lecture de l'histoire de la philosophie est phénoménologique,

² TI 14 & 13 respectivement.

en ce qu'elle comporte une triple démarche – réduction, construction et de(con)struction – qui s'oriente au plus profond par rapport au « phénomène » originaire de l'altérité de l'autre.

§ 1.1 *Lévinas et Platon : la transcendance
comme l'épékeina tes ousias*

La pensée de Platon serait pour Lévinas l'une des rares parties positives de la philosophie occidentale. Mais cette remarque doit être bien comprise. Deux choses compliquent une compréhension de la relation de Lévinas à Platon : d'une part, le fait que Lévinas distingue deux Platon – celui de la maïeutique et de la connaissance par l'anamnèse et celui du Bien au-delà de l'être³ – et dans cette distinction Lévinas porte une évaluation négative sur le premier et positive sur le deuxième ; d'autre part, il est difficile d'estimer à quel point Lévinas reprend ce « deuxième Platon ». A propos de ce dernier, on ne peut pas manquer d'apercevoir qu'il bénéficie souvent d'une place au début des ouvrages de Lévinas⁴ ; citons l'exemple de l'avant-propos de *De l'existence à l'existant*, où Lévinas dit de ses recherches que : « La formule platonicienne plaçant le Bien au-delà de l'être est *l'indication la plus générale et la plus vide qui les guide*. » (nous soulignons). *L'épékeina* dans la philosophie de Lévinas, c'est une indication qui guide ses recherches, c'est *l'annonce*, nous explique Lévinas très tard, de la « sagesse qu'enseigne le visage de l'autre homme ». ⁵ Cette formulation vague de la manière dont cette « indication » et cette « annonce » fonctionnent, la manière dont *l'épékeina* platonicienne fermente dans la pensée de Lévinas, dissimulent une relation bien complexe entre les deux

³ Cf. Jean-François Mattéi, « Lévinas et Platon », in : Emmanuel Lévinas. *Positivité et transcendance*. PUF (Epiméthée), 2000, pp. 73–87, ici p. 79 – cependant, il ne faut pas oublier le commentaire de Lévinas même, à savoir qu'il n'y a pas deux Platon – celui de *l'épistémé* et celui de *l'épékeina* – cf. HH 86 et J.-F. Mattéi, « Lévinas et Platon », *op. cit.* p. 86.

⁴ Cf. EE Avant-propos, TI IV (préface à l'édition allemande), AE, à partir de 10 implicitement & à partir de 16 explicitement.

⁵ TI IV.

penseurs. Il sera utile de garder à l'esprit l'essentiel de cette relation que présente J.-F. Mattéi :

« On sait que Lévinas a rompu quelques lances contre trois traits prêtés au platonisme, et donc à toute philosophie voulant se présenter comme science :

- [1.] le primat de l'être présenté comme *totalité*, à l'exclusion du Bien ;
- [2.] le primat de la signification, présentée comme *idéalité*, à l'exclusion du Sens ;
- [3.] le primat de la réminiscence, présentée comme *circularité*, à l'exclusion de l'Immémorial. »⁶

Cette conclusion, qui respecte clairement l'ambiguïté de la relation entre Lévinas et la pensée de Platon, en privilégiant à chaque fois le « Platon de l'*épékeina* » par rapport au « Platon de l'*épistémé* », nous permet de mieux comprendre pourquoi Lévinas a voulu prendre l'*épékeina* seule pour indication ou annonce de sa propre réflexion éthique. S'il y a un « platonisme lévinassien », il consiste à privilégier un Platon sur un autre, à défendre le Bien (l'au-delà de l'être) contre l'hégémonie prétendue de la totalité « scientifique ». La réinterprétation privilégiant l'*épékeina* cherche, comme l'a fait Heidegger dans *Vom Wesen des Grundes*, à préciser le caractère de la transcendance, fût-ce en aboutissant à d'autres conclusions.

§ 1.2 Lévinas et Descartes : la transcendance comme l'idée de l'infini

Le deuxième guide de la pensée lévinassienne, qui va dans le même sens que le premier, est sa reprise célèbre de la thématique de l'idée de l'infini de la troisième des *Méditations* de Descartes. L'importance de cette notion pour le cheminement philosophique de Lévinas ne doit pas être sous-estimée. Apparaissant dans *La philosophie et l'idée de l'Infini* en 1957, cette notion méritait encore en 1988 qu'un essai lui soit consacré.⁷ Pour Lévinas, elle découvre la structure « logique » de la transcendance au sens

⁶ « Lévinas et Platon », *op. cit.* p. 83 (nous avons introduit le numérotage et changé la typographie pour faciliter la lecture.)

⁷ *La philosophie et l'idée de l'Infini* est repris dans DEHH 165–178. L'article de 1988, intitulé *Sur l'Idée de l'Infini en nous*, est repris dans *Entre nous* 227–230.

propre (c'est-à-dire de l'excedance) et c'est pourquoi elle sert de trame aux recherches phénoménologiques sur l'évasion de la totalité.⁸ Pour décisive que cette notion puisse être, sa description reste assez simple. Rappelons-en les caractères les plus importants en prenant comme repère le premier texte qui en traite.

Posant le cadre de sa relecture de l'idée d'infini, Lévinas précise qu'il ne s'agit pas d'un dispositif à transformer la philosophie en théologie ou en religion, mais, par contre, qu'il n'emprunte à Descartes que le « dessin formel », dans le but d'esquisser la structure d'une relation non réductrice entre le même et l'autre.⁹ Le *cogito*, nous a appris Descartes, est en relation avec l'infini qu'il ne contient pourtant pas, et dont, en fait, il reste séparé.¹⁰ Ce qui est particulier dans l'idée de l'infini, c'est que, contrairement aux autres idées, il n'y a pas ici adéquation entre l'idée et son *ideatum*, parce que la pensée pense plus qu'elle ne pense, l'*idéatum* (l'infini) est un surplus qui dépasse son idée, ou bien, « l'intentionnalité qui anime l'idée de l'infini [. . .] vise ce qu'elle ne peut embrasser et dans ce sens, précisément, l'Infini »¹¹, ce qui est, pour Lévinas, la vraie transcendance¹², ou bien, l'absolument autre. C'est pourquoi le moi pensant ne pourrait pas réclamer le droit d'auteur pour cette idée, qui est mise en lui. De plus, l'idée de l'infini serait un événement de percée de l'existence totalisante du moi. « Intentionnalité » unique, l'idée de l'infini serait la première idée, dans le sens qu'elle donnerait du sens aux autres idées. L'idée de l'infini, c'est la transcendance au sens propre.

Parmi d'autres références très nombreuses figurent les passages importants de TI 39–45 et de DVI 104–108.

⁸ Cf. par exemple TI 39–41.

⁹ Cf. DEHH 171.

¹⁰ Cf. TI 42 : « La notion cartésienne de l'idée de l'infini désigne une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense. »

¹¹ DEHH 172.

¹² Des descriptions de l'idée de l'infini en DEHH 172 sont transposées et appliquées, sans autre adaptation, à la transcendance en TI 41.

Introduisant le rythme de la réflexion propre à Lévinas, l'explication de ce que « idée de l'infini » veut dire est suivie d'une désignation de sa teneur plus concrète, dont l'analyse « phénoménologique » constitue une large partie du travail de l'auteur : « L'expérience, l'idée de l'infini, se tient dans le rapport avec Autrui. L'idée de l'infini est le rapport social. »¹³

Avec la discussion de l'*épékeina tes ousias* et de l'idée de l'infini, le « dessin formel » de la philosophie de Lévinas sur l'autre est déjà anticipé. La réponse à la question de l'évasion est donnée d'avance. La question à laquelle il faut répondre maintenant est : comment aller du dessin formel (l'*épékeina tes ousias* et l'idée de l'infini) à son explication la plus concrète possible ? Dans les analyses phénoménologiques qui visent la découverte de la transcendance, l'exposé sur la mort prend une position particulière.

§ 2. LA MORT

Lors de l'explication de la critique de Lévinas contre Heidegger, nous avons déjà vu comment la « phénoménologie » de la mort sert de dispositif diagnostique qui démasquerait une primauté du même ou de l'identité chez celui qui a décrit le *Dasein* comme *Sein zum Tode*. La mort est la réponse positive à la question de Lévinas : y a-t-il une manière pour l'existence totalisante de rencontrer quelque « chose » qui ne serait pas susceptible d'être avalé dans la totalité ; y a-t-il un événement dans lequel l'ipséité pourrait se heurter à une vraie transcendance, une vraie altérité ?

Rappelons que pour Heidegger tout le *Dasein* est la possibilité qui consiste à comprendre l'être et que sa dernière possibilité est de réaliser la possibilité de l'impossibilité, ce qui est la mort. La mort serait la possibilité la plus authentique puisque personne n'est capable de mourir à ma place. En fait, la mort est justement, dans *Sein und Zeit*, l'événement qui effectue une « réduction phénoménologique » en s'imposant (par avance

¹³ DEHH 172.

dans l'angoisse) au *Dasein* qui le subit passivement¹⁴. Mais pour Lévinas, il y a ici une erreur de raisonnement. Connaître la mort (dans le sens (pré-)ontologique de « connaître », propre à *Sein und Zeit*) serait la réaliser, mourir¹⁵. Lévinas insiste à plusieurs reprises sur le fait que, même en suivant la manière ontologique heideggerienne de penser, la mort est précisément l'impossibilité de la possibilité de l'existence ontologique.¹⁶ A vrai dire, la mort n'est pas une expérience du tout ; dans la mort, l'*il y a* écrase l'hypostase qui l'avait « conjuguée » ou maîtrisée. L'altérité de la mort est trop forte pour le moi. Ontologiquement parlant, je ne suis pas capable de mourir – je ne meurs pas, la mort me prive de ma vie. Dans ce sens, ma mort n'est pas à moi, elle n'est pas *eigent-lich*.

Ma mort est une altérité, dont la réalité est indéniable, mais dont on ne peut faire de phénoménologie. La mort est une « transcendance » (entre guillemets, car sans un moi, il n'y a strictement parlant rien à transcender) qui restera à jamais étrangère à l'identité du moi. Et nous entendons la voix de Rosenzweig quand Lévinas dit que la mort est « la limite de l'idéalisme »¹⁷, c'est-à-dire qu'elle reste inassimilablement extérieure à toute totalité sans pour autant perdre sa réalité. Plus tard, en 1976, quand Lévinas réfléchit avec ses étudiants sur la « phénoménologie » de la mort, il dit que la « mort est le renversement de l'apparaître [. . .] C'est un mouvement opposé à la phénoménologie. »¹⁸ Ceci correspond bien à

¹⁴ Cf. notre discussion de la réduction chez Heidegger dans le chapitre 2, § 1.1 « La réduction chez Heidegger après Husserl ».

¹⁵ Cf. EE 105 : « « Réaliser » la pensée du néant n'est pas voir le néant, mais mourir. »

¹⁶ Cf. par exemple DEHH 85–6, 104, 169, TA 57–8, 92, EE 133.

¹⁷ TA 58. Même si le nom de Rosenzweig n'est pas cité, on pourrait se souvenir que Lévinas a dit « c'est dans la philosophie de Franz Rosenzweig, laquelle est essentiellement une discussion de Hegel, que j'ai rencontré pour la première fois une critique radicale de la totalité. Cette critique part de l'expérience de la mort . . . » *Éthique et infini* 70.

¹⁸ *Dieu, la mort et le temps* 60 ou dans les mots de *Dieu, la mort et le temps* 30 : « S'il n'y a pas d'expérience de la mort, l'interprétation de la mort comme intentionnalité doit être mise en question. »

ce qu'il a dit à propos de l'idée de l'infini (mis à part que dans la mort, le moi fini est détruit). C'est pourquoi nous prenons l'analyse de la mort comme l'exemple éminent d'une analyse dans le style phénoménologique, mais qui cherche ce qui transcende la sphère des phénomènes et qui (comme l'idée de l'infini) en est la condition. Plus précisément (et moins anachroniquement), la « phénoménologie » de la mort découvre quelque « chose », une altérité non assumable, qui sera élaborée plus tard par la réinterprétation de l'idée de l'infini, qui serait la structure d'une altérité assumable.

La mort serait donc une transcendance du moi, mais il reste dans cette analyse l'inconvénient que le sujet, où la transcendance est censée s'enregistrer, est écrasé. Par conséquent, il faut chercher une autre altérité, qui sera plus forte que l'altérité des choses qui sont finalement assimilées à la vie totalisante du moi, et moins forte que l'altérité de la mort qui ne permet aucun lien avec elle. On connaît déjà bien la solution que Lévinas nous propose : l'altérité d'autrui.

§ 3. LE VISAGE : LA FAÇON DE L'AUTRE

Avec l'au-delà de l'être et l'idée de l'infini, nous avons trouvé « l'indication la plus générale et la plus vide » ou le « dessin formel » de l'évasion hors de la totalité que nous recherchions ; avec la « phénoménologie » de la mort, nous avons trouvé une manière d'affirmer la réalité d'une altérité par rapport à la totalité ontologique, en adéquation avec le dessin formel, quoique cette affirmation nous mène dans un cul-de-sac concernant la subjectivité détruite. Dès les années 1940, Lévinas s'est efforcé de trouver une situation dont la description phénoménologique pourrait lui fournir un accès à l'autre. Voilà le contexte dans lequel il faut lire les analyses de la paternité et la différence sexuelle érotique dans *De l'existence à l'existant* (1947) et dans *Temps et l'autre* (1947) et du dialogue dans l'essai *La transcendance des mots* (1949¹⁹) qui,

¹⁹ Repris dans *Hors sujet* 197–203. Voir notre discussion de cet essai dans chapitre 5, § 3 « *La transcendance des mots* ; vision et son »

chacun à leur tour, sont candidats pour figurer l'altérité pour Lévinas, tandis que cette position a été refusée à l'art dans *La réalité et son ombre* (1948²⁰). Finalement, dans *L'ontologie est-elle fondamentale ?* (1951), c'est le visage qui contient la clef d'une vraie relation entre le moi et l'altérité qui le transcende. Dans ce chapitre, nous nous limitons à cette solution. Quels sont les « caractères propres » du visage permettant son altérité ? Comment la « phénoménologie » du visage aide-t-elle Lévinas à réhabiliter une subjectivité responsable d'autrui ?

§ 3.1 Notes « définissantes »

Les analyses du visage de l'autre, qui fourmillent dans l'œuvre de Lévinas, constituent probablement la partie la plus connue de sa philosophie. Dans sa première discussion, il apparaît déjà clairement que le visage serait l'optique dans laquelle « l'homme cesse de nous concerner à partir de l'horizon de l'être »²¹, c'est-à-dire que le visage serait la trouée ou la percée d'*altérité dans la totalité* ontologique, autrement dit, la « transcendance, c'est ce qui nous fait face. Le visage rompt le système. »²² Et le visage rompt le système de sa propre façon, à savoir, *selon le dessin formel de l'idée de l'infini* : « L'idée de l'infini, l'infiniment plus contenu dans le moins, se produit concrètement sous les espèces d'une relation avec le visage »²³. « Le visage » serait donc la sténographie ou la métonymie pour la manière ou la *façon* dont s'effectue une relation singulière, celle entre le même et l'autre. Cette façon n'est pas une médiation de la *singularité* du visage par l'universalité ou par l'idéal²⁴, elle ne consiste pas non plus « à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à

²⁰ Repris dans *Les imprévus de l'histoire* 107–127.

²¹ *Entre nous* (« L'ontologie est-elle fondamentale ? ») 20.

²² *Entre nous* (« Le Moi et la Totalité ») 45.

²³ TI 213.

²⁴ Selon l'auto-commentaire sur TI dans DEHH 229.

la mesure de son *ideatum* – l'idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais *kath' autó*. »²⁵ C'est pourquoi il n'y a pas de vraie phénoménologie du visage possible – ce n'est *pas un phénomène*; le visage « échappe à la représentation ; il est la défection même de la phénoménalité »²⁶ : le « visage est précisément cette exceptionnelle présentation de soi par soi, sans commune mesure avec la présentation de réalités simplement données. »²⁷ En cohérence avec ces précisions, Lévinas n'hésite pas à reprendre des notions théologiques : « Nous appelons *visage* l'épiphanie de ce qui peut se présenter aussi directement à un Moi et, par là-même, aussi extérieurement. »²⁸

Résumons : le visage, de par sa particularité non-phénoménale, inaccessible à l'ontologie, serait la façon dont l'altérité se produit,

²⁵ TI 43.

²⁶ AE 141.

²⁷ TI 221. Michael Theunissen, dans *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Walter de Gruyter : Berlin, 1965), esquisse une structure pareille chez Buber dans la relation entre le Je et le Tu (le *Zwischen*) qui serait plus originale que le Je ou le Tu. Les correspondances avec Lévinas résident dans le fait que pour Buber, l'*entre* n'est pas un acte intentionnel du Je et par conséquent ne vise pas un objet intentionnel (cf. p. 260) ; de plus, cette relation serait sans médiation et cette immédiateté aurait le caractère d'un appel, visant justement à entretenir des relations immédiates (cf. p. 262). Cependant, M. Theunissen concède que, pour Buber, le Tu apparaît seulement pour le Je en tant que Tu, quand le Je l'aborde avec la bonne attitude (*Haltung, Einstellung*). Cette attitude qui développe *a posteriori* la structure de Tu inhérente ou *a priori* au Tu, n'est rien d'autre qu'un horizon ou encore une médiation qui permet au Tu d'être Tu. Ainsi l'immédiateté du Tu dépendrait de la médiation par le Je (pp. 279–280) : « Tu « est » donc seulement dans le fait d'être adressé (*Angesprochenwerden*) et grâce au fait d'être adressé, de même que strictement parlant le Il n'est que Il dans le fait d'être discuté et grâce à ce fait. Il n'est pas Tu, pour aussi longtemps qu'il n'est pas indépendant de l'acte d'adresser (*Akt des Ansprechens*) en tant que Tu. » (p. 339.). Un commentaire détaillé du « dialogue » entre Lévinas et Buber peut être trouvé sous la plume de Robert Bernasconi, « 'Failure of communication' as a surplus : dialogue and lack of dialogue between Buber and Levinas », dans *The provocation of Levinas. Rethinking the other*. Robert Bernasconi & David Wood (éds.). Routledge : Londres & New York, 1988, pp. 100–135.

²⁸ DEHH (« La philosophie et l'idée de l'infini ») 177.

malgré la totalité, comme la structure originaire de la socialité même. Nous venons d'en donner des spécifications définissantes ; tournons maintenant le regard vers la manière dont Lévinas s'efforce de déceler cette transcendance.

§ 3.2 Notes « descriptives » ; *altérité – mortalité*

Pour une approche descriptive, nous pouvons nous appuyer sur un texte qui simplifie un peu la philosophie du visage :

« Je ne sais si l'on peut parler de « phénoménologie » du visage, puisque la phénoménologie décrit ce qui apparaît. [. . .] Je pense plutôt que l'accès au visage est d'emblée éthique. C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas. »²⁹

Quelques précisions s'imposent. D'emblée Lévinas remet le visage hors du domaine de la phénoménalité. S'il y a accès à cette réalité

²⁹ *Éthique et infini* 79–80. Dans un essai fort important par ailleurs, Axel Honneth semble avoir du mal à accepter la non-phénoménalité du visage lévinassien (« The other of justice : Habermas and the ethical challenge of postmodernism », in : Stephen K. White (éditeur), *The Cambridge Companion to Habermas*. S. 1. Cambridge University Press, 1995, pp. 289–323). Tout en reconnaissant que « le noyau empirique de l'éthique de Lévinas reste plutôt obscur » (p. 312), il ne doute cependant pas qu'il s'agit dans le visage d'une « description visuelle », quelque chose qui doit être « décrit vraiment assez » (p. 312), que le visage a des « composants visuels » ou est objet d'une « expérience optique » (p. 322). Notre analyse doit montrer pourquoi, pour autant qu'il s'agit pour Lévinas d'autre chose que le visage physiologique, tout cela est incorrect. A vrai dire, A. Honneth reconnaît que « le contenu éthique de l'interaction est principalement dérivé de structures linguistiques et de composants visuels » (p. 322). Cette référence aux « structures linguistiques » va dans le bon sens, pourvu que l'on ne se trompe pas sur ce que Lévinas entend par le langage du visage.

Simon Critchley, tentant de corriger ce texte d'Axel Honneth, se trompe à cet égard en situant l'altérité dans le langage en tant que « conversation » (*The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1999, p. 272). Voir nos analyses du langage du visage plus tard.

non-phénoménologique, ce serait par une voie toute différente : l'éthique (nous verrons plus loin les justifications de cette revendication). Le but de cette explication est de suivre ce qu'une phénoménologie pourrait nous donner – description des caractères propres de la figure d'un autre, le nez, le menton, les yeux, etc. – pour arriver au bout de ses capacités : après avoir fait une phénoménologie exhaustive du visage, il reste encore quelque « chose » qui ne se réduit pas aux données. Ce qui reste dans le visage serait, comme la mort, une réalité hors de la portée de toute phénoménologie ou existence (pré-)ontologique. Parler de « la meilleure manière de rencontrer autrui » pourrait être déroutant, parce qu'il ne s'agit pas d'indiquer les différents niveaux des manières préférables de rencontrer les autres, mais de distinguer la possibilité d'une impossibilité absolue.³⁰ Une grande partie de la « phénoménologie » du visage est consacrée à élaborer les conditions dans lesquelles le visage peut être cette relation qu'il est avec une altérité.

Le visage, avant d'être perçu comme une chose, échappe tout d'abord à une telle prise :

« Le visage n'est pas l'assemblage d'un nez, d'un front, d'yeux, etc., il est tout cela certes, mais prend la signification d'un visage par la dimension nouvelle qu'il ouvre dans la perception d'un être. Par le visage, l'être n'est pas seulement enfermé dans sa forme et offert à la main – il est ouvert, s'installe en

³⁰ Nous sommes en désaccord avec Rudi Visker sur la stratégie à adopter pour lire cet énoncé. Lui, en prenant le même texte à la lettre, dit que Lévinas avancerait « non pas seulement que le visage de l'Autre *ne peut pas* être réduit à ses apparences extérieures, mais il *ne doit pas* être réduit ainsi. C'est pourquoi, Lévinas peut parler de la « meilleure manière » de rencontrer l'Autre... » (Cf. *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*. (Phaenomenologica 155), Kluwer Academic Publishers : Dordrecht, 1999, p. 29.) Nous considérons plus juste de ne pas accepter dans cet énoncé la formulation que Lévinas donne de sa propre philosophie. S'il y a un appel fait par Lévinas à ne pas réduire le visage à sa phénoménalité, la réponse à cet appel ne serait possible que grâce au fait que le visage m'a déjà parlé avec une parole impossible à éviter. Notre interprétation est confirmée par la réponse que Lévinas donne à la question « Comment aborder l'autre ? » – « Aborder, qu'est-ce que cela veut dire ? Vous êtes d'emblée non indifférent à autrui. » (*Emmanuel Lévinas* 109).

profondeur et, dans cette ouverture, se présente en quelque manière personnellement. Le visage est un mode irréductible selon lequel l'être peut se présenter dans son identité. Les choses, c'est ce qui ne se présente jamais personnellement et, en fin de compte, n'a pas d'identité. »³¹

La « dimension nouvelle » dont Lévinas parle ici réside dans son statut exceptionnel par rapport à l'ontologie : le visage en face de moi n'est ni *vorhanden*, ni *zubanden*, ni même *Mitsein*. Ce par quoi le visage se distingue des autres choses, c'est le fait personnel qui resterait hors de l'emprise d'une phénoménologie. Le visage n'est pas la réponse à une question *quid ?*, mais correspond plutôt à un *qui ?*, même s'il est antérieur à toute question.³² De surcroît, Lévinas voit dans le visage la « déconstruction phénoménologique » de la tradition philosophique de la réflexion sur l'âme.³³

Parfois, Lévinas décrit ce statut particulier du visage par l'image d'une « intentionnalité renversée », et il semble même que le mot « visage » soit préféré à « figure » ou « face » pour souligner cette conviction : « regarder un regard, c'est regarder ce qui ne s'abandonne pas, ne se livre pas, mais qui vous *vis* : c'est regarder le *visage*. »³⁴ Si Lévinas insiste sur l'idée que le

³¹ *Difficile liberté* (« Ethique et esprit ») 20.

³² Cf. TI 193.

³³ « 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. Ce que Descartes, tout en protestant contre l'image du pilote en sa nacelle, substantifie, ce dont Leibniz fait une monade, ce que Platon pose comme âme contemplant les Idées, ce que Spinoza pense comme mode de la pensée, se décrit phénoménologiquement comme visage. Sans cette phénoménologie on est poussé à une substantialisation de l'âme. » *Dieu, la mort et le temps* 21.

³⁴ *Difficile liberté* 20 (Lévinas souligne pour insister sur le jeu de mots). Et de même *Liberté et commandement* 49 : « Cette façon, pour un être, de percer sa forme, qui est son apparition, est concrètement regard, sa visée. » A plusieurs reprises Lévinas a esquissé la relation avec l'autre dans le sens d'une intentionnalité renversée ou bouleversée – cf. par exemple HH 54, *Dieu, la mort et le temps* 60, 156, TI 86, 224. Jean-Luc Marion a repris ce thème d'une intentionnalité renversée pour interpréter la transcendance dans le visage chez Lévinas (cf. son « Exposé » dans la section « Justice et Transcendance » in *Difficile*

visage s'exprime, que sa façon est expression³⁵, il ne renvoie pas à un exemple du type du sourire réservé et significatif comme celui de la Joconde, mais à ce qui dépasse ses « expressions » mêmes, et qui y réussit, grâce à sa structure d'intentionnalité inverse antérieure à chaque ontologie. On pourrait dire la même chose autrement : « Le visage est expérience pure, expérience sans concept. »³⁶ Une manière métaphorique de décrire ce caractère du visage est d'insister sur sa nudité³⁷ : il n'y a rien entre le visage et le moi, même pas l'existence du moi qui consiste à vêtir tout par sa compréhension ontologique, d'après Lévinas.

Mais si nous parlons d'une « intentionnalité renversée », il s'agit aussi d'un changement de ce qui est propre à cette intentionnalité, notamment d'une relation de connaissance à une relation éthique.³⁸ Grâce à la forme ou façon particulière de cette « intentionnalité » qui provient de l'autre, ou bien de sa nudité, ou encore de son expressivité – à savoir, éthique – l'existence ontologique n'est pas capable de saisir ou de posséder le visage comme elle possède d'autres choses. La vision du visage n'est ni vraie, ni fausse, cependant, le visage ne serait pas sans relation avec la connaissance : il en est la *condition*.³⁹

Cette « façon » du visage consiste donc non seulement à échapper à toutes les possibilités du moi, mais encore à s'opposer réellement au moi : « opposée non pas dans ses manifestations, mais dans sa manière d'être, si on peut dire, ontologiquement opposée.

Justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Actes du XXXVI^e Colloque des intellectuels juifs de la langue française. Textes réunis par Jean Halpérin et Nelle Hansson. Albin Michel : Paris. 1998, pp. 53–62.) Nous tenterons un peu plus loin d'approfondir cette perspective « phénoménologique » du visage en décrivant celui-ci comme effectuant une réduction – cf. dans le présent chapitre § 3.3 « Le visage comme réduction ; Lévinas et Heidegger ».

³⁵ Parmi de nombreux textes qui vont dans ce sens, cf. surtout TI 43.

³⁶ DEHH 177.

³⁷ Cf. par exemple *Éthique et infini* 80, HH 63.

³⁸ Cf. TI 85–86.

³⁹ Voir combien de fois Lévinas utilise la notion de condition dans la grande explication du visage dans TI 211–242, par exemple pp. 219, 222, 223, 229, etc.

C'est ce qui me résiste par son opposition, et non pas ce qui s'oppose à moi par sa résistance. Je veux dire que cette opposition ne se révèle pas en heurtant ma liberté, c'est une opposition antérieure à ma liberté et qui la met en marche. »⁴⁰ Et Lévinas précise plus tard que le visage « m'oppose ainsi non pas une force plus grande – une énergie évaluable et se présentant par conséquent comme si elle faisait partie d'un tout – mais la transcendance même de son être par rapport à ce tout ; non pas un superlatif quelconque de puissance, mais précisément l'infini de sa transcendance. »⁴¹ Etant donné que l'autre s'oppose par sa transcendance à la totalité de mon existence ontologique, il est impossible pour moi de faire quoi que ce soit à l'autre – je ne suis pas capable de tuer l'autre. Cette impossibilité n'est pas ontologique – à ce niveau tuer l'autre est évidemment possible – mais la résistance contre ma puissance est du genre éthique ; le visage serait l'impossibilité éthique de tuer l'autre ou, pour renoncer aux énoncés à l'indicatif, le visage exprime le « tu ne tueras point ! »⁴².

Par son opposition à toute puissance du moi, l'autre invite la liberté du moi à répondre, à prendre la responsabilité de la vie de l'autre.⁴³ Cette relation entre l'appel éthique de l'autre et moi resterait asymétrique⁴⁴. Ce serait donc à cause de sa portée éthique que le visage demeurerait hors de toute phénoménalité ; par contre, pour la même raison, il serait possible pour un aveugle de « voir » le visage d'autrui et pour un sourd d'en « entendre » l'appel.

Ce serait donc le visage d'autrui qui, à sa façon particulière, à savoir éthique, transcenderait la totalité ontologique. Explorons-en plus profondément la description.

⁴⁰ *Liberté et commandement* 46.

⁴¹ TI 217.

⁴² Cf. TI 258, *Difficile liberté* 23, *Dieu, la mort et le temps* 132, *Liberté et commandement* 52suiv., *Éthique et infini* 80suiv. entre autres.

⁴³ Cf. TI 222, 241 et AE 141 : « Le visage du prochain me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat. Il échappe à la représentation ; il est la défection même de la phénoménalité. »

⁴⁴ Cf. TI 46, 238.

On pourrait se demander pourquoi Lévinas privilégie le visage comme endroit où résiderait l'altérité, si le visage échappe à toute phénoménalité. La raison de cette décision se trouve probablement dans le fait que la « phénoménologie » du visage, mieux que n'importe quelle autre partie du corps, décèle la différence entre les caractères physionomiques et ce qui y échappe⁴⁵. A vrai dire, il ne s'agit pas d'un choix de principe pour le visage – qu'une autre partie du corps pourrait jouer le même rôle dans la pensée de Lévinas semble clairement suggéré dans une référence intéressante à *Vie et Destin* de Vassili Grossman, où le romancier décrit le dos d'un personnage d'une manière à montrer suffisamment, d'après Lévinas, que l'altérité peut aussi bien transparaître depuis cette partie du corps⁴⁶.

Mais cet exemple est d'une importance particulière pour mieux comprendre la « constitution » de l'altérité même du visage : Lévinas glose sa référence à ce roman avec une note qui explique

⁴⁵ Cette particularité du visage est au fond de la philosophie du regard élaborée par Jean-Paul Sartre dans *L'être et le néant* (dans l'édition Gallimard (Tel) : Paris, 1943, pp. 292–345). Il est d'ailleurs difficile de dire si le texte sartrien a été source d'inspiration pour Lévinas. Celui-ci a déclaré dans ses entretiens avec François Poirié, qu'il ne connaissait *L'être et le néant* « que très partiellement » (*Emmanuel Lévinas* 98). Cependant, dans l'entretien avec Richard Kearney il précise : « J'étais extrêmement intéressé par l'analyse phénoménologique que Sartre a fait de « l'autre », bien que j'aie toujours regretté qu'il l'interprète comme une menace et une dégradation [. . .] Chez Sartre, comme dans toute l'ontologie occidentale, le phénomène de l'autre était encore considéré comme une modalité de l'unité et de la fusion, c'est-à-dire une réduction de l'autre aux catégories du même. » (« De la phénoménologie à l'éthique » 125). Ce qui est sûr c'est qu'en 1947 il n'avait pas encore lu *L'être et le néant*, mais des œuvres littéraires de Sartre (selon Lévinas dans *L'intrigue de l'infini*, « L'existentialisme, l'angoisse et la mort », p. 118).

Pour une confrontation stimulante du regard sartrien et du visage lévinassien, cf. R. Visker, « The Gaze of the Big Other. Levinas and Sartre on Racism » in *Truth and Singularity. op. cit.* pp. 274–325.

⁴⁶ Cf. *Altérité et transcendance* 146–147, *Entre nous* 244, « Visage et violence première » 140, *De l'oblitération* 19 (dans ces deux derniers passages Lévinas appelle également une main de Rodin un visage).

la pertinence de cette description du dos : « Visage comme l'extrême précarité de l'autre »⁴⁷. Comment est-il possible pour le dos d'être visage ? C'est parce que la précarité de l'autre y transparait, dirait Lévinas. Dans ses textes, Lévinas utilise plusieurs synonymes pour « précarité » : fragilité, nudité, souffrance, mortalité, par exemple. Prenons un texte où plusieurs de ces notions se rassemblent : « Dans mon analyse, le Visage n'est pas du tout une forme plastique comme un portrait ; le rapport au Visage est à la fois le rapport à l'absolument *faible* – ce qui est absolument *exposé*, ce qui est *nu* et ce qui est *dénué*, c'est le rapport avec le *dénuement* et par conséquent avec ce qui est *seul* et peut subir le suprême esseulement qu'on appelle la *mort* ». ⁴⁸ La raison pour laquelle Lévinas établit ce rapport entre le visage et la mortalité d'autrui n'est pas toujours claire. Néanmoins, une remarque nous permet d'entrevoir ce dont il s'agit : « Quelqu'un qui meurt : visage qui devient masque »⁴⁹. C'est-à-dire que tandis que le visage d'un mort se livre entièrement à une phénoménologie parce qu'il n'a pas d'altérité, le visage vivant garde encore son altérité. La mort prive l'autre vivant de son « âme », de son visage comme altérité. La différence entre autrui vivant et autrui mort, c'est cette « qualité » dont il sera privé tôt ou tard, autrement dit, un autre est vivant de par le fait qu'il tient en lui quelque chose qu'il est en train de perdre peu à peu et dont la perte aboutira au moment de la mort. Le fait d'être en train de perdre son altérité, de perdre ce qui est le visage, c'est la mortalité. Ceci paraît autoriser un énoncé comme « le « visage », c'est ce qui est derrière la façade et sous la contenance que chacun se donne : la mortalité du prochain. »⁵⁰

⁴⁷ *Altérité et transcendance* 147.

⁴⁸ *Entre nous* 114 (nous soulignons).

⁴⁹ *Dieu, la mort et le temps* 20 et de même TI 293 : « Le visage mort devient forme, masque mortuaire, il se montre au lieu de laisser voir, mais précisément ainsi n'apparaît plus comme visage. ». Cf. également AE 14 où l'auteur égale par juxtaposition : « l'être mortel – ou [bien] la vie », « Visage et violence première » 94 : « Cette découverte de sa mort [la mort d'autrui], ou cet entendement de son appel, je les appelle visage d'autrui. ».

⁵⁰ *Les imprévus de l'histoire* 179.

L'altérité en tant que mortalité est, nous semble-t-il, la clef pour comprendre la reprise des métaphores bibliques de la précarité, telles que la veuve et l'orphelin, l'étranger et le pauvre, qu'on trouve surtout dans *Totalité et infini*. En réinvestissant ces images, Lévinas risque d'obscurcir le sens de l'altérité, parce qu'elles pourraient faire croire que les caractéristiques de certaines personnes sont telles que ce sont ces caractéristiques qui rendent ces personnes porteuses d'altérité. S'il faut accorder un certain privilège aux « veuves » et aux « orphelins », c'est parce que leur mortalité est plus évidente. (On ne peut pas dire que leur mortalité se *voie* plus clairement, parce que, étant donné le lien établi entre l'altérité et la mortalité, il n'y a strictement parlant pas de phénoménologie de la mortalité possible. Dans la mortalité, on trouve, une fois de plus, un genre de réalité qui, comme la mort et le visage, ne se donne que partiellement à l'analyse phénoménologique, parce qu'il manque dans la procédure même la possibilité de transcendance.) C'est pourquoi on pourrait dire qu'il s'agit ici plutôt d'éclaircir le sens de l'altérité au moyen de la métaphore de personnes exposées que de hiérarchiser des individus selon leur degré d'altérité. Les forts, les puissants, les riches, les bourreaux et les tyrans sont, eux aussi, des veuves et des orphelins⁵¹.

⁵¹ Les métaphores en question seront décrites plus tard par rapport à la logique qui les justifie comme des « raccourcis métaphoriques » – voir le chapitre 6, § 2.2 « De « l'événement *du* langage » à « le face-à-face *est* langage ».

Dans toute son œuvre, nous n'avons trouvé qu'un seul texte où Lévinas parle d'une personne sans visage. Si l'on lit soigneusement, il s'agit ici non pas vraiment d'une exception à la philosophie du visage, mais plutôt d'une personne qui, *dans un contexte de justice* (voir la suite de notre exposé), perd la relation privilégiée qu'elle aurait avec le sujet, si elle ne menaçait pas le tiers. – R. Fernet et A. Gómez ont posé la question : « Est-ce que le bourreau a un Visage ? » à laquelle Lévinas a répondu : « Vous posez tout le problème du mal. Quand je parle de Justice, j'introduis l'idée de la lutte avec le mal, je me sépare de l'idée de la non-résistance au mal. Si l'autodéfense fait problème, le « bourreau » est celui qui menace le prochain et, dans ce sens appelle la violence et n'a plus de Visage. [. . .] » (*Entre nous* 115).

⁵² DVI 139–140 (nous soulignons).

§ 3.3 *Le visage comme réduction ; Lévinas et Heidegger*

Nous pouvons approfondir notre compréhension de la philosophie du visage comme condition de la connaissance et comme appel en suivant le fil conducteur de sa reprise de la *réduction*.

Dans une remarque éclairante, Lévinas nous avertit contre une lecture trop méthodologique de son œuvre : « Je pense que, malgré tout, ce que je fais, c'est de la phénoménologie, même s'il n'y a pas de *réduction* selon les règles exigées par Husserl, même si toute la méthodologie husserlienne n'est pas respectée. »⁵² Il nous semble qu'une large partie de la philosophie de Lévinas est rendue possible par un genre de réduction non « selon les règles », ce qui semble signifier *de facto* une réduction plus heideggerienne que husserlienne⁵³. C'est sur cette réduction que porte notre discussion actuelle.

Dans le commentaire sur Heidegger, nous avons vu comment la réduction fonctionne, par exemple dans les analyses de l'angoisse (dans *Sein und Zeit* et dans *Was ist Metaphysik ?*). Si nous avons dit combien, dès *De l'évasion*, Lévinas attache de valeur à l'herméneutique de la facticité, cela revenait à affirmer que Lévinas a repris, entre autres, une réduction s'apparentant à celle s'effectuant chez Heidegger. La logique sur laquelle repose

⁵³ L'essentiel ici n'est pas d'établir le caractère exact de la « réduction lévinassienne » (on cherche en vain une clarification par le philosophe lui-même), et encore moins de décider duquel de ces maîtres en philosophie Lévinas est le plus proche (Th. de Boer, par exemple, dans son livre *Tussen filosofie en profetie* a tendance à comparer la méthodologie de Lévinas plutôt avec celle de Husserl, contrairement à notre choix pour Heidegger). Ce qui est décisif est de montrer que la manière de travailler propre à Lévinas – et plus spécifiquement dans le sens où elle reprend un idiome phénoménologique – nous aide à mieux comprendre la façon particulière de signifier du visage. Une large partie de notre effort consiste à comparer la réduction chez Heidegger et Lévinas. Mais il est difficile de dire si Lévinas croyait qu'il n'y avait pas de réduction chez Heidegger ou si la réduction heideggerienne n'était pas husserlienne – cf. sa remarque : « dans les travaux de Heidegger, je trouvai dès le début le plein déploiement de la méthode phénoménologique, bien qu'il n'exigeât pas comme Husserl une réduction transcendantale. » « Visage et violence première » 132.

De l'évasion est la même que celle que l'on trouve chez Heidegger ; l'un des intérêts majeurs des analyses de la honte et de la nausée, c'est qu'elles dégagent la mienneté du *Dasein* au sens le plus propre, mais contrairement à ce qui serait le cas dans l'angoisse, elles nous montrent un *Dasein* qui est de prime abord fixé à son propre être, même avant d'être ek-sistant. La *Unheimlichkeit* de l'authenticité, dégagée cette fois-ci non pas par la tonalité affective qu'est l'angoisse, mais par la honte et la nausée, reconduit toute l'existence ontologique de l'homme à ce qui lui serait, selon Lévinas, ontologiquement le plus propre, à savoir l'impossibilité de transcender véritablement son existence corporelle ontologique. L'angoisse comme réducteur chez Heidegger mettrait entre parenthèses le monde quotidien et montrerait ainsi la structure du *Dasein* comme ek-sistant, au-monde, avec d'autres *Dasein* ; la réduction par la nausée et par la honte montre le *Dasein* comme corporel, solipsiste et solitaire.

Le deuxième genre de réduction, dont nous avons déjà discuté, est la réduction par l'imagination qui sert à dégager l'*il y a*, l'existence sans existants.

De même, la *guerre*, formulée comme une glose sur Heidegger, représenterait, elle aussi, un genre de réduction.

Aucune vraie phénoménologie de l'*il y a* n'est possible, justement parce que l'*il y a* est défini comme l'être sans étants, c'est-à-dire par conséquent comme l'être sans phénoménologie. Néanmoins, le philosophe pourrait rencontrer l'*il y a* : dans la mort. La quatrième réduction que nous avons vue, est celle écrasante de la *mort*. La mort comme réductrice perçant la totalité de l'existence ontologique est formulée par Lévinas sous l'inspiration d'un Rosenzweig cherchant à surmonter la philosophie de totalité.

Ces quatre exemples nous montrent que Lévinas reste fidèle au moins à l'esprit du quatrième principe de la phénoménologie, comme Michel Henry les a dégagés : « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation ».⁵⁴

⁵⁴ « Quatre principes de la phénoménologie » in *Revue de métaphysique et de morale*, 1991, 96/1, pp. 3–26. La formulation de ce principe est une citation de *Réduction et donation* de Jean-Luc Marion.

Dans le même esprit, le visage effectue une réduction sur l'existence du moi. En comparant l'angoisse chez Heidegger au visage chez Lévinas, il serait possible de mieux comprendre la façon de se produire de l'altérité du visage.

L'analyse de l'angoisse sert, chez Heidegger, à dégager le vrai sens de la métaphysique ou de la transcendance ; pour Lévinas aussi, c'est face au visage que la vraie métaphysique transcendante se fait. La possibilité de comprendre le sens de la métaphysique – dans l'angoisse et face au visage – réside dans une *epoché* qui n'est pas une procédure méthodologique entreprise par le chercheur comme chez Husserl, mais plutôt un événement subi passivement par l'homme. Grâce à cette mise entre parenthèses effectuée ou bien par l'angoisse (Heidegger), ou bien par le visage (Lévinas), l'homme est pourvu d'un accès aux conditions de possibilité sous-jacentes à la totalité de son existence ontologique, parce que c'est là où l'homme se voit comme extase vers son avenir (Heidegger) ou lié à un avenir assumable (Lévinas). Dans l'angoisse, il n'y pas d'énoncé apophantique ou de parole prédicative (*Ist-Sagen*⁵⁵) possible ; face au visage, le moi n'a jamais le premier mot. Cependant, durant la réduction, demeure quelque chose – une ipséité ou une subjectivité – qui reçoit les effets de la réduction. Telles sont les similarités entre Heidegger et Lévinas sur ce point.

Dans l'angoisse, le *Dasein* fait une expérience particulière : les choses et les êtres humains sont mis entre parenthèses, et toutefois, le *Dasein* découvre son être-au-monde et son être-avec ; face au visage, les choses sont mises entre parenthèses, oui, mais cela est rendu possible par la présence d'autrui ; sans autrui, aucune réduction ne donne accès à la transcendance. Si c'est en effet le visage d'autrui qui effectue cette réduction, alors autrui a toujours « le premier mot », l'initiative ; si l'angoisse est la réduction qui permet à l'homme de se voir comme l'événement même de la métaphysique, et si la réduction est subie (et non exécutée par le *Dasein*), alors c'est l'être même qui se

⁵⁵ Cf. *Wegmarken* (« Was ist Metaphysik ? ») 112.

laisse comprendre, qui se met en scène dans le *Dasein*. Dans l'angoisse, le *Dasein* est isolé et de même (à part l'expérience de la mort), il existe le plus possible le fait que l'être est toujours le sien, autrement dit, l'esseulement dans l'angoisse est l'existence authentique, personne ne pourrait être à sa place, il est arraché à son existence quotidienne sous le mode du *on* ; face au visage, le moi est lié à un autre dont le premier mot de son altérité est l'appel à une réponse, à la responsabilité, et ainsi le moi est arraché à sa liberté spontanée, il est isolé, parce que personne ne pourrait être responsable d'autrui à sa place. Dans l'angoisse, en tant que partie du *Daseinsanalyse*, le *Dasein* s'interroge auprès de lui-même sur l'être, c'est sa manière de faire de l'ontologie ; face au visage, le moi est mis en question par autrui, ce qui est une des définitions que Lévinas donne de l'éthique.⁵⁶ Lévinas déclare que sans autrui, aucune tonalité affective n'est capable de nous montrer l'accès à la vraie transcendance, la vraie métaphysique (c'est ce qu'il a essayé de nous apprendre dans les analyses de la honte et de la nausée dans *De l'évasion*), parce qu'on reste alors toujours privé de la vraie réduction, du vrai lieu de transcendance ; pour lui, seule la relation avec le visage, avec l'altérité, serait la métaphysique.

Si cette interprétation du visage chez Lévinas est valable, elle peut expliquer quelques difficultés dans cette philosophie, notamment pourquoi l'autre a toujours le premier mot, pourquoi Lévinas peut dessiner la relation avec le visage comme une intentionnalité renversée, bref, pourquoi la relation entre le moi et autrui doit forcément être asymétrique. L'asymétrie comprise du point de vue de la réduction explique que la philosophie de Lévinas ne soit pas vraiment une philosophie de l'intersubjectivité ou une philosophie du dialogue. Cette asymétrie sous-tend d'autres notions comme la hauteur et le maître. Subséquemment, elle annonce les raisons pour lesquelles Lévinas dessinera plus tard le moi comme un accusatif (le « me voici ! ») et la notion de « passivité plus passive que toute passivité » – la passivité

⁵⁶ Cf. TI 33.

devant l'altérité rendrait possible la passivité réceptive d'une existence ontologique⁵⁷. L'altérité du visage, examinée du point de vue de ce genre de réduction, explique pourquoi le visage ne peut pas être vu : c'est parce que l'être vu par le visage constitue l'événement qui, pour la première fois, rend possible la vision du moi ; la relation au visage serait métaphysique.⁵⁸

§ 3.4 *Le visage et la subjectivité ; la responsabilité*

La réduction, nous venons de le voir, sert à affirmer une transcendance excédante par rapport au moi et dont l'effectivité est le visage d'autrui. Nous comprenons ainsi pourquoi *Totalité et infini*, comme une très large partie de l'œuvre de Lévinas, mérite le sous-titre : « Essai sur l'extériorité ». Mais Lévinas n'a-t-il pas explicité le but de cet ouvrage comme « une défense de la subjectivité » ?⁵⁹ C'est que l'explication d'une vraie transcendance par rapport à la totalité est pour Lévinas le moyen de défendre la subjectivité. Il précise son but de défense de la subjectivité, non pas « dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée de l'infini »⁶⁰, celle-ci étant le lien social face au visage de l'autre. En employant ce lien intime entre la réduction, la transcendance et la subjectivité, Lévinas reste fidèle à l'esprit de la phénoménologie, même si le point central de ses recherches est consacré aux non-phénomènes (le visage, l'idée de l'infini).

Lévinas insiste sur le fait que la subjectivité et l'altérité ne doivent pas être pensées isolément, même si toutes deux sont, dans le sens déjà expliqué, séparées : la manière dont la subjectivité et l'altérité sont liées est exprimée par la structure de l'idée de l'infini. Ainsi que l'infini « s'infini » dans la disproportion qui se produit dans le moi entre l'idée et son *idéatum* et qu'il ne peut

⁵⁷ Cependant, dans sa deuxième philosophie, Lévinas analyse l'altérité de l'autre avec une autre stratégie d'analyse : l'image qui guide la manière dont le visage signifie ne sera plus la vision mais le toucher, comme nous le verrons plus loin.

⁵⁸ Cf. par exemple TI 44.

⁵⁹ TI 11.

⁶⁰ TI 11.

pas y avoir d'infini sans un lieu où son idée prend forme, ainsi Lévinas peut affirmer que « l'altérité n'est possible qu'à partir de moi » ; « c'est pour que l'altérité se produise *dans l'être* qu'il faut une « pensée » et qu'il faut un Moi. »⁶¹, et encore : « la transcendance est transcendance d'un moi [...] seul un moi peut répondre à l'injonction d'un visage. »⁶²

De même que la transcendance en tant qu'existence serait « l'essence » du *Dasein*,⁶³ l'essence de la subjectivité défendue par Lévinas réside également dans sa transcendance, mais une « transcendance » comprise maintenant comme le lien de socialité qui précède toutes les possibilités d'existence de l'homme. Ce lien – la relation avec le visage, l'idée de l'infini, la métaphysique, le lien entre le même et l'autre – de quel genre sera-t-il ? La « phénoménologie » du visage a montré qu'il s'agit d'un lien non-phénoménologique ou non-ontologique. En outre, l'explication de la réduction a laissé entendre que ce lien transcendantal précède l'ontologie et qu'il doit finalement être d'ordre social puisqu'il se produit face à autrui. Quel genre de lien pourrait « agir » de cette façon ? Lévinas parie pour *l'éthique*. S'il a raison, alors la *réponse* du moi, qui suit la première rencontre avec le visage d'autrui, doit avoir le sens de *responsabilité*.

Lévinas défend la subjectivité en lui donnant pour qualité éthique la responsabilité vis-à-vis d'autrui. La portée de cette réhabilitation du sujet se manifeste clairement quand on compare la structure de cette responsabilité avec son antécédent traditionnel : « l'idée classique de responsabilité signifie que là où quelque chose est fait ou dit, chacun parle avec sa propre voix et que dans la voix propre, résonne simultanément la voix universelle de la raison [...] Quelqu'un *se* justifie et répond de *quelque chose* devant *quelqu'un*. »⁶⁴ Bernhard Waldenfels a montré que cette idée classique repose finalement sur la

⁶¹ TI 29.

⁶² TI 341.

⁶³ Selon SZ 42 et le *Brief über den « Humanismus »*, cf. *Questions III* 92 ; *Wegmarken* 325.

⁶⁴ Bernhard Waldenfels, « La responsabilité » in : Emmanuel Lévinas. *Positivité et transcendance*. PUF (Epiméthée), 2000, pp. 259–283, ici p. 260 (nous soulignons).

« responsabilité de soi dernière, radicale et universelle. »⁶⁵ Dans l'optique traditionnelle, la responsabilité s'exerce dans un double mouvement : d'abord, le sujet dit ou fait quelque chose et, ensuite, il cherche des raisons pour se justifier devant une instance du tiers neutre (dans le contexte judiciaire) qui soumet les raisons à des critères universels. En revanche, dans l'optique de la responsabilité comme réponse choisie par Lévinas, dans un seul mouvement, tous les propos et les actions du sujet répondent déjà par eux-mêmes à l'appel d'autrui qui les précède ; les propos et les actions du sujet doivent eux-mêmes constituer leur justification en tant que réponse à la sommation d'autrui.⁶⁶ Donc, la responsabilité, en tant qu'essence de l'éthique, ne repose pas en premier lieu sur une volonté autonome, mais sur l'appel d'autrui qui donne du sens à la liberté en l'investissant de l'exigence de responsabilité. Des conditions pratiques pourraient restreindre la capacité d'exercer sa responsabilité (par exemple dans la guerre ou la dictature), mais elles ne peuvent jamais priver le sujet de l'appel à répondre d'autrui, qui fonde le sujet en tant que sujet. Soulignons le fait que pour Lévinas la responsabilité due à l'autre est infinie et que personne ne pourrait répondre à l'appel de l'autre à la place du sujet.

La subjectivité, réhabilitée dans le sens éthique comme responsabilité, prive la voix de l'ipséité de sa primauté soliste. La subjectivité pourrait être vue comme la deuxième voix dans une fugue qui n'a jamais de sens qu'en tant que réponse à ce qui la précède, à savoir la voix de l'altérité mortelle d'autrui.⁶⁷ La subjectivité – y

⁶⁵ « La responsabilité », *op. cit.* p. 264.

⁶⁶ Cf. B. Waldenfels, « La responsabilité », *op. cit.* p. 268 et cf. *Éthique et infini* 84 : « Celui dont j'ai à répondre est aussi celui à qui j'ai à répondre. Le « de qui . . . » et le « à qui . . . » coïncident. »

⁶⁷ Jacques Derrida, cependant, a soutenu que l'appel, pour être un appel à quelqu'un en vue de quelque chose, doit anticiper la réponse qui va l'accueillir. Dans cette optique, l'appel, en tant que premier mot de l'autre adressé au moi, serait paradoxalement déjà une réponse, notamment une réponse à la réponse sollicitée et anticipée par l'appel même. Cf. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée : Paris, 1997, pp. 53–54.

compris, bien entendu, toute l'affaire de la totalité issue de l'ipséité – ne se trouve nulle part sans être d'emblée déterminée par l'altérité qui est au travail au sein des relations sociales ; l'idéalisme, l'athéisme et le solipsisme sont troués ou ouverts d'une manière significative par la relation avec autrui, une relation dont le sens serait éthique et par laquelle l'existence solitaire de l'ipséité serait privée à jamais de son indifférence. Cette existence du sujet sera désormais responsable devant autrui. Nous étudierons dans le chapitre suivant quelle perspective l'altérité de l'autre ouvre sur le rapport aux autres au pluriel – la fraternité, le tiers, la justice, le prophétisme et la sainteté. Pour l'heure, poursuivons la question de l'autre chez le deuxième Lévinas.

§ 4. L'ALTÉRITÉ MALGRÉ LA TOTALITÉ CHEZ LE DEUXIÈME LÉVINAS

Dans ce qui précède, nous avons tenté d'expliquer l'élaboration et l'apologie que Lévinas a développées pour donner forme à une politique philosophique ou métaphysique qui pourrait être résumée sous le titre de « totalité et l'autre » ou « l'autre malgré la totalité ». Le lecteur aura constaté que nous avons mis l'accent (sauf dans l'exégèse de la philosophie du visage) sur une discussion des textes jusqu'à *Totalité et infini*. Ce choix veut respecter la manière particulière dont la première philosophie lévinassienne a évolué, mais sans introduire de scission dans le développement philosophique de l'auteur.⁶⁸ Quelques clarifications sur la suite du parcours

⁶⁸ La *périodisation* de la philosophie de Lévinas est importante ici dans la mesure où elle contribue à notre compréhension de la manière dont Lévinas s'y prend pour faire l'apologie de l'altérité. On pourrait facilement suggérer plusieurs divisions, par exemple au sein de la première moitié, disons un premier Lévinas commentateur de Husserl et de Heidegger, un deuxième chercheur de l'évasion jusqu'à TA et EE et un troisième qui, après la découverte du visage et l'idée de l'infini, mène jusqu'à TI. Jacques Rolland a tenté une périodisation de l'œuvre lévinassienne, mais insiste en même temps sur le fait qu'une telle périodisation dépend forcément du point de vue choisi (si l'on prend plutôt le développement des commentaires de la phénoménologie comme repère, les développements proprement lévinassiens ou encore les lectures talmudiques) – cf. Jacques Rolland, « Surenchère de l'éthique », préface à Emmanuel Lévinas,

philosophique de Lévinas en suivant le fil conducteur de la totalité et l'autre s'imposent maintenant.

§ 4.1 *De Totalité et infini à Autrement
qu'être ou au-delà de l'essence*

Dans la préface à la deuxième édition de *De l'existence à l'existant*, dans une note cryptique, mais très significative, Lévinas explique le chemin qui mène de *Totalité et infini* à *Autrement qu'être* : dans le premier ouvrage, le projet était un inversement de la différence ontologique (comme elle était élaborée chez Heidegger), « en privilégiant l'étant au détriment de l'être ». Dans le deuxième grand ouvrage, il revendique être allé plus loin en dépassant entièrement la différence ontologique afin de chercher des significations éthiques avant l'ontologie. Cette remarque mérite d'être examinée de plus près.

En avouant que sa philosophie reposait, dans un premier temps, sur un inversement de la différence ontologique, Lévinas concède la validité d'une critique de Jean-Luc Marion (Lévinas renvoie explicitement à *L'idole et la distance*), pour autant que cette critique porte sur sa manière de philosopher jusqu'à *Totalité et infini*. La critique de J.-L. Marion était d'indiquer que « le surplomb de l'étant sur l'être ne suffit sans doute pas à outrepasser l'ontologie vers Autrui, parce que ce surplomb suppose, encore et à sa manière, la différence ontologique » ; un tel procédé pourrait laisser retomber la métaphysique lévinassienne dans une onto-théologie.⁶⁹ Que la critique de J.-L. Marion soit bien fondée apparaît à la lumière de certains textes de Lévinas qu'il cite : « Nous nous opposons donc radicalement aussi à Heidegger qui subordonne à l'ontologie le rapport avec Autrui »

Ethique comme philosophie première. Rivages poche (Petite Bibliothèque) : Paris, 1998, pp. 12–13n1 et de même dans *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas*. PUF (Epiméthée) : Paris, 2000, pp. 11–12n1. Pour l'étude actuelle, ce sont plutôt des considérations de présentation qui sont décisives pour nous.

⁶⁹ Cf. Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Grasset : Paris, 1977, pp. 274–280 (citation : p. 278).

et « Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est [. . .] subordonner la relation avec *quelqu'un* qui est un étant (la relation éthique) à la relation avec *l'être de l'étant* qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté. »⁷⁰

Si Lévinas admet le tournant dont parle Jean-Luc Marion, il ne se permet pourtant nulle part d'expliquer les motifs de ce changement. D'après quelques rares remarques de Lévinas lui-même à ce sujet, *Autrement qu'être* essaie de surmonter le langage de *Totalité et infini*, langage qui, dans un effort pour échapper à l'idée fautive que l'éthique consistait en un empirisme psychologique, restait encore fidèle à l'ontologie.⁷¹ Cette explication justifie le lien que l'on établit entre le « tournant » lévinassien et le commentaire de Jacques Derrida, *Violence et métaphysique* (1964)⁷² parce qu'elle

⁷⁰ TI 88–89 & 36 respectivement ; celui-ci reprend la thèse de *L'ontologie est-elle fondamentale ?*

⁷¹ Cf. TI I-II, DVI 133, de même, mais moins explicitement EE (préface à la deuxième édition) et *Difficile liberté* 408.

⁷² Dans *L'écriture et la différence*, Seuil : Paris, 1967, pp. 117–228. Tandis que l'influence de *Violence et métaphysique* sur le développement ultérieur n'est pas discutée, l'interprétation de la lecture de J. Derrida n'est pas sans problèmes. A prendre au sérieux est le rappel de Robert Bernasconi et Simon Critchley (« Editors' introduction » *in Re-reading Levinas*. S. Critchley et R. Bernasconi (éds.) Indiana University Press : Bloomington & Indianapolis, 1991, pp. xii–xiii) expliquant que *Violence et métaphysique* est bien un texte derridien qui doit être lu en tant que tel : ils sont convaincus qu'il s'agit dans *Violence et métaphysique* plutôt d'une analyse de la manière dont la philosophie lévinassienne arrive à faire ce qu'elle fait, à savoir défendre une certaine extériorité ou altérité, que de la réfuter. (Cf. « Editors' introduction », *op. cit.* p. xii). Cette interprétation est en accord avec la déclaration étonnante de Jacques Derrida : « Devant une pensée comme celle de Lévinas, je n'ai jamais d'objection. Je suis prêt à souscrire à tout ce qu'il dit. Ça ne veut pas dire que je pense la même chose de la même façon [. . .] J'ai essayé de poser un certain nombre de questions à Lévinas en le lisant, qu'il s'agisse de son rapport au logos grec, de sa stratégie, de sa pensée sur la féminité par exemple, mais ce qui se passe là n'est pas de l'ordre du désaccord ou de la distance. » (*Altérités – Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*. Editions Osiris : Paris, 1986, p. 74.) Ironiquement cela tranche nettement sur l'interprétation que Lévinas a donnée de ce texte dans une lettre privée, écrite à Derrida peu après

correspond aux interrogations formulées par J. Derrida, qui peuvent se résumer ainsi : « l'élocution même de la métaphysique non-violente est son premier démenti »⁷³ – l'élocution faite en langage ontologique désavoue l'intention de surmonter l'ontologie. Que cela vaille pour *Totalité et infini*, malgré tous les efforts pour faire le contraire, s'avère explicitement dans quelques énoncés comme « la scission ontologique en Même et Autre »⁷⁴ ou encore plus clairement : « L'être se produit comme multiple et comme scindé en Même et en Autre. C'est sa structure ultime. »⁷⁵ Jacques Derrida remarque, à juste titre, que ce genre d'énoncé de la part de Lévinas témoigne d'une vue synoptique sur le même et l'autre, optique qui ne peut être rien qu'ontologique.⁷⁶ Le commentaire de J. Derrida est soutenu par une analyse détaillée des problèmes de la lecture lévinassienne de la tradition de la philosophie occidentale. Prenons l'essentiel des problèmes concernant la lecture de Heidegger comme exemple. Selon J. Derrida, Lévinas a mal compris l'articulation de la « relation » entre *être* et *étant* chez Heidegger : en fait, il ne peut y avoir de relation entre les « deux » parce qu'il n'est pas

l'apparition de *Violence et métaphysique*, où il renvoie à la « réfutation » de sa philosophie par Derrida (cette lettre est reprise en fac-similé dans le *Cahier de l'Herne* consacré à Derrida, 2004).

Pour une introduction au « débat » entre Lévinas et Jacques Derrida, cf. Colin Davis, *Lévinas. An introduction*, *op. cit.* pp. 63–69 et l'interprétation minutieuse de Simon Critchley qui forme le fil conducteur de son *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Edinburgh University Press : Edinburgh, 1999, voir surtout pp. 9–20 et 107–187.

⁷³ « Violence et métaphysique », *op. cit.* p. 219. Lévinas, après avoir parlé de la question sur la relation entre l'altérité et le langage dans lequel ses textes analysent l'altérité, dit que cette question lui venait de J. Derrida (cf. *Autrement que savoir* 70). Que l'effort de Lévinas de décrire une transcendance par rapport à l'ontologie ne doive pas être confondu avec une transcendance de la langue de cette description est mis au clair dans le chapitre 6, § 2.3c « Le style dans *Totalité et infini* est-il important ? »

⁷⁴ TI 342.

⁷⁵ TI 247 et pareillement, TI 180. Cet énoncé est la cime de l'analyse critique de J. Derrida, cf. « Violence et métaphysique », p. 186.

⁷⁶ Cf. « Violence et métaphysique », *op. cit.* p. 186.

question, pour Heidegger, d'être sans étant. Ce contresens de Lévinas serait dû à son obstination de prendre « être » comme une notion neutre et générale.⁷⁷ Ces observations touchent au cœur de la philosophie de Lévinas : non seulement son jugement sur la tradition (dont Heidegger reste toujours le représentant exemplaire) serait fort discutable, mais s'il n'y a pas d'être sans étants, il ne peut être question de priorité, de domination ou de tyrannie exercées par l'être sur les étants. Par conséquent, l'« être » ne pourrait être vu comme un troisième terme neutre et, qui plus est, aucune inversion de la priorité prétendue de l'être sur les étants, afin d'affirmer une métaphysique éthique, ne serait possible.

Sous l'influence de cette critique, Lévinas est obligé de faire un choix : *ou bien*, il doit admettre que l'être est inéluctable, c'est-à-dire que « l'altérité » de l'autre n'est finalement qu'un cas particulier de l'être « scindé en même et en autre » et que l'autre participe, alors, à la guerre qui serait l'être, c'est-à-dire que l'éthique ne formerait qu'une partie de la guerre de l'être – cette possibilité reviendrait à l'abandon de son projet comme il s'est déroulé jusqu'à *Totalité et infini* –, *ou bien*, il faut chercher une manière pour l'autre de garder son sens éthique, ce qui exigerait des modifications considérables dans sa manière de philosopher, étant notamment obligé d'embrasser une stratégie qui recherche le sens hors de la différence ontologique, sans avoir recours à l'être ou au non-être. Finalement, Lévinas a opté pour la deuxième voie. C'est un chemin difficile, parce qu'il cherche à dépasser ce dont sa philosophie dépendait jusqu'à ce point – la différence ontologique – et elle cherche du sens, qui serait autrement qu'être (comme l'indique le titre de l'autre grand ouvrage), ou bien, au-delà de l'essence, au-delà de la différence ontologique.

C'est probablement sur ce changement de stratégie philosophique et de rapport à l'ontologie que Jacques Rolland s'appuie pour postuler « une différence radicale » entre *Totalité et infini* et *Autrement qu'être*.⁷⁸ Mais une présentation tellement forte de la

⁷⁷ Cf. « Violence et métaphysique », *op. cit.* pp. 198–211.

⁷⁸ Cf. *Parcours de l'autrement*, *op. cit.* p. 12.

différence entre les deux livres pourrait être trompeuse. Lisons une autre remarque rétrospective de Lévinas, dans la préface à la traduction allemande de *Totalité et infini* : « *Totalité et Infini – essai sur l'extériorité*, paru en 1961, ouvre un discours philosophique que prolongeaient *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, en 1974, et *De Dieu qui vient à l'idée* en 1982. Certains thèmes du premier ouvrage sont repris ou renouvelés ou reviennent sous d'autres formes dans les deux derniers ; certaines intentions y sont précisées. »⁷⁹ Prolongation, reprise, renouvellement, reformulation, précision, tels sont les chemins qui mènent du premier Lévinas au deuxième, ce qui rend impossible de parler avec J. Rolland d'« une différence radicale ». ⁸⁰ Que Lévinas ait voulu situer son deuxième grand ouvrage en continuité avec sa philosophie antérieure se montre clairement dans les nombreuses références dans *Autrement qu'être* aux textes précédents. Evidemment, le fait que Lévinas soit l'auteur des ouvrages en question n'assure pas automatiquement la validité et l'exactitude de cette interprétation rétrospective de la continuité entre ses ouvrages ; nos discussions ultérieures appuieront notre décision de suivre l'interprétation lévinassienne de sa propre œuvre. Cette continuité malgré le « tournant » a été prudemment exposée par Silvano Petrosino : « *Autrement qu'être* est le supplément d'enquête requis par *Totalité et Infini* ; l'enquête menée par *Totalité et Infini* trouve en *Autrement qu'être* son supplément dans le sens de la direction où *Totalité et Infini* se trouve déjà inscrit et écrit. Le supplément ici ne complète pas mais secourt, vient au secours de ce qu'on peut appeler pour le moment le langage, le langage de *Totalité et Infini*. *Autrement qu'être* doit par conséquent être lu en rapport à *Totalité et Infini* mais surtout, en conformité avec cette logique du supplément, *Totalité et Infini* doit être lu en rapport à et à partir d'*Autrement qu'être*. »⁸¹ Cette mise au point de

⁷⁹ TI (« Préface à l'édition allemande »), I.

⁸⁰ Nous sommes cependant d'accord avec Rolland qu'il y a, en général, une diminution de vigueur et un adoucissement du propos dans le parcours de Lévinas après AE – cf. *Parcours de l'autrement*, op. cit. pp. 4 & 12n1.

⁸¹ Cf. Silvano Petrosino, « D'un livre à l'autre » in *Emmanuel Lévinas*. Les cahiers de La nuit surveillée (Ed. J. Rolland), Verdier : Paris, 1984, pp. 194–210, ici p. 197.

S. Petrosino, que nous suivrons désormais, est particulièrement importante, car elle nous montre comment lire désormais *Totalité et infini*, étant donné que la publication d'*Autrement qu'être* soulève implicitement la question de la validité de *Totalité et infini*.

Le but de cette dernière partie du chapitre sera de montrer comment la philosophie du deuxième Lévinas, malgré un changement considérable de stratégie par rapport au premier, ne change pas son fil conducteur, à savoir la justification de l'altérité malgré la totalité, c'est-à-dire la défense du lien éthique entre le sujet et l'autre transcendant à la totalité ontologique.

§ 4.2 Être, non-être et autrement qu'être

Dans le premier chapitre, nous avons décrit l'importance de l'être ou de l'essance comme *conatus* pour le deuxième Lévinas. L'essance implique la différence ontologique et figure comme repère par rapport auquel Lévinas tente de prendre sa distance, non pas pour rejeter la différence ontologique, mais afin de chercher ce qui est autre que l'être et le non-être. Cette autre différence, la différence éthique, donnerait à l'amphibologie ontologique son sens.

Mais comment passer de l'essance à son autrement, tout en la laissant intacte ? Ne va-t-il pas contre tout « sens commun » philosophique de chercher un autrement qu'être et que non-être ? Selon Lévinas, philosopher est une activité (ou mieux, un devoir) par laquelle on se débarrasse de sa position philosophiquement naturelle (à savoir de vouloir chercher être et non-être), ce qui se fait en réduisant ou en reconduisant l'essance à la signification qui la précède ou, comme nous le verrons plus tard, en réduisant le *dit* au *dire* ; cette *réduction* consiste à interrompre l'essance par l'éthique, c'est-à-dire à pratiquer la philosophie comme sagesse de l'amour avant l'amour de la sagesse.⁸²

⁸² Cf. surtout AE 75–77. Cette réduction sera plus importante quand nous aborderons la philosophie de Lévinas du point de vue du langage. Pour le moment, il suffit d'en retenir la définition : « La remontée vers le Dire est la Réduction phénoménologique où l'indescriptible se décrit. » AE 91.

§ 4.3 *Subjectivité ou/et altérité*

Pour établir l'autrement que l'essance, on doit mettre entre parenthèses la position philosophiquement naturelle et reconduire l'essance à la signification qui la précéderait. Nous avons vu à plusieurs reprises que la réduction n'est possible que grâce à un pôle subjectif vers lequel la réduction reconduit les phénomènes donnés dans la réduction. Cela vaut également pour cette réduction phénoménologique de style lévinassien, quoique le sujet ait ici un tout autre sens et qu'il ne soit plus question de phénomènes ; le but de cette réduction sera, entre autres, d'expliquer le sens, ou mieux, la signifiante, du sujet et des phénomènes. Dans ce but, Lévinas recommence un travail qui serait à moitié phénoménologique, en restant de sa façon fidèle à ce qu'il estimait auparavant la leçon la plus féconde de la phénoménologie, à savoir que le représenté diffère de l'acte de la représentation⁸³. Une large partie du travail de Lévinas (surtout chapitres III-V d'*Autrement qu'être*) sera vouée à chercher encore plus profondément le pôle subjectif de la réduction à ce qui précède la représentation par notre conscience ou notre existence intentionnelle.

Cette recherche se fait dans un premier mouvement en renouvelant l'analyse consacrée à la constitution phénoménologique du corps. Ayant suivi le cheminement de Lévinas jusqu'ici, nous savons que l'enjeu d'une telle analyse du corps sera important, puisque le corps était pour lui la *manière* de la différence ontologique. En nous posant maintenant avec Lévinas la question sur la manière dont le corps devient phénomène, nous reprenons la question de l'hypostase et de la jouissance.

Cette fois-ci, Lévinas insiste sur une passivité qui va de pair avec la constitution du corps, sans pour autant nier ou négliger l'aspect actif (ce dernier étant l'existence ontologique). Plus précisément, c'est le phénomène de *vieillesse* qui nous

⁸³ Cf. TI 128 : « L'objet de la représentation se distingue de l'acte de la représentation – c'est là l'affirmation fondamentale et la plus féconde de la phénoménologie husserlienne à laquelle on s'empresse de donner une portée réaliste. »

permet de penser l'activité et la passivité de la corporéité en même temps. Le vieillissement a deux aspects : d'une part, il est la manière dont un moi se constitue perpétuellement en s'identifiant à travers le temps – c'est la persévérance dans une certaine identité ontologique que nous appelons, comme auparavant, l'ipséité ; mais d'autre part, et c'est ce qui pour Lévinas mérite plus d'attention, le vieillissement s'impose à un corps : on vieillit malgré soi, on est assujetti au vieillissement. Le moi qui vieillit et qui persiste ainsi dans son ipséité n'est cependant pas le sujet de son vieillissement. Personne n'est l'agent du vieillissement ; « la perte du temps n'est l'œuvre d'aucun sujet » – c'est le temps qui passe.⁸⁴ Cette passivité par rapport au temps serait l'origine de la souffrance, de la sensibilité, la douleur, l'adversité, la vulnérabilité et même de la blessure et de la peine du travail. L'effort d'être, dont il était déjà question dans *Le temps et l'autre* et *De l'existence à l'existant*, se trouve prolongé, ré-articulé dans un sens passif : même en tant que commencement de toute action, l'effort subit passivement sa temporalisation.⁸⁵ Donc, pour Lévinas, le corps vieillissant (qui serait la manière de se réaliser du *conatus in suo esse perseverandi*) est temporalisé d'une manière passive⁸⁶, par une « source » de temps qui restera à jamais non-thématisable. L'« intervalle » infranchissable

⁸⁴ AE 88.

⁸⁵ Cf. AE 90–93. Il est vrai que dans TA et EE l'effort, la lassitude et la fatigue soulignaient plus le commencement d'action ou au moins l'hypostase à partir de *l'il y a*, tandis qu'ici, Lévinas insiste sur la passivité formulée dans l'être temporalisé. Pour une discussion de la constitution passive du temps, qui est le centre de la reprise de Husserl par Lévinas dans AE et qui sous-tend le développement de la passivité en tant que sensibilité, cf. Rudolf Bernet « L'autre du temps » in : Emmanuel Lévinas. *Positivité et transcendance*. PUF (Epiméthée), 2000, pp. 143–163. Dans le même recueil, Bernard Casper a décrit la temporalisation du sujet corporel (« La temporalisation de la chair », *Positivité et transcendance*, *op. cit.* pp. 165–180). Mais c'est parce que B. Casper donne une analyse panoramique de ce sujet dans l'œuvre complète de Lévinas, sans bien nuancer les articulations différentes chez le premier et le deuxième Lévinas, qu'il manque de complexité, dont nous avons besoin ici.

⁸⁶ Cf. AE 87.

entre ce qui me temporalise et moi-même en tant qu'étant temporalisé est interprété par Lévinas comme une exposition passive à quelque chose de non-thématisable, c'est-à-dire à un autre. Dans ce sens-là, la temporalisation serait le contraire d'une intentionnalité vue comme *conatus* corporel.⁸⁷ Lévinas nous explique la portée de cette sensibilité subie et non-assumable : « Passivité dans la dolence de la douleur pressentie, la sensibilité est vulnérabilité, la douleur venant *interrompre* une jouissance dans son isolement même et, ainsi, m'*arracher* à moi. »⁸⁸ L'intention des analyses autour du phénomène de vieillissement se révèle maintenant en ce que la compréhension de la douleur change par rapport à ce qu'elle était dans *Totalité et infini*. Dans cet ouvrage, Lévinas a insisté sur l'idée que « la souffrance est une défaillance du bonheur [et donc de la jouissance – EW], et il n'est pas exact de dire que le bonheur est une absence de souffrance. »⁸⁹ Maintenant, la douleur tranche plus définitivement sur la jouissance, notamment en constituant un pour-l'autre qui interrompt ou précède le pour-soi de la jouissance. Les deux aspects du moi dégagés dans le vieillissement – ipséité et passivité, jouissance et souffrance – sont les termes de ce que Lévinas appelle la *proximité*⁹⁰, définie comme la signification du

⁸⁷ Cf. AE 90 : « La temporalisation est le « contraire » de l'intentionnalité de par la passivité de sa patience ; en elle est sujet le rebours du sujet thématissant [. . .]. »

⁸⁸ AE 93–94 (nous soulignons).

⁸⁹ TI 119.

⁹⁰ Cf. AE 102, 103. Dans ces deux textes, Lévinas utilise « proximité » clairement pour désigner et la jouissance active ontologique, et la souffrance passive ontologique ou pré-ontologique. L'emploi de cette notion clé nous semble en accord avec les analyses que Lévinas poursuit, mais elle contredit l'intention formulée ailleurs : « la présente étude [AE] essaie de ne pas penser la proximité en fonction de l'être » (AE 32). Qu'il soit impossible de penser la jouissance corporelle et la souffrance (au moins jusqu'à un certain point) sans le faire en fonction de l'être, est évident – sans référence à l'être aucune des descriptions phénoménologiques n'aurait de point de départ. Mais ce glissement de terminologie est instructif : il nous montre une préférence d'attention pour le sens qui précéderait ce qui est récupérable par l'existence ontologique, par notre corporéité. En effet, la proximité est, pour Lévinas, la « façon » de la différence éthique par laquelle il espère transcender la différence ontologique.

sensible. La signification nous retiendra plus tard ; l'important est de comprendre que cette signification constitue, hors de toute thématization, la subjectivité du sujet en lui accordant un sens qui le lie indissociablement à l'*autre*, qui sera interprété comme *autrui*. Et le lien avec cet autrement qu'être au sein du moi est responsable du trésor de mots décrivant cette subjectivité : un-pour-l'autre, expiation, unicité, substitution, otage, exception, humanité, tiers exclu, accusatif, me voici !, exposition, essoufflement, dépouillement, nudité, sacrifice, élu, inquiétude, et d'autres.

§ 4.4 *Transcendance*

L'interprétation langagière de la proximité (c'est-à-dire de l'ensemble de la jouissance *et* de la souffrance hors représentation) sera l'occasion pour Lévinas de faire un saut prodigieux, dont le sens est indiqué par l'étymologie, de la proximité vers le prochain et de l'autre vers *autrui*.⁹¹ Le sens d'*autrui* ou du prochain dans sa proximité serait éthique. C'est précisément la notion de proximité qui donne lieu, chez le deuxième Lévinas, à une transcendance⁹² dont le sens serait autrement qu'être ou éthique. Avec un trésor de nouveaux termes, Lévinas prolonge, reprend, renouvelle et reformule ses réflexions sur l'autre dans sa politique de totalité de l'être : au-delà, paix instable, désintéressement, exception, arrachement à l'essance, non-lieu, diachronie irrécupérable, non-représentable, non-totalisable, infini, visage, illéité, extraordinaire, pré-originel, an-archique, énigme,⁹³ et ce qui sera pour nous le plus important pour entrer dans cet ensemble : le *dire*.

⁹¹ Cf. par exemple le résumé simplifié que Lévinas donne : « En partant de la sensibilité interprétée non pas comme savoir mais comme proximité [. . .] nous avons essayé de décrire la subjectivité comme irréductible à la conscience et à la thématization. La proximité apparaît comme la relation avec *Autrui* » AE 157. Voir aussi notre critique de cette transposition de sens dans le chapitre 8, § 3.1 « D'auditeur à auteur. Sur l'interprétation » et § 3.2 « « Me voici » et *Dasein* ».

⁹² Cf. DEHH (« Langage et proximité ») 226n2.

⁹³ Dans le premier chapitre d'AE, le lecteur est quasiment mitraillé de nouvelles notions, évoquées ici et dans notre section précédente.

§ 5. CONCLUSION

Le projet de Lévinas consiste à plaider pour l'altérité malgré la totalité. Cette thèse est développée sous plusieurs formes : Lévinas défend une pluralité plus originaire que l'unité, la particularité avant la généralité ou le neutre, l'altérité qui précède l'identité et une asymétrie qui est la condition de la possibilité de la réciprocité. Résumé dans des termes qui nous sont déjà familiers, la philosophie ou métaphysique lévinassienne cherche une évocation hors de ce qu'il percevait comme une emprise sur l'homme par l'histoire ou par l'être. Plus précisément, il cherche à justifier sa conviction que l'homme ne se réduit pas à une chose comprenant l'être, comme la philosophie occidentale avait prétendument tendance à le laisser entendre. Il cherche à montrer que l'homme est confronté à une véritable transcendance qui percerait son existence ontologisante et totalisante.

La manière dont Lévinas procède pour justifier cette *transcendance* qui tranche sur la totalité commence avec des recherches phénoménologiques ontologiques pour dégager la limite de l'existence (pré-ontologique) de l'homme dans un effort de radicaliser la notion heideggerienne de transcendance. Dans un deuxième mouvement, il cherche à expliquer ce qui précède et rend possible les phénomènes. Ici aussi, il essaie de rester proche d'une certaine phénoménologie tout en cherchant les conditions transcendantales, (renforcées dans le sens de « valeurs préalables », *voorwaarden* en néerlandais⁹⁴) qui sont le face-à-face avec les autres.

⁹⁴ Il apparaît qu'il y a un sens dans lequel Lévinas est prêt à approprier à sa philosophie la spécification « transcendantal ». Il répond notamment à la question suivante : « En 1972 – donc avant *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* – le professeur Dr. Th. De Boer a écrit un article sur votre œuvre sous le titre de *Un transcendantalisme éthique*. Si la condition transcendantale est expliquée non pas comme un fait mais comme une valeur préalable – en hollandais *voor-waarde* – est-ce que vous consentez à cette caractéristique ? » [le mot « voorwaarde » se traduit normalement par « condition » – EW] à laquelle Lévinas a répondu : « Eh bien je suis absolument d'accord avec cette formule, si transcendantal signifie une certaine antériorité : sauf que l'éthique est avant l'ontologie [...] C'est donc un transcendantalisme qui commence par l'éthique. » (DVI 143)

La philosophie de Lévinas est une éthique transcendantale qui procède à la manière phénoménologique⁹⁵. Tandis que l'intention de la justification d'un autre de la totalité ontologique reste la même à travers le cheminement du philosophe, son œuvre invite une périodisation justifiée par un changement de stratégie :

- (i) le premier Lévinas inverse et multiplie les sens de la différence ontologique (hypostase, jouissance, possession), re-décrivant le *Dasein* en tant qu'événement de la compréhension de l'être, et radicalise la différence ontologique (la transcendance par l'idée de l'infini et du visage) afin d'accorder à l'autre dans sa particularité une position éminente (à savoir un appel éthique inéluctable) par rapport au moi.
- (ii) chez le deuxième Lévinas, tout l'effort est de surmonter la différence ontologique, en utilisant des analyses de constitution passive (vieillesse, sensibilité, proximité, entre autres) afin de décrire une subjectivité qui a du sens autrement qu'être, mais qui donnera toujours du sens à son existence.

Dans une stratégie, comme dans l'autre, une certaine réduction est à l'œuvre qui nous permettra ou bien d'entrevoir l'appel de l'autre sur le sujet (le visage qui effectue une réduction), ou bien de saisir le sens de la subjectivité comme l'un-pour-l'autre (ce qui est rendu possible par la réduction du *dit* ontologique à son sens reconduit au *dire* – ce que nous examinerons ci-après de façon

⁹⁵ Nous mettons ensemble deux énoncés : (après avoir annoncé la thématique de l'idée de l'infini) « la façon de remonter et de se tenir en deçà de la certitude objective que l'on vient de décrire, se rapproche de ce qu'on est convenu d'appeler méthode transcendantale, sans qu'il faille comprendre dans cette notion jusqu'aux procédés techniques de l'idéalisme transcendantal. » (TI 10) et (après avoir renvoyé à l'inspiration de Rosenzweig dans l'opposition à la totalité) « la présentation et le développement des notions employées, doivent tout à la méthode phénoménologique. » (TI 14). Ce genre de *transcendantalisme* s'effectuant comme une analyse *phénoménologique* expliquerait le sens de la remarque que Lévinas fait dans une lettre de juillet 1971 à R. Bakker : « Je me suis servi de la méthode phénoménologique afin de me dégager de la phénoménologie elle-même. » (cité dans *Tussen filosofie en profetie*, op. cit. p. 156).

plus détaillée). Dans cette philosophie, c'est toujours l'autre, vu comme le lien social, qui donne le premier sens à une existence autrement asservie à l'être impersonnel et belliqueux. Cette altérité de l'autre (asymétrie, hauteur, prochain) fonctionne comme moteur pour réinterpréter la subjectivité, la signification, la politique qui seraient auparavant fondées sur un sujet monadique. Alors, la transcendance de l'autre par rapport à la totalité ontologique rend possible un discours sur l'éthique qui comprend, d'abord, des réflexions sur la responsabilité pour autrui, ensuite (comme nous le verrons) une nouvelle compréhension de l'humanité comme une fraternité et finalement une justice infiniment exigeante.

La réhabilitation de la transcendance en tant qu'altérité va de pair avec une *réhabilitation du sujet et d'autrui*. La transcendance affirmée par Lévinas instaure une asymétrie entre le moi et autrui, ce qui rend indispensable de penser leur réhabilitation respective de deux manières différentes qui correspondent à leurs défis différents : le moi doit être restauré comme sujet responsable d'autrui, face à la menace de la perte de liberté et du sens de son comportement ; l'autre doit être restauré comme altérité asymétrique par rapport au même, face à la menace d'être récupéré par une totalité identitaire sans éthique. Les deux stratégies sont, néanmoins, étroitement liées⁹⁶, la réhabilitation de l'autre étant la condition de celle du sujet.

- (i) Pour le premier Lévinas, *l'altérité d'autrui* est issue, entre autres, de la « phénoménologie » du visage. Cette altérité serait la multiplicité de l'être (contre l'unité parménidienne). Chez le deuxième Lévinas, le visage perd complètement sa formulation ontologique, mais garde son sens éthique qui lui permet d'émerger hors de la jouissance ontologique du moi et de révéler le sens du sujet, selon la structure de « pour-autrui ».
- (ii) Le premier Lévinas accorde une certaine liberté au *sujet* par rapport à l'être – au moyen des analyses de l'hypostase et de

⁹⁶ Cf. *Liberté et commandement* 97 : « Le Moi que je défends contre la hiérarchie, c'est celui qui est nécessaire pour faire droit à l'Autre. »

la séparation –, mais c'est l'appel d'autrui qui donne à chaque aspect de son existence le sens d'une réponse à autrui ; l'appel d'autrui est, comme nous le verrons, l'expérience la plus authentique. Pour le deuxième Lévinas, la proximité d'autrui constitue la subjectivité qui lui donne le sens ultime de l'un-pour-autre. L'unicité du sujet, l'identité subjective, réside dans le fait que personne ne pourrait répondre à sa place. Il ne s'agit nulle part d'une reprise de la subjectivité transcendantale métaphysique en tant que *hupokeimenon*.

Dans les deux cas, on trouve une thématique de la fortification de la singularité face à la généralité ou la totalité. Quant au moi, son unicité réside dans le fait que personne ne peut être responsable d'autrui à sa place.

Nous avons déjà vu que ces réhabilitations ne vont pas sans problèmes pour le premier Lévinas. Dans un effort pour échapper à une compréhension totalisante (entrevue surtout dans la notion heideggerienne de *Mitsein*), Lévinas fait d'autrui le lieu de transcendance ; le visage serait l'événement métaphysique et non pas l'angoisse. Ce changement ingénieux par rapport à la philosophie de Heidegger a malheureusement un inconvénient de taille : dans un développement qui reste ontologique (fût-ce en inversant la différence ontologique), il accorde à un étant particulier – autrui et notamment le visage – la place (laissée vide par Heidegger) d'un étant éminent et semble glisser ainsi vers l'ontothéologie. Il est difficile d'évaluer les mérites de cette critique. D'une part, on pourrait rétorquer que le visage n'est pas un étant, mais d'autre part, il serait difficile de dire où l'altérité se trouverait, pour Lévinas, sans ce lieu qui est l'autre en tant qu'étant. Deux autres raisons nous font croire que Lévinas accepterait plutôt cette critique : la première est que cela correspond avec un résumé de Lévinas où il laisse entendre que sa première philosophie voulait affirmer une certaine relation entre deux étants comme événement originaire⁹⁷ ; la deuxième est que le tournant

⁹⁷ Parlant du sens du projet de TI : « A l'ontologie – à la compréhension heideggerienne de l'être de l'étant – se substitue, comme primordiale, la relation d'étant à étant [. . .] » (*Difficile liberté* 408, nous soulignons). C'est parce qu'il

vers sa deuxième philosophie est indiqué par lui-même comme une tentative de surmonter le langage ontologique de sa première philosophie. Si la réhabilitation de l'altérité d'autrui – le projet de justifier un être qui aurait comme structure ultime la scission entre même et autre – s'effondre, alors il en va de même pour la réhabilitation de la subjectivité.

Nous poursuivrons plus tard notre analyse critique de Lévinas. Jusqu'ici nous avons abordé la philosophie de Lévinas d'un point de vue métaphysique et en excluant deux aspects qui en font intégralement partie : en amont son caractère langagier ou sa préoccupation pour la signification ou l'intelligibilité, qui augmente au fur et à mesure que l'on avance dans l'œuvre lévinasienne, en aval les questions politiques. Dans le chapitre suivant, nous allons d'abord tenter de développer la pensée politique chez Lévinas avant de nous attaquer au langage dans son œuvre entière. La structure de l'évasion que nous avons analysée – l'altérité malgré la totalité – nous guidera pour considérer enfin les deux sujets de politique et de langage dans leur complexe implication mutuelle.

était convaincu que le renversement de la différence ontologique lui permettrait d'échapper à la critique d'avoir pratiqué une onto-théologie, croyons-nous, que Lévinas a entrepris ce revirement.

CHAPITRE 4

POLITIQUE

Dans les deux chapitres précédents, nous avons d'abord élaboré une perspective sur le problème identifié par Lévinas comme celui d'une totalité. Nous avons ensuite examiné la solution que notre philosophe défend, l'altérité malgré la totalité. Ayant établi l'évasion proposée d'un point de vue métaphysique, nous voulons maintenant en explorer le versant politique, suivant le plan du double questionnement de Lévinas présenté à la fin du chapitre 1.

§ 1. INTRODUCTION

Présenter le Lévinas politique consiste à reconstituer les fragments éparpillés dans son œuvre qui traitent de la politique. Sans perdre de vue le développement historique de ces sujets, nous ferons une esquisse thématique des idées que Lévinas a publiées sur la politique.

Commençons par une question simple : de quoi parle-t-il quand il écrit sur la politique ? « Les guerres mondiales – et locales – le national-socialisme, le stalinisme – et même la déstalinisation – les camps, les chambres à gaz, les arsenaux nucléaires, le terrorisme et le chômage – c'est beaucoup pour une seule génération, n'en eût-elle été que témoin »¹, ainsi Lévinas résume-t-il l'époque qu'il a personnellement vécue. Avant tout, dans ses commentaires politiques, Lévinas condamne toute forme de tyrannie ou de totalitarisme, mais surtout le nazisme. Dans ce sens, comme pour tant

¹ *Noms propres* 9. Et de même *Entre nous* 107 où le vingtième siècle se trouve décrit ainsi : « Siècle qui en trente ans a connu deux guerres mondiales, les totalitarismes de droite et de gauche, hitlérisme et stalinisme, Hiroshima, le goulag, les génocides d'Auschwitz et du Cambodge. »

d'autres philosophes de sa génération, son travail est marqué par les événements de son siècle, mais contrairement à beaucoup d'intellectuels, il ne se tourne pas vers le marxisme, qui fait plutôt partie pour lui du problème du totalitarisme.²

Concernant les événements politiques contemporains, il montre une certaine adhésion à l'Etat d'Israël, qu'il ne tient cependant pas pour l'Etat messianique, et il s'exprime sur le conflit israélo-palestinien³. Il commente la politique russe post-stalinienne et la politique d'armement nucléaire⁴. Mais on peut constater une absence significative de commentaires sur la guerre franco-algérienne, la guerre du Vietnam, ou les révolutions en Amérique latine. Les agitations de mai 68, la décolonisation de l'Afrique et la différence de niveau de vie dans le Tiers-monde par rapport à ce qu'il a connu en France ne sont mentionnées qu'en passant⁵. Lévinas n'est donc pas un commentateur des actualités politiques, ou mieux, il ne stylise pas son commentaire de la politique sous la forme d'une analyse critique des événements en cours.

² Cependant, il ne s'agit pas dans son œuvre d'un rejet catégorique. Il reconnaît un certain humanisme marxiste (par exemple *Les imprévus de l'histoire* 27–28, EE 69, HH 35–37) et il lui est même arrivé de formuler sa propre pensée dans un vocabulaire quasi-marxiste (cf. DVI 17–33 ; mais voir notre critique de cet essai au chapitre 9, § 6 « L'éthique déborde la justice institutionnalisée. Le statut du sujet éthique »). Miguel Abensour confirme que Lévinas n'a jamais été anti-marxiste et il parle même d'un « dialogue intermittent mais réel » de Lévinas avec Marx (voir Miguel Abensour, « L'extravagante hypothèse » in *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. Nathalie Frogneux et Françoise Mies (éds). Presses universitaires de Namur (Les Editions du Cerf ; La nuit surveillée) : Paris – Namur, 1998, pp. 161–187 – ici p. 177). Simon Critchley (dans « Persecution Before Exploitation – A Non-Jewish Israel? », in *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes* n° 2, 2003, pp. 273–282) et Howard Caygill (*Lévinas and the Political*, *op. cit.* pp. 36–38) soutiennent le même avis.

³ Cf. *L'au-delà du verset* 12, 14, 221, 225s et sur le sionisme voir par exemple les articles recueillis sous le titre de « Sionismes », *L'au-delà du verset* 209–234.

⁴ Cf. les trois essais en *Les imprévus de l'histoire* 141–151.

⁵ Cf. « De la phénoménologie à l'éthique » 140, HH 34, *Altérité et transcendance* 180 & 181. Salmon Malka donne une discussion des sentiments politiques de Lévinas dans *Lire Lévinas*. Edition du Cerf : Paris, 1984, pp. 39–48.

Ses commentaires et références en passant sont néanmoins instructifs : ils nous apprennent que Lévinas ne se contente pas de condamner une ou deux affaires historiques qui serviraient de seules cibles à sa réflexion politique. La tyrannie constitue le point zéro, le point le plus dépourvu de politique, la situation la plus dépouillée de justice, le point de départ à partir duquel, face auquel ou en opposition auquel, toute philosophie politique doit se construire. Point de départ, oui, mais davantage qu'un moment historique, car la tyrannie demeure une menace pour tout ordre politique établi : « la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie »⁶. Le versant politique de la quête d'une évasion cherche une évasion hors de toute tyrannie, hors de tout totalitarisme.

Sans aller jusqu'à prétendre que toute réflexion sur la politique chez Lévinas trouve son origine dans la notion de tyrannie, convenons que celle-ci constitue le premier repère logique pour la pensée politique dans l'œuvre lévinassienne et qu'elle y jouit de la position privilégiée de premier adversaire de Lévinas. Le mot « tyrannie » n'est pas l'un des plus récurrents dans le vocabulaire de Lévinas, mais il se trouve renforcé dans les textes par des notions annexes : la guerre, la violence, l'histoire et, si notre interprétation est correcte, la mienneté. Bref, la tyrannie, c'est la

⁶ Cf. TI 334–335 et pareillement *Hors sujet* 27. Voir aussi *Liberté et commandement* 97 où Lévinas dit : « Pour moi, l'élément négatif, l'élément de violence dans l'État, dans la hiérarchie, apparaît même lorsque la hiérarchie fonctionne parfaitement, lorsque tout le monde se plie aux idées universelles ». Nous défendrons donc une perspective sur la réflexion politique de Lévinas qui diffère de celle proposée par Olivier Mongin – il écrit : « C'est parce qu'il ne désespère pas radicalement du politique que Lévinas ne pense pas frontalement. Le primat de l'éthique sauve paradoxalement le politique. » Le point de départ de la réflexion politique chez Lévinas, nous semble-t-il, est justement un profond désespoir ou une méfiance, animé par la conviction qu'il est impossible d'éviter à jamais toute tyrannie (comme dans notre citation). Le « primat de l'éthique » ne sauve aucunement la politique, même si elle arrive parfois à se réaliser dans la politique, comme nous le verrons plus en détail dans les chapitres suivants. (Cf. Olivier Mongin « La parenthèse politique » in : J. Greisch & J. Rolland (eds.), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*. Cerf, Paris. 1993. pp. 315–326 – pour la citation : p. 326)

forme extrême de la totalité en politique. Selon les intentions respectives des textes, le terme de tyrannie trouve des référents concrets dans l'hitlérisme⁷ ou national-socialisme et le stalinisme, mais aussi dans les techniques atomiques menaçantes de la guerre froide⁸.

§ 2. DU PROBLÈME DE LA TYRANNIE À LA QUESTION DE LA LIBÉRATION

La notion de tyrannie est utilisée dans l'essai *Liberté et Commandement* (1953) non seulement pour indiquer ce point zéro de la politique, mais également pour situer son auteur par rapport à la tradition de la philosophie antique et plus spécifiquement par rapport à un Platon dont la philosophie est « comme obsédée par la menace de la tyrannie »⁹. Comme le faisait Platon dans la *République*, c'est en se démarquant de l'injustice absolue que Lévinas veut aussi arriver à une compréhension de la justice.

⁷ Cf. « Le mal élémental » de Miguel Abensour qui accompagne son édition de *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Rivages Poche (Petite Bibliothèque) : Paris, 1997, pp. 27–103 – ce commentaire qui prend également *De l'évasion* sérieusement en considération, montre comment le sujet du nazisme est entré dans la réflexion de Lévinas et comment cette interprétation dirigeait sa pensée ultérieure. Le commentaire de Howard Caygill (*Levinas and the Political*, Routledge : London & New York, 2002, pp. 29–40) va dans le même sens, en dépit du fait qu'il interprète le même texte non d'un point de vue phénoménologique (comme M. Abensour l'a fait), mais d'un point de vue entièrement politique, axé sur les valeurs républicaines de liberté, égalité et fraternité. Ce qui est exceptionnel dans ce commentaire est sa prise en compte des influences mineures sur Lévinas : les pensées politiques de ses professeurs strasbourgeois, de Durkheim, de Bergson et même le programme politique d'Emmanuel Mounier et du groupe d'*Esprit*, par lequel les *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* sont publiées la première fois. Aussi instructive que soit cette lecture, cette monographie doit être utilisée avec vigilance à cause de sa négligence à l'égard de la phénoménologie.

⁸ Selon « Sur l'esprit de Genève », *Les imprévus de l'histoire* 141–144.

⁹ *Liberté et commandement* 36. Il renvoie, surtout à la *République* 562a–588a.

Qu'est-ce que la tyrannie dans son essentiel ?

« Commander, nous dit Lévinas dans la première phrase de l'essai, c'est agir sur une volonté »¹⁰ et, pour Platon, le gouvernement idéal, la manière idéale de commander ou d'agir sur la volonté des citoyens, c'est un gouvernement par la science, par la raison. C'est pourquoi le chef d'Etat idéal serait le roi philosophe. C'est lui qui commande par l'institution de la raison impersonnelle, dirait Lévinas, et garde ainsi le bonheur de la cité entière en réglant l'harmonie interne du tout, préciserait Platon¹¹. Par rapport à cet ordre idéal, la tyrannie est la conjoncture absolument contraire : l'homme n'agit plus sous le commandement de sa propre raison, l'interaction de l'homme avec les autres n'est plus ordonnée par la participation mutuelle à l'ordre rationnel, par une force extérieure, la volonté de l'homme est reliée à son animalité, tant et si bien qu'on ne peut plus dire qu'il agit par sa volonté, parce qu'il est privé de volonté¹². La tyrannie règne là où l'homme ne dispose plus de liberté (de ce qui serait capable de se refuser à subir une action¹³), où il se trouve hors de la loi, ou mieux, hors même de la possibilité d'être commandé¹⁴. La philosophie de Platon, le dualisme anthropologique même, se comprennent comme une contribution à la liberté, c'est-à-dire au consentement autonome, parce que rationnel, de l'homme à l'ordre impersonnel, à l'ordre qui règle la politique de l'extérieur. Ceci donne lieu à un large accord de Lévinas avec Platon : « Cette nécessité, pour assurer la liberté, d'un ordre sans tyrannie, cette vision d'une tyrannie qui, malgré ses apparences d'action et de liberté, n'est ni action, ni liberté, cette lutte contre les mythes d'une religion tyrannique aux livres II

¹⁰ *Liberté et commandement* 33.

¹¹ Par exemple *République* 368e–369a. C'est ce type de raisonnement politique, comme celui de Platon dans la *République*, qui commence, pour Lévinas, une tradition de politique qui se spécialise en calcul de l'harmonie interne du tout ou, comme il le dit plus tard, « les écrits grecs [sont] experts en espèces et en genres ». *Entre nous* 241.

¹² Cf. *Liberté et commandement* 36–38.

¹³ Cf. *Liberté et commandement* 34.

¹⁴ Cf. la formulation positive : « le fait premier de la relation sans tyrannie est commandement. » *Liberté et commandement* 55.

et III de la République, aboutissant, au livre X, à affranchir l'action humaine des dieux et du destin, limitant la nécessité à la responsabilité qui découle du choix se font sans qu'il en résulte la moindre entrave pour la liberté du choix ; cette lutte contre les prestiges d'un art incantatoire au livre VIII, et la dénonciation de la poésie dans ce qu'elle comporte de violence et de tyrannie – tout cela constitue la partie absolument valable de la solution politique du problème de l'action et de la liberté. »¹⁵

Cependant, il ne s'agit pas pour Lévinas d'élaborer les détails de l'Etat idéal, mais plutôt de comprendre les conditions de la liberté de l'homme sans laquelle il n'y a pas de justice. La première chose qui menace la justice, c'est le fait que la liberté de l'homme soit non-héroïque, parce que corporelle¹⁶. Ce fait a déjà été identifié dans l'hitlérisme où : « Les mystérieuses voix du sang, les appels de l'hérédité et du passé auxquels le corps sert d'énigmatique véhicule perdent leur nature de problèmes soumis à la solution d'un Moi souverainement libre. »¹⁷ Contrairement à cette soumission de l'homme à la fatalité d'une histoire sans issue, la vraie humanité de l'homme serait une liberté conçue comme la susceptibilité de réagir à un commandement. Cette conclusion permet à Lévinas de formuler provisoirement la condition de possibilité de la justice dans le cadre de l'institution de l'Etat :

« s'imposer un commandement pour être libre, mais précisément un commandement extérieur, non pas simplement une loi rationnelle, non pas un impératif catégorique sans défense contre la tyrannie, mais une loi extérieure, une loi écrite, munie d'une force contre la tyrannie, voilà sous une forme politique, le commandement comme condition de la liberté. »¹⁸

Le problème de la tyrannie susciterait plusieurs questions, dont la plus importante serait celle de savoir comment la liberté est

¹⁵ *Liberté et commandement* 56–7.

¹⁶ Cf. *Liberté et commandement* 38.

¹⁷ *Les imprévus de l'histoire* (« Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme ») 30. Voir notre analyse de cet essai au chapitre 1, § 3 « Le Rosenzweig de Lévinas et la lutte contre l'idéalisme » et au chapitre 2, § 2.2(1) « L'instant ou la priorité du présent » et § 2.4(1) « La position ».

¹⁸ *Liberté et commandement* 40.

possible. La réflexion sur la possibilité de la liberté face à la menace de la tyrannie nous amène à concevoir la liberté dans un Etat, c'est-à-dire la liberté institutionnalisée ou la sauvegarde institutionnelle de la liberté. La liberté n'est possible que si elle est instituée, renforcée, répandue, défendue – ce qui ne peut advenir dans l'Etat. Mais il faut situer cette question dans le contexte plus large de la lutte pour la liberté, qui comprend la lutte de l'homme contre son propre enchaînement à son corps dont on ne peut exiger aucune justice, puisqu'il est forcément soumis aux forces extérieures. Autrement dit, la citation nous indique qu'il n'y a pas de liberté sans commandement, mais que commander, c'est justement agir sur une volonté qui serait capable de se soumettre ou de refuser la soumission à ce commandement. Le commandement est la condition de la liberté sur le plan politique, mais avant cela, il doit y avoir une liberté individuelle. Dans ce sens, la liberté est la condition du commandement. Le commandement est la condition de l'exercice de la volonté, d'une volonté qui est elle-même préalablement la condition du commandement.

Résumons. Comment concevoir un Etat où l'homme sera gouverné par la loi ? Comment concevoir un Etat juste ? Ces questions doivent être considérées d'après deux ordres de liberté : (1) la liberté de l'homme par rapport à l'histoire, la nature ou sa propre animalité et (2) la liberté de répondre aux commandements ; on pourrait dire aussi que (1) la liberté de l'homme par rapport à l'histoire, la nature ou sa propre animalité est la condition pour (2) un Etat où le règne de la loi permettrait de consentir et de répondre librement à cette loi. Mais la liberté est problématique car elle est menacée par la tyrannie, soit par l'appartenance à la nature, soit par une tyrannie politique. C'est pourquoi la liberté est considérée par Lévinas sous l'aspect de la lutte pour la liberté, ou bien de la *libération*.

La deuxième de ces deux genres de liberté a fait l'objet de notre discussion dans les chapitres précédents. Nous avons montré que du point de vue ontologique, le premier pas vers l'évasion est pris par l'hypostase. C'est en maîtrisant l'être que l'homme gagne sa liberté, fût-ce une liberté monadique. Le même

vaut pour la relation de dépendance/indépendance de l'homme par rapport aux éléments dont il jouit. Mais finalement ce qui accorde une vraie liberté à l'homme, c'est l'altérité de l'autre qui investit le sujet selon le dessin formel de l'idée de l'infini. Reprenons maintenant cette même conclusion sous une autre perspective : en examinant la lutte de l'homme pour se libérer de la nature, nous préparerons l'étude d'une libération vis-à-vis des forces arbitraires des hommes, sous la forme de la création d'un ordre politique dans lequel les libertés peuvent être sauvegardées. Autrement dit, tentons avec Lévinas de trouver le versant politique de l'évasion en examinant les possibilités d'une altérité malgré la totalité de la vie politique.

§ 3. LA LIBÉRATION (1) – LA SÉCULARISATION OU LA PHILOSOPHIE
LÉVINASSIENNE DE LA TECHNIQUE

Dans sa philosophie, Lévinas s'est souvent penché sur le problème de l'enchaînement de l'homme à une histoire et a constamment posé la question sur la possibilité d'échapper au tragique qu'est, pour lui, l'histoire. La tentative d'éliminer ou de limiter la tragédie de son existence, c'est l'histoire de la libération de l'homme. Cette libération doit se réaliser au niveau le plus profond, par rapport à l'animalité de l'homme, à la nature et aux dieux¹⁹.

C'est pourquoi, si Lévinas ébauche un « état naturel » typologique, ce n'est pas pour justifier une nostalgie du primitif ou d'un romantisme bucolique, tout au contraire.²⁰ Le but de cette ébauche n'est pas non plus de nous introduire à une théorie du

¹⁹ Cette question est discutée plus en détail sous un autre angle dans les chapitres 1 et 2 où l'enchaînement de l'homme à son histoire est analysé, d'une part par une critique de la mienneté heideggerienne et d'autre part par des analyses de l'étant-homme rivé à son corps. La liberté par rapport à cet enchaînement est présentée d'abord, partiellement, dans l'indépendance relative de l'étant par rapport à l'être dans l'hypostase et la jouissance, le travail et la possession, et ensuite, complètement, dans la relation transcendantale avec l'altérité d'autrui.

²⁰ Cf. *Les imprévus de l'histoire* 178.

contrat social. Il s'agit, pour Lévinas, de savoir si l'on peut parvenir à la liberté et à la libération de l'homme par rapport à la nature au moyen de la raison.

§ 3.1 De l'ère du sacré à l'ère technique

Selon les textes parallèles, *Sécularisation et faim*²¹ et *Transcendance, idolâtrie et sécularisation*²², l'histoire de la libération de l'homme commence « à une époque où tout le mouvement vers le haut est limité par les lignes des sommets, les corps célestes sont absolument intangibles. »²³ L'homme se trouve sous un ciel fixe complètement inaccessible. Pour l'homme planté sur terre, regarder le ciel se fait d'une manière toute différente de son regard sur les choses qui l'entourent. Cet acte de regarder diffère d'un acte intentionnel, notamment en ce que le regard vers le ciel n'a pas la structure de besoin et de satisfaction qui caractérise les activités de la vie quotidienne, c'est-à-dire que l'œil dans ce cas n'est plus lié au corps dans le sens du lien primordial entre faire et connaître, parce que l'œil qui se tourne vers le ciel transcende un espace autrement infranchissable entre la terre et le ciel, et rencontre ainsi l'intouchable. « L'intouchable est le nom d'une Impossibilité avant d'être celui d'un Interdit »²⁴. Ce passage de l'impossibilité vers l'interdiction, c'est le passage de l'homme vers le surnaturel, le *sacré*. Le saut de la vision vers la hauteur (hauteur qui domine la vision par sa qualité absolue et extraordinaire) serait à l'origine de l'émerveillement qui déboucherait finalement à l'idolâtrie. « Le numineux

²¹ *Cahier de l'Herne* 19–28.

²² *Dieu, la mort et le temps* 190–194.

²³ *Cahier de l'Herne* (« Sécularisation et faim ») 20, *Dieu, la mort et le temps* 190–191. Nous pouvons mentionner que les deux textes se construisent implicitement comme un dialogue avec la tradition métaphysique de Thalès à Hegel. Comparer par exemple avec la Préface de la *Phänomenologie des Geistes* où l'on trouve une similarité de thématique (par exemple l'image de l'homme enfermé dans la vie sensuelle qui lève les yeux vers le ciel – *Phänomenologie des Geistes, Vorrede*, § 8) et de vocabulaire (par exemple l'analyse du sujet vu comme « repos » ou « *ruhend* »).

²⁴ *Cahier de l'Herne* 20 et pareillement, mais sans majuscules *Dieu, la mort et le temps* 191.

ou le sacré enveloppe et transporte l'homme au-delà de ses pouvoirs et de ses vœux »²⁵, c'est-à-dire que le sacré prive l'homme de sa liberté – expérience qui se vit concrètement en relation avec les éléments, qui désormais prennent le visage des dieux mythiques²⁶. Se sentant exposé aux caprices des dieux, l'homme a des soucis pour le lendemain. L'allégeance de l'homme à cet ordre sacré est la re-ligion (et « religion » prend ici une acception négative au lieu de son acception éthique que l'on trouve également dans la pensée de Lévinas²⁷).

Mais dans l'étonnement dont nous avons parlé, commence également, selon Platon et Aristote, la philosophie. Au lieu de chercher son origine dans les difficultés de l'interaction quotidienne, la philosophie s'émerveille de la connaissance de son propre manque de connaissances et devient ainsi l'amour de la sagesse ; le savoir lui-même, et non le besoin, constitue son origine. L'idolâtrie donne jour à l'aveu d'ignorance, qui annonce déjà la volonté de réduire la distance entre le ciel et l'homme, c'est-à-dire de démystifier le sacré en le soumettant à son savoir, à lui-même. L'admiration cède la place à l'astronomie, à la rationalité qui finalement devient athée et ainsi, selon Lévinas, le savoir de l'occident naît de la sécularisation de l'idolâtrie.²⁸ La science, qui apparaît avec la philosophie, apprend à l'homme à ne plus agir sur-le-champ, à patienter, à prendre en main les choses pour les contempler avant de les consommer, à manipuler, posséder et travailler les choses. Ainsi naît la *technique*.

La libération de l'homme face aux forces arbitraires de la nature, face aux caprices des dieux, se réalise par la technique. La technique est la possibilité d'agir sur les dieux, désormais dépouillés de leur divinité, identifiés aux choses, impuissantes et mortes, transformées en « outils » avec lesquels l'homme peut

²⁵ *Difficile liberté* 28.

²⁶ TI 151 : « L'avenir de l'élément comme insécurité, se vit concrètement comme divinité mythique de l'élément. »

²⁷ Cf. par exemple *Entre nous* 19.

²⁸ Cf. *Cahier de l'Herne* 21–22, *Dieu, la mort et le temps* 192.

répondre à son souci du lendemain. La technique rend possible l'approvisionnement pour demain et libère les humains de leur sort animal, non seulement de ceux qui ont maîtrisé la technique, mais des humains en général²⁹. Grâce à la technique, issue de la science, l'homme n'est plus livré à sa propre privation, et il ne reste plus impuissant devant la pénurie et la misère des autres.

§ 3.2 *Les dialectiques de la technique*

Faut-il donc conclure que le jugement que Lévinas porte sur la technique est exclusivement positif? Nullement. Lévinas nous met en garde contre un jugement unilatéral – positif ou négatif – à ce sujet. La compréhension de la technique se construit plutôt sur deux axes dialectiques.

La technique aurait apporté deux bénéfiques indéniables, or, ces biens sont justement menacés par la technique.

§ 3.2a *Première dialectique : nourriture versus menaces physiques*

Le premier bien apporté par la technique est la libération par rapport aux forces du sacré, qui nous permet de nous abriter à long terme contre les menaces de la nature. « Le sacré qui m'enveloppe et me transporte est violence »,³⁰ dit Lévinas et nous venons de décrire le mouvement libérateur par rapport à cette violence aveugle. Désormais, l'homme doit maîtriser la terre pour servir les hommes, les nourrir et alléger leur souffrance³¹. Mais la technique qui accomplit le désensorcellement de la nature où elle trouve son appui, porte aussi la souillure des mécomptes : « ses dangers meurtriers et l'asservissement nouveau et les mythologies dont elle menace et la pollution qui en résulte et qui empoisonne, au sens propre du terme, jusqu'à l'air que nous respirons. »³² La critique de Lévinas se soucie à la fois de l'homme et de la

²⁹ Cf. *Cahier de l'Herne* 28, *Dieu, la mort et le temps* 200.

³⁰ *Difficile liberté* 29.

³¹ *Difficile liberté* 327, « De la phénoménologie à l'éthique » 135, *Entre nous* 103 (sur la technique médicale).

³² *Cahier de l'Herne* 25.

nature.³³ Le décalage entre le bien apporté par la technique et la menace venant de cette même technique constitue une « dialectique inachevée », mais « le bilan des gains et des pertes que l'on dresse ne repose, à vrai dire, sur aucun principe rigoureux de comptabilité. »³⁴ Ce qui est clair, c'est que Lévinas se sent justifié à souligner l'importance du développement de la technique, surtout pour des gens qui n'en profitent pas encore assez, et cela, face à ce qu'il perçoit comme une rhétorique confortable de condamnation excessive de la technique, souvent prononcée dans des discours de remystification des lieux.³⁵

§ 3.2b *Deuxième dialectique : propagation des droits de l'homme versus oppression politique*

Nous avons vu que, d'après Lévinas, le désensorcellement nous libère des dieux locaux et nous verrons que c'est une libération en vue d'un humanisme universel malgré les différences culturelles³⁶. C'est ce que Lévinas veut dire quand il parle de la sécularisation et qu'il considère la science et la technique qui en procèdent comme des « valeurs européennes absolument exportables ». ³⁷ Il s'agit ici des droits universels de l'homme qui seraient les fruits de la libération politique en Europe. C'est la science et la technique qui auraient rendu possibles la notion de droit de l'homme et la dissémination de cette notion³⁸. Mais cette même technique

³³ Cf. par exemple *Difficile liberté* 323. Lévinas comprend donc que les catastrophes dues à la technique pourraient inciter à une nostalgie pour un monde qui échapperait à la prise technique (cf. *Entre nous* 63).

³⁴ *Difficile liberté* 323.

³⁵ Cf. le fameux essai dans *Difficile liberté*, « Heidegger, Gagarine et nous », et les premières pages sévères de « *La philosophie et l'idée de l'infini* » dans DEHH, qui visent surtout l'auteur de *Wohnen, bauen, denken*, un essai auquel Lévinas renvoie explicitement dans *Sur Maurice Blanchot* 24–25.

³⁶ Cf. *Cahier de l'Herne* 24, *Dieu, la mort et le temps* 193.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Cf. *Hors sujet* 162–165, *Entre nous* 216 et notre discussion ci-dessous. Dans sa discussion de la technique chez Lévinas – très rare parmi les commentaires – Adriaan Peperzak ne renvoie pas aux liens que Lévinas établit explicitement entre la technique et la politique (son paragraphe intitulé « Technology and Politics » fait seulement quelques remarques générales sur la philosophie

menace l'humanisme qu'elle a aidé à établir. Lévinas écrit avec ironie que « l'humanisme commença avec ces guerres où l'on oublia les forces de la Nature »³⁹, c'est-à-dire qu'étant libéré par rapport aux forces de la nature, on est libre de soumettre les autres aux forces humaines, soit dans la guerre, soit dans l'idéologie⁴⁰, « d'où une dialectique qu'on pourrait mener trop aisément jusqu'à la contestation ou à la condamnation de la technique, sans espérer une chance d'équilibre d'un éventuel retour de la science et de la technique sur elles-mêmes. »⁴¹ Une fois de plus, Lévinas reconnaît sérieusement l'ambiguïté de la technique, tout en insistant peut-être un peu plus fortement sur son aspect positif.

Avec cette référence au deuxième axe de la dialectique, nous avons anticipé la libération dans sa portée politique. Cette thématique doit être élaborée maintenant plus en détail.

§ 4. LA LIBÉRATION (2) – LIBÉRALISME : LA TRADITION DE L'HUMANISME EUROPÉEN

Notre point de départ était l'annulation de toute politique : la tyrannie. Pour concevoir une politique, il faut indiquer le ou les chemins de libération de l'homme par rapport à la tyrannie. Il y en a deux, qui correspondent à la double nature de la tyrannie : le premier, que nous venons d'étudier, est le chemin de libération par rapport à la nature et aux divinités (pour suivre cette voie, il faut déjà avoir été convaincu de ce qui constitue une condition de sa possibilité, à savoir, que l'homme n'est pas pure animalité, qu'il a une certaine volonté libre, même si elle est non-héroïque) ; le deuxième chemin amène à l'établissement d'une situation où l'on peut vivre en liberté, c'est-à-dire, la liberté politique. Cette

lévinassienne). Le commentateur semble ignorer les textes que nous utilisons ici. Cf. Adriaan Theodoor Peperzak, *Beyond. The philosophy of Emmanuel Levinas*. Northwestern University Press : Evanston, Illinois, 1997, ici le chapitre 8, « Technology and Nature », pp. 131–144.

³⁹ *Les imprévus de l'histoire* 142.

⁴⁰ Cf. *Dieu, la mort et le temps* 196.

⁴¹ *Hors sujet* 165.

situation serait un « libéralisme » qui figurerait comme l'antipode de l'hitlérisme, selon Lévinas⁴², même si en même temps, un certain libéralisme est justement mis en question par l'hitlérisme⁴³. Il faudrait concevoir l'Etat libéral comme un Etat « capable d'une législation meilleure », c'est-à-dire que l'Etat libéral en question « n'est pas une notion purement empirique – il est une catégorie de l'éthique où, placés sous la généralité des lois, les hommes conservent le sens de leur responsabilité, c'est-à-dire leur unicité d'élus à répondre »⁴⁴. Lévinas nous dit ainsi qu'il croit « en la force du libéralisme en Europe. »⁴⁵ Tâchons de comprendre ce que signifie ce libéralisme.

§ 4.1 De la liberté aux libertés ou l'apport de la culture occidentale

§ 4.1a Les Grecs

Le libéralisme nous intéresse, bien sûr, parce que c'est une manière de penser la politique, ce qui veut dire, si nous suivons la tradition issue de Platon, de penser la justice. Platon, dans la *République*, a introduit la cité comme l'échelle juste à laquelle il faut penser la justice. En pensant la cité ou l'Etat, c'est-à-dire la citoyenneté dans sa totalité, comme le lieu de la justice, et en le faisant à leur manière, les Grecs sont les prédécesseurs du libéralisme :

« les Grecs ont excellé en centrant leur réflexion sur la question de l'harmonie et de l'ordre de l'être. C'est la dimension de l'Etat, de la justice, et du politique. La justice [...] fait intervenir une forme d'égalité et de mesure, un

⁴² Cf. *Les imprévus de l'histoire* 26 et implicitement *Autrement que savoir* 59–62.

⁴³ « On doit se demander si le libéralisme suffit à la dignité authentique du sujet humain. » – cf. le « Post-scriptum » dans *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. (Suivi d'un essai de Miguel Abensour) Rivages poche. Petite Bibliothèque 1997, pp. 26.

⁴⁴ *Cabier de l'Herne* 111 & *Autrement que savoir* 62 et de même *Entre nous* 222 : « Etat libéral – catégorie constitutive de l'Etat – et non point une contingente possibilité empirique ».

⁴⁵ *Les imprévus de l'histoire* 186.

ensemble de règles sociales à établir ainsi que le juge l'Etat, et donc la politique. La relation entre moi et autrui doit, cette fois, laisser place à un tiers, à un juge souverain qui décide entre les égaux. »⁴⁶

Cette compréhension de ce qui constitue typiquement la réflexion politique des Grecs est très importante pour comprendre à la fois les avantages et les inconvénients de la politique occidentale dans l'optique de Lévinas. Il y aurait en effet une continuité entre la libération par rapport à la nature (par le chemin qui mène de la désacralisation vers la technique) et la manière de gérer les relations entre les personnes. Cette politique reposerait, d'après l'interprétation que Lévinas en donne, sur (a) une vision des individus comme citoyens, comme égaux, (b) tous encadrés dans un tout, (c) dont la justice serait construite selon une logique de calcul. Malheureusement, Lévinas ne donne jamais une analyse élaborée de ce qu'il entend exactement par cette critique de la « logique de calcul » qui serait en vigueur dans les philosophies traditionnelles de la politique. Est décisif le fait que la logique de calcul relie la critique de la totalité avec le sort de l'individu dans cette totalité, qui consisterait en la négligence de l'éthicité unique de l'altérité d'autrui. De plus, si « la politique laissée à elle-même porte en elle une tyrannie »⁴⁷, ce serait justement à cause de la tendance à dégénérer inhérente à une logique politique de calcul. Il est donc capital de comprendre la collaboration entre la raison et la notion de totalité, parce qu'elle serait le germe de la tyrannie dans la politique.

§ 4.1b *Les libéraux modernes*

Suivant l'analyse de Lévinas, depuis la Renaissance naît un mouvement parallèle à cette politique courante du calcul, une tendance qui conçoit la justice d'une manière différente, à savoir à travers l'idée de la liberté. C'est un mouvement révolutionnaire qui veut arracher l'homme à la lutte qu'est la politique, en conférant à l'individu une immunité dans ce combat, c'est-à-dire en libérant

⁴⁶ *Les imprévus de l'histoire* 182–183. Noter qu'ici le « tiers » a un sens différent de son emploi habituel chez Lévinas.

⁴⁷ TI 334–335.

l'homme du pouvoir calculateur de la politique, d'un régime sous lequel l'individu et ses intérêts risquent d'être subordonnés aux priorités du tout, pour le bien du tout. La liberté serait désormais énoncée sous forme de *droits*, droits qui seraient en vigueur tout en acceptant la nécessité d'une politique continue qu'exige la gestion de l'Etat.⁴⁸

Les droits de l'homme sont des libertés universelles (c'est-à-dire qu'ils s'appliquent à tout individu, indépendamment de ses qualités ou des circonstances), ils sont inaliénables (quelles que soient les exigences politiques pratiques). Les penseurs modernes les ont dits « naturels », cela ne signifie rien d'autre que ce sont des vérités innées entrevues par l'esprit introspectif⁴⁹. On n'a donc pas besoin de conférer les droits aux citoyens, car ils les possèdent *a priori*. Désormais, tout le système judiciaire se construit sur cette base des droits de l'homme. Ainsi s'installe la division ou la séparation des pouvoirs dont parlait Montesquieu : la loi, fondée sur les droits inaliénables, limite le pouvoir de la politique et lui dicte même certaines conditions de sa pratique⁵⁰.

Mais l'existence des droits n'a guère de poids si l'on est trop soumis aux forces de la nature pour imaginer la possibilité de la liberté, si l'on ne connaît pas ses droits, si l'on ne sait pas comment assumer et exercer ses droits, si l'Etat n'a pas les moyens de faire respecter les droits. A vrai dire, même

« leur incorporation [l'incorporation des droits] au déterminisme juridique et leur poids dans cet ordre, le fait même de leur découverte et de leur formulation correcte, comportent des conditions sociales et psychologiques nécessaires qui doivent beaucoup à l'état culturel, technique et économique d'une société, à ses structures et révolutions, à l'influence des civilisations étrangères, voisines et lointaines, à la lucidité et à la finesse intellectuelle des citoyens. Ces conditions ne sont pas le fondement de ces droits en tant que

⁴⁸ Cf. *Altérité et transcendance* (« Les droits de l'autre homme ») 151–153, *Hors sujet* (« Les droits de l'homme et les droits d'autrui ») 159–164. *Hors sujet* 164 donne une liste des droits énumérés par Lévinas.

⁴⁹ Cf. *Hors sujet* 163 : « L'esprit serait capable de partir de son propre fonds, de ses idées « innées », d'entreprendre et d'achever la construction du Royaume de droit. »

⁵⁰ Cf. *Altérité et transcendance* 153.

droits. Elles ne sont ni le principe, ni la justification de ce « privilège » attaché *a priori* à la personne humaine. »⁵¹

L'optique de Lévinas est claire : même si les droits sont *a priori*, ils doivent être découverts (face aux divinités naturelles et à la tyrannie), installés et sauvegardés (face à l'ordre politique), ce qui n'est possible que dans une conjoncture historique et culturelle convenable, et c'est justement ce qu'a fait la culture européenne, poussée par la recherche de la liberté⁵². La culture européenne, par sa science et sa technique, présente le monde avec la possibilité pour l'homme d'assumer librement sa liberté⁵³.

§ 4.2 Les impasses du libéralisme

C'est sur ce genre de considérations que Lévinas s'appuyait quand il disait : « Je crois en la force du libéralisme en Europe ». ⁵⁴

⁵¹ *Altérité et transcendance* 151–152. Ailleurs, Lévinas s'exprime d'une façon encore plus tranchée : « La science et les possibilités de la technique sont les premières conditions qui permettent d'assurer dans les faits le respect des droits de l'homme. *Le développement des techniques grâce à l'épanouissement du savoir à travers lequel l'humanité européenne allait à sa modernité, est probablement, de soi, la modalité essentielle sous laquelle la pensée des droits de l'homme, placée au centre de la conscience de soi, s'élargit dans sa conception et s'inscrit ou s'exige comme base de toute législation humaine qui, du moins, se pense alors comme les droits de l'homme dans leur intégralité, indispensable ou espérée.* » *Hors sujet* 162–163. Pareillement *Entre nous* 216.

⁵² La citation précédente continue : « Discipline rationnelle, née en Europe, elle peut s'étendre et se proposer à toute l'humanité. » (*Hors sujet* 163) et beaucoup d'années auparavant Lévinas a déjà exprimé sa conviction que « les libertés politiques n'épuisent pas le contenu de l'esprit de liberté qui, pour la civilisation européenne, signifie une conception de la destinée humaine. Elle est un sentiment de la liberté absolue de l'homme vis-à-vis du monde et des possibilités qui sollicitent son action » *Les imprévus de l'histoire* 24.

⁵³ Cf. *Hors sujet* 162. Quand la question de la référence ultime de toute culture sera abordée (voir dans le chapitre 7, § 3 « Enjeux de l'intrigue à trois : la crise du monothéisme »), nous présenterons les réflexions minutieuses de Robert Bernasconi sur les suggestions de la supériorité de l'Europe sous la plume de Lévinas.

⁵⁴ *Les imprévus de l'histoire* 186, et dans ce contexte-ci cette confiance est étayée par ce que Lévinas trouve dans les sociétés libérales qui sont des

Cependant, il a cru important de soumettre celui-ci à une « réflexion nécessaire »⁵⁵. Il a notamment envisagé deux impasses du libéralisme, que nous voudrions examiner maintenant.

§ 4.2a *L'impasse due à la technique*

Nous avons déjà vu que Lévinas croyait non seulement « en la force du libéralisme en Europe », mais qu'il était également convaincu de la dialectique de la technique, première grande impasse du libéralisme, ironiquement causée par cela même qui avait rendu celui-ci possible. Cette dialectique apporte des problèmes pour les droits de l'homme, pour la liberté des hommes, surtout dans deux domaines : dans l'*industrie* et dans la *politique*, c'est-à-dire par la mécanisation et par l'asservissement⁵⁶. D'une part l'industrie, dont émerge l'Etat homogène⁵⁷, est capable de menacer la liberté en insérant l'homme dans un déterminisme inhumain. D'autre part, les droits de l'homme peuvent également être compromis par la politique et notamment dans une société totalitaire, « qui précisément résulte des techniques sociales qui se veulent perfectionnées »⁵⁸. Manipuler des gens et s'armer de manière offensive sont également des activités rendues possibles par la technique initialement libératrice.

§ 4.2b *L'impasse due à la multiplicité des libertés ; l'exemple de Kant*

Mais les droits (la manière dont les libéraux ont conçu la liberté) nous confrontent d'une autre façon encore à une impasse, à cause de la co-existence et de la multiplicité des porteurs de droits. Le problème consiste en ce que les droits étaient (et sont) compris comme les droits à la libre volonté, que l'on doit traduire par l'autonomie. Ainsi se pose la question sur la possibilité de limiter les droits des autres en revendiquant ses propres

démocraties occidentales : la paix, l'absence de misère, des vacances, la culture, la musique, les arts figurent parmi les avantages apportés par ces sociétés, en plus du règne des droits de l'homme. (*Les imprévus de l'histoire* 185)

⁵⁵ *Hors sujet* 164.

⁵⁶ Cf. *Hors sujet* 165.

⁵⁷ Cf. *Liberté et commandement* 75.

⁵⁸ *Hors sujet* 165.

droits⁵⁹. La guerre de tous contre tous semble se rétablir au sein même du « royaume de droit » ; la consolidation de la liberté des hommes au moyen des droits sombre dans la politique dont ils étaient censés les protéger.

Or, les droits de l'homme, par leurs liens avec l'histoire occidentale, par le fait qu'ils sont greffés sur la politique et la technique, sont fondés sur la notion grecque de la justice comme politique de l'Etat. Les droits de l'homme, qui énoncent la liberté de l'homme et sont censés suspendre la suite normale de la politique, risquent de se résoudre dans la politique même.

Pour justifier cette perspective, Lévinas a choisi Kant comme interlocuteur privilégié.

Au début du discours des droits de l'homme se trouve l'idée des droits naturels, qui signifie que les droits, la revendication de la liberté pour les citoyens, sont accessibles à la raison. Les théoriciens du « contrat social » ont lié le début de l'Etat à une décision libre et autonome de sortir de l'état naturel et d'entrer dans un contrat social. Mais si l'on n'est plus disposé à céder ses « droits naturels » au souverain (comme par exemple chez Hobbes), si l'on veut, tout en gardant l'Etat, remplacer l'autocratie, qui dicte des lois, par une organisation libre fondée sur les droits de l'homme et rassemblée en autonomie, comment éviter l'aboutissement logique de ce développement, à savoir la lutte des droits contre des droits ? Kant semble avoir déjà compris ce problème, et c'est chez lui que Lévinas va d'emblée chercher une réponse à sa question : « En quoi et sous quel mode, en effet, la volonté libre ou autonome que revendique le droit de l'homme pourrait-elle s'imposer à une autre volonté libre sans que cette imposition implique un *effet*, une violence par cette volonté subie ? »⁶⁰ Comment Kant aurait-il répondu à cette question ?

Dans la préface au *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Kant nous apprend que « toute philosophie morale repose entièrement sur sa partie pure, et, appliquée à l'homme, elle ne fait pas

⁵⁹ Cf. *Altérité et transcendance* 153.

⁶⁰ *Entre nous* 217.

le moindre emprunt à la connaissance de ce qu'il est (Anthropologie), mais elle lui donne, au contraire, en tant qu'il est un être raisonnable, des lois *a priori*.⁶¹ Cet énoncé est fort significatif : d'une part, il nous montre que Kant a refusé de construire son éthique sur la base d'une anthropologie ou d'une psychologie, c'est-à-dire que les lois (et aussi les droits) n'ont pas de fondement naturel ; d'autre part, il s'agit pour Kant dans l'éthique des lois *a priori*, qui seront accessibles par la raison, et ainsi l'éthique n'est pas délivrée au hasard (la doctrine des mœurs est fondée sur une métaphysique⁶²). De par sa puissance raisonnable, ou en accord avec la raison, la volonté se soumet à une loi dont elle est elle-même la législatrice.⁶³ La bonne volonté est *auto-nome* ; sa liberté n'est pas compromise par les commandements universels. Lévinas rend très nettement ces idées : « La volonté qui obéit à l'ordre d'une volonté libre serait encore une volonté libre comme une raison qui se rend à la raison. » Et il ajoute : « L'impératif catégorique serait le principe ultime du droit de l'homme. »⁶⁴ C'est à cause de son essence rationnelle que la volonté consent librement à limiter sa liberté.⁶⁵ Kant semble avoir donné une réponse à la question citée plus haut : l'affirmation des libertés universelles admet la nécessité de la limitation de la liberté. La réconciliation, la paix entre les libertés se trouvent dans le règne des fins, un règne gouverné par la raison pratique, par la bonne volonté qui écoute et entend raison.⁶⁶

Mais Lévinas n'a pas confiance en la stabilité de cette paix fondée sur la raison pratique. « Est-il sûr, en effet, que la volonté tout entière soit raison pratique au sens kantien ? Ne comporte-t-elle pas une part incoercible que le formalisme de l'universalité ne

⁶¹ *Fondement de la métaphysique des mœurs*. Traduction V. Delbos, revue par A. Philonenko. Vrin : Paris, 1980, p. 48.

⁶² Cf. *Fondement de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.* p. 79.

⁶³ Cf. *Fondement de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.* p. 108–109.

⁶⁴ *Entre nous* 217 et pareillement *Altérité et transcendance* 154.

⁶⁵ Cf. *Altérité et transcendance* 153 : « Limitation de sa propre liberté. Mais aussi limitation libre de sa liberté ! Limitation libre dans le consentement à la rationalité de l'universel. »

⁶⁶ Selon *Altérité et transcendance* 154.

saurait obliger ? [. . .] Reste aussi la question de savoir si la limitation du droit par la justice n'aura pas déjà été une façon de traiter la personne comme un objet, en la soumettant [. . .] au calcul. »⁶⁷ Ainsi, les droits risquent de basculer devant les exigences de la politique quotidienne, surtout au cas où la politique glisserait vers le totalitarisme, ou devant « une part incoercible » de la raison qui préférerait réclamer davantage sa propre liberté au lieu de la céder aux autres.

§ 4.2c *La politique en tant que problème*

Quelle objection formule Lévinas contre la politique ? Ce n'est pas qu'il ne comprenne pas le caractère indispensable des capacités de gestion de l'Etat, mais plutôt qu'il identifie les défauts inhérents à cette manière « grecque » de penser la société. A partir de la supposition que la citoyenneté doit être comprise comme *une*, et pour établir l'harmonie dans l'*un*, la logique politique prend l'individu pour « un numéro dans une totalité du genre » et lui confère le pouvoir de « saisir et faire entrer dans un calcul ou dans une politique ses pensées et sa vie intérieure et lui-même, à partir de ses gestes et paroles expressifs, par analogie avec ceux que se connaît l'observateur », dont on aura peut-être besoin pour faciliter « l'administration et les statistiques nécessaires à l'équilibre économique et militaire et technique »⁶⁸. Cela veut dire qu'au sein de la politique, la paix est construite selon une rationalité d'échange et de commerce. C'est une paix instable et incertaine, parce qu'elle ne résiste pas aux intérêts des gens qui se conçoivent comme autonomes, c'est-à-dire à la lutte de tous contre tous⁶⁹. C'est pourquoi la politique n'a pas d'autre choix que de stabiliser la paix – faire régner la justice – au moyen des pouvoirs de l'Etat pour assurer l'obéissance à la loi. En essayant de réaliser la liberté humaine, la justice s'incarne dans la politique, qui doit utiliser toutes les forces et techniques à sa disposition (y compris la limitation de la liberté et le calcul de stratégies pour équilibrer les pouvoirs) pour assurer

⁶⁷ *Hors sujet* 166.

⁶⁸ *Altérité et transcendance* (« Interdit de la représentation et « droits de l'homme » ») 135.

⁶⁹ Cf. AE 15–16.

l'efficacité de ce projet. Cette finalité risque de devenir un but en soi et ainsi, d'après Lévinas, la justice étatique sera toujours exposée à la possibilité de totalitarisme : « Il y a des cruautés [commises par l'Etat – EW] qui sont terribles, parce qu'elles proviennent précisément de la nécessité de l'Ordre raisonnable. »⁷⁰

Lévinas, passionné par les droits de l'homme, pense que la manière dont ils sont conçus ne suffit pas et c'est pourquoi il entreprend de comprendre différemment les droits de l'homme, et ainsi la loi et la justice en général.

§ 5. LES DROITS CONSIDÉRÉS À NOUVEAU

Lévinas ne cherche pas à mettre fin à l'ordre politique : il ne nie pas que le cours de la politique puisse contribuer à la réalisation des responsabilités envers les autres⁷¹. Mais pour lui, l'Etat ne constitue pas la fin de la lutte de tous contre tous, mais seulement une limitation (instable) ou une formalisation de cette lutte. On entrevoit, bien sûr, en arrière-plan de cette question, une polémique avec la tradition issue de Hobbes, polémique dont Lévinas a délimité le champ : « Il est extrêmement important de savoir si la société au sens courant du terme est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme, ou si au contraire elle résulte de la limitation du principe que l'homme est *pour* l'homme. »⁷² Lévinas vise à démontrer que toute relation

⁷⁰ *Liberté et commandement* 97, voir également *Hors sujet* 166–167.

⁷¹ Cf. *Altérité et transcendance* 135–6.

⁷² *Éthique et infini* 74–75, pareillement AE 248–249. Cette remarque de Lévinas constitue le point de départ de deux essais similaires de Miguel Abensour dans lesquels il développe les conséquences de l'opposition Hobbes-Lévinas, « L'extravagante hypothèse », in *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. Nathalie Frogneux et Françoise Mies (éds). Presses universitaires de Namur (Les Editions du Cerf ; La nuit surveillée) : Paris – Namur, 1998, pp. 161–187 et « Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas » in *Difficile Justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*. Actes du XXXVI^e Colloque des intellectuels juifs de langue française. Textes réunis par Jean Halpérin et Nelle Hansson. Albin Michel : Paris, 1998, pp. 120–133. Ces essais feront l'objet de notre attention à la fin du chapitre 9 dans le § 7 « Obéir à l'an-archie : fanatisme ou impératif catégorique ? »

étatique ne doit pas forcément être comprise comme politique, ou pour le dire plus précisément, que les droits de l'homme, en tant que suspension de la politique, ne constituent pas seulement un avatar particulier de la politique. Il essaye de le démontrer tout en sachant qu'une fois les droits formulés, c'est à l'Etat, mû par la politique, de maintenir ces droits face aux menaces toujours présentes. Il revendique la possibilité d'une paix originaire qui justifierait les droits, malgré la lutte de tous contre tous. Et si la lutte qu'est la politique ne constitue pas le socle fondateur des droits, cela veut dire qu'ils peuvent toujours être réclamés d'en dehors de la totalité de la citoyenneté. Existerait donc une justice *avant* et *au-delà de* l'Etat, au lieu d'une justice instaurée *par* l'Etat ou qui a sa source dans l'Etat. C'est ce que nous voulons explorer à présent.

Les théoriciens libéraux, après avoir décidé de débarrasser la société des autocrates, ont dû fournir un autre principe selon lequel organiser l'Etat, faute de quoi la société s'effondrerait dans l'anarchie. Pour garder la justice dans l'Etat, on a préféré se soumettre à la loi, à une loi qui se prescrit même aux dirigeants de l'Etat. Mais si, comme au début de l'époque moderne en Europe, on veut construire un système de lois, comment l'établir, si l'on ne veut plus confier cette tâche ni à l'Eglise, ni au pouvoir monarchique ? Pour éviter la menace de l'arbitraire, on cherche son salut dans la raison ou dans la vérité. Comme déjà chez Platon, on tente de soumettre l'homme à une justice formée par une coalition de la raison et de la loi. Ne pas se soumettre aux lois élaborées selon des démarches rationnelles serait déraisonnable. C'est pourquoi on a pensé mieux protéger les droits de l'homme en les comprenant comme « naturels », c'est-à-dire comme provenant de l'ordre rationnel et vrai. L'homme qui serait un loup pour les autres (ses égaux au plan des droits naturels), agissant selon la raison, conclut

Voir également notre « The quest for justice versus the rights of the other ? » à paraître dans *Levinas' Metaphysics : Right of the Other*, Sofia University Press : Sofia, 2008, où nous abordons d'une autre manière la reconsidération de Lévinas des droits de l'homme.

qu'il serait mieux d'entrer dans un contrat de limitation mutuelle des libertés et de confier la stabilité de ce pacte à un souverain : c'est ce que nous apprend Hobbes ; Kant, de son côté, explique que les impératifs catégoriques sont accessibles par la raison pratique – maximes universelles parce que raisonnables – et que toute bonne volonté (raisonnable et autonome) y satisfait volontiers. Mais nous venons d'expliquer les deux impasses que Lévinas entrevoit dans le libéralisme. Que faire ? Il faut trouver une justification de la justice, donner droit aux droits, mais d'une manière qui serait encore plus fondamentale que la raison ou la vérité. Pour résoudre cette difficulté, Lévinas propose de prendre à rebours le présupposé grec qui fonde l'éthique sur la vérité, de comprendre la vérité à partir de l'éthique. Ce bouleversement entraîne celui d'autres présupposés grecs, tout en permettant, s'il faut en croire Lévinas, de garder une certaine notion de liberté, une notion de justice et une position fortement anti-tyrannique.

Le bouleversement en question s'effectue en inversant la primauté de la raison sur la morale, de vérité sur l'éthique, ce à quoi Lévinas procède dans l'essai *Paix et proximité* de 1984⁷³. Cet essai part de la conviction que la conscience européenne aurait opté pour « la sagesse grecque de manière à atteindre la paix humaine à partir du Vrai »⁷⁴. Il faut entendre sous le terme de « paix » la recherche d'une manière de vivre ensemble sans guerre, sans tyrannie ; la paix se comprend par conséquent comme éthique ou finalement comme justice. Ainsi, l'occident chercherait la paix à partir de la vérité comprise selon la sagesse grecque. D'après Lévinas, c'est la recherche d'une paix qui persuade des individus divers et multiples par le savoir-faire de la raison (technique et calcul), afin de les assimiler harmonieusement dans l'Un. Nous avons, dès le début de cette étude, insisté sur cette interprétation de la qualité grecque dans la pensée politique européenne de Lévinas. La promesse de paix par la vérité s'est avérée trompeuse, la situation du monde en témoigne : le bilan de misère politique dès les

⁷³ *Altérité et transcendance* 138–150.

⁷⁴ *Altérité et transcendance* 138.

Greco montre que la vérité, par les savoir-faire issus d'elle, est même capable de menacer l'existence humaine. Si notre vision de cet état des choses est accompagnée par une mauvaise conscience, cela est dû, dit Lévinas, à une angoisse, non pas devant notre propre mort, mais devant la mort ou la souffrance d'autrui⁷⁵. La crise éthique de l'Europe provient du scandale d'avoir commis et d'avoir à commettre des actes de violence, si nécessaires que puissent être considérés ces actes. Cette crise fournit à Lévinas une chance de repenser la question initiale : doit-on chercher la paix à partir de la vérité ou plutôt la vérité à partir de la paix ? La morale est-elle en fonction du savoir ou est-ce plutôt le savoir qui est en fonction de la morale ? Si l'on opte pour la deuxième possibilité, la notion de paix politique en est profondément changée :

« Dans une sensibilité où le scandale du meurtre ne se trouve pas étouffé même quand la violence est rationnellement nécessaire – la paix ne saurait signifier la tranquillité sereine de l'identique, ni l'altérité se justifier uniquement comme la distinction logique des parties appartenant à un tout fractionné, et que des relations rigoureusement réciproques unissent en un tout. »⁷⁶

Le scandale de la violence, qui semble n'être apaisé par aucune justification calculatrice, témoigne d'une autre conception de la paix, comme relation avec les autres, non pas en tant qu'égaux, mais qu'êtres radicalement autres qui ne peuvent pas être subsumés tous sous le même genre, mais qui ont chacun leur propre genre. La non-appartenance à un genre, à un tout, attesterait la mortalité de l'autre qui ferait un appel à celui qui serait en face de cet autre. Cet appel, *qui précéderait tout savoir*, serait la signification du droit de l'autre face à ses proches auprès desquels l'autre exigerait légitimement une responsabilité infinie.

Et c'est justement cet appel à la responsabilité infinie avant tout savoir et provenant de l'autre que Lévinas a justifié dans sa philosophie de l'altérité étudiée dans le chapitre précédent. Le renversement de la priorité de la vérité sur la paix est réalisé grâce à la destruction de l'unité ontologique parméniidienne par

⁷⁵ Cf. *Altérité et transcendance* 141–142.

⁷⁶ *Altérité et transcendance* 143.

l'altérité plurielle instaurée par le face-à-face asymétrique⁷⁷) qui précède et échappe à la totalité (ou totalisation) en Etat ou en groupe culturel ou ethnique.

§ 6. VERS LA RELATION À L'AUTRE AU PLURIEL : FRATERNITÉ, TIERS, JUSTICE, PROPHÉTISME, SAINTETÉ

La société serait donc la pluralité plus originaire que toute totalité. De quel genre de pluralité s'agit-il ? Lévinas le précise en réinvestissant la notion de *fraternité*. Déjà dans *De l'existence à l'existant*, Lévinas décrit la fraternité en se démarquant de la notion de *Miteinandersein* qui, pour lui, désigne une communauté construite à partir d'un troisième terme, ce qui ferait violence à la singularité des membres. L'asymétrie de la relation avec autrui interdit de considérer la fraternité comme lien de fusion, d'identification, d'amour ou de réciprocité⁷⁸ ou comme collectivité de côte-à-côte ou de Je-Tu comme chez Buber.⁷⁹ La société humaine ne serait pas une unité de genre, même s'il serait facile, dans un cadre biologique, de décrire une espèce humaine sur la base des ressemblances communes.⁸⁰ Lévinas complète cette définition par la négative en cherchant un sens à la notion de fraternité dans la pluralité irréductible et dans son sens éthique : « c'est ma responsabilité en face d'un visage me regardant comme absolument étranger [. . .] qui constitue le fait originel de la fraternité. »⁸¹ La fraternité, dans ce sens, constitue l'humanité. Cette compréhension de l'humanité exige une réinterprétation de la notion de justice.

⁷⁷ Cf. TI 324.

⁷⁸ Cf. EE 161–164. Il est vrai que, plus tard, Lévinas a repris la notion d'amour, mais toujours dans un sens sans *éros* (cf. par exemple *Dieu, la mort et le temps* 257).

⁷⁹ Cf. TA 88–89.

⁸⁰ Cf. TI 235.

⁸¹ TI 235. La question de fraternité peut également être abordée au moyen des notions de paternité et de filialité (cf. par exemple TI 310suiv.). Voir aussi notre discussion dans le chapitre 9, § 3 « Humanité, fraternité, citoyenneté ».

Penser la justice dans la société exigerait désormais pour point de départ non les citoyens en tant qu'égaux, mais la différence absolue entre les gens ; la justice reposerait sur la non-in-différence. Puisque la société ne se constituerait plus d'égaux, on ne pourrait plus tenir la politique pour un contrat entre les porteurs de droits naturels égaux. Le premier fait de la politique ne pourrait plus être la soumission ou le consentement libre aux lois par tous et la socialité ne reposerait plus sur l'autonomie. Tout au contraire, le premier fait de la relation entre les personnes serait l'*hétéronomie* absolue du moi – il y a « l'obligation envers autrui antérieure à tout contrat »⁸². Mais peut-on encore prendre un tel homme hétéronome pour un être éthique ? N'est-il pas tyrannisé par la présence de l'autre ? L'homme hétéronome est libre, d'après Lévinas, justement à cause de la relation avec l'autre qui donne au moi une ouverture grâce à laquelle et en direction de laquelle il peut agir ou exister librement. Pour Lévinas, l'hétéronomie est la condition, et non la contradiction, de la liberté, sans laquelle le commandement ne serait pas possible.

Mais si les droits de l'autre sont le fondement de la responsabilité du moi envers lui et si cette responsabilité est illimitée, comme Lévinas l'avance, comment vivre dans une telle humanité ? Lévinas inverse effectivement la question de Hobbes : non pas, comment limiter la lutte de tous contre tous ?, mais, comment limiter ma responsabilité envers tous ? La question sur l'efficacité pratique de mon comportement entre aussi en jeu : comment pourrais-je défendre l'autre contre son ennemi, si son ennemi est, lui aussi, mon autre ? Que faire quand, selon Lévinas, « celui dont j'ai à répondre est aussi celui à qui j'ai à répondre »⁸³ et si chaque être humain est mon frère ? Alors la question de justice entre les « frères » humains – l'élaboration de la relation éthique dans l'échelle de la société entière – entre en jeu, ce que Lévinas aborde au moyen d'un développement sur le *tiers*.

⁸² *Entre nous* 246.

⁸³ *Éthique et infini* 84, voir la discussion précédente.

L'étendue de la relation éthique sur l'humanité entière prend en compte, d'une part, le caractère non-universalisable de la relation entre moi et l'autre et, d'autre part, l'insuffisance d'une réflexion sur l'éthique sociale s'appuyant sur une notion pertinente pour une communauté à deux, notamment l'amour. En fait, Lévinas présente le terme de tiers à ses lecteurs – la première fois dans *Le Moi et la Totalité* (1954)⁸⁴ – en expliquant sa préférence pour la justice plutôt que pour l'amour comme notion guidant l'éthique au niveau social. S'il n'y avait que deux personnes, moi et l'autre, l'amour pourrait valoir comme vertu directrice de la relation éthique. Mais le problème est que l'intimité d'une telle relation entre deux reste « entre nous », le moi a tendance à exister comme s'il n'y avait personne d'autre au monde que lui et l'aimé : c'est pourquoi Lévinas dit que l'amour ne doit pas être considéré comme le début de la vie en société, mais comme la négation de la société⁸⁵. La société, la pluralité humaine, s'impose au couple comme un tiers, comme une personne étrangère à une affaire. La manière dont Lévinas introduit le tiers n'est pas tout à fait claire. Le but de son développement semble être de faire comprendre que, tandis que l'amour serait fondé sur une cécité à l'égard du tiers⁸⁶, la relation à autrui présente toujours le problème de la pluralité des autres envers qui le moi est responsable – « le tiers me regarde dans les yeux d'autrui »⁸⁷, dit Lévinas plus tard. C'est la présence du tiers – celui qui est mon autre, mais aussi l'autre d'autrui – qui modère ma responsabilité envers l'autre. Ainsi s'introduit la justice qui, en pratique, exige que le sujet choisisse d'accorder la priorité soit à autrui, soit au tiers. Que la vie en communauté ou en société, en Etat, entraîne des calculs, Lévinas ne l'a jamais nié. Mais la justice en tant qu'elle se réalise pratiquement dans les lois et les institutions issues des calculs sur la justice risque par nature de glisser : « dans la mesure où le visage d'Autrui

⁸⁴ Reprise en *Entre nous* 23–48 ; sur le tiers, cf. pp. 28–32 & 38–40.

⁸⁵ Cf. *Entre nous* 30. Il est donc curieux que Lévinas ait accepté plus tard le titre *Entre nous* pour son recueil.

⁸⁶ Cf. *Entre nous* 31.

⁸⁷ TI 234.

nous met en relation avec le tiers, le rapport métaphysique de Moi à Autrui, se coule dans la forme du Nous, aspire à un Etat, aux institutions, aux lois qui sont la source de l'universalité. Mais la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie. »⁸⁸ La menace de cette tyrannie résiderait dans la nécessité, dans l'Etat, d'appliquer des règles universelles, de traiter tout le monde comme un citoyen égal et non pas comme un frère et ainsi les droits sont à nouveau menacés : « Il y a des cruautés [commises par l'Etat – EW] qui sont terribles, parce qu'elles proviennent précisément de la nécessité de l'Ordre raisonnable. »⁸⁹. Mais Lévinas insiste sur le caractère secondaire du calcul ou de la raison pratique par rapport à la question de justice qui découle de la présence du tiers : « le fondement de la conscience est la justice et non pas inversement »⁹⁰, autant dire que la justice fonde le calcul. L'Etat ne sert donc pas à limiter la lutte entre les individus, mais à limiter le « pour-l'autre » du moi envers tel ou tel autre, ce qui constitue la justice⁹¹.

Vivre en société avec l'autre au pluriel nécessite donc de faire des calculs visant à établir lequel des autres doit passer avant les autres dans une situation donnée. Mais même si ma responsabilité de l'autre est ainsi limitée du point de vue de la pratique ou de l'exercice éthique, la justice incarnée dans les institutions étatiques n'épuise pas la responsabilité tout court du moi pour ses frères. Lévinas insiste sur l'infinitude foncière de la responsabilité qui, au lieu de s'accomplir dans un comportement moral, augmente et persiste dans la mise en question de la liberté du moi.⁹² La vraie justice dépasse la justice de l'Etat.

C'est pourquoi les exigences pratiques étatiques n'ont jamais le dernier mot sur la justice. Le dernier mot, qui tire sa force du fait qu'il vient du premier mot, c'est celui qui éveille la politique aux droits de l'homme : c'est la voix prophétique suscitée par

⁸⁸ TI 334–335.

⁸⁹ *Liberté et commandement* 97.

⁹⁰ *Altérité et transcendance* 150.

⁹¹ Cf. *Éthique et infini* 75.

⁹² Cf. par exemple TI 274 : « Je suis donc nécessaire à la justice comme responsable au-delà de toute limite fixée par une loi objective. »

« l'épiphanie du visage en tant qu'il atteste la présence du tiers. »⁹³ La parole prophétique n'est possible, s'il faut en croire Lévinas, que dans une humanité constituée de frères. La fraternité, c'est-à-dire la communauté dans laquelle l'intrigue entre moi, autrui et le tiers se déroule, ne se constitue pas en vue d'un but commun et, répétons-le, n'est pas une collectivité composée par le dénominateur commun, à savoir l'altérité, mais cette altérité de chacun des frères est la pluralité originaire. C'est pourquoi Lévinas affirmera plus tard que la fraternité est la condition de la liberté et de l'égalité.⁹⁴ La veuve, l'orphelin, l'étranger et le pauvre sont également des métaphores pour des membres de l'humanité qui se tient d'une manière telle dans l'être⁹⁵ qu'ils tombent en dehors de la logique étatique qui prendrait les citoyens pour une totalité d'égaux et qu'ainsi ils provoquent la voix prophétique contre le contrat social.⁹⁶ La parole prophétique ne fait donc pas partie de la politique institutionnalisée et est à même de critiquer et d'éveiller la politique justement parce qu'elle critique de l'extérieur.

Le prophète ne peut jamais être institutionnalisé. Pourtant, étant donné qu'il est animé par le souci de la justice et qu'il est donc bien un phénomène du politique, il cherche à avoir une influence sur la politique. Pour Lévinas, chaque personne peut ou doit être un prophète (parce que le prophétisme est le psychisme de l'âme)⁹⁷ et court le risque d'avoir à parler pour l'autre devant toute la force de l'Etat⁹⁸. Le moi, responsable pour l'autre comme frère plutôt que comme concitoyen, est le meilleur gardien des droits

⁹³ TI 235.

⁹⁴ Cf. *Hors sujet* 169.

⁹⁵ Cf. *Entre nous* (« Un Dieu homme ? ») 66.

⁹⁶ Cf. Th. de Boer, *Tussen filosofie en profetie*, *op. cit.* p. 128. Voir aussi *Entre nous* 111 : « L'ordre de la politique – post-éthique ou pré-éthique – qu'inaugure le « contrat social » n'est ni la condition suffisante ni l'aboutissement nécessaire de l'éthique. » (texte corrigé)

⁹⁷ Cf. *Dieu, la mort et le temps* 233.

⁹⁸ Cf. *Liberté et commandement* 98 (implicitement), *Entre nous* 116.

de l'homme parce qu'il veille sur les droits comme droits de l'autre homme – ce fait rend finalement possible la conjonction de l'éthique et de la politique dans l'Etat libéral.⁹⁹ L'éveil perpétuel de l'obligation envers autrui n'est, cependant, jamais achevé : « c'est peut-être là l'excellence même de la démocratie dont le foncier libéralisme correspond à l'incessant remords profond de la justice : législation toujours inachevée, toujours reprise, législation ouverte au mieux »¹⁰⁰. De par sa fonction prophétique, l'homme peut même éveiller une mauvaise conscience dans la justice : « Les mouvements des droits de l'homme procèdent de ce que j'appelle : la conscience que la justice n'est pas encore assez juste. C'est en pensant aux droits de l'homme et au souci des droits de l'homme dans les sociétés libérales que la distance entre la justice et la charité cherche sans cesse à rétrécir. »¹⁰¹.

Lévinas cherche l'expansion continue de la justice au sein de l'Etat libéral, mais cette expansion procède finalement de quelque part en dehors de la politique : il aborde la notion de justice d'une manière « transpolitique »¹⁰² ou « extérieur[e] à l'Etat »¹⁰³. La justice étatique n'est en fait qu'une parmi plusieurs manières de répondre à l'obligation envers autrui. C'est pourquoi Lévinas loue des gens qui, après une catastrophe naturelle, sont allés au secours des autres. Ce n'est pas qu'ils pratiquaient une bonne justice étatique, bien au contraire, leur humanité ou fraternité donnait lieu à une intervention irréductible à la politique¹⁰⁴. Dans le même esprit, le philosophe ne manque pas d'insister sur l'importance de la

⁹⁹ Cf. *Hors sujet* 167.

¹⁰⁰ *Entre nous* 76 ou plus succinctement : l'Etat libéral est un Etat « capable d'une législation meilleure » *Cabier de l'Herne* 111.

¹⁰¹ *Emmanuel Lévinas* 113.

¹⁰² *Entre nous* 222.

¹⁰³ Cf. *Hors sujet* 167, *Liberté et commandement* 40.

¹⁰⁴ Cf. *Les imprévus de l'histoire* 143. Cf. *Liberté et commandement* 97 : « Pour moi, l'élément négatif, l'élément de violence dans l'Etat, dans la hiérarchie, apparaît même lorsque la hiérarchie fonctionne parfaitement, lorsque tout le monde se plie aux idées universelles. Il y a des cruautés qui sont terribles, parce qu'elles proviennent précisément de la nécessité de l'Ordre raisonnable. Il y a, si vous voulez, des larmes qu'un fonctionnaire ne peut pas voir : les larmes d'Autrui. »

sainteté, parce que c'est elle qui introduit de l'humanité dans l'être, malgré l'être qui se révèle *conatus essendi*¹⁰⁵. Loin d'être un optimisme naïf sur la fin de l'histoire, la sainteté exprime seulement la possibilité « des imprévus de l'histoire ».

§ 7. LA JUSTICE ÉCONOMIQUE ?

Le chemin que nous avons suivi jusqu'ici mène de la lutte contre tout genre de tyrannie vers une justice fondée sur les droits de l'homme qui, eux, seraient toujours animés par un prophétisme non-institutionnalisé. Mais Lévinas a eu l'occasion de déclarer que la « justice ne peut avoir d'autre objet que l'égalité économique »¹⁰⁶. L'« économie » n'a pas ici son sens habituel des textes de Lévinas, où elle renvoie, suivant l'étymologie, au ménage de l'être ; il s'agit plutôt de l'interaction entre les gens, fondée sur l'échange des biens et de l'argent. La question qui nous retient maintenant est de savoir dans quelle mesure une justice économique serait compatible avec la justice des droits de l'homme et de la prophétie, à quel point l'économie serait à même de réaliser la justice exigeante dont parle Lévinas. Pour répondre à cette question, nous comparerons la perspective de *Le Moi et la Totalité* (1954)¹⁰⁷ avec celle de *Socialité et Argent* (1989)¹⁰⁸, essais qui se trouvent plus ou moins aux deux extrémités de la carrière de Lévinas.

Le premier de ces deux essais, d'où est issue la déclaration citée sur l'exigence de l'égalité économique, traite entre autres de la question de la possibilité du moi d'entrer dans la totalité d'une

¹⁰⁵ Cf. par exemple *Entre nous* 124. Selon *Liberté et commandement* 98, « la substance du Moi est comme faite de sainteté. »

¹⁰⁶ *Entre nous* 46.

¹⁰⁷ *Entre nous* 23–48.

¹⁰⁸ Nous utilisons le texte tel qu'il est publié dans *Cahier de l'Herne* 106–112. Roger Burggraave a établi un dossier sur la genèse de ce texte – l'Entretien préparatoire, la Conférence académique et l'Etude définitive – dans *Emmanuel Lévinas et la socialité de l'argent. Un philosophe enquête de la réalité journalière. La genèse de Socialité et l'argent ou l'ambiguïté de l'argent*. Peeters : Leuven, 1997, pp. 31–85.

manière juste. Cette totalité n'est ni celle de l'individu autonome, ni celle de l'union de respect ou d'amour entre deux personnes, mais une totalité constituée à partir de l'autre compris comme tiers¹⁰⁹. La question que Lévinas se pose est : comment entrer dans une telle totalité sociale tout en respectant l'autre comme autre, c'est-à-dire sans formuler une unité conceptuelle, sans exclure la volonté de l'autre ? Le fait que la volonté de l'autre s'extériorise dans son œuvre nous amène au seuil de la réponse. Les choses nous affectent comme possédées par autrui, ou mieux, l'œuvre de quelqu'un ne rend pas cette personne présente personnellement, mais en tant que possession de la personne, elle représente la personne qui en reste absente. Les œuvres sont investies de la liberté et de la volonté de l'ouvrier qui les possède. Pour saisir les œuvres, il faut tenir compte de leur créateur. Mais en saisissant ces choses-là, « par l'acier et l'or », on obtient un pouvoir, non seulement sur les choses en tant que choses, mais aussi sur la liberté de l'ouvrier, dont on reconnaît la liberté. Au moment où je m'empare de l'œuvre de l'ouvrier, cette œuvre trahit la liberté qui y a été investie. Par ce fait s'installe le commerce des libertés ; cette trahison rend possible la société, et le moi entre en rapport avec la totalité sociale par l'échange économique¹¹⁰.

Le tiers est saisissable à partir de son œuvre, il est présent, pour ainsi dire, à la troisième personne – ce qui veut dire qu'il est d'une certaine façon présent, d'une autre, absent – il est livré à mon pouvoir, même s'il reste extérieur à mon emprise ; il est donc ainsi accessible dans l'injustice, comprise ici comme le jeu de reconnaissance et de méconnaissance que nous avons indiqué. L'injustice par laquelle le moi vit dans une totalité est toujours économique¹¹¹. Cela signifie également que la totalité commence en injustice – mais Lévinas la comprend comme un mal naïf, parce qu'il s'ignore encore, il n'est pas encore conscient de son injustice. Si Lévinas a raison jusqu'ici, il nous doit une

¹⁰⁹ Cf. *Entre nous* 37–38.

¹¹⁰ Cf. *Entre nous* 39.

¹¹¹ Cf. *Entre nous* 40.

explication : comment est-il possible de devenir conscient de son injustice ? Pour prendre conscience de l'injustice quelqu'un doit demander des comptes : la justice ne provient pas de l'injustice, elle vient de l'extérieur de l'histoire de l'injustice¹¹² et elle repose sur la possibilité de juger (une partie considérable de cet essai est consacrée à une démonstration de cette possibilité). Mais si la justice vient en premier lieu d'en dehors de la totalité, cela ne veut pourtant pas dire qu'elle peut rester en dehors du domaine des rapports économiques. C'est en dénonçant une telle « illusion » ou « hypocrisie » que l'on arrive avec Lévinas à la conclusion, citée au début de la discussion, que la justice doit avoir comme seul objet l'égalité économique¹¹³, c'est-à-dire qu'elle doit se réaliser dans l'économie.

L'économie serait donc pour Lévinas le *lieu de la justice*, lieu où une volonté peut exercer une emprise sur une autre volonté sans pour autant l'annihiler, et ainsi l'économie produirait la totalisation des êtres qui, par leur singularité absolue, résisteraient à tout concept général. Dans cette situation, l'argent serait « le moyen terme par excellence » : il garde les êtres (les « troisièmes personnes ») hors de la totalité tout en les insérant dans la totalité de l'économie, « il est ainsi l'élément abstrait où s'accomplit la généralisation de ce qui n'a pas de concept, l'équation de ce qui n'a pas de quantité »¹¹⁴. Il ne s'agit donc pas d'une réification de l'homme, mais d'une quantification de l'homme. L'argent rend possible une égalisation quantitative du moi et d'autrui, quoi qu'ils soient, qualitativement parlant, absolument différents. Sans cette possibilité, la réparation entre les gens prendrait la forme de la vengeance ou du pardon, parce que du mal naît encore plus de mal et le pardon infini encourage aussi le mal – cela serait la suite normale de l'histoire. Mais l'argent, de par son caractère particulier, semble suggérer la possibilité d'une « justice de rachat », qui permettrait de briser ce déroulement impitoyable. L'argent est la porte par laquelle la justice peut entrer

¹¹² Cf. *Entre nous* 41.

¹¹³ Cf. *Entre nous* 46.

¹¹⁴ Cf. *Entre nous* 47 (en italique dans le texte).

dans une histoire qui était d'emblée injuste. Si cette valorisation « positive » pourrait offusquer certains lecteurs, Lévinas lui-même s'interroge à son propos, aussi finit-il son essai par une remarque assez sceptique : « Il est certes bien choquant de voir dans la quantification de l'homme une des conditions essentielles de la justice. Mais conçoit-on une justice sans quantité et sans réparation ? »¹¹⁵ Ou bien, comment toutes nos bonnes réflexions sur la justice peuvent-elles, tout en s'incarnant dans la totalité qui est la société, se débarrasser de l'abstraction, de l'illusion ou de l'hypocrisie auxquelles Lévinas voulait échapper ?

Cette insistance sur une participation ou une application à la totalité peut surprendre, surtout pour nous qui avons suivi dans l'étude actuelle le long chemin à partir de la lutte contre la tyrannie en passant par le dépassement de la notion grecque de la politique comme calcul d'une totalité jusqu'à l'évocation de la sainteté malgré la politique. Cette divergence est probablement due au fait qu'il s'agit d'un essai qui se trouve au début de la réflexion de Lévinas sur la justice. Mais les idées exprimées ici ne sont pas irréciliables avec ce que nous avons vu auparavant : la totalité qu'est la politique sera toujours là et elle est le seul domaine où la justice politique peut devenir pratique. Le fait que Lévinas souligne l'extériorité originaire de la justice par rapport à la totalité montre de toute façon qu'il ne prétend nullement nous fournir un programme directeur pour une justice finale par l'économie.

Mais tournons-nous maintenant vers l'essai tardif.

Une fois de plus, Lévinas s'exprime sur le caractère de l'argent comme « médiation par excellence ». Que veut dire cette médiation ? C'est la « possibilité ou pouvoir d'une entrée en possession »¹¹⁶. L'argent donne à son propriétaire l'occasion ou le délai indéterminé de se décider à propos des manières dont il veut disposer de son pouvoir économique. Mais plus qu'une médiation entre le pouvoir économique et l'exercice de ce pouvoir, l'argent est pris en considération d'une manière encore plus proche de

¹¹⁵ *Entre nous* 48. Nous avons corrigé le mot « qualification » dans le texte par « quantification ».

¹¹⁶ Cf. *Cabier de l'Herne* 106.

ce que nous avons trouvé dans le premier essai : par l'argent, l'homme a la possibilité, d'une part, de presque posséder l'autre en tant que travailleur du travail qu'on achète par le paiement du salaire, mais d'autre part, positivement, l'argent donne une capacité de reconnaître l'autre même sans le connaître. La position de médiation donne à l'argent la capacité de comparer et de totaliser les choses et les services et leurs valeurs hétérogènes. Pourtant, quand Lévinas regarde autour de lui, il voit que cette capacité devient partout un rendre-calculable qui insère l'interaction économique dans la longue histoire de l'intéressement ontologique, de la lutte des vivants pour la vie¹¹⁷.

Mais dans cette histoire totalitaire de persévérance en l'être, Lévinas nous assure de la possibilité humaine de céder sa place, c'est-à-dire de ce qu'il appelle le dés-inter-essement, qui est bonté de donner, charité, miséricorde, responsabilité. Hélas, c'est également extra-ordinaire¹¹⁸. Faut-il pour autant condamner la justice à une existence toujours étrangère à la totalité économique ? Non, nous devons faire des comparaisons entre le tiers et le prochain (entre les incomparables), et pour cela il faut qu'il soit possible de juger. L'Etat libéral donne forme au jugement entre les incomparables – dans l'économie – au moyen de législation. Bien sûr, la législation, à elle seule, ne pourrait assurer l'instauration d'un règne de la justice, elle doit toujours être réveillée de l'extérieur par ce qui ne peut pas être réduit à la totalité.

¹¹⁷ Cf. *Cabier de l'Herne* 107–108 et la conclusion : « Et voilà, de plus, l'homogénéisation par l'argent qui assimile les services humains, le travail, aux choses dans le salaire et oublie le travail amorti dans les objets ; dès lors, toute valeur se reconnaît à travers l'intéressement du besoin et s'approprie par achat. Moment essentiel dans l'avènement d'une civilisation de l'argent. La valeur commerciale des services et du travail humain accrédite l'idée forte de l'être totalisé et un, et entré dans l'économie et dans l'arithmétique de l'argent, ordre ou système recouvrant ou dissimulant les désordres des luttes imputoyables de l'inter-essement où l'autre homme s'évalue en argent au prix de son *faire* et de son *savoir-faire*. Intégration de l'homme au système économique, sa mise à prix aux différentes articulations du développement économique. » *Cabier de l'Herne* 109.

¹¹⁸ Cf. *Cabier de l'Herne* 110.

Ce qui est frappant ici, c'est la franchise : les questions sceptiques avec lesquelles le premier essai s'est achevé se sont changées en l'affirmation catégorique que, étant donné que la justice tire finalement ses ressources de l'extérieur, l'économie, l'argent est, au mieux, un moyen de répandre une justice de législation. Et comme dans sa discussion sur les droits de l'homme, Lévinas insiste sur l'importance de ce qui va au-delà de la législation, sur la sainteté en tant qu'imprévu de l'histoire. Cette sainteté vise l'amélioration de la législation de l'Etat en vue d'avancer la justice économique de même que la justice issue des droits de l'homme.

§ 8. NATIONALISME ET L'ISRAËL LAÏQUE

Pour Lévinas, la source de l'éthique dans le domaine de la politique se situe bien en dehors de toute particularité historique. Ce fait explique sa méfiance forte contre le nationalisme (ou est-ce la relation inverse ? Est-ce sa confrontation avec un nationalisme qui, entre autres, le pousse à chercher la source de l'éthique en dehors de l'histoire ?). Nourrir des nostalgies pour ses propres particularités entraîne, selon lui, un enracinement dans la nature – soit sa propre nature (le sang, le peuple, la race), soit celle du paysage (le sol, le pays). Cet enracinement ne serait finalement rien d'autre qu'une séduction par les anciens dieux du pays, par le sacré qui serait la source de toutes sortes de violence.¹¹⁹ Cette attitude explique également sa méfiance envers l'*art* et surtout l'art moderne. Celui-ci séduirait les gens et les encouragerait à se laisser fasciner par leur origine, à renouer les liens avec le mystère du sacré, « la source de toute cruauté à l'égard des hommes. »¹²⁰

¹¹⁹ Cf. *Difficile liberté* 29. Voir aussi l'explication de l'anti-nationalisme chez Lévinas, par Guy Petitdemange : « Emmanuel Lévinas et la politique » in : J. Greisch & J. Rolland (éds.), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*. Cerf : Paris, 1993, pp. 327–354 – ici, pp. 344–345.

¹²⁰ *Difficile liberté* 325 (tout l'essai controversé – « Heidegger, Gagarine et nous » [*Difficile liberté* 323–327] – est très éclairant à ce sujet). Cf. également *Sur Maurice Blanchot* 29–30 et DEHH 170–171.

Mais dans notre exposé de la politique de Lévinas, nous avons croisé des notions telles que la prophétie et la sainteté, c'est-à-dire des notions d'inspiration particulière, juive. Ne doit-on pas soupçonner une fierté juive sous-jacente à cette réflexion politique ? On peut certainement identifier des inspirations et des idées juives dans la philosophie de Lévinas. Comprendre la politique chez notre philosophe exige qu'on comprenne ce qu'Israël est pour lui et quel rôle joue le judaïsme au sein d'une politique moderne, selon lui. De ce grand sujet, nous ne voulons dégager que les éléments pertinents pour la philosophie politique en général et non pas seulement pour le sionisme ou pour l'Etat d'Israël du point de vue juif, conformément à nos objectifs annoncés dans l'introduction¹²¹.

Il faut bien comprendre que Lévinas ne souhaite ni instaurer un quelconque genre de théocratie, ni faire du prosélytisme au profit du judaïsme. Au contraire, l'« idée forte du judaïsme consiste à transfigurer l'égoïsme ou l'égoïsme individuel ou national, en vocation de la conscience morale. »¹²² Cet esprit se manifeste non seulement dans la préférence accordée à la justice prophétique avant les rites sacerdotaux, mais aussi dans le souci universel de l'étranger. S'il y a effectivement un particularisme juif, il consiste pour Lévinas dans la pratique de la justice universelle envers tout le monde. Il est banal dans notre existence terrestre de constater que la paix et la justice ne sont pas complètement compatibles avec la réalité politique à cause du

¹²¹ La perspective lévinassienne sur la relation entre le judaïsme et l'Europe ou le christianisme et sur l'Etat d'Israël a fait l'objet de nombreuses études, parmi lesquelles nous signalons l'ouvrage entier de Howard Caygill, *Levinas and the Political*, Routledge : London & New York, 2002, mais surtout le chapitre 5 « Israel in Universal and Holy History » pp. 159–198. Ce texte développe la signification de l'Etat d'Israël, du Sionisme, du Judaïsme en Europe et de la relation entre le Judaïsme et le Christianisme. Pour une discussion de l'identité personnelle de Lévinas comme Juif européen, voir l'étude détaillée de Jacques Rolland « Quelques propositions certaines et incertaines » dans *Lévinas et la politique*. Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg, automne 2002, pp. 153–180.

¹²² *Les imprévus de l'histoire* (« La laïcité et la pensée d'Israël ») 161.

fait que l'on a parfois besoin de briser la paix pour instaurer la justice. Cette situation exige un pouvoir moral (qui serait le prophétisme) indépendant du pouvoir politique, pour assurer que la politique approche de l'idéal messianique, qui serait la justice et la paix¹²³. Donc, plutôt qu'un nationalisme, « Israël » ou « le judaïsme », « la Bible » ou « Jérusalem » jouent dans la philosophie de Lévinas le rôle du prophète dans la politique mondiale. La « condition juive » dont il parle est apparemment une catégorie d'hommes, ce qui s'explique ainsi : « Le judaïsme, c'est l'humanité au bord de la morale sans institutions. »¹²⁴

Lévinas affirme que ce qu'il dit à propos du judaïsme ne doit pas être inconnu même pour les plus grecs des Européens. Les premiers théoriciens du droit naturel, et plus spécifiquement John Selden et Hugo Grotius, auraient emprunté au judaïsme cette idée de justice universelle pour chaque individu¹²⁵. De là vient

¹²³ Cf. *Les imprévus de l'histoire* 168–170.

¹²⁴ *L'intrigue de l'infini* (« Honneur sans drapeau ») 311. Ceci est confirmé par les lectures talmudiques, cf. *Du sacré au saint*, p. 170 : « Tous les hommes sont au bord de la situation de l'Etat d'Israël. L'Etat d'Israël est une catégorie. » R. Bernasconi analyse avec finesse l'universalité de la particularité d'Israël dans « Who is my neighbor? Who is the other? Questioning 'the generosity of Western thought' » dans *Ethics and responsibility in the phenomenological tradition. The ninth annual symposium of the Simon Silverman Phenomenological Center*. Pittsburgh : Duquesne University, 1992, pp. 1–31, ici pp. 17–19 où il s'appuie sur les textes confessionnels.

¹²⁵ Cf. *Les imprévus de l'histoire* 166. Pour Lévinas, l'Europe ou le monde occidental dans lequel vivent les Juifs est parfois synonyme du christianisme, qui subit la même critique que la culture occidentale : « irrémédiable expansion, incapable de s'arrêter, de l'Incarnation à la Parousie, le christianisme traverse le monde, transforme la société païenne en société chrétienne, subjuguant institutions et personnes, fondant cultures et Etats » (*Hors sujet* 83). Howard Caygill met avec justesse le doigt sur une tension chez Lévinas sur la relation entre les deux monothéismes et l'Etat occidental : « L'affirmation de Lévinas selon laquelle les Etats modernes sont imprégnés d'une « essence chrétienne » est à la fois un rejet trop catégorique de la citoyenneté moderne et un démenti de son autre affirmation selon laquelle le judaïsme rabbinique anticipe anachroniquement l'« esprit » de l'Etat moderne. » Cf. Howard Caygill, *Levinas and the Political*, op. cit. p. 91.

l'observation que Lévinas énonce à plusieurs reprises, que l'Europe est les Grecs et la Bible¹²⁶. Dans un certain sens, l'expression « les Grecs et la Bible » peut être traduite par la formule « la démocratie libérale », où les Grecs auraient apporté l'aspect démocratique et la Bible inspiré l'aspect libéral cherchant à libérer les hommes en vue de la responsabilité au bénéfique de l'autre. La Bible, cependant, n'est pas prise ici comme une révélation divine, mais plutôt comme une attestation de la prophétie en tant que catégorie humaine ou de la « condition juive » de l'homme ou encore de la vocation universelle de la conscience morale. C'est pourquoi il est en principe possible pour n'importe quel Etat d'être « Israël » ou pour n'importe quelle personne d'être « juive »¹²⁷.

¹²⁶ Par exemple *Les imprévus de l'histoire* 181, *Entre nous* 241, *Emmanuel Lévinas* 134, 140.

¹²⁷ Pierre Hayat a raison de déduire que « ce qui vaut pour l'histoire juive peut être transposé à d'autres expériences historiques. C'est toute l'histoire humaine qui peut être regardée à l'aune de « l'autre histoire ». Cette histoire est celle des hommes et des peuples qui ne suivent pas la logique des Etats. C'est l'histoire des gens têtus qui ne se soumettent pas au fait accompli [. . .] » – *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*. Kimé : Paris, 1997, p. 57. Françoise Mies et Pierre Sauvage arrivent à la même conclusion dans « Lévinas et le sionisme » in *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. Nathalie Frogneux et Françoise Mies (Éds). Presses universitaires de Namur (Les Editions du Cerf ; La nuit surveillée) : Paris – Namur, 1998, pp. 339–348, ici p. 347.

Même si l'on s'appuie sur les leçons talmudiques, on arrive à la conclusion d'un Israël universel chez Lévinas. La lecture de Simon Critchley en est un exemple parlant : « Israël est défini par Lévinas comme un peuple qui a reçu la loi, mais ceci vaut potentiellement pour n'importe quel peuple [. . .] Avoir reçu la loi est la condition de possibilité de la conscience de soi, de la responsabilité et du fait d'être adulte, c'est-à-dire d'une compréhension complète de ce que c'est d'être humain [. . .] Israël en tant que condition de la possibilité d'être entièrement humain – conscient de soi, adulte, responsable, ayant reçu la loi – implique une persécution, la condition d'être persécuté par la loi-même. » Simon Critchley dans « Persecution Before Exploitation – A Non-Jewish Israel? », dans *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes* n° 2, 2003, pp. 273–282, citation p. 278. Le mot étrange ici, « adulte », vient de la leçon talmudique *Judaïsme et Révolution (Du sacré au saint* 11–53, voir également *Difficile liberté* 24–42 « Une religion d'adultes ») où Lévinas dit que les « descendants d'Abraham, d'Isaac, et de Jacob » doivent être compris comme des être humains qui ne sont plus enfantins. S. Critchley omet d'indiquer le lien important avec la sortie de

Même si la sagesse apportée par Israël ou la Bible est décisive pour Lévinas et qu'il consacre la plus grande partie de son effort à rendre ce message philosophiquement crédible, il ne s'agit nullement de renoncer à la tradition de pensée politique occidentale. Il souligne au contraire « la nécessité simultanée et de la hiérarchie enseignée par Athènes et de l'individualisme éthique *abstrait* et quelque peu anarchique, enseigné par Jérusalem pour supprimer la violence ». Il continue : « chacun de ces principes, laissé à lui-même, n'accélère que le contraire de ce qu'il veut garantir. »¹²⁸ Nous verrons vers la fin de cette étude si Lévinas a effectivement atteint ce but, à savoir développer une philosophie qui serait à même de tenir en équilibre Athènes et Jérusalem.

§ 9. CONCLUSION

Robert Legros exprime bien l'image répandue de la philosophie politique (échouée) chez les phénoménologues, quand il écrit : « Non seulement on chercherait en vain une philosophie politique dans la phénoménologie de Husserl ou dans celle de Heidegger, mais en outre on trouve en l'une comme dans l'autre des problématiques qui [...] témoignent d'une négation de la philosophie

l'enfance ou du manque de maturité dans *Was ist Aufklärung?* de Kant. Chez Lévinas, cette thématique de l'émancipation ou de la libération, c'est-à-dire de devenir adulte, est introduite par le biais de la priorité de l'appel qui provient de l'autre auprès d'un sujet qui, à l'appel de l'autre, s'évade des significations ontologiques imposées à lui par sa nature ou par son paysage. Être adulte ou être Israël à son tour appelle à une autre évasion, hors de la tyrannie, qui doit mener à une libération politique continue ; cette libération n'est jamais achevée, parce qu'elle est toujours remise en mouvement par « la persécution par la loi », la loi « tu ne tueras pas », qui anime tous les droits de l'homme.

¹²⁸ *Liberté et commandement* 99. Qu'il y ait un rapport avec Rosenzweig est évident – cf. par exemple la manière dont Lévinas formule la relation entre les deux religions chez Rosenzweig : « La vérité de l'être est structurée de telle manière que la vérité partielle du christianisme [qui égale souvent Athènes dans la pensée de Lévinas – EW] suppose la vérité partielle du judaïsme . . . » (*Difficile liberté* 271). Voir aussi notre discussion sur le Rosenzweig de Lévinas au chapitre 1, § 3 « Le Rosenzweig de Lévinas et la lutte contre l'idéalisme ».

politique, ou d'une récusation du sens des questions qui sont au centre de la philosophie politique.»¹²⁹ Il faut se demander si Lévinas, en suivant ses maîtres, n'a pas répété cette mise entre parenthèses de la politique. Est-ce que la manière de philosopher que Lévinas s'est appropriée, a condamné sa philosophie éthique à être préalablement et peut-être à cause d'un problème inhérent à la phénoménologie exclue de toute ouverture sur la pratique ? La métaphysique lévinassienne exclut-elle une pensée politique ? Nous donnerons deux réponses à ces questions. D'abord, dans cette conclusion, nous répondrons par la négative : il y a une philosophie de la politique chez Lévinas, même si elle n'est pas bien développée. Cependant, cette réponse repose sur une supposition, à savoir que l'interprétation que Lévinas donne des implications politiques de sa pensée sur l'éthique soit la seule politique véritablement lévinassienne. Une autre réponse aux questions formulées sera développée à la fin de nos recherches par une mise en question de cette supposition¹³⁰.

Nous nous sommes efforcés de dégager un Lévinas politique. Nous ne croyons pas que cette tentative ait été vaine. Sans répéter inutilement nos acquis de ce chapitre, concluons en présentant la structure essentielle de la théorie politique lévinassienne.

Le fait de la tyrannie, c'est-à-dire l'annihilation de la politique ou d'une coexistence éthique, n'importe quelle situation où l'homme subit le sort de son enchaînement à son corps ou à l'être, est le point de départ logique pour Lévinas. Est exigée une

¹²⁹ Robert Legros, « Phénoménologie politique », article dans *Dictionnaire de Philosophie Politique*, P. Raymond & S. Rials (dirs.). PUF : Paris, 1998 (2^e éd.) – ici, p. 464. Par contre, quant à l'avis de R. Legros même, il insiste sur la nécessité de tempérer ce stéréotype : « la phénoménologie politique est de part en part animée par l'ambition de montrer en quel sens et dans quelle mesure la vie politique est une manière privilégiée de préserver l'humanité de l'homme entendue comme humanité qui réside à la fois dans l'existence (la transcendance, la non-coïncidence avec les déterminations) et l'être-au-monde » ainsi qu'« une critique des diverses modes de négation du politique ». (*op. cit.* p. 467 et 465 respectivement.)

¹³⁰ Cf. surtout le chapitre 8, § 4 « La prophétie et la justice » et le chapitre 9, §§ 4-7.

situation favorable à la pratique des libertés individuelles, un Etat de loi. La liberté est la première condition métaphysique sous-jacente à la politique lévinassienne : il faut de la liberté ou de la libération pour permettre une action compatible avec la préservation d'une coexistence éthique. Cette première condition est réalisée dans la victoire de l'hypostase ou de la jouissance sur la mienneté. Dans ce chapitre, nous avons également vu comment l'homme s'est libéré de l'emprise de la nature. Mais la sortie par rapport à l'« état naturel » ne mène pas chez Lévinas à un Etat idéal. En examinant les Etats (occidentaux) existants, on serait confronté à un autre problème, celui d'un totalitarisme raffiné, ou du moins la menace constante de totalitarisme, qui fait intégralement partie du contrat social. La raison impersonnelle, censée sauvegarder l'égalité et la justice, contient une certaine violence qui serait à l'origine de la double dialectique de la technique : la même technique qui sert à nous nourrir, se montre aussi capable de destruction massive ; la même technique qui rend possible la diffusion et le maintien des droits de l'homme peut se révéler un outil d'oppression. Et même lorsque l'Etat marche parfaitement, sa nécessité de calcul dans l'horizon du corps politique comme unité aboutit forcément à la guerre des droits les uns contre les autres. La critique de la raison relie la pensée politique et la pensée métaphysique de Lévinas. Dépouillée de toute illusion utopique, la raison arrache peut-être la politique à l'arbitraire, mais la soumet à la nécessité du calcul dans une totalité. Ainsi surgit le scandale de la violence justifiée.

La réponse de Lévinas est que le scandale ne doit pas être étouffé ; la mauvaise conscience ne doit pas être apaisée, parce que l'appel de l'autre qui provoque la mauvaise conscience est justement ce qui brise la totalité et ouvre l'homme à une liberté par le commandement. L'appel de l'autre dépassant les lois institutionnalisées est la deuxième condition de la liberté de l'homme et d'une vraie co-existence politique.

De l'appel de l'autre, nous tournons notre attention sur le moi (comme dans le chapitre précédent). Selon Lévinas, la société kantienne comme « règne des fins », serait fondée sur l'autonomie rationnelle : l'individu se soumet librement aux diktats de la

raison pratique qui seraient, en tant qu'impératifs catégoriques, également valables pour tous. Mais il fait ici l'apologie du droit fondé sur l'autonomie d'un sujet politique et rationnel qui ne pourrait finalement se défendre ni dans la lutte entre les droits (quand il refuse la limitation de ses propres droits par les droits d'autrui), ni devant les exigences de la politique quotidienne (quand une situation empire en cas de glissement vers le totalitarisme). Lévinas répond en prenant le point de départ du droit et de tous les droits dans le droit de l'autre. Le « principe »¹³¹ de sa politique est l'hétéronomie : le droit de l'autre, c'est mon devoir ; l'égalité des droits n'est pas un présupposé pour Lévinas.

L'autre n'est pas seul, mais me confronte toujours au pluriel dans la société. Ce fait suscite une réflexion sur la justice. L'Etat naît de la limitation pratique des obligations envers les autres (sans que ma responsabilité soit limitée en principe). Lévinas comprend parfaitement que dans l'Etat, le plus souvent les choses doivent être réglées d'une manière qui considère tout le monde comme des citoyens égaux. Il n'est donc pas question de plaider pour l'abolition de la politique qui arrange quotidiennement les affaires des citoyens par des calculs soumis aux lois.

L'Etat qui se forme ainsi n'est pas parfait et risque toujours de glisser vers un totalitarisme. Cela vaut même quand tout fonctionne bien dans l'Etat, ou selon Lévinas, à cause du fait que l'Etat fonctionne bien selon sa propre logique. Lévinas conteste la conviction que la source ultime de la justice soit la politique elle-même. Au contraire, la justice doit être vue comme procédant au plus profond de la relation originelle de responsabilité du moi envers l'autre et envers son autre, le tiers. Autant dire que dans la pratique quotidienne de la politique, une instance vigilante qui n'appartient pas à l'ordre politique doit toujours veiller et éveiller aux droits de l'autre. Cette voix prophétique veille également sur la loi et la justice, parce que la justice n'est jamais achevée ; la

¹³¹ Ces guillemets sont importants, parce que l'hétéronomie est issue de l'an-archie de l'autre, comme nous le verrons plus loin.

justice ne s'épuise pas dans la politique institutionnalisée. L'Etat n'est pas re-sacralisé ; le prophète, qui est de toute façon chez Lévinas une notion laïque, doit rester hors de la politique, pour être capable de critiquer la politique ainsi que la justice et l'économie, d'en dehors. Ainsi, le prophétisme tient la possibilité d'amélioration de libéralisation de l'Etat en gardant vive la mauvaise conscience du scandale politique. L'Etat formé à partir de la quête de la justice est un Etat libéral, c'est-à-dire, capable de législation améliorante.

Mais la prophétie n'est pas une façon de faire entrer en contrebande des éléments d'un nationalisme juif dans le discours politique. A vrai dire, pour Lévinas, la notion de « nationalisme juif » serait une contradiction dans les termes, parce que la condition juive serait justement la pratique d'une moralité malgré ses propres attachements. C'est également pourquoi le philosophe n'accepterait pas la demande, faite au nom du multiculturalisme, de droits ou de protections privilégiées *sur la base* de différences (d'ethnie, de race, de sexe, de langue, etc.), ce qui ne veut pas dire que de tels droits ou protections sont *a priori* exclus : ils peuvent encore être justifiés par un autre chemin, celui de la recherche de la justice pour tous les tiers. La cause des tiers est servie, d'après Lévinas, non seulement par le calcul politique ou par des démarches économiques en vue d'un meilleur arrangement du monde social, mais aussi et surtout par ce qui va au-delà de la politique, dont la conception des droits de l'homme (issue d'une réflexion sur les droits de l'autre homme) serait le premier pas, mais qui tend finalement vers une politique de l'hospitalité, c'est-à-dire vers un « au-delà de la politique, dans la politique » (J. Derrida), ou encore, vers la sainteté. Ainsi, il y a pour Lévinas un va-et-vient continu entre la politique et la sainteté, entre l'effort de réaliser la meilleure justice dans l'Etat et de continuer à répondre à l'appel de l'autre, malgré soi-même, loin au-delà des devoirs institutionnalisés. La politique *et* la sainteté, cette coordination des deux notions et leur équilibre expriment l'optique de Lévinas. La conviction de fond qui guide la pensée politique de Lévinas peut être résumée ainsi : « la nécessité

simultanée de la hiérarchie enseignée par Athènes et de l'individualisme éthique *abstrait* et quelque peu anarchique, enseigné par Jérusalem, pour supprimer la violence. Chacun de ces principes, laissé à lui-même, n'accélère que le contraire de ce qu'il veut garantir. »¹³²

Nous suspendons notre discussion de la politique chez Lévinas à cette conclusion pour diriger notre attention sur ses pensées sur le langage. Progressivement l'étude du langage nous ramènera à la politique – selon le courant naturel de la pensée de Lévinas – et nous reprendrons le fil de la politique dans le chapitre 8. Alors, notre réflexion sur ce sujet sera renforcée par une compréhension approfondie du langage et nous nous intéresserons à savoir si Lévinas a correctement interprété les implications politiques de la signification éthique et si la politique décrite dans le chapitre actuel nous montre l'éventail complet des politiques fidèlement lévinassiennes possibles.

¹³² *Liberté et commandement* 99.

CHAPITRE 5

LANGAGE (1)

Après l'avoir mis entre parenthèses systématiquement, nous allons à présent nous intéresser au langage dans la philosophie de Lévinas. Discuter la philosophie de Lévinas sans renvoyer au langage, comme nous l'avons fait pour des raisons de présentation, est une entreprise artificielle qui devient de plus en plus difficile au fur et à mesure que l'on suit le développement de cette philosophie.

Chez Lévinas en effet, le langage – dans une acception très large regroupant toute forme de signification, selon l'usage que nous justifierons dans ce chapitre – n'est pas une rubrique philosophique à côté de l'esthétique, l'épistémologie, la politique, l'éthique, etc. La réflexion sur le langage, ou sur la signification, constitue plutôt le noyau de la philosophie lévinassienne ; toute sa philosophie est imprégnée d'une portée langagière. La structure selon laquelle l'autre se produit malgré la totalité – l'éthique même – pourrait être reformulée en termes langagiers :

« Nous appelons éthique une relation entre des termes où l'un et l'autre ne sont unis ni par une synthèse de l'entendement ni par la relation de sujet à objet et où cependant l'un pèse ou importe ou est signifiant à l'autre, où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait ni épuiser ni démêler. »¹

La politique de Lévinas est au plus profond une politique du langage. Qu'il en soit ainsi ne doit pas nous surprendre. Après de ses maîtres en phénoménologie, Lévinas a appris à travailler selon des modes d'emblée langagiers. Même si le cheminement de Lévinas est marqué par une importance progressivement accrue de la réflexion sur le langage, son héritage

¹ DEHH 225n1.

phénoménologique le prédispose à une philosophie langagière. Même là où elle ne se réfère pas explicitement au langage, la philosophie de Lévinas reste une philosophie de la signification, du sens ou du langage (selon l'emploi des termes que nous justifierons). Cela vaut également ou peut-être surtout lorsque Lévinas cherche à surmonter les défauts de la phénoménologie. En somme, quand nous commençons à discuter du langage chez Lévinas, nous ne changeons pas de sujet par rapport aux chapitres précédents ; nous poursuivons le même chemin de réflexion tout en l'approfondissant.

Toute la philosophie de Lévinas serait ainsi, dans un sens, une philosophie langagière. Mais vue sous une autre perspective, sa philosophie n'est pas une philosophie du langage. Lévinas n'entreprend nulle part une explication exhaustive de la langue ou de la signification. Le langage et les réflexions sur le langage qui imprègnent toute sa philosophie ne servent pas en premier lieu à satisfaire notre curiosité à propos du fonctionnement des langues qui reste chez Lévinas au service de la politique : il a pour objectif la recherche d'une évasion par rapport à tout genre de totalitarisme. Autrement dit, l'évasion se veut une réponse à un problème politique, même si la politique et l'évasion sont en tant que telles pensées d'une manière langagière. Par conséquent, de même qu'il était artificiel de mettre entre parenthèses le langage comme nous l'avons fait à dessein jusqu'ici, de même il serait artificiel de mettre entre parenthèses l'aspect politique, ce que nous faisons pourtant ici dans un premier temps pour des raisons de clarté.

Lévinas présente sa recherche des origines du sens ou de la significativité de tout comportement et de chaque énoncé de langue comme une recherche dans le sillage de celle de ses deux maîtres fribourgeois. Nous aborderons la question de la signification chez Lévinas par un retour sur sa lecture de Husserl. Le biais par lequel nous aborderons cette question chez Lévinas sera cependant heideggerien. Afin d'accompagner notre exégèse du langage chez Lévinas, nous présenterons la philosophie du langage chez le premier Heidegger qui va nous servir de clef d'interprétation.

§ 1. HUSSERL ET L'ORIGINE D'UNE PHILOSOPHIE LANGAGIÈRE
CHEZ LÉVINAS

Lévinas s'implique dans une philosophie du langage ou dans une philosophie langagière depuis qu'il fait de la phénoménologie, c'est-à-dire dès le départ. Néanmoins, initialement, il ne prête guère d'attention au caractère langagier de son travail phénoménologique. En voici les premiers fragments. Dans la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Lévinas établit que, pour Husserl, dans la perception, les phénomènes subjectifs ne sont pas semblables aux signes des choses perçues, c'est-à-dire qu'il n'y a pas dans la perception une réalité en soi derrière les phénomènes.² Plus loin, Lévinas explique la distinction que Husserl a faite entre deux modes de conscience ou de représentation : d'une part, l'intuition par laquelle on entre en relation avec l'être même, et d'autre part la pensée « purement significative » (ce qui se dégage à partir de la conversation courante, donc de l'ordre des mots ou de la langue) dans laquelle les objets sont signifiés ou visés sans être atteints par l'acte significatif.³ Lévinas nous montre donc deux domaines bien distincts, celui de l'intuition qui atteint les objets et celui des actes signifiants qui resterait sur le plan de la pure pensée ; la différence entre les deux ne concernerait pas tant l'objet visé par les deux actes, que la manière dont l'objet est donné ou vécu.⁴

Ces deux remarques en tant que telles ne nous apprennent pas beaucoup sur la pensée du jeune Lévinas sur le langage. Nous avons vu que dans son livre sur Husserl, Lévinas avait déjà visé un rapprochement entre Husserl et Heidegger en cherchant une ontologie en germe chez Husserl et en critiquant son intellectualisme (la reprise par Husserl de la doctrine Brentanienne selon laquelle chaque acte intentionnel serait soit un acte représentatif, soit fondé sur un acte représentatif). C'est en relisant Husserl pendant l'avant-guerre que Lévinas entreprend une réinterprétation de Husserl, qui

² Cf. TIPH 24–25, 49 ; les deux textes s'appuient sur *Ideen*, § 43 (p. 78–79).

³ Cf. TIPH 101–102.

⁴ Cf. TIPH 105.

a pour conséquence d'atténuer la critique d'intellectualisme qu'il avait formulée auparavant, et insiste plus fortement sur l'importance du *sens* dans la théorie de l'intentionnalité.⁵ Le sens prime sur la représentation : « la pensée peut avoir un sens, viser quelque chose même lorsque ce quelque chose est absolument indéterminé, une quasi-absence d'objet », dit Lévinas.⁶ Que la pensée contienne idéalement ce qu'elle pense dans l'intentionnalité, Husserl l'aurait appris en réfléchissant sur les significations verbales ; de même que le sens des mots consiste à viser quelque chose hors des mots, de même la pensée intentionnelle vise quelque chose hors de la pensée, à savoir le pensé, qui participe dans cet acte intentionnel à la création de son sens même en dehors duquel il n'apparaît pas. Le mouvement intentionnel de la conscience est, selon Husserl, un acte qui donne un sens (c'est la *Sinngebung*). Penser, ce serait identifier quelque chose malgré la multiplicité d'actes intentionnels et, dit Lévinas, « identifier » et avoir un « sens » revient au même pour Husserl. Autrement dit, l'idée de transcendance (par rapport à la conscience) prend comme point de départ non pas la réalité d'un quelconque objet, mais la notion du sens.⁷ Dans le premier chapitre, nous avons vu que l'acte dans lequel la conscience intentionnelle vise tel ou tel objet donnerait un sens à l'objet en le posant comme identité. L'acte de donner un sens effectue une synthèse à partir de la multiplicité d'événements intentionnels et constitue ou identifie ainsi l'objet ; il n'y pas d'objet en dehors de l'acte qui lui confère un sens. A la base de toute intention – soit théorique, soit non-théorique – se trouve un tel acte objectivant. De cette manière, Lévinas nous conduit une fois de plus à l'idée de Husserl que toute intention est soit un acte objectivant, soit supportée par un acte objectivant et suivant cette idée, aucun élément de la vie de la

⁵ En suivant l'essai *L'œuvre d'Edmond Husserl* de 1940 (DEHH 7–52), nous rejoignons ici nos explications sur la lecture lévinassienne de Husserl ; nous renvoyons le lecteur au chapitre 1, § 2 « Husserl » et à § 5 « Conclusion » pour plus de détails.

⁶ DEHH 24.

⁷ Cf. DEHH 21–22.

conscience ne peut exister sans être soutenu par une représentation. Mais cette fois-ci, au lieu de reprocher à Husserl un intellectualisme quelconque, l'accent est mis sur la notion de sens qui jouit d'une primauté par rapport à celle d'objet pour établir la vraie nature de la conscience. Donc, s'il y a un acte d'identification, un acte objectivant, même à la base des intentions non-théoriques, il en résulte que, dans l'évidence, le sens de cet acte intentionnel est donné même si l'objet lui-même reste indéterminé. Dès lors, travailler en phénoménologie impose un retour aux choses elles-mêmes en éclaircissant le sens de leur évidence ou de leur présence devant la conscience. L'« intellection », qui est l'acte fondamental de donner du sens, ne donnerait pas lieu à une explication, mais plutôt à un éclaircissement du sens.⁸

Mais, nous l'avons vu, cette interprétation de l'acte de conférer du sens a pour conséquence l'omniprésence de la *lumière* : la conscience qui prête un sens aux choses en les visant ou en les identifiant comme objets est dans le même mouvement que l'origine de la lumière de l'évidence, par laquelle les choses apparaissent : « tout en recevant quelque chose d'étranger à lui, l'esprit dans l'évidence est aussi l'origine de ce qu'il reçoit. Il y est toujours actif » et c'est pourquoi « l'esprit ne peut rien rencontrer sans le comprendre » (c'est-à-dire, sans lui prêter un sens) ou bien que « rien au monde ne saurait être absolument étranger au sujet. »⁹ Ou pour le dire dans les mots de *Le temps et l'autre* : « La lumière est ce par quoi quelque chose est autre que moi, mais déjà comme s'il sortait de moi. L'objet éclairé est à la fois quelque chose qu'on rencontre, mais du fait même qu'il est éclairé, on le rencontre comme s'il sortait de nous. »¹⁰ L'emploi de cette métaphore de la lumière par Lévinas continue au moins jusque dans *Totalité et infini* où on en entrevoit la portée critique : « Dans la clarté un objet, de prime abord extérieur, *se donne* c'est-à-dire se livre à celui qui le rencontre comme s'il avait été

⁸ Cf. DEHH 17.

⁹ DEHH 24 et 32 respectivement.

¹⁰ TA 47 ; pareillement EE 74-76.

entièrement déterminé par lui. »¹¹ La métaphore de la lumière est un outil d'interprétation par lequel Lévinas compte, d'abord, traduire la phénoménologie (husserlienne et heideggerienne) en un idéalisme du sens et, en prolongeant cette idée, diagnostiquer l'emprise totalitaire de l'interprète sur l'objet de ses pensées. Ainsi, la phénoménologie est pour Lévinas une philosophie du sens, ou de la signification ou du langage (selon l'emploi des termes que nous défendrons), mais elle l'est d'une façon qui crée une référence identitaire au même et dans ce sens constitue en germe une politique de la totalité¹².

Donc, si la notion husserlienne de donation de sens (*Sinngebung*) lui servait à comprendre sa propre entreprise phénoménologique comme une recherche sur le sens, dans la philosophie du langage proprement lévinassienne, la *Sinngebung* constituera pourtant l'obstacle à surmonter, Lévinas se demandant comment il est possible que du sens surgisse complètement indépendamment de la donation du sens par le sujet. Cette question énonce en termes langagiers la quête de l'évasion.

§ 2. COMMENT EST-IL POSSIBLE QU'IL Y AIT DU SENS ? UNE RECHERCHE COMMUNE À HEIDEGGER ET À LÉVINAS (1)

En vue de répondre à cette question, Lévinas reprend certains aspects de la philosophie du premier Heidegger, tout en les adaptant selon sa propre visée. Il adapte notamment l'idée que le *Dasein* est à lui-même sa propre ouverture. Que le *Da-* existe de façon à comprendre toujours déjà l'être, même avant chaque énoncé déclaratif sur l'être, et de plus, que le *Dasein*, dans sa compréhension pré-ontologique, rende possible toute compréhension formulée

¹¹ TI 129.

¹² Soyons juste envers le Husserl de Lévinas, c'est chez lui et dans la *Sinngebung* de l'intentionnalité que Lévinas cherchera également des indices permettant de surmonter le monadisme de la lumière phénoménologique. Lévinas nous a montré comment, chez Husserl, l'objet se constitue à l'insu du sujet et ne se laisse découvrir qu'après coup et ainsi l'intentionnalité permet à quelque chose d'entrer subrepticement en moi – cf. le chapitre 1, § 2 « Husserl ».

explicitement au moyen des jugements apophantiques, voilà la leçon la plus importante que Lévinas a retenue de la philosophie du langage de *Sein und Zeit* et qu'il a résumée : « Tout l'homme est ontologie ». Le domaine du sens avant toute représentation (le domaine de signification avant toute langue selon notre emploi des termes¹³) sera pour Lévinas le chantier où il cherchera à dégager le sens originaire. C'est pour cette raison (et non dans un souci de tracer la généalogie (ou les ruptures) qui mène du premier Heidegger au deuxième et par des voies complexes à Lévinas) que la philosophie du langage du premier Heidegger nous servira de clef heuristique.

§ 2.1 Aspects de la philosophie du langage du premier Heidegger

La plus longue discussion consacrée au langage dans *Sein und Zeit* se trouve dans le cinquième chapitre de la première section où il est question d'une « analyse thématique de l'être-dans » du *Dasein*. Cette analyse comprend une herméneutique de la constitution existentielle du *Dasein* qui est, selon Heidegger, son ouverture (*Erschlossenheit*)¹⁴, ou, comme Jean Greisch le glose : le *Dasein* « est à lui-même sa propre lumière »¹⁵, c'est-à-dire qu'il existe de manière (pré-)onto-logique, comprenant l'être même avant de faire de l'ontologie explicitement. Être son ouverture recouvre trois aspects co-originaux, à savoir l'affection (*Befindlichkeit*), la compréhension (*Verstehen*) et le parler (Martineau) ou bien la parole (Vezin), ou encore le discours (Greisch) (*Rede*). Ce sont les trois manières dont le *Dasein* existe son ouverture, c'est-à-dire que toutes les trois représentent des aspects différents de la reprise ontologisante de l'intentionnalité husserlienne par Heidegger.

§ 2.1a Le contexte de la question du langage dans l'ontologie

Si l'on veut comprendre pourquoi la philosophie du langage est encadrée de cette façon-ci dans une herméneutique du *Dasein* en tant qu'ouverture, il faut sans doute prendre au

¹³ Cf. au chapitre 6, § 2.3 « Les trois acceptions du « langage » ».

¹⁴ Cf. SZ 133.

¹⁵ Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. PUF (Epiméthée), 1994, p. 174.

sérieux le but général de *Sein und Zeit*. Heidegger tente d'élaborer le sens de l'être ; cette entreprise d'une ontologie ne serait possible que comme phénoménologie¹⁶. Dans le paragraphe « méthodologique » (§ 7), le problème du langage surgit pour expliquer le sens de la « phénoménologie ». Celle-ci serait un *logos* à propos des auto-manifestations de la chose même (les phénomènes). Le *logos* dont il s'agit ici est l'ensemble des propositions déclaratives ou apophantiques qui seraient susceptibles d'être vraies ou fausses et qui consistent à faire voir quelque chose *en tant que* quelque chose (*etwas als etwas*).¹⁷ Ainsi, l'ontologie procède par une phénoménologie qui consisterait à « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même »¹⁸, ce que l'on pourrait reformuler ainsi : faire voir *en tant que* (quelque chose) ce qui se montre *en tant que* (quelque chose). Le « sens méthodologique » de telles descriptions phénoménologiques serait l'interprétation (*Auslegung*) – la phénoménologie ontologique est herméneutique.¹⁹ Heidegger comprend l'« herméneutique » comme un travail d'interprétation analytique de l'existence du *Dasein* et une élaboration des *conditions de possibilité* de toute recherche ontologique²⁰. Résumons : l'herméneutique du *Dasein* qui est à lui-même sa propre ouverture nous donne accès à une vraie ontologie phénoménologique ; cette herméneutique aura comme tâche de faire voir ce qui se montre à partir de soi-même et d'élaborer les conditions de possibilité de ce « faire voir » même ; autrement dit, en cherchant à dire quelque chose des phénomènes et surtout de

¹⁶ Cf. SZ 35.

¹⁷ Cf. SZ 33 : « weil der *logos* ein Sehenlassen ist, *deshalb* kann er wahr oder falsch sein. » A propos de l'*en tant que*, voir notre discussion suivante.

¹⁸ SZ 34.

¹⁹ Cf. SZ 37.

²⁰ Notre description résume les quatre sens de « herméneutique » que Heidegger identifie, à savoir (1) en gros, un travail d'*interprétation*, (2) une élaboration des *conditions de possibilité* de toute recherche ontologique, (3) une interprétation de *l'être du Dasein*, ou analyse de son existentialité, et (4) dans un sens dérivé, une théorie générale de l'interprétation ou *méthodologie* des sciences humaines (*historische Geisteswissenschaften*) – cf. SZ 37–38.

l'être, l'herméneutique va également nous expliquer comment il est possible de dire quelque chose, quoi que ce soit, de vrai²¹.

Le cadre dans lequel Heidegger présente le problème du langage est donc celui d'une ontologie, même s'il vise davantage à « détruire » l'ontologie qu'à la fonder à nouveau. Au lieu de développer une explication exhaustive de toutes les fonctions linguistiques, il s'interroge en premier lieu sur ce qui rend possible de faire des énoncés déclaratifs vrais. Pourtant, ce faisant, il éclaire le caractère ontologique du sens et de la langue de façon générale, ce qui montre que les propositions logiques sont en effet seulement une spécialisation de la fonction d'ouverture propre à la parole même.

Nous avons dit que le *logos* qu'est la phénoménologie pourrait être vrai ou faux. Cependant ce serait un contresens de penser que Heidegger voie dans les énoncés le lieu de la vérité. Il se prononce à plusieurs reprises sur cette question dans ses recherches avant et dans *Sein und Zeit*. Citons un texte capital : « Le discours doit être reconduit vers la découverte afin d'être saisi comme *apophansis*. Ce n'est pas dans la proposition que la vérité devient en premier lieu possible, mais au contraire, la proposition est en premier lieu possible dans la vérité [. . .] La proposition n'est pas le lieu de la vérité, mais la vérité le lieu de la proposition. »²² Ce que Heidegger revendique, c'est que son livre, *Sein und Zeit* (et les cours), contient un discours constitué d'énoncés qui feraient voir la vérité de l'être. La vérité de ce travail d'ontologie ne tient pas en premier lieu à une cohérence logique des propositions, mais au fait que les propositions sont animées par un concept de phénoménologie plus adéquat que la vérité judiciaire ou propositionnelle²³ ou, comme Heidegger

²¹ Cf. SZ § 44.

²² « Die Rede muß auf Entdecken zurückgebracht werden, um als *apophansis* faßbar zu werden. Der Satz ist nicht das, darin Wahrheit erst möglich wird, sondern umgekehrt, der Satz ist erst in der Wahrheit möglich [. . .] Der Satz ist nicht der Ort der Wahrheit, sondern Wahrheit der Ort des Satzes. » *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21, pp. 134–5.

²³ Cf. Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*. *op. cit.* p. 106.

le dit dans la citation, la vérité tient au fait que le discours apophantique est reconduit vers la découverte, c'est-à-dire vers le *Dasein* en tant qu'ouverture, ou encore, vers le *Dasein* qui est (pré-)onto-logiquement.

La vérité qui serait, selon Heidegger, le lieu des propositions apophantiques, doit être faite pour être vue dans une herméneutique du *Dasein*. Ce qui nous intéresse ici n'est pas d'entrer dans les détails de la notion de vérité chez le premier Heidegger, mais de nous orienter par rapport au *Dasein* pour autant qu'il est la source de la compréhension de façon générale. Nous savons déjà que le *Dasein* entier existe de façon à comprendre l'être ; nous savons que Heidegger a tenté une exploration de cette existence en vue d'écrire sur l'être – ce qui est important pour nous est de savoir comment Heidegger a compris la relation entre les deux niveaux de compréhension : celui du *Dasein* qui comprend toujours l'être pré-ontologiquement et celui de l'ontologie présentée dans un livre ou un cours sur l'ontologie. Quelle est la relation entre, d'une part, le *Dasein* qui existe toujours de manière compréhensive et qu'il faut mettre au jour au moyen d'une *herméneutique* et, d'autre part, le discours de déclarations *apophantiques* dans lesquelles cette herméneutique est formulée ? A cette question (entre autres) est consacré le cinquième chapitre de *Sein und Zeit* ainsi qu'un nombre de paragraphes dans les cours de la même époque²⁴.

§ 2.1b De l'en tant que *herméneutique* à
l'en tant que *apophantique*

Le *Dasein* qui ek-siste toujours et qui est ainsi une ouverture est au monde. Être au monde veut dire que le *Dasein* vise les étants d'une façon particulière, à savoir herméneutiquement. Son avoir-affaire (*zu-tun-haben*) avec les choses a lieu selon la structure d'*en tant que*. En utilisant la scie, je la comprends en tant que scie, même si, le plus souvent, je ne la vois même pas. Mon emploi de l'outil constitue une compréhension pré-prédicative de l'outil en

²⁴ Nous renvoyons à *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21) et *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24).

question et cette compréhension interprète l'outil selon la structure d'*en tant que* ; on peut également dire que la compréhension est l'entrée en relation de sens ou de signification (*Bedeutung*) avec l'outil. Plus précisément, le *Dasein* est dans l'ensemble de son être même signifiant, au point qu'il vit entièrement dans des significations²⁵. Quant à la relation avec les choses, « la signification comprenant ne vise en premier lieu ni des choses individuelles ni des concepts généraux, mais elle vit dans le milieu le plus proche et dans le monde comme ensemble. »²⁶ L'existence du *Dasein* comme ouverture, son être-au-monde, est donc telle qu'il a comme structure profonde herméneutique l'*en tant que*, ce qui est la structure de la compréhension de façon générale²⁷. On pourrait faire le même constat d'un autre point de vue, notamment en soulignant que c'est la manière d'exister du *Dasein* qui rend possible la compréhension et la signification : « Seul l'étant qui existe, c'est-à-dire qui *est* en la guise de l'être-au-monde, comprend l'étant. »²⁸ Il s'avère que c'est l'ek-sistence ou la transcendance du *Dasein*, sa temporalité même, qui rend possible la compréhension *en tant que*.

L'*en tant que* pré-prédictif ou herméneutique serait la condition de possibilité de toute prédication ou de toute proposition apophantique. La compréhension au niveau pré-prédictif n'est pas nécessairement consciente d'elle-même. C'est justement pour cela que l'on a besoin d'une phénoménologie qui serait à même de faire voir l'*en tant que* herméneutique à partir de lui-même. La compréhension formulée dans des énoncés est un mode dérivé ou peut-être une spécialisation de la compréhension pré-prédictive

²⁵ Cf. GA 21, 151 : « Weil Dasein in seinem Sein selbst bedeutend ist, lebt es in Bedeutungen . . . »

²⁶ GA 21, 150.

²⁷ Cf. GA 21, 151n1 : « Das 'als' hat die Funktion des Entdeckens von etwas – aus etwas her – etwas als, d.h. als das – die Struktur von Verständnis überhaupt [. . .] Verstehen – Grundverhalten des Daseins. Die Struktur des 'als' demnach die hermeneutische Grundstruktur des Seins des Seinenden, das wir Dasein nennen (menschliches Leben). »

²⁸ GA 24, 297 : « Nur Seiendes, das existiert, d.h. *ist* in der Weise des In-der-Welt-seins, versteht Seiendes. »

et l'essence de cette compréhension spécialisée serait (1) une mise en évidence – une *apophansis* (*Aufzeigung*) – de la compréhension herméneutique, (2) la prédication ou l'articulation de la compréhension dans des propositions et (3) la communication ou le partage (*Mitteilung*) de la compréhension.²⁹ Schématiquement, la transition de l'*en tant que* herméneutique à l'*en tant que* apophantique s'effectue selon les étapes suivantes : d'abord, les outils, par exemple, (et avec eux le monde comme ensemble) sont interprétés en étant compris par l'utilisation en tant qu'outils, ensuite, ces outils interprétés sont objectivés ou nivelés en étant considérés comme des choses, c'est-à-dire qu'ils sont coagulés comme présences devant nous, enfin, ces présences sont modifiées en caractéristiques attribuées dans des propositions et ce sont les propositions qui montrent l'interprétation originale des outils tout en occultant les origines de cette interprétation même.³⁰ Mais quel est, selon Heidegger, le statut des énoncés dans la langue ?³¹

Afin de comprendre ce qu'est l'expression dans la langue, il faut éviter de réduire celle-ci aux propositions logiques ; la langue n'a pas seulement une fonction épistémologique.³² Une explication de l'origine existentielle de la langue s'impose en vue d'obtenir une vision globale du sens des expressions dans la langue. Une telle vision de l'origine de la langue (*Sprache*) est fournie par l'analyse de la parole (*Rede*). Au niveau de l'ouverture qu'est le *Dasein*, la parole est co-originale avec l'affection et la compréhension de sorte que la « compréhension affectée de l'être-au-monde s'exprime comme parole »³³. La parole serait, alors, « l'articulation de la compréhension du Là- »³⁴ et l'interprétation articulée dans

²⁹ Cf. SZ 154–155.

³⁰ Cf. SZ 157–158 et plus détaillé – GA 21, 153–160 (§ 12b).

³¹ Afin d'éviter une confusion avec la terminologie que nous utilisons pour la pensée de Lévinas, nous suivons les traductions de F. Vezin : parole (*Rede*) et langue (*Sprache*).

³² Cf. GA 24, 299 ; SZ 158, GA 20, 361.

³³ SZfr 129 (traduction modifiée) ; SZ 161 : « Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins *spricht sich als Rede aus.* »

³⁴ SZfr 129 ; SZ 161 : « die Artikulation der Verständlichkeit des Da ».

la parole est appelée « sens » (*Sinn*)³⁵. Les choses-mots (*Wörterdinge*) s'attachent de façon organique (le verbe allemand est *zuwachsen*) à l'ensemble des sens dévoilés par la compréhension originaire et articulée comme parole.³⁶ La parole décrite de cette façon serait le « fondement ontologico-existential de la langue »³⁷, cette dernière étant la « totalité de mots dans laquelle la parole a un être 'mondain' qui lui est propre, [et] devient alors, en tant qu'étant intramondain, trouvable comme un à-portée-de-la-main. »³⁸ C'est la priorité existentielle de la parole par rapport à la langue qui permet à la langue d'avoir une portée beaucoup plus large que celle d'un ensemble de propositions prédicatives, tout en gardant la capacité d'exprimer une compréhension existentielle plus originaire que la langue même.

Si la parole appartient au *Dasein* comme un existentiel, les Grecs avaient donc raison quand ils ont défini l'homme comme le *zoon logon echon*, pourvu que l'on en accepte la lecture heideggerienne qui reconduit cette formule vers son origine existentielle ; en même temps, cette formule serait réductrice si l'on suit la lecture qui dégage surtout, voire exclusivement, le sens « logique » du *logos* en question.³⁹

§ 2.1c La langue et les autres

C'est justement dans sa relecture du *logos* chez les Grecs que Heidegger a identifié la structure de la parole (*Rede, logos*) comme parole de quelque chose, à propos de quelque chose,

³⁵ Cf. SZ 161.

³⁶ Cf. GA 20, 374 ; GA 21, 151 ; GA 24, 297 ; SZ 161.

³⁷ SZfr 129 (traduction modifiée) ; SZ 160 : « Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede. »

³⁸ SZfr 129 (traduction modifiée) ; SZ 161. Pourtant, Heidegger semble hésiter à propos du vrai statut ontologique de la langue (cf. par exemple SZ 166). Il est certain que la langue n'est pas (en premier lieu) une chose *vorhanden* (cf. GA 24, 296). Ailleurs, il semble accorder à la langue même un statut *Daseinsmäßig* (SZ 167), c'est-à-dire que la langue ek-siste et qu'elle est historique (*geschichtlich*) (cf. GA 21, 151–152 & GA 24, 296).

³⁹ Cf. SZ 165 ; GA 20, 361.

adressée à quelqu'un.⁴⁰ Après avoir analysé la structure existentielle de la compréhension et de la parole, quelle est la position accordée par Heidegger aux autres *Dasein* par rapport à la parole et à la langue ? La réponse à cette question est malaisée.

Certains textes semblent laisser entendre que les autres *Dasein* ne participent à la compréhension et à l'interprétation du sens qu'à travers ou par la médiation du monde du *Dasein* (et doit-on supposer qu'il s'agit ici aussi d'une *Werkwelt*?).⁴¹ On pourrait même se demander si le fonctionnement comme ouverture de la parole ne prime pas, pour Heidegger, sur son aspect de partage avec les autres, étant donné que la parole, dans toutes ses manifestations – commandements, souhaits et intercessions compris –, garde toujours sa référence (*Worüber*) qui serait, en tant que moment structurel de la parole, constitutive de l'ouverture.⁴² Le plus important dans la parole semble être la donation de phénomènes plutôt que l'interlocution.

Mais d'autres textes disent clairement que l'autre est inséparable de la parole, parce que la communication (*Mitteilung*) avec les autres serait un « moment constitutif » de la parole.⁴³ Et cela ne veut sûrement pas dire que les autres ne sont là que pour recevoir le sens qui était propre au *Dasein* seul –

« Le phénomène de la *communication* (*Mitteilung*) doit, ainsi qu'il l'a déjà été indiqué dans l'analyse [de l'énoncé], être compris en un sens ontologiquement large. Une « communication » énonciative, un « communiqué » par exemple, est un cas particulier de la communication saisie existentiellement de manière fondamentale. C'est en celle-ci que se constitue l'articulation de l'être-l'un-avec-l'autre compréhensif (*verstehenden Miteinanderseins*). C'est elle qui accomplit le « partage » de la co-affection et de la compréhension de

⁴⁰ Cf. GA 21, 3.

⁴¹ Par exemple SZfr 129 (traduction modifiée) : « La parole est l'articulation « signifiante » de la compréhensivité de l'être-au-monde auquel l'être-avec appartient » ; SZ 161 : « Reden ist das 'bedeutende' Gliedern der Verständlichkeit des In-der-Welt-seins, dem das Mitsein zugehört »

⁴² Cf. SZ 161–162.

⁴³ Cf. SZ 162 et voir également GA 21, 151 où Heidegger souligne que, quant au *Dasein* engagé dans la langue, il ne s'agit pas du *Dasein* individuel mais du *Miteinandersein* en tant qu'historial et, sous-entendu, existentiel.

l'être-avec. La communication n'est jamais quelque chose de tel qu'un transport de vécus, d'opinions et de souhaits, par exemple, de l'intériorité d'un sujet à celle d'un autre. L'être-Là-avec est essentiellement déjà manifeste dans la co-affection (*Mitbefindlichkeit*) et dans la co-compréhension (*Mitverstehen*). L'être-avec, dans la parole, est « expressément » *partagé* ('*ausdrücklich*' geteilt), c'est-à-dire qu'il *est* déjà, alors même que, non partagé, il n'est point saisi ni approprié. »⁴⁴

Il est frappant dans ce texte que les autres *Dasein* constituent l'ensemble de l'ouverture du *Dasein* dans les trois aspects d'affection, de compréhension et de parole. Il devient clair que la parole en tant que partage repose sur le fait que le *Dasein* est seulement son ouverture en tant qu'être-avec les autres qui – dans la structure triple de co-affection, co-compréhension et communication (*Mitbefindlichkeit*, *Mitverstehen* et *Mitteilung*) – constitue cette ouverture dans son ampleur vraie, à savoir comme ouverture-avec.

Il apparaît donc que la parole et, par suite, la langue sont originellement constituées par l'être-avec. Heidegger avait raison de poursuivre son analyse de l'expression dans le cadre d'une analyse de l'ouverture du *Dasein* sous le mode authentique.⁴⁵ Toujours est-il que la question directrice de ces analyses est une exploration de l'être du *Da*, de l'ouverture qu'est le *Dasein*⁴⁶ et non une pratique ou une politique de l'être-avec ; notons également que juste après, dans la deuxième partie du chapitre 5, Heidegger nous explique ce que serait quotidiennement, de prime abord et le plus souvent le mode d'être de l'être-là-avec – l'inauthenticité du bavardage (*Gerede*).⁴⁷ La langue est continuellement

⁴⁴ SZfr 129–130 (traduction modifiée) ; SZ 162.

⁴⁵ C'est le chapitre 5 de la première partie de SZ qui traite d'abord de l'ouverture qu'est le *Dasein* authentique (A. La constitution existentielle du Là) et ensuite de la façon dont ce même *Dasein* existe quotidiennement (B. L'être quotidien du Là et l'échéance du *Dasein*).

⁴⁶ Selon le résumé de SZ 180.

⁴⁷ Cf. SZ 177 : « Le bavardage est le mode d'être de l'être-l'un-avec-l'autre lui-même ». C'est probablement ici la section de *Sein und Zeit* où la terminologie heideggerienne glisse le plus de son acception purement phénoménologique vers une valorisation de style de vie – cf. les remarques de Jean Greisch dans *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. PUF (Epiméthée), 1994, p. 218.

en jeu entre l'authenticité et l'inauthenticité dans laquelle elle risque de se fondre. Ce risque de l'inauthenticité est provoqué par l'être-avec.

Alors, dans le domaine de la langue pratiquée quotidiennement, le *Dasein* existe dans la déchéance, perdu dans l'inauthenticité de l'on. Il nous semble donc justifié de conclure que nos analyses de la philosophie heideggerienne du langage rejoignent les conclusions plus générales de J.-F. Courtine : « Le *Dasein* se perd, ou mieux il s'est toujours déjà perdu dans le « On ». La « déchéance », pour autant qu'elle appartienne de droit à l'avoir-été-jeté, à la *Geworfenheit*, située l'être-là dans le monde, auprès du monde de la préoccupation, qui est aussi bien perte de soi que fuite devant soi-même et son pouvoir-être authentique. » Ajoutons que c'est à cause de cela que la philosophie du langage chez le premier Heidegger reste si peu susceptible d'être directement déployée dans une philosophie pratique ou politique.⁴⁸

Les aspects de la philosophie du langage chez le premier Heidegger que nous venons d'exposer servent de toile de fond à la pensée lévinassienne sur la signification et le langage. Nous verrons que le premier but de Lévinas n'est pas tellement de contester la structure langagière de l'existence (pré-)ontologique

⁴⁸ J.-F. Courtine, « La voix (étrangère) de l'ami . . . », *op. cit.* p. 340. Insistons aussi sur le fait que la critique de J.-F. Courtine ne veut nullement suggérer que le *Dasein* soit une chose flottante, coupée d'autrui. Son propos est plutôt de souligner que – malgré les analyses importantes de l'être-avec co-originaire du *Dasein*-même – « les valeurs d'authenticité et d'inauthenticité, ou encore l'horizon général de l'analyse : quotidienneté, médiocrité, monde ambiant, défini par le *Verfallen* (la déchéance, ou la chéance), obèrent d'emblée la problématique générale de l'être ensemble ou en commun, la problématique de l'être-l'un-avec-l'autre (*Miteinandersein*). L'être-là est d'abord saisi (« zunächst, zumeist ») pour autant qu'il s'adonne ou s'abandonne au « monde » de la préoccupation – il est toujours déjà *bei der besorgten Welt*, mais pour accéder à soi-même, pour être authentiquement lui-même – à la mesure de son « souci », de sa tâche : avoir-à-être –, pour rendre possible ou délivrer son pouvoir-être authentique, il lui faut toujours s'arracher à la préoccupation, au monde-ambiant, c'est-à-dire aussi bien à l'orbe d'autrui, des autres, de tous les autres, du « on ». » *op. cit.* pp. 339–340.

du *Dasein*, mais plutôt d'en contester le caractère originaire et d'accorder un sens à cette structure langagière même – un sens résumé par des notions telles que totalité ou possession – et de proposer une origine plus originaire du langage, à savoir dans l'événement transcendant du face-à-face avec autrui, vis-à-vis duquel tout autre sens resterait tributaire.

Poursuivons notre interprétation du rôle du langage au sein de la philosophie de Lévinas. Il nous semble que la clef de la philosophie du langage et de sa portée politique (au moins dans leur articulation chez le premier Lévinas) est livrée par Lévinas dans son tout premier essai qui a pour thème le langage, *La transcendance des mots. A propos des biffures* (1949).⁴⁹ Cet essai nous servira d'introduction au problème indiqué.

§ 3. LA TRANSCENDANCE DES MOTS ; *VISION ET SON*

Dans l'essai *La transcendance des mots*, Lévinas prend le jeu d'écriture et de biffures dans les *Biffures* de Michel Leiris comme point de départ pour nous mener au seuil de sa pensée sur le langage. Dans le mot biffé, l'idée portée par le mot perdure malgré la biffure, dit Lévinas, et il nous explique que cela nous montre paradoxalement l'essence de la pensée même : que la pensée soit originellement biffure, veut dire que la pensée a le caractère du symbole.⁵⁰ C'est par leur caractère symbolique que les idées dans la pensée peuvent être présentes l'une dans l'autre, participer ainsi l'une de l'autre et constituer un réseau d'associations. L'ambiguïté des biffures (à savoir la persistance de l'idée malgré la biffure) compose, selon l'argumentation fragmentaire de Lévinas, un espace d'associations qui, formé par les symboles, renvoie finalement à la vie de la conscience, perçue comme expérience visuelle. Voici la conclusion préliminaire de Lévinas :

« Mais ce que le jeu des biffures comporte de spatial ne tient-il pas à ce qu'il comporte de visuel ? Le foisonnement des biffures est certes comme le retour

⁴⁹ Repris dans *Hors sujet* 197–203.

⁵⁰ Cf. *Hors sujet* 198–199.

de la conscience à son existence sensible, le retour du sensible à son essence de sensible, à son essence esthétique. Mais le symbolisme particulier que comporte l'essence esthétique de la réalité ne s'explique-t-il pas par le caractère propre de l'expérience visuelle à laquelle la civilisation occidentale réduit en fin de compte toute vie spirituelle ? Elle a affaire aux idées, elle est lumière, elle recherche la clarté et l'évidence. Elle aboutit au dévoilé, au phénomène. Tout lui est immanent. »⁵¹

Il est capital de bien saisir le mouvement dans lequel Lévinas essaie d'entraîner son lecteur. Les *Biffures* de Leiris (représentatives ici de l'art ou de l'expérience esthétique selon son mode occidental) dégagent bien la structure symbolique de la conscience (à savoir dans le caractère ambigu des biffures ou comme symbolisme) qui, dans l'ensemble de ses expériences (le réseau d'associations), crée un espace de sens ou un espace de lumière dans lequel des dévoilements ont lieu. Cet espace est fermé sur lui-même (il n'est nullement question de transcendance dans cette notion d'espace de sens). Cette réduction de la vie de la conscience à l'expérience visuelle serait typique de la civilisation occidentale.

Cet enchaînement d'idées laisse entrevoir la perspective dans laquelle Lévinas présente d'emblée la structure de la conscience, originaire du langage. D'abord, le caractère propre de la structure originaire de la conscience est tel qu'il se résume par des métaphores de la *lumière*, qui servent à Lévinas à faire le lien avec la phénoménologie (« clarté », « dévoilé » et « phénomènes » renvoient implicitement à Heidegger et Husserl). Ensuite, la conscience, en tant que le réseau d'associations compris comme espace, ne permet à rien de percer son immanence ; autrement dit, ce domaine de la vision crée un espace silencieux ou sans interruption. Enfin, la conscience et le langage qui en provient trahissent déjà leur moteur, à savoir la culture occidentale. Le langage comme essence de la « vie spirituelle » porterait selon ce diagnostic de Lévinas les symptômes de la culture occidentale qui se résument par une totalité sans extériorité.

⁵¹ *Hors sujet* 200.

La vision et la lumière dégagent la structure originaire de la pensée et de l'esthétique occidentale, a dit Lévinas, et nous avons montré au début de ce chapitre que cette lumière est une métaphore explicative prolongeant l'interprétation de la phénoménologie entière en insistant surtout sur la manière dont la conscience prêterait, d'après la phénoménologie, du sens à tout ce qui l'entoure. Selon Lévinas, la conscience et l'art font taire ou apaisent le monde ambiant en le soumettant à l'ordre de la vision et de la lumière, qui serait un ordre de silence ; dans ce silence « parfois de mauvaise conscience ou pesant ou effrayant », surgirait un « besoin de critique » auquel (par implication) cette conscience ne pourrait pas satisfaire elle-même.⁵² On perçoit sans grande difficulté la question de l'évasion posée ici en d'autres termes.

Cette fois-ci, Lévinas en donne la « solution » aussi : à sa manière caractéristique, il constate catégoriquement, sans le justifier, le lieu de l'évasion, mais l'explication et l'analyse qu'il en donne ont fonction de justification. « Il y a en effet, constate Lévinas, dans le son – et dans la conscience comprise comme audition – une rupture du monde toujours achevé de la vision et de l'art. »⁵³ Le *son* n'apaise pas ce qui est contenu en lui comme dans la vision ; le son est « comme le débordement de la qualité sensible par elle-même, l'incapacité où se trouve la forme de tenir son contenu ». C'est pourquoi Lévinas considère le son comme « retentissement, éclat, scandale », comme « une véritable déchirure dans le monde » et déclare que la conscience, comprise comme audition – le son sert de référence métonymique – « prolonge une dimension inconvertible en vision ».⁵⁴ En fait, Lévinas cherche à nous présenter deux genres de conscience, celle de la vision et celle de l'audition. Connaissant déjà le réinvestissement lévinassien de la notion cartésienne d'idée de l'infini, nous sommes capables de voir à l'œuvre dans ce texte un auteur cherchant une transcendance et notamment une transcendance par

⁵² Cf. *Hors sujet* 201.

⁵³ *Hors sujet* 201.

⁵⁴ *Hors sujet* 201.

déchirure ou par débordement de la conscience comprise comme vision. Le son serait l'évasion de la totalité constituée par la vision.

Le son a deux qualités supérieures dues au genre de conscience à laquelle il renvoie. D'une part, en tant que « dépassement du donné », le son serait symbole par excellence au lieu d'être symbolique dans le sens normal selon lequel les données de la vision ou la conscience visuelle sont symboliques aussi⁵⁵ ; le son, nous semble-t-il, serait la biffure par excellence parce qu'il biffe les données de la conscience visuelle et constitue une autre conscience malgré cette biffure. D'autre part, Lévinas doit reconnaître que selon ses analyses de la *Sinngebung* husserlienne, l'audition des sons appartient forcément à l'horizon décrit par la vision, c'est pourquoi il précise la qualité du son qui serait capable de briser la totalité de la vision donatrice de sens. Les sons qui nous entourent quotidiennement appartiennent au monde fermé, délimité, par la vision, certes, mais ils n'épuisent pas les sens dont les sons sont capables. Il y a notamment une catégorie de sons bien particulière, eux seuls sont doués d'excellence : ce sont des « sons verbaux » ; le son dont il est question, le son symbolique par excellence capable de déchirer la vision, c'est le *son verbal*. Ces précisions expliquent la deuxième excellence du son : « Entendre véritablement un son, c'est entendre un mot. Le son pur est verbe. »⁵⁶ Le son verbal seul « prolonge une dimension inconvertible en vision », c'est-à-dire dépasse les données et est symbole par excellence, justement parce qu'il se « refuse à devenir chair » et c'est ainsi qu'il « assure une présence parmi nous. »⁵⁷ En somme, le son, en contraste avec la vision, est le symbole par excellence et il est verbal. Ce son seul serait capable de répondre au besoin de critique éprouvé, d'après Lévinas, dans la vision silencieuse, ou pour le paraphraser dans le

⁵⁵ Cf. *Hors sujet* 201 et 198–199 : « La pensée [la conscience visuelle – EW] est originellement biffure – c'est-à-dire symbole. » que nous avons commenté plus haut.

⁵⁶ *Hors sujet* 201.

⁵⁷ *Hors sujet* 201 & 202. Le refus de devenir chair se rapprochera plus tard de l'expression « non contaminé par l'être » (AE 10).

vocabulaire de *Totalité et infini*, seul l'autre (ici le son verbal) pourrait répondre au désir métaphysique du même.⁵⁸

Ce que Lévinas entend exactement par « son verbal » n'est pas tout à fait clair, mais dans ce qui suit, dans *La transcendance des mots*, notre philosophe l'explique un peu dans deux sens. D'une part, du côté de l'autre, le son est toujours, d'une manière ou d'une autre, lié à la parole et finalement à la *présence de l'autre*. La capacité qu'a le verbal de rompre la totalité de la vision nous montre donc un certain privilège de l'autre en tant que présence ou présentation du son symbolique par excellence. D'autre part, du côté du sujet, l'excellence du mot vivant tient à sa qualité particulière d'*expression*. S'exprimer, dit Lévinas, est une lutte contre la parole gelée des livres et des documents : l'expression, prise selon son sens étymologique, « comporte une impossibilité d'être en soi, de garder sa pensée « pour soi » et, par conséquent, une insuffisance de la position du sujet où le moi dispose d'un monde donné. »⁵⁹ Quand je parle, je déborde en quelque sorte mon existence de donateur de sens, mon existence qui accueille tout dans mon identité, et je me situe par rapport à l'autre avec qui j'établis ainsi un contact. Si ce privilège de l'autre – sa capacité d'interrompre mon existence de *Sinngebung* ou d'être lieu de transcendance – nous surprend, Lévinas nous assure qu'il serait plus compréhensible pourvu que nous admettions que « le fait premier de l'existence n'est ni l'*en soi*, ni le *pour soi*, mais le « *pour l'autre* » »⁶⁰, c'est-à-dire que l'existence du sujet, mis à part sa position en soi, est marquée d'une façon significative par l'expression où le sujet s'oriente par rapport à l'autre⁶¹. L'expression, déjà rupture d'une

⁵⁸ Cf. TI 21suiv.

⁵⁹ *Hors sujet* 202–203.

⁶⁰ *Hors sujet* 203.

⁶¹ Sur ce point, *La transcendance des mots* est partiellement anticipée par *L'autre dans Proust (Noms propres 149–156)* de 1947. Proust développe un style d'écriture qui effectuerait un écart entre le moi et l'état dans lequel ce moi se trouve, entre le moi et ce qui affecte le moi comme un autre. De cette façon, dit Lévinas, Proust introduit le mystère de l'autre. En même temps, la solitude serait un thème majeur pour l'écrivain. La solution à la solitude se situe dans la communication, comprise non pas comme fusion entre les gens

existence monadique, serait fragilisée par la présence de l'autre : « par la parole proférée, le sujet qui se pose s'expose et, en quelque manière, prie. »⁶² Ici commence déjà la thématique du sens du sujet comme pour-l'autre dans la vulnérabilité ou la sensibilité, qui sera si importante dans *Autrement qu'être*.

S'il reste encore un doute sur la manière dont Lévinas se situe par rapport à la réflexion sur le langage, il explique que « l'événement propre de l'expression se situe en dehors de sa traditionnelle subordination à la pensée. »⁶³ Autrement dit, l'événement par lequel le moi entre en relation avec l'autre et par lequel l'existence du sujet est interrompue⁶⁴ – événement langagier, la parole – est présenté comme un événement de transcendance par rapport à tout genre de philosophie qui s'oriente par rapport au sujet et à ses pensées de façon idéaliste, ce qui correspond à la plus grande partie de la philosophie occidentale jusqu'à Heidegger compris ainsi que la politique qui en provient.

§ 4. SITUATION

L'exégèse de cet essai exploratoire, trop négligé dans la littérature sur Lévinas, était nécessaire : elle nous permet quelques remarques d'orientation.

solitaires, non pas comme une suspension de la multiplicité par une référence « à un seul être et où le miracle de la clarté, tout ce qui me rencontre existe comme sortant de moi » (*Noms propres* 155, cf. l'interprétation que Lévinas donne à la même époque de la métaphore de la lumière dans la phénoménologie). Ce qui est pour Lévinas le plus grand apport de Proust est le fait qu'il situe « le réel dans une relation avec ce qui à jamais demeure autre, avec autrui comme absence et mystère » (*Noms propres* 156). Ainsi, Proust entreverrait la rupture avec Parménide par la socialité.

Par sa conclusion, cet essai partage la vision d'EE et de TA. L'essai nous montre l'importance de la littérature pour se rendre compte de l'altérité de l'autre, sans pour autant accorder à la littérature un rôle de porte-parole pour l'altérité, à plus forte raison de créateur d'altérité.

⁶² *Hors sujet* 203. Sur cette prière, voir nos commentaires qui suivent.

⁶³ *Hors sujet* 203.

⁶⁴ *Hors sujet* 203.

L'adoption, dès le début, d'une méthode phénoménologique explique la présence dans la philosophie lévinassienne d'une portée « langagière », d'un questionnement sur la signification ou le langage. Quand le langage surgit comme thème explicite dans l'essai de 1949, il paraît comme d'ores et déjà situé dans le champ de tension propre à la pensée politique de Lévinas. Du côté du problème du politique, le langage constituerait toujours pour l'homme une totalité ; cette totalité est rapprochée de l'ensemble de *Sinngebungen* quand Lévinas renvoie à Husserl ou à l'existence comprenant l'être quand il renvoie à Heidegger (dans l'essai que nous venons d'explorer, l'ensemble spatial des associations exprime en d'autres termes la qualité référentielle ou langagière du monde heideggerien) ; le sens aurait ici son origine dans le « même » dans son acception lévinassienne. Du côté de l'évasion, le langage constitue un chantier de recherche pour un sens qui percera la totalité des *Sinngebungen* ou du monde comme ensemble de significations dans lesquelles vit le *Dasein* tout en formant la condition de possibilité de l'existence langagière de l'homme qui n'est cependant jamais niée ; Lévinas s'efforce de nous convaincre que le sens est rendu possible par la présence de l'autre et que le sens survient dans l'événement du langage avec l'autre. Jamais Lévinas ne sera plus proche des philosophies du dialogue qu'ici. Mais en même temps, dans la présence de l'autre l'événement du langage est ce qui dépasse ou précède le *Mitsein* ou la socialité comme « nous ». Ceci vaut aussi bien contre Buber que contre Heidegger. Ce qui est marquant de sa polémique avec Heidegger est la réinterprétation que Lévinas fait de l'expression. Nous avons vu que la philosophie du langage chez le premier Heidegger dépend du fait que le *Dasein* s'exprime ; ek-sister va de pair avec s'ex-primer (*aus-sprechen*). Au lieu de réfuter cette conviction, Lévinas lui accorde une position relative à ce qui percerait l'horizon de l'existence lumineuse du *Dasein*, à savoir un autre genre d'expression, celui des sons verbaux. L'ex-pression chez Lévinas représente une évasion, une vraie transcendance, par rapport à la totalité de significations de l'ordre de la vision. Et cette expression lévinassienne dépend de la présence de l'autre.

Notre lecteur aura constaté très vite que le « langage » auquel nous avons affaire ici est une notion très large, comme le laisse entrevoir le champ sémantique formé par les notions telles que sens, *Sinngebung*, lumière, son, religion, expression, prière qui sont toutes des notions de signification ou des notions langagières. Dans ce qui suit, les notions de « langage » et « langagier » couvriront le champ entier de signification dégagé par la phénoménologie et jusqu'au sens éthique et nous utiliserons « langue » pour désigner les langues parlées ou écrites et pour traduire la « *Sprache* » heideggerienne. Justifier et préciser cette utilisation de « langage » et de « langagier » pour regrouper tout genre de sens ou de signification sera l'un des buts de nos analyses de la philosophie lévinassienne.⁶⁵

Afin de souligner le caractère anticipatif de l'essai discuté, insistons sur deux stratégies pour présenter le caractère exceptionnel du « son verbal ». (1) Lévinas anticipe la stratégie par laquelle il défend une éthique langagière dans *Totalité et infini* et les textes qui préparent cet ouvrage par l'opposition du son et de la vision. Il ne s'agit pas ici d'une opposition d'exclusion mutuelle mais d'un genre de sens (les sens selon le modèle sonore ou auditif) qui perce l'horizon du sens compris selon des métaphores de vision. Nous verrons que selon Lévinas, à partir de 1951, le visage, plus qu'être vu, parle. (2) Le philosophe anticipe la deuxième phase de sa philosophie en insistant sur un certain refus du son verbal de s'incarner. Cette conviction lie les premiers textes de Lévinas avec la philosophie d'*Autrement qu'être*. On pourrait se rappeler qu'en amont, Lévinas avait formulé dans les textes frères *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934) et *De l'évasion* (1935) son horreur devant tout sens qui n'échapperait jamais à l'emprise prétendue du corps. En aval, se déploiera la recherche d'un sens éthique qui serait autrement qu'être ou non soumis au *conatus essendi*.

⁶⁵ On renvoie le lecteur d'avance aux résultats de nos recherches résumés dans le chapitre 6, § 2.3 « Les trois acceptations du « langage » ».

Le petit essai de 1949, qui fait défiler ces notions trop rapidement, selon l'aveu de Lévinas lui-même, a d'emblée une portée très ambitieuse. L'auteur ne laisse aucun doute sur le fait que pour lui, il ne s'agit pas seulement d'entamer un débat à l'intérieur de la phénoménologie sur la relation entre parole et vision ; c'est la culture occidentale entière qui est mise en cause ici. L'occident, sa pensée et ses manières politiques sont impliqués dans un diagnostic que nous connaissons déjà, celui des origines du totalitarisme. Mais Lévinas ne se contente pas de développer une généalogie du totalitarisme ; il est en quête d'un moyen de s'en évader. L'évasion qu'il cherche dans *La transcendance des mots* a comme inspiration ou comme arrière-fond un conflit de mentalités religieuses. Le schéma opposant la vision à l'audition en répète un qui prévaut dans la *Religionsgeschichte* ou la phénoménologie des religions pour faire ressortir le contraste entre le judaïsme et la religion gréco-latine ou le christianisme. Ces dernières religions privilégieraient la vision comme véhicule de révélation ou de description du domaine divin (par exemple, Zeus, dieu de l'aube, ou le Christ comme la lumière du monde) tandis que le judaïsme se référerait à l'audition (par exemple la parole : « Ecoute Israël, le Seigneur ton Dieu est un Dieu un »).

Si cette schématisation est simplificatrice, elle est pourtant en accord, chez Lévinas, avec sa reprise d'éléments de la pensée de Rosenzweig que l'on pourrait entrevoir dans ce texte. Nous avons montré comment Lévinas a repris l'idée rosenzweigienne du christianisme (c'est-à-dire, pour lui, de l'occident) et du judaïsme comme deux catégories de l'être. Mais plus profondément, selon Rosenzweig, le lien (ou re-ligion) qui lie les deux irréductibles que sont Dieu (disons l'Autre) et l'homme, c'est la révélation et dans cette parole divine, l'homme reçoit le commandement d'aimer, d'exister « pour l'autre ».⁶⁶ Lévinas appellera d'ailleurs un peu plus tard la relation sociale pré-ontologique « religion » et celle-ci sera établie par le discours dont l'essence sera, comme ici,

⁶⁶ Cf. *Difficile liberté* 265.

prière.⁶⁷ Ces termes ne doivent pas nous faire penser qu'il s'agit d'une théologie chez Lévinas. La prière (en tant qu'appel ou invocation) est l'expression par laquelle on invoque la présence de l'autre, présence non réductible à la saisie d'une conscience comprise comme vision. Ceci dit, la polysémie du mot (prière également comme parole adressée aux dieux ou à Dieu) permet à Lévinas de s'opposer à une tradition qui exclurait ou dégraderait la prière en tant que forme d'expression. Ainsi il met en question la valeur accordée à l'immanence dans cette tradition (la réduction de l'autre au même, comme Lévinas dirait aussi) et s'interroge sur les conditions de la possibilité de la rationalité dans la tradition occidentale. Mais la prière, pour Lévinas autant que pour Aristote, n'est pas de l'ordre de la vérité⁶⁸, même si elle établit la re-ligion entre le même et l'autre qui, selon Lévinas plus tard, rend possible la vérité. Dans cette optique, on peut voir anticipé la mise en perspective de la vérité par référence à ce qui n'est ni vrai, ni faux, à savoir la relation éthique.

⁶⁷ Cf. *Hors sujet* 203, *Entre nous* (« L'ontologie est-elle fondamentale ? ») 19.

⁶⁸ Lévinas serait d'accord avec Aristote quand celui-ci dit dans le *Peri herméneias* 17a : « Tout discours a une signification [. . .] la prière est un discours, mais elle n'est ni vraie, ni fausse. » Cité d'après la traduction de J. Tricot. *Organon. I Catégories, II De l'interprétation*. Vrin : Paris, 1959.

CHAPITRE 6

LANGAGE (2)

Tournons maintenant le regard vers la genèse de la philosophie du langage chez le premier Lévinas pendant les années 1950. Cette période nous intéresse parce que c'est alors que la philosophie du langage formulée dans *Totalité et infini* a pris forme ; les textes remontant à cette époque sont parfois plus faciles à suivre et nous permettent en plus d'apprécier certains aspects du développement de la pensée de Lévinas. Dans ce qui suit, nous prendrons *L'ontologie est-elle fondamentale ?* (1951) comme référence principale.¹ Nous verrons que ce n'est pas un hasard si la question du langage prend une position éminente dans cet essai cardinal.

§ 1. COMMENT EST-IL POSSIBLE QU'IL Y AIT DU SENS ? UNE RECHERCHE COMMUNE À HEIDEGGER ET À LÉVINAS (2)

Dans le premier chapitre, nous avons montré que le point de départ de l'essai de 1951 est la reprise de la conviction heideggerienne que l'homme est l'étant en qui la compréhension de l'être est mise en scène : « Tout l'homme est ontologie ». La mienneté comprise dans cette conviction serait responsable du fait que l'être impose sa vérité, son sens, à l'homme. Ce sens imposé à l'homme serait que l'ontologie « est l'essence de toute relation avec les êtres et même de toute relation dans l'être »². La

¹ *Entre nous* 12–22. Les autres essais de cette époque par lesquels nous compléterons nos commentaires sont : *Ethique et Esprit* (1952) [*Difficile liberté* 13–23], *Liberté et Commandement* (1953) [*Liberté et commandement* 33–57], *Le Moi et la Totalité* (1954) [*Entre nous* 23–48], *La philosophie et l'idée de l'infini* (1957) [DEHH 165–178].

² *Entre nous* 15.

relation avec les autres, comprise comme *Mitsein*, a provoqué la critique de Lévinas que nous avons présentée. Ce que Lévinas met en cause, c'est que l'homme comme lieu de mise en scène du sens de l'être puisse donner une explication exhaustive de l'existence, ou plutôt de la signifiante, de l'homme.

Pour ce faire, il pose à nouveau frais la question de l'origine du langage sensé, dont nous avons esquissé la réponse de Heidegger au début du chapitre précédent. Lévinas demande : est-ce que l'ontologie qu'est l'homme lui-même doit être considérée comme ce qui rend possible tout langage sensé ou est-ce que le langage n'est pas plutôt « fondé dans une relation antérieure à la compréhension et qui constitue la raison » ? Est-ce qu'il y a une relation « irréductible à la compréhension » qui serait néanmoins la source de tout sens ?³ Le statut de l'ontologie sera déterminé sur le terrain du langage. A nouveau, l'argumentation suit la structure de l'autre (§ 1.2) malgré la totalité (§ 1.1).

§ 1.1 La critique en termes langagiers

Afin de suivre ce débat, nous reprenons brièvement les points importants de la critique de Lévinas contre l'ontologie heideggerienne. Cette fois-ci, nous analyserons cette critique en dégagant sa portée langagière parfois non-explicitée, au moyen de la philosophie du langage du premier Heidegger que nous avons présentée au début du chapitre précédent.

1. *Langage comme saisie et comme possession* – Pour Heidegger, comprendre un étant se fait toujours par un mouvement qui va au-delà de l'étant-même pour l'apercevoir dans l'horizon de l'être.⁴ La compréhension constitue une totalité sans extériorité.⁵ Avec cette conception de la compréhension, Heidegger prolonge la grande tradition de la philosophie occidentale selon laquelle « comprendre l'être particulier, c'est déjà se placer au-delà du particulier – comprendre c'est se rapporter au particulier qui seul existe, par la connaissance qui est toujours

³ *Entre nous* 16.

⁴ *Entre nous* 16.

⁵ *Entre nous* 23.

connaissance de l'universel. »⁶ En agissant de cette manière, la compréhension (lue étymologiquement comme « saisir ensemble ») violente s'aligne sur la guerre où l'on tente de « maîtriser l'autre, par surprise, par embuscade » et de « se saisir de la substance de l'autre, de ce qu'il a de fort et d'absolu à partir de ce qu'il a de faible. »⁷ Lévinas essaye de critiquer la conception ontologique du langage de la compréhension, mais il lance son attaque au niveau de l'origine du langage ontologique, c'est-à-dire au niveau pré-ontologique ou de l'*en tant que* herméneutique. L'entrée en concept des choses (dont le premier événement serait leur entrée en relation ontologique avec l'homme puisque l'existence de l'homme soumettrait d'emblée tous les étants à la notion d'être), entraîne forcément une violence, d'après Lévinas. L'*en tant que* herméneutique n'est pas seulement la condition de possibilité de l'*en tant que* apophantique mais est aussi, s'il nous est permis de paraphraser Lévinas de cette façon, un *en tant que* possessif, consommateur, réducteur, dominateur, oppressif, violent⁸.

⁶ *Entre nous* 16.

⁷ *Liberté et commandement* 45. De même *Entre nous* 19 ou encore plus poétiquement formulé : « Connaître, c'est surprendre dans l'individu affronté, dans cette pierre qui blesse, dans ce pin qui s'élançe, dans ce lion qui rugit, ce par quoi il n'est pas cet individu-ci, cet étranger-ci, mais ce par quoi, se trahissant déjà, il donne prise à la volonté libre frémissant dans toute certitude, se saisit et se conçoit, entre dans un concept. » DEHH 168.

⁸ DEHH 168. Pareillement *Difficile liberté* 21 ; *Entre nous* 16 & 18. Voir notre examen de la notion de possession sous le titre de « totalisation » au chapitre 2, § 2.4(2) « Totalisation ».

Les deux critiques contre le langage ontologique portent peut-être encore l'influence de Martin Buber. Dans le développement pour une théorie de l'entre (*Zwischen*) de la relation immédiate du Je-Tu, celui-ci critique une approche des autres selon une structure de Je-Il. Cette structure introduirait une médiation dans la relation Je-Tu, médiation caractérisée à la fois par un horizon dans lequel ce qui est abordé est dégradé comme Il (cf. la critique lévinassienne de la saisie ou du terme général qui englobe les particularités) et par l'asservissement au Je de tout ce qui est rencontré dans cet horizon (cf. la critique lévinassienne de la possession).

2. *Laisser-être comme violence contre les êtres humains* – Même si Lévinas semble accepter cette violence du concept comme une fatalité, pour autant qu'elle porte sur les choses⁹ et qu'il sait que pour Heidegger aussi il y a une relation particulière entre le *Dasein* et ses semblables qui n'équivaut pas à la relation d'ustensilité, la logique de saisie des particularités par un concept universel et neutre (et par conséquent la logique de possession) semble valoir pour les êtres humains dont un mode de compréhension serait de les « laisser être » (*sein-lassen*).¹⁰ La notion heideggerienne de *Sein-lassen* doit être rejetée, selon Lévinas, justement parce qu'elle comporte la violence inhérente à toute compréhension contre autrui. L'égologie¹¹ ontologique, cette saisie possessive sur les choses et les autres, exclut tout sens éthique et dans la philosophie heideggerienne, « toute déficience n'est que faiblesse et toute faute, commise à l'égard de soi, – aboutissement d'une longue tradition de fierté, d'héroïsme, de domination et de cruauté. »¹²

Les critiques que nous venons de résumer ici, formulées par Lévinas, ne comportent pas grand chose de particulièrement nouveau par rapport à nos analyses précédentes, sauf ceci : d'abord, qu'elles montrent que la critique, tantôt dans un registre ontologique, tantôt dans un registre politique, est dès le début une affaire langagière et ensuite qu'il s'agit d'un débat avec Heidegger sur l'origine toute signification.

§ 1.2 *Autrui ou le sens de l'altérité*

Si Lévinas cherchait à remonter à la source de la qualité intelligible de toute l'existence humaine, si, en d'autres termes, il se demandait s'il était possible de trouver une origine du langage antérieure à toute compréhension et toute raison, il trouve sa solution dans l'interprétation de la relation entre le moi et autrui qui est la marque par excellence de la philosophie lévinassienne. A vrai dire,

⁹ Cf. *Entre nous* 16.

¹⁰ *Entre nous* 17 & 19.

¹¹ Cf. DEHH 167–168.

¹² DEHH 170 ; la critique est élaborée dans DEHH 167–171.

son entreprise ressemble à une *Daseinsanalyse* en ce qu'elle cherche au niveau pré-ontologique une situation originaire du sens, sans pour autant vouloir se livrer à un développement sur la compréhension comme on en trouve dans l'ontologie heideggerienne. Lévinas tente à la fois d'élargir et d'approfondir le champ du sens ou du langage originaires, antérieurs au sens produit par la compréhension de l'être ; il cherche également une source antérieure à la langue, qui rendrait possible tout autre sens.

La situation originaire recherchée serait le face-à-face avec autrui. Mais qu'est-ce qui confère à cette situation son caractère exceptionnel ?

Souvenons-nous que Lévinas a justement annoncé, au moins depuis *La transcendance des mots*, que les mots, les « sons verbaux », sont transcendants par rapport à une totalité de compréhension exprimée par les métaphores de la lumière et de la vision. Nous avons vu que l'excellence des sons verbaux tient (1) à la présence de l'interlocuteur et (2) à la nature expressive des sons verbaux proférés. Ce caractère exceptionnel des sons verbaux sera élaboré par Lévinas dans ses essais ultérieurs. La position clé de l'essai célèbre de 1951 repose sur une explication plus élaborée de ce qu'il appelle « l'événement du langage » qui se situerait sur un autre plan que celui de la compréhension.¹³

L'*événement du langage* qui a lieu entre deux personnes peut être analysé de plusieurs façons :

1. *Une relation hors de toute ontologie* – Autrui « ne nous affecte pas à partir d'un concept » et si la première rencontre avec autrui se passe en dehors d'une logique de classification ontologique, cela veut dire qu'autrui « est étant et compte comme tel ».¹⁴ Autrui n'est pas un *genre* d'étant. Nous verrons tout à l'heure les conséquences de cette première précision : l'autre se donne hors d'un horizon de compréhension, hors d'un contexte, à partir de lui-même. Cette première précision

¹³ *Entre nous* 17. Voir notre mise au point au § 2.2 « De « l'événement du langage » à « le face-à-face est langage » » dans ce même chapitre.

¹⁴ *Entre nous* 17 & 18.

négative est complétée par une positive : autrui – autrement qu’avec les choses – est celui à qui je parle, c’est l’interpellé, l’interlocuteur, l’invoqué. Il est impossible de le rencontrer sans en même temps lui communiquer cette rencontre.¹⁵ Cette « impossibilité » provient du caractère originaire de l’événement du langage : on ne peut pas comprendre autrui sans avoir déjà tenu compte de lui, sans l’avoir salué d’avance. Cela veut dire que la première relation avec lui est une prise de conscience avant la compréhension ; en fait, l’événement du langage serait justement la *prise* de conscience, c’est-à-dire le surgissement d’une conscience même.¹⁶ Plus tard, en 1954, Lévinas précisera que cette prise de conscience dans l’événement de socialité est ce qui accorde au soi (l’ipséité ontologique) un moi (une existence investie d’un sens éthique et critique)¹⁷.

2. *Expression* – La particularité de l’événement du langage serait donc qu’en la présence d’autrui, l’étant singulier, l’« étant comme tel », je m’exprime. Trois précisions sont nécessaires.

(1) L’expression n’est pas un événement dans lequel une pensée contenue par moi serait transvasée dans l’autre (ce qui est d’ailleurs exactement ce que Heidegger disait de la *Mitteilung*¹⁸) ; il ne s’agit pas non plus de formuler une compréhension commune. L’expression, nous dit Lévinas, instaure « la socialité par une relation irréductible [. . .] à la compréhension. »¹⁹ Le lien de socialité institué ainsi est appelé *religion* (notion ayant une portée plutôt phénoménologique que théologique²⁰). Si Lévinas glose la notion de religion en disant que « l’essence du discours est

¹⁵ Cf. *Entre nous* 18.

¹⁶ Cf. *Entre nous* 17 : « La parole dessine une relation originale. Il s’agit d’apercevoir la fonction du langage non pas comme subordonnée à la *conscience* qu’on prend de la présence d’autrui ou de son voisinage ou de la communauté avec lui, mais comme condition de cette « prise de conscience ». »

¹⁷ Cf. *Entre nous* 26.

¹⁸ Cf. SZ 162.

¹⁹ *Entre nous* 19.

²⁰ Cf. aussi DEHH 171, *Liberté et commandement* 57 pour la même affirmation.

prière »²¹, il affirme que le lien social ou la religion est instauré dans l'événement du langage (ici appelé « discours ») et plus précisément par l'invocation de l'autre (ici désignée avec « prière²² »).

- (2) L'expression, étant la profération des sons verbaux, est un événement qui me permet de *me transcender* et c'est ainsi qu'il est possible d'entrer en socialité avec autrui. La société est « le miracle de la sortie de soi »²³, dit Lévinas en renvoyant implicitement à l'évasion recherchée dès 1935 ainsi qu'à la solution déjà formulée dans *Le temps et l'autre* et dans *De l'existence à l'existant*. De ce point de vue, l'expression de la socialité est l'extériorité exigée pour donner au « soi » la capacité de revenir à soi-même.
 - (3) Mais c'est l'autre qui me donne la possibilité de me transcender, par le fait qu'*il me transcende* ou qu'il reste extérieur par rapport à mon horizon de compréhension. L'extériorité d'autrui est, elle aussi, discours²⁴.
3. *La parole du visage* – Dans l'événement du langage, l'expression instaure une re-ligion, ou un lien langagier entre moi et autrui, c'est-à-dire un lien de socialité dont la structure de sens serait l'idée de l'infini. L'excellence d'autrui, à savoir son altérité, est présentée le plus souvent par la notion de visage. Afin de compléter notre étude sur cette notion, repérons-en les traits langagiers.
- (a) Le visage dont il est question, nous le savons déjà, n'est pas un ensemble de traits physiologiques.²⁵ Autrement

²¹ *Entre nous* 19.

²² Rappelons que cette notion est déjà apparue dans *La transcendance des mots* : « Par la parole proférée, le sujet qui se pose s'expose et, en quelque manière, *prie*. » (*Hors sujet* 203, nous soulignons).

²³ *Difficile liberté* 22. L'étymologie du mot « ex-pression » est exploitée de la même façon par Lévinas que le *aus-drücken* chez Heidegger, à savoir pour indiquer une transcendance.

²⁴ Cf. *Entre nous* 32.

²⁵ Cf. *Entre nous* 43, *Difficile liberté* 20, DEHH 173 et notre explication précédente du visage.

dit, le visage n'est pas un phénomène ou, pour le formuler dans le langage lévinassien des années 1950, le visage est l'étant pur sans ou avant la référence à l'horizon de l'être ; le visage serait la chose en soi²⁶ ou la singularité absolue ou encore l'identité même d'un étant²⁷. Le visage est une expérience pure sans concept, sans catégorie, sans forme.²⁸ Dans ce sens, le visage est nu, parce que « nudité » décrit un étant qui n'est pas habillé d'un concept ou d'une robe de compréhensibilité. Le visage, c'est la « trouée de l'horizon », « il rompt le système », il précède toute *Sinngebung*²⁹, il est une expérience pure ou une épiphanie³⁰, le visage est l'exception de l'existence humaine qui serait entièrement ontologie. Si le visage est hors de tout concept, il reste cependant possible de dire la rencontre avec le visage : elle se passe non au nominatif, mais au vocatif³¹.

- (b) Dans toutes ces spécifications négatives, le visage *prolonge ou reprend* la qualité exceptionnelle des « sons verbaux » par rapport à la vision (que Lévinas a établie dans l'essai de 1949). *Négatives*, ces spécifications indiquent déjà que cette qualité exceptionnelle du visage est de l'ordre du sens ou du langage.³² Mais le visage *remplace*

²⁶ Par exemple *Liberté et commandement* 49. Dans *Liberté et commandement* Lévinas reste encore très proche d'une formulation ontologique de sa « sortie » de la prétendue emprise de l'être sur l'homme.

²⁷ Cf. *Entre nous* 43.

²⁸ DEHH 177, *Entre nous* 17, *Liberté et commandement* 49.

²⁹ *Entre nous* 21, 45, *Liberté et commandement* 53, respectivement.

³⁰ Cf. DEHH 173.

³¹ Cf. *Difficile liberté* 20.

³² Entre 1951 et 1954, Lévinas parle encore du face-à-face *du* langage (cf. *Entre nous* 45 par exemple), c'est-à-dire de l'événement du langage ou de la communication au moyen des sons verbaux ; en 1957, le sens de cet événement langagier ainsi que la notion de langage même se sont approfondis et par conséquent Lévinas dit que le face-à-face *est* langage, même, sous-entendu, sans aucune profération de « sons verbaux », seulement par l'expression propre au visage de l'autre (cf. DEHH 173). Cette différence (à laquelle nous reviendrons)

aussi la notion de « son verbal » puisqu'il s'exprime à partir de l'autre vers moi (et non dans le sens inverse comme l'expression des sons verbaux). Et c'est là la clef de la philosophie du langage de Lévinas : le visage d'autrui n'échappe ou ne transcende pas seulement l'horizon de compréhension – le visage parle, le visage signifie³³, « l'épiphanie du visage est tout entière langage »³⁴, le visage est expression³⁵.

- (c) Le visage signifierait alors par lui-même, sans ou indépendamment de tout contexte ou référence, il signifierait *kath'auto* c'est-à-dire par rapport à soi seul et non par rapport à mon existence qui lui conférerait du sens³⁶. La qualité langagière du visage ne tient donc pas à la dialogicité de l'expression, mais au fait que l'autre sollicite ou provoque une réponse de moi en me « parlant » le premier. Cette asymétrie non-dialogique originare rendrait enfin le dialogue possible, parce que le face-à-face serait la situation de réduction subie passivement par le sujet et, la première, permettrait au sujet de se transcender et par là de s'exprimer.
- (d) S'il est impossible de saisir le visage d'autrui, c'est parce qu'il exerce une résistance non-violente invincible, mais intelligible sur moi³⁷. La résistance de cet étant qui seul peut être

échappe à l'attention de Simon Critchley quand il écrit sur le visage : « Lévinas insiste qu'une telle présentation de l'autre ne peut qu'avoir lieu dans le langage, ou dans ce qu'il appelle *discours* ou conversation. Le rapport à l'autre a lieu comme un acte de parole (*speech act*), ou plutôt, pour être précis, comme un *faire* performatif (*performative doing*) qui ne peut pas être réduit à une description constative. » *The ethics of deconstruction. Derrida and Levinas*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1999, p. 272. En l'appelant un « faire performatif », S. Critchley réduit le visage à sa phénoménalité.

³³ Cf. *Entre nous* 21.

³⁴ DEHH 173.

³⁵ Cf. par exemple *Liberté et commandement* 49.

³⁶ Cf. *Entre nous* 22, *Liberté et commandement* 49suiv., *Entre nous* 43, par exemple.

³⁷ Cf. par exemple *Liberté et commandement* 53.

tué (les animaux sont catégoriquement exclus) est une résistance éthique : tuer autrui serait une impossibilité éthique, que l'on pourrait formuler avec le commandement : « tu ne tueras point »³⁸. Telle est la parole du visage. Le visage ne signifie pas à l'indicatif ; c'est une signification qui n'est pas dans la forme « ceci en tant que cela » ou « ceci est cela » et qui ne serait donc pas susceptible d'être jugée vraie ou fausse, mais précéderait cette distinction. Ce n'est pas par un contenu mais par sa forme que le message trouve son sens : à l'impératif ou sous forme de (mise en) question – tu ne tueras point. Le sens du visage est l'impérativité originaire en ce qu'il signifie le commandement ou l'exigence éthique qui imprègne toute existence ontologique³⁹ ; le sens du visage est la question originaire en ce qu'il met en question la liberté ontologique de l'homme.⁴⁰

- (e) Ainsi, le visage n'est pas donné, il est donateur de sens⁴¹. En tant que sens originaire, l'impératif et la question du visage d'autrui constituent la condition de possibilité de la conscience humaine, parce qu'ils donnent au sujet sa première conscience : la conscience de l'autre⁴². Le visage serait donc le début de toute philosophie et de la pensée même.⁴³ Il apparaît que le sens originaire du visage d'autrui instaure forcément une asymétrie entre moi et lui.⁴⁴
- (f) Le commandement qui provient d'autrui serait l'origine des lois écrites impersonnelles proclamées par les Etats, lorsque les lois auraient leur vrais sens, c'est-à-dire seraient pas fondées sur le calcul politique seul.⁴⁵

³⁸ Cf. *Entre nous* 21, DEHH 173, *Difficile liberté* 21 & 23, *Liberté et commandement* 53, *Entre nous* 43. Dans notre analyse détaillée du visage, nous avons déjà fait mention du lien entre le visage et la mortalité, selon Lévinas.

³⁹ Cf. *Liberté et commandement* 52, *Entre nous* 45–46.

⁴⁰ Cf. DEHH 175 & 177.

⁴¹ Cf. DEHH 177.

⁴² Cf. *Liberté et commandement* 50.

⁴³ Cf. DEHH 178, *Entre nous* 27.

⁴⁴ Cf. DEHH 174.

⁴⁵ Cf. *Liberté et commandement* 57.

Dans ces observations descriptives et analytiques, nous avons présenté l'essentiel de la première philosophie de Lévinas. Notre discussion s'est axée sur ce qui reste le cœur de sa philosophie, à savoir une réflexion sur le sens éthique originaire et ce qui en découle. Examinons de plus près la philosophie du langage dans *Totalité et infini*, pour nous pencher surtout sur les développements que cet ouvrage a apportés par rapport aux textes préparatoires et pour mieux en interpréter les enjeux.

§ 2. LE SENS ORIGINAIRE DANS *TOTALITÉ ET INFINI*

La philosophie du langage exposée ci-dessus est reprise dans *Totalité et infini*.⁴⁶ Toutefois, l'ouvrage apporte des élaborations et des approfondissements importants par rapport aux textes précédents, préparatoires.

§ 2.1 *Le sens originaire – de Heidegger à Lévinas*

Nous avons vu que le terrain sur lequel Lévinas a choisi de s'attaquer au problème du sens éthique est celui de Heidegger, notamment du *Dasein* qui serait en chaque aspect de son existence une compréhension de l'être (le plus souvent « pré-ontologique », non-explicitée) et qui est son être-dans-le-monde originaire selon la structure de l'*en tant que* herméneutique, ce qui serait l'origine de tout sens. Le *Dasein* est au niveau de l'*en tant que* herméneutique bel et bien co-constitué par les autres *Mitdasein*, même s'il est de prime abord et le plus souvent jeté dans une circulation de sens inauthentique avec autrui selon le mode du bavardage – pour Heidegger aussi, autrui « participe » à la constitution du sens. Cependant, selon Lévinas, cette communauté de *Mitsein* porte préjudice à autrui, parce qu'il s'agit dans le *Mitsein* d'une relation au moyen du terme neutre et général – l'être –, ce qui ne saurait respecter la particularité irréductible d'autrui.⁴⁷ Lévinas propose quant à lui une socialité du moi

⁴⁶ Lévinas résume limpide-ment la philosophie du langage de cet ouvrage dans TI 292–294.

⁴⁷ Cf. TI 63.

et de l'autre qui seraient séparés. Le seul lien capable de relier les deux en société serait langagier. Autrement dit, Lévinas cherche la situation la plus originellement langagière, qu'il identifie – dans un geste comparable à ce que Heidegger avait fait – à la transcendance du sujet. Mais selon Lévinas, la vraie transcendance n'a lieu que face à autrui, l'origine de tout langage ou de tout sens est la transcendance dans le face-à-face avec autrui. Lévinas affirme que le sens éthique est encore plus profond ou plus haut que celui de la compréhension pré-ontologique, plus originaire et moins phénoménal (à vrai dire, pas phénoménal du tout, parce que précédant tout phénomène) que les phénomènes que le *Dasein* interprète, avant toute représentation au niveau de l'*en tant que* herméneutique.

Les réflexions de Heidegger sur le discours et la langue, sur l'*en tant que* herméneutique et apophantique, visaient à montrer que la proposition n'est pas le lieu de la vérité, mais qu'au contraire la vérité est le lieu de la proposition. Lévinas veut montrer que la vérité n'est pas le lieu du sens de l'éthique, mais qu'au contraire la vérité a du sens pour autant qu'elle découle du sens éthique.⁴⁸ Selon Lévinas, « le *Dasein* » est sa propre ouverture seulement grâce à l'autre ; c'est l'autre qui ouvre « le *Dasein* » vers lui. Si l'autre crée l'ouverture, cela veut dire qu'il parle le premier ou avant que je puisse donner du sens à sa présence. L'ouverture qu'est l'autre a un sens qui signifie indépendamment de mon existence compréhensive et c'est pour cela que le sens éthique signifie selon une structure d'épiphanie ou de révélation (ces notions nous gênent parce qu'elles gardent la métaphore de la lumière contre laquelle Lévinas s'est prononcé ; pour la même raison, la détermination de l'éthique comme une « optique »⁴⁹ reste pour nous incompréhensible). Ce sens « révélé » est la source de tout sens ; il ne perce pas seulement l'horizon de la *Sinngebung*, il lui confère du sens aussi.

⁴⁸ Cf. TI 68 : « La société ne découle pas de la contemplation du vrai, la relation avec autrui notre maître rend possible la vérité. La vérité se rattache ainsi au rapport social qui est justice. »

⁴⁹ A plusieurs reprises dans la Préface de TI.

Que veut dire que le sens originaire soit *langagier*? Ce n'est pas un pléonasme ; cela veut dire qu'au plus originaire, le sens n'est pas constitué par ou dans l'individu seul qui existe selon la structure d'*en tant que*, mais que l'origine du sens réside dans une socialité plus originaire que la solitude. Cette socialité serait de l'ordre du sens et non un regroupement sous l'être (comme dans le *Mitsein* selon la critique lévinassienne).

§ 2.2 De « l'événement du langage » à « le face-à-face est langage »

Nous avons vu qu'il y avait chez Lévinas un approfondissement de l'idée de « l'événement du langage ». A partir de 1949, il pensait que la particularité de cette situation était due aux traits particuliers des « sons verbaux » énoncés (normalement) en présence d'autrui. Plus tard, il est arrivé à la conclusion que c'est la présence d'autrui qui est le facteur déterminant de cette situation particulière du langage, et de surcroît, que le visage d'autrui signifie autrement, ce qui veut dire qu'il donne son sens en premier et sans contexte, même avant l'événement du langage dans le dialogue. Ce changement approfondissant de perspective peut être résumé par la transformation de l'idée de l'« événement *du* langage » à la conviction que « le face-à-face *est* langage ». ⁵⁰

⁵⁰ La bonne façon de comprendre ce « ...est langage » est de suivre la façon dont Lévinas a adapté la terminologie heideggerienne. Prenons l'exemple décisif des notions « pré-ontologie » et « ontologie » : Heidegger dit que l'être-ontologique du *Dasein* est indiqué par le mot pré-ontologique (*vorontologisch*) (cf. SZ 12). Lévinas préfère dire que l'homme entier est ontologie (*Entre nous* 13) pour exprimer la même idée. Lévinas a bien compris ce dont il s'agit chez Heidegger, mais il préfère laisser tomber le « pré- ». Nous appelons ce procédé un *raccourci métaphorique*. Cela permet à Lévinas une expression plus métaphorique, mais il n'est pas toujours évident de distinguer quand Lévinas reste bien au niveau d'un « pré- ». Par analogie, il nous semble qu'il serait possible de rendre beaucoup d'énoncés de Lévinas plus facilement accessibles en ajoutant « pré- » : quand il dit que le visage est langage, il veut dire que le visage est « pré-langage », ou un genre de sens qui passe entre deux personnes au niveau non-explicite. La plus grande partie des énoncés sur le langage – et surtout quand il s'agit du langage du visage – dans *Totalité et infini* sont de cet ordre. Cela vaut également pour beaucoup d'autres mots que Lévinas utilise :

Cependant, on trouve dans *Totalité et infini* que la deuxième formulation n'a pas tout à fait remplacé la première ; parfois, Lévinas parle encore de l'événement *du* langage, fût-ce en d'autres termes⁵¹. On peut se demander à juste titre comment il est possible pour les deux formulations de co-exister. Il est vrai que le face-à-face est en pratique très souvent un événement de discours ou de conversation. Mais la vraie raison est ailleurs. Il nous semble que la juxtaposition des deux formulations est opérée en fonction de ce qui est commun dans les deux perspectives : une conviction qu'il y a dans le face-à-face avec autrui un *surplus* de sens par rapport à l'horizon ontologique que Lévinas critique chez Heidegger – les sons verbaux perceraient l'horizon

l'autre n'est clairement pas toujours une veuve et un orphelin, mais (si l'on nous permet pour un instant de faire violence aux métaphores) l'autre est la « pré-veuve » (même si son mari est vivant) et le « pré-orphelin » (même si ses parents sont encore vivants) ; ainsi aussi, « l'idée forte du judaïsme consiste à transfigurer l'égoïsme ou l'égoïsme individuel ou national, en vocation de la conscience morale » (*Les imprévus de l'histoire* 161), autrement dit, chaque conscience morale est « pré-judaïque » (même si elle est consciemment bouddhiste ou athée). Si l'on ne reste pas attentif à cet usage des mots par Lévinas, on tombera facilement dans des contresens – voir la suite de notre discussion. Si nous avons raison à propos des raccourcis métaphoriques, nous pourrions éviter la confusion de Michel Haar, qui remet en cause la possibilité pour l'autre d'être à la fois une source de persécution et l'appel ou l'éveil à l'exigence éthique (« L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme. » dans le *Cahier de l'Herne* 447). A notre avis, il s'agit dans ces deux images d'une description du caractère inéluctable d'un appel illimité à l'éthique.

Le sens de « est » pose un autre problème : s'agit-il d'une invasion ontologique du sens éthique ? Non, ce problème tient plutôt aux difficultés de parler de ce qui serait hors de l'ontologie – nous reviendrons plus tard à cette question.

⁵¹ Par exemple TI 224 : « Le langage conditionne ainsi le fonctionnement de la pensée raisonnable : il lui donne un commencement dans l'être, une première identité de signification dans le visage de celui qui parle, c'est-à-dire qui se présente en défaisant, sans cesse, l'équivoque de sa propre image, de ses signes verbaux. » On identifie, malgré leur modification, les idées de la première formulation que Lévinas a donnée à sa philosophie du langage : le caractère particulier des sons verbaux, la présence d'autrui dans l'événement du langage – bien qu'il s'agisse ici d'autrui comme celui qui parle –, mais aussi l'enracinement dans l'ontologie.

de compréhension explicité par les métaphores de lumière (suivant la première formule) ; le visage percevait tout horizon formé par l'homme dont l'existence entière serait ontologie (suivant la deuxième formule). Ainsi, les deux formulations apportent un surplus de sens par rapport à la compréhension. Pourtant, cet élément commun entre elles ne nous permet pas de les mettre au même plan. Suivant nos explications, c'est le face-à-face langagier qui rend possible l'événement du langage ; l'expression du sens éthique qui provient du visage de l'autre est la condition de possibilité de l'expression des sons verbaux en présence de l'autre.⁵² Le face-à-face avec autrui effectuerait une réduction sur mon existence ontologique, y compris sur ma capacité d'articuler, de créer du sens ou de proférer les sons verbaux d'une langue. Le face-à-face avec autrui met entre parenthèses ou interrompt toute capacité langagière du sujet tout en rendant cette dernière possible. Cette situation face à l'autre qu'est l'ouverture du moi serait l'événement dans lequel le sujet prendrait conscience ou plutôt dans lequel le moi serait investi de subjectivité par autrui.

Présentée de cette façon, la distinction entre « l'événement *du* langage » et « le face-à-face *est* langage » montre sa véritable importance. Si l'on n'y fait pas attention, on sera plongé dans la perplexité devant le manque apparent de cohérence dans l'explication du langage dans *Totalité et infini* et, ajoutons-le, Lévinas doit être critiqué pour ne pas s'être penché avec plus de soin sur cette distinction ; la critique selon laquelle Lévinas reste dans cet ouvrage (bien qu'il prétende le contraire) collé à une ontologie, vient entre autres de sa négligence à cet égard. Cette distinction est d'une importance capitale pour deux raisons : (1) d'abord, parce qu'elle permettra de comprendre pourquoi la philosophie du langage de Lévinas, dans la mesure où elle porte sur la relation entre le sujet et l'autre (et sans compter pour l'instant le

⁵² Ceci sans vouloir nier la particularité de la communication en langue entre les gens – on ne parle en effet pas aux choses (sauf peut-être quand on est très énervé !). Mais cette particularité est due à l'altérité d'autrui. On pourrait dire dans le vocabulaire d'AE que même si la langue est autrement, cela ne veut pas encore dire qu'elle est autrement qu'être.

tiers) ne peut pas être une philosophie du dialogue⁵³ et, par conséquent, pourquoi cette relation est asymétrique et finalement a-politique ; (2) ensuite, cette distinction nous aide à comprendre le statut langagier de la philosophie même de Lévinas, par exemple le statut des énoncés dans *Totalité et infini*. Afin de mettre de l'ordre dans le champ des significations, nous allons à présent proposer une perspective sur trois niveaux ou trois acceptions du langage chez Lévinas.

§ 2.3 Les trois acceptions de « langage »

C'est en prenant au sérieux le heideggerianisme de la philosophie du langage chez Lévinas et la réduction effectuée par l'autre sur le moi dans le face-à-face, qu'il est devenu possible de bien identifier la différence entre « l'événement du langage » et « le face-à-face est langage ».⁵⁴ Mais il faut distinguer trois acceptions du mot « langage », qui correspondent à trois niveaux de sens ou de

⁵³ Comme le dit, par exemple Jean-François Rey, dans *Lévinas. Le passeur de justice*. Editions Michalon : Paris, 1997, p. 20. Le moment de la défaite de la dialogicité ne se fait pas après coup « sur le fond de multiplicité » (p. 21) avec l'entrée du tiers, comme le dit J.-F. Rey, (parce que c'est justement l'entrée du tiers qui rend possible le dialogue en tant que *dit*), mais dès le début ou avant le début de l'existence en dialogue, par l'asymétrie dans la proximité.

Cependant Lévinas reste assez proche des philosophies du dialogue pour autant qu'il tienne à « l'événement du langage » – à peu près entre 1949 et 1954 – c'est justement leur insistance sur le s'adresser (*ansprechen*) plutôt que le discuter (*besprechen*) comme attitude appropriée du Je face au Tu, qui donne à la relation dialogique sa qualité particulière (cf. Michael Theunissen, *Der Andere*, *op. cit.* pp. 281–293). En adoptant l'optique du « face-à-face est langage », Lévinas rompt avec une idée qu'il identifie non seulement chez ses maîtres en phénoménologie, mais aussi chez les philosophes du dialogue, à savoir l'idée d'un horizon de donation de sens qui permet à l'autre d'apparaître comme autre ou comme Tu. Cf. nos remarques à propos de l'adresser et du discuter chez Buber au chapitre 3, § 3.1 « Notes « définissantes » » et *Noms propres* 53 (la lettre de 1963 adressée à Buber) où Lévinas dit que : « le *Du sagen* traverse d'ores et déjà mon corps (jusqu'aux mains qui donnent), [...] que le *Sagen* soit incarné ainsi, c'est-à-dire par-delà les organes de phonation ou de chant ou de l'activité artistique », c'est cela qu'il entend par « expression » dans la relation asymétrique.

⁵⁴ Au lieu de faire la distinction entre l'événement du langage et le caractère langagier de la relation éthique, Etienne Feron (*De l'idée de transcendance à*

signification : (1) d'abord, le langage de la communication entre les gens, qui correspond à ce que nous avons appelé « la langue », que Lévinas nommait très tôt « l'événement du langage » et Heidegger « *Sprache* » (langue, selon la traduction de Vezin) ; (2) ensuite, tout le domaine de l'ouverture pré-ontologique de l'homme (ou du *Dasein*), qui a également une structure langagière, appelé l'« *en tant que* herméneutique » par Heidegger et tantôt l'ontologie, tantôt la *Sinngebung* (transposée facilement à la pensée de Heidegger) par Lévinas, pour en faire le plus souvent la cible de sa critique, sans pour autant nier ce niveau de langage ; (3) enfin, Lévinas déclare qu'il y a une source de sens qui ne dépend ni de la communication réelle, ni même du sens donné par l'existence ontologique de l'homme, mais qui provient du visage de l'autre. Ce sens ou langage est en fait un « pré-langage »

la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas. Millon (Collection Krisis) : Grenoble, 1992 – cf. chapitres III et IV) essaie de définir trois mots-clés de la philosophie du langage dans *Totalité et infini*, à savoir langage, discours, parole (cf. *De l'idée de transcendance . . . op. cit.* pp. 66, 97, 108suiv., 115suiv.). Nous laissons à part le fait qu'E. Feron savait que Lévinas n'avait jamais proposé des définitions rigoureuses de ces « notions » (ce qui indique déjà leur caractère flou) et que son choix de « notions » nous semble plutôt arbitraire (pourquoi pas compléter les trois mots-clés par « expression », « sens », « signification », « réponse » pour n'évoquer que les plus importants ?).

Dans un premier temps, les définitions suivantes sont proposées : « la *parole* désigne avant tout l'événement originaire du *langage*, celui-ci étant entendu en un sens large comme une structure ontologique, tandis que le terme « *discours* » énoncerait plutôt la temporalisation de la parole. » (*De l'idée de transcendance . . . op. cit.* p. 66n80, nous soulignons). La première objection contre ce genre de tentative est qu'elle va à l'encontre de la manière dont Lévinas fait lui-même usage de ces mots. En une seule page en effet, Lévinas nous présente le langage qu'est le visage en le précisant avec toute une série de références langagières : le visage est expression, le visage est une révélation parce qu'il est la coïncidence de l'exprimé et de celui qui s'exprime, le visage parle, sa manifestation est déjà discours, le visage signifie ou a un sens, ce qui veut dire encore une fois qu'il parle, la signification du visage est (dit implicitement) discours et le discours à son tour est production de sens (cf. TI 61). Ce réseau de descriptions exploratoires ne constitue pas ni ne repose sur un enchaînement de concepts précis ou stables. Lévinas n'utilise tout simplement pas ses mots d'une façon rigoureusement définie ou méthodique. Il vaut mieux prendre les notions de langage, de discours, de parole et de signification pour

parce que c'est le sens le plus originaire qui se produit dans le face-à-face avec autrui. Très tôt, comme dans l'essai de 1949 que nous avons analysé, Lévinas estimait que « l'événement du langage » (« langage » dans la première acception) avait des traits particuliers de sorte que cet événement même était porteur du langage dans la troisième acception ; plus tard, cependant, il est parvenu à la conviction que le face-à-face avec le visage d'autrui était tel qu'il y avait un sens qui venait d'autrui vers le moi, même si aucun mot n'était prononcé et même en dehors du langage qu'est l'existence ontologique. Le fait que Lévinas se soit efforcé de nous convaincre de la réalité de ce troisième sens de « langage » ne veut nullement dire qu'il ait nié les deux premières acceptions. Son but était plutôt de mettre en évidence que, de même que

des quasi-synonymes selon l'exemple d'autres notions de Lévinas : « Etre moi, athée, chez soi, séparé, heureux, créé – voilà des synonymes. » (TI 158).

La deuxième objection est que les définitions proposées aboutissent finalement à des contresens. Prenons la définition qu'E. Feron a suggérée pour « langage ». « Langage », nous dit-il, est « entendu en un sens large comme une structure ontologique. » (*De l'idée de transcendance . . . op. cit.* p. 66n80). Il élabore cette définition ainsi : « Le langage définit ainsi l'horizon transcendantal du sens éthique. En tant que tel, il est en même temps la source ou le berceau de toute signification. Chez Lévinas, le langage joue en quelque sorte le rôle d'un fond premier d'où naît tout sens, c'est-à-dire précisément d'un logos. Cette fonction a même une portée ontologique, dans la mesure où le langage dessine le champ de signification dans lequel les étants apparaissent. En dépit de sa critique de l'ontologie, Lévinas se trouve donc contraint, sans doute malgré lui, à attribuer au langage un statut ontologique éminent. » (*De l'idée de transcendance . . . op. cit.* pp. 108–109.) Si E. Feron veut dire que l'existence ontologique est selon Lévinas foncièrement langagière, il a raison ; s'il veut dire par « le langage définit l'horizon transcendantal du sens éthique » que l'éthique est un sens ou se produit de façon langagière, il a raison aussi ; mais le problème est que sa description de « langage » semble contredire les « définitions » que Lévinas en donne : « le rapport du Même et de l'Autre [. . .] est le langage. » (TI 28 et plus loin dans le même paragraphe le mot « langage » est remplacé, sans aucune explication, par « discours »). L'« essence du langage est la relation avec Autrui », dit Lévinas juste après avoir expliqué que « le sens c'est le visage d'autrui et tout recours au mot se place déjà à l'intérieur du face à face originel du langage » (TI 227). Il est clair que « langage » est ici synonyme du sens qu'est le visage, même dans les situations sans aucun emploi de langue (appelée « mot » dans la citation).

Heidegger avait montré que le sens de la première acception du langage dépendait de la deuxième acception, de même, lui, Lévinas, montrait que la troisième acception du langage était la condition de la deuxième.

Cette explication schématique nous aide à éviter des contresens et à trouver notre chemin dans les analyses de Lévinas, où le lecteur n'est pas toujours aidé à distinguer les différentes acceptions. Négliger cette distinction mettrait le langage éthique dans une relation de dépendance par rapport à la langue ou à la communication. Aucun appel ne proviendrait du visage de l'autre sans dialogue, et par suite, là où les gens ne sont pas capables de dialoguer, il n'y aurait pas d'éthique. Deux exemples pratiques peuvent montrer la grossièreté de cette présentation : nous serions poussés à croire que les gens qui ne parlent pas la même langue ne seraient pas liés par une relation éthique ; certains handicapés ne seraient pas non plus des êtres éthiques, étant sourds à la langue de l'autre ou étant muets, incapables par conséquent d'invoquer l'autre.

Dans cette dernière partie du chapitre actuel, nous voulons approfondir notre aperçu sur l'importance de la distinction entre les trois acceptions de « langage ». Les trois paragraphes suivants vont à chaque fois éclaircir une autre dimension de la relation entre la deuxième et la troisième acception de « langage » ou, si l'on veut, de la relation entre ontologie et éthique.

§ 2.3a Séparation : altérité et ontologie

La première question, dont l'identification remonte au moins à *Violence et Métaphysique* de Jacques Derrida, est celle d'une ontologie implicite qui demeure dans les explications de l'altérité du

« La mise en question de moi, coextensive de la manifestation d'Autrui dans le visage – nous l'appelons langage. » (TI 185). Ces trois citations nous montrent clairement que le « langage » fait intimement partie de la signification de l'altérité et ne peut pas, par conséquent, être « entendu en un sens large comme une structure ontologique », comme le prétendait E. Feron. Lévinas n'attribue pas au langage dans ce sens un statut ontologique éminent. Etant donné que le sens éthique qui a une structure langagière est l'origine de tout sens ou tout langage, le langage (« entendu en un sens large comme une structure ontologique ») ne peut pas être « la source ou le berceau de toute signification ».

visage.⁵⁵ Cette incapacité à se libérer (catégoriquement) de toute ontologie quand il s'agit de l'altérité, est reflétée dans des expressions disant par exemple que le visage est l'« en soi » ou l'appel du visage l'expérience par excellence. J. Derrida a bien vu que dans la structure de la signification propre à l'altérité du visage, « Lévinas assume [...] le dessein qui a animé plus ou moins secrètement tous les gestes philosophiques qu'on a appelés *empirismes* dans l'histoire de la philosophie. »⁵⁶ Cet « empirisme » de Lévinas est dû à la façon dont le visage signifie : il s'agit d'une signification indépendante de tout effort ontologique, le visage dont il est question signifie malgré la physionomie de la face qui existe dans le temps et l'espace, qui se tient à une distance de moi, qui a une histoire et dont je peux interpréter l'expressivité. Il semble que Lévinas fasse quasiment du visage l'étant par excellence, c'est-à-dire que la pensée de *Totalité et infini* glisse encore vers une onto-théo-logie. Il doit être clair que l'explication du langage du visage selon la formulation « l'événement du langage » reste beaucoup plus proche d'une onto-théo-logie que la formulation « le face-à-face est langage » avec sa revendication de présenter l'origine de tout sens plus profondément que Heidegger n'aurait su le faire. On sait que ce glissement vers une onto-théo-logie n'était pas l'intention de son auteur, qui présentait plus souvent le visage comme le trou dans l'être qui rendrait la transcendance possible. Th. de Boer remarque à juste titre que, pour Lévinas, la signification du visage est comme l'être chez Heidegger qui laisse apparaître les étants sans pour autant devenir un étant qui apparaisse.⁵⁷ Cette tension entre le visage qui semble parfois être un étant par excellence, mais qui est présenté comme ce qui rend possible la transcendance (l'existence ontologique) donne une réponse à la perplexité d'E. Feron à propos du

⁵⁵ Nous avons déjà discuté ce problème (cf. le chapitre 3, § 4.1 « De *Totalité et infini* à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ») et reprenons donc ici seulement ce qui est pertinent pour le présent propos.

⁵⁶ Dans *L'écriture et la différence*, *op. cit.* pp. 224–225.

⁵⁷ Cf. Th. de Boer, *Tussen filosofie en profetie*, *op. cit.* p. 41. Notre propre analyse du visage chez Lévinas a développé ce parallèle plus en détail.

fait que Lévinas puisse dire que le visage est l'autre qui apparaît en personne (c'est le côté « empirique »), mais que le visage n'est pas thématizable (c'est le côté « transcendantal »).⁵⁸

§ 2.3b *Continuité : de l'éthique à l'ontologie*

La question qu'il faut poser à Lévinas est la suivante : étant donné la séparation entre éthique et ontologie, quelle continuité entre le langage éthique et le langage ontologique permet au premier de donner sens au deuxième et ainsi à la langue ? Francis Guibal a déjà mis le doigt sur ce problème : « opposant au discours de la totalité l'extériorité irréductible de la séparation et du face-à-face, Lévinas continue à inscrire cette opposition dans un discours *sur* l'extériorité et finalement dans un livre qui est encore un livre de philosophie ! »⁵⁹ Il faut souligner que ce problème n'est pas marginal, mais fait intégralement partie de l'entreprise même de Lévinas. Il veut certainement faire de la philosophie (et non de la spéculation pure ou de la théologie), mais comment est-il possible de mener un discours sensé en philosophie sur ce qui n'est pas une compréhension, sur ce qui n'est ni vrai, ni faux ? Il nous semble que, dans *Totalité et infini* au moins, la continuité implicite entre l'altérité du visage et la personne qui veut en parler se situe justement dans la qualité langagière de l'appel d'autrui. Autrement dit, il serait possible de dire quelque chose à propos de la parole du visage parce que le visage est déjà parole, sa parole est intelligible comme impératif ou comme questionnement. Mais une précision s'impose. L'épiphanie du visage d'autrui ne peut pas être dite ; le sujet n'entre pas dans une relation de compréhension-explication avec le visage d'autrui. En revanche, il y a une seule réponse initiale ou originaire inévitable à l'appel d'autrui : le fait d'être mis en question, qui fonde la subjectivité même du moi. Autrement dit, c'est l'autre qui, par la grande force éthique de son altérité, me confère un sens, m'explique, si l'on

⁵⁸ Cf. *De l'idée de transcendance . . . op. cit.* p. 52.

⁵⁹ Francis Guibal, . . . *et combien de dieux nouveaux*, tome II : *Lévinas*. Aubier-Montaigne : Paris, 1980, p. 15.

veut. Je « comprends »⁶⁰ toujours le visage d'autrui, mais cette fois-ci non pas de façon ontologique, mais par le fait que sa subjectivité est déjà investie par le sens qui provient d'autrui. Le non-phénomène qu'est le visage parle de telle façon qu'il serait impossible de le rencontrer sans le saluer (comme l'aurait dit plus tôt Lévinas), c'est-à-dire (pour suivre *Totalité et infini*) qu'il serait impossible de rencontrer le toujours-premier mot du visage d'autrui sans y répondre et cette réponse aurait désormais toujours forcément le sens de « répondre de » l'autre. Par conséquent, mon comportement serait d'emblée investi du sens éthique qui provient d'autrui, il contiendrait la continuité de sens entre l'autre et le moi. Que ma « réponse à » autrui soit toujours un « répondre de » constitue la conviction de fond de Lévinas sans laquelle il n'y a pas de continuité entre langage éthique et langage ontologique. Autrement dit, sans cette conviction, l'appel d'autrui resterait un langage parlé sans être à jamais « compréhensible ». Soulignons que l'essentiel dans la « compréhension » du visage est pour Lévinas le « répondre de » ou l'obéissance qui marque désormais la vie du sujet et non pas l'explicitation de l'altérité du visage dans un livre de philosophie.

§ 2.3c *Le style dans Totalité et infini est-il important ?*

Dans *Violence et Métaphysique*, Jacques Derrida a ouvert deux questions importantes sur la langue employée par Lévinas dans *Totalité et infini* (et qui valent également pour les œuvres ultérieures), deux pistes reprises par des commentateurs ultérieurs. Nous avons déjà exploré la première piste : J. Derrida dit que « l'élocution même de la métaphysique non-violente est son premier démenti. »⁶¹ Les commentaires qui suivent cette piste insistent sur l'impossibilité de dire l'autre. La deuxième piste remarque le style particulier inventé par Lévinas :

« l'écriture de Lévinas [. . .] se laisse moins que jamais distinguer de l'intention, [ce qui] interdit cette désincarnation prosaïque dans le schéma conceptuel qui

⁶⁰ Evidemment les guillemets indiquent qu'il ne s'agit pas d'une vraie compréhension – comme Lévinas ne cesse de le dire – mais seulement de l'« enregistrement » originaire de l'appel de l'autre.

⁶¹ *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 219.

est la première violence de tout commentaire [la référence est à l'essai de Derrida – EW]. Lévinas recommande certes le bon usage de la prose qui rompt le charme ou la violence dionysiaques et interdit le rapt poétique, mais cela n'y change rien : dans *Totalité et Infini*, l'usage de la métaphore, pour y être admirable et le plus souvent, sinon toujours, au-delà de l'abus rhétorique, abrite en son pathos les mouvements le plus décisifs du discours. [...] En outre, le développement des thèmes n'est, dans *Totalité et Infini*, ni purement descriptif ni purement déductif. Il se déroule avec l'insistance infinie des eaux contre une plage : retour et répétition, toujours, de la même vague contre la même rive, où pourtant chaque fois se résumant, tout infiniment se renouvelle et s'enrichit. »⁶²

La question qui surgit dans la juxtaposition de ces deux commentaires est de savoir s'il y a un lien entre les deux : est-ce que Lévinas essaie de développer un style de réflexion par lequel il serait capable d'échapper au démenti comporté par la formulation même de sa métaphysique ? Le style exceptionnel de *Totalité et infini*, serait-il une tentative d'établir une continuité du sens autre qu'est l'éthique à son texte forcément ontologique ? Tentons de répondre à cette question dans une confrontation critique avec les commentaires de Colin Davis. Nous avons choisi cet ouvrage pour sa rare attention détaillée à la stratégie textuelle de *Totalité et infini*,⁶³ comme plus tard à *Autrement qu'être*.

C. Davis commente avec raison la composition fragmentaire, avec ses reprises et anticipations (« avec trop de préfaces et trop de conclusions »), qui semblerait saper l'unité de l'argument.⁶⁴ Selon le commentateur, cela n'est pas dû à l'incompétence de l'auteur, mais c'est que l'enjeu de l'ouvrage ne le permet pas : « Ce qui est en jeu ici c'est de savoir si le texte a le caractère d'une *totalité*, dans laquelle même des contradictions ou ruptures apparentes pourrait être démontées comme faisant partie du tout, ou d'une *infinité*, dans laquelle le tout est révélé comme être habité par ce qu'il ne peut pas contenir. Dans ce dernier cas-ci,

⁶² *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 124n1.

⁶³ Cf. Colin Davis. *Lévinas. A critical introduction*. Polity Press : Cambridge, 1996, pp. 54–62.

⁶⁴ *Lévinas . . . op. cit.* p. 55.

l'altérité s'avère être non pas seulement le *thème* du texte de Lévinas, mais aussi la clef de sa performance textuelle complexe. »⁶⁵ Il y a donc selon C. Davis deux genres de développement philosophique disponibles pour l'auteur de *Totalité et infini* : un qui forme un tout, un autre qui, par sa performativité même, cherche à « préserver » l'autre⁶⁶. Lévinas aurait choisi le deuxième qui serait le mieux adapté pour parler de l'autre, ce qui expliquerait non seulement la construction étrange de l'ouvrage, mais aussi une myriade d'autres stratégies stylistiques : des expressions paradoxales (par exemple « rapport sans rapport »), les changements de ses définitions, la prolifération de notions floues, l'emploi des majuscules, la narration de la description des fondements ou d'origines de sens, etc.⁶⁷ Mais même tous ces efforts ne suffisent pas pour convaincre Colin Davis. Selon lui, l'emploi de la langue dans *Totalité et infini* glisse vers l'expression ontologique et ironiquement c'est dans l'échec à tenir un discours qui logerait à jamais l'altérité que le succès du texte de Lévinas réside : « dans cet échec potentiel se trouve la seule possibilité de succès du texte : afin de réussir comme une philosophie de l'Autre, il doit échouer suffisamment dans sa tentative de thématiser son sujet [à savoir, l'altérité d'autrui – EW]. »⁶⁸ Malgré son acharnement conscient à abriter l'autre dans son texte, nous dit C. Davis, Lévinas réussit seulement malgré lui, et cela justement en échouant à contenir l'altérité dans un texte fatalement destiné à s'enliser dans des énoncés ontologiques.

Que l'ouvrage garde malgré ses intentions certains traits ontologiques, Lévinas l'a reconnu plus tard et nous l'avons déjà commenté. Mais nous nions deux affirmations de C. Davis : que Lévinas ait tenté de présenter ou de loger de quelque façon l'altérité dans son texte ; qu'il ait jamais prétendu qu'une telle entreprise soit possible. Pourquoi en sommes-nous persuadés ? Parce que nous prenons au sérieux la réduction par l'altérité face au

⁶⁵ *Lévinas . . . op. cit.* pp. 55–56 (nous soulignons « totalité » et « infinité »).

⁶⁶ Cf. *Lévinas . . . op. cit.* p. 62.

⁶⁷ Elaborés par Colin Davis.

⁶⁸ *Lévinas . . . op. cit.* p. 62.

visage d'autrui. Cette réduction met entre parenthèses toute capacité du moi, y compris sa capacité à s'exprimer ou à former la langue. La langue écrite dans le livre *Totalité et infini* doit selon nous être comprise dans le cadre des pensées exprimées dans l'ouvrage. Dans ce cadre, il nous semble impossible de considérer l'expression comme appartenant à autre chose qu'à l'être (cela vaut aussi pour les « sons verbaux » auxquels Lévinas attribuait plutôt un caractère exceptionnel par rapport à l'être). Si l'on déclare que l'expression du moi en langue appartient à l'existence ontologique, cela ne veut pas dire que la langue pratiquée par Lévinas soit ambivalente par rapport à l'autre. Au contraire, faisant partie de l'expression du moi, la langue du texte appartiendrait à la subjectivité du moi, c'est-à-dire qu'elle serait déjà imprégnée du sens de l'autre. Autrement dit, la langue du texte n'articule, ni n'exprime, ni ne représente l'autre dans son altérité, mais fait partie de la réponse à l'autre qu'est l'existence entière du moi. Le sens de l'altérité provient du visage d'autrui et aucune astuce de la langue ne serait jamais capable de l'abriter ; ce qui rompt la menace de totalité dans la langue, c'est *l'autre* et non des inventions de style conçues par un philosophe. C'est l'altérité qui rend impossible de parler de l'altérité⁶⁹, mais c'est aussi cette impossibilité qui a le sens éthique. Le sens qui provient de l'autre investit toute langue avec son exigence éthique : toute philosophie serait désormais *réponse* à l'autre ou, mieux, elle doit répondre d'autrui. En fonction de cette assignation d'exister pour l'autre, le style de Lévinas pourrait être vu comme la meilleure façon pour le philosophe de répondre d'autrui, d'obéir à l'appel de l'autre.

⁶⁹ Là, nous sommes d'accord avec C. Davis et nous nous en sommes expliqué plutôt. Un bon exemple de cette impossibilité se présente dans les mots « *autre* » et « *altérité* ». N'importe quel livre de linguistique pourrait nous apprendre que ces mots-là sont bel et bien utilisés dans leur contexte comme des noms généraux. Et Lévinas ne s'est-il pas trompé quand il a parlé de la particularité d'autrui qui échapperait à tout terme neutre, tout en utilisant les mots comme « autre » et « altérité », souvent accompagnés de l'article défini ? Non, parce que l'altérité ne réside pas dans le fait de l'énoncer ; l'infini qui se présente à moi ne devient jamais représentation.

C'est en tant qu'investie du sens d'autrui – la particularité de la mortalité d'autrui qui comprend l'interdiction du meurtre en tant que signe de l'impérativité éthique même – que la parole du philosophe peut avoir le sens de pour l'autre ou en faveur de l'autre comme réponse à l'autre et que son discours peut obtenir un sens prophétique. Si Lévinas comprend son texte comme prophétique, cela change aussi les critères de sa validité. En tant que philosophique, son argumentation doit être cohérente ; mais, plus important, en tant que prophétique, son texte doit parler en faveur de l'autre et admettre tout jugement qui mettrait en cause la réussite de son effort⁷⁰. Les deux ordres de jugement auxquels Lévinas se soumet sont valables en même temps, mais il prétendrait que c'est en tant que prophétie que son effort philosophique a du sens.

Une manière pour la philosophie de Lévinas d'être prophétique est d'être une philosophie critique⁷¹, ce que nous avons souvent appelé un diagnostic. Mais en quoi réside la possibilité pour un texte philosophique d'être critique ? La supposition de Lévinas est que, une fois qu'on a pris en compte l'appel d'autrui, il serait possible de répondre en philosophie (entre autres) à cet appel en critiquant la pente totalitaire présente dans toute pensée ; Lévinas suppose qu'il est possible de critiquer la philosophie au nom de l'autre par la philosophie même si elle a, en tant que genre de compréhension, une tendance à la totalité ou à l'exclusion d'autrui.⁷²

⁷⁰ Y compris des critiques d'une répétition des préjugés patriarcaux que C. Davis (*op. cit.* pp. 59–61) et d'autres ont formulées. Un très bon compte-rendu des problématiques sur la femme et la féminité dans l'œuvre de Lévinas et chez ses critiques a été écrit par Stella Sandford, voir son « Levinas, feminism and the feminine » dans *The Cambridge companion to Levinas*, S. Critchley & R. Bernasconi (éds.), Cambridge University Press : Cambridge, 2002, pp. 139–160.

⁷¹ Cf. Francis Guibal, . . . *et combien de dieux nouveaux*, tome II : Lévinas. Paris : Aubier-Montaigne, 1980, p. 15.

⁷² Mais une autre interprétation du *statut du texte* ne s'ouvre-t-elle pas ici ? Serait-il permis de croire que la langue du texte ait un visage ? Il nous semble que cette possibilité ne peut pas être exclue : si « tout le corps peut comme le visage exprimer » (TI 293), si l'écriture constitue une prolongation de l'existence

Nous avons identifié trois acceptions de « langage » chez Lévinas et indiqué qu'il existe un télescopage d'originarité entre elles. Qu'il existe un tel lien entre la langue (par exemple l'*en tant que* apophantique) et le langage (au niveau de l'*en tant que* herméneutique), est déjà développé par Heidegger. Le grand effort de Lévinas est de montrer que le langage ontologique dépend encore de la parole du visage d'autrui. Il nous incombe maintenant de poursuivre cette enquête : qu'en est-il de la signification originaire chez le deuxième Lévinas ?

ontologique de l'homme et s'il vaut pour l'écriture que « le symbolisme du signe suppose déjà la signification de l'expression, le visage » (*ibid.*), alors il est possible, par prolongation du corps, qu'un texte puisse avoir un visage. (Lévinas refuse d'accorder un visage à des constructions humaines [cf. *Entre nous* 22, *Difficile liberté* 20–21], mais dans *Entre nous* 39, l'homme semble être prolongé dans son œuvre.) Mais est-ce que nous nous contredisons ? Ne disons-nous pas que le texte serait, malgré nos propres protestations, capable de contenir l'altérité ? Il faut bien distinguer encore une fois les différents niveaux du langage : nous nions qu'il serait possible pour un texte – les textes de Lévinas compris – de représenter, contenir ou comprendre de quelque façon l'altérité d'autrui aussi longtemps qu'il s'agit du langage dans sa première acception, à savoir la langue ; à ce niveau, la langue ne peut que faire partie d'une réponse à l'autre. Cependant, notre argument ci-dessus suggère la possibilité que la langue (et ceci vaut aussi pour d'autres activités ou techniques de l'homme) pourrait loger une trace de l'altérité d'autrui – non pas *à cause de* la capacité de la langue à articuler une compréhension de l'altérité, mais justement *malgré* l'impossibilité absolue pour la langue de contenir l'autre. Mais si notre suggestion sur la possibilité pour un texte de contenir un visage est valide, il faut toujours tenir compte de ce que Lévinas dit sur la priorité de la signification de l'altérité par rapport au sens des signes : « Ce n'est pas la médiation du signe qui fait la signification, mais c'est la signification (dont l'événement originel est le face à face) qui rend la fonction du signe possible » (TI 226). Si le texte a un visage, ce visage signifierait comme le visage au sens propre « en défaisant, sans cesse, l'équivoque de sa propre image, et ses signes verbaux. » (TI 224). Cela veut dire que si le texte a un visage, cette altérité signifie forcément malgré le texte même, c'est-à-dire tout à fait indépendamment de son genre, soit philosophique, soit prophétique. Ce visage signifierait dans le texte comme le visage signifie dans la face d'autrui, mais il ferait son appel en dépit de tout effort de l'auteur. Plus bizarrement, si notre suggestion tient, la page sans aucune écriture pourrait contenir un appel aussi, pourvu que cette page, d'une façon ou d'une autre, laisse percer l'altérité de la mortalité d'autrui.

CHAPITRE 7

LANGAGE (3)

Nous sommes entièrement d'accord avec Etienne Feron quand il avertit que la nouvelle terminologie introduite par la deuxième période de Lévinas par rapport à sa première « indique une manière différente d'approcher le langage, encore qu'elle ne doive pas faire préjuger d'une évolution fondamentale quant à la conception lévinassienne du langage. »¹ E. Feron ne va pas plus loin dans *l'exposition* de cette recommandation, mais nos analyses suivantes doivent montrer que la raison profonde pour laquelle son propos nous semble juste est que la pensée politique sous-jacente des deux phases de la philosophie du langage chez Lévinas reste la même.

§ 1. SURGISSEMENT ET STRUCTURE D'UNE RECHERCHE DE L'AUTREMENT QU'ÊTRE COMME LA SIGNIFIANCE DE TOUTE SIGNIFICATION

On peut rappeler, de manière schématique, le changement dans le projet de Lévinas : si la trame de *Totalité et infini* consiste en une modification et une radicalisation de l'idée heideggerienne de la transcendance, la trame d'*Autrement qu'être* consiste en une modification et une radicalisation de l'idée heideggerienne de l'être-jeté (*Geworfenheit*) ou de la synthèse passive de Husserl. Ce changement de stratégie métaphysique vise une affirmation de l'autrement qu'être avant la différence ontologique, ce que Lévinas déclare lui-même : « Notre propre interrogation se situe là : la subjectivité n'est-elle pas une sincérité – mise à découvert de soi – qui n'est pas une opération théorique, mais une offrande de soi – *avant* de se tenir dans « l'ouverture de la vérité », avant

¹ *De l'idée de transcendance . . . op. cit.* p. 45.

de « dévoiler l'être ». »² C'est en examinant les textes situés entre *Totalité et infini* et *Autrement qu'être* que l'on voit apparaître progressivement l'exploration de l'autrement qu'être qui va de pair avec le changement important que nous avons indiqué dans la métaphysique de Lévinas. Dans un premier temps, le thème de son exploration est fixé comme « la non-manifestation, l'invisibilité que le langage profère »³. Cette formulation, si vague soit-elle, nous indique déjà que la recherche de l'autre restera en continuité avec la philosophie du visage (« la non-manifestation »), mais en insistant désormais davantage sur l'enjeu langagier ou l'enjeu du sens de cette recherche. Lévinas, après avoir été sensibilisé au glissement ontologique ou même onto-théologique dans *Totalité et infini*, travaillerait désormais plus que jamais sur la question de la signification, dans ce projet de concevoir une différence autre que la différence ontologique.

Dans ce projet, nous explique Lévinas,

« Tout dépend de la possibilité de vibrer à une *signifiance* qui ne synchronise pas avec le discours qui la capte, et qui ne se range pas dans son ordre ; tout dépend de la possibilité d'une *signification* qui signifierait dans un dérangement irréductible. Si une description formelle d'un tel dérangement pouvait être tentée, elle nous laisserait dire un temps et une intrigue et des normes qui *ne se réduisent pas à la compréhension de l'être*, prétendue comme l'alpha et l'oméga de la *philosophie*. Comment se pourrait un tel dérangement ? »⁴

La philosophie de Lévinas dépend maintenant de sa capacité à rendre crédible ce « dérangement » autrement qu'être qui fait « vibrer » l'homme par la gravité de sa signifiance. Ce qui forme la structure générale de cette pensée c'est (1) la description ou plutôt l'affirmation d'un quelque « chose » autrement qu'être, (2) la conviction que cet autrement est de l'ordre du langage ou du sens, (3) que sa signification ou plutôt sa signifiance sera de l'ordre de l'éthique, et (4) que ce sens, malgré son caractère exceptionnel par rapport à l'être, serait important pour cet étant

² HH 122n4.

³ DEHH 204.

⁴ DEHH 205 (nous soulignons).

dont toute l'existence est (selon la compréhension lévinassienne de Heidegger) une totalité synchronique d'événements langagiers de « ceci en tant que cela » ou de la différence ontologique ; l'autrement qu'être marquerait le sens de la subjectivité même. En outre, Lévinas affirme que son discours sur l'autrement qu'être reste philosophique (même s'il déborde le « prétendu alpha et oméga » de la philosophie qui seraient la compréhension de l'être) ; son argument parle de l'autrement qu'être sans que ce qu'il dit puisse être assimilé à ce qui sera à jamais l'autre de la philosophie, à savoir le non-sens.

Ce que nous venons de dire sur la structure de la conviction de base de Lévinas en nous appuyant sur un texte de la deuxième édition d'*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* tient également pour *Autrement qu'être*. Citons un seul exemple :

« Il ne faut pas penser l'homme en fonction de l'être et du ne-pas-être, pris pour références ultimes. [4] L'humanité, la subjectivité – tiers exclu, exclu de partout, non-lieu – [2] signifient l'éclatement de cette alternative, l'un-à-la-place-de-l'autre – substitution – signification dans sa signifiance de signe, d'avant l'essence, d'avant l'identité. La signification, avant d'être, fait éclater le rassemblement, le recueillement ou le présent de l'essence. [1] En deçà ou au-delà de l'essence – signification – essoufflement de l'esprit expirant sans inspirer, désintéressement et gratuité ou gratitude – [3] la rupture de l'essence est éthique. »⁵

Et si cette structure de la conviction peut être retrouvée dans *Autrement qu'être*, il en va de même pour les textes ultérieurs tels que *De Dieu qui vient à l'idée*, même si la visée de ce recueil diffère un peu des livres précédents – une fois de plus un exemple :

« . . . [2] le sens, dans une pensée sensée, n'est-il pas – peut-être, plus anciennement que présence ou que présence re-présentable, plus et mieux qu'elles – un *certain* sens, une signification déjà déterminée sous laquelle la notion même du sens vient à l'esprit [. . .] Le *pour-l'autre* – qui, [4] en guise d'humanité, arrive à déchirer la « bonne conscience » du *conatus*, de la persévérance animale de l'étant dans l'être, soucieuse uniquement de son espace et de son temps vital – [3] le *pour-l'autre*, la dévotion à l'autre, le dés-intéressement, [1] ne rompt-il pas l'inhérence à l'être de l'être adonné à lui-même [. . .] ? »⁶

⁵ AE 30 – les éléments généraux de l'argument lévinassien, énumérés dans notre paragraphe précédent, sont numérotés par nous.

⁶ DVI 231–232.

Résumons : les changements dans la pensée du deuxième Lévinas peuvent être tenus pour une tentative de chercher un sens – « la signifiance même de la signification »⁷ – qui restaurera l'éthique – la relation avec autrui – et en même temps également la subjectivité de l'homme. Cette tentative explique un sens qui déborde ou dépasse la différence ontologique ou le sens de l'être, et de surcroît, en donne le sens.

Le développement analysé ici se résume par une mise en perspective des relations entre ce que Lévinas appelle le *dire* et le *dit* (presque toujours écrits avec des majuscules). Mais il serait imprudent de nous précipiter dans une discussion de ces notions-clés, sans esquisser la situation conceptuelle dans laquelle Lévinas les développe. C'est pourquoi nous devons d'abord prêter notre attention à l'« intrigue à trois » – l'illéité, la trace énigmatique et le moi – qui constitue la scène de l'éthique. Cette intrigue est l'événement par lequel le sens du *dire* et du *dit* est réalisé.

§ 2. L'INTRIGUE À TROIS : L'ILLÉITÉ, LA TRACE ÉNIGMATIQUE ET LE MOI

Le schéma de prédilection que Lévinas employait encore dans *Totalité et infini* pour présenter l'événement éthique était celui du moi face-à-face avec l'autre. Mais nous avons vu que ce schéma contenait l'inclination à glisser vers une onto-théologie. Celui que Lévinas propose comme amélioration – et qu'il appelle une « intrigue à trois » – sert de cadre aux recherches de l'auteur dans les années précédant *Autrement qu'être*, où il est toujours présent, quoique d'une manière plus atténuée. Le mot « intrigue » même s'utilise par opposition à l'expérience et désigne un lien entre le sujet et l'absolu. En fait, l'intrigue est la relation éthique : dans cette relation, les termes « ne sont unis ni par une synthèse de l'entendement ni par la relation du sujet à l'objet et où cependant l'un pèse ou importe ou est signifiant à l'autre, où ils sont liés par une intrigue que le savoir ne saurait

⁷ AE 17.

ni épuiser ni démêler »⁸. Nous fixerons le sens de cette relation de signification dans ce qui suit.

Présentons d'abord ce schéma :

« Le Désir ou la réponse à l'Enigme ou la moralité est une intrigue à trois : le Moi s'approche de l'Infini en allant généreusement vers Toi, encore mon contemporain, mais qui, dans la trace de l'illéité, se présente à partir d'une profondeur du passé, de face, qui m'approche. »⁹

Et encore plus simple :

« Un Tu s'insère entre le Je et le Il absolu. »¹⁰

§ 2.1 L'illéité et la troisième personne

Cette intrigue devient accessible tout d'abord dans l'articulation de l'illéité, de l'énigme et de leur relation. « La signifiante de l'Enigme vient d'un passé irréversible, irrécupérable [...] Cette façon de signifier qui ne consiste ni à se dévoiler, ni à se voiler, absolument étrangère au cache-cache de la connaissance, cette façon de sortir des alternatives de l'être – nous l'entendons sous le pronom personnel de la troisième personne, sous le mot *Il*. L'énigme nous vient de l'illéité. L'énigme est la façon de l'Ab-solu [...] »¹¹ L'illéité, néologisme lévinassien, nous est présentée de deux manières.

⁸ DEHH 225n1 et cf. *Dieu, la mort et le temps* 231 : « Le mot [intrigue] désigne ce à quoi l'on appartient sans avoir la position privilégiée du sujet contemplant. L'intrigue rattache à ce qui se détache, elle attache à l'ab-solu – sans le relativiser. »

⁹ DEHH 215.

¹⁰ DEHH 216, de même *Entre nous* 69. Cette formulation rappelle l'idée buberienne selon laquelle chaque Tu individuel donne un regard sur le Tu éternel (« Jedes geinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. » cité dans Michael Theunissen, *Der Andere, op. cit.*, pp. 334–335). En comparant Lévinas avec Buber sur ce point, il faut néanmoins tenir compte du fait que pour Buber, le Tu à travers qui le Je entre en relation avec Dieu, n'est pas seulement les êtres humains. Le Dieu de Buber est rencontré dans la relation avec la nature, avec les idées et aussi avec les gens (cf. M. Theunissen, *Der Andere, op. cit.*, p. 334).

Que le Il (absolu) de Lévinas n'est pas le Es de Buber est dit explicitement (DEHH 202) et notre discussion en analysera maintenant le sens positif.

¹¹ DEHH 214.

D'une part, adverbialement, l'illéité est une *façon* de signifier différemment de toute signification susceptible d'exploration ontologique ; « illéité » veut dire « autrement », dans le sens adopté par Lévinas, c'est-à-dire signifiant la signifiante par excellence, sans pour autant être une affaire de la différence ontologique. D'autre part, substantivement, l'illéité dénomme l'au-delà, le « quelque part » d'où vient l'énigme (ou le visage¹²) qui est, à vrai dire, un non-lieu¹³ ; le mot désigne quelque « chose » qui est « en dehors de la distinction de l'être et de l'étant »¹⁴. On pourrait dire que l'illéité est le Dieu de l'Exode¹⁵ et des mystiques juifs¹⁶, le Bien emprunté à Platon, qu'elle rappelle l'Un de Plotin¹⁷ et l'infini emprunté à Descartes¹⁸, tous unifiés dans la pensée de Lévinas ou l'illéité rejoint le champ de l'immémorial, du diachronique, de l'autrement qu'être. Très souvent, l'adverbialité de l'illéité prime sur son emploi substantif – Lévinas parle de l'illéité de l'au-delà-de-l'être¹⁹, l'illéité

¹² Cf. DEHH 199 = HH 65.

¹³ Cf. AE 234 (ici aussi l'illéité est présentée adverbialement – c'est la façon de venir de « je ne sais d'où », même si l'illéité même est l'au-delà).

¹⁴ DEHH 201 = HH 68.

¹⁵ Cf. DEHH 202, *Autrement que savoir* 74, 93–94 par exemple. L'illéité dans *Entre nous* 69, est-ce le Dieu chrétien aussi ? Bernhard Casper a indiqué une inspiration rosenzweigienne de la notion de l'illéité dans « Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Levinas » in *Philosophisches Jahrbuch*, 1984, n° 91, pp. 273–288. Chez Rosenzweig, il y aurait une recherche d'un Dieu hors de l'histoire (cf. le Dieu non contaminé par l'être – AE 10) et qui entrerait en relation avec des gens dans un mode non-pas-comme-sujet (cf. l'illéité qui « ne se définit pas par le Soi-Même, par l'ipséité – DEHH 199). Ce Dieu est appelé « ER » (IL) et la phrase liturgique « ER ist gut » serait le point de référence de tout autre énoncé (comme le premier mot « Dieu » chez Lévinas). De plus, cette phrase renverrait au temps de la rédemption qui serait un temps avant toute pensée (immémorial, dirait Lévinas).

¹⁶ Lévinas raconte dans *Éthique et infini* 102 : « Dans certaines prières très anciennes [de la mystique juive], fixées par d'antiques autorités, le fidèle commence par dire à Dieu « tu » et finit la proposition commencée en disant « il », comme si, au cours de cette approche du « toi » survenait sa transcendance en « il ». C'est ce que j'ai appelé, dans mes descriptions, l'« illéité » de l'Infini. »

¹⁷ Cf. DEHH 201 = HH 68.

¹⁸ Sous-entendu, AE 240–241.

¹⁹ Cf. AE 28.

est la « façon » ou l'adverbialité de l'infini ou de Dieu (et certainement pas du tiers)²⁰ ou même de l'énigme²¹ – et c'est cet emploi que nous allons retenir (il est d'ailleurs difficile de comprendre ce que veut dire que l'énigme vienne de quelque chose, l'illéité, qui est, elle, la façon de quelque chose d'autre, l'infini, surtout si l'énigme est à son tour la façon d'autre chose, à savoir l'absolu). L'illéité est donc la façon de signifier de l'autrement qu'être qui est responsable de sa nature « anarchique ». On doit peut-être plutôt appeler le non-lieu « il », pourvu que l'on n'oublie pas le caractère toujours passé du « il », c'est-à-dire, justement, son illéité²². L'illéité est la condition de l'irréversibilité²³, le fait (nous le verrons) que le moi est touché par quelque chose qui reste à jamais hors de sa prise.

§ 2.2 La trace énigmatique

Pour présenter l'*énigme*, Lévinas analyse le caractère énigmatique de la langue : « Tout parler est énigme », dit Lévinas, et le « langage est la possibilité d'une énigmatique équivoque pour le meilleur et pour le pire et dont les hommes abusent. »²⁴ Pour clarifier ces déclarations, il donne l'exemple d'un diplomate qui fait

²⁰ Cf. DVI 113–114, *Dieu, la mort et le temps* 257, « Visage et violence première » 139. Et il doit être clair qu'il est un contre-sens de prendre la troisième personne « il » de l'illéité pour un tiers (dans le sens lévinassien), même exceptionnel, comme le disent H. Caygill, *Levinas and the political*. Routledge : Londres et New York, 2002, pp. 146–50 ou Alain David, « La société à responsabilité illimitée (Unlimited Inc.) » dans *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* (Lévinas et la politique), n°. 14, automne 2002, pp. 133–148 (cf. p.143). Voir AE 234 où il est précisé explicitement : « C'est dans le prophétisme que l'Infini [. . .] signifie comme *illéité*, à la troisième personne ; mais selon une « tertialité » différente de celle du troisième homme, du tiers interrompant le face-à-face de l'accueil de l'autre homme [. . .] du troisième homme par lequel commence la justice. »

²¹ Cf. DEHH 214 que nous avons cité.

²² Lévinas nous donne l'exemple de cet emploi de « il » quand il parle de la « troisième personne » et dans *Entre nous* 69, assez étrange, il utilise « illéité » comme un synonyme de « il » et de « Dieu ».

²³ Cf. DEHH 199 = HH 65.

²⁴ DEHH 212 et 208, respectivement.

une proposition à un autre, mais le contenu scandaleux de la proposition est exprimé dans des mots qui peuvent aussi être interprétés comme tout à fait innocents. De même, un deuxième exemple, l'amoureux qui fait une avance de telle manière que sa séduction ne risque pas de déranger la suite agréable de sa visite. Quelque chose est dit d'une manière qui donne l'impression que cela n'a jamais été dit – l'énigme serait comme une porte à la fois fermée et ouverte.²⁵ Les exemples nous amènent vers une description de ce que Lévinas entend par « énigme » : « Cette façon pour l'Autre [le diplomate et l'amoureux dans les exemples – EW] de quérir ma reconnaissance tout en conservant son *incognito*, en dédaignant le recours au clin d'œil d'entente ou de complicité, cette façon de se manifester sans se manifester, nous l'appelons – en remontant à l'étymologie de ce terme grec et par opposition à l'apparoir indiscret et victorieux du phénomène – énigme. »²⁶ Ce que nous connaissons de notre usage quotidien de la langue est radicalisé dans la pensée de Lévinas pour décrire un genre de manifestation non-phénoménale. Ici aussi, les descriptions donnent un sens adverbial au terme : l'énigme est la façon de l'absolu, l'énigme est ce par quoi l'infini est séparé de la phénoménalité²⁷, c'est la (ou une ?) modalité de la transcendance²⁸ qui est en quelque sorte liée au visage de l'autre²⁹. Ailleurs, l'énigme est appelée la transcendance même, elle est la proximité de l'autre³⁰ et aurait en tant que telle sa propre façon : la moralité³¹. Mais aussi, l'énigme vient de l'illégitimité et elle en est la trace.³² Le « mouvement » avec lequel

²⁵ Cf. DEHH 212.

²⁶ DEHH 208–209. L'apport de l'étymologie grecque n'est jamais clarifié et Lévinas ne nous explique pas pourquoi l'apparoir des phénomènes serait indiscret et victorieux.

²⁷ Cf. AE 240.

²⁸ Cf. AE 23.

²⁹ Cf. AE 26.

³⁰ Cf. DEHH 213. Mais à la même page, Lévinas parle « de l'Enigme *et* de la transcendance » (nous soulignons) comme deux entités distinguées.

³¹ Cf. DEHH 215.

³² Cf. DEHH 214.

l'énigme (probablement, mais le texte n'est pas clair) transcende la totalité de l'être et remonte vers l'immémoriale ancienneté est l'idée de l'infini³³. En outre, pour rendre les choses encore plus complexes, l'énigme est liée de deux manières aux hommes. D'une part, l'énigme assigne le moi (c'est l'événement par lequel la subjectivité est née) comme « partenaire » en vue de répondre par la responsabilité envers autrui³⁴. D'autre part, Lévinas nous dit où se trouve l'énigme : « L'Enigme s'étend aussi loin que le phénomène qui porte la trace du *dire* qui s'est déjà retiré du *dit*. »³⁵ Malheureusement, Lévinas ne précise pas de quel phénomène il parlait, mais nous savons qu'il s'agit au moins de la rencontre entre des êtres humains.³⁶ Notre analyse de la trace va clarifier ce problème.

Notre répertoire des énoncés portant sur l'énigme ne nous en permet pas une description précise. Osons cependant une synthèse : l'énigme est une façon dont l'autrement qu'être se manifeste sans devenir phénomène, même si l'on pouvait à tort le prendre pour un phénomène ; par analogie avec l'idée de l'infini, l'énigme peut être conçue comme un « phénomène » débordé par son sens ou dont le sens, grâce auquel l'énigme est énigmatique, est déjà passé. Le sens de l'énigme est d'assigner le sujet à la responsabilité envers autrui.

Les premières indications que Lévinas nous donne de la *trace* rapprochent celle-ci de l'idée de l'énigme : « La trace n'est pas un signe comme un autre. Mais elle joue aussi le rôle du signe. Elle peut être prise pour un signe » ; « la signifiante de la trace

³³ Cf. DEHH 214.

³⁴ Cf. DEHH 213.

³⁵ DEHH 211.

³⁶ Le texte n'est pas très clair. Lévinas dit-il (dans DEHH 211–212) que l'énigme n'est pas une particularité anthropologique ? Veut-il indiquer que la nature peut, malgré tout, avoir un visage ? Pour l'instant, nous acceptons seulement la suggestion que l'énigme est liée au visage (cf. plus tard « l'énigme même de la trace » AE 27), à la proximité (cf. DEHH 235), à ma propre mortalité (cf. DVI 255) et à la vocation de la philosophie (cf. DVI 267), bref à la rencontre avec autrui ou avec le langage. Il apparaîtra bientôt que l'énigme peut se trouver là où il y a *dit*.

consiste à signifier sans faire apparaître [...] elle établit une relation avec l'illérité – relation [...] personnelle et éthique » ; ce qui est singulier dans la trace, c'est qu'elle « signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors de tout projet dont elle serait la visée »³⁷. Cependant, même si la trace ne dévoile rien, n'est pas phénomène, et même si elle signifie en dehors de l'intention de faire signe³⁸, il y a un moyen d'en parler, à savoir en situant sa signifiante par rapport aux phénomènes qu'elle interrompt³⁹. Pour être plus précis, on trouve la trace dans la « nudité du visage faisant face, s'exprimant »⁴⁰. Ce dont la trace est signe est précisé aussi – elle est le signe d'un « éloignement », d'une « absence irrécupérable »⁴¹, autrement dit, ce qui signifie comme trace est l'au-delà ou la troisième personne (ou l'autre ou encore l'infini⁴²) d'où vient le visage⁴³.

Quelle est la relation entre l'énigme et la trace ? Parfois, les deux notions sont juxtaposées de manière à laisser entendre qu'elles sont synonymes.⁴⁴ La portée de l'énigme comme appel et comme assignation est soulignée, tandis que Lévinas se contente de constater que le visage établit une relation éthique avec l'illérité. Lévinas dirait probablement qu'il n'y a pas de trace sans l'homme⁴⁵, ce qui rejoindra la conviction que la subjectivité est le partenaire de l'énigme. Il nous semble justifié de dire que la trace est une énigme ou au moins énigmatique (parce qu'il y a

³⁷ DEHH (« La trace de l'autre ») 199 = HH 65.

³⁸ Cf. DEHH 199 = HH 66.

³⁹ Cf. DEHH 199 = HH 65. Voir aussi la définition adverbiale dans AE 158 : « Cette façon de passer en inquiétant le présent sans se laisser investir par l'*arché* de la conscience, en striant de raies la clarté de l'ostensible, nous l'avons appelée trace. »

⁴⁰ DEHH 207.

⁴¹ DEHH 208.

⁴² Cf. le nom de l'essai en DEHH – « La trace de l'autre » – et AE 27, respectivement.

⁴³ Cf. DEHH 118–9 = HH 64–65.

⁴⁴ Cf. DEHH 214 (la « trace de l'illérité » juxtaposée avec l'énigme) et AE 26 (la trace juxtaposée avec l'énigme).

⁴⁵ Cf. DEHH 201 = HH 68.

mention de « l'énigme de la trace »⁴⁶), même s'il faut concéder que, probablement, toute énigme n'est pas trace.

§ 2.3 *Le moi*

Le troisième terme de l'intrigue ne doit pas nous retenir trop longtemps étant donné qu'il a déjà fait l'objet de notre discussion auparavant. Il s'agit toujours d'un sujet qui tend par un désir insatiable vers l'au-delà ; le sujet s'approche de l'infini en se sacrifiant, en allant au-delà de sa propre mort⁴⁷. Le sujet, partenaire de l'énigme dont la façon est la moralité, répond à son assignation par la responsabilité envers l'autre. La moralité pratiquée envers autrui est orientée sur le « il » ou l'illéité à travers sa trace, le visage de l'autre⁴⁸, d'où vient la signifiante de cette rencontre.

Une fois de plus, les nouvelles idées introduites par Lévinas ne forment pas un ensemble précis de notions rigoureusement définies. Les notions se recouvrent partiellement, et les quelques incohérences dans leur utilisation peuvent être gênantes, mais n'en restent pas moins de faible importance ; cela ne nous empêche pas de comprendre l'intrigue : « Le Désir ou la réponse à l'Enigme ou la moralité est une intrigue à trois : le Moi s'approche de l'Infini en allant généreusement vers Toi, encore mon contemporain, mais qui, dans la trace de l'Illéité, se présente à partir d'une profondeur du passé, de face, qui m'approche. »⁴⁹ Et cette intrigue restera intacte au moins jusque dans *De Dieu qui vient à l'idée* où Lévinas se sert d'une autre formulation : « Nous pensons que l'idée-de-l'Infini-en-moi – ou ma relation avec Dieu – me vient dans la concrétude de ma relation à l'autre homme, dans la socialité qui est ma responsabilité pour le prochain : responsabilité que, dans aucune « expérience » je

⁴⁶ Cf. AE 27 : « C'est ce détour à partir du visage et ce détour à l'égard de ce détour dans l'énigme même de la trace, que nous avons appelé illéité. »

⁴⁷ Cf. DEHH 215.

⁴⁸ Comme les œuvres des croyants dans l'évangile de Matthieu, chapitre 25, selon Lévinas – *Emmanuel Lévinas* 114, *Dieu, la mort et le temps* 232–233.

⁴⁹ DEHH 215.

n'ai contractée, mais dont le visage d'autrui, de par son altérité, de par son étrangeté même, parle le commandement venu *on ne sait d'où*. »⁵⁰ N'oublions pas que le but n'est pas de montrer les éléments de cette intrigue, mais plutôt d'esquisser les conditions de possibilité « d'une signification qui signifierait dans un dérangement irréductible », selon la question que nous avons formulée au début de ce paragraphe. L'intrigue éthique à trois nous dessine la structure de la condition du « dérangement » de l'ordre de la compréhension de l'être.

Ayant fait notre exégèse de l'intrigue à trois, il faut en approfondir notre compréhension de l'enjeu.

§ 3. ENJEUX DE L'INTRIGUE À TROIS : LA CRISE DU MONOTHÉISME

Dans notre mise en perspective de la philosophie du deuxième Lévinas⁵¹, nous avons vu comment le philosophe a analysé le sujet en fonction de son vieillissement, de sa sensibilité et de sa passivité en même temps que la proximité de l'autre. Nous avons essayé, pour l'économie de notre recherche, de nous restreindre, autant que possible, à une présentation sans recours aux notions langagières. Finalement, il est impossible de poursuivre systématiquement cette entreprise, étant donné que cette philosophie même est imprégnée d'une réflexion sur la signifiante. L'explication actuelle sur l'intrigue à trois approfondit notre première mise en perspective provisoire en montrant la portée langagière – l'énigme est « la proximité de l'Autre en tant qu'Autre »⁵². Il est important de comprendre que l'intrigue à trois est une intrigue langagière, dont le sens est l'éthique⁵³. Les catégories du dérangement de l'ordre de l'être sont des catégories de signification.

Il y a dans cette intrigue un changement important par rapport à la première philosophie de Lévinas : la transcendance vient de plus loin que l'autre. « Derrière » le visage de l'autre il y a, ou

⁵⁰ DVI 11.

⁵¹ Cf. le chapitre 3, § 4.3 « Subjectivité ou/et altérité ».

⁵² DEHH 213.

⁵³ Cf. DEHH 216 et voir notre définition de l'intrigue ci-dessus.

plutôt, il y avait la troisième personne (l'illéité). Cet au-delà qui détermine toutefois de façon décisive le sens de l'intrigue serait le Dieu d'une onto-théo-logie exemplaire, si ce n'était pas pour le fait qu'il est toujours passé, immémorial, an-archique, diachronique par rapport à toute connaissance et autrement qu'être et non-être. L'invention de l'illéité donne une solution à un problème qui a inquiété Lévinas – peut-être le problème de Lévinas – et dont il fournit une vision d'ensemble dans l'essai *La signification et le sens*⁵⁴. Le problème est appelé la crise du monothéisme ou, pour le dire comme Nietzsche, la mort de Dieu. Il nous mène au cœur de la quête de Lévinas de l'origine du sens ou de l'*Ursprung des Sinnhaften*⁵⁵.

L'essentiel de cet essai porte sur la conviction qu'il existerait une quasi-unanimité parmi les philosophes de son temps pour penser que tout ce qui se donne à la conscience se situerait dans un horizon éclairé ou un monde, conçu comme un contexte, un langage ou finalement une culture qui permette aux donnés d'apparaître⁵⁶. Les conséquences de cette perspective sont désastreuses : déjà les mots n'ont pas de sens fixe ou littéral comme repère, « le langage se réfère à la position de celui qui écoute et de celui qui parle, c'est-à-dire à la contingence de leur histoire »⁵⁷. Aucun contexte, aucune culture ne prévalent sur les autres et, étant donné que le contexte est lui-même langagier et que les donnés en dépendent pour leur sens, nous sommes livrés à une myriade de possibilités de signification de chaque état des choses. Chaque expression culturelle, dans son infinie variabilité,

⁵⁴ Cf. HH 17–70.

⁵⁵ Cf. HH 40 & « De la phénoménologie à l'éthique » 129. Rudolf Funk a donné une belle orientation à ce problème en situant cette question de Lévinas par rapport à la philosophie nietzschéenne de la mort de Dieu et à la philosophie (et théologie) contemporaine qui partage la même inspiration – cf. le paragraphe « Die Krise des Monotheismus als Krise des Sinns. Zum Verlust des einigenden Sinnes von Sein » dans son livre *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*. Verlag Karl Alber : Freiburg/München, 1989, pp. 91–97.

⁵⁶ Cf. HH 20.

⁵⁷ HH 20.

exprime la riche diversité des sens de l'être dans un monde anti-platoniste⁵⁸, c'est-à-dire qu'il s'agit de différences sans aucune hiérarchie entre les expressions, sans unité de sens, sans orientation ultime⁵⁹. Les différents efforts pour remédier à cette aporie échouent : le marxisme, par exemple, cherche, selon Lévinas, une unité des sens en partant des besoins humains ; cette tentative aboutit à une impasse parce que les besoins mêmes sont au bout du compte déterminés par leur contexte culturel⁶⁰. De surcroît, la situation que nous venons de décrire est aggravée par la réalité politique : la décolonisation (la dé-faite d'un système de valeurs centralisé qui cherche à se répandre) serait l'incarnation politique de la mort de Dieu en ontologie⁶¹. La conviction de base de Lévinas est que la signification n'a de sens que par rapport à un sens ultime, fixe, un : « L'absurdité, dit-il, consiste non pas dans le non-sens, mais dans l'isolement des significations innombrables, dans l'absence d'un sens qui les oriente. »⁶² Ce manque du « sens des sens » constitue la mort de Dieu ou bien la crise du monothéisme.

Mais Lévinas rétorque : comment peut-on signer l'acte de décès de Dieu si la nature de la transcendance n'a jamais été correctement fixée ?⁶³ Il déclare sa conviction : « Nous ne pensons pas que le sensé puisse se passer de Dieu, ni que l'idée de l'être ou de l'être de l'étant puissent s'y substituer, pour conduire les significations vers l'unité de sens sans laquelle il n'y a pas de sens. »⁶⁴ Lévinas se met donc à établir le vrai statut de la transcendance dont dépendrait tout sens. Et nous connaissons déjà la

⁵⁸ Cf. HH 30–31.

⁵⁹ Cf. HH 39.

⁶⁰ Cf. HH 35–37.

⁶¹ Cf. HH 34

⁶² HH 40.

⁶³ Cf. HH 41. Telle sera encore la question de Lévinas une vingtaine d'années plus tard, mais plus précisément dans une critique de la « fin de la métaphysique » de Kant à Heidegger – cf. *L'intrigue de l'infini* (« Transcendance et intelligibilité ») 279.

⁶⁴ HH 41. Lévinas appelle explicitement son effort une « insolite recherche de Dieu sans onto-théo-logie » *Dieu, la mort et le temps* 237.

manière dont il s'y prend pour le faire : le reste de l'essai *La signification et le sens* est une reprise de *La trace de l'autre*⁶⁵, un des textes qui figuraient plus haut au centre de notre exposition de l'intrigue à trois. Autrement dit, l'intrigue à trois, la structure de la condition de l'éthique, est la présentation du statut de la transcendance. Plus tard, Lévinas précisera qu'il ne s'agit pas de donner une nouvelle preuve de l'existence de Dieu, mais de décrire les circonstances dans lesquelles le sens du mot « Dieu » vient à l'idée.⁶⁶ L'intrigue à trois forme ces circonstances.

La portée de ce projet de Lévinas ne doit pas être sous-estimée. Le sens ultime de chaque événement politique, de chaque tableau ou danse, de toute coutume, de toutes les croyances, le sens de tout, en dépend. L'évasion hors de l'« absurdité » créée par la mort de Dieu est permise, selon Lévinas, par le fait « qu'avant la Culture et l'Esthétique, la signification se situe dans l'Éthique, pré-supposé de toute Culture et de toute signification. La morale n'appartient pas à la Culture : elle permet de la juger, elle découvre la dimension de la hauteur. La hauteur ordonne l'être. La hauteur introduit un sens dans l'être. »⁶⁷ Dans la perspective de l'éthique orientée vers l'au-delà de l'essence, se trouve le repère unique permettant de juger toutes les significations sans exception et sans que leur genre importe.⁶⁸

⁶⁵ Cf. DEHH 187–202.

⁶⁶ Cf. DVI 252.

⁶⁷ HH 58.

⁶⁸ R. Bernasconi développe un argument convaincant dans lequel il montre que cette réhabilitation d'un certain platonisme ou de la transcendance monothéiste par Lévinas dans *La signification et le sens* est redevable à des idées avancées par Husserl dans ses cours de Vienne de 1935 (« Who is my neighbor? Who is the other? Questioning 'the generosity of Western thought' » dans *Ethics and responsibility in the phenomenological tradition. The ninth annual symposium of the Simon Silverman Phenomenological Center*. Duquesne University : Pittsburgh, 1992, pp. 1–31, cf. ici pp. 9–11). L'effort d'identifier un point de jugement derrière toutes les différences culturelles se trouve inconfortablement lié à sa dette envers l'idée husserlienne de l'excellence de la culture européenne et glisse vers une identification de ce point derrière toutes cultures avec la pensée occidentale (*op. cit.* p. 11 et cf. HH55). Si ce rapprochement entre l'éthique au-delà de la diversité culturelle et la culture occidentale particulière reste sous-développé

Lévinas demande effectivement que l'on interprète toute signification en prenant en compte, certes, sa structure herméneutique ainsi que l'effort culturel de la personne incarnée qui s'exprime, mais aussi, et c'est ce qui est décisif, il faut prendre en compte la troisième dimension, à savoir la direction vers autrui, étant donné que c'est lui, le « *sens* primordialement car il le prête à l'expression elle-même, car par lui seulement un phénomène tel qu'une signification s'introduit, de soi, dans l'être. »⁶⁹ Cette troisième dimension a été présentée par une intrigue éthique où le moi est orienté vers le « il », la troisième personne, à travers la trace énigmatique du visage d'autrui – une intrigue dont les éléments portent tous sur le langage ou le sens.

On peut, dans un premier temps, éclairer la troisième dimension en examinant sa manifestation en chair et en os. C'est ce que nous avons fait dans notre première présentation de la deuxième philosophie de Lévinas, dans le développement de notions telles que la proximité, la passivité, le vieillissement, la substitution.

Dans un deuxième temps, cette même orientation sera explorée plus avant dans sa dimension langagière. Les notions qui conviennent pour cette exploration et qui résument dans une grande mesure la deuxième philosophie de Lévinas, sont le *dire* et le *dit*.⁷⁰ Le *dire* est l'orientation de l'illéité, l'énigme de la proximité de l'autre, le sens de l'être.

§ 4. LE *DIRE* ET LE *DIT*

La discussion de la deuxième philosophie de Lévinas nous a conduit à la conclusion que cette philosophie est toujours guidée par une logique d'interruption d'un ordre et nous avons résumé

dans *La signification et le sens*, R. Bernasconi trouve tout de même un nombre de traces de cette inquiétante excellence prétendue de l'Europe dans les entretiens de Lévinas (*op. cit.*, pp. 11–15, 23suiv). Cependant, selon le commentateur, il y a, dans la pensée de Lévinas, de quoi neutraliser ce défaut (*op. cit.* p. 26).

⁶⁹ HH 50.

⁷⁰ On peut voir dans AE 23 et *Dieu, la mort et le temps* 236 que les notions de l'intrigue à trois sont liées au *dire* et au *dit*. Pour faciliter la lecture, nous préférons écrire ces deux notions en italique.

cette logique avec la formule « la totalité et l'autre » ou « l'autre malgré la totalité ». On peut brièvement représenter ce schéma. Le corps vieillit de deux manières : d'une part, il affirme son identité, d'autre part, il se perd. D'une part, l'existence humaine suit l'image de la jouissance ou de l'alimentation, de la satisfaction des besoins, d'autre part, cette même existence est vulnérable et passive, et plutôt régie par l'image du toucher⁷¹. Tandis que le premier aspect de l'existence mène à la connaissance, à l'identification des choses dans un horizon, le deuxième aspect témoigne de la proximité de l'autre.⁷² Les deux aspects se prêtent à une analyse langagière quoique, aux yeux de Lévinas, ils appartiennent à deux régimes entièrement différents de signification, ce qui n'empêche pas qu'ils tiennent étroitement ensemble. Le premier aspect du vieillissement sera le *dit*, le deuxième, le *dire*.

Lévinas veut surtout nous convaincre que ses analyses dégagent suffisamment le caractère énigmatique de ce qui se passe entre les gens, pour être prises pour des exemples de témoignage du *dire*. Par conséquent, le caractère particulier de cette philosophie

⁷¹ Cf. DEHH 226–228.

⁷² Cf. par exemple DEHH 228–230. Edith Wyschogrod figure parmi les commentateurs qui se sont intéressés au *toucher* (cf. son essai « Doing before hearing : on the primacy of touch » dans *Textes pour Emmanuel Lévinas*. François Laruel (éd.) Editions Jean-Michel Place (collection Surfaces, 2), 1980, pp. 179–203). Elle a montré comment, dans la tradition philosophique, le modèle de la représentation régit le toucher par analogie avec la vue (p. 193). Par contre, elle arrive à la conclusion que « le toucher n'est pas un sens du tout ; en fait, c'est une métaphore pour l'empiètement du monde dans l'ensemble sur la subjectivité. C'est une sensibilité générique avant le langage qui désigne les objets comme ceci ou cela », c'est pourquoi « nous ne sommes plus obligés de représenter le sujet du toucher ; en fait, faire cela égale assumer l'adéquation de la représentation dans le toucher et ainsi laisser de côté la question du fond. En libérant le toucher des théories générales de la sensation, nous sommes capables d'explorer les liens entre le toucher et une éthique qui dépendent des métaphores telles que la proximité, la non-allergie et l'obsession. » (pp. 198–199)

Ajoutons que l'insistance sur la priorité du toucher chez le deuxième Lévinas est responsable du fait que la proximité prenne la place du visage, mais sans que cette dernière notion disparaisse pour autant.

(que Lévinas développe surtout dans *Autrement qu'être* et après), en tant que philosophie du langage, tient au fait qu'elle s'efforce principalement d'affirmer le *dire* et non tellement d'analyser le *dit*. Cependant, le *dit* se venge sur cette priorité que Lévinas lui accorde dans le sens qu'il est impossible de parler du *dire* sans justement parler, c'est-à-dire sans le *dit*. La dépendance du *dire* par rapport au *dit* donne à son tour lieu à une stratégie philosophique tout à fait particulière qui porte les noms de *réduction* et de *dédire*. L'enchevêtrement du *dire*, du *dit* et la stratégie philosophique que Lévinas déploie, vont maintenant être soigneusement analysés afin de nous fournir une anatomie de leurs rapports.

Pour faciliter la compréhension, nous présentons d'entrée de jeu un résumé de notre analyse. (§ 4.1) D'abord, Lévinas reconnaît la validité de la différence ontologique et de sa portée langagière, c'est le *dit*. (§ 4.2) Ensuite, l'essence est mise entre parenthèses en vue de (§ 4.3) parvenir au domaine du *dire* qui (§ 4.4) fera l'objet d'une description ou traduction dans le *dit*. (§ 4.5) Ce *dit*, la philosophie lévinassienne, est *dédit* dans un effort de rester fidèle à la non-thématisabilité du *dire* (pré-)originel. Ainsi, dans l'ensemble, notre discussion va suivre un mouvement pendulaire du *dit* au *dire*, du *dire* au *dit*, et une fois encore, du *dit* au *dire*.

§ 4.1 Le dit

La meilleure façon de commencer une discussion du *dire* et du *dit* est de noter ce qui est évident, à savoir que ces notions sont empruntées à la situation de l'énonciation. Dans chaque énoncé, quelqu'un communique quelque chose (le fait de communiquer est le « dit ») et l'énoncé est fait à quelqu'un (l'orientation est le « dire »). Mais nous ne comprendrons jamais la portée de la philosophie du *dire*, si nous ne comprenons pas d'abord que Lévinas applique ce schéma à un domaine beaucoup plus vaste que celui dans lequel se profile l'opposition entre la sémantique des énoncés et la pragmatique de leur énonciation⁷³. Plus tôt,

⁷³ Cf. Paul Ricoeur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*. PUF (Collection : Les essais du collège international de philosophie), 1997, p. 6.

nous avons rappelé la reprise lévinassienne du *Dasein* en tant qu'ouverture : tout l'homme est ontologie, glose Lévinas. Dans *Autrement qu'être*, justement au moment où il s'exprime sur le *dit*, il répète explicitement sa dette envers Heidegger.⁷⁴ Parce que c'est chez Heidegger que Lévinas a appris que, si tout l'homme est ontologie, cela veut dire que le corps humain (comme le dirait Lévinas plutôt que Heidegger) est le lieu de la différence ontologique et c'est en tant que tel que tout l'homme existe selon la structure langagière de *ceci en tant que cela*. Si Lévinas dit alors que « dans le Dit se trouve le lieu de la naissance de l'ontologie » et « dans le Dit, l'essence résonne sur le point de se faire nom »⁷⁵, il évoque sous le nom de *dit* une constellation bien précise. Les constituants de cette constellation – du *dit* – sont (1) l'homme ou le *Dasein*, (2) l'essance ou la différence ontologique qui se fait dans l'homme, (3) le temps de l'être et (4) le langage au niveau de l'*en tant que* herméneutique tant qu'il est existé par l'homme et par conséquent au niveau de tous genres d'énoncés de la langue.⁷⁶ Le *dit* est l'événement de manifestation, de thématisation, d'identification et de nominalisation originaires, toutes dues à la structure langagière de l'être qu'est l'homme.⁷⁷

Vu ainsi, cela ne doit pas nous surprendre que le *dit* devienne l'objet de la critique que Lévinas a précédemment formulée contre l'ontologie⁷⁸. Il cherche ce qui est plus que le *dit* ou ce qui signifie autrement que le *dit* ou encore il cherche la signifiante du *dit*.

Il est malaisé d'expliquer pourquoi Lévinas fait défiler une foule d'équivalents pour le *dit* : kerugma, fable, récit, epos, discours, apophansis, thème, ostentation, doxa, logos, vérité, histoire, écrit,

⁷⁴ Cf. AE 67.

⁷⁵ AE 74 & 72 respectivement.

⁷⁶ Cf. AE 48. Jacques Rolland a déjà nettement présenté cette structure – cf. *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas*. PUF (Epiméthée) : 2000, p. 167–168.

⁷⁷ Cf. P. Ricœur, *Autrement . . . op. cit.* pp. 4–8.

⁷⁸ Voir notre présentation de la critique de la totalité chez le deuxième Lévinas dans le chapitre 3, § 4.2 « Etre, non-être et autrement qu'être ».

livre – sans en fixer les définitions. Dans leur contexte, quelques-uns de ces équivalents contribuent un peu à mieux comprendre les enjeux du *dit*, mais dans l'ensemble il faut regretter la confusion qu'ils apportent auprès de certains lecteurs.⁷⁹

Si le *dit* est l'essence, le temps, l'homme et le langage, si le *dit* est tout, alors on peut se demander ce qui reste. Comment avoir accès à ce qui reste ? Comment en parler ? Telles sont les questions que nous allons aborder maintenant.

§ 4.2 Du dit au dire : la réduction

L'invention qui va permettre à Lévinas de dégager un sens autrement que le *dit* n'est pas neuve. Elle est d'inspiration husserlienne : l'ancien maître de Lévinas nous aurait appris que toute pensée contient un aspect de naïveté et que c'est le travail du philosophe de mettre ces naïvetés entre parenthèses. Et cette démarche même, étant de la pensée, nous appelle à des réductions subséquentes, et ainsi de suite.⁸⁰ Nous avons auparavant commenté partiellement la reprise que Lévinas a faite de cette leçon : l'attitude naturelle ou la naïveté de la philosophie qui consiste à croire que tout sens repose sur l'être est soumise à une réduction ; le *dit* est réduit ou reconduit vers son *dire* ; la différence ontologique est mise entre parenthèses pour mettre en évidence la différence du *dit* et du *dire*.⁸¹

J. Rolland a remarqué à juste titre que Lévinas ne nous dit pas exactement ce qu'est cette réduction⁸² ; dans la discussion la plus importante de « La Réduction »⁸³, on ne trouve pas de méthodologie, Lévinas n'enseigne pas un savoir-faire de sa réduction. Il souligne cependant qu'il ne s'agit pas de remonter à un autre

⁷⁹ Nous pensons par exemple à Colin Davis qui, dans son troisième chapitre (*Lévinas. An Introduction*. Polity Press : Cambridge, 1996) cherche en vain à trouver de l'ordre dans cette confusion. Voir notre discussion du style de Lévinas plus tard.

⁸⁰ Cf. AE 38–39.

⁸¹ Cf. AE 91 : « La remontée vers le Dire est la Réduction phénoménologique où l'indescriptible se décrit. »

⁸² Cf. *Parcours de l'autrement . . . op. cit.*, p. 189–190.

⁸³ AE 75–77.

monde ontologique⁸⁴ ou aux apparences transcendantales. Il nous semble cependant possible d'aller un peu plus loin que J. Rolland. Nous savons que Lévinas a caractérisé la réduction comme une capacité du philosophe ou de la philosophie et qu'il s'agit d'un procédé qui prend son point de départ dans le *dit*⁸⁵, dans l'essance, dans les manifestations. En voici un exemple bref : « *Non réduite*, la sensibilité est dualité du sentant et du senti, séparation – et aussitôt union – dans le temps, déphasage de l'instant et déjà rétention de la phase séparée. *Réduite*, la sensibilité est animée, signification de l'un pour l'autre, dualité non assemblable de l'âme et du corps, du corps s'invertissant en pour l'autre par l'animation, dia-chronie autre que celle de la représentation. »⁸⁶ Ici, Lévinas nous donne une analyse d'un phénomène qui, dans un premier temps, reste restreinte au niveau des apparences puis, dans un deuxième temps, présente le même phénomène sous la loupe de la réduction, ou bien où le philosophe s'expose à leur sens non-phénoménal. Ce compte-rendu d'une phénoménologie de la sensibilité et de la réduction effectuée sur ce *dit* indique que la sensibilité est une énigme. Alors, même si l'on ne peut pas définir exactement ce qu'est la réduction lévinassienne ou en fixer la méthodologie, on pourrait au moins établir qu'ici la réduction est une capacité (une possibilité d'exercer ou de subir comme nous le verrons) du philosophe consistant à identifier les phénomènes énigmatiques et à en dégager les sens. La réduction serait une vigilance qui se méfie des apparences, du *dit*, dont le sens serait déterminé par leur contribution à la vérité ; la réduction serait une façon d'aborder certains phénomènes en s'exposant à l'éveil qu'ils peuvent effectuer sur le philosophe même. Le philosophe sera exposé au sens du *dit* réduit, sans pour autant pouvoir en rendre la vérité, parce que la réduction mène le chercheur à un domaine au-delà de la vérité et de la

⁸⁴ Même s'il décrit l'éthique avant l'ontologie comme « plus ontologique que l'ontologie, plus *sublime* que l'ontologie. » DVI 143. Le sens de cet énoncé échappe à notre compréhension.

⁸⁵ Cf. AE 44.

⁸⁶ AE 116 (nous soulignons).

fausseté, puisque la vérité et la fausseté appartiennent au domaine du *dit*. Mais ici nous anticipons la discussion ultérieure. Établissons d'abord plus précisément le *dire* auquel la réduction nous reconduit.

§ 4.3 Le dire

La question à laquelle le *dire* est la réponse est de savoir si la signifiante s'épuise dans la manifestation, dans le fait de se présenter au savoir⁸⁷. Le *dire* n'est pas, et chaque fois où l'on décrira le *dire* avec un prédicat (« le dire *est* ceci ou cela »), le « est » nous servira de béquille pour indiquer ce dont il sera question. Le *dire* est la signifiante du *dit*. La réduction du *dit* reconduit les phénomènes à un pôle subjectif⁸⁸.

1. *Qu'est, selon Lévinas, le dire par opposition au dit ?* – Reprenons la question : « Il n'y a certes pas de *Dire* qui ne soit pas *Dire* d'un *Dit*. Mais le *Dire* ne signifie-t-il que le *Dit*? »⁸⁹ La réduction qu'est la capacité de lire les énigmes nous permet de suspendre notre intérêt pour le *dit* et de tourner notre attention vers ce qui signifie plus par rapport au *dit*, c'est-à-dire « le *Dire* sans *Dit* »⁹⁰. Qu'est-ce que ce *dire*? Dans sa deuxième philosophie, Lévinas analyse le contact avec l'autre non plus comme un aspect de la jouissance (comme dans *Totalité et infini*)⁹¹, mais comme la proximité de l'autre. La proximité évoque la synthèse passive de l'existence corporelle de l'homme que nous avons analysée sous la notion de vieillissement. Dans le vieillissement, on trouve l'énigme de la corporéité : d'une part, le corps jouissant est l'ipséité ou le *conatus* de l'homme, c'est la façon de la différence ontologique, d'autre part, le corps est patience, vulnérabilité, sensibilité, passivité, c'est la façon de la proximité autrement que la différence ontologique. Cette

⁸⁷ Cf. DVI 233.

⁸⁸ Cf. Rudolf Bernet « La réduction phénoménologique . . . » *op. cit.* p. 6.

⁸⁹ *Hors sujet* 192.

⁹⁰ AE 78, *Dieu, la mort et le temps* 223.

⁹¹ Voir son aveu AE 120n1.

passivité avant le *conatus*, cette exposition à l'autre est le *dire*.⁹² Parler de ce « *dire* pur » reste une abstraction – les deux aspects du vieillissement tiennent après tout ensemble dans le même corps. Et Lévinas va encore plus loin en affirmant que le *dire* dépend d'un être jouissant – la « sensibilité ne peut être vulnérabilité ou exposition à l'autre ou Dire que parce qu'elle est jouissance. La passivité de la blessure [. . .] est l'arrachement de la bouchée de pain à la bouche qui savoure en pleine jouissance. »⁹³ Si cette citation reflète l'état de la passivité, c'est parce que le *dire* signifie selon une structure de « malgré soi »⁹⁴.

2. *Comment est le dire ou pourquoi appeler cette exposition à l'autre « dire » ?* – La conviction sans laquelle la deuxième philosophie de Lévinas ne pourrait être opérante est que le moi dans son exposition à l'autre se fait signe⁹⁵. De même que l'intentionnalité donne un sens aux objets ou les découvre dans une structure de « ceci en tant que cela », de même l'exposition à l'autre « donne du sens », non pas à l'autre mais au sujet exposé ; dans ce genre d'« intentionnalité renversée »⁹⁶, le sujet se découvre ou bien l'exposition du moi évoque le « me voici ! ». Le caractère langagier se situe dans le lien entre le moi et l'autre, lien produit grâce à la proximité. Il s'agit donc dans le *dire* d'une signification qui transcende la différence ontologique⁹⁷, ou d'une signification qui signifie malgré les significations qui découlent du *conatus* de l'existence corporelle. Le sens ou la signifiante que l'on découvre dans la réduction lévinassienne est le moi

⁹² Cf. AE 31, 223, *Dieu, la mort et le temps* 221.

⁹³ AE 119 et sur la même page : « 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. » Cf. aussi AE 111 : la signification du dire n'est possible que comme incarnation, comme corps qui s'expose à autrui.

⁹⁴ Cf. surtout AE 86–90.

⁹⁵ Cf. AE 83.

⁹⁶ Voir notre discussion précédente sur l'« intentionnalité renversée » dans le chapitre 3, § 3.2 « Notes « descriptives » ; altérité – mortalité ». Dans la philosophie tardive de Lévinas, cette idée est évoquée, entre autres, dans HH 54, *Dieu, la mort et le temps* 60, 156, AE 90.

⁹⁷ Cf. *Hors sujet* 127.

originaires datif, la donation de soi pour l'autre jusque dans la substitution de moi pour l'autre dans la proximité de l'autre. Suivons la description de Lévinas :

« Le dire fait signe à autrui, mais signifie dans ce signe la donation même du signe. Dire qui m'ouvre à autrui, avant de dire un dit, avant que le dit de cette sincérité ne fasse écran entre moi et l'autre. Dire sans paroles, mais non pas les mains vides. Si le silence parle, ce n'est pas par un je ne sais quel mystère intérieur ou par une je ne sais quelle extase de l'intentionnalité, mais par la passivité hyperbolique du donner, antérieur à tout vouloir et à toute thématization. Dire témoignant à autrui l'Infini qui me déchire me réveillant dans le Dire. »⁹⁸

Cette citation apporte des aperçus importants sur le *dire*. Tout d'abord, Lévinas insiste qu'il y a une « intrigue » qui se passe entre le moi et l'autre sans aucune intervention (sans « écran »). Nous savons déjà que cela n'est pas dû à une fusion du moi et de l'autre, mais justement à la passivité dans laquelle le moi devient moi et que cette passivité se situe dans la proximité de l'autre. Cette relation sera, comme dans *Totalité et infini*, asymétrique (voir la reprise de la structure même de l'asymétrie, l'infini), un fait qui aboutit au sens des donations de la passivité du moi (« non pas les mains vides »). Il faut bien insister sur le fait que le *dire* est un langage hors du « ceci en tant que cela » de l'ontologie (voir l'« extase de l'intentionnalité »), c'est-à-dire avant ou en deçà de la parole (*Rede*) et de la langue (*Sprache*) dans un système de références heideggerien. Il va donc de soi que le silence qui parle sans paroles (dont il est question dans la citation), n'est pas le silence de quelqu'un qui retient sa parole, mais que c'est le silence de la « passivité hyperbolique ».

Le *dire* appartient donc à une intrigue langagière qui n'a pas besoin d'être phénoménalisée pour expliciter le sens – « Du Dire tel qu'il est saisi dans le *me voici*, on peut ôter [dans le sens d'une réduction lévinassienne – EW] tout dit ; le Dire n'est pas l'enfance balbutiante de ce que sera le Dit où circuleront les informations. Le Dire sans Dit est signe donné à autrui, par lequel le sujet sort de sa clandestinité du sujet. »⁹⁹

⁹⁸ DVI 121–122.

⁹⁹ *Dieu, la mort et le temps* 231–232.

Le *dire* est langage pré-originel¹⁰⁰ ; c'est la diaconie avant tout dialogue¹⁰¹ ; on peut appeler le *dire* communication, dans le sens de la condition de toute communication qu'est l'exposition et qui ne se réduit pas à la manifestation du vrai¹⁰². La passivité de l'exposition à l'autre est la signification du « moment éthique [qui] ne vient se fonder sur aucune structure préliminaire de pensée théorique ou de langage ou de langue. »¹⁰³ Bref, il s'agit dans le *dire* d'une « signification à distinguer de celle que portent les mots dans le Dit »¹⁰⁴, ce qui fait que le *dire* est en effet indicible¹⁰⁵ ; le *dire* ne peut pas être le fait d'entrer dans le *dit*. Nous avons insisté sur ce point de l'exégèse sur le *dire*, parce qu'il est de la plus haute importance pour comprendre la vraie structure et la radicalité – la signifiante – du *dire*.

3. *De qui le dire est-il le dire ?* – Nous venons d'affirmer que la qualité langagière du *dire* ne se fonde sur aucune structure ontologique du langage, mais quelques lignes plus haut nous avons vu que seul un être jouissant peut s'exposer à l'autre dans le sens que Lévinas développe. Clarifions donc ce point : la signification du *dire* se passe dans l'homme, malgré le fait que son corps soit un *dit* ontologique (voir le double aspect du vieillissement). Mais ce « malgré soi » est à quelqu'un ; le *dire* est le *dire* d'un *dit*. Si l'on dit alors que le *dire* est « se dire » ou « s'ex-primer » ou une « communication de soi »¹⁰⁶, la pronominalité ne renvoie pas à une volonté de faire quelque chose ou à une initiative quelconque, mais plutôt à l'accusatif (ou au génitif objectif) : le *dire* est ma donation dans le sens de la donation (et aussi déposition¹⁰⁷) de moi et c'est cette donation qui est le « se faire signe » du *dire*.

¹⁰⁰ Cf. AE 19.

¹⁰¹ Cf. *Éthique et infini* 94.

¹⁰² Cf. AE 82.

¹⁰³ DVI 126.

¹⁰⁴ AE 78.

¹⁰⁵ Cf. AE 19.

¹⁰⁶ AE 74, 83, HH 119n10, respectivement.

¹⁰⁷ Cf. AE 81.

La donation en question est celle de moi, de mon corps, c'est pourquoi seul un étant jouissant peut se signifier dans le sens du « se dire » dont il est question ici. C'est ce que Lévinas exprime quand il écrit que le *dire* est tendu vers le *dit*¹⁰⁸. Nous développerons plus en détail cette idée dans un paragraphe suivant (« Du *dire* au *dit* »).

4. *Quel est le rôle de l'autre dans le dire ?* – Il est vrai que si l'on décrit le *dire* comme la subjectivité du moi et comme un s'exprimer, l'autre semble se fondre dans l'arrière-plan. Le revers de la passivité du moi est « l'initiative » de l'autre. Le sens de cette « initiative » est précisé dans les analyses que Lévinas fait de la proximité et de la sensibilité. Le caractère énigmatique de la sensibilité nous est déjà familier ; il n'y a pas de description phénoménologique possible du côté énigmatique de la proximité de l'autre dans la sensibilité et c'est pourquoi nous préférons écrire « initiative » entre guillemets. L'« initiative » dont il est question n'est pas une volonté qui me soumet par une puissance invincible, mais c'est l'initiative de ce à quoi est dû le sens de mon moi. Les autres mots que Lévinas utilise pour « initiative » sont d'ordre éthique : « élection », « assignation ». Et le *dit* depuis lequel Lévinas dégage l'énigme de cette visée du moi par l'autre, ou les métaphores de la proximité sont le contact (ou sa métonymie, la peau) et le visage.

La façon dont on est en relation avec le visage de l'autre, le contact, est l'exposition. Le *dire* est exposition à l'autre¹⁰⁹ – la grande partie du milieu d'*Autrement qu'être* où l'on trouve les analyses soutenant cette conviction est justement intitulée « L'Exposition ». Lévinas en rend l'essentiel : « En partant de la sensibilité interprétée non pas comme savoir mais comme proximité – en recherchant dans le langage derrière la circulation d'informations qu'il devient, le contact, et la sensibilité, nous avons essayé de décrire la subjectivité comme irréductible

¹⁰⁸ Cf. AE 65.

¹⁰⁹ Cf. par exemple AE 81, *Dieu, la mort et le temps* 223.

à la conscience et à la thématization. La proximité apparaît comme la relation avec Autrui »¹¹⁰. L'énigme de la sensibilité est justement que c'est plus que la jouissance, c'est un langage, une relation avec autrui. Sans autrui, il n'y aurait ni relation, ni langage, ni énigme, ni moi, dit Lévinas.

La rencontre avec l'autre dont nous traitons ici se passe avant toute ontologie, mais par une voie inattendue : on peut au moins constater que l'autre est corporel. En effet, le visage de l'autre, la façon dont on rencontre l'autre dans son altérité, est sa mortalité¹¹¹.

On peut décrire cette « rencontre » originnaire entre le sujet et autrui de deux points de vue : celui du sujet du *dire* et celui du visage d'autrui en tant que trace. Mais dans la proximité, les deux ne font qu'un, selon la structure de la *substitution*. La proximité qu'est « l'autre dans le même » a le sens de l'un-pour-l'autre. Lévinas le dit encore plus emphatiquement : « L'Âme est l'autre en moi. Le psychisme, l'un-pour-l'autre, peut être possession et psychose ; l'âme est déjà grain de folie. »¹¹² Le *dire* est sûrement le *dire* du sujet, c'est sa substitution à l'autre, mais le sujet en question se découvre originnairement comme moi, à l'accusatif, c'est-à-dire comme assujéti à l'élection par l'autre, ou encore, comme son otage. Si le sujet est originnairement accusatif, c'est qu'il est originnairement témoignage de ce à quoi il est assujéti, à savoir de son élection. Le revers du sujet en tant que témoignage est la trace de l'autre¹¹³. Le sujet est obsédé par l'autre qui

¹¹⁰ AE 157 et voir aussi AE 110 : « On essaiera donc de montrer ici que la signification est sensibilité. »

¹¹¹ Voir nos commentaires sur le visage, surtout le chapitre 3, § 3.2 « Notes « descriptives » ; altérité – mortalité ».

¹¹² AE 111n1 et cf. AE 133 ; pareillement *Noms propres* 136 : « Le dire est délire ». Ailleurs, Lévinas dit également que la « diachronie affole le sujet » et justifie son emploi de termes par une référence à *L'histoire de la folie* de Michel Foucault qui permettrait de comprendre la folie « sans se référer simplement à une raison dérégulée commettant des erreurs. » (DEHH 204).

¹¹³ Cf. la « définition » du témoignage dans AE 230 : « Le témoignage [...] n'est pas une « merveille psychologique », mais la modalité sous laquelle l'Infini an-archique passe son commandement. [...] Le Dire sans Dit du témoignage

signifie originairement en lui. L'unité du moi et de l'autre dans la proximité ou la substitution est d'emblée une unité de « non-indifférence »¹¹⁴.

5. *Le dire en tant que responsabilité* – Lévinas présente la structure de cette non-indifférence du *dire* qui lie le moi et l'autre selon plusieurs modèles. Nous avons déjà parlé du « malgré soi », du sacrifice et de la substitution. Le modèle de prédilection, qui regroupe les modèles énumérés, est cependant celui de la responsabilité. Le *dire* est un se dire à autrui¹¹⁵, mais étant donné que l'autre constitue le moi passivement, qu'il a toute l'initiative, le *dire* obtient (comme pour le premier Lévinas) une signification de réponse. Le *dire* noue une intrigue de responsabilité,¹¹⁶ Lévinas dégage la substitution dans le *dire* de la responsabilité¹¹⁷, bref, « dire, c'est répondre d'autrui »¹¹⁸. La responsabilité est donc la structure de la subjectivité même, l'unicité du sujet parce que personne ne peut être responsable pour l'autre à ma place¹¹⁹. Étant donné que la relation entre le moi et l'autre reste asymétrique, qu'elle n'a de signification qu'en sens unique, comme Lévinas le dit, la responsabilité est infinie¹²⁰. Ce n'est pas par une prise de responsabilité que le sujet est responsable, mais par assignation. La portée de cette responsabilité s'étend jusqu'à la responsabilité pour la responsabilité de l'autre (c'est la substitution) et pour les persécutions que le moi subit¹²¹. Nous avons évoqué le lien entre le visage et la mortalité de l'autre – c'est devant cette mortalité que le

signifie selon une intrigue [...] qui rattache à ce qui absolument se détache, à l'Ab-solu – détachement de l'Infini par rapport à la pensée qui cherche à le thématiser et au langage qui essaie de tenir dans le Dit – et que nous avons appelé *illéité*. »

¹¹⁴ Cf. AE 133.

¹¹⁵ Cf. *Entre nous* 81, à comparer avec *Noms propres* 53.

¹¹⁶ Cf. AE 17.

¹¹⁷ Cf. AE 37.

¹¹⁸ AE 80 (en italiques dans le texte).

¹¹⁹ Cf. DVI 118.

¹²⁰ Cf. AE 245, 239, *Entre nous* 175.

¹²¹ Cf. *Éthique et infini* 92 & 95.

sujet est responsable, un fait qui provoque une angoisse pour l'autre¹²². Si la responsabilité est ce qui constitue la subjectivité, cela explique pourquoi la responsabilité est sans conditions : « Me voilà dans cette responsabilité rejeté vers ce qui n'a jamais été de ma faute, ni de mon fait, vers ce qui n'a jamais été en mon pouvoir, ni en ma liberté, vers ce qui n'a jamais été ma présence et ne m'est jamais venu en souvenir. »¹²³. Et aussi : « Le lien avec autrui ne se noue que comme responsabilité, que celle-ci, d'ailleurs, soit acceptée ou refusée, que l'on sache ou non comment l'assumer, que l'on puisse ou non faire quelque chose de concret pour autrui » et le retour de ce devoir, la responsabilité de l'autre envers moi, c'est son affaire¹²⁴. Dostoïevski aurait déjà entrevu cette situation particulière quand il disait : « Nous sommes tous responsables de tout et de tous devant tous, et moi plus que tous les autres. »¹²⁵ Que le *dire* en tant que responsabilité débouche sur la quête de la justice, fera l'objet de notre propos plus tard.

6. *L'illérité et le dire ; l'à-Dieu* – L'intrigue du *dire* n'était-elle pas une intrigue à *trois*? Quelques remarques sur l'illérité ou infini ou Dieu s'imposent. Le *dire*, avons-nous vu, signifie comme témoignage parce qu'il est lié à ce qui se retire toujours, à l'infini sous la forme de l'illérité¹²⁶ et par suite le témoignage manquera à jamais la plénitude de ce dont il témoigne. Traduit en termes de responsabilité, cela veut dire que sa responsabilité n'est jamais achevée, tout au contraire, elle augmente sans cesse.

Le sujet responsable, qui a la forme du *dire*, ne peut être pour-l'autre que malgré soi, autrement dit, l'homme est un étant vieillissant. Le vieillissement est l'énigme d'un étant qui se

¹²² Cf. *Altérité et transcendance* 141–142 : « Il y a l'angoisse de la responsabilité qui incombe à chacun dans la mort ou la souffrance d'autrui. »

¹²³ *Entre nous* 177.

¹²⁴ Cf. *Éthique et infini* 94.

¹²⁵ Cité d'après *Éthique et infini* 98. Mais Lévinas est-il sûr de la citation ? Voir *Éthique et infini* 95, DVI 119, « Deux dialogues avec Emmanuel Lévinas » 144 et AE 228 où « responsable » est remplacé par « coupable ». DVI 135 contient encore une autre variation.

¹²⁶ Cf. AE 230 & 240–241.

perd tout en persévérant dans son être, le vieillissement c'est un étant qui dit « adieu » au monde ou à l'être¹²⁷. L'adieu dont il s'agit ici et que l'on peut écrire « à-Dieu » comme Lévinas le fait le plus souvent, se rapproche de l'idée de l'infini dans la mesure où il est mis en moi et consiste en une mise en question éthique de moi¹²⁸. Cet à-Dieu a plusieurs acceptions qui tiennent ensemble dans l'intrigue de la responsabilité. D'abord, il s'agit d'un adieu au monde et à soi-même, c'est-à-dire d'un sacrifice. La vie vieillissante n'est plus à elle-même. Le deuxième sens, qui prolonge le premier, est que l'à-Dieu parle non seulement à l'autre, mais également de l'autre : mon prochain est comme à Dieu, ce qui exige mon plus grand dévouement à lui ; l'à-Dieu est le pour-l'autre¹²⁹. Lévinas appelle même le visage, qui est la trace de l'illéité, à-Dieu¹³⁰. En troisième lieu, « à-Dieu » évoque la dévotion à l'infini, même si aucune préposition, le « à » de l'à-Dieu non plus, ne serait à même de rendre cette dévotion¹³¹. Cette dévotion est dirigée vers Dieu, mais sans que l'à-Dieu contienne une finalité où la responsabilité et la dévotion arriveraient à leur terme¹³². Que le « à » vise à la fois autrui et Dieu ne pose pas de problème parce que nous savons que Lévinas reprend à son compte la parole de l'évangile : « dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi [Dieu] que vous l'avez fait »¹³³. Cette affirmation est fondée sur l'intrigue à trois préalablement développée : « Un Tu s'insère entre le Je et le Il

¹²⁷ Cf. DVI 87 où Lévinas parle de « la « synthèse passive » du temps, c'est-à-dire du vieillissement qui se fait, alors que personne ne le fait et qui signifie, sans que personne ne le dise, adieu au monde, à la terre ferme, à la présence, à l'essence : le dés-inter-essement par le passer. »

¹²⁸ Cf. DVI 252 où Lévinas utilise également le substantif, « l'à-Dieu-en-moi ».

¹²⁹ Cf. DVI 253.

¹³⁰ Cf. DVI 253.

¹³¹ Cf. DVI 250.

¹³² Cf. *Entre nous* 141. Dans ces sens, l'à-Dieu est la prolongation de l'eschatologie éthique dont parle la préface de TI. A ce sujet, voir « De la phénoménologie à l'éthique » 130-131.

¹³³ Citation de Matthieu 25, *Dieu, la mort et le temps* 233.

absolu. »¹³⁴ L'intrigue qui lie de cette manière le moi, l'autre et l'illégitimité pourrait être appelée « religion », pourvu que l'on n'entende sous cette notion aucune religion positive¹³⁵.

L'investissement du moi par un surplus de sens est la « gloire » ou la « gloire de l'infini »¹³⁶. Par le fait que le sujet dise « me voici » et qu'il témoigne ainsi de l'infini, « la gloire même de l'Infini se glorifie »¹³⁷. Le « in » de l'infini n'est pas pour Lévinas une négation, mais plutôt une indication de son effet sur le sujet (fini, du point de vue ontologique) ou de la formation du sujet qui témoigne de l'infini¹³⁸. De surcroît, la subjectivité, et par suite le *dire*, seraient « le temple ou le théâtre de la transcendance » qui prend un sens éthique.¹³⁹

Le *dire* dont nous avons discuté ici n'est ni vrai, ni faux, et pourtant il signifie. Mais cette signification est indicible. On peut, à raison, se demander ce que l'on est en train de faire quand on discute l'indicible. Cette question sera abordée dans les deux parties suivantes.

§ 4.4 Du dire au dit

Lévinas nous a conduit jusqu'aux profondeurs les plus lointaines (et à la fois les plus proches) du langage. Maintenant, nous cherchons à retracer le chemin du sens, du *dire* au *dit*. Lévinas n'a pas élaboré une analyse complète de ce trajet. En revanche, certains aspects de la dette du *dit* par rapport au *dire* sont plusieurs fois devenus l'objet de son attention. Rapprochés les uns des autres, ces aspects nous fournissent une image de la signification du *dire* qui est reprise dans les manifestations variées du *dit*.

¹³⁴ DEHH 216, le même *Entre nous* 69.

¹³⁵ Cf. AE 230.

¹³⁶ Cf. DVI 264.

¹³⁷ *Éthique et infini* 103 ; cf. aussi AE 229 : « L'Infini n'apparaît pas à celui qui en témoigne. C'est au contraire le témoignage qui appartient à la gloire de l'Infini. C'est par la voix du témoin que la gloire de l'Infini se glorifie. »

¹³⁸ Cf. DVI 108.

¹³⁹ DVI 128.

1. *Le mot « Dieu »* – Introduisons ce nouveau propos par l'exception. Il existe un *dit* spécial en ce qu'il ne thématise pas un étant, mais dit le *dire* lui-même¹⁴⁰. Ce *dit* ne constitue guère une langue, une syntaxe et un vocabulaire, un ensemble d'*en tant que* herméneutique. Ce *dit* ne consisterait que dans le mot « Dieu ». Si ce mot se comporte de cette manière, c'est parce qu'il est la révélation de l'au-delà de l'être ; l'« hapax » qu'est le mot « Dieu » est une attestation de l'autre dans le même ou de l'infini dans le fini¹⁴¹. Ce mot est le témoignage de la gloire de l'infini qui se fait *dit*, qui s'insère dans un système de la langue, sans épouser les catégories grammaticales et tout en bouleversant la sémantique¹⁴². Il semble que ce bouleversement cause une confusion parce que Lévinas dit que ce mot n'est « ni nom propre, ni nom commun », mais affirme aussi que « Dieu » est pourtant un « nom propre et unique n'entrant dans aucune catégorie grammaticale ».¹⁴³ Lévinas est indécis sur la possibilité de prononcer « Dieu » au vocatif¹⁴⁴. Ce qui semble sûr, c'est que « Dieu » est un mot unique, sans genre, dans lequel l'ineffable se traduit et où le *dit* n'éteint, ni n'étouffe, ni n'absorbe le *dire*¹⁴⁵. Examiner les conditions concrètes dans lesquelles « Dieu » vient à l'idée est, sinon le fil conducteur, du moins un thème important dans le recueil de 1982. Toujours en suivant le thème de l'idée de l'infini emprunté à Descartes, Lévinas explore les possibilités pour le mot « Dieu » d'avoir un sens¹⁴⁶. En somme, si le mot « Dieu » est le premier mot, c'est parce qu'il témoigne de

¹⁴⁰ Cf. DEHH 236.

¹⁴¹ Cf. AE 244.

¹⁴² Cf. AE 236–237, *Dieu, la mort et le temps* 237.

¹⁴³ *Dieu, la mort et le temps* 237, AE 236 & 252 respectivement.

¹⁴⁴ Cf. AE 252. Quand il dit que « Dire « tu », c'est le fait premier du Dire » (*Altérité et transcendance* 105), il renvoie au fait que le *dire* est pour l'autre, plutôt qu'il ne transpose le « tu » à Dieu. Le Dieu de la philosophie lévinasienne n'est pas le Tu éternel ou absolu d'un Buber ou d'un Marcel.

¹⁴⁵ Cf. AE 252 et *Dieu, la mort et le temps* 237.

¹⁴⁶ Cf. DVI 7.

l'autrement qu'être, sans thématiser un étant ; pour avoir son vrai sens (le sens que Lévinas dégage et non celui des Dieux des onto-théo-logies), ce mot dépend de l'impulsion du sens de l'idée de l'infini¹⁴⁷.

Mais ici apparaît une ambiguïté. Lévinas voit bien que la « pensée cohérente aura sans doute raison d'en dénoncer l'extravagance ou le verbalisme, d'objecter à cette transcendance première qui brise le Logos, les conditions de son énonciation, d'étaler son histoire dissimulée et de l'astreindre au monde qu'il prétend dépasser »¹⁴⁸. Il y a donc trahison dans le mot « Dieu » en ce qu'il appartient au *dit*. C'est seulement que Lévinas ne croit pas que ce mot puisse être réduit à son *dit* ; ce serait la tâche de la philosophie (entre autres) de dédire ce *dit* afin de faire entendre le *dire* dont le mot « Dieu » serait le premier *dit*.¹⁴⁹

Il semble donc qu'il y ait une différence entre l'idée de l'infini, Dieu qui vient à l'idée, *dire*, d'une part, et d'autre part le mot « Dieu », premier *dit* du *dire*, traduisible en d'autres langues, « God », « *théos* », etc. La signification qui prend place dans l'idée précède et conditionne le mot dans la langue qui en dépend. Mais le Dieu qui vient à l'idée de Lévinas est le Dieu de toutes les religions, c'est le Dieu monothéiste derrière les polythéismes et derrière les athéismes aussi. Nous ne comprenons pas en quoi consiste le caractère exceptionnel de ce *dit*, « Dieu », qui en fait un « hapax », et non d'« illéité » ou d'« infini », par exemple. Nous ne comprenons pas non plus à quoi est due l'idée que ce mot serait le premier *dit* par rapport au *dire* – ne peut-on pas dire la même chose du visage ? Ces questions ne nous empêchent pas de continuer notre examen.

¹⁴⁷ DVI 105 : « L'idée de Dieu, c'est Dieu en moi, mais déjà Dieu rompant la conscience qui vise des idées, différent de tout contenu. ».

¹⁴⁸ DEHH 236.

¹⁴⁹ AE 252 : « Dieu – nom propre et unique n'entrant dans aucune catégorie grammaticale – entre-t-il sans gêne – dans le vocatif ? – et, ainsi non thématizable et qui, ici-même, n'est thème que parce que, dans un Dit, tout se traduit devant nous, même l'ineffable, au prix d'une trahison que la philosophie est appelée à réduire ». A notre avis, « réduire » dans la citation est synonyme de dédire.

2. *La relation entre le dire et le dit* – Notre point de départ est le *dire* qu'est la signifiante de la signification, du *dit*¹⁵⁰, si l'on veut, l'un-pour-l'autre qui donne sens au *Dasein*. Dans la transition vers le *dit*, le *dire* réussit à s'affirmer, il prolonge sa passivité, malgré son activité apparente¹⁵¹ ; le *dire* est *dire* d'un *dit*. Ce génitif est présenté avec plusieurs images. Le *dire* déborde toujours le *dit*¹⁵², le sujet ne fait que dire le *dire* aussi fidèlement que possible, sans jamais épuiser le *dire*¹⁵³. De son côté, le *dire* porte le *dit*, il en donne le sens, il est téléologiquement tourné vers le *dit* où il s'absorbe, se fait oublier, meurt, s'inscrit, se thématise et s'expose ; le *dire* retourne à l'être ou tombe en être ; « être dit » signifie pour le *dire* abdiquer et subir une aliénation¹⁵⁴. Le *dit*, de son côté, exerce une emprise sur le *dire*, se lève dans le *dire*, recouvre, domine, éteint et absorbe le *dire*¹⁵⁵. Et si la façon dont le *dit* donne forme au sens du *dire*¹⁵⁶ fait oublier et aliène le *dire*, cela n'empêche pas que « la forme ontologique du Dit ne puisse pas altérer la signification de l'au-delà de l'être qui se montre dans ce Dit »¹⁵⁷.

¹⁵⁰ Cf. AE 17. On mesure l'importance de notre travail d'exégèse sur le *dire* et le *dit* si l'on voit les contresens avancés par Simon Critchley dans *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Edinburgh University Press : Edinburgh, 1999, p. 7 : « Le dire est mon exposition – corporelle, sensible – à l'Autre, mon incapacité de refuser l'approche de l'Autre. C'est une déclaration, présentation ou position expressive performatives de moi-même face à l'Autre. C'est une exécution éthique verbale ou non-verbale, dont l'essence ne peut pas être saisie dans des propositions assertives. C'est un *faire* performatif qui ne peut pas être réduit à une description assertive. Par contre, le dit est un énoncé, une déclaration ou proposition (dans la forme S est P), dont la vérité ou le caractère erroné peut être établi. » Nous devons savoir maintenant que le *dire*, l'exposition malgré ma jouissance, n'a rien de performatif. Mais plus grave, S. Critchley est contraint de faire cette erreur puisqu'il se trompe complètement sur le *dit* en limitant l'ampleur de sa signification ontologique à l'énoncé des propositions.

¹⁵¹ Cf. AE 239.

¹⁵² Cf. AE 35, 66, 79, 81, 96.

¹⁵³ Cf. AE 96.

¹⁵⁴ Cf. AE 64, 79, 244, *Dieu, la mort et le temps* 149.

¹⁵⁵ Cf. AE 16, 78, 223.

¹⁵⁶ Cf. DVI 126, *Dieu, la mort et le temps* 149.

¹⁵⁷ AE 243.

La corrélation entre le *dire* et le *dit* est probablement le mieux rendue par le doublet « traduction » et « trahison »¹⁵⁸. Evoquant le proverbe italien, « *traduttore, traditore* », ce doublet tient ensemble dans le *dit* du *dire*. Lévinas explicite :

« La corrélation du dire et du dit, c'est-à-dire la subordination du dire au dit, au système linguistique et à l'ontologie est le prix que demande la manifestation. Dans le langage comme dit, tout se traduit devant nous – fût-ce au prix d'une trahison. Langage ancillaire et ainsi indispensable. Langage qui en ce moment même sert à une recherche en vue de dégager l'*autrement qu'être* [. . .] »¹⁵⁹

L'au-delà de l'être, afin de signifier *dans* le monde, d'être le *dire* DU *dit*, d'avoir une signifiante *pour* les étants humains, doit se permettre une traduction dans un système langagier qui n'est pas le sien propre, à savoir celui qui est redevable à ou constitué par la compréhension de l'être. En même temps, comment peut-on accepter une traduction de ce qui n'est pas de l'ordre de l'être dans ce qui est de l'ordre de l'être, sans concéder qu'il y ait une trahison ou une dénonciation du *dire* par rapport à son sens propre ? Signifier dans l'être a un prix pour le *dire*. Cette relation de dépendance du *dire* par rapport à ce qui le trahit est, à son tour, décrite par un paradoxe : le système langagier est ancillaire (il aide, il est secondaire), mais indispensable (puisque le *dire* reste muet sans langage ontologique). Le rôle joué par le langage (de provenance ontologique) par rapport à sa signifiante (au-delà de l'être) est paradoxal (« ancillaire et ainsi indispensable ») et ce paradoxe est effectif dans le texte même de Lévinas. Le paradoxe d'un langage ancillaire et indispensable n'est pas un embellissement de la prose du philosophe, mais l'enjeu de la philosophie de Lévinas lui-même qui s'acharne à laisser signifier l'autrement qu'être malgré son propre emploi du langage et son propre être ou, comme Jacques Derrida le dit très justement, la trahison ou la contamination n'est pas « un risque mais une fatalité qu'il faut assumer »¹⁶⁰. La

¹⁵⁸ Cf. AE 17–18, 82n1, 213, 237, 243.

¹⁵⁹ AE 17–18.

¹⁶⁰ Jacques Derrida « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », *op. cit.* p. 42.

philosophie même de l'au-delà de l'essence est une « indiscretion à l'égard de l'indicible »¹⁶¹ qu'est le *dire*. Cette indiscretion ancillaire mais indispensable peut être appelée l'*obéissance* ; l'obéissance est la traduction-trahison du *dire* en *dit*. Il suffit pour l'instant d'indiquer cet enjeu qui fera plus tard l'objet de notre discussion.

3. *L'origine du dit : le tiers* – Dès le début de l'analyse, nous avons affirmé la corrélation du *dit* avec le *dire*. Mais il nous incombe de découvrir, avec Lévinas, pourquoi il y a *dit*, c'est-à-dire pourquoi il y a l'être différent de l'étant, c'est-à-dire compréhension et langage et par la suite représentation, science et calcul. Le *dire* est en quelque sorte un sens paradisiaque – le moi existe pour l'autre, la signification de son être consiste à se défaire au profit de l'autre. Certes, le *dire* est un sujet mis en question (et non pas une conscience de la mise en question), le *dire* est le sujet mis en question par le visage de l'autre qui le demande, qui le réclame¹⁶². Mais la proximité de cette mise en question même exclut d'emblée ou précède toute question sur ce que je dois à l'autre¹⁶³. Mais voici l'arrivée du tiers : « Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable »¹⁶⁴, de même que chez le premier Lévinas depuis 1954. La proximité du tiers ou des tiers (proximité à moi et à l'autre) trouble l'univocité de ma relation avec l'autre au singulier. Le tiers en tant que mon prochain exige – à bon droit – la même responsabilité que celle que je dois à l'autre, et ainsi l'altérité du tiers « contredit »¹⁶⁵ celle

¹⁶¹ AE 19.

¹⁶² Cf. DVI 248, 252, HH 53. La mise en question de la liberté naïve du moi était déjà un sujet cher à Lévinas plus tôt – cf. par exemple *Liberté et commandement* 76–77, 79–80, 83.

¹⁶³ A comparer *Altérité et transcendance* 148 et AE 245 avec DVI 252 et HH 53.

¹⁶⁴ AE 245. Voir aussi notre introduction à la notion du tiers chez Lévinas au chapitre 4, § 6 « Vers la relation à l'autre au pluriel : fraternité, tiers, justice, prophétisme, sainteté ».

¹⁶⁵ AE 245 : « Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique. C'est, de soi, limite de la responsabilité, naissance de la question : Qu'ai-je à faire avec justice ? »

de l'autre. Cette contradiction m'oblige à me demander : que sont le tiers et l'autre l'un pour l'autre ? Lequel mérite d'être traité en priorité ? Qu'est-ce que je suis censé faire qui soit juste ?¹⁶⁶ Ainsi mis en question par la pluralité des exigences incompatibles à ma responsabilité, le moi, déjà « me voici ! », prend conscience. La première prise de conscience est celle d'une mauvaise conscience, d'une conscience d'emblée perturbée par la présence de plusieurs autres ou du tiers ; la « conscience naît comme présence du tiers »¹⁶⁷ et cela est l'origine de la capacité de dire « je »¹⁶⁸. Ainsi, après l'exception du mot « Dieu », la première « prise de corps » du *dire* est le surgissement de la question à l'intérieur du sujet, d'un je perturbé devant le tiers, d'une mauvaise conscience. On peut inférer que c'est ce moment-ci qui annonce la « première rupture avec la passivité »¹⁶⁹ et donc le premier geste du *conatus* parce que la corrélation entre le *dire* et le *dit* y devient effective.

4. *La naissance latente du savoir* – La question et le savoir trouvent leur naissance latente dans la proximité interprétée comme responsabilité¹⁷⁰. La première question que le tiers provoque est la mise en question du pour-l'autre au singulier, simple et total. Lévinas semble suggérer que c'est là le surgissement du *Da-* du

¹⁶⁶ Cf. AE 245.

¹⁶⁷ AE 249.

¹⁶⁸ Cf. DVI 262 : « être en question, mais aussi à question, avoir à répondre – naissance du langage ; avoir à parler, avoir à dire je, être à la première personne, être moi précisément ; mais, dès lors, dans l'affirmation de son être de moi, avoir à répondre de son droit à l'être. » C'est ici que nous cherchons la réponse à la question urgente de Michel Haar, si l'exercice de l'éthique n'a pas besoin d'une médiation entre moi et l'autre (à notre avis la conscience joue ce rôle, mais seulement au niveau dérivé ontologique) et s'il ne faut pas réhabiliter le même partiellement contre l'autre pour éviter que l'autre écrase le même par son altérité illimitée (la citation de DVI montre que c'est effectivement ce que Lévinas fait) – voir Michel Haar : « L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme. » *Cahier de l'Herne* 451–452.

¹⁶⁹ AE 101 : « La première rupture avec la passivité du sensible est un *dire en corrélation avec un dit*. »

¹⁷⁰ Cf. AE 244, et aussi AE 77 : « Il sera possible de montrer qu'il n'est question de Dit et d'être que parce que le Dire ou la responsabilité réclament justice. »

Dasein, lorsqu'il déclare que « l'apparition du tiers est l'origine même de l'apparoir, c'est-à-dire l'origine de l'origine » et que c'est dans la proximité du tiers que « l'être se produi[t] dans la signification »¹⁷¹, c'est-à-dire qu'il y a la différence ontologique. Ailleurs, Lévinas avait distingué une ouverture autre que l'ouverture du *Dasein* ; il l'avait identifiée à la passivité et à la vulnérabilité face à l'autre¹⁷². Cependant, le sens de cette « ouverture » est plutôt de l'ordre de l'exposition et n'a nullement le caractère d'une connaissance. Il s'agit dans l'exposition, interprétée comme responsabilité, d'une « emphase de l'ouverture »¹⁷³, une ouverture qui ouvre l'homme à être l'ouverture de l'être. De son côté, la conscience qui naît dans la proximité du tiers, dans le souci de justice, est une « emphase de l'affirmation de l'être »¹⁷⁴, c'est tout l'homme en tant qu'ontologie représentant cette ontologie même. Résumons pour plus de clarté : on retrouve ici les trois niveaux du sens ou du langage que nous avons déjà indiqués. Le premier est la signifiante au-delà de l'être, qui est analysée dans la proximité et l'exposition et que l'on appelle le *dire*. Le deuxième et le troisième sont appelés tous les deux *dit*, mais le deuxième est le langage de l'*en tant que* herméneutique, commençant par la question de la justice, tandis que le troisième est la langue qui en découle et qui exprime entre autres les propositions apophantiques.

A plusieurs reprises, Lévinas indique des étapes qui mènent de la première question à son déploiement dans le *dit*. Sans que cela représente un ordre bien établi, ce passage se résume chaque fois à la même chose. Tantôt le souci de justice entre les incomparables (entre l'autre et les tiers) nous conduit de la thématization à la pensée, l'histoire et l'écriture ; tantôt il faut comparer, peser, penser, et faire la justice, qui serait la source de la théorie¹⁷⁵. Suivant des chemins différents à partir de la

¹⁷¹ AE 249

¹⁷² Cf. HH 103–104.

¹⁷³ AE 189

¹⁷⁴ DVI 175.

¹⁷⁵ Cf. AE 33 et DVI 132 respectivement. Voir également *Autrement que savoir* 61.

responsabilité originaire, nous sommes amenés à découvrir comment tous les secteurs divers de la réalité sont enracinés dans le *dire*. Si la mauvaise conscience est l'ouverture originaire, il va de soi que la recherche de la justice nous révèle l'appartenance de (i) l'*être* à la responsabilité. En passant par la comparaison, la coexistence, la contemporanéité, le rassemblement, l'ordre, la thématization, la visibilité des visages, l'intentionnalité et l'intellect, l'intelligibilité du système, on arrive à saisir les incomparables dans une « coprésence sur un pied d'égalité comme devant la justice, l'essence comme synchronie »¹⁷⁶. Ainsi, l'être serait une fonction de la justice¹⁷⁷. Désormais, (ii) la *proposition* dite (le dire qui « s'écrit [. . .], se fait livre, droit et science »¹⁷⁸) sera comprise comme une modalité du *dire* ; l'apophansis proposée à autrui sera une façon de s'approcher de l'autre¹⁷⁹. Plus généralement, il apparaît que (iii) la *communication* entre les personnes ne procède pas d'un sujet seul, mais du pour-l'autre qu'est la subjectivité même du sujet¹⁸⁰ et cette substitution est l'emphase de l'ouverture¹⁸¹. La communication ou la pratique de la langue dépend du *dit*, qui traduit et trahit le *dire* dans sa recherche de justice.¹⁸² Un autre chemin partant de la responsabilité et cherchant la justice est très important pour nous : il mène à (iv) la *politique* et à l'Etat. La position que Lévinas accorde à la politique et à l'Etat dans l'économie de ses pensées ne saurait être mise en question : « L'acte de la conscience serait ainsi simultanéité politique, mais aussi en référence à Dieu » et « L'Etat [est] issu de la proximité »¹⁸³. Par suite, la rationalité ouverte par le tiers doit donner lieu

¹⁷⁶ AE 245 et de même AE 251 : « le jugement et la proposition naissent dans la justice qui est la mise ensemble, le rassemblement, l'être de l'étant. » et AE 75.

¹⁷⁷ Cf. AE 253.

¹⁷⁸ AE 247.

¹⁷⁹ Cf. AE 79–80, *Hors sujet* 192.

¹⁸⁰ Cf AE 81–83

¹⁸¹ Cf. AE 189.

¹⁸² Cf. AE 211 et *Hors sujet* 193.

¹⁸³ AE 251.

aux institutions, aux lois, aux tribunaux et à l'Etat¹⁸⁴. La proximité du tiers et de l'autre, dit Lévinas, « en appelle au contrôle, à la recherche de la justice, à la société et à l'Etat, à la comparaison et à l'avoir, à la pensée et à la science, et au commerce [au travail et aux techniques – EW] et à la philosophie, et, hors l'anarchie, à la recherche d'un principe. »¹⁸⁵ Toute (v) la *vie publique* est impliquée dans la recherche de justice qui consiste en fin de compte en « une incessante correction de l'asymétrie de la proximité où le visage se dévisage », c'est-à-dire à penser et peser ensemble le visage et le visible¹⁸⁶. Dans cette recherche, une tâche spéciale est accordée à (vi) la *philosophie*, à savoir de dévisager le visage (voir notre discussion sur le « dédire » plus tard), d'introduire de la mesure dans le sens de l'infini¹⁸⁷.

5. *Le moi comme un autre* – Un dernier aspect de la corrélation du *dire* et du *dit* est le fait que la proximité du tiers change le statut du moi. Le moi reste, certes, originellement l'otage de l'autre, mais l'exigence de la justice me permet ou plutôt m'oblige à me faire un élément du calcul de la justice. De cette façon, le sujet devient le contemporain du tiers et de l'autre. L'obligation de m'élever au rang d'élément du calcul de la justice est inscrite dans la proximité de l'autre et du tiers. C'est pourquoi Lévinas suggère qu'elle vient de Dieu – l'auteur dit que c'est « grâce à Dieu » que je suis autrui pour les autres¹⁸⁸. Au profit de la justice, le moi devient un sujet de droit, un citoyen avec des droits et des devoirs mesurés et mesurables, autant dire que ma responsabilité envers cet autre-ci ou envers cet autre-là est limitée par la justice au sein de l'Etat¹⁸⁹. Le fait d'être élevé du statut d'otage de l'autre au rang de son concitoyen, n'amointrit pas mon devoir envers lui. Mon sort et mon

¹⁸⁴ Cf. *Entre nous* 171, *Dieu, la mort et le temps* 214.

¹⁸⁵ AE 251. La parenthèse complète l'idée et elle est fondée sur AE 248.

¹⁸⁶ AE 246 et cf. AE 249.

¹⁸⁷ Cf. AE 251.

¹⁸⁸ Cf. AE 247.

¹⁸⁹ Cf. AE 250, *Entre nous* 115.

bien-être comptent pour les tiers et je peux même réclamer le droit de me soucier de moi-même pour autant que cette réclamation rende efficace ma responsabilité pour les autres ; ainsi seulement il y a justice pour moi aussi¹⁹⁰.

Le *dire* est indicible et pourtant nous avons montré les acceptions diverses du *dire* traduites dans le *dit* dont Lévinas a rendu compte. La manière dont Lévinas croit que le *dire* entre dans le *dit* a donc été clarifiée, mais non le débordement du *dit* par le *dire*, la différence entre le *dit* du *dire* et le *dire* de ce *dit* même.

§ 4.5 Une fois de plus : du dit au dire. Dédire

Si Lévinas dit que la tâche de la philosophie consiste en une indiscretion à l'égard de l'indicible¹⁹¹, il applique cette affirmation sans hésitation à sa propre pensée aussi. Il ne peut pas être mis en doute que Lévinas nous présente ses textes en tant que textes philosophiques¹⁹² et il veut que ces textes soient acceptés ou réfutés selon les modes dont n'importe quel autre texte philosophique subirait cette même épreuve. Lévinas pratique donc consciemment une indiscretion à l'égard de l'indicible. Il est important d'insister sur ce point, pour être sûr que l'on évite deux contresens : d'une part, imaginer que Lévinas fasse de la théologie ou de la mystique et, d'autre part, qu'il prétende avoir trouvé un style de réflexion capable d'échapper à la critique que le philosophe lui-même formule envers tout sens restreint à l'ontologie. Lévinas est conscient qu'il y a une tension entre la pensée écrite et ce à propos de quoi il écrit.

Une schématisation du problème peut nous aider à mieux le comprendre. Ce dont Lévinas parle dans sa deuxième philosophie

¹⁹⁰ Cf. AE 247, 250–251, *Dieu, la mort et le temps* 214.

¹⁹¹ Cf. AE 19.

¹⁹² Peut-il le dire plus clairement que dans AE 242 : « Le discours même que nous tenons en ce moment sur la signification, sur la dia-chronie et sur la transcendance de l'approche au-delà de l'être – discours qui se veut philosophie – est thématization, synchronisation des termes, recours au langage systématique, constant usage fait du verbe *être*, ramenant dans le giron de l'être toute signification prétendument pensée au-delà de l'être [. . .] » ?

est la proximité, mais ce qu'il nous présente c'est une pensée de la proximité, disons une « proximologie », si l'on peut se permettre ce barbarisme. La proximologie n'est pas la proximité. Cela pose-t-il un problème exceptionnel ? La criminologie diffère considérablement du crime. Pourtant, le fait que le travail – peut-être verbeux, honorable et fait au plein jour – du criminologue soit si différent du travail – silencieux, scandaleux et fait dans l'obscurité – du criminel, ne semble pas poser les mêmes difficultés au criminologue. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que, malgré les apparences, le crime et la criminologie partagent un lien caché qui rend possible le *logos* sur les crimes. Les deux proviennent chacun d'un étant fini qui existe de façon à être la différence ontologique ; le crime et la criminologie sont chacun une manière de comprendre l'être, de thématiser et de synchroniser dirait Lévinas ; bref, dans tous leurs détails, les deux activités constituent autant d'événements de sens qui se réfèrent à l'essence¹⁹³. Mais l'analogie avec la criminologie ne convient pas pour la proximologie, parce qu'entre la proximité et la proximologie, il existe des différences décisives. Leur « source » de signification est différente ; la proximologie, en tant que *dit*, présente la proximité comme quelque chose de connu, tandis que la proximité, en tant que *dire*, ne se donne pas à être connue ; la proximologie veut faire voir ce qui est à jamais invisible. La proximologie même, étant un propos et ainsi redevable à l'ontologie, se livre à un jugement de vérité ou de fausseté, tandis que le thème de ses propositions (la proximité) signifie en tant que responsabilité qui n'est ni vraie, ni fausse. Peut-être peut-on dire que du crime au traité de criminologie il n'y a que traduction (bonne ou mauvaise, peu importe), tandis que de la proximité à la proximologie il y a traduction et trahison ; la trahison serait la perte de l'ambiguïté qui réduit l'énigme à un simple phénomène (la proximité devient

¹⁹³ Selon l'expression de Lévinas, cf. AE 243. Evidemment, pour des raisons de présentation, nous proposons une interprétation non-lévinassienne du crime et de la criminologie, qui tous deux seront selon le philosophe investis du sens éthique ; ils seront, chacun à sa façon, une traduction et une trahison du *dire* pré-originel.

« être près de », par exemple) et ainsi l'autrement qu'être serait dégradé à être autrement.

Cette tension inhérente à une philosophie de la proximité, de l'exposition, du *dire*, produit une crise¹⁹⁴ : si important soit-il de traduire la responsabilité originaire, le traducteur se trouvera traître juste après avoir fait sa traduction. On ne peut être philosophe de l'autrement qu'être qu'au risque d'une crise inévitable qui obligera le philosophe à reprendre sa traduction. On ne peut être humain – *dit* animé par le *dire* ou obéissance à l'impératif originaire – qu'en n'étant pas à la hauteur de cette responsabilité illimitée même.

Si l'on tient à entendre le *dire* signifier malgré le *dit* qui le recouvre, domine, éteint et absorbe, comme nous l'avons vu, il faut chercher une façon de faire taire le *dit*. La philosophie dispose d'un procédé qui permet d'exclure momentanément le bruit du *dit*, à savoir la réduction dont nous avons parlé plus haut. Lévinas préfère appeler la réduction « dé-dire », qui s'applique au discours philosophique, mais est en principe valable pour toute l'étendue du *dit*.

Pourquoi est-il important de dédire les textes, les *dits*, de Lévinas, ainsi que la philosophie et la culture en général ? C'est pour ne pas ériger en absolu le *dit* du *dire*, pour ne pas figer en essence l'autrement qu'être, éviter que le *dit* du *dire* s'hypostasie en idole du *dire*, afin de garder l'ambiguïté ou le caractère énigmatique du *dit*, pour accompagner une interruption éthique de l'essence, pour dépouiller la signifiante nue du *dire* de tous ses habits de la civilisation, en vue d'instaurer la justice dans le *dit*, se débarrasser de l'altération linguistique subie par le *dire* sous l'emprise du *dit* et faire éclater le *logos* du système et la simultanéité¹⁹⁵. Ces indications sur l'utilité du dédire sont toutes plus ou moins négatives : il ne s'agit pas d'ajouter quelque chose à l'argumentation de Lévinas, mais plutôt d'enlever ce qu'il y a de trop. Deux images dominent ici. D'une part, le dédire est une

¹⁹⁴ Cf. DVI 270.

¹⁹⁵ Cf. AE 18, 75–76, 224n2, 252, DVI 126, respectivement.

contre-mesure contre la coagulation du *dit* et de son indépendance par rapport au *dire*. D'autre part, le dédire est une *rétraction* du *dit* par rapport au *dire* dont il est le *dit*. La philosophie ne peut pas « produire » le sens du *dire* ; elle peut, par contre, se dédire ou effectuer une réduction pour laisser « voir » le *dire* dont la philosophie est un des *dits*. Mais le résultat de la réduction s'exprime toujours en philosophie, le dédire est un *dit* – on n'arrive jamais à suspendre le *dit* – et c'est pourquoi chaque dédire exige d'être dédit à son tour en une alternance sans fin de *dit* et de dédire¹⁹⁶.

De même que Lévinas a analysé la passivité, la proximité et le vieillissement comme des énigmes, le dédire suppose le caractère énigmatique du *dit* philosophique qui serait dû au *dire* de ce *dit*¹⁹⁷. Le dédire répété n'est plus un simple procédé dont on use en toute neutralité ; la répétition change notre compréhension du *dit* énoncé chaque fois. Nous constatons que Lévinas a eu recours à Nietzsche, ce qui est rare chez le philosophe, pour développer la notion du dédire : dans le dédire perpétuel, il « faut aller jusqu'au nihilisme de l'écriture poétique de Nietzsche, renversant le temps irréversible, en tourbillon – jusqu'au rire qui refuse le langage. »¹⁹⁸ Le philosophe et la philosophie ne sortent pas indemnes du dédire. Lévinas en nietzschéen fugace apprend aux philosophes, non pas à arrêter de philosopher, loin de là, mais à écrire désormais en faisant une sorte de clin d'œil, en

¹⁹⁶ Cf. DVI 127.

¹⁹⁷ Cf. DVI 270 où Lévinas oppose « l'énigme de la philosophie [lévinassienne probablement – EW] par rapport au dogmatisme ontologique et à sa lucidité unilatérale ». Et l'énigme de la philosophie serait que ses propositions ontologiques restent ouvertes à la réduction, au dédire.

¹⁹⁸ AE 22, et dans HH Lévinas établit un parallèle entre le philosophe qui pratique la réduction et « l'homme nietzschéen secouant l'être du monde dans le passage au surhomme, « réduisant » l'être non pas à coups de parenthèses, mais par la violence d'un verbe inouï, défaisant par le non-dire de la danse et du rire (on ne sait pas pourquoi tragiques et graves et au bord de la folie) les mondes que tisse le verbe aphoristique qui les démolit ; se retirant du temps du vieillissement (de la synthèse passive) par la pensée de l'éternel retour. » HH 106. Au sujet de cette utilisation de Nietzsche par Lévinas, voir également Jacques Rolland : *Parcours de l'autrement op. cit.*, p. 191–192.

gardant une certaine réserve à l'égard de leur *dit* philosophique. Mais dans une autre optique, cette fois-ci en lévinassien fidèle, Lévinas présente la philosophie comme la compétence de se dédire et par là de faire entendre, par l'éveil (qu'est le discours philosophique) à la proximité, le *dire*, en lisant tout de suite les propositions philosophiques avec un rire nietzschéen, certes, mais pour exposer celui qui formule ces propositions à nouveau à l'autre par cette réduction, dire « me voici ! » à l'interlocuteur de la philosophie.

§ 5. DÉDIRE ET LA TÂCHE DE LA PHILOSOPHIE

L'étudiant de Husserl en phénoménologie scientifique est parvenu une quarantaine d'années plus tard à lier la réduction au rire de Nietzsche qui « refuse le langage ». Tout au long de ses recherches – nous l'avons montré¹⁹⁹ – la réduction prenait une place importante dans la pensée de Lévinas. Dans la deuxième période de son travail, la nature de l'entreprise philosophique même est déterminée par la pratique de la réduction, que nous avons rencontrée dans le terme de dé-dire.

L'importance de la discipline qu'est la philosophie dans l'économie du *dit* tient, d'une part, à une qualité de la philosophie elle-même, à savoir la capacité de dédire (§ 5.1) et, d'autre part, à la vocation (§ 5.2) qui anime en premier lieu cette capacité. Nous allons maintenant explorer d'abord la capacité de dédire de la philosophie et ensuite sa vocation, avant d'en examiner une implication importante : la mauvaise conscience (§ 5.3).

§ 5.1 *La philosophie comme capacité de dédire et l'analogie du scepticisme*

En tant que *dit*, la philosophie est une capacité appartenant à l'ordre de l'essance. Lévinas commente qu'il a fait du dédire « un mode propre du philosopher »²⁰⁰. A la fois appartenant à l'être et

¹⁹⁹ Cf. au chapitre 3, § 3.3 « Le visage comme réduction ; Lévinas et Heidegger »

²⁰⁰ *Éthique et infini* 104.

appelée par le *dire*, la philosophie est le fruit d'une vocation énigmatique²⁰¹. L'énigmaticité de la vocation de la philosophie explique pourquoi son langage, comme tout *dit*, est ancillaire, mais indispensable²⁰².

La réduction n'est pas seulement le propre de la tâche du philosophe, elle fonde aussi en quelque sorte *la* philosophie, c'est-à-dire l'histoire du penser où les philosophes sont des interlocuteurs entre eux, mais aussi engagés dans un dialogue avec d'anciens philosophes déjà morts. Ce « drame entre philosophes » surgit du fait que le philosophe soucieux de mettre entre parenthèses ces naïvetés (procédé qui appelle tout de suite à des réductions nouvelles, et ainsi de suite) n'arrive jamais à complètement effacer ces traces, qu'il demeure toujours un reste de naïveté. La conséquence est que cet inachèvement de la réduction de ces naïvetés appelle à la critique pratiquée par les autres philosophes. L'histoire de la philosophie serait une histoire de réduction mutuelle²⁰³. Lévinas semble dire que la philosophie est une pratique qui se prête au dédire, qui se construit comme une conversation continue dans laquelle les signes proférés sont biffés, mais où le *dire* résonne malgré la biffure (pour paraphraser dans le vocabulaire de *La transcendance des mots*) et où cette biffure peut être dite – Lévinas affirme après tout que « toute signification [. . .] n'est pas savoir, mais tout peut être traduit en grec »²⁰⁴, c'est-à-dire traduit dans le *dit* de la philosophie occidentale.

Et ce *dit* en grec demande chaque fois à être dédit à nouveau. La philosophie est indispensable, entre autres parce qu'elle nous donne un objet à dédire et c'est dans ce dédire qu'est exposé le *dire* du moi préreflexif où un sujet se fait signe²⁰⁵. Ainsi la philosophie dédisante expose, par un acte d'auto-interruption, l'autre dans le même, la signifiante des significations superficielles, qui

²⁰¹ Cf. DVI 267.

²⁰² Cf. AE 18.

²⁰³ Cf. AE 38–39 et *Entre nous* 98–99.

²⁰⁴ *Altérité et transcendance* 180.

²⁰⁵ Cf. AE 224n2.

signifie comme l'un-pour-l'autre²⁰⁶. Lévinas s'efforce, quand il pratique le dédire comme « mode de philosopher », de dédire son *dit*, pour se laisser faire signe comme pour-l'autre, mais cela, prétendument non pas sur sa propre initiative, mais à l'appel de l'autre qui constitue Emmanuel Lévinas lui-même comme *dire*. Par le dédire, Lévinas espère pratiquer une pensée diachronique où le *dit*, en l'occurrence sa philosophie, est suivi par une exposition du *dire*, en l'occurrence le sujet (l'autre dans le même) de l'auteur lui-même, sans lequel il n'y aurait pas de *dit*²⁰⁷.

A plusieurs reprises, Lévinas indique la ressemblance de son propre *dit* qui thématise le non-thématisable avec le *scepticisme* qui en montre, par analogie, la logique diachronique. Le scepticisme constate comme une vérité l'échec de l'expression de la vérité, ce qui traduit ce que le sceptique a à dire tout en trahissant ce message. Aussi courageuse que le scepticisme, la pensée de l'autrement qu'être ose dire ce qui est impossible à dire sans contradiction. Les objections logiques avec lesquelles la contradiction de l'affirmation sceptique est indiquée, seraient, selon Lévinas, synchrones avec l'affirmation, le *dit*, du scepticisme. Mais paradoxalement, dans cette contradiction résonne diachroniquement ce qui est contredit par l'affirmation – qu'il n'y pas de vérité – et ainsi une pensée diachronique est réalisée²⁰⁸. De même, les objections contre le *dit* de la philosophie de l'autrement qu'être peuvent dégager une

²⁰⁶ Cf. la remarque de Michel Haar : « L'Autre est le vrai Sujet, le Soi absolu, alors que le Moi appartiendrait à la sphère superficielle de la conscience, elle-même attachée à maintenir la mêmeté de l'« être ». », dans « L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme. » *Cahier de l'Herne* 444.

²⁰⁷ Cf. AE 20, 242. Mais tout ce que nous venons de discuter à propos de la philosophie doit aussi bien valoir pour le *dit* qu'est notre existence ontologique. Nous verrons plus tard comment Lévinas pratique une politique du dédire – voir au chapitre 9, § 5 « Une politique du dédire »

²⁰⁸ Cf. AE 20 & DVI 267–268. Pierre Hayat a raison d'indiquer le lien entre l'analogie du scepticisme et la philosophie en tant qu'activité faite dans une communauté, mais où les interlocuteurs sont compris d'emblée selon leur altérité – le lien est établi, comme nous l'indiquons ici, par la diachronie. Cf. Pierre Hayat, *Individualisme éthique et philosophie chez Levinas*. Kimé : Paris, 1997, pp. 70–71.

contradiction inhérente à l'affirmation de l'autrement qu'être dans un *dit* ontologique, mais cela n'empêche pas, d'après Lévinas, que la signifiante du *dire* résonne diachroniquement dans ce *dit* philosophique. Les objections contre l'autrement qu'être sont illégitimes, mais seulement parce qu'elles synchronisent le *dit* et le *dire*²⁰⁹. De même que le contenu du propos sceptique appelle un dédire des affirmations sceptiques, de même le *dire* appelle le *dit* à se dédire afin de respecter ou d'exposer justement la signification diachronique traduite-trahie par le *dit*, à savoir la trace²¹⁰.

§ 5.2 *La vocation de la philosophie : l'éveil*

Quant à la vocation de la philosophie, Lévinas insiste à plusieurs reprises que c'est le *dire* qui fait appel à la philosophie pour effectuer un dédire²¹¹. Il est important de prendre cette remarque au sérieux, parce que c'est par cette vocation que la philosophie se trouve « enracinée » dans le *dire* d'où elle obtient son sens plus originaire que le sens dû à sa fonction d'herméneutique de l'être, d'après Lévinas. En d'autres termes, « ce n'est pas l'ontologie qui suscite le sujet parlant. Et c'est, au contraire, la signifiante du Dire allant au-delà de l'essence rassemblée dans le Dit qui pourra justifier l'exposition de l'être ou l'ontologie »²¹².

Les notions équivalentes d'« éveil », de « réveil » et de « dégrisement » nous montrent l'enchevêtrement de cette vocation avec la capacité de la philosophie de dédire. Lévinas développe ces notions à partir d'une exégèse de la réduction husserlienne, dans les essais *De la conscience à la veille. A partir de Husserl et La philosophie et l'éveil*.²¹³

²⁰⁹ Cf. AE 243.

²¹⁰ Cf. surtout AE 260–262.

²¹¹ Cf. AE 18, 75, 237, 243 & 252 (où Lévinas utilise « réduire » au lieu de « dédire »), 278.

²¹² AE 66.

²¹³ Le premier est apparu en 1974 et repris en DVI 34–61 ; le deuxième, texte pour des colloques en 1976 et 1977, a seulement été publié en 1991 dans *Entre nous* 86–99. Dans l'ombre de ces deux textes frères est un chapitre, moins rigoureux, mais qui reprend plus ou moins la même lecture de Husserl – cf. « Hors sujet » dans *Hors sujet* 207–215 (le texte date de 1988). Voir également

Au point de départ, il y a la philosophie husserlienne qui se comprend comme une activité consciente de « vigilance pour déjouer des illusions »²¹⁴ ; cette philosophie se veut scientifique, mais se pratique comme une vigilance contre l'instabilité de l'évidence sur laquelle la science s'endort, pour ainsi dire. Fidèle à la pratique de la raison en tant que présence de l'être et constituant alors une philosophie du sujet, cette pratique de vigilance cherche tout de même des significations derrière l'évidence du sujet, selon la lecture lévinassienne. Ce caractère ambigu du projet husserlien ouvre pour Lévinas deux chemins. D'une part, en harmonie parfaite avec la critique habituelle, Lévinas reproche à la phénoménologie sa présentation du sujet, qui serait activité, qui demeurerait le même, qui reviendrait toujours à son identité et qui appartiendrait ainsi entièrement à la catégorie du même²¹⁵. D'autre part, à l'encontre de la lettre des textes husserliens, la réduction serait pour Lévinas un éveil à ce qui précède l'adéquation, l'identification et le rassemblement dans la présence du même – « la Réduction serait un éveil où se profile une rationalité de la pensée – signifiante de sens – tranchant sur les normes qui commandent l'identité du Même ».²¹⁶ Tout se passe comme s'il y avait chez Husserl une « âme dans l'âme » et que le sujet était référé dans son identité même à l'autre²¹⁷. Certes, pour Husserl, ce réveil chercherait encore à assimiler l'altérité dans l'identité du sujet²¹⁸, mais l'idée du réveil fournit à Lévinas un point d'accès excellent pour dédire la lettre husserlienne et y greffer sa propre idée de l'éveil du même par l'autre, c'est-à-dire l'éveil par ce qui veille dans le sujet, malgré le sujet, et qui fait appel au sujet pour veiller au prochain²¹⁹. La prise de relai du

l'« Éloge de l'insomnie » dans *Dieu, la mort et le temps* 240–245. Nous lisons ces textes comme une élaboration du propos d'AE 38–39 sur la réduction husserlienne et sa pertinence.

²¹⁴ Cf. DVI 35.

²¹⁵ Cf. DVI 36–37, *Entre nous* 89–90.

²¹⁶ DVI 43 et pareillement *Entre nous* 93.

²¹⁷ Cf. DVI 47, *Entre nous* 95.

²¹⁸ Cf. DVI 49, *Entre nous* 90, 97.

²¹⁹ Cf. DVI 57, *Dieu, la mort et le temps* 210.

« être éveillé par ce qui veille sur le sujet » par le « sujet qui veille à l'autre » constitue selon Lévinas l'ouverture de la conscience²²⁰. Autant dire que le fait d'être éveillé au « veiller à l'autre » est le même instant que le surgissement de la question de la justice dans la responsabilité envers les tiers. Cet instant correspond également à la confrontation avec le visage de l'autre qui effectue, selon le premier Lévinas, une réduction sur le sujet et ainsi fait un appel à sa responsabilité consciente.

L'éveil dont il est question ici est donc l'autre qui fait appel au sujet. Néanmoins, il nous semble permis de comprendre qu'une fois que le défi du « veiller à l'autre » est relevé, « éveiller l'autre à son autre » serait aussi une tâche du sujet au service de la justice. Cette interprétation nous est permise d'une part, par la similarité entre l'éveil et l'appel du *dire* au philosophe pour dédire (en fait, les deux ne font qu'un²²¹) et, d'autre part, par la pratique même de Lévinas par laquelle il découvre et présente l'éveil. Ce dernier point mérite une mise au clair.

La stratégie même que Lévinas déploie pour développer la notion d'« éveil » et ses dérivées est intéressante ici, parce qu'elle est une mise en pratique de la philosophie vue comme redire et dédire mutuels entre les philosophes au cours de l'histoire, dont nous avons parlé plus haut. La réduction continuelle comme perspective de la philosophie serait une leçon apprise, mais adaptée, de Husserl²²². La notion d'éveil est développée dans une

²²⁰ Cf. *Dieu, la mort et le temps* 242 : « Toute l'ouverture de la conscience serait déjà la version vers le quelque chose auquel le veiller veille. »

²²¹ Cela nous semble le sens d'*Entre nous* 74 (et peut-être de *Dieu, la mort et le temps* 244–245).

Dans l'éveil du dédire se situe selon Lévinas le désaccord entre lui et Jacques Derrida. Selon Lévinas, tous deux ont la conviction que la philosophie post-métaphysique utilise toujours la langue métaphysique, mais tandis que J. Derrida « tend à voir la déconstruction de la métaphysique occidentale de la présence comme une crise irrémédiable, je [Lévinas] la vois comme une occasion en or pour la philosophie occidentale, lui permettant de s'ouvrir [c'est-à-dire éveiller – EW] à la dimension de l'altérité et de la transcendance au-delà de l'Être ». « De la phénoménologie à l'éthique » 136.

²²² Cf. AE 38–39.

conversation (reconstruite) entre Lévinas et Husserl et où Husserl réveille Lévinas à la possibilité de la signification avant la subjectivité pure, mais où, si l'on peut dire, Lévinas réveille Husserl à une lecture contre la lettre des textes husserliens pour y entrevoir une signification autrement qu'être. Dans les deux essais que nous avons suivis, celui qui est éveillé (Lévinas) répond à cet appel par une lecture qui prend au sérieux l'ambiguïté du texte de Husserl que Lévinas dédit en quelque sorte et ainsi faisant, il surgit dans le texte de Lévinas un appel au lecteur pour éveiller celui-ci à veiller à son prochain. Nulle part ici un philosophe n'est considéré être la source du dégrisement – la source étant toujours l'autre dans la proximité, le *dit* philosophique peut seulement éveiller le lecteur à une structure que ce dernier porte déjà en lui, à savoir l'un-pour-l'autre²²³. Le dédire est une façon de veiller au prochain et même de prendre la responsabilité pour sa responsabilité²²⁴, c'est-à-dire de l'éveiller à ses autres en tant que frères²²⁵, cela, toujours dans le souci de la justice. Eveillé par l'autre, le philosophe est un chien de garde assigné à veiller à ce que le *dire* ne s'endorme ou ne se fige pas en *dit*.

§ 5.3 *Dédire et mauvaise conscience*

Dans ses derniers textes, Lévinas a travaillé à approfondir le sens de l'éveil et de ses implications. L'éveil est une réduction dans laquelle l'autre se met en avant en me dégrisant de mon identité et de mon être²²⁶. L'autre dans le même, le grain de folie de l'âme²²⁷, donne lieu à une « mauvaise conscience », ce qui est une conscience « non pas au-monde, mais en question »²²⁸. La

²²³ Malgré les apparences, le philosophe éveillant son prochain n'est pas le philosophe socratique qui éveille son prochain à quelque chose en lui ; il l'éveille à l'autre en lui – le sens d'éveil expliqué ici ne correspond pas à l'éveil critiqué par Lévinas dans TI 66.

²²⁴ Dont parlait *Éthique et infini* 92, 95.

²²⁵ Cf. DVI 255.

²²⁶ Cf. DVI 57.

²²⁷ Cf. AE 111n1, 133.

²²⁸ Nous rappelons qu'en 1940 Lévinas avait déjà opposé le *In-der-Welt-sein* heideggerien au *Ausser-der-Welt-sein* husserlien, ce dernier trouvant son

proximité, nous l'avons vu, est le contact avec la mortalité de l'autre qui me met en question. Cette mise en question va jusqu'à la responsabilité pour la mort de l'autre²²⁹. Plus qu'une mise en question, la crise provoquée par l'inquiétude devant la mortalité de l'autre se manifeste dans un mode de la mauvaise conscience, à savoir la crainte pour autrui. Cette crainte, la crainte d'un « moi haïssable » (emprunté à Pascal²³⁰), tranche sur l'angoisse devant ma propre mort et la mienneté dans laquelle j'ai forcément à être ; elle consiste à mettre en question mon bon droit à être. La crainte pour l'autre comme mauvaise conscience est la conscience mise en question par la question qui initie une pensée, qui, avant de s'interroger sur la question « pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? », s'inquiètera de la question « ai-je droit à être ? » ou « mon existence, est-elle justifiée ? »²³¹.

§ 6. ECRITURE ENTRE LE *DIT* ET LE DÉDIRE

Que les textes du deuxième Lévinas restent intentionnellement des textes philosophiques, nous le savons déjà. Que cette participation au *dit* philosophique constitue une tension avec le *dire* autrement qu'être, fait également partie des problèmes assumés consciemment par Lévinas dans son projet. Nous pouvons maintenant nous demander quelle forme cette « indiscrétion à l'égard de l'indicible » doit prendre. Nous nous posons donc la même question que celle portant sur la première philosophie de Lévinas, à savoir sur la relation entre les idées développées sur l'altérité et les manières dont elles sont articulées. Nous prenons à nouveau comme repère l'ouvrage de Colin Davis qui s'est beaucoup intéressé au style de Lévinas.

développement tardif ici dans l'idée d'être en question (et non pas en premier lieu au monde) – voir au chapitre 1, § 2 « Husserl ». Pour une description plus complète de la mauvaise conscience, voir DVI (« La mauvaise conscience et l'inexorable ») 260–261.

²²⁹ Cf. DVI 248, 256, *Éthique et infini* 117–118.

²³⁰ Cf. *Altérité et transcendance* 168, 180, « De la phénoménologie à l'éthique » 132.

²³¹ Cf. DVI 248, 256–7, 262–263, *Altérité et transcendance* 180, « De la phénoménologie à l'éthique » 131–132.

§ 6.1 *Style et dire*

« Le geste le plus audacieux fait dans *Autrement qu'être* est la tentative de trouver une pratique textuelle appropriée à sa thèse centrale sur le langage. La difficulté de l'ouvrage et les problèmes de compréhension qu'il pose, ne sont pas secondaires par rapport au point essentiel ; ils *constituent* le point essentiel. »²³² Lévinas aurait développé une façon d'écrire, déployée dans ses derniers textes, qui fonctionnerait, selon C. Davis, tant et si bien que la question conductrice de la lecture en serait changée : le lecteur qui commencerait à s'interroger sur le texte serait freiné dans son travail d'interprétation et désorienté par la confrontation avec le texte et finalement, la lecture deviendrait une « auto-interrogation » facilitée par le texte.²³³ Cette analyse est-elle correcte ? L'interprétation mise en avant par C. Davis évoque deux questions : (1) quelle est la source de la mise en question du lecteur ? (2) Et ensuite, le style a-t-il une influence sur cette source ?

Notre propre exposé a amplement répondu à la première question ; il suffit d'en résumer l'essentiel. La tension interne à la philosophie du deuxième Lévinas, la thématization du non-thématisable, fait de cette pensée une « an-archéologie »²³⁴. Par nécessité, le *dire* « se fait dictée et expire – ou abdique – en fable et en écriture » ; le *dire* « doit s'étaler et se rassembler en essence, se poser, s'hypostasier [. . .] subir l'emprise de l'être. Emprise que l'Éthique, elle-même, dans son *Dire* de responsabilité, exige. »²³⁵ En d'autres termes, c'est l'autrement qu'être lui-même qui exige d'être exposé dans l'être, et par la suite dans la philosophie qui, en tant que *dit*, reste redevable à l'être ; le *dire* est l'origine du langage²³⁶ et cela vaut également pour la langue des textes lévinassiens. Mais le *dire* exige une deuxième chose, surtout auprès de la philosophie : d'empêcher que le *dit* du *dire* devienne une idole qui finisse par remplacer le *dire*.

²³² Colin Davis. *Lévinas. A critical introduction*. Polity Press : Cambridge, 1996, p. 91.

²³³ Cf. Colin Davis. *Levinas . . . op. cit.* pp. 91–92.

²³⁴ AE 19.

²³⁵ AE 75.

²³⁶ Cf. *Dieu, la mort et le temps* 224.

La réduction est un *dit*, mais il s'agit d'un *dit* qui cherche à se dédire pour éveiller au *dire*, c'est la « réduction qu'alimente de son énergie l'interruption éthique de l'essence »²³⁷. Ainsi, c'est le *dire* qui exige et rend possible sa fixation dans un *dit*, et qui exige et rend possible le dédire de ce *dit*.

Le fait d'être mis en question, en d'autres termes le *dire* d'un sujet, est donc en premier lieu indépendant de tous les efforts du sujet (ainsi nous répondons à la question sur la source de la mise en question, différemment de C. Davis), peu importe s'il est le philosophe écrivain ou le lecteur de la philosophie. Si Lévinas pratique un dédire textuel dans ses livres, cela provient en premier lieu du *dire* auquel le philosophe *obéit* et non pas de sa propre initiative et si l'autrement qu'être résonne dans les textes de Lévinas, c'est parce que le *dire* choisit et exige d'être exposé dans un *dit*. De même, le *lecteur* en lisant ces textes peut « entendre » l'appel qui le met en question, mais cela au plus profond, parce que lui (le lecteur) aussi est appelé par le *dire* en lui à dédire le *dit* lévinassien qui traduit et trahit le *dire*. De même que l'auteur qui existe ontologiquement choisit une façon qu'il estime appropriée pour donner suite à la question de la justice qui l'ouvre sur l'être, de même le lecteur qui, lui aussi, existe ontologiquement, doit faire le choix de la meilleure façon de lire le texte et de le mettre au service de la justice.

Cependant, la situation est plus complexe, parce que le lecteur malveillant peut être éveillé à la recherche de la justice par un texte qui obéit à l'appel du *dire* à prophétiser ou à éveiller. Dans ce cas, il ne s'agirait toujours pas de la création d'un *dire* au sein du lecteur par la ruse de l'écrivain, mais d'un auteur qui éveillerait le lecteur à ce qui constitue déjà la subjectivité du lecteur, à savoir son *dire*. De même, le lecteur obéissant à l'appel du *dire* peut dédire, au service de la justice, un texte malveillant, pour dénoncer la trahison du *dire* dans le *dit* du texte.

Avant de développer cet aspect social de la philosophie, demandons-nous ce que cela nous apprend à propos de

²³⁷ AE 76.

l'importance du style de Lévinas. Dans un premier temps, nous répondons que le style n'a aucune importance. Est-il nécessaire de répéter que le *dit* dans toutes ses manifestations stylistiques, si inventives et innovatrices soient-elles, ne reste que ça : du *dit*²³⁸ ? Cela ne signifie pas que l'étude de la langue soit dépourvue de sens, mais seulement qu'aucun de nos procédés herméneutiques, aucun de nos moyens d'analyse stylistique n'est capable ni d'analyser, ni de rendre la signifiante du sens qui ne se réduit pas au *dit*²³⁹. Mais, dans un deuxième temps, il nous faut nuancer cet énoncé catégorique – « la nécessité de penser . . . » c'est-à-dire la nécessité du *dit*, y compris la nécessité de philosopher, « . . . est inscrite dans le sens de la transcendance »²⁴⁰, c'est-à-dire dans le *dire*. Nous avons vu que la philosophie est une réponse à une vocation, à un éveil, et qu'elle est une manière de réaliser la quête de la justice et la tâche de prophétiser devant l'autre. Dans cette optique, chaque trait du style adopté par Lévinas s'expose à une évaluation de l'efficacité avec laquelle il obéit à la recherche de la justice et à la vocation d'éveil. Ce que Lévinas a dit du langage vaut également pour le style en philosophie – c'est « ancillaire et ainsi indispensable »²⁴¹ par rapport au *dire*. Voici la réponse à la deuxième question soulevée par la citation de C. Davis.

²³⁸ Cf. *Dieu, la mort et le temps* 149 où Lévinas reconnaît « l'impossibilité de toute exposition de sens en dehors d'un Dit où le Dire s'absorbe et devant lequel souvent il abdique ».

²³⁹ Cf. DVI 167 = *Entre nous* 81 : « l'analyse du langage à partir du *dit*, est une œuvre respectable, considérable et difficile. Il n'en reste pas moins que la relation même du dire est irréductible à l'intentionnalité [sous-entendu, le *dit* est intentionnalité – EW] . . . ». Theo de Boer a identifié *trois stratégies langagières* par lesquelles Lévinas tente de parler de l'au-delà de l'être, à savoir une méthode transcendantale (qui consiste à attribuer à des catégories ontologiques des prédicats radicaux), l'itération et l'exaltation ou l'emphase. Mais lui aussi conclut que les voies vers la métaphysique mènent à autant d'apories, sans le dédire ; cf. Theo de Boer, *Tussen filosofie en profetie. De wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*. Ambo/Baarn : Amsterdam, 1988, pp. 107–108.

²⁴⁰ Cf. AE 21n1.

²⁴¹ AE 18.

§ 6.2 *Style, composition et dédire*

Tout ce que nous avons dit sur le *dire*, le dédire et l'obéissance (dernière notion que nous caractériserons dès le chapitre suivant comme la poursuite de l'authenticité éthique) est également pertinent pour le style des textes de Lévinas. Le style qu'il y développe pour présenter ses idées est important dans la mesure où il cherche à rester aussi proche que possible de son *dire* originaire, au service de la justice. On peut relever plusieurs aspects stylistiques. Ce qui saute aux yeux est l'emploi singulier de la ponctuation – la surabondance de virgules et de tirets, ainsi que l'utilisation irrégulière des majuscules et des italiques. Lévinas redéploie des notions qu'il emprunte à la vie quotidienne (proximité, mauvaise conscience, nudité, vieillissement, trace, intrigue, tiers, etc.), à la linguistique (dire, accusatif, diachronie/synchronie, emphase, traduction, etc.), à la religion (saint, religion, éveil, gloire, kerugma, prochain, prophète, témoignage, etc.) ou qu'il invente (ex. illéité, pré-originel, essence) ce qui va souvent de pair avec une inventivité au plan de l'orthographe (dés-inter-essement, à-Dieu, an-archie, contre-mon-gré-pour-l'autre, *souvenir*, etc.). Les paradoxes abondent (ex. le langage est ancillaire et ainsi indispensable, le sujet est lieu et non-lieu). Et si l'on peut regretter avec Colin Davis que l'on soit souvent « incapable de décider si la prose de Lévinas est prudemment précise ou inutilement verbeuse », le commentateur a parfaitement raison d'observer que cette manipulation du langage « diffère plutôt que facilite la compréhension »²⁴², parce que chacune de ces inventions stylistiques représente autant d'efforts de dédire le *dit* (de son texte et de la compréhension de son texte par le lecteur) au moment même de sa formulation. Par exemple, le mot « représentation », notion traditionnelle philosophique, est écrit parfois comme « re-présentation » pour éviter que le lecteur y entende seulement l'acception traditionnelle et pour éveiller le lecteur au rassemblement synchronique d'une diachronie plus originaire que cette notion comporte, selon notre philosophe. Sur une plus grande échelle, la

²⁴² Cf. Colin Davis. *Levinas . . . op. cit.* pp. 72 & 71 respectivement.

composition d'un livre peut déjà entraîner le lecteur dans le parcours du dédire. L'exemple le plus connu est *Autrement qu'être* dont le propos est déjà résumé dans la « Note préliminaire » ; ensuite, ce même propos est présenté dans « L'argument » suivi de quatre chapitres sous le titre « L'exposition » qui, une fois de plus, développe les mêmes idées ; enfin, le dernier chapitre est effectivement un « Autrement dit », reprenant autrement tout en avançant le propos du livre. On peut ajouter qu'à l'intérieur du texte se trouvent aussi, très souvent, des anticipations et des récapitulatifs. Tout cela est repris dans le titre qui, lui aussi, constitue un genre de dédire : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

Pour explicative que soit la construction de cet ouvrage, elle ne constitue pas la seule stratégie disponible à l'auteur. Dans l'avant-propos de *De Dieu qui vient à l'idée*, Lévinas explique que l'on ne trouvera pas dans ce livre un développement rectiligne de la question examinée et que les essais recueillis constituent plutôt des « étapes d'un itinéraire, qui souvent ramènent au point de départ » ; il prévient qu'« en cours de route surgissent aussi des textes où la voie est survolée et ses perspectives se devinent et où est fait le point. »²⁴³ Cela n'empêche pas que l'argument principal soit résumé dans l'avant propos (mais ce résumé est, lui aussi, une ancienne conférence) et que le livre, dans sa toute dernière phrase, évoque le dédire. Ceci dit, Lévinas n'a pas estimé nécessaire de modifier les textes recueillis, dont le plus ancien était vieux de dix ans à la date de la publication.

Nous ne sommes pas d'accord avec Paul Ricœur quand il dit à propos d'*Autrement qu'être* que « le livre n'offre – ne permet – aucune introduction »²⁴⁴. Pour défendre notre avis, il suffit d'explorer la construction de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Ce livre, publié la première fois en 1949, est augmenté pour sa deuxième édition en 1967 avec des « essais nouveaux » et des « raccourcis ». Cette deuxième édition ne constitue-t-elle pas un dédire de la première, tout en conservant

²⁴³ DVI 8. Noter que Lévinas appelle le développement d'AE aussi « itinéraire », cf. l'intitulé du § 10 de « L'argument ».

²⁴⁴ P. Ricœur, *Autrement . . . op. cit.* p. 2 (nous soulignons).

la première, selon la logique que l'on a déjà vue à l'œuvre dans *Autrement qu'être*? Y a-t-il une meilleure façon d'introduire la philosophie du *dire* et du *dit*, jusqu'au mot exceptionnel qu'est « Dieu » (ce sont des thèmes amorcés à la fin des « Raccourcis »), que de commencer sur le long chemin qui y mène à partir de l'œuvre d'Edmond Husserl et l'ontologie de Martin Heidegger? Le seul sens dans lequel une introduction ne serait pas permise est celui auquel on aboutit si l'on comprend par « introduction » un texte qui établirait les propositions fondamentales sur lesquelles une philosophie lévinassienne serait construite. La signification an-archique même ne s'introduit pas dans ce sens, puisque c'est elle qui nous induit à philosopher. Si le *dire* ne nous libère pas d'une confrontation avec la philosophie grecque et si toute signification peut (et doit) être traduite en grec²⁴⁵, certainement l'une ou l'autre introduction pourrait servir la justesse de cette rencontre.

§ 6.3 *Un genre d'expression peut-il faire exception ?*

La littérature

Jusqu'ici, nous avons analysé la philosophie en tant qu'ayant selon Lévinas non seulement la tâche de traduire le *dire*, mais aussi de dédire ce *dit* qu'est la traduction trahissante. Mais ces capacités de traduction et de dédire n'appartiennent pas exclusivement à la philosophie. On aurait raison de se demander s'il n'y pas d'autres genres d'expression qui seraient mieux adaptés pour cette tâche. La pratique de Lévinas de citer les textes religieux et la littérature dans ses textes philosophiques semble confirmer l'idée que certains genres d'expression seraient *a priori* spécialement appropriés ou adaptés à traduire le *dire* fidèlement. Prenons la littérature comme exemple pour mettre à l'épreuve son caractère prétendument exceptionnel.

²⁴⁵ Cf. *Altérité et transcendance* 180, *Dieu, la mort et le temps* 149. Voir aussi « De la phénoménologie à l'éthique » 135–136 : « Nous ne pouvons qu'employer le langage et les concepts de la philosophie grecque, même quand nous essayons de les dépasser. »

Les essais dans *Noms Propres* nous fournissent des indications utiles²⁴⁶. Rappelons l'essentiel de ces commentaires.

Dans *Poésie et résurrection. Notes sur Agnon*²⁴⁷, Lévinas remarque un trope chez l'auteur qui « fait rupture d'une certaine ontologie »²⁴⁸. Ce trope consisterait à citer des expressions bibliques ou à se référer à des rituels sans le signaler aux lecteurs. Ainsi faisant, la poésie d'Agnon « prolonge le Dire sous la modalité même de ce Dire où au-dedans le plus intime du mot vivant, retentit la signifiante de l'Écriture. »²⁴⁹. S'il y a rupture avec l'ontologie chez Agnon, c'est par la continuation de la signifiante de l'Écriture ; l'altérité chez Agnon serait un héritage juif. Cela nous suggère deux manières d'interpréter la signifiante de sa poésie pour la philosophie de Lévinas. (i) Pour autant que l'on prenne la qualité « juive » dans son acception religieuse, il faut compter l'essai sur Agnon au nombre des textes confessionnels de Lévinas, c'est-à-dire que l'affirmation de l'altérité est rendue possible par l'autorité religieuse du texte accessible seulement aux croyants. (ii) Pour autant que l'on prenne « juif » dans son acception universelle²⁵⁰, qui renvoie à la conscience morale dans chaque être humain, l'altérité proviendrait de la relation an-archique avec l'autre et non pas de l'inventivité du poète. Le commentaire est assez cryptique et par conséquent il est difficile de comprendre exactement le point de vue que Lévinas défend ici à propos de la poésie.

Plus fructueuse est une lecture de *Max Picard et le visage*²⁵¹. Selon Lévinas, les livres de Max Picard contiennent une philosophie

²⁴⁶ Tous ces essais portant sur la littérature datent de 1966 ou après, et reflètent donc plutôt la manière de penser du deuxième Lévinas, sauf le précoce *L'autre dans Proust* (1947), qui d'après sa perspective sur le langage appartient plutôt à *La transcendance des mots* (qui part d'un commentaire des *Biffures* de Léiris – 1949), dont il anticipe au moins la question et une partie de la solution. (Nous avons fait quelques remarques sur *L'autre dans Proust* dans notre commentaire de l'essai de 1949 – cf. le chapitre 5, § 3 « *La transcendance des mots* ; vision et son ».

²⁴⁷ *Noms propres* 15–25.

²⁴⁸ *Noms propres* 17.

²⁴⁹ *Noms propres* 21.

²⁵⁰ Cf. le chapitre 4, § 8 « Nationalisme et l'Israël laïque ».

²⁵¹ *Noms propres* 141–146.

du visage. Cette philosophie serait exprimée dans une poésie qui cherche à répondre par la description aux « *images ou métaphores fondamentales* que sont les visages humains »²⁵². Lévinas semble avancer que la poésie est mieux adaptée que le discours philosophique pour faire ce travail de traduction du visage (compris comme poème suivant M. Picard) au langage²⁵³. Mais même si cette suggestion (formulée en question) accorde une position importante à la poésie, cela n'empêche pas que le poème reste un *dit* parmi d'autres.

A ce sujet, le commentaire sur Paul Celan, *De l'être à l'autre*²⁵⁴, est encore plus explicite. Lévinas semble s'accorder avec Celan sur l'idée que « le poème se situe précisément à ce niveau pré-syntaxique et pré-logique [. . .], mais aussi pré-dévoilent »²⁵⁵, où son langage se comporte d'une façon particulière : « Langage de la proximité pour la proximité, plus ancien que celui de la *vérité de l'être* – que probablement il porte et supporte –, le premier des langages, réponse précédant la question, responsabilité pour le prochain, rendant possible, par son *pour l'autre* toute la merveille du donner. »²⁵⁶ Et si Lévinas y ajoute en résumé que le « poème va vers l'autre »²⁵⁷, on a l'impression que le poème serait donc une forme d'expression singulière, en ce qu'il correspond exactement avec le *dire*. Mais afin de vérifier que ses lecteurs comprennent bien à quoi tient cette exception du langage qu'est le poème, il poursuit son commentaire sous le titre de « La transcendance ». S'il y a dans le poème une vraie transcendance, cela n'a rien à voir avec une capacité du poète : « le poète ne conserve pas dans le passage à l'autre [c'est-à-dire dans la transcendance – EW] sa souveraineté orgueilleuse de créateur. »²⁵⁸ Tout au contraire, en créant le

²⁵² *Noms propres* 143 – les mots soulignés sont probablement, selon l'usage dans *Noms propres*, des citations de M. Picard.

²⁵³ Cf. *Noms propres* 143.

²⁵⁴ *Noms propres* 59–66.

²⁵⁵ *Noms propres* 60.

²⁵⁶ *Noms propres* 60.

²⁵⁷ *Noms propres* 61.

²⁵⁸ *Noms propres* 62.

poème, le sujet-poète subit une « dé-substantialisation » et par là se fait signe à l'autre, il se fait « dire sans dit »²⁵⁹, dit Lévinas. Ce « dire sans dit » est important à cause de la façon dont il est lié à l'autre plutôt que par son message. Ce lien consiste en une « réceptivité extrême, mais extrême donation »²⁶⁰. On pourrait dire que le poème, ou plutôt l'acte de créer (ou de lire) un poème, est pour le poète (ou le lecteur) une passivité plus passive que la passivité parce que le poème est marqué par le *dire*. Etant donné que le poème est marqué par le *dire*, Lévinas peut dire avec Celan que « le poème est l'acte spirituel par excellence »²⁶¹ – et sans doute faut-il comprendre par spirituel tout ce qui est de l'ordre de l'éthique comme nous l'avons analysé dans la pensée lévinassienne. Mais poursuivons le commentaire : l'acte spirituel qu'est le poème (écrit ou lu) serait à la fois inévitable et impossible, parce que le « poème absolu » n'existe pas²⁶². Qu'est-ce que le poème absolu ? Pour Lévinas, ce poème qui n'existe pas (ou, sous-entendu, qui n'apparaît que partiellement dans les poèmes existant), « ne dit pas le sens de l'être, il n'est pas une variation sur le *dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde* de Hölderlin »²⁶³ ; le poème absolu est « plus et moins que l'être »²⁶⁴, on peut dire qu'il ne s'interprète pas seulement en référence à l'être. Mais le poème absolu n'existe pas ; on rencontre ce « plus et moins que l'être » poétique dans des poèmes qui appartiennent bel et bien à l'ordre ontologique, parce qu'ils font apparaître des choses, qu'ils sont des

²⁵⁹ *Noms propres* 62 – écrit avec minuscules dans le texte. Cette remarque est hautement problématique : on pourrait bien se demander comment Lévinas envisage un être humain incarné qui serait « sans dit ». Par le contexte, nous pouvons penser que le fait de se faire signe à l'autre doit plutôt être interprété comme un « me voici » qui s'exprime dans (ou plutôt malgré) le poème. C'est ainsi que nous avons utilisé cette expression.

²⁶⁰ *Noms propres* 63.

²⁶¹ *Noms propres* 65.

²⁶² *Noms propres* 65.

²⁶³ *Noms propres* 65–66.

²⁶⁴ *Noms propres* 66.

dits du *dire*²⁶⁵. Ainsi, l'optique que Lévinas soutient devient claire : le fait d'être parole adressée à l'autre n'assure pas que le poème soit de l'ordre autrement qu'être²⁶⁶. Le poème, ou l'acte de créer (ou de lire) un poème, serait une exposition à l'autre ; il aurait le sens de pour-l'autre. Mais selon la philosophie de Lévinas, cela vaut pour n'importe quel autre aspect de l'existence humaine ! Le pour-l'autre est une source de toute intelligibilité, de tout sens. Il nous semble donc que la seule chose que Lévinas nous apprend ici à propos de la poésie est que la poésie est un exercice d'exposition à l'autre, qui mesure son succès non pas par la finesse de l'expression, mais par sa capacité de dédire ou d'aider le poète à dédire son propre *dit* qu'est son existence ontologique, c'est-à-dire à mettre en question son bon droit d'exister, à devenir saint.

Cet ensemble de considérations nous semble déterminer Lévinas dans *Edmond Jabès aujourd'hui*²⁶⁷ à répondre à une question sur la place de l'œuvre de Jabès dans la production littéraire contemporaine de la manière suivante : « Est-il sûr qu'un vrai poète occupe une place ? N'est-il pas ce qui, au sens éminent du terme, *perd sa place* »²⁶⁸. Le vrai poète, pour Lévinas, l'est seulement en tant que saint. Mais le saint, pour être saint, n'a pas besoin d'être poète. Autrement dit, tout homme est prophète, et le poète, en composant sa poésie, peut être prophète, mais tous les poèmes du monde doivent aussi être dédits pour rester fidèles au témoignage prophétique originaire. Le sens ultime ou originaire que tout langage profère, selon Lévinas dans *Roger Laporte et la voix de fin silence*²⁶⁹, est le mot Dieu, dont nous avons déjà indiqué la portée éthique chez le philosophe²⁷⁰.

²⁶⁵ *Noms propres* 63.

²⁶⁶ Cf. *Noms propres* 63 : « Le fait de parler à l'autre – le poème – précède toute thématization ; c'est en lui que les qualités se rassemblent en choses ». Autrement dit, le poème absolu est pur pour-l'autre, mais dans le poème réel, il y a également ontologie.

²⁶⁷ *Noms propres* 93–95.

²⁶⁸ *Noms propres* 93.

²⁶⁹ *Noms propres* 133–137.

²⁷⁰ Cf. *Noms propres* 136–137

Nous n'apprenons rien d'autre dans le recueil *Sur Maurice Blanchot*. Selon Lévinas, « aucun roman, aucun poème » n'aurait fait autre chose que d'introduire « un sens dans l'Être », ce qui consiste à « aller du Même à l'Autre, de Moi à Autrui », c'est-à-dire à « faire signe, défaire les structures du langage »²⁷¹. De même, plus loin, Lévinas explique que « le mot poésie désign[el] pour nous la rupture de l'immanence à laquelle se trouve condamné le langage, s'emprisonnant lui-même », et il dit à propos du « mot poésie » qu'il est « inséparable du verbe, il déborde de significations prophétiques »²⁷². Tout cela pourrait être compris comme des synonymes pour le dédire : les romans et les poèmes dédisent. Mais cette capacité d'introduire un sens en défaisant les structures du langage, de rompre la prison de l'immanence par un dédire prophétique, ne sauvegarde pas automatiquement la littérature contre le risque de corruption : « Que le verbe poétique lui-même puisse cependant se trahir et s'engloutir dans l'ordre pour se montrer produit culturel, document ou témoignage, encouragé, applaudi et primé, vendu, acheté, consommé et consolant, parlant tout seul dans la langue d'un peuple – s'explique par le lieu même où il surgit – et il n'y a en a pas d'autre – entre la connaissance qui embrasse le Tout et la culture à laquelle il s'intègre »²⁷³. Donc, la littérature est de l'ordre de l'ontologie, qui a la capacité de traduire le *dire* et de dédire les *dits*. Plus loin, dans sa lecture de *La folie du jour*, Lévinas dit que ce texte est « inspiré », dans le sens où « l'*autre* de l'Image et de la Lettre y déchire le *même* du Dit selon la modalité du réveil et du dégrisement »²⁷⁴. Le réveil et le dégrisement, nous le savons, sont des formes de dédire. C'est seulement selon cette modalité et non pas *a priori*, que la littérature est plus ou moins bien un réveil. Ainsi, la littérature peut œuvrer à une réduction phénoménologique dans le sens lévinassien, mais seulement grâce au rapport entre l'auteur ou le lecteur et l'autre :

²⁷¹ *Sur Maurice Blanchot* 39.

²⁷² *Sur Maurice Blanchot* 79.

²⁷³ *Sur Maurice Blanchot* 40.

²⁷⁴ *Sur Maurice Blanchot* 58.

« Rapport avec autrui – dernière issue [par opposition au « sans issue, la fermeture de portes, de fenêtres, de bouches d'air, l'obturation de la mort par l'être »]. D'un bout à l'autre du récit [*La folie du jour* de Blanchot] cette relation se rappelle. »²⁷⁵. Rappelle, c'est-à-dire éveille au sens anarchique d'« Autrui – le seul point où s'ouvre un dehors – n'a pas issue. »²⁷⁶

Concluons : si la littérature peut revêtir un caractère exceptionnel, ce n'est pas *a priori*. La littérature, et de même la prophétie et la philosophie, sont toujours livrées à l'être auquel elles appartiennent en tant que *dits* (c'est le risque de trahison). Si telle ou telle œuvre de littérature ou parole prophétique est au service du *dire*, ce n'est que grâce à la relation à l'autre qui fait appel à l'écrivain, comme à toute autre personne, d'obéir à son appel, de lui céder la place. Le bon poète ou romancier ou prophète ou philosophe n'est pas différent d'un bon être humain : c'est quelqu'un qui cède sa place au service de la justice et qui éveille ses frères à l'appel à la responsabilité. Le bon poème est celui dont le *dit* est obéissance au *dire* ou plus une traduction qu'une trahison du *dire*, c'est celui dont le *dit* sert à dédire son auteur ainsi que l'existence du lecteur, c'est-à-dire à éveiller le lecteur, enlisé dans la lutte pour la persévérance dans sa propre existence, au *dire* que le poème ne peut jamais produire par ses propres ressources, mais qui constitue la subjectivité du lecteur.

Le but de ce chapitre était de fournir une exégèse précise de la philosophie du langage dans la deuxième philosophie de Lévinas. Ainsi, l'intrigue à trois s'est esquissée comme la trame du *dire* et du *dit*. Tout au long de nos analyses, nous avons insisté sur la large portée ontologique de ces termes. Mais nous avons également donné de l'attention à des genres de *dit* particuliers, notamment la philosophie et la littérature. Sans que cela nous ait fourni de raisons de croire à la supériorité de ces genres d'expression. Pour l'essentiel, ce qui a été dit de la philosophie et de la littérature vaut également pour la langue de tous les jours : Lévinas

²⁷⁵ *Sur Maurice Blanchot* 66, parenthèse, *Sur Maurice Blanchot* 73.

²⁷⁶ *Sur Maurice Blanchot* 72.

affirme explicitement : « dans le langage quotidien nous approchons le prochain au lieu de l'oublier dans l'« enthousiasme » de l'éloquence. [. . .] Ce n'est pas par le degré d'élévation atteint par l'inévitable théorique de tout parler que se définit l'essence du « monde de la vie » et du « langage de tous les jours » ; ils se décrivent par la proximité du prochain, plus forte que cette rhétorique et par rapport à laquelle se contrôlent et se mesurent ses effets. »²⁷⁷ De même, céder sa place, se dédire, serait aussi facile que de dire « Après vous Monsieur ! »²⁷⁸

Pourtant, autant que le *dire* et le *dit*, le dédire et l'éveil s'étendent bien au-delà des expressions dans les langues ; le dédire est une capacité du *dit*, donc de l'homme dans tout son être. L'enjeu de toute la vie humaine est la traduction, aussi fidèle que possible, du *dire* dans le *dit* que l'homme est lui-même. L'obéissance cherche une efficacité. L'autre-dans-le-même choisit de prendre forme dans l'un-pour-l'autre. Ainsi la question du devenir pratique se pose. Elle constitue la question de la politique à laquelle notre étude nous ramène maintenant.

²⁷⁷ *Hors sujet* 192–193.

²⁷⁸ Cf. « La vocation de l'autre » 92.

Langage et Politique

CHAPITRE 8

L'AUTHENTICITÉ ÉTHIQUE, LA PROPHÉTIE ET LE PASSAGE À LA JUSTICE

L'heure est à considérer l'ensemble de la philosophie de Lévinas et à interpréter la coordination du langage et de la politique dans son œuvre.

Lévinas donne dans *Éthique et infini* une vue sur sa pensée : « Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens [. . .] On peut sans doute construire une éthique en fonction de ce que je viens de dire, mais ce n'est pas là mon thème propre. »¹ Et encore ailleurs : « c'est mon but personnel d'essayer d'identifier ces deux origines du sens – *der Ursprung des Sinnhaften* – dans la relation interhumaine. »² Le sens aurait deux origines, celle de l'intelligibilité phénoménologique et celle de l'intelligibilité éthique³ et le sens de l'éthique serait l'interruption de la totalité ontologique par l'autre. Dans ses pensées sur l'éthique – le sens de l'altérité effective dans la totalité – l'autre n'est pas seulement celui au profit duquel Lévinas développe sa critique de la raison (perçue comme totalitaire et identitaire), mais l'autre est réhabilité dans sa philosophie de telle façon que c'est l'autre qui serait la source même de la critique ; la critique de la raison pratiquée par Lévinas doit être considérée, à la lumière de sa philosophie, non pas d'abord comme une manifestation de l'ingéniosité de l'auteur, mais comme une réponse à l'appel d'autrui, comme rendue possible par l'appel d'autrui.

Soyons encore plus clair. Cette recherche du sens originare qu'est l'éthique et le développement sur l'importance de l'autre

¹ *Éthique et infini* 85.

² « De la phénoménologie à l'éthique » 129.

³ Cf. « De la phénoménologie à l'éthique » 128.

vont de pair avec une lecture critique de la tradition philosophique occidentale. Le sens de cette interprétation de l'histoire de la philosophie fait penser à la déconstruction phénoménologique de la tradition par Husserl et Heidegger⁴. Le projet de Lévinas ne vise pas à détruire la philosophie occidentale, mais plutôt à reprendre d'une manière critique la tradition par laquelle certains défauts perpétués dans et par la tradition sont démasqués. Pour Lévinas, l'essence de ces défauts, c'est l'exclusion ou si l'on veut, l'oubli de la vraie transcendance à cause de la recherche d'une totalité, ce qui va de pair avec une suppression des particularités au nom de généralités. Ce défaut se serait répandu à travers toute la pensée et même la culture et la politique occidentales. La phénoménologie de Lévinas cherche à décrire la totalité (l'hypostase, jouissance) qui se répand dans la *theoria*, la *praxis* et la *techné*, comme nous l'avons vu, à restaurer la notion de transcendance en passant par Platon, Descartes et Rosenzweig, et à accorder à l'autre sa place primaire par rapport au solipsisme, à l'athéisme et à l'idéalisme, avatars de la totalité. Lévinas éveille la tradition dans laquelle il travaille à ce qui est, selon lui, trop souvent exclu ou oublié, à savoir l'altérité éthique de l'autre. Ce faisant, en tant que philosophe, il assume la responsabilité prophétique pour l'autre, il veille sur la justice dans sa culture ambiante. S'il dit que tout sens ne se réduit pas à ce qui est, mais renvoie inévitablement à l'exigence de la responsabilité, loin de satisfaire seulement à une curiosité, désintéressée, d'explorer un recoin oublié des origines du sens, Lévinas souhaite voir une actualité ou une effectivité de l'appel originaire de l'éthique. C'est pourquoi, au moment même où Lévinas est le plus critique à l'encontre de la politique, il se montre le plus soucieux de la politique et il s'engage par sa philosophie à chercher un remède. Il ne pense pas à l'éthique sans espérer la réalisation de l'éthique dans une justice – sinon par un système politique, du moins dans une justice du politique qui dépasse la justice institutionnalisée.

⁴ Voir nos remarques à cet égard au chapitre 1, § 5 « Conclusion » et au chapitre 3, § 1 « La structure de la transcendance : Platon et Descartes, maîtres de la logique de transcendance ».

Ainsi, le projet d'identifier les deux origines du sens mène vers un souci pour la politique. Ce passage est la préoccupation principale des deux derniers chapitres. Afin de bien suivre ce passage, de comprendre les conditions de sa possibilité et ses enjeux, il vaut mieux commencer par une interprétation ou une reformulation de ce que Lévinas a dégagé comme le plus propre ou le plus le sien du sujet, à savoir l'appel de l'autre, cette vocation à la responsabilité.

§ 1. HEIDEGGER : *DASEIN* et *MITSEIN*

La philosophie de Lévinas qui appuie son souci et son intervention politiques part d'une critique de la totalité fatale dans la mienneté, qu'il croit reflétée dans des formes de tyrannie ou de totalitarisme (dans le sens large de violence sociale ou institutionnalisée) ; le *Mitsein* étant considéré comme le pendant social de la mienneté. Critiquant ces deux notions et leurs semblables, notre philosophe recherche une évansion dans ses versants ontologique et politique. Dans ce qui suit, nous tenterons d'articuler cette évansion ontologique (c'est-à-dire la victoire que Lévinas propose sur la mienneté heideggerienne) dans des termes inhabituels pour étayer notre évaluation critique du projet de l'évansion dans ses deux versants. Ainsi nous cherchons l'impact de la prééminence du sens éthique sur celui de l'ontologie.

Le premier pas dans cette direction consistera à examiner le lien social chez Heidegger sans considérer la critique de Lévinas : où se situe la faiblesse de l'être-avec ou de l'être-là-avec (*Mitsein* ou *Mitdasein*) par rapport à la vie publique ? Ensuite nous situerons le travail de Lévinas par rapport à cet aspect de la première philosophie de Heidegger afin d'établir la nature de l'évansion.

§ 1.1 Être-dans et être-avec : *Dasein* improprement ou inauthentiquement

La distinction entre l'existence authentique et l'existence inauthentique du *Dasein* constitue l'arrière-fond devant lequel nous abordons la relation entre le *Dasein* et ses semblables. La réduction

heideggerienne présentée auparavant⁵ nous apprend beaucoup sur le *qui?* du *Dasein*. Celui-ci peut se présenter selon les deux manières d'exister du *Dasein*, improprement (inauthentiquement) et proprement (authentiquement). L'herméneutique du *Dasein* nous montre qui est le *Dasein* quotidiennement. Le *Dasein* existe de prime abord et le plus souvent dispersé dans sa préoccupation (*Besorgen*) pour des outils, c'est-à-dire que le *Dasein* est au-monde, et il faut se rappeler que la déchéance sert à Heidegger de première démonstration de l'existentialité du *Dasein* qui ne serait jamais un point isolé devant un monde objectif.⁶ C'est justement cette existentialité qui est à l'origine du fait que le *Dasein* n'est le plus souvent pas soi-même. Il est vrai que le *Dasein* est celui que nous sommes toujours nous-mêmes, mais cette identité ontique n'implique pas un accès immédiat à la manière d'exister ontologiquement. En effet, « ontiquement, le *Dasein* n'est pas seulement proche, ou même le plus proche – mais nous le sommes même nous-mêmes. Néanmoins, ou plutôt pour cette raison même, il est ontologiquement le plus loin. » (*das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste – wir sind es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste.*)⁷ Que le *Dasein* ne soit le plus souvent pas soi-même veut dire que, malgré le fait qu'il reste évidemment ontiquement soi-même, il existe ontologiquement comme un membre d'une communauté anonyme où chacun existe comme tout le monde le fait, comme l'on – c'est la raison pour laquelle on a besoin de faire de la phénoménologie pour découvrir ce que l'on est soi-même. Quotidiennement, j'existe de sorte que je ne me distingue pas des autres.⁸ Les autres, qui ne sont ni *zubanden*, ni *vorhanden*, mais *Dasein*, sont par conséquent co-constituteurs de mon monde (*Mitwelt*) – l'être-au-monde est être-avec d'autres *Dasein* (*das In-Sein ist Mitsein mit Anderen*)⁹. La *Mitwelt* est le monde à partir duquel le *Dasein* rencontre les

⁵ Cf. le chapitre 2, § 1.1 « La réduction chez Heidegger après Husserl ».

⁶ Cf. SZ 179.

⁷ SZfr 35 ; SZ 15.

⁸ Cf. SZfr 103 ; SZ 118.

⁹ SZ 118.

autres *Dasein* dans une « rencontre » qui sera également constitutive du *Dasein*¹⁰. L'*on* est alors ce que le *Dasein* est quotidiennement quand les autres lui ont ôté son être (propre).¹¹ Dans le mode de l'*on*, le *Dasein* est une ipséité, mais il n'est pas soi-même ; son soi-même a cédé la place à l'*on* qui doit être distingué de l'ipséité authentique.¹² La différence se manifeste, entre autres, par une décharge de l'être (*Seinsentlastung*) par rapport au caractère de fardeau (*Lastcharakter*) du *Dasein*.¹³

Les différentes manières d'incarner l'être-avec ont pour nom la sollicitude (*Fürsorge* ou souci pour l'autre), qui peut se réaliser selon des modes positifs ou négatifs¹⁴. Nous nous intéresserons ici aux deux genres de sollicitude positifs : d'une part, on peut se substituer à autrui pour prendre en charge ses soucis à lui, à sa place (la sollicitude substitutive-dominatrice, *einspringend-beherrschende Fürsorge*) ; d'autre part, on peut aider l'autre à devenir libre pour qu'il soit capable d'assumer ses soucis lui-même (la sollicitude devançante-libérante, *vorspringend-befreiende Fürsorge*).¹⁵

Si le *Dasein* existe d'ores et déjà de sorte qu'il comprenne l'être pré-ontologiquement, et si ce *Dasein*-même est d'ores et déjà constitué par l'être-avec, alors nous pouvons comprendre pourquoi l'être-avec, lui-aussi, est un mode de compréhension.¹⁶ Le *Dasein* ouvre l'autre, soit de la manière dont le *Dasein* existe le plus souvent, notamment sur le mode de l'*on*, soit de la manière dont il se trouve dans l'angoisse.

§ 1.2 *Dasein* proprement ou authentiquement

La sens du *sum* authentique peut être esquissé en renvoyant aux §§ 40 et 64 de *Sein und Zeit*, textes centraux à cet égard. Dans une des références capitales sur le *Dasein* authentique,

¹⁰ Cf. SZ 123.

¹¹ Cf. SZ 126.

¹² Cf. SZ 129.

¹³ Cf. SZ 127–128 & 134 respectivement.

¹⁴ Cf. par exemple SZ 121.

¹⁵ Cf. SZfr 105 ; SZ 122.

¹⁶ Cf. SZ 123–124.

Heidegger dit : « L'angoisse isole et ouvre ainsi le Dasein comme « solus ipse ». Ce « solipsisme » existentiel, pourtant, transporte si peu une chose-sujet isolée dans le vide indifférent d'une survenance sans-monde qu'il place au contraire le Dasein, en un sens extrême, devant son monde comme monde, et, du même coup, lui-même devant soi-même comme être-au-monde. »¹⁷ Il est essentiel de bien comprendre ce « solipsisme » existentiel qui reste après la réduction effectuée par l'angoisse. Cette réduction nous montre justement un *Dasein* non-substantiel parce qu'ek-sistant ; elle n'ôte pas du *Dasein* sa structure de mondanéité, ni, par conséquent, la structure d'être-avec, parce que l'être-avec est constitutif de l'être-au-monde¹⁸. Dans l'angoisse, ni le monde, ni les autres *Dasein* ne sont détruits, mais par contre on est arraché à la sollicitude quotidienne dans laquelle on s'est réfugié pour échapper hors-de-chez-soi (*un-zuhause*), propre à l'existence dite « solipsiste ».

La réduction de l'angoisse nous montre la nature du *sum* comme tout à fait différente d'un substrat.¹⁹ Le *sum*, l'ipséité (*Selbstheit*) du *Dasein*, est plutôt constitué par la transcendance ; la « substance » qui fait l'homme ce qu'il est, c'est l'existence.²⁰ Pour le *Dasein*, son être, le *sum* ou son ipséité, veut dire « être encore autrement », ou « être toujours différent de soi », ou ne jamais coïncider avec soi. »²¹. C'est la raison pour laquelle Dominique

¹⁷ SZfr 145 ; SZ 188 : « Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als « solus ipse ». Dieser existenziale « Solipsismus » versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt. »

¹⁸ SZ 125 : « Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins ».

¹⁹ Cf. Dominique Janicaud, « L'analytique existentielle et la question de la subjectivité » in : « *Être et Temps* » de Martin Heidegger. *Questions de méthode et voies de recherche*. (éds. D. Janicaud & J-P Cometti). SUD : Marseille, 1989, pp. 45–57 – ici, p. 52 : « Ce que Heidegger met en cause, ce n'est pas le mouvement du Soi vers sa liberté, mais sa chosification, sa substantialisation, sa « démondanéisation ». »

²⁰ Cf. *Wegmarken* 138 & SZ 117.

²¹ Selon le propos de R. Bernet, « La réduction phénoménologique . . . », *op. cit.* p. 34.

Janicaud dit que l'analyse de l'ipséité par Heidegger est un « renversement de « l'égoïsme » idéaliste : le moi, qui se pense souverain, n'est que le *dérivé* d'un Soi plus fondamental » et s'il y a un *soi* plus fondamental (c'est le *sum* qui existe pré-ontologiquement), on peut dire de la constitution la plus propre au *Dasein* qu'elle exige « un *décentrement* par rapport à soi. »²²

Cette caractérisation du *sum* nous pousse vers une autre :

« L'ipséité ne peut être déchiffrée existentiellement que sur le pouvoir-être-Soi-même authentique, c'est-à-dire sur l'authenticité de l'être du *Dasein* *comme souci*. C'est de celle-ci que la *constance propre au Soi-même*, en tant que prétendue permanence du sujet, reçoit son éclaircissement. Mais en même temps le phénomène du pouvoir-être authentique ouvre le regard au *maintien du Soi-même* [. . .] Le *maintien du Soi-même* [autonomie] ne signifie existentiellement rien d'autre que la résolution devançante. La structure ontologique de celle-ci dévoile l'existentialité de l'ipséité du Soi-même. »²³

La citation nous apprend que le soi-même (*Selbst*) heideggerien persévère dans la prise en charge de son ouverture – dans la résolution devançante – dans un geste de souci de soi. Et si Heidegger appelle « souci de soi » une tautologie, c'est parce que le souci est l'auto-référence du *je*.²⁴ S'il y a une notion du *je* comme substance, cela constitue déjà une compréhension dérivée de ce que l'homme est essentiellement ; autrement dit, l'ipséité est une condition pour être un moi (*Ichheit*).²⁵

Ce n'est qu'après avoir « retrouvé » soi-même comme résolution (de soi-même) que l'on trouve la possibilité d'un être-avec authentique. Cette possibilité consiste à laisser autrui être dans sa possibilité d'être authentiquement (*in ihrem eigensten Seinkönnen*). Comment laisser autrui être ? Il semble que cette sollicitude authentique se fasse en ouvrant pour l'autre sa propre possibilité de liberté ou de capacité d'assumer ses soucis soi-même. Si Heidegger poursuit en disant que « le *Dasein* résolu peut devenir « conscience » d'autrui » (*das entschlossene Dasein*

²² Dominique Janicaud, « L'analytique existentielle . . . » *op. cit.*, pp. 53 & 49.

²³ SZfr 227–228 ; SZ 322.

²⁴ Cf. SZ 318 & 323.

²⁵ Cf. *Wegmarken* 157.

kann zum « Gewissen » der Anderen werden)²⁶, il apparaît que la *Fürsorge* authentique est précisément l'être soucieux pour l'autre en l'appelant à sa propre authenticité – souvenons-nous que, ontologiquement parlant, l'appel de la conscience est ce par quoi le *Dasein* fait appel à lui-même, ce par quoi la conscience du *Dasein* l'invite à assumer l'ouverture offerte par la conscience.²⁷ Donc, dans la résolution authentique, le *Dasein* retrouve la possibilité d'être-avec authentique qui consiste à ouvrir pour l'autre sa propre possibilité d'être, et c'est dans cet être-avec authentique que réside la possibilité d'échapper à la dictature de l'*on*. En redécouvrant le fondement de sa propre liberté, le *Dasein* peut désormais agir avec sollicitude de façon libératrice pour l'autre, c'est-à-dire laisser l'autre assumer librement ses possibilités.

La sollicitude authentique est encore loin d'une notion telle que la relation dialogique entre *je* et *tu*. En fait, l'ipséité qui est sous-jacente à toute notion de *je* est également la condition de possibilité pour un tel *je* d'entrer en relation avec un *tu* ou mieux, de s'ouvrir dans le *tu*.²⁸

§ 1.3 Le *Dasein* et la vie publique

L'être-avec est donc surtout situé par rapport à son mode impropre ou inauthentique du *Dasein*. C'est quand le *Dasein* est dispersé de prime abord et le plus souvent dans son existence déchu(e) (*Verfallen*) du *on* que son être est essentiellement en vue d'autrui (« *Mitsein* « *ist* » *daher das Dasein wesentlich umwille* *Anderer* »).²⁹

Ce résumé du *Mitsein* pourrait laisser croire que l'ontologie fondamentale contient en elle une prédisposition à élaborer cette

²⁶ SZfr 213 ; SZ 298.

²⁷ Cf. SZ 275 & 269.

²⁸ Cf. *Wegmarken* 157–158. Il est à noter que, dans le mouvement de *Vom Wesen des Grundes*, la relation entre le *Dasein* et autrui est enracinée dans l'ipséité expliquée comme à dessein de soi-même (*Questions I* 132) (*umwille seiner*) et qu'il n'est plus question de l'en-vue-d'autrui (*umwille Anderer*) de SZ 123.

²⁹ SZ 123.

relation entre le *Dasein* et les autres dans la direction d'une philosophie politique ou pratique. Ce n'est cependant pas si sûr. Pour en expliquer les raisons et pour mieux esquisser la vraie relation de *Mitsein* comme Heidegger l'a présentée, nous reprenons des analyses élaborées par J.-F. Courtine qui s'est interrogé sur les raisons pour lesquelles l'ontologie fondamentale n'a pas contribué directement à la réhabilitation de la philosophie pratique et, de plus, pourquoi cette philosophie a « forclus la sphère de l'éthicité, dans sa spécificité, sa singularité, mais aussi son originalité »³⁰.

Nous avons vu que l'élaboration d'une ontologie fondamentale entraînait une déconstruction phénoménologique des notions clés de la tradition philosophique. Cette entreprise comprenait une reprise des catégories aristotéliennes les plus importantes, surtout de l'*Éthique à Nicomaque*, tout en ontologisant ces catégories. Ainsi, la notion aristotélienne de *praxis* a trouvé sa prolongation ontologisante dans la notion heideggerienne de *Dasein*. Cependant, cette reprise a entraîné la perte des caractéristiques proprement aristotéliennes qui avaient donné son sens à la *praxis*. La perte la plus significative serait « son interpersonnalité [...] et son enracinement essentiel dans une *koïnonia* », si bien que cette ontologisation « aboutit en réalité à méconnaître totalement tous les réquisits de l'analyse aristotélienne de la *praxis*, encore une fois la pluralité, la dimension doxique (*i.e.* la sphère de la *doxa*), publique, dialogique et fondamentalement politique », c'est-à-dire la sphère de l'agir et celle de l'*Oeffentlichkeit*.³¹

Cette perspective sur le *Dasein* contredit clairement les premières impressions données par les remarques sur le *Mitsein*. Qu'en est-il vraiment de la relation sociale du *Dasein*? Il apparaît que, d'après les analyses de Heidegger, la rencontre entre le *Dasein* et les autres *Dasein* a toujours lieu à partir du monde de

³⁰ Cf. Jean-François Courtine, « La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue » in : *Heidegger et la phénoménologie*. Vrin : Paris. 1990, pp. 327–353, ici p. 328.

³¹ J.-F. Courtine, « La voix (étrangère) de l'ami . . . », *op. cit.* pp. 331 & 332.

la préoccupation quotidienne, c'est-à-dire du monde dans lequel *on* est déchu ; le monde partagé dans l'être-là-avec (la *Mitwelt*) serait toujours le monde du travail (*Werkwelt*).³² La *Mitwelt* constitue une perte pour le *Dasein*, parce que c'est un monde dans lequel ce dernier n'est pas lui-même ; son existence est dispersée dans la médiocrité inauthentique de l'*on*. Quant aux autres, ils sont toujours des êtres rencontrés à partir de la « *Werkwelt* » (par exemple des travailleurs, des consommateurs, des clients, des esclaves, des fournisseurs) et par conséquent des *Dasein* inauthentiques – « à suivre *Sein und Zeit*, autrui ne m'apparaît jamais d'abord dans l'horizon de l'action ou de l'interagir, ou dans l'horizon de la parole qui lui est intrinsèquement associé (Arendt), mais dans le système de renvois du monde du travail »³³. Le monde partagé avec les autres, la sphère publique, serait tout entier inauthentique.

En fait, si le *Dasein* est l'étant privilégié qui nous donnerait accès au sens de l'être, comme il est revendiqué dans *Sein und Zeit*, il est encore plus important de savoir comment arracher le *Dasein* à cette existence inauthentique afin de le phénoménaliser pour le saisir dans sa totalité originarie. La réduction chez le premier Heidegger est l'événement par lequel les autres étants et les autres *Dasein* sont « mis entre parenthèses » et qui permet au phénoménologue d'apercevoir le *Dasein* dans son mode propre, c'est-à-dire dans un moment où il existe authentiquement le fait que l'être soit toujours le sien. Ainsi, J.-F. Courtine pourrait-il conclure : « L'égologie husserlienne loin de faire place à la pluralité différenciée des acteurs, égaux et responsables, est bien plutôt remplacée [dans l'ontologie heideggerienne – EW] par une ipséo-logie. La question directrice pour toute l'analytique du *Dasein* est en effet : « Qui est le Dasein ? » dans son être propre, mien, dans sa sé-ité ou son ipséité (*Selbstheit – Selbständigkeit*). Et ce qui est ainsi à chaque fois pris en vue dans l'horizon de cette question, c'est toujours un « sujet » solitaire, séparé, isolé,

³² J.-F. Courtine, « La voix (étrangère) de l'ami . . . », *op. cit.* pp. 335–336.

³³ J.-F. Courtine, « La voix (étrangère) de l'ami . . . », *op. cit.* p. 338.

esseulé. » Et plus : « définir le *Dasein* dans son ipséité, c'est le délivrer de la « domination » des autres ». ³⁴

Finalement, l'achèvement de son authenticité se réalise face à la mort où personne ne pourrait entrer à la place du *Dasein* ; la mort constitue à la fois l'authenticité et l'isolement les plus accomplis.

Les notions d'authenticité et d'inauthenticité sont des notions phénoménologiques, certes, ce qui veut dire que le domaine de l'authenticité ainsi que celui de l'inauthenticité fournissent au chercheur des données positives. Toujours est-il que le vocabulaire heideggerien éthico-religieux, prétendument ontologiquement neutre, comporte un jugement implicite qui valorise des formes d'existence authentique au détriment de celles appelées péjorativement inauthentiques. Selon cette valorisation, le « *Dasein* se perd, ou mieux il s'est toujours déjà perdu dans le « On ». La « déchéance », pour autant qu'elle appartient de droit à l'avoir-été-jeté, à la *Geworfenheit*, situe l'être-là dans le monde, auprès du monde de la préoccupation, qui est aussi bien perte de soi que fuite devant soi-même et son pouvoir-être authentique. » ³⁵

Notre question à Lévinas se profile par cette lecture de Heidegger. Est-ce que la philosophie de Lévinas sur le sens originare éthique mène à un rétablissement de la vie politique par rapport à Heidegger ? Ou le fait qu'il a travaillé dans le style d'une phénoménologie ontologisée, l'a-t-il prédisposé à saper la réalisation d'une justice politique voulue ? Lévinas arrive-t-il à esquisser les conditions d'une vie publique pour donner suite à son souci pour la politique ou est-il chez lui aussi question de « délivrer le sujet de la domination des autres », en lien avec son jugement sévère sur la politique ? Afin de proposer des réponses complexes à ces questions qui toutes portent sur le passage de l'éthique originare à la réalisation de la justice dans la politique, il faut reconsidérer l'éventuelle distinction d'authenticité et d'inauthenticité chez Lévinas.

³⁴ J.-F. Courtine, « La voix (étrangère) de l'ami . . . », *op. cit.* pp. 339 & 341 respectivement.

³⁵ J.-F. Courtine, « La voix (étrangère) de l'ami . . . », *op. cit.* p. 340.

§ 2. AUTHENTICITÉ ET INAUTHENTICITÉ CHEZ LÉVINAS

On lit souvent dans les commentaires sur la philosophie de Lévinas qu'il n'a pas repris les notions heideggeriennes d'authenticité et d'inauthenticité. Et, pour autant que nous le sachions, on cherche en vain ces idées dans la pensée de Lévinas. Mais les apparences peuvent être trompeuses. L'enjeu de cette question que nous allons réexaminer est la relation de l'homme au sens originaire éthique.

Chez Heidegger, les notions d'authenticité et d'inauthenticité trouvent leur sens par rapport à la thèse de base, à savoir que pour le *Dasein*, l'être est le sien (c'est la mienneté, la *Jemeinigkeit*; et n'oublions pas de souligner le *eigen* [propre, sien] dans les deux modalités de la mienneté, dans l'*Eigentlichkeit* et l'*Uneigentlichkeit*). Insistons sur quelques traits de l'authenticité. (i) Le *Dasein* est le plus proprement ou le plus authentiquement soi-même quand il entre dans la mort, puisque personne ne pourrait mourir à sa place (c'est son solipsisme existentiel) – l'authenticité est liée à l'*unicité*. (ii) Avant la mort, le chercheur a la possibilité de voir le *Dasein* propre ou authentique dans un genre de *réduction* effectuée dans l'angoisse devant la mort. (iii) Cette réduction reconduit le moi vers un soi plus fondamental, c'est-à-dire réalise un *décentrement* par rapport à soi (D. Janicaud) et ainsi la différence ontologique (J.-F. Courtine). L'inauthenticité en revanche est marquée par la possibilité pour l'*on* d'être remplacé et le fait de ne pas être phénoménalisé par une réduction; *on* vit dans l'oubli de ce qui lui est le plus sien.

On trouve également chez Lévinas une position dans laquelle le sujet serait parfaitement irremplaçable. Cette position qui est ouverte par la réduction face au visage de l'autre est l'appel éthique³⁶ et cet appel éthique qui provient du visage de l'autre ou de sa proximité est pour le sujet *jemeinig*, toujours seulement le mien, parce que personne ne peut être responsable de l'autre

³⁶ Voir nos explications sur la réduction lévinassienne au chapitre 3, surtout le résumé dans § 3.3 « Le visage comme réduction; Lévinas et Heidegger ».

à ma place. A vrai dire, le fait d'être touché éthiquement par l'autre est ce qui donne naissance à mon *je*, c'est pourquoi considérer l'appel de l'autre c'est considérer ce qui me décentre puisqu'il ne coïncide pas avec moi même si l'autre-dans-le-même est plus fondamental que mon *je*. Il est donc bel et bien question d'une « authenticité » éthique chez Lévinas. Si le sujet est seul à faire face à l'appel qui lui est propre, on pourrait dire par suite que le sujet est dans ce sens isolé ou esseulé et qu'il y a ici un « solipsisme éthique ». Cependant, même si cette notion de « solipsisme éthique » pouvait éclairer le parallèle avec Heidegger, elle ne convient guère au contexte, puisque le sujet lévinassien, dans son « authenticité éthique », n'est justement pas délié d'autrui. C'est le fait d'être toujours lié à autrui (la re-ligion) qui est manifeste face au visage de l'autre.

Déjà chez Heidegger, l'être du *Dasein* veut dire « être encore autrement » ou « être toujours différent de soi » ou « ne jamais coïncider avec soi » (R. Bernet), parce que son ipséité est constituée par la transcendance ou l'ek-sistence. Selon la critique de Lévinas, exprimée depuis *De l'évasion*, le *Dasein* reste dans cette transcendance ontologique noué à soi-même. Lévinas essaie d'introduire une vraie transcendance en décentrant le sujet encore plus radicalement : le sujet n'existe pas avant de rencontrer l'autre, il n'est pas non plus seulement co-constitué par l'autre dans un genre de *Mitsein* ; en fait, Lévinas affirme que sur le plan le plus originaire, le sujet est investi par l'autre selon la structure de l'idée de l'infini. Ce qui est le plus propre ou le plus authentique du sujet est la présence de l'autre dans le sujet, ce qui constitue un décentrement par rapport au *je*. Pour Lévinas, ce lien social qu'il décrit n'est pas seulement un approfondissement par rapport à l'ontologie du *Mitsein* chez Heidegger, mais un autre genre de lien. Le sens de ce lien serait éthique ; par la réduction de la proximité se réalise la différence éthique (le *dire* par rapport au *dit*). Être confronté à l'appel de l'autre, c'est ce qu'il y a de plus sien pour le sujet lévinassien. Si l'on dit que l'éthique précède l'ontologie, cela signifie que le sujet est toujours constitué par l'autre qui serait pour lui le plus originaire ou le plus propre.

Si cette analyse est juste, nous pouvons facilement comprendre pourquoi l'inauthenticité serait pour Lévinas une condition horrible : il s'agirait d'une situation dans laquelle le sujet serait privé de ce qui lui est le plus propre, l'appel de l'autre, c'est-à-dire de sa transcendance. Sans transcendance (dans le sens fort lévinasien), le sujet serait jeté dans et restreint à sa corporéité à laquelle il reste rivé (c'est la situation décrite dans *De l'évasion*). Dans quelles circonstances le sujet peut-il se trouver soumis à ces restrictions ? Il va de soi que Lévinas n'est pas très enthousiaste pour identifier de telles situations – dans ces circonstances, le sujet serait dans l'impossibilité de répondre à l'appel de l'autre et, de surcroît, en situation de non-responsabilité envers l'autre. Tout l'effort de Lévinas porte en fait à démontrer que l'homme est un être éthique ou responsable pour l'autre et non à indiquer des conditions d'alibi face à cette obligation éthique. Cependant, il nous semble qu'il y a au moins deux situations dans lesquelles l'homme est privé de son authenticité éthique : la guerre et la tyrannie – c'est justement cette situation qui avait provoqué les *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Dans ces deux cas, l'homme est privé de sa capacité de répondre à un commandement, dirait le Lévinas de *Liberté et Commandement*, et la guerre est la suspension de la morale, dit-il dans la Préface de *Totalité et infini*.³⁷

§ 2.1 *Le dédire et la poursuite de l'authenticité*

Il est possible de prolonger cette analyse en dégageant la poursuite de l'authenticité inscrite dans la pensée sur le *dire* et le *dit*.

En faisant l'inventaire des expressions employées par Lévinas, nous avons montré l'utilité du dédire : c'est une contre-mesure à laquelle le philosophe est appelé contre la coagulation du *dire* dans un *dit* et contre l'indépendance du *dit* par rapport au *dire* ; cette contre-mesure consiste justement à dédire un *dit* coagulé et

³⁷ Voir nos explications sur la tyrannie au chapitre 4, § 2 « Du problème de la tyrannie à la question de la libération » et sur la guerre au chapitre 2, § 1.3 « L'être pur en tant que guerre : la préface de *Totalité et infini* ».

indépendant afin de nous ramener au *dire* originaire³⁸. Le *dire* est toujours menacé par ce qui risque d'usurper sa place, à savoir sa propre idole, le *dit*. Il s'agit ici non seulement d'un risque identifié par le philosophe, mais d'une tradition entière qui n'obéit pas à cette interdiction d'idolâtrie : « Pour la philosophie occidentale, ce n'est pas l'approche d'autrui qui fait question, c'est la communication de ce qui est communiqué » ; Lévinas, en revanche, cherche une « signification antérieure et indépendante de tout contenu et de toute communication de contenu », ce qu'il appelle « *dire* »³⁹. Autant dire que la philosophie occidentale s'est livrée à l'idolâtrie du *dit* et que Lévinas cherche à briser les idoles pour laisser entendre l'à-Dieu originaire. Ou si l'on n'aime pas ce parler vétérotestamentaire, on peut dire qu'il règne dans la philosophie occidentale un oubli du *dire* (analogique à la *Seinsvergessenheit*, l'oubli de l'être, dont parlait Heidegger) et que Lévinas compte faire entendre à nouveau la question du *dire*, c'est-à-dire le *dire* qui met le sujet en question.

Le parallèle formel entre deux verbes et leur participe substantifié (être/étant, *dire/dit*) nous semble susciter d'autres similarités. A chaque fois, les deux sont réunis dans l'homme et chaque fois court-on le risque que le sens du verbe se fige dans le substantif (on voit particulièrement bien ce parallèle entre le *dit* philosophique et la *Sprache*, qui tous deux traduisent, mais risquent de trahir, leurs verbes respectifs). D'où le besoin d'une réduction (mais il s'agit à chaque fois d'une réduction en premier lieu subie par l'homme) pour nous mener à la sphère de l'unicité, soit le « solipsisme » existentiel, soit l'irremplaçabilité dans la responsabilité. Et si la recherche de l'authenticité constitue une injonction éthique (dans le sens d'*éthos*, « style de vie ») pour Heidegger, son ancien étudiant fait de l'authenticité un appel à la responsabilité à laquelle il faut constamment être réveillé. Si Lévinas cherchait une évansion de l'unicité de l'être-rivé à l'être, il nous mène vers l'unicité – personne ne peut être responsable pour l'autre à ma place – sans évansion

³⁸ Cf. au chapitre 7, § 4.5 « Une fois de plus : du *dit* au *dire*. Dédire. »

³⁹ *Dieu, la mort et le temps* 180.

possible. Dans ce sens, le langage éthique qui provient d'autrui est totalitaire (dans le sens lévinassien), et cela pour une bonne raison, à savoir que Lévinas ne veut pas laisser d'alibi pour des comportements apathiques ou indifférents envers autrui. C'est justement cela l'importance décisive du sens éthique, à savoir qu'il imprègne tout sens, tant et si bien qu'il ne reste plus aucun coin de l'être qui ne porte pas ce sens éthique⁴⁰.

Une exploration avancée de la question de l'authenticité chez Lévinas peut nous montrer les enjeux de la poursuite de l'authenticité. L'éveil, avons-nous vu, est la vocation de dédire, qui sert à nous empêcher de nous endormir dans notre propre être⁴¹. Nous savons que Lévinas appréciait la notion d'éveil de Marcel⁴². Cependant, on peut se demander si la correspondance avec la sollicitude devançante-libérante (*vorspringend-befreiende Fürsorge*) heideggerienne n'est pas plus proche. Certes, Lévinas ne cherche pas à libérer l'autre du souci de ce qui lui est, d'après Heidegger, le plus sien, à savoir son être. Mais l'éveil a une structure similaire : en réponse à l'impératif originnaire qu'est l'autre-dans-le-même ou mon « me voici », j'obéis à cet impératif, je mène mon existence pour-l'autre, entre autres, en éveillant l'autre, c'est-à-dire en l'aidant à assumer ce qui lui est le plus sien, à savoir l'impératif dans la proximité d'autrui ou des tiers, et ainsi à être ouvert au souci pour la justice. Ainsi, sans pouvoir manipuler la signifiante de l'altérité (ce qui est impossible), on aide l'autre à faire une réduction des *dits* trahissant leur *dire*⁴³. Tandis que le *Dasein* soucieux de l'authenticité de l'autre peut

⁴⁰ Cf. TI 341 : « Le face à face n'est pas une modalité de la coexistence, ni même de la connaissance (elle-même panoramique) qu'un terme peut avoir de l'autre, mais la production originelle de l'être vers laquelle remontent toutes les collocations possibles des termes. »

⁴¹ Cf. une fois de plus DVI 57.

⁴² Cf. le petit essai « Une nouvelle rationalité. Sur Gabriel Marcel » dans *Entre nous* 72–74.

⁴³ C'est une interprétation possible du fait que Lévinas décrit le dés-interessement ou la bonté comme une « réduction des êtres [humains – EW] à leur signification » *Autrement que savoir* 62. Cf. l'interprétation de la sollicitude heideggerienne par Lévinas dans *Entre nous* 211–213.

agir comme « conscience » d'autrui (« *Gewissen* » *der Anderen*)⁴⁴, le sujet lévinassien éveille les gens à la mauvaise conscience.

Dans l'éveil et dans le dédire qui veut réveiller, on est reconduit vers le *dire* originaire en vue d'y donner suite par son existence même, dans la forme de la recherche de la justice, répétons-le, dans la sphère de l'ontologie. Que la signifiante autrement qu'être résonne ou s'exerce dans l'être, que le *dire* soit *dire* d'un *dit*, est de première importance pour la philosophie de Lévinas. C'est pourquoi il insiste qu'« en aucune façon la justice n'est une dégradation de l'obsession, une dégénérescence du *pour l'autre*, une diminution, une limitation de la responsabilité anarchique [. . .] »⁴⁵. Dans la mesure où il souligne la continuité entre la justice et sa source, la responsabilité, on peut donner raison à Lévinas. Mais Lévinas exagère dans la citation (« en aucune façon ») le potentiel de la justice, qui, selon la présentation du philosophe, est *dit*, et qui par suite traduit le *dire* seulement aux risques et périls d'un glissement inévitable vers la trahison. La diminution, la limitation et la dégénérescence du sens du pour-l'autre dans la justice sont bel et bien inscrites dans la fibre de la justice même. Lévinas le dit lui-même : le *dire* « pur », l'appel inévitable de l'autre dans le même (la *Jemeinigkeit* de la signification éthique, peut-on dire), dégénère en un état où le *dit* de ce *dire* fait, en pratique, écran entre moi et l'autre⁴⁶. Donc, la justice risque sans cesse d'être pervertie en une inauthenticité éthique. L'inauthenticité éthique est la justice coupée de son éveil par le *dire* (qui l'avait ouverte comme justice en premier lieu), qui s'endort dans l'être où l'on s'effondre dans l'oubli du *dire*.

Que la justice (comme la *Sprache* chez Heidegger) soit en jeu quand il s'agit de distinguer entre l'authenticité et l'inauthenticité, a de graves conséquences. Le risque est qu'advienne un « désaccord entre le Sens [c'est la signifiante de l'un-pour-l'autre – EW] et l'Être – le risque permanent pour le Sens de s'expulser de l'être et d'y errer

⁴⁴ SZfr 213 ; SZ 298.

⁴⁵ AE 248.

⁴⁶ Cf. DVI 121 : « Dire qui m'ouvre à autrui, avant de dire un dit, avant que le dit de cette sincérité ne fasse écran entre moi et l'autre. »

comme dépaycé, exilé et persécuté »⁴⁷, c'est-à-dire qu'il existe le danger qu'une inauthenticité éthique s'installe au sein d'une société. La réalisation de ce danger est illustrée dans *De la déficience sans souci au sens nouveau* (d'où vient cette dernière citation et que nous allons discuter plus longuement dans le chapitre suivant) : les catastrophes politiques et le fiasco humain du vingtième siècle. Trop d'authenticité ontologique, trop peu d'authenticité éthique.

L'autre grave conséquence – mais pour Lévinas, c'est le beau risque à courir – est de chercher l'authenticité éthique, l'amour commandé par le visage de l'autre homme, c'est-à-dire la quête d'une « percée de l'humain dans la barbarie de l'être, même si aucune philosophie de l'histoire ne nous garantit contre le retour de la barbarie. »⁴⁸ La rupture entre l'être et son sens, la rupture de la mienneté éthique, menacera toujours l'humanité et c'est la tâche de la philosophie, la sagesse de l'amour, de veiller à ce que le *dire* demeure propre ou sien (*eigentlich*) à l'homme. Finalement, l'authenticité serait une vie sainte sacrifiée aux autres et éviterait aussi bien que possible de vivre envers l'autre comme *on* le fait. Plus tard, nous explorerons plus en détail ce que cela veut dire au niveau de la politique.

Quelles sont les conséquences de ce que nous venons de dire pour la philosophie et pour les livres en général ?

§ 2.2 *La communauté des philosophes et les livres*

Le style, ainsi que la teneur, de la pensée de Lévinas sont au service du *dire* qui les inspire. Mais ce *dit* lui-même est, en tant que *dit* d'un *dire*, orienté vers l'autre : le « parler philosophique qui trahit dans son dit la proximité qu'il traduit devant nous, demeure en tant que *dire*, proximité et responsabilité ; la philosophie tout en cernant la vie de l'approche dont elle mesure devant le tiers les obligations avec justice et savoir – avec sagesse – ne déjoue pas cette vie. Elle se dit à Autrui qui est hors le thème. »⁴⁹ Cela

⁴⁷ DVI 86.

⁴⁸ *Entre nous* 194.

⁴⁹ AE 261–262. Cf. aussi AE 80 et *Hors sujet* 192 où l'*apophansis* est décrite comme une modalité de l'approche de l'autre.

vaut, comme nous l'avons expliqué plus haut, pour la philosophie écrite ainsi que pour la lecture de la philosophie, qui est aussi, après tout, un acte de compréhension. La tendance totalisatrice de la compréhension est rompue par le fait que la compréhension se réfère à l'interlocuteur en dehors d'elle-même. Le caractère social de la philosophie est visible dans la manière dont les livres sont faits : ils appartiennent au monde, dont ils parlent, mais en plus, ils portent des préfaces et des avant-propos qui déjà indiquent une interruption de leur discours. Ils renvoient à d'autres livres qui les commentent aussi et ainsi est évoqué le *dire* entre les philosophes.⁵⁰ Le livre est une façon d'être pour l'homme, qui consiste en sa relation avec la parole inspirée, ce qui est la prophétie ou le *dire*⁵¹. Même si Lévinas croit à l'excellence prophétique de la Bible et s'il voit dans les « littératures nationales » une participation à l'Écriture sainte⁵², la relation envers les livres, que nous discutons ici pour comprendre les livres philosophiques, est universelle, si bien qu'elle vaut même pour les proverbes et les fables orales⁵³.

Selon Jacques Rolland, il y a chez Lévinas deux capacités d'expression supérieures aux autres, à savoir la prophétie (au niveau du *dit* et non pas du *dire* où elle est synonyme d'inspiration) et la poésie. Elles sont fondées sur le fait que ces *dits* excèdent la pensée par leurs sous-entendus, « sans jamais se faire entendre »⁵⁴, et par leurs suggestions qui font appel à l'exégèse. J. Rolland s'appuie surtout sur la remarque de Lévinas qui voit dans cet excès de sens une « vertu qui se met à nu dans le *dit*

⁵⁰ Cf. AE 264–265.

⁵¹ Cf. *Entre nous* 119 : « L'être humain n'est pas seulement au monde, pas seulement un *in-der-Welt-Sein*, mais aussi *zum-Buch-Sein* en relation à la Parole inspirée, ambiance aussi importante pour notre exister que les rues, les maisons et les vêtements. On interprète à tort le livre comme pur *Zubandenese*, comme ce qui se prête à la main, comme un manuel. » De même *L'au-delà du verset* 8. Lévinas avait déjà fait mention du « caractère pratique et usuel » particulier aux livres dans TIPH 75.

⁵² Cf. *Éthique et infini* 115–116.

⁵³ Cf. *Entre nous* 119.

⁵⁴ AE 263.

poétique et l'interprétation qu'il appelle à l'infini. Vertu qui se montre dans le dit prophétique méprisant ses conditions dans une espèce de lévitation. »⁵⁵. Or, il nous semble impossible de réclamer une supériorité (si elle consiste en l'authenticité éthique ou dans sa disponibilité d'être dédit) *a priori* pour certains genres d'expression, fût-ce la littérature, la prophétie ou textes religieux ou encore la philosophie et même si nous savons quelles sont les formes du *dit* que Lévinas préfère commenter. Dans le chapitre précédent, nous avons lu les commentaires littéraires de Lévinas pour mettre à l'épreuve cette supériorité et conclu que le *dire* peut se dire aussi bien et aussi mal dans le langage quotidien que dans la poésie et la prophétie⁵⁶. Si le *dit* poétique et le *dit* prophétique excèdent « les limites du pensé », c'est justement « en suggérant, en laissant sous-entendre, sans jamais faire entendre », c'est-à-dire par le fait que ces *dits* sont la traduction (et la trahison) d'une signification au-delà de ces *dits* mêmes, signification qui se venge sur ces *dits* en n'entrant pas dans le *dit* sans le troubler, et en invitant l'exégèse ou l'interprétation, qui serait déjà un genre de dédire. Autrement dit, si le langage signifie au-delà de son *dit*, si son pouvoir-dire excède son vouloir-dire, c'est parce que tout langage a un caractère prophétique. Jean Greisch,

⁵⁵ AE 263. Cf. Jacques Rolland, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Lévinas*. PUF (Epiméthée) : 2000, pp 198–201. Nous trouvons imprudente la manière dont J. Rolland cite, dans son analyse du *dit* prophétique, *L'au-delà du verset* 135 où Lévinas parle de la Bible comme le « Livre des livres » sur le fond de son privilège de « contenir plus qu'il ne contient » et qui serait dans ce sens « inspiré ». Dans la philosophie de Lévinas, il n'y aucune manière de privilégier ce texte avant d'autres, si ce n'est sur le fond de la contribution de ce livre à la justice. Citer la conviction religieuse de Lévinas à propos de l'excellence de la Bible dans un contexte où il s'agit de comprendre le *dire* et le *dit* du point de vue philosophique, ne peut que contribuer à la confusion. Si l'éminence du « Livre des livres » était valable dans la philosophie, Lévinas aurait tort de refuser à maintes reprises de fonder des arguments philosophiques sur l'autorité du texte biblique.

Remarquons que même suivant *L'au-delà du verset* 137, il est clair qu'un livre n'a d'excellence comme « Livre des livres » que pour autant qu'il reste fidèle à l'inspiration, définie en termes de mauvaise conscience.

⁵⁶ Cf. *Hors sujet* 192–193.

utilisant judicieusement les textes confessionnels, fait un commentaire plus exact quand il conclut que, dans la philosophie de Lévinas, « le prophétisme n'est pas un phénomène religieux particulier de l'histoire des religions : tout langage qui ne trahit pas le mouvement de la signifiante vers la signification, du Dit vers le Dire, tout langage qui résiste à la thématization, est par le fait-même un langage prophétique et inspiré, qu'il s'agisse d'un langage religieux ou non. »⁵⁷ Il faut seulement préciser que, contrairement à ce que la citation peut laisser entendre, tout langage trahit aussi, dans une certaine mesure, son *dire* ; moins grand est l'écart entre l'expression et le *dire*, plus elle est éthiquement authentique. Le plus dans le moins, qui caractérise donc tout langage, invite à une herméneutique prête à être frappée par l'aspect énigmatique du langage, c'est-à-dire par le fait d'être plus ou moins éthiquement authentique, et nous incite à évaluer l'idée de la justice promue dans ses énoncés.

Tout langage est selon Lévinas prophétique, disons-nous. Il est prophétique parce qu'il traduit le *dire* dans lequel l'auteur se fait signe, ce qui se laisse « entendre » par une écoute fidèle à la vocation du dédire. Si tout cela vaut pour les textes de Lévinas et pour la Bible, cela vaut également pour *Mein Kampf*. Nier l'aspect prophétique de cet ouvrage serait une atteinte à l'humanité de son auteur, atteinte qui fournirait un alibi pour le comportement de celui-ci. Cela ne veut pas dire que nous soyons obligés d'accepter le propos de ce texte. Nous, les lecteurs, sommes capables de lire parce que nous sommes ouverts à l'être par le souci de la justice. Le calcul déclenché par ce souci nous conjure à évaluer l'écart entre le *dit* du texte et le *dire* qui, au plus originaire, anime notre lecture. Il faut lire *Mein Kampf* avec une *Fürsorge* lévinasienne. Ainsi peut-on aboutir à une interprétation telle que *Mein Kampf* est un *dit* qui trahit plus qu'il ne traduit le *dire*, c'est un texte éthiquement inauthentique. Au nom de la justice, l'auteur

⁵⁷ Jean Greisch, « Du vouloir-dire au pouvoir-dire » in : Emmanuel Lévinas (Les Cahiers de *La nuit surveillée*), Ed. Jacques Rolland. Verdier : Montpellier, 1984, pp. 211–221, ici p. 220.

d'un livre pareil peut à la rigueur devenir comme le bourreau qui n'a plus de visage⁵⁸.

§ 3. PROPHÉTIE, INSPIRATION, TÉMOIGNAGE, DIEU . . . ET INTERPRÉTATION

Le champ de métaphores empruntées à la religion sera important dans l'exploration de la politique qui correspond au *dire* toujours le mien et au *dit* authentique ou inauthentique. Nous avons montré que la subjectivité est, selon Lévinas, « le temple ou le théâtre de la transcendance » qui prend un sens éthique.⁵⁹ L'« épiphanie » dans ce temple vient d'un Dieu absent et elle a lieu dans le *dire* de la personne qui reçoit l'épiphanie et en témoigne⁶⁰. Autrement dit, le mode fondamental de la révélation, c'est le prophétisme, qui n'est rien d'autre que la spiritualité de l'homme ou le psychisme de l'âme⁶¹. Ainsi, le témoignage du prophète (qu'est chaque personne), le *dire*, témoigne de ce *dire* même, ce que Lévinas appelle l'« itération du *dire* »⁶². Dire le *dire*, c'est se faire signe pour l'autre, c'est le « me voici », où le « me » n'est pas le concept général d'un moi quelconque, mais l'unicité avant l'individualité de celui à la place duquel personne d'autre ne peut être responsable⁶³.

Insistons cependant que la philosophie lévinassienne ne se veut pas une théologie. Nous savons que l'autre n'est pas Dieu

⁵⁸ Cf. *Entre nous* 115 : « Quand je parle de Justice, j'introduis l'idée de la lutte avec le mal, je me sépare de l'idée de la non-résistance au mal. Si l'autodéfense fait problème, le « bourreau » est celui qui menace le prochain et, dans ce sens, appelle la violence et n'a plus de Visage. »

⁵⁹ DVI 128. Voir la discussion de l'à-Dieu et de la gloire de l'infini dans le chapitre 7, § 4.3(6) « L'illéité et le *dire* ; l'à-Dieu ».

⁶⁰ Cf. AE 234.

⁶¹ Cf. *Éthique et infini* 111, AE 233, *Dieu, la mort et le temps* 229, 235. Cf. *Dieu, la mort et le temps* 233 : « On peut appeler prophétisme ce retournement où la perception de l'ordre coïncide avec le fait que celui qui obéit le signifie. Le prophétisme serait ainsi le psychisme même de l'âme, l'Autre *dans* le Même, où le *dans* signifie le *réveil* du Même par l'Autre. »

⁶² Cf. AE 223, DVI 45, *Dieu, la mort et le temps* 223s.

⁶³ Cf. DVI 228–229, *Entre nous* 199–200.

et Dieu n'est pas l'autre. Il n'y a ici aucune tentative de prouver l'existence de Dieu (de toute façon, Lévinas ne croit pas en un Dieu « contaminé par l'être ») ; Lévinas ne prône aucun dialogue avec Dieu et son développement ne mène pas à une confession de foi en Dieu⁶⁴. En dépit du parler religieux, nous n'avons pas affaire à une théologie, fût-ce une théologie négative, parce qu'avec « la théologie, qui a partie liée avec l'ontologie, Dieu se fixe en concept »⁶⁵. L'enjeu de ces notions empruntées à la religion est éthique (sans pour autant nier qu'il ait des conséquences pour la théologie). Pour éliminer tout doute à ce sujet, Lévinas déclare que « pour être digne de l'ère messianique, il [faut] admettre que l'éthique a un sens, même sans les promesses du Messie. »⁶⁶

§ 3.1 D'auditeur à auteur. Sur l'interprétation

Lévinas définit le prophétisme (ou son synonyme, l'inspiration) comme cette « intrigue de l'infini où *je me fais l'auteur de ce que j'entends* »⁶⁷. Cette description est tout à fait capitale. Insistons d'emblée sur le fait que la formulation active (« j'entends », « je me fais ») n'est qu'une façon de présenter ce qui « se passe » au niveau de la passivité absolue du sujet. La formule qui nous retient ici – « je me fais l'auteur de ce que j'entends » – indique une transformation d'un acte de recevoir (entendre) en un acte de donner (être auteur). Mais étant donné qu'il s'agit d'une explicitation du *dire*, nous savons que cette « transformation » n'est qu'apparente, parce que dans la philosophie de Lévinas, entendre est être auteur, la révélation se fait dans le témoignage du prophète, le *dire* témoigne de ce *dire* même (c'est l'« itération » du *dire*), la proximité de l'autre est l'exposition du sujet, « souffrir par » est « souffrir pour »⁶⁸, la trace de l'autre signifie comme le « me voici » – tout cela, pourvu que l'on reste au niveau du *dire*. L'« auteur » est le

⁶⁴ Cf. *Entre nous* 84, DVI 115, 252, AE 10, *Dieu, la mort et le temps* 236, 234.

⁶⁵ *Dieu, la mort et le temps* 237.

⁶⁶ *Éthique et infini* 112.

⁶⁷ DVI 124 (nous soulignons).

⁶⁸ Par exemple *Dieu, la mort et le temps* 210.

sujet à l'accusatif originaire, le « me voici », *mon dire*. Il faut concéder que l'on touche ici à une conviction fondamentale sans laquelle il n'y a pas de philosophie lévinassienne, à savoir qu'il y a des phénomènes qui sont des énigmes et que c'est leur énigmati- cité qui permet de reconnaître autrui (humain) dans l'autre ou l'altérité (non-identifiable), le prochain dans la proximité, le datif de la personne privilégiée dans le datif de la personne adressée, le « souffrir pour » dans le « souffrir par », etc.

Il nous semble qu'il y a chez Lévinas plusieurs manières dont celui qui entend peut devenir auteur. Nous en comptons trois. (1) La première est celle que nous venons d'explorer, c'est l'au- teur passif ou accusatif qui n'écrit que très peu, il n'écrit que la signifi- cation éthique qu'est son *dire*. (2) Mais le *dire* n'est jamais sans *dit*. La deuxième manière de devenir auteur est de prendre corps, d'exister, d'être le *dit* du *dire*, même si l'auteur ici est un traducteur-traître. (3) On peut devenir auteur dans un sens plus habituel, comme par exemple un auteur de livres de philosophie, ce qui n'est pas forcément un rôle inférieur – le philosophe a, après tout, les tâches importantes de l'éveil et du dédire. Nos analyses de la philosophie lévinassienne du langage nous ont montré comment ces trois niveaux de langage ou d'être-auteur sont emboîtés les uns dans les autres.⁶⁹

Nous allons maintenant parcourir les trois façons dont un auteur se fait, cette fois-ci dans l'ordre inverse, en posant à chaque fois la question capitale : est-ce qu'un auteur est toujours un lecteur, un interprète, et qu'est-ce qu'il interprète ? (3) L'auteur, Lévinas en l'occurrence, pratiquant entre autres des propositions apophantiques, s'exprimant dans une langue, énonce une interprétation des textes de ses interlocuteurs philo- sophes, de son existence ontologique, mais aussi des énigmes. Cette interprétation et son articulation dans la langue constituent la meilleure manière dont Lévinas a cru pouvoir servir la justice. (2) De par son existence corporelle, chacun est auteur à chaque instant, notamment dans un langage fait d'*en tant que* hermé- neutique. Lévinas est aussi auteur dans ce sens – c'est ce qui lui

⁶⁹ Voir le chapitre 6, § 2.3 « Les trois acceptions de « langage » ».

permet de tenir son stylo, de savoir comment se mettre à sa table pour travailler, mais aussi de comprendre le verbe « être » ; il interprète ainsi le monde. Selon les textes de Lévinas, ce *dit* corporel (ainsi que le *dit* philosophique) constitue, en plus, une traduction du *dire*. Il nous semble impossible de dénier à l'auteur le statut d'interprète à ce niveau, parce que cette dénégation impliquerait que la traduction recouvre parfaitement le message entendu, c'est-à-dire que le *dit* correspond toujours parfaitement au *dire*, ce qui obligerait de constater l'absurdité que l'existence ontologique de chaque personne est toujours un pur pour-l'autre. Au contraire, le *dit* ontologique, le *Dasein* si l'on veut, est un auteur qui interprète, il traduit, tout en trahissant, le message qu'il entend. La recherche d'un *dit* qui recouvre aussi bien que possible le *dire* est la poursuite de l'authenticité lévinassienne. (1) L'auteur qui est le *dire* (« je me fais l'auteur de ce que j'entends ») est, d'après Lévinas, un auteur malgré lui, c'est un auteur parfaitement passif et il n'est auteur que parce que la proximité de l'autre lui impose les mots avant tout *dit*, à savoir « me voici ». Cet auteur n'interprète rien ; un sens, la responsabilité comme signifiante de l'être, lui est imposé, il en est l'otage et le fait d'être otage des tiers produira la crise qui fera surgir la question de la justice. Ceci est l'avis de Lévinas. Le prophète à ce niveau est mis dans une quarantaine stérilisée de toute interprétation et l'utilisation des termes religieux sert à sauvegarder ce message entendu contre toute contamination interprétative.

§ 3.2 « Me voici » et *Dasein*

Il faut à présent remettre cet avis en cause. S'il y a une identité parfaite entre l'autre-dans-le-même (ce que j'entends) et l'un-pour-l'autre (le fait de m'avoir fait auteur), n'est-ce pas un choix de mots particulièrement inapproprié de dire que « je me fais l'auteur de ce que j'entends » ? Toujours est-il que cette formule correspond bien à la transition non-expliquée de « souffrir par » à « souffrir pour », que nous avons indiquée plus haut. Afin d'établir si cette identité tient, il faut poser à nouveau la question de la nature du sujet lévinassien, qui est censé être l'auteur de

l'un-pour-l'autre qu'il entend dans l'autre-dans-le-même et où « entendre » et « être auteur » se recouvrent parfaitement.

Une critique importante a été émise par Michel Haar et par Jean-Luc Marion (nous suivons ici ce dernier) touchant le sujet lévinassien. J.-L. Marion remarque – et nous l'avons expliqué – que le Lévinas d'*Autrement qu'être* laisse intacte la différence ontologique et qu'il s'agit surtout dans cet ouvrage de situer cette différence par rapport à son autrement, par rapport à l'éthique. Ensuite, la réduction au service de cette dernière découverte nous conduit à un pôle subjectif, mais qui n'est plus le *je* transcendantal. Le sujet réhabilité par Lévinas serait un moi constitué en premier lieu passivement en proximité – proximité de la sensibilité prolongée à une proximité du prochain – ce qui lui donnerait sa forme originellement à l'accusatif, pour-l'autre, ou « me voici ! », avant d'être un étant ontologique dans sa jouissance. Le « me voici » accusatif serait la restauration de la subjectivité, rendue possible par la réhabilitation de l'altérité d'autrui en tant que la signifiante éthique. Or, J.-L. Marion demande si le même développement ne pouvait pas être accompli en prenant la différence ontologique comme point de départ et comme instance qui en profiterait. Le problème qu'il soulève est que le sujet en tant que « me voici » ressemble trop au *Dasein* :

« le *Dasein* tel que sa facticité, sa déréliction et sa résolution anticipatrice l'opposent radicalement au je husserlien, pourrait lui aussi se traduire par *me voici* : *da-sein*, être exposé ici, être en tant qu'exposé ici. Car le privilège ontico-ontologique du *Dasein* consiste, sans autre excellence, uniquement dans son exposition, à titre d'étant privé de toute neutralité, à la mise en jeu de l'être des étants ; le *Dasein* ne reçoit pas d'autre privilège que de s'exposer à, de se mettre en jeu dans et de se décider pour l'être de l'étant ; il ne le meut que par son caractère d'exposé, d'étant qui se met en cause en un ici ouvert à tout vent. L'exposition caractérise donc autant le *Dasein* que le me voici [. . .] »⁷⁰

⁷⁰ « Note sur l'indifférence ontologique » in : Emmanuel Lévinas. *L'éthique comme philosophie première*, J. Greisch & J. Rolland, Cerf (La nuit surveillée) : Paris, 1993, pp. 47–62, ici p. 58.

La force de l'argumentation de J.-L. Marion ne réside pas tellement dans une réfutation de la réhabilitation du sujet effectuée par Lévinas, mais plutôt en la démonstration que les mêmes phénomènes d'exposition, de sensibilité, de passivité peuvent aussi facilement être analysés en prenant la « position naturelle » (sur laquelle Lévinas effectue sa réduction phénoménologique) comme repère. Jean-Luc Marion sait redire l'essentiel du *Dasein* en utilisant un vocabulaire plus proche d'*Autrement qu'être* que de *Sein und Zeit*. Sans dire que le « me voici » lévinassien correspond parfaitement au *Dasein* heideggerien, ce rapprochement fin nous confronte au problème dû au fait que Lévinas ne réussit pas à nous montrer suffisamment en quoi réside la différence entre la subjectivité réhabilitée et le *Dasein* dont la mienneté restait la cible principale de Lévinas.⁷¹

La conséquence de cette interprétation du sujet lévinassien est de nier l'identification du « souffrir par » de la proximité de l'autre au « souffrir pour » l'autre en tant que prochain. Si le sujet lévinassien est le prophète qui se fait auteur de ce qu'il entend, ce prophète n'entend rien d'autre que le *Dasein* heideggerien serait capable d'entendre grâce à l'excellence ontico-ontologique, comme être exposé au « jeu de l'être des étants », c'est-à-dire grâce à sa *Jemeinigkeit*.

§ 3.3 Lévinas et les maîtres du soupçon

Si l'on affirme que la proximité de l'autre qui obséderait pré-phénoménalement le moi tout en lui donnant son sens, pourrait être comprise sur un niveau purement ontologique (J.-L. Marion et M. Haar), la subjectivité structurée selon Lévinas comme une exposition, comme « l'autre dans le même », pourrait être développée sans recours à un quelconque autrement qu'être. Par suite, il

⁷¹ Michel Haar arrive à une conclusion pareille : « Cette antécédence pré-phénoménale de l'Autre dans le Même, l'intériorité comme antériorité, ne ressemble-t-elle pas étrangement, en dépit de la lettre du texte, à la précedence non thématizable de l'être sur l'étant chez Heidegger? » – voir son article « L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme. » (*Cahier de l'Herne* 444–453, ici p. 445).

serait possible de comprendre cette proximité fondatrice du sujet comme une altérité renversant l'égoïsme et décentrant le moi pensant, oui, mais une proximité d'un autre genre, tel que l'inconscient. Qu'une telle perspective plus psychanalytique rejoigne la description du sujet par Lévinas (malgré) lui-même apparaît assez clairement dans quelques descriptions qu'il fait du sujet, par exemple : « L'unicité [du sujet], hors concept, psychisme comme grain de folie, psychisme déjà psychose, non pas un Moi, mais moi sous assignation. »⁷² Le sujet, tel qu'il est réhabilité par Lévinas, ne serait plus le Moi, parce qu'obsédé par un autre dont la description la plus proche serait une analyse de la constitution passive de la subjectivité dans la proximité de l'autre. C'est-à-dire que l'on pourrait suivre toutes les analyses phénoménologiques de la proximité, s'accorder avec Lévinas que même la passivité échappe à la conscience thématissant les phénomènes, concéder que le sujet a une structure de l'autre dans le même, tout cela sans pour autant donner un sens éthique ou autrement qu'être à cette constitution du sujet. Pourquoi ne pas appeler l'autre dans le même qui ne serait pas un moi, un sur-moi ou un ça, par exemple ?

Examinons cette critique sous un angle un peu différent. Michel Haar résume efficacement la priorité accordée par Lévinas à l'autre par rapport au sujet : « L'Autre est le vrai Sujet, le Soi absolu, alors que le Moi appartiendrait à la sphère superficielle de la conscience, elle-même attachée à maintenir la mêmeté de l'« être ». »⁷³ L'autre, s'il faut en croire Lévinas, serait justement autre par rapport à toute phénoménologie et toute ontologie ; ce serait un autre immémorial, pré-phénoménal, jamais récupérable,

⁷² AE 222 et pareillement sur la « folie » AE 111n1, 133, *Noms propres* 136, DEHH 204. Et voir la remarque de Lévinas dans « Entretien » dans *Répondre d'autrui* 13 (où l'entretien porte sur la psychanalyse) : « si le concept d'inconscient devait signifier un vécu mental qui ne se réduit pas à la re-présentation, au présent – dominant ainsi toutes les significations de la temporalité – il me convient. »

⁷³ « L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme. » dans le *Cahier de l'Herne* 444.

mais qui resterait cependant si présent, si proche du sujet, qu'il serait capable de constituer le sens du sujet dans tous ses détails : le sujet serait l'otage de l'autre, l'autre serait ce qui est le plus propre du sujet. L'autre constitue le sujet, mais strictement parlant on ne peut rien dire de l'autre, puisqu'il est immémorial, pré-phénoménal. Néanmoins, Lévinas se permet de nous identifier la source de l'autre, à savoir, autrui. Nous ne voyons pas comment on pourrait nier ou approuver cette déclaration. Supposons que Lévinas ait raison, que le moi appartienne à la sphère superficielle de la conscience et que l'autre en tant qu'autrui soit le vrai sujet, cela ne veut pas encore dire que l'altérité d'autrui épuise toute l'étendue de l'autre. Ou, pour le formuler en question : ne serait-il pas possible d'identifier différemment l'autre qui serait constitutif du sujet ? N'est-il pas possible de lire autrement la signification de l'altérité ? Ainsi semble-t-il envisageable d'évoquer l'altérité de l'inconscient (avec Freud), de la volonté de puissance (avec Nietzsche) ou des relations de production (avec Marx). Malgré toutes les différences, il nous semble concevable de postuler que les trois maîtres du soupçon seraient d'accord *grosso modo* avec l'idée d'un sujet décrit comme l'autre (ou l'altérité) dans le même, et de rapprocher la manière de travailler de Lévinas de la structure générale de celle des trois penseurs, que l'on pourrait résumer ainsi : « Ce qu'ils ont tenté tous les trois, sur des voies différentes, c'est de faire coïncider leurs méthodes « conscientes » de déchiffrement avec le *travail* « inconscient » du chiffrement qu'ils attribuaient à la volonté de puissance, à l'être social, au psychisme inconscient. »⁷⁴ De même, nous proposons que ce que Lévinas a

⁷⁴ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Seuil, 1965, p. 44. Toute cette critique que nous essayons de formuler ici a été inspirée par un commentaire que Paul Ricœur a donné de son livre sur Freud (cf. *La critique et la conviction*. Hachette-Calmann-Lévy : Paris, 1995, pp. 112–113) : il refuse notamment le malentendu selon lequel il aurait tenté d'inclure la *psychanalyse* dans la *phénoménologie* ; il explique, à l'inverse, qu'il était attiré par la psychanalyse, justement parce qu'elle lui permettait de penser le sujet autrement que d'une manière centrée sur la conscience (manière propre à Husserl). P. Ricœur a cherché à surmonter la phénoménologie par une théorie qui serait autrement que phénoménologique (comparable à ce que Lévinas voulait),

tenté sur une voie encore différente, c'est de faire coïncider sa méthode « consciente » de déchiffrement, à savoir les descriptions en style phénoménologique, pour autant qu'elles soient possibles, du visage, du vieillissement, de la sensibilité et de la proximité, avec le travail « inconscient » du chiffrement qu'il attribuait à autrui qui donne le sens de pour-l'autre ou de responsabilité au sujet. Autrement dit, Lévinas comme les maîtres du soupçon, chacun à sa façon, admettent dans le « travail inconscient du chiffrement » une manière dont on se fait auteur de ce que l'on entend. Si l'on peut mettre Lévinas à côté de ces trois penseurs, peut-on également considérer que leurs explications de l'altérité constitutive de la conscience sont suffisantes et écarter la prétendue altérité éthique d'autrui ? La prétendue altérité éthique d'autrui n'est peut-être rien d'autre que la volonté de puissance, l'être social et/ou le psychisme inconscient ?

Lévinas a deux armes pour se défendre : la notion de l'énigme et le dédire. (1) Dans un sens, Lévinas pourrait nous donner raison avec cette dernière interprétation aussi longtemps qu'on se restreint au niveau de signification auquel la justice est recherchée. La justice est, après tout, une affaire de la conscience et de l'être. Mais toutes les interprétations des maîtres du soupçon pourraient être lues comme des énigmes : elles explicitent de différentes façons la synthèse passive du sujet sous le régime de l'essence. Lévinas, en revanche, nous propose une synthèse qui serait encore plus passive. Elle serait tellement passive qu'il ne s'agirait plus d'un être autrement du sujet, mais d'un autrement qu'être. L'inconvénient que nous voyons dans cette argumentation est

mais où « autrement » aurait une prétention moins radicale. Ce qui est intéressant est qu'il critique cette séparation stricte entre les deux façons d'aborder le sujet, en suggérant qu'il pourrait y avoir des liens entre la psychanalyse et la phénoménologie, notamment sur le point des *synthèses passives*. Une telle rencontre de la phénoménologie et de la psychanalyse se fait, nous semble-t-il, dans la notion de proximité par Lévinas (même si Lévinas prétend que la passivité du sujet réhabilité est encore plus passive que n'importe quelle analyse phénoménologique de la synthèse passive qui lui sert d'ailleurs d'inspiration) – contre son gré, bien sûr, parce que l'interprétation psychanalytique de la proximité congédie l'autrement qu'être.

qu'elle n'est pas de l'ordre de la vérité ; Lévinas déclare péremptoirement l'altérité éthique du *dire*.⁷⁵ Il n'y a aucun procédé qui nous permette de donner raison à Lévinas ou de le contredire. Tout dépend de ses déclarations pour savoir « combien » l'autre est autre, s'il est autre comme l'altérité de l'« inconscient » décrite par les maîtres du soupçon ou s'il est absolument autre et cela, de surcroît, dans le sens éthique comme Lévinas le veut. (2) Lévinas peut déployer une deuxième arme : même si les analyses des maîtres du soupçon sont valides, il faut dédire le codage inconscient dont ils parlent ainsi que leur parole même car tous deux appartiennent au *dit*. En fait, la deuxième arme n'est pas très différente de la première, parce que le dédire est une lecture qui prend chaque *dit* pour une énigme, pour y « retrouver » le *dire*. Mais où le dédire nous mène-t-il sinon à la signification pré-originale et an-archique, c'est-à-dire absolument autre dont Lévinas nous parle ?

§ 3.4 La lecture de l'hieroglyphe

Mais supposons que nous n'acceptons pas la critique de M. Haar et de J.-L. Marion. Supposons que nous sommes convaincus par les analyses de l'altérité du visage qui permet à l'existence ontologique des hommes de se transcender et que le visage signifie donc « autrement », supposons que nous admettons les descriptions de l'énigme par Lévinas et que nous acceptons que le sujet

⁷⁵ Notre critique va dans le même sens que celle de P. Ricœur, qui critique deux aspects de la théorie de justice chez Lévinas. D'une part, il reproche à Lévinas le ton déclaratif ou kérygmatic de ses affirmations concernant la proximité, la responsabilité et la substitution où, en plus, l'auteur utiliserait de manière obsessionnelle le trope de l'hyperbole qui mène systématiquement du pathique au pathétique et même au pathologique. Le ton déclaratif et l'hyperbole sont pour P. Ricœur ce qui en fin de compte caractérise « l'effectuation du Dire en éthique » (*Autrement . . . op. cit.* pp. 20–21) et finalement « il n'est rien *dit* sur la responsabilité comme thème » (*Autrement . . . op. cit.* p. 26). D'autre part, il reproche à Lévinas de faire surgir un discours sur le fond de ce « terrorisme verbal » ; « surgir » parce que le propos de Lévinas sur la justice dans *Autrement qu'être* apparaît d'une façon intermittente et « chaque fois comme en passant, en disant sans raison » (*Autrement . . . op. cit.* p. 26).

lévinassien soit exposé à l'autre et même que la proximité se fasse selon une structure langagière telle que l'autre-dans-le-même, est-on obligé d'attribuer à cette signification, à cette structure langagière, un sens bien spécifiquement éthique ? On pourrait rester fidèle à toutes les analyses phénoménologiques de Lévinas et même à cette structure de signification du visage ou de l'exposition sans pour autant attribuer un sens éthique au visage ou à la proximité. L'altérité de l'autre pourrait être absolue (c'est-à-dire autre que tout sens dû à l'ontologie), comme Lévinas le dit lui-même, mais absolue dans le sens d'absurde, portant la structure d'un signe sans vouloir ou plutôt sans pouvoir rien dire. Absolue, oui, mais absolue de toute intelligibilité. Si l'altérité (le visage ou la proximité) est un signe, son sens reste indicible, incompréhensible, déjà passé, c'est un signe à jamais indéchiffrable, un *hiéroglyphe*.⁷⁶ On pourrait aussi bien interpréter, ou plutôt déclarer, la blessure de la proximité de l'autre comme une provocation au lieu d'en faire un appel. On pourrait voir la signifiante du pour-l'autre comme fondamentalement an-archique de l'autorité et de la domination sur l'autre.⁷⁷

⁷⁶ Ce terme est adopté dans son sens figuré de « signe impossible à déchiffrer ». Il ne s'agit pas ici de rejeter le caractère énigmatique de tel ou tel phénomène (même si ce rejet mérite une considération soigneuse), mais de demander, s'il y a énigme, comment savoir en quoi réside sa qualité énigmatique, s'il n'en est pas d'herméneutique possible.

⁷⁷ Notre réinterprétation critique de la proximité comme hiéroglyphe inconnu nous semble compatible avec la critique formulée par Rudi Visker, même si sa critique est développée d'une tout autre manière. R. Visker interprète l'identité du sujet comme un autre qui signifie ou qui importe pour le sujet sans révéler la raison de l'identité que le sujet doit à l'autre. Il déclare « Puisque ni moi, ni l'autre ne comprend la signifiante de notre couleur ou de notre culture ou de quoi que ce soit d'autre que nous trouvons dur de varier eidétiquement sans perdre notre singularité. Aucune de ces qualités ne nous est indifférente ; en fait, beaucoup d'entre elles constitueraient un point de rupture, et pourtant, nous ne savons pas pourquoi. [...] Le problème de ma facticité [...] provient de l'Autre qui l'investit avec du *sens* qui m'échappe. » (*Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*. (Phaenomenologica 155), Kluwer Academic Publishers : Dordrecht, 1999, pp. 349–350).

A vrai dire, la pensée de Lévinas, avec son penchant anthropologique en faveur de la personne d'autrui, est contrainte à parier : que la signification autre d'autrui aurait un sens éthique, que l'altérité de « l'autre-dans-le-même » signifierait comme « l'un-pour-l'autre ». Qu'est-ce qui, dans cette philosophie, rend ce pari possible, aide à affirmer qu'au troisième niveau du langage aussi « je me fais auteur de ce que j'entends » ?

Paul Ricœur identifie chez Lévinas une « quasi-ontologie qu'on peut dire post-éthique » qui par quatre notions excède l'éthique de la responsabilité. Autrement dit, dans ces quatre domaines, Lévinas rompt la quarantaine d'interprétation de l'altérité en nous parlant de quelque chose qui va au-delà de ce que la lecture des

A lieu ici, chez R. Visker, un glissement du sens de la *signification de l'autre* par rapport à cette signification chez Lévinas : la signification de l'autre dans la proximité qui serait le sens du sujet comme « l'autre dans le même », devient chez R. Visker, la signification d'une altérité, identifiée à ce qui me singularise (mes traits physiques, ma langue maternelle, mon ethnie, etc.), qui constitue mon identité, mais où l'autre personne devient le regard sous lequel ces qualités singulières deviennent importantes pour moi. Ainsi le problème d'une signification avant l'être est transformé en problème de mon identité pour moi-même. R. Visker arrive donc à une conclusion anthropologique : même avant l'éthique, dit-il (p. 354), l'homme « est un être [. . .] dont l'être consiste à se soucier de ce quelque chose qui ne se soucie pas de lui. Cette marque, qui a marqué mon être au point de le singulariser, ne parle pas [. . .] Je suis un sujet partagé, emportant un autre en moi dont je dois me méfier et pourtant je ne peux pas le trahir, même en dépit du fait que je ne sais pas ce que cela veut dire d'être loyal envers lui. » (p. 351) Le problème de R. Visker devient un problème de la signifiante des marques d'identité (ce que R. Visker appelle « l'Autre ») du sujet pour lui-même et non pas la signifiante de l'autre pour le sujet, sauf dans un sens dérivé, à savoir pour autant que l'autre personne est impliquée dans mon identité ethnique, raciale ou sexuelle, par exemple.

Il y a à l'évidence un problème chez Lévinas sur ce point. Notre propre description de la proximité de l'autre comme un hiéroglyphe indéchiffrable met en question la signification de l'autre qui me regarde, ce qui met en jeu le sens de la vie en communauté ou en société. Et si l'autre reste, au moins à ce niveau « au-delà de l'être », une présence signifiante, mais indéchiffrable, cela pose la question de la création du sens après la dite mort de Dieu. Et là nous rejoignons R. Visker qui voit dans l'ego le premier mécanisme d'autodéfense contre l'absurdité de ce que j'appelle l'hiéroglyphe (cf. p. 354).

phénomènes énigmatiques nous permet. Les quatre notions sont : la bonté ou le bien, l'infini, l'illéité et le nom de Dieu⁷⁸. A notre avis, la déclaration que le hiéroglyphe indéchiffrable signifie la responsabilité, la souffrance pour l'autre, etc, réside dans cette « quasi-ontologie » identifiée par P. Ricœur. C'est seulement par ces éléments d'une quasi-ontologie que l'énigme acquiert le sens éthique : le hiéroglyphe serait la trace de l'infini, de l'illéité passée, il porterait le nom de Dieu et constituerait ainsi un message du Bien au-delà de l'être. Certes, si l'on postule l'infini, ou que l'on parle de l'infini comme d'une condition pour la proximité de signifier, la proximité peut bien avoir le sens d'un impératif inéluctable de l'éthique, qui vaut dans tous les contextes, voire malgré tous les contextes. Mais la phénoménologie de la sensibilité associée à la réduction qu'est une lecture de la sensibilité comme énigme nous permettent une autre interprétation qui n'exige aucun recours au *Bien* platonicien, et qui ne permettra pas de donner un sens éthique à la proximité de l'autre.

Plus récemment encore, R. Visker a repris et avancé ses analyses de l'« altérité » en partant de sa lecture dérivant de Lévinas (et de Heidegger) – cf. *The Inhuman Condition. Looking for Difference after Levinas and Heidegger*. (Phaenomenologica 175), Kluwer Academic Publishers : Dordrecht, 2004. Dans ce livre il avance une mèn-ontologie, « entre » l'altérité à la Lévinas et l'ontologie à la Heidegger. Ce projet va donc dans un autre sens que les critiques de M. Haar et de J.-L. Marion qui remettent l'altérité dans l'ontologie. Ici aussi, la perspective de R. Visker pourrait être compatible avec notre lecture hiéroglyphique de l'altérité – mais l'établissement de cela exigerait une étude qui déborde notre travail actuel. Notre question à R. Visker porterait sur le passage de cette an-archie dont parle sa mèn-ontologie à la formation de l'ego et à la vie publique : serait-il capable de nous mener au-delà de l'impasse que S. Critchley identifie dans la pensée politique de J. Derrida et que nous critiquons chez Lévinas (et par implication chez S. Critchley) ?

⁷⁸ Cf. P. Ricœur, *Autrement . . . op. cit.* pp. 35–36. Plus tôt, mais dans une argumentation moins développée, Alain Badiou a aussi soutenu une critique similaire selon laquelle chez Lévinas l'intelligibilité de l'autre, plus précisément, sa signification éthique, dépendrait en fin de compte d'une notion de Dieu introduite par Lévinas de façon non-philosophique. Cf. Alain Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*. Hatier : Paris, 1993, pp. 21–23.

Si notre critique est valable, alors il nous reste deux possibilités : ou bien on attribue au sujet supposé passif un rôle actif d'interprète⁷⁹, ou bien on concède que le sens éthique du hiéroglyphe de la proximité est seulement apporté après coup par le philosophe Lévinas ; dans ce dernier cas, le philosophe introduirait l'intrigue à trois comme condition de la possibilité non pas de la proximité de l'autre de signifier, mais de la proximité de signifier *éthiquement* comme responsabilité. Ainsi, ou bien le prophète n'est pas seulement témoin, mais aussi scribe et exégète de ce dont il témoigne, ou bien c'est Lévinas qui fait de la proximité de l'autre un pantin de ventriloque qui prononce les idées de Lévinas sur la responsabilité illimitée envers l'autre.

§ 4. LA PROPHÉTIE ET LA JUSTICE

Nous avons examiné les trois manières dont on se fait auteur de ce que l'on entend, les trois niveaux auxquels on peut être prophète. Que le prophétisme s'étende plus loin que la sphère de la subjectivité où il est défini, s'avère dans la pratique politique du prophétisme que nous avons déjà examinée⁸⁰. Ce que nous avons dit du dédire et de l'éveil vaut aussi bien pour le prophétisme : c'est une vocation et une qualité, c'est une signifiante éthique qui cherche à être effectuée dans l'interaction humaine, dans la politique.

⁷⁹ Nous rejoignons, par une autre voie, les questions critiques posées par Michel Haar, qui soupçonne aussi une interprétation cachée dans le développement de la proximité par Lévinas : « S'il n'y a pas, dans la proximité, de représentation, si l'obsession vient avant la conscience, avant tout concept, comment comprendre qu'elle ait ce contenu : « la persécution » [...] ? Comment comprendre que l'obsession, pré-phénoménale, plus immédiate que le premier éclair de conscience, soit d'autre part également sollicitude pour l'autre [...] ? » (« L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme. » *Cahier de l'Herne* 447).

⁸⁰ Voir le chapitre 4, § 6 « Vers la relation à l'autre au pluriel : fraternité, tiers, justice, prophétisme, sainteté ».

§ 4.1 A-politique et politique de la prophétie

Nous avons précédemment décrit la structure de la politique lévinassienne comme « l'autre malgré la totalité ». Cette structure est sous-tendue par une pensée sur le sens originaire : l'appel de l'autre malgré la totalité ontologique. S'attaquant à la totalité du sens ontologique, Lévinas recherche le sens éthique. Sa question de départ n'est pas loin de celle de Heidegger. Il cherche notamment ce qui confère du sens à notre langue ainsi qu'à notre comportement en analysant l'homme dont toute l'existence serait ontologie (selon la paraphrase lévinassienne de Heidegger). Lévinas adapte l'idée que le lieu originaire de tout sens est dans l'existence pré-ontologique ou la transcendance du *Dasein*. Mais nous avons vu que le *Dasein* présenté par Heidegger constitue une dépolitisation des notions politiques empruntées à Aristote et la dévaluation de l'interaction quotidienne dans la vie publique au profit d'un *Dasein* qui serait le plus proche de sa mienneté (*Jemeinigkeit*) là où il est esseulé, un *Dasein* pour qui son être-avec d'autres *Dasein* contient toujours le risque d'inauthenticité. Afin de trouver accès à l'ipséité authentique du *Dasein* il faut le séparer, l'isoler de la domination des autres, de son être perdu dans la socialité du *on*. Lévinas, en cherchant à réhabiliter l'autre, souhaite dégager le sens éthique qui serait encore plus originaire que tout sens ontologique. Dans ce but, au lieu de libérer le sujet de ses liens avec autrui, Lévinas tente de dégager justement le lien le plus intime avec l'autre et cela dans un sens spécial – l'autre est ce qui est le plus mien, le plus propre du sujet. L'homme transcendant (et non le *Dasein*) se trouve donc toujours au lieu de l'origine de tout sens, non plus seul mais en société avec autrui.

A première vue, Lévinas tente de restituer la condition politique originaire là où elle manquait chez Heidegger, au cœur de l'origine de tout sens. Pourtant, cette société du moi et de l'autre et le sens éthique qui provient de cette socialité sont foncièrement asymétriques : on peut seulement répondre à l'appel de l'autre, on ne peut jamais contester cet appel, ce qui veut dire que la

philosophie de Lévinas n'est pas une philosophie du dialogue⁸¹. L'effet de la radicalité avec laquelle Lévinas essaie de mettre en place la priorité de « l'humanisme de l'autre homme » prive la socialité originare de sa qualité publique ou politique. « S'il n'y avait que deux personnes au monde, il n'y aurait pas besoin de cour de justice, parce que je serais toujours responsable pour l'autre »⁸² – c'est pourquoi le sens qui provient de cette « socialité » agit de prime abord comme une force de suspension ou d'interruption initiale de la politique dès sa formation la plus originare dans le face-à-face avec autrui. Plus originare que la politique est donc une intrigue *privée ou a-politique* d'une prophétie dans laquelle « je me fais l'auteur de ce que j'entends ». Qui plus est, nous avons démontré que tandis que chez Lévinas le sujet est toujours en socialité avec les autres, il doit dans un effort de rester éthiquement authentique dans le souci de la justice, se délivrer de la « domination » des autres, de leurs *dits* de la justice ; étant donné que personne ne peut répondre à la place du sujet de l'autre, la prophétie authentique éviterait aussi bien que possible de penser et de vivre la justice comme *on* le fait.⁸³ Tout cela peut faire penser que Lévinas pratique une prophétie et que l'idée d'une politique lévinassienne est une contradiction dans les termes.

L'impression donnée par une vue d'ensemble de l'œuvre semble aller dans le même sens : la signification autrement qu'être, préoccupation du deuxième Lévinas, prolonge la recherche d'une vraie transcendance du premier. Le thème largement dominant est la question de l'origine de l'intelligibilité

⁸¹ Theo de Boer est d'avis que le thème du dialogue est présent chez Heidegger – il fait mention de l'intégration de la relation je-tu dans sa philosophie (en renvoyant à *Vom Wesen des Grundes* [cf. *Wegmarken* 157–158] et à SZ 124). Le philosophe néerlandais en tire la conclusion, juste à notre avis, que la différence entre Lévinas et Heidegger se situe non pas tant dans la question du dialogue qu'au niveau de ce qui constitue le dialogue. Cf. son essai « Levinas versus Heidegger » dans *Van Brentano tot Levinas. Studies over de fenomenologie*. Boom Meppel : Amsterdam, 1989, pp. 151–162, ici p. 154.

⁸² « De la phénoménologie à l'éthique » 129.

⁸³ Cf. dans le chapitre actuel § 2.1 « Le dédire et la poursuite de l'authenticité »

éthique. En revanche, peu de pages sont consacrées aux analyses de la justice. On serait disposé à penser qu'il ne s'agit dans ces pages sur la justice que d'une élaboration des derniers détails du motif central : la signification éthique originellement a-politique.⁸⁴

Et pourtant, nous avons vu que c'est la question – « Lequel [des tiers] passe avant l'autre dans ma responsabilité ? »⁸⁵ – ou la quête de justice qui ouvre l'homme en tant qu'ouverture de l'être.⁸⁶ C'est la recherche de la justice qui déclenche l'ontologie, la philosophie, la conscience (même si elle est mauvaise) et le langage qui dépend de l'existence ontologique. Si la justice découle de la relation avec l'autre dans la proximité avant l'ontologie, il faut tout de même se souvenir que cette situation d'exclusivité entre le moi et l'autre est une abstraction de ce qui se passe sans cesse, à savoir qu'il y a une *pluralité* de prochains. Pour le dire plus biographiquement, l'homme Emmanuel Lévinas était dans la proximité des tiers qui investissaient toute son existence ontologique avec la question de la réalisation de la justice. Son travail en philosophie, qui ne peut être rien d'autre que de l'ordre de l'essance⁸⁷, remonte à sa première compréhension implicite en tant qu'ouverture de l'être. Bref, sans les tiers et la question originale de la justice, il n'y aurait pas de livre intitulé *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. L'autrement qu'être n'a pas de sens si ce sens ne signifie pas dans l'être. De même, une philosophie qui traite de l'autrement qu'être perd son sens si elle n'est pas au service de la recherche de la justice pour les tiers qui se fait dans l'être même. Le sens du *dire* au pluriel – la recherche de la justice – est la politique.⁸⁸

⁸⁴ Une belle discussion des textes principaux sur la justice est donnée par Robert Bernasconi dans « Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas » in *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. Bernhard Waldenfels & Iris Därman (éds.) W. Fink : München, 1998, pp. 87–110.

⁸⁵ « Lequel passe avant l'autre dans ma responsabilité ? » *Altérité et transcendance* 148.

⁸⁶ Cf. au chapitre 7, § 4.4(4) « La naissance latente du savoir ».

⁸⁷ Cf. AE 244.

⁸⁸ Cf. « De la phénoménologie à l'éthique » 129 : « Il y a toujours au moins trois personnes. [. . .] Dès qu'il y a trois personnes, la relation éthique à l'autre

Donc, malgré ce manque de développement sur la justice, toute la philosophie de Lévinas peut (ou doit même) être lue du point de vue du surgissement de la justice ou de la politique. Dans cette perspective, la question la plus importante n'est pas de savoir comment « découvrir » le *dire*, mais d'établir comment je peux me comporter le mieux, et comment un Etat (ou n'importe quel autre arrangement politique) peut s'aménager de mieux en mieux, en vue de limiter les forces totalitaires et identitaires portées par l'être belliqueux. La réponse personnelle que Lévinas donne, en tant que philosophe, dans un milieu historique, culturel et politique spécifique, est d'affirmer philosophiquement la signifiante pré-originelle du pour-l'autre autrement qu'être. C'est dans cette optique qu'il devient très important de montrer, comme il le fait, comment se télescopent la justice, la mauvaise conscience, la naissance du langage, le *dire*, la proximité, la trace et l'illégitimité.

Le lien entre le pour-l'autre et tout comportement susceptible d'un jugement en fonction de la justice, le lien entre le *dire* et le *dit*, est conçu par Lévinas comme une continuité (fût-elle partielle ou défectueuse) entre le langage éthique et le langage ontologique. La façon de présenter ce lien a changé au cours des années, mais le message du premier Lévinas reste intact : « Rien [de ce qui touche la pensée ne peut la déborder], sinon le juge jugeant la liberté même de la pensée »⁸⁹, autant dire que le *dire* déborde le *dit*. Dans *Totalité et infini*, l'accent était plus sur l'autre qui justifie ma liberté⁹⁰, mais c'est tout de même la justice qui rend notre existence compréhensible – « La société [c'est-à-dire les tiers, la fraternité – EW] est le lieu de la vérité »⁹¹. Chez le premier Lévinas comme chez le deuxième, la question n'est

devient politique et entre dans le discours totalisant de l'ontologie. » et TI 334 : « Dans la mesure où le visage d'Autrui nous met en relation avec le tiers, le rapport métaphysique de Moi à Autrui, se coule dans la forme de Nous, aspire à un Etat, aux institutions, aux lois qui sont la source de l'universalité. »

⁸⁹ TI 102 (en cursive dans le texte).

⁹⁰ Cf. par exemple TI 68, 338.

⁹¹ TI 104.

pas seulement de savoir comment trouver un sens autrement qu'être ou comment échapper à l'emprise de l'être, mais comment « rentrer » de l'évasion dans mon existence ontologique, c'est-à-dire dans mon existence politique.

Lévinas nous montre comment la justice peut encore avoir du sens en affirmant un genre de langage (le pour-l'autre) qui provoque ou sollicite la justice. Mais nous avons vu que le *dire* n'est ni vrai, ni faux. Cela nous donne d'autres critères pour évaluer les textes de Lévinas. Certes, en tant que philosophe, dirait Lévinas, il s'occupe de la vérité. Mais sa philosophie doit être jugée, à la lumière du thème de cette philosophie-même, c'est-à-dire en fonction de sa réussite à obéir au *dire*, à réaliser la continuité du *dire* au *dit* (c'est-à-dire prophétiser) ou à réaliser, tant qu'elle le peut, le règne de la justice. La signifiante de la proximité de l'autre prend corps dans le *dit* par le fait que tout est susceptible d'un jugement éthique, dont la question sur la justice est la formulation originaire. Si l'impératif du « tu ne tueras point » dans le visage de l'autre reste valide chez le deuxième Lévinas⁹², cet impératif trouve son sens dans le *dit*, où c'est l'effort pour faire régner la justice qui doit y donner suite. L'interdiction pré-originelle du meurtre peut à la rigueur être traduite dans le *dit*, au service de la justice, comme la pratique de la guerre ou de la violence, que Lévinas n'exclut pas *a priori*⁹³ ; étant donné que le « tu ne tueras point » exprime seulement l'impératif formel absolu de ne pas empiéter sur la mortalité de l'autre, mais que le sujet se trouve en face d'une pluralité contradictoire d'impératifs pareils, il se peut dans certaines circonstances que tuer quelqu'un soit compatible avec, ou même la manière la plus appropriée de répondre fidèlement à l'impératif « tu ne tueras point ». Mais il n'y a nulle part d'indifférence ou de neutralité par rapport au jugement éthique.

⁹² Cf. *Dieu, la mort et le temps* 122, DVI 246, *Altérité et transcendance* 134s, 142, *Entre nous* 174, 215.

⁹³ Cf. *Altérité et transcendance* 174. On peut se rappeler *Entre nous* 115 où le bourreau perd son visage, mais cela, seulement dans l'économie de la justice.

Pourquoi donc écrire des textes de philosophie sur l'autrement qu'être ? Parce que la « nécessité de penser . . . », c'est-à-dire d'exister de façon à comprendre l'être, d'être langagièrement, (pour les philosophes) de développer et de noter ses pensées, d'être susceptible d'être jugé d'un point de vue éthique, de prophétiser, bref, de chercher la justice, « . . . est inscrite dans le sens de la transcendance »⁹⁴ comprise comme la substitution, mais la substitution en tant que responsabilité pour tous les tiers et ainsi responsabilité illimitée en principe, en réalité soumise au calcul et aux limitations dans le service de la justice.

L'acte prophétique n'est pas l'altérité ; l'acte prophétique est une tentative de répondre d'autrui en comparant les tiers pour réaliser la justice. On a donc le droit de se demander si la prétendue rupture de la politique par une prophétie au nom de l'autre, dont nous parlions plus haut, ne constitue pas déjà un genre d'intervention politique. La philosophie de Lévinas, par son caractère performatif, n'est-elle pas une action politique ? La voix dite prophétique n'est-elle pas un masque parmi d'autres sur la scène de la politique, où elle lutte pour affirmer sa propre présentation des choses (fût-ce les droits de l'autre homme), ses propres idées sur la justice continuellement à améliorer ? A la lumière de notre mise en cause de l'interprétation de l'altérité par Lévinas, cette optique sur son travail ne peut pas être écartée. Mais même en suivant de plus près la lettre de l'œuvre, nous sommes persuadé que la justification que Lévinas présente pour une voix (celle de la prophétie) d'être le porte-parole de l'autre n'est pas simplement une façon de transcender la politique, mais au contraire, d'y participer, à savoir de chercher « un au-delà de la politique dans la politique » (J. Derrida). Le même vaut pour les lois et les droits de l'homme : même si la possibilité d'un sens éthique se trouve dans le face-à-face avec le visage d'autrui, les lois et les droits de l'homme que l'on voudrait prendre pour des façons de dire la relation juste envers l'autre restent, tous, le compte-rendu d'une lutte politique qui avait donné lieu à ces lois et droits, fût-ce une lutte politique continuée par d'autres moyens.

⁹⁴ AE 21n1, cf. aussi AE 136n1.

Résumons. Au niveau du face-à-face avec l'autre (le *dire*), la prophétie consiste à enregistrer l'appel éthique infini et indiscutable, c'est-à-dire que la prophétie est au plus originaire radicalement *a-politique* ; au niveau ontologique et au niveau de la langue (le *dit*), le prophète traduit le *dire* en *dit*, sans que personne ne puisse le remplacer dans sa responsabilité. Autrement dit, l'acte prophétique se veut ici une intervention radicale dans l'état de la justice, dans le déroulement de la *politique*. C'est parce qu'il est impossible de fixer la parole première de l'autre dans des lois ou des paroles prophétiques qu'il devient nécessaire de dé-dire également ces efforts de parler en résonance avec autrui ; la critique et pratique prophétiques doivent à leur tour être soumises à une critique prophétique, qui serait à nouveau une intervention politique parmi d'autres.

Si cette conclusion sur la justification de la philosophie par le souci de justice est correcte, il est d'autant plus surprenant que Lévinas n'ait pas consacré plus d'énergie à l'élaboration de ce thème de la justice. Certes, notre description de sa pensée politique (chapitre 4) s'est appuyée le plus souvent sur les textes plus tardifs, où l'on trouve un intérêt croissant pour les questions concernant la justice, ce qui semble suggérer que Lévinas se soit rendu compte de cette lacune et qu'il ait commencé à la combler. Mais nous verrons désormais que les problèmes les plus sérieux de la théorie lévinassienne sur la justice ne sont pas résolus.

§ 4.2 *Le problème de la pluralité des prophètes*

Dans le passage du prophète de l'a-politique à la politique, on se heurte à un autre problème encore. Le prophétisme au premier niveau est le *dire*, c'est l'un-pour-l'autre irréductible d'un sujet originairement à l'accusatif. Le prophète se trouve dans une relation asymétrique envers l'autre dont il témoigne en se sacrifiant pour lui, en devenant prophète au niveau ontologique, au niveau du *dit*. Mais la situation que nous décrivons ici est une abstraction. En réalité, il y a les tiers envers lesquels je ne peux pas me faire signe comme sacrifice tout de suite, parce qu'il faut réfléchir d'abord. Il faut peser tous les tiers envers qui il faut prophétiser afin de ne pas prophétiser, ne pas se donner absolument, tout de suite, mais de

prophétiser de la façon la plus juste. Nous venons de montrer qu'il était indispensable de lire le prophétisme, lui aussi, du point de vue de la justice. Or, Lévinas ne semble jamais avoir pris en compte que l'autre, ayant le tiers comme son autre, et le tiers ayant ses propres autres, prophétiseront aussi. Cette remarque ne nie pas l'asymétrie originaire : tous les sujets dans la société se trouvent dans une asymétrie subordonnés aux autres. Néanmoins, dans l'optique lévinassienne, la société entière est faite de prophètes qui tous traduisent plus ou moins bien (c'est-à-dire en trahissant) l'impératif qui provient de cette asymétrie par rapport à leurs tiers en justice. Le prophétisme dans la société sera une situation où chaque personne réclamera pour l'autre, au nom de l'autre et de sa mortalité, ce qu'elle (chaque personne en tant que prophète) tient pour le plus juste. Et il va sans dire que tout le monde ne sera pas d'accord. Ainsi on parvient au problème de la pluralité des prophètes⁹⁵, les faux à côté des vrais, ce qui exige une herméneutique de la

⁹⁵ Les notions de « prophétie », « prophétisme » et « prophète » apparaissent dans les textes philosophiques de Lévinas et doivent être interprétées comme des notions philosophiques, et non comme des notions théologiques. Cependant, elles ne sont pas tombées du ciel – nous les reconnaitrons facilement comme des notions empruntées, et plus précisément, empruntées à la religion juive. Et c'est justement en tant que notions empruntées qu'elles ont un sens dans les textes de Lévinas, même si le philosophe en fait un usage particulier. Nous sommes convaincu qu'une compréhension de ce que c'est que la *pratique prophétique ancien-testamentaire* peut nous aider à comprendre ce que Lévinas veut dire avec les notions citées et surtout quand il s'agit de son usage de ces notions dans la sphère de la politique. Mais c'est en examinant cette pratique que l'on se rend compte que Lévinas avait dépouillé la prophétie de toute son ambiguïté religio-politique et la notion lévinassienne est de ce fait même marquée par une naïveté au sujet de la pluralité des prophètes. Cette pluralité fait, comme nous le verrons plus loin, intégralement partie du prophétisme même. Nous nous appuyons ici sur le résumé que le contemporain de Lévinas John Crenshaw a donné de l'état des recherches sur le phénomène de la fausse prophétie (cf. « Prophecy, false » dans *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Keith R. Crim (éditeur général), tome 5 (Supplementary volume), Publisher Nashville : Abingdon, 1976).

Il apparaît que les prophètes que Lévinas cite même dans ses textes philosophiques ne représentent qu'une minorité des prophètes qui prophétisaient en

parole prophétique, sans laquelle la politique s'effondrera dans une lutte de tous contre tous, même si, cette fois-ci, cette lutte sera menée au nom de l'autre. Il s'agit ici non pas d'un petit inconvénient dans l'application d'une théorie, mais d'un problème inhérent à la théorie même du prophétisme.

§ 4.3 *La mise entre parenthèses du tiers*

Le problème de la pluralité des prophètes a surgi avec l'arrivée du tiers. Mais où étaient les tiers, tandis que nous avons analysé la prophétie du sujet face à l'autre ? La mise entre parenthèses du tiers pour la durée de l'analyse de la relation entre le sujet et l'autre (au singulier) pose un grave problème méthodologique sur lequel Lévinas ne s'est pas penché. Soyons clair : les tiers sont toujours là – « Il y a toujours au moins trois personnes. [. . .] Dès qu'il y a trois personnes, la relation éthique à l'autre devient

ancien Israël. De plus, selon J. Crenshaw « le phénomène de messages prophétiques contradictoires provient de la nature de la prophétie elle-même » – cela tient au fait que la prophétie était toujours liée à l'interprétation et l'articulation de la parole reçue de Dieu. Pour rendre les choses encore plus confuses, selon la tradition biblique, Dieu aussi donnait des messages contradictoires, voire trompeurs. Les messages prophétiques conflictuels auraient donné lieu à tous genres de critères qui serviraient à distinguer entre les véritables et les faux prophètes. La tentative de distinguer entre les prophéties et leurs intérêts cachés éventuels (par exemple la recherche de l'approbation du roi ou du peuple) n'était pas très réussie dans le long terme et J. Crenshaw affirme que la prophétie tombait dans le discrédit et qu'elle était reléguée au passé lointain ou à un avenir anticipé.

Le texte biblique dont Lévinas extrait la notion « prophète » représente, dans sa forme canonique, le dernier « compte rendu » d'une lutte entre les prophètes concurrents. Rien n'indique, dans ses ouvrages, que Lévinas ait pris au sérieux ce problème, ce qui doit nous surprendre, surtout si l'on tient compte du fait qu'il voyait bien le risque de conflit entre les autonomies dans les droits de l'homme (cf. le chapitre 4, § 4.2b « L'impasse due à la multiplicité des libertés ; l'exemple de Kant »). La raison de ce fait nous semble double : d'une part, parce que Lévinas ne permet aucune interprétation au niveau du *dire* en tant que prophétie, et, d'autre part, parce qu'il considère l'herméneutique qui nous mène de la prophétie qu'est le sujet au plus profond à la prophétie qui agit dans la politique, comme un aspect secondaire par rapport à sa philosophie de l'éthique. Nous contestons les deux idées.

politique et entre dans le discours totalisant de l'ontologie. »⁹⁶ Mais si le tiers est un autre et qu'il y a toujours au moins trois personnes, comment est-il possible de mettre entre parenthèses le tiers ? Comment est-il possible que Lévinas parle d'un duo initial qui *devient* trio ?⁹⁷ D'où vient le tiers, s'il était toujours déjà là ?

Cette question est d'une importance non négligeable. Si le tiers est toujours déjà là, il est là en tant qu'autre, c'est-à-dire que je me trouve toujours déjà dans la proximité de plusieurs autres. De plus, si l'appel à la responsabilité dans l'altérité du tiers « contredit »⁹⁸ celle de l'autre, cela veut dire que l'altérité de l'autre ne signifie que d'une seule manière, à savoir, au plus originaire, *en tant que contredite* par l'altérité du tiers.

Si l'on cherche le *dire* originaire par une réduction lévinasienne (comme celle que nous avons décrite ci-dessus), et si l'on s'obstine à affirmer qu'au lieu de nous livrer le *dire* originaire de la proximité de l'autre en contradiction mutuelle avec l'altérité des tiers, ce procédé doit forcément dégager l'altérité de l'autre seul ou séparé de l'altérité du tiers qui sera, elle aussi, dégagée par la réduction. Mais où faut-il alors situer l'altérité des tiers par rapport à l'altérité de l'autre ? Lévinas n'a pas de réponse fixe. Dans *Totalité et infini*, il dit que « le tiers me regarde dans les yeux d'autrui »⁹⁹. Plus tard, préférant une image temporelle à cette image spatiale, il renvoie à : « L'autre et le tiers, mes prochains, contemporains l'un de l'autre »¹⁰⁰. Est-ce un mélange des deux affirmations que Lévinas propose dans *De Dieu qui vient à l'idée* : « en réalité la relation avec autrui n'est jamais uniquement la relation avec autrui : d'ores et déjà dans autrui le tiers est

⁹⁶ « De la phénoménologie à l'éthique » 129.

⁹⁷ AE 248.

⁹⁸ AE 245 : « Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l'autre allait, jusqu'alors, dans un sens unique. C'est, de soi, limite de la responsabilité, naissance de la question : Qu'ai-je à faire avec justice ? » Ici aussi se pose le problème de l'introduction (« jusqu'alors ») du tiers ; si le tiers était toujours là, cela veut dire que la responsabilité non-contredite ou avant la contradiction par le tiers ne se trouve nulle part.

⁹⁹ TI 188.

¹⁰⁰ AE 245.

représenté ; dans l'apparition même d'autrui me regarde le tiers »¹⁰¹ ? Il serait problématique de situer l'altérité des tiers « derrière » le visage de l'autre ou « avant » sa proximité – si l'on faisait ce choix, il serait très difficile de distinguer la « tertialité » des tiers de celle de l'illéité¹⁰² ; ainsi, l'autre pourrait être la trace des tiers. Ceci dit, cette possibilité ne peut pas être exclue, même si l'on se trouve ici dans un domaine dont l'analyse n'est plus possible (voir la critique de Paul Ricœur sur la quasi-ontologie chez Lévinas que nous avons reprise). Tenant compte de tout ce que Lévinas dit à propos de l'altérité, le plus cohérent nous semble de considérer l'altérité de l'autre et du tiers comme de valeur égale. Evidemment, cette égalité pose problème aussi bien dans une image spatiale (parce que l'altérité n'est nulle part), que dans la contemporanéité dont parle Lévinas (parce que l'altérité est située dans l'immémorial), qu'au niveau de l'importance (parce que, dans chaque cas, ma responsabilité est illimitée). Mais ici, il paraît inévitable de se trouver tout de même avec des *altérités originellement contradictoires*.

Quelles seront les conséquences d'une telle contemporanéité contradictoire de l'autre et des tiers ? Nous n'avons pas de certitude sur ce point. Il nous semble envisageable, d'abord, que la « phénoménologie » de la proximité de l'autre au singulier soit rendue impossible. Ensuite, la prolongation de l'autre, en tant que trace, vers l'illéité (dans l'intrigue à trois) pourrait être remplacée par une prolongation des traces que sont chaque tiers, vers... autant d'« illéités », puisque s'il y a une pluralité originaire d'autres, est-il sûr que ces traces seraient laissées par le même « Il » ? Comment savoir qu'il n'y aurait pas plusieurs « Ils » ? Il nous semble que ce qui est finalement en jeu est la possibilité que le cauchemar de Lévinas se réalise, à savoir que « l'unité de sens sans laquelle il n'y a pas de sens »¹⁰³ éclate, autrement dit, une nouvelle fin du monothéisme. Ceci arriverait en conséquence de sa propre philosophie du tiers, et à plus forte raison si la proximité de l'autre n'est bien

¹⁰¹ DVI 132–133.

¹⁰² Comme Lévinas le fait explicitement dans AE 234.

¹⁰³ HH 41.

qu'un hiéroglyphe indéchiffrable. Est-ce l'absence d'une unité de sens au plus originaire, dans l'an-archie, qui est responsable de la lutte de toutes les conceptions de justice entre elles, des prophéties les unes contre les autres ?

§ 4.4 Conclusion

Le peu d'attention que Lévinas a donné dans sa pensée au développement de la justice nous semble montrer qu'il a sous-estimé l'importance du passage du *dire* au *dit* ou de la responsabilité pour l'autre à la justice pour les tiers. Nous ne nions pas l'importance de restituer son sens à l'éthique. Ce que nous nions est que la philosophie de Lévinas lui-même lui permette de se débarrasser de la tâche de l'élaboration du passage de la responsabilité (*dire*) à la justice (*dit*) et des implications de ce passage. La raison de cette conviction est que le *dit* ne constitue pas seulement une traduction plus ou moins adéquate du *dire*, mais comporte des conséquences qui empiètent sur le sens du *dire*. Autrement dit, la recherche de la justice, qu'est le *dit* du *dire* qui se cherche, s'effectue de telle façon qu'elle risque d'aller à l'encontre du *dire* (pré-)originaire, non par manque de dévouement au *dire*, mais justement dans l'effort de réaliser la vocation du *dire* dans la pratique. Nous tenterons de montrer que la poursuite de l'authenticité éthique dans la justice, c'est-à-dire au plan de la politique, peut avoir des effets pervers ; une tentative honnête et sérieuse de traduire le *dire* au *dit* peut avoir des conséquences désastreuses en politique. Le *dit* authentique peut en toute fidélité au *dire* être non-désirable. Et ce fait est important pour le sens de l'éthique. Cela pose des problèmes surtout dans le domaine de la prophétie et dans l'éthique qui débordent la légalité de la justice comme nous le verrons davantage dans le dernier chapitre.

Il faut donc conclure qu'il existe une tension dans l'œuvre de Lévinas : d'une part, comme nous l'avons démontré dans ce chapitre, tout l'effort du philosophe aspire à la justice, tout est fait pour avancer la réalisation de la justice ; d'autre part, la manière dont il s'y prend, son point de départ auquel il consacre la plus grande partie de son attention est une relation privée parce que

complètement hétéronome, une relation de responsabilité infinie. Cette tension est connexe à celle indiquée à la fin du chapitre 4 entre la logique politique d'Athènes et de Jérusalem. On peut se demander quel est l'avenir de cette tension : s'il s'agit d'un équilibre, d'un va-et-vient ou si la tension risque d'éclater. Quand nous aborderons de face la politique de Lévinas dans le chapitre suivant, nous explorerons cette question.

CHAPITRE 9

LA JUSTICE ENTRE LA SAINTETÉ, LE FANATISME ET L'IMPERATIF CATÉGORIQUE

Nous avons longuement considéré des questions langagières chez Lévinas et maintes fois nos développements ont débouché sur la notion de justice. Cela ne doit plus nous surprendre, étant donné que la recherche elle-même a été déclenchée par le souci de la justice. La justice et la politique sont intimement liées et ainsi, chaque fois qu'il est question de langage ou de sens, la politique est en jeu aussi. Nous allons maintenant explorer de plus près ce lien et ses implications politiques. Pour nous orienter du point de vue politique que nous adoptons dans ce chapitre, nous commençons par un rappel de la portée et de l'enjeu de la philosophie de Lévinas.

§ 1. DIAGNOSTIC ET REMÈDE DE LA RAISON ET DE LA CULTURE

Lévinas a hérité d'une philosophie du langage de Heidegger (entre autres) qu'il a reprise et modifiée au long de son cheminement et finalement encore retravaillée sous le terme du *dit*. Dans sa recherche d'une signifiante autrement qu'être, du *dire*, il en va évidemment pour Lévinas de beaucoup plus que de trouver la meilleure interprétation du phénomène du visage ou de la sensibilité. Il s'agit dans cette recherche du sort de la culture occidentale dont le verbe « être » constitue en quelque sorte le point nodal. Que la philosophie de Heidegger soit toujours pour le deuxième Lévinas une voie d'entrée de prédilection à une interprétation de la culture occidentale, est clairement démontré dans l'essai intitulé *De la déficience sans souci au sens nouveau*¹.

¹ Paru originellement en 1976, deux ans après AE, et repris dans DVI 77–89.

Cet essai est particulièrement important pour nous, parce que l'on y trouve une élaboration sur un sujet que Lévinas a largement négligé ou discuté dans des remarques éparpillées dans ses essais, en dépit du fait que tout son travail en philosophie le pré-suppose : un diagnostic de la culture intellectuelle et politique de l'occident.

La compréhension de l'être, surtout chez le premier Heidegger, sera le point de départ pour développer un tel diagnostic. Comme d'habitude, Lévinas commence par la notion de la mienneté dans *Sein und Zeit* pour introduire le thème du sens de l'être et de l'homme. L'homme est l'étant qui « a à être » et en existant, cet étant est l'« identification même de l'identité »², c'est-à-dire que l'homme maintient son identité contre toute altération – « rien ne saurait le toucher sans la médiation de la réflexion »³. Lévinas s'inquiète surtout de la position de l'homme par rapport à l'être, l'homme dont l'existence serait marquée par l'idée d'assomption (même si Lévinas concède une certaine passivité secondaire chez l'homme heideggerien), par le courage à être l'être-en-question, par la persévérance à être sa *Jemeinigkeit*, jusqu'à la mort qui serait la possibilité de l'impossibilité⁴. Dans cette perspective sur la mort, Lévinas voit l'humanité présentée comme fidèle à son destin ontologique (c'est-à-dire que l'homme persiste dans son identité comme celui qui « a à être ») jusqu'au néant et, interprète-t-il, « seul le néant menace dans la mort »⁵. Être à la mort serait l'expression de la liberté et même de la volonté de puissance et s'élèverait en une affaire de la conscience morale⁶.

² DVI 78.

³ DVI 79. Ici, « réflexion », ne veut pas forcément dire « pensée exprimée », mais renvoie à la compréhension au niveau pré-ontologique.

⁴ Cf. DVI 82–83. Cet aspect de l'analyse de la mort chez Heidegger constituait déjà dans TA et EE une pierre angulaire de la critique de Lévinas. Voir notre discussion de Lévinas comme lecteur de Heidegger, surtout le chapitre 1, § 4.3 « La notion d'être en tant que dispositif de compréhension ».

⁵ DVI 83.

⁶ Cf. DVI 83.

La question que Lévinas se pose est de savoir si l'humain, pensé dans cette optique d'où dérivent la loi, la morale et la politique, « est encore à la mesure de ce qui, dans la déficience humaine, frappe l'intelligence moderne »⁷. De quelle intelligence moderne s'agit-il ? Au lieu de décrire l'anatomie ou les procédés de « l'intelligence moderne », Lévinas la caractérise par une description thématique-historique de ce qui a marqué cette façon de réfléchir. Il parle de la déshumanisation de l'homme par l'argent, mais aussi par des systèmes qui en font un rouage dans un mécanisme ; il renvoie au marxisme, au stalinisme et aux conflits entre les nationalismes. En somme, il s'agit de l'intelligence « qui, à Auschwitz, vit l'aboutissement de la loi et de l'obéissance – découlant de l'acte héroïque – dans les totalitarismes, fasciste et non fasciste, du XX siècle. »⁸ Dans ce siècle, la psychanalyse nous aurait habitués à voir la liberté exposée à des traumatismes non médiatisés et sous l'emprise de forces non maîtrisables et finalement ces traumatismes et forces non maîtrisables dérangent complètement la raison.

Mais la conscience même que l'on prend de cette « déficience humaine » se transforme en divers phénomènes culturels qui, eux, éclairent par un autre biais l'imperfection tragique de l'homme. L'homme, auparavant courageux, héroïque et qui serait l'action par excellence, passe maintenant à travers le moulin du désespoir et de la frivolité, provoqués par l'histoire tragique vécue au vingtième siècle, et ne reste dès lors que l'homme en tant qu'élément d'un jeu sans joueurs, sans agents actifs. En société, ce jeu sans direction est reflété dans l'abus des drogues, les crises de la loi et l'angoisse d'une fin du monde par destruction nucléaire ; dans la vie intellectuelle, cette même ambiance se retrouve dans l'anti-humanisme et les pensées de

⁷ DVI 83.

⁸ DVI 83–84. On trouve une description équivalente de « notre conscience du XXe siècle » formée par le déroulement du siècle : « Siècle qui en trente ans a connu deux guerres mondiales, les totalitarismes de droite et de gauche, hitlérisme et stalinisme, Hiroshima, le goulag, les génocides d'Auschwitz et du Cambodge. » *Entre nous* 107 et cf. aussi *Noms propres* 9.

la mort de Dieu⁹. Ainsi, ironiquement, la conscience d'une crise du sens débouche sur un autre « fiasco humain » qui, dit Lévinas, lui « paraît surgir dans le prolongement d'une certaine exaltation du Même, de l'Identité, de l'Activité et de l'Être. »¹⁰ Le problème d'un héroïsme incité par une ontologie se transforme en l'impotence de l'homme évacué par l'anti-humanisme. D'un côté comme de l'autre, l'humain se révèle en faillite, selon Lévinas.

Cette double catastrophe pose la question de savoir s'il n'y a pas une autre façon de signifier, s'il n'y pas un tout autre sens de l'humain. La réponse que Lévinas donne à ce problème est de proposer une révision de l'origine de la question chez l'homme¹¹ afin d'y situer le sens de l'humain – et notre exégèse de la philosophie de Lévinas a montré comment il découvre cette origine à partir du visage et de la proximité.

Soulignons donc, en résonance avec nos conclusions précédentes à ce sujet, que le projet de Lévinas, d'une portée très étendue, est extrêmement ambitieux. Un diagnostic phénoménologique-généalogique de la compréhension de l'être, de l'ontologie et de ses conséquences culturelles et historiques, et en plus, la correction ou le remède – c'est ce que notre lecture de *De la déficience sans souci au sens nouveau* nous a proposé sommairement. Cependant, le plus souvent, Lévinas ne nous rappelle pas l'étendue de ces propos ; leur importance reste sous-entendue. La plupart du temps, il parle seulement de l'être (qui est en question également là où le thème explicite est l'autrement qu'être)

⁹ Cf. DVI 85. La discussion de Lévinas avec « l'anti-humanisme » est plus vaste que les remarques cryptiques dans *De la déficience sans souci au sens nouveau* qui nous intéressent en ce moment. Pour un aperçu général sur l'anti-humanisme de la plume de Lévinas voir HH 73–78. Noter aussi qu'il ne s'agit pas pour Lévinas d'un rejet absolu – il se retrouve par exemple dans une certaine mesure dans les théories de la désintégration du sujet, cf. AE 203, renvoyant à l'anti-humanisme « moderne » : « Son intuition géniale consiste à avoir abandonné l'idée de personne, but et origine d'elle-même où le moi est encore chose parce qu'il est encore un être. ». Pareillement « De la phénoménologie à l'éthique » 134–135.

¹⁰ DVI 86.

¹¹ Cf. DVI 88.

et nous avons montré¹² comment l'être est l'objet d'une critique formulée par des métaphores telles que « la guerre » et « la totalité », qui sont animées par une critique de l'idée d'identité dans la notion de mienneté, et qui débouchent sur le sujet démantelé par ses contemporains (comme dans l'essai dont nous venons de discuter). Sur un plan plus large, nous savons que Lévinas parle de temps en temps de la tradition philosophique occidentale qui est souvent évoquée en connexion avec l'ontologie, – prenons-en un exemple : « La philosophie occidentale n'a jamais douté de la stature gnoséologique – et par conséquent ontologique – de la signification. »¹³ Parler de l'être et de la tradition philosophique, ici et là, semble le plus souvent suffire pour englober la culture occidentale entière (et probablement toute culture, parce que la lecture de l'ontologie, qui tient à exposer les conséquences historiques de cette pensée, semble avoir une portée universelle). C'est à l'encontre de cette marée, la tradition ontologique, que Lévinas veut faire valoir sa pensée de l'autrement qu'être, de la signification éthique à laquelle l'ontologie serait subordonnée.

Pour ce faire, Lévinas choisit, sans compter les lectures talmudiques, la philosophie de type occidental. Au début de son cheminement en philosophie, dans les essais jumeaux *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittérisme* et *De l'évasion*, il a déjà identifié le problème et caractérisé la solution définitive – l'évasion. Nous avons vu comment Lévinas, à partir des années quarante, a cherché cette évasion dans la relation entre les personnes et que le philosophe y a accordé un sens langagier dès *La transcendance des mots* – ainsi est annoncée une altérité à la fois éthique et langagière. A travers tous les changements qui ont lieu au cours des années, Lévinas arrive toujours à cette solution : « La signification est la délivrance éthique du Soi par

¹² Voir au chapitre 2, § 1.3 « L'être pur en tant que guerre : la préface de *Totalité et infini* », § 2.2(5) « Totalité et la question de l'excendance » et § 2.3(2) « Totalisation » et au chapitre 3, § 4.2 « Etre, non-être et autrement qu'être ».

¹³ AE 104. Cf. aussi AE 174, *Dieu, la mort et le temps* 176.

la substitution à l'autre »¹⁴ – la délivrance a toujours la structure d'une évasion, mais elle est formulée dans des mots auxquels on ne s'attendait probablement pas dans les années trente (ici, il est question d'une évasion à la structure exclusivement gnoséologique de la signification). Il s'agit toujours d'affirmer l'autre malgré la totalité ou l'altérité sans nier la pensée identitaire (ce qui serait absurde). Lévinas fait partie de la tradition qui est la cible de sa critique ; il s'en approprie certains éléments jusqu'à la pensée sur la fin de la métaphysique et la critique de l'onto-théo-logie, et aussi une certaine critique de la autonomie et de l'autoposition du sujet¹⁵. Mais ce qui est décisif est la relecture dont cette tradition a besoin et Platon, Descartes et Rosenzweig ne suffisent pas encore pour une révision à fond (ou au-delà du fond). Mais Lévinas croyait-il vraiment être la seule voix en deux mille ans et demi de philosophie occidentale qui prononce ce qui valait la peine d'être entendu à propos de l'altérité de l'autre homme ? Pas tout à fait. A travers des lunettes phénoménologiques, Lévinas entrevoit sa philosophie du visage dans des philosophies de l'âme¹⁶ et dans quelques instants furtifs où quelques grands philosophes étaient à l'écoute de la véritable transcendance¹⁷. Cependant, le plus souvent, son évaluation de la tradition est

¹⁴ AE 256.

¹⁵ Celle-ci, il l'emprunte aux « anti-humanistes », comme nous l'avons vu plus haut. Pour la façon dont Lévinas s'approprie « la fin de la métaphysique » de Kant à Heidegger, voir DVI 180suiv, *L'intrigue de l'infini* 278suiv, HH 76, et bien sûr la deuxième série de cours sur « Dieu et l'onto-théo-logie » dans *Dieu, la mort et le temps*.

¹⁶ Cf. *Dieu, la mort et le temps* 21 : « 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. Ce que Descartes, tout en protestant contre l'image du pilote en sa nacelle, substantifie, ce dont Leibniz fait une monade, ce que Platon pose comme âme contemplant les Idées, ce que Spinoza pense comme mode de la pensée, se décrit phénoménologiquement comme *visage*. »

¹⁷ Cf. DVI 185 : « Sous des termes différents, cette relation de transcendance se montre – ne fût-ce qu'un instant dans sa pureté – dans les philosophies du savoir. C'est l'au-delà de l'être chez Platon, c'est l'entrée « par la porte »

plus radicale, peut-être provocatrice. L'enjeu de ces critiques est décisif : il n'y a pas de véritable justice et paix sans que la parole exceptionnelle qu'est la proximité d'autrui, soit clairement « entendue » et prise en compte. L'ontologie, et par suite le calcul, la connaissance, la science, la philosophie, la politique, l'Etat, la technique et les autres expressions culturelles, ne peuvent pas être compris avant que la signifiante dérangeante de l'autre ne soit prise au sérieux. L'autre – dans sa pertinence éthique irréductible et incontournable et, en tant que tiers, l'exigence illimitée de justice – ouvre la compréhension de tout sens et constitue ainsi le remède pour la culture et la raison prétendument axées sur l'être.

§ 2. LA LIBERTÉ FINIE ET INSPIRÉE

En fin de compte, Lévinas désire une société plus juste. Il voudrait voir le *dire* réalisé, *dit*, au sein de la société. Comment est-il possible pour l'homme de traduire, jour après jour, le *dire* dans une pratique éthique ? Est-ce sur le fond d'une liberté ? Quelques réflexions sur la liberté s'imposent, et d'abord qu'il n'y a pas une théorie bien élaborée du libre arbitre chez Lévinas. Nous avons vu que la liberté était une des premières préoccupations de Lévinas¹⁸. Pendant les années 1930, le philosophe présentait ce problème comme la recherche d'un présent malgré

de l'intellect agent chez Aristote ; c'est l'exaltation de la raison théorique en raison pratique chez Kant ; c'est la recherche de la reconnaissance par l'autre homme chez Hegel lui-même ; c'est le renouvellement de la durée chez Bergson qui a, peut-être, saisi là, plutôt que dans sa conception de l'intégrale conservation du passé – la diachronie même du temps ; c'est le dégrisement de la raison chez Heidegger. » En reprenant presque mot pour mot ce paragraphe, Lévinas dira plus tard que c'est à Heidegger qu'il emprunte la notion de « dégrisement » qui est importante dans sa réflexion sur l'éveil à la transcendance – cf. *Entre nous* 98.

¹⁸ Cf. le chapitre 1, § 3 « Le Rosenzweig de Lévinas et la lutte contre l'idéalisme », le chapitre 2, § 2.4 Elaboration et conclusions », le chapitre 3, § 3.2 « Notes « descriptives » ; altérité – mortalité » et le chapitre 4, § 4 « La libération (2) – Libéralisme : la tradition de l'humanisme européen ».

la puissance entraînant de l'histoire ou de l'être. Ce questionnement donne lieu à partir des années 1940 à une reformulation par Lévinas du « *Dasein* », qui serait toujours le lieu de la différence ontologique, mais désormais interprété du point de vue de l'hypostase qui conférerait à la différence ontologique la qualité de séparation. Ceci constitue au plan ontologique la condition de la possibilité d'obéir librement à l'appel de l'autre qui investit la subjectivité. Dans sa deuxième philosophie, Lévinas procède aussi à une révision de quelques aspects de la compréhension traditionnelle de la liberté. Il s'attaque à deux convictions : d'une part à la conviction que le sujet, pour être libre, doit être présent au commencement de son comportement et, d'autre part, que la liberté est identique à sa raison ou à son sens.

Quand Lévinas explore une signification autrement qu'être, il s'agit pour lui « d'une tentative au-delà de la liberté. La liberté, interruption du déterminisme de la guerre et de la matière, n'échappe pas encore au destin de l'essence et prend place dans le temps et dans l'histoire qui rassemble en *épos* et synchronise les événements, relève leur immanence et leur ordre. Il s'agit de penser la possibilité d'un arrachement à l'essence. »¹⁹ Dans cette citation, la liberté est encadrée par un destin qui provient de l'être et que Lévinas appelle ici « guerre », ailleurs « *conatus* ». On voit également que Lévinas ne cherche pas tant à trouver la liberté qu'à arracher la liberté à sa référence (comprise comme une emprise) à l'ontologie. La liberté est déjà donnée pour le deuxième Lévinas, mais la question est : comment comprendre le sens du comportement humain sans finalement remonter seulement à l'ipséité (ontologique) ? La réponse, la source du sens autrement qu'être, s'imposera au sujet – en dépit de la volonté du sujet et avant toute décision – avant la distinction entre libre et non-libre²⁰ ; dans un domaine avant toute causalité²¹. Ici, le sujet n'est pas à lui-même ; il est

¹⁹ AE 20–21.

²⁰ Cf. AE 195n1 & 257, *Dieu, la mort et le temps* 201.

²¹ *Dieu, la mort et le temps* 208.

pour l'autre. Au lieu de situer le sens de la liberté à son origine, Lévinas indique l'*an-archie*²² d'un sujet libre qui à ses « origines » est l'autre, dans le sens de « l'autre-dans-le-même ». Le sujet libre serait déjà « avant » sa liberté une substitution pour l'autre ; c'est pourquoi il ne peut pas être présent à son commencement²³. Cette substitution affranchirait le sujet de son enchaînement à lui-même, de l'ipséité comme référence ultime de son comportement²⁴.

²² Miguel Abensour a examiné la notion d'anarchie chez Lévinas dans un essai précieux qui guide notre interprétation (« L'an-archie entre métapolitique et politique » dans *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* (Lévinas et la politique), n° 14, automne 2002, pp. 109–131). Il montre que la notion d'anarchie apparaît la première fois dans TI dans un contexte de contestation de la totalisation du multiple dans l'ontologie. L'anarchie est donc liée à l'opposition de Lévinas à la philosophie traditionnelle qui par ailleurs « avait pour caractère dominant de référer à un *arché* la question de l'agir, de telle sorte que les théories de l'agir qui ont pour ambition de répondre à la question : que dois-je faire ? se réfèrent à chaque époque à ce qui faisait figure de savoir ultime » (p. 116). Cet *arché* ou principe « aurait à la fois valeur de fondement, de commencement, de commandement » (p. 116). La clôture du champ métaphysique par Heidegger aurait comme conséquence que l'idée d'*arché* perde son influence. Cependant, cette clôture se venge d'une façon paradoxale que M. Abensour présente en suivant Rainer Schürmann. Chez Heidegger il est question d'un « principe d'anarchie » dont les éléments s'orientent dans des sens contradictoires : l'« anarchie » renvoie au-delà de la clôture de la métaphysique, par contre le « principe » affirme la nécessité de passer par cette clôture – « en même temps que la référence principielle se dit, elle se nie – ou la référence principielle se dit, mais pour se nier » (p. 116). Ainsi le vingtième siècle devient une époque où la stratégie de dériver l'agir du connaître s'atrophie, mais en même temps vient « l'époque du principe du sans-principe, ou du principe qui commande de n'en pas avoir » (p. 117).

Dans son essai, M. Abensour tente de montrer que la radicalité de Lévinas réside dans le fait qu'il aurait réussi à décomposer ce paradoxe en maintenant séparés l'anarchie et le principe. Selon le commentateur, l'anarchie lévinasienne n'est pas à nouveau un principe et ne permet aucune « dérivation principielle » (p. 117) ; au contraire elle est « l'assignation avant tout *arché* » (p. 122) qu'est la proximité. L'élaboration de cette interprétation fera l'objet de nos analyses ci-après.

²³ Cf. AE 257.

²⁴ Cf. AE 198.

Mais l'affranchissement dont il est question ici, qui n'est ni commencement, ni cause, ni acte, ni être, ni non-être, est naturellement une « relation indescriptible [. . .] inconvertible en histoire, irréductible à la *simultanéité de l'écrit*, à l'*éternel présent* de l'écrit qui enregistre ou présente des résultats »²⁵, c'est pourquoi la liberté qui en sort n'a ontologiquement aucun sens²⁶.

Si le sujet précède sa liberté et si le sens de la liberté est plus originaire que le comportement libre, à quel genre de sens de la liberté cela nous mène ? A une liberté finie – non pas parce qu'elle est limitée par un champ limité, mais parce qu'elle tire son sens de la responsabilité infinie envers l'autre²⁷. Le sujet est désormais inspiré par la proximité de l'autre, et vu le caractère anarchique de cette relation, l'acte libre « surgit » dans l'essence où elle constitue une « *rupture de l'indéchirable essence de l'être* »²⁸. Tout comportement doit désormais être lu comme une énigme, remarque avec justesse Jacques Colette²⁹. C'est dans cette optique seulement que nous sommes à même de voir dans le comportement humain plus qu'une lutte de tous contre tous, d'entrevoir que la liberté finie, c'est-à-dire inspirée par une responsabilité infinie, consiste « à faire ce que l'on a la vocation de faire, à faire ce que personne d'autre que moi ne peut faire. »³⁰ Ou plutôt, la lecture du comportement en tant qu'ensemble d'énigmes permet de juger chaque comportement quant à sa réussite à traduire le *dire* qui l'inspire.

Que parmi tous les actes libres certains s'orientent non pas d'après la persévérance de l'être du sujet, mais d'après l'autre dans le même, autrement dit, que l'ipséité puisse prendre la forme d'un sacrifice de soi pour l'autre, nous semble l'essentiel

²⁵ AE 258.

²⁶ Cf. *Dieu, la mort et le temps* 212.

²⁷ Cf. *Dieu, la mort et le temps* 209. Dans TI, la liberté n'était pas vue comme restreinte par l'autre mais seulement justifiée par l'autre.

²⁸ Cf. AE 20–21, 197, 198, 195n1.

²⁹ Jacques Colette, « La liberté » in : Emmanuel Lévinas. *Positivité et transcendance*. PUF (Epiméthée), 2000, pp. 239–258, ici p. 255.

³⁰ *Dieu, la mort et le temps* 209, de même *Dieu, la mort et le temps* 212.

du propos de Lévinas sur la liberté. Une ontologie de la mien-
 neté ne pourrait plus justifier une existence en lutte contre ses
 prochains (si l'on accepte les reproches de Lévinas à l'égard de
 Heidegger). Les actes odieux ne sont pas rendus impossibles par
 le *dire* qu'ils traduisent mal, mais ils s'exposent à un jugement
 moral qui provient de la signifiante autrement qu'être. D'où vient
 la capacité de ne pas obéir, de résister à l'inspiration, si c'est la
 proximité même (au pluriel devant les tiers) qui ouvre toute
 capacité ontologique ? A cette question nous n'avons pas encore
 trouvé de réponse chez Lévinas.

§ 3. HUMANITÉ, FRATERNITÉ, CITOYENNETÉ

Plutôt que des agents libres dans leur comportement, les citoyens
 de l'Etat lévinassien sont d'emblée caractérisés par l'altérité.
 Autrement dit, pour savoir ce que sont les membres d'un Etat, il
 faut commencer par se demander qui est l'autre du citoyen. Lui,
 il est justement l'autre, c'est-à-dire qu'il n'y a entre lui et moi
 aucun genre commun³¹. Mais sans que cela implique une indif-
 férence. L'humain est donc avant tout l'autre, ou plus précisé-
 ment, l'humain, c'est l'altérité de l'autre, parce que l'humanité
 n'appartient pas à l'autre en tant qu'individu.³² Ensuite, l'humain
 d'où provient la citoyenneté est la substitution, c'est un moi
 investi an-archiquement par l'autre. Si l'« humanité » n'indique
 pas l'espèce humaine, c'est parce que la substitution constitue
 une rupture de l'espèce dans le sens où elle rompt avec la mien-
 neté. Elle éveille le moi à la responsabilité et interrompt un
 ordre fondé sur le calcul. « Humain » est un sujet dans son uni-
 cité de responsabilité devant l'autre. Evidemment il y a, ici aussi,

³¹ Cf. DVI 252.

³² « Le visage ne dit pas de qui il est l'épiphanie et ne peut pas le dire. [...] Le visage tait et masque l'individualité, même si, voire parce qu'il révèle l'infini de sa transcendance anonyme » selon l'analyse de Jean-Luc Marion dans « D'autrui à l'individu » in : Emmanuel Lévinas. *Positivité et transcendance*. PUF (Epiméthée), 2000, pp. 287–308, ici p. 298. Voir aussi TI 234 : « L'épiphanie du visage comme visage ouvre l'humanité. »

une énigme : il faut voir dans ce qui pourrait être pour un biologiste ou un anthropologue manifestement un genre, à savoir les êtres humains, ce qui reste à jamais invisible, à savoir l'unicité irréductible de chaque individu.

Donc, avant toute égalité, l'autre me concerne et cette relation « avec autrui en tant que prochain donne le sens à mes relations avec tous les autres. »³³ Ainsi est constituée la fraternité qui précède le genre. Dire qu'« autrui est d'emblée le frère de tous les autres hommes³⁴ » revient à dire que l'autre est au pluriel sous la forme du tiers. En somme, l'autre est le tiers ou mon frère avant qu'il ne soit mon concitoyen. L'humanité en tant que fraternité serait la pluralité qui surmonte le monisme parménidien, dirait un jeune Lévinas. Dans cette pluralité réside, s'il en faut croire Lévinas, la possibilité d'une justice fondée non sur le calcul dans le cadre d'un contrat social, mais sur la responsabilité pour l'autre et pour le tiers, ce qui serait la condition de la capacité calculatrice même, mais plus exigeante que cette dernière. Sur ce point, le deuxième Lévinas correspond exactement avec ce que l'on a trouvé dans *Totalité et infini*. La qualité langagière de la fraternité est désormais plus accentuée. Lévinas dit explicitement : « Le langage du genre et de l'espèce, la notion du genre humain reprendra ses droits après coup. C'est dans la fraternité – ou le langage – que ce genre se fonde. »³⁵ Le langage dont il est question ici est la signifiante éthique des autres. En répétant le geste de Heidegger³⁶, mais d'une nouvelle façon, Lévinas réhabilite la vieille définition de l'homme comme *zoon logon echon*. Le *logos* est dépouillé de son sens rationnel et investi d'un sens éthique. Le *logos* est devenu le *dire*, le langage qu'est la fraternité. De plus, le *logos* ainsi compris est ce par rapport à quoi il faut rester authentique. La définition sert

³³ AE 247.

³⁴ AE 246.

³⁵ DEHH 233. A la même page il le dit encore plus clairement : « le langage est fraternité ». Pareillement DEHH 236.

³⁶ Cf. nos remarques dans le chapitre 5, § 2.1b « De l'*en tant que* herméneutique à l'*en tant que* apophantique ».

toujours à nous distinguer des (autres) animaux ou au moins de notre animalité³⁷. En outre, la philosophie profite toujours d'une position privilégiée par rapport à ce *logos*, étant convoquée à nous réveiller à son *dire*.

Si ma relation avec mon prochain donne le sens primordial à toutes les autres, si cette relation est un langage de fraternité, si les frères sont les tiers face auxquels la question de la justice se pose, alors l'Etat qui serait la tentative d'institutionnaliser la justice serait redevable de son sens au langage de la fraternité qui le précède. Le langage est la source an-archique du sens du politique. Etre « un-gardien-de-son-frère »³⁸ est le sens de la citoyenneté. La liberté et l'égalité proviendraient de la fraternité. La « fondation » de la fraternité³⁹ dans la proximité a une autre conséquence remarquable, à savoir que des candidats les plus invraisemblables sont récupérés pour la fraternité : d'une part, le bourreau et ses semblables dont je suis assigné gardien, fût-ce pour résister à leur violence, d'autre part, moi aussi je deviens un parmi les frères, « grâce à Dieu »⁴⁰.

Lévinas réhabilite un genre d'humanisme qui tire ses ressources de l'autre homme, et ainsi il rejoint paradoxalement l'anti-humanisme et ses critiques du sujet⁴¹. En même temps, le fardeau du devoir du sujet envers la société est chargé encore plus lourdement ; ce n'est qu'au service de la responsabilité que le moi ose se soucier de soi-même⁴². L'an-archie qu'est la substitution relativisée également la liberté et l'égalité, deux valeurs phares de l'humanisme, car la fraternité pourrait exiger

³⁷ Cf. *Entre nous* 161n1 : « l'idée de l'humanité et de son unité n'est pas purement générique comme l'*animalité*. Déjà elle suppose l'histoire qui se dessine à partir de la responsabilité pour l'autre, répondant d'un passé immémorial. Responsabilité où se noue l'« esprit d'un peuple » et, de là, de l'humanité. »

³⁸ AE 257–258.

³⁹ Cf. AE 184, 258, DVI 119, *Hors sujet* 169.

⁴⁰ AE 247.

⁴¹ Cf. AE 203. Voir ci-dessus § 1 « Diagnostic et remède de la raison et de la culture ».

⁴² Cf. AE 204.

dans un cas particulier la limitation de l'égalité ou de la liberté de quelques citoyens.

§ 3.1 *La nature et les animaux*

Peut-être dans le sillage de sa réinterprétation du *zoon logon echon*, comme nous l'avons interprétée ci-dessus, Lévinas ne prévoit aucune relation éthique envers les animaux ou la nature. La nature serait, au mieux, le décor dans lequel la relation entre les frères se déroule et, au pire, le lieu des forces ténébreuses, source de divinités capricieuses et païennes, dont il faut chercher à délivrer ses frères. Certes, nous avons vu⁴³ que Lévinas exprime son souci à propos de la pollution de la terre, mais nous ne trouvons rien dans sa pensée sur l'éthique qui justifie ce souci, si ce n'est par rapport à la responsabilité pour l'autre. La nature ou les animaux entrent en jeu dans une réflexion éthique, suivant les analyses de Lévinas, uniquement lorsque notre manipulation de ceux-là touche aux frères : tu ne convoiteras ni le bœuf ni l'âne de ton frère⁴⁴.

Cette position négative envers la nature doit être comprise dans le contexte de la polémique de Lévinas contre toute philosophie qui cherche à réduire l'homme à une partie de la nature, puisque de telles philosophies compromettraient la liberté humaine. Mais à la lumière des analyses du visage, cette discrimination contre les animaux nous semble injustifiable. Dans toute la pensée de Lévinas, nous ne trouvons aucune justification pour la distinction entre le visage humain et le visage animal. Au contraire, la « phénoménologie » du visage en bloc (en particulier le lien intime entre la mortalité, la souffrance et le visage) nous semble applicable au moins aux mammifères. Mais la question d'une responsabilité pour

⁴³ Cf. le chapitre 4, § 3.2 « Les dialectiques de la technique » et aussi *Difficile liberté* 323, *Cahier de l'Herne* 25.

⁴⁴ Notre référence ironique est à l'Exode 20. Mais Dieu est, au moins dans ce codex-là, plus magnanime que Lévinas – les animaux doivent, à côté des Israélites, se reposer pendant le Sabbat !

les animaux n'est pas posée par Lévinas – la gueule de mon chien n'est pas un visage⁴⁵.

Il est vrai que Lévinas a écrit un petit essai où il décrit le comportement quasi-éthique d'un chien – *Nom d'un chien ou le droit naturel* (1975)⁴⁶ –, où le chien figure comme l'agent de la moralité : le « dernier kantien de l'Allemagne nazie, n'ayant pas le cerveau qu'il faut pour universaliser les maximes de ses pulsions ».⁴⁷ Selon John Llewelyn⁴⁸, commentateur de cet essai de Lévinas, ce qui disqualifie finalement les animaux comme citoyens légitimes du royaume de la responsabilité serait le fait qu'ils ne soient pas assez intelligents, cela, tandis que Lévinas affirme le caractère propre de l'éthique comme hors du domaine des capacités intellectuelles. A cette critique, nous pouvons ajouter la question de savoir s'il est sûr que Bobby était le dernier kantien de l'Allemagne nazie. N'était-il pas peut-être le premier lévinassien, étant sensible à l'altérité du visage des humains souffrants, sensibilité pour laquelle on n'a pas besoin de grand cerveau ?

§ 4. L'AUTRE DANS LE DIALOGUE ET DANS LA RECHERCHE DE LA JUSTICE

C'est l'altérité des autres, des frères, qui crée le souci de la justice qui à son tour fonde la conscience. Dans la conscience se déroulent à la fois la recherche de la justice et l'éveil à ce qui transcende la conscience – « L'acte de la conscience serait ainsi

⁴⁵ En réponse à des questions sur la possibilité d'un visage chez les animaux et d'une obligation éthique envers eux, Lévinas se montre indécis, hésitant entre accorder un visage moindre, ne pas savoir et le refuser ; à propos d'une obligation envers les animaux, cela n'est pas à exclure, mais seulement par analogie à la responsabilité due aux hommes : la responsabilité serait un « prototype » d'éthique qui pourrait être « transférée » aux animaux. Cf. « The paradox of morality : an interview with Emmanuel Levinas », dans *The provocation of Levinas. Rethinking the Other*. Robert Bernasconi & David Wood (éds.) Routledge : Londres & New York, 1988, pp. 168–180, ici pp. 169–172.

⁴⁶ *Difficile liberté* 213–216.

⁴⁷ *Difficile liberté* 216.

⁴⁸ Cf. « Am I obsessed by Bobby? Humanism of the other Animal. », in *Re-thinking Lévinas, op. cit.* pp. 234–245.

simultanéité politique, mais aussi en référence à Dieu – à un Dieu toujours renégable et en danger permanent de se muer en protecteur de tous les égoïsmes. »⁴⁹ La politique – la gestion de l'Etat, l'instauration des institutions visant à maintenir l'ordre – est issue de la proximité, qui exige la prise de corps de la responsabilité⁵⁰. La politique serait un mode dérivé du langage originaire de la fraternité. La question est, maintenant, de savoir quel est le sens de ce dérivé pour l'interaction des gens dans la politique. En quel sens l'éthique se prête à être traduite en politique ?

Il serait erroné de prendre les idées de Lévinas sur le rapport éthique pour une philosophie du dialogue, même si entre 1949–54 il en est proche⁵¹. Dans l'essai *Le dialogue : conscience de soi et proximité du prochain*⁵², Lévinas s'explique clairement sur les philosophies du dialogue et sur leur traitement de la politique. Il apparaît que Lévinas se situe dans cette tradition tout en formulant des solutions pour ce qu'il identifie comme leurs faiblesses. L'enjeu du dialogue dans la philosophie est la recherche de la paix après la déception des conséquences politiques désastreuses, supposées causées par le sujet libre et autonome, l'être-en-acte qu'est le « je pense »⁵³. Les philosophies du dialogue qui tentent de surmonter le règne du sujet seul perçu de cette manière se regroupent selon deux stratégies. Selon la *première stratégie*, le dialogue instaurerait une socialité qui comporterait la suppression de l'altérité mutuelle. Ce dialogue « fait entendre raison », la violence est arrêtée « en ramenant les interlocuteurs à la raison, installant la paix dans l'unanimité, supprimant la proximité dans la coïncidence »⁵⁴. On n'est pas étonné d'entendre que Lévinas voit ici la menace de l'exercice du pouvoir et de la ruse dans le dialogue lui-même. D'après cette

⁴⁹ AE 251.

⁵⁰ Cf. AE 251, *Entre nous* 171–172.

⁵¹ Cf. le chapitre 5, § 4 « Situation » et le chapitre 6, § 2.2 « De « l'événement du langage » à « le face-à-face est langage » ».

⁵² DVI 211–230.

⁵³ Cf. DVI 212–214.

⁵⁴ DVI 216 (en cursive dans le texte) et 217.

stratégie, le dialogue serait la violence du « je pense » continuée par d'autres moyens. La *deuxième stratégie* pour une philosophie du dialogue est de voir le dialogue comme une interaction qui s'instaure sans être fondée sur la connaissance ou l'expérience ; le *je-tu* serait irréductible à un *je-ça*. L'irréductibilité implique une distance, une différence et enfin une transcendance entre le *je* et le *tu*. Toujours est-il que la réversibilité ou la réciprocité sous-entendues entre les termes seraient, d'après la critique de Lévinas, au détriment de la vocation éthique portée dans cette relation⁵⁵.

La fraternité que nous avons esquissée est censée donner les correctifs nécessaires : il s'agit d'une relation irréductible à la connaissance ou à l'expérience et qui respecte la transcendance de l'autre impliquant une relation asymétrique. De la relation dialogique initiale, il ne reste que la signifiante avant toute parole de la proximité de l'autre qui signifie comme le *dire* du sujet. Au plus profond, il n'y a pas de dialogue entre moi et l'autre (sans que cela exclue, bien sûr, que le dialogue entre moi et les tiers puisse être utilisé au service de la justice) – c'est cela, la solution que Lévinas met en avant pour les impasses et les faiblesses de la philosophie dialogique à la recherche de la paix dans la politique.

Il est difficile d'évaluer ce parti pris étant donné que la relation entre le sujet et l'autre au singulier peut être très différente de la relation avec l'autre au pluriel. En réalité, seule la deuxième situation existe (comme nous l'avons montré)⁵⁶. Il faut considérer les relations entre le sujet et ses concitoyens d'abord du point de vue de la recherche de la justice et ensuite du point de vue de la proximité. Tour à tour, ces deux perspectives donnent une vision très différente sur le caractère politique des relations interhumaines, comme nous l'avons conclu à la fin du

⁵⁵ Cf. le commentaire critique de la lecture que Lévinas fait de Buber dans Robert Bernasconi, « 'Failure of communication' as a surplus : dialogue and lack of dialogue between Buber and Levinas », dans *The provocation of Levinas. Rethinking the other*. Robert Bernasconi & David Wood (éds.). Routledge : Londres & New York, 1988, pp. 100–135.

⁵⁶ Voir entre autres au chapitre 8, § 4.3 « La mise entre parenthèses du tiers ».

chapitre précédent⁵⁷. D'une part, la politique est définie en fonction de la recherche de la justice, mais étant donné que cette recherche ouvre l'ouverture qu'est l'homme en tant que *dit*, cela veut dire que notre existence entière est redevable au sens de la mise en question par le souci de la justice. Dans cette optique, la philosophie de Lévinas comporte une *politisation extrême* de l'existence, parce que l'existence entière aurait le sens d'une recherche de la justice. En fait, le seul « espace » privé serait la proximité qui précède et anime la justice et où le sujet doit tout à l'autre. D'autre part, et en corrélation directe avec cet espace privé, n'importe quel système ou pratique politique ne constitue qu'une instance *provisoire* de la prise de forme de la justice ; il n'y aura jamais un *modus operandi* en politique qui ne sera pas susceptible d'être éveillé à une plus authentique fidélité au *dire* dont il est issu. Chaque phénomène politique est ainsi soumis à une instance de surveillance et de critique qui n'est pas non plus, de son côté, institutionnalisable, c'est-à-dire de provenance *non-politique*, ou encore, prophétique. De même que l'institutionnalisation du *dire* ne peut pas être parfaite et indéfiniment valable, de même il est impossible pour chaque voix prophétique (qui est, elle aussi, un *dit* du *dire*, la réponse à une vocation) d'abord, de prononcer toujours le prophétisme le plus juste, et ensuite, de valoir dans son articulation (son *dit*) indéfiniment dans n'importe quel contexte (même si la voix prophétique est éveillée par le prophétisme pré-originel du *dire*). On peut se demander si la vie politique qui provient de cette double perspective dans la pensée de Lévinas ne donnerait pas lieu à une histoire consistant en un débat entre la politique et la prophétie, entre la justice institutionnalisée et une vision d'une justice améliorée qui cherche à simposer. Il nous semble qu'il y a peut-être malgré tout un genre de philosophie du dialogue chez Lévinas : un dialogue durable entre la politique et la prophétie dans lequel la paix et la justice entre les gens sont

⁵⁷ Voir le chapitre 8, § 4.1 « A-politique et politique de la prophétie »

en jeu⁵⁸. L'institutionnalisation ou politisation de la justice risquera à jamais de glisser vers une inauthenticité par rapport au *dire* et a donc besoin d'être éveillée au *dire* ; l'articulation prophétique du *dire*, qui peut également être éthiquement inauthentique, cherche sa réalisation dans les relations entre les personnes et ainsi la politique peut même aider à protéger la justice contre les fausses prophéties.

Dans ce qui suit, ce va-et-vient entre la justice institutionnalisée ou la politique et les idées d'une amélioration de la justice qui cherchent à se réaliser ou la prophétie sera examiné plus avant.

§ 5. UNE POLITIQUE DU DÉDIRE

Fidèle à son souci de mettre en évidence tout ce qui peut interrompre l'ordre de l'être, Lévinas donne des indications non-systématisées de ce qui pourrait constituer des éléments d'une politique du dédire ou d'une politique prophétique. Une telle

⁵⁸ Ici nous reprenons le fil de la fin des chapitres 4 & 8.

Pierre Hayat parle dans *Individualisme éthique et philosophie chez Lévinas* (Kimé : Paris, 1997) d'un « mouvement pendulaire » chez Lévinas entre la critique de la totalité (en l'occurrence dans la sphère de la politique) et une valorisation de la totalité (la politique comme tentative d'instaurer la justice) (p. 33). Il remarque avec justesse que Lévinas « n'envisage nulle conciliation entre la participation à l'ordre social et le rapport éthique » (p. 34), c'est-à-dire entre la totalité politique et la responsabilité illimitée. Il s'agit tout de même pour Lévinas de la recherche continue d'une politique qui restera aussi fidèle que possible à la responsabilité envers l'autre. Par contre, P. Hayat semble croire comme Lévinas que la question de la justice institutionnalisée (dont P. Hayat regrette l'absence de développement par Lévinas – p. 46) est une question secondaire qui ne touche pas à la question essentielle, qui consiste à savoir quelle est la provenance de la recherche de la justice. Nous soumettons à critique la secondarité prétendue de la « pratique » éthique par rapport au sens de l'éthique, ainsi que le « mouvement pendulaire » ou le dialogue durable entre la justice et l'éthique respectivement dans deux sections suivantes : § 6 « L'éthique déborde la justice institutionnalisée. Le statut du sujet éthique » et § 7 « Obéir à l'an-archie : fanatisme ou impératif catégorique ? ».

politique sera animée par la conviction de Lévinas que la justice institutionnalisée ou ritualisée dans des lois et des institutions fige le *dire* et glisse vers l'inauthenticité par rapport au *dire* ; la justice a besoin, selon le philosophe, de l'an-archie, comprise comme l'exposition à autrui, pour garder la justice juste ou pour répondre à l'appel de l'autre malgré ou au-delà du système de la justice. De même que la philosophie, en tant que capacité de dédire, est censée nous ramener au *dire*, de même par le comportement prophétique nos concitoyens doivent, le cas échéant, être soumis à un acte de dédire qui leur restituera leur position de frères⁵⁹, le frère étant quelqu'un qui n'est plus mon égal et envers qui je suis responsable loin au-delà des obligations imposées à moi par le système de la justice. Concrètement, cela peut prendre, par exemple, la forme du secours aux autres lors de catastrophes⁶⁰.

La responsabilité au-delà de la justice est suscitée par ma crainte pour la mort d'autrui, ce qui est la condition de la mauvaise conscience, la conscience obsédée par la question « ai-je le droit d'être ? » ou « mon existence est-elle justifiée ? » ou encore « est-ce qu'en étant, en persistant dans l'être, je ne tue pas ? »⁶¹. La « politique » du dédire consiste à se demander en quoi l'existence du sujet serait déjà usurpation ou violence à l'égard de l'autre⁶². Cette question est très peu abstraite pour Lévinas. Il en donne un (rare) exemple : « la presse nous parle du Tiers Monde, et nous sommes très bien ici, notre repas quotidien est assuré. Aux frais de qui ? »⁶³ Le *conatus* est ainsi troublé, au point de se haïr (selon l'idée empruntée à Pascal), par la question de l'« oubli de soi » qui serait le moteur de la justice⁶⁴.

⁵⁹ Cf. DVI 255.

⁶⁰ Cf. le chapitre 4, § 5 « Les droits considérés à nouveau ».

⁶¹ Cf. DVI 248, 256–7, 262–263, *Altérité et transcendance* 180, *Éthique et infini* 119. Voir au chapitre 7, § 5.3 « Dédire et mauvaise conscience ».

⁶² Cf. *Altérité et transcendance* 180, *Entre nous* 159, 175.

⁶³ *Altérité et transcendance* 180.

⁶⁴ Cf. AE 248.

Etre véritablement humain signifierait « vivre comme si l'on n'était pas un être parmi les êtres »⁶⁵, c'est-à-dire vivre en « dédisant » son existence, re-conduire sa vie vers cet oubli de soi pour l'autre.

§ 6. L'ÉTHIQUE DÉBORDE LA JUSTICE INSTITUTIONNALISÉE.
LE STATUT DU SUJET ÉTHIQUE

La politique lévinassienne que nous avons reconstruite auparavant donne forme à la priorité de l'éthique dont nous venons de parler. Inversement, la priorité de l'éthique imprègne toute la vie en société. Il en est ainsi par exemple pour la culture. Lévinas ne voit pas la culture, en premier lieu, comme une affaire de savoir, de technique et d'arts et il refuse la culture qui consisterait finalement à assimiler toute altérité. La culture que Lévinas prône veut l'épanouissement de l'esprit, mais « esprit » compris comme ouverture vers la transcendance : il parle d'une « culture transcendantale » ou d'une « culture éthique ». Ainsi comprise, la culture serait une défense contre le retour de la barbarie⁶⁶. La même priorité de l'éthique s'applique également à la politique que nous explorons maintenant.

§ 6.1 *Au-delà de la justice institutionnalisée*

Dans l'ensemble, la pensée politique de Lévinas tend vers ce qu'il appelle un « libéralisme », enraciné dans les droits de l'autre homme et exposé aux interventions prophétiques au-delà de la justice institutionnalisée. Cependant, ayant examiné le *dire*, le *dit* et leur relation, nous savons que celui qui veut développer une politique à partir de l'éthique lévinassienne a une grande marge d'interprétation. Au nom de la justice, on peut arranger l'Etat en sorte de régler la justice par l'institution d'un système juridique et de maintien de l'ordre – des juges, des lois, un service de police, etc. Mais il est clair que, dans l'optique de Lévinas, l'Etat peut être considéré comme légitime seulement en se référant à la

⁶⁵ *Éthique et infini* 97.

⁶⁶ Cf. *Entre nous* 192–194.

signifiante du visage de l'autre ; un Etat d'emblée dirigé selon le « déterminisme propre de l'Etat », est un Etat totalitaire⁶⁷. L'Etat est limité par la signifiante ou l'appel face à l'autre. Revendiquer des limites pour l'Etat nous mène dans un premier temps vers les droits de l'homme. Ces droits sont des lois (institutionnalisées par les pouvoirs législatifs et judiciaires de l'Etat) qui défendent les citoyens contre le pouvoir exécutif (et même contre le pouvoir législatif) de l'Etat. Mais plus radicalement encore, la limite de l'Etat est animée par l'an-archie (au sens lévinassien du terme⁶⁸) ou par la référence à Dieu⁶⁹. Cela veut dire que l'on pourrait, au nom de ce Dieu de l'an-archie, donner suite à l'exigence de la justice de beaucoup d'autres manières que par l'Etat libéral, l'Etat capable d'une meilleure législation. Pour Lévinas, il va de soi que l'on n'assume pas forcément une position pacifiste de non-résistance contre le mal⁷⁰. Au nom de l'autre, il faut résister à l'injustice que l'on identifie plus ou moins bien. Ce qui est inquiétant, mais inévitable, dans ce parti pris en faveur de l'an-archie éthique, c'est qu'en pratique, il s'agira toujours d'une personne ou d'un groupe qui revendiquera avec un ton prophétique la justice au-delà de l'Etat. L'intervention subversive, la révolution ou la guerre justes ne peuvent pas être exclues *a priori* comme manifestations de la pensée politique de Lévinas, étant donné que pour lui « Je suis donc nécessaire à la justice comme responsable au-delà de toute limite fixée par une loi objective. »⁷¹.

⁶⁷ Cf. *Entre nous* 115 et *Liberté et commandement* 97. L'essentiel de la critique développée ici et au § 7 est présenté dans « The ambiguous meaning of politics in Levinas » à paraître et « The quest for justice versus the rights of the other ? » à paraître dans *Levinas' Metaphysics : Right of the Other*, Sofia University Press : Sofia, 2008.

⁶⁸ Cf. AE 160n1 : « L'anarchie ne peut pas être souveraine comme l'*arché*. Elle ne peut que troubler – mais d'une façon radicale – et qui rend possibles des instants de négation *sans aucune* affirmation – l'Etat. L'Etat ainsi ne peut pas s'ériger en Tout. »

⁶⁹ AE 251.

⁷⁰ Cf. *Entre nous* 115.

⁷¹ TI 274.

Des prolongements inattendus de l'éthique lévinassienne dans la politique et la justice à laquelle je suis nécessaire sont dévoilés dans le premier essai de *De Dieu qui vient à l'idée*, lorsqu'il évoque la « révolution permanente »⁷² ; ce texte nous permet d'entrevoir comment la lettre peut, aussi bien que l'esprit, exprimer une possibilité politique fidèlement lévinassienne. La révolution dont il est question ici, consistant à dédire continuellement la politique au nom de la justice, est menée contre l'idéologie bourgeoise (en jouant avec le vocabulaire de Marx⁷³) ou mieux, contre ceux qui « s'embourgeoise[nt] » dans la présence satisfait de son lieu » ; cet « embourgeoisement » serait le repos dans son identité et un « engraissement » qui renie l'altérité en regimbant, dans son intégrité, contre ce qui la transcende et l'affecte encore. »⁷⁴ Le bourgeois, dans le vocabulaire de Lévinas, est celui qui persévère dans sa fidélité à l'ordre de l'être et de l'identité et qui refuse d'écouter l'altérité inscrite dans le *dire*. Représentant le champ opposé est le prolétaire, celui qui est marqué par une « « apatridie » ontologique de la conscience »,⁷⁵ autrement dit, l'autre homme « dans la nudité de son visage, n'appartient, prolétaire, à aucune patrie »⁷⁶ ; le prolétaire est caractérisé par le dénuement économique, par sa condition d'exploité et par le fait qu'il perd toujours sa place⁷⁷. Et moi, je ne suis automatiquement ni le bourgeois, ni le prolétaire. Je suis précisément réveillé de mon « embourgeoisement » et appelé à être le substitut du prolétaire. Je suis censé être mobilisé, en révolte « contre une société sans justice [. . .], équilibrée, régie par des lois, soumise à un pouvoir et constituant un ordre, un

⁷² DVI (« Idéologie et idéalisme ») 27 – il faut préciser que la révolution permanente est introduite ici par un « comme si . . . ».

⁷³ Cf. DVI 18, 24.

⁷⁴ DVI 58. Le mot « s'embourgeoiser » se trouve également dans *Entre nous* 92. Le sens de l'essai sur « Idéologie et idéalisme » permet cette clarification par des références à d'autres essais.

⁷⁵ DVI 20.

⁷⁶ DVI 26, de même 32, 33.

⁷⁷ Cf. DVI 27 & 30.

Etat, une cité, une nation, une corporation professionnelle »⁷⁸. Il ne s'agit pas d'une ferveur idéologique, mais de ce qui est encore plus excellent : d'un idéalisme derrière ou avant toute idéologie⁷⁹. Cela veut dire qu'il s'agit d'une quête de la justice au nom de l'intrigue de l'infini, autrement dit encore, ce n'est pas tellement l'affaire de mon initiative, mais du règne de Dieu qui cherche à se réaliser à travers moi.

Ce qui est gênant, c'est que Lévinas mêle les différents niveaux de langage que nous avons identifiés chez lui : un discours sur la justice (révolte contre l'injustice et révolution permanente) est mêlé à celui de la responsabilité (l'appel d'au-delà de l'être). Il transfère ainsi l'inconditionnalité de la signifiante de l'autre (le *dire*) dans une discussion sur la recherche pratique de la justice (le *dit*) sans être obligé de passer par une herméneutique, sans passer par le travail nécessaire de peser tous les tiers. En d'autres termes, ma substitution à l'autre au niveau du *dire* est transférée à ma recherche de justice, en négligeant l'importance de la trahison qui va de pair avec cette traduction⁸⁰. Le résultat politique de cette démarche (nous répétons qu'ici la lettre du texte se tourne contre son esprit) est une société constituée d'individus, tous prêts pour la révolution permanente et sûrs d'eux-mêmes, parce qu'ils n'agissent pas pour eux-mêmes mais par la souffrance et les besoins de l'autre,

⁷⁸ DVI 26–27.

⁷⁹ Cf. DVI 28 & 30.

⁸⁰ Ce genre de transfert se trouve ailleurs dans les essais de Lévinas et semble convaincre des lecteurs. Jan de Greef, par exemple, pose la question capitale : « Comment éviter [...] une substitution qui ne soit pas une usurpation ? » Pour lui, les remarques de Lévinas qui disent, d'une part, que le sujet « perd sa place » et d'autre part, que le sujet est « animé » ou « inspiré » par l'autre, suffisent pour apaiser son inquiétude à propos d'une usurpation éventuelle, tant et si bien qu'il se soucie plutôt de l'exigence écrasante de l'autre. S'il a raison au niveau pré-ontologique de la responsabilité, cela ne vaut pas forcément au niveau ontologique de la justice. (Cf. Jan de Greef, « D'une substitution qui n'est pas une usurpation » dans Lévinas en contrastes. Michel Dupuis (éd.), De Boeck : Bruxelles, 1994, pp. 51–64, ici pp. 56–58. Voir ci-dessous § 6.2 « Le statut du sujet : d'hétéronomie à autonomie ».

ressentis comme appel ou assignation. Le nom de cette assignation par l'autre (ou de l'usurpation de sa misère) pour ma cause, qu'est la justice, est la substitution. Et celui dont le métier à vie est la substitution ou être porte-parole de l'autre est celui qui se fait auteur de ce qu'il entend, le *je* prophétique. Je parle au lieu de l'autre ; mon *dit* a le sens de pour-l'autre – « revendiquer la justice pour l'*autre homme*, demande Lévinas en supposant la réponse positive, n'est-ce pas en revenir à la morale ? »⁸¹ Il nous semble que l'origine de toute recherche de la justice, à savoir le *dire* ou la substitution, est également l'origine de toute hypocrisie : toute tentative de réaliser la justice (ce qui recouvre toute l'existence du sujet) est faite en se justifiant par l'appel de l'autre. Dieu, le premier mot, qui dit le *dire* même, vient à mon idée là où je prends la justice en main, justifié par l'idée de le faire pour l'autre. Cette perspective sur la justice ne risque-t-elle pas de rendre impossible toute évasion hors de la mienneté ou authenticité éthique (précisément selon l'intention de Lévinas) et d'encourager dans la pratique la lutte de tous les prophétismes les uns contre les autres, voire de tous les sectarismes entre eux ? Sûrement pas en mon propre nom – je serais même responsable des « persécutions que je subis » (est-ce le martyr ou l'héroïsme kamikaze ?) – « Mais seulement moi ! Mes « proches » ou « mon peuple » sont déjà les autres et, pour eux, je réclame justice »⁸².

§ 6.2 *Le statut du sujet : d'hétéronomie à autonomie*

Ces considérations rendent indispensable de réfléchir sur le statut du sujet éthique chez Lévinas. Les lecteurs de Lévinas divergent sur ce point. D'une part, Lévinas concède que dans la justice le moi peut devenir un égal des autres. Pierre Hayat par exemple préfère souligner cette optique en disant qu'il « ne peut retenir le reproche souvent adressé à Lévinas d'une dépréciation du moi, parce que le principe d'égalité concerne directement le sujet

⁸¹ DVI 26.

⁸² *Éthique et infini* 95 et de même *L'au-delà du verset* 14.

éthique et qu'il est constitutif du principe d'asymétrie »⁸³. D'autre part, étant donné que l'égalité du moi par rapport à autrui est toujours obtenue par un calcul de justice, cette égalité est à la fois secondaire (par rapport à l'asymétrie) et précaire (parce que livrée aux besoins de la justice de la société). Michel Haar est de cet avis, aussi plaide-t-il pour une réhabilitation, au moins partielle, du sujet éthique contre l'appel de l'autre pour éviter que « l'Autre [soit] à son tour plus terroriste et plus totalitaire, plus impérialiste que toute totalité instituée par le Même. »⁸⁴.

La première interprétation accentue la limitation de l'hétéronomie du sujet par la pluralité des tiers et voit par conséquent l'autonomie du sujet partiellement rétablie ; la deuxième interprétation accentue l'hétéronomie et maintient l'appel indissociable de l'autre dont le sujet est l'otage. Comment trancher ? S'il n'y avait qu'un seul autre, le deuxième point de vue serait valable. L'éthique vient avant tout de l'autre qui reste toujours une source de réveil à l'éthique, certes, mais il serait faux de penser que l'éthique lévinassienne soit purement hétéronomique, justement à cause de la pluralité des relations hétéronomiques. Au niveau du *dit*, le sujet est restitué par le rôle qu'il joue dans la recherche de la justice : ce sont les tiers qui limitent ma responsabilité envers l'autre au singulier, même si le sujet est sensible à l'autre au singulier et susceptible d'être éveillé à son devoir devant lui.

⁸³ *Individualisme éthique et philosophie chez Lévinas*. Kimé : Paris, 1997, p. 48. Ceci est aussi le point de vue de Simon Critchley.

⁸⁴ « L'obsession de l'autre. L'éthique comme traumatisme. » *Cahier de l'Herne* 452. Jan de Greeff, que nous avons cité ci-dessus, partage ce point de vue. Paul Ricoeur semble soutenir plutôt cette perspective quand il s'adresse à Lévinas en disant : « S'il y a entre vous et moi quelque différend, il se situe exactement au point où je soutiens que le visage de l'autre ne saurait être reconnu comme source d'interpellation et d'injonction que s'il s'avère capable d'éveiller ou de réveiller une estime de soi [comprise en termes de « sollicitude pour autrui et justice à l'égard de chacun » – EW] » (« *L'unicité humaine du pronom je* ». Lettre à Lévinas de 25 juin 1990, repris dans *Éthique et responsabilité : Paul Ricoeur*. Jean-Christophe Aeschlimann (éd.). Editions La Baconnière : Neufchâtel, 1994, p. 37.)

Le moment où le *dit* traduit le *dire* devant les tiers, le moment où l'on cherche à faire régner la justice, est un moment où le sujet doit prendre l'initiative pour faire valoir sa conception de la justice pour la société, ce qui pourrait être vu comme une autonomie éthique, car personne ne peut répondre à ma place à la question de la justice : « lequel des tiers passe avant l'autre ? »⁸⁵. Cette autonomie, nourrie par l'hétéronomie, est également en œuvre dans les cas éventuels où le sujet estime nécessaire d'agir contre la justice institutionnalisée en vue d'instaurer une justice plus juste dans la société⁸⁶. A vrai dire, chaque fois que le sujet est réveillé à l'autre, il doit se poser la question, non pas de sa responsabilité envers tel ou tel autre individu, mais de la justice envers tous les tiers, parmi lesquels un tel ou tel autre. L'hétéronomie originaire du sujet est donc limitée par la « contradiction » mutuelle des tiers, c'est-à-dire par la pluralité de rapports hétéronomes du sujet à l'égard des autres.

Il pourrait sembler que nous devons donc conclure que la première interprétation est la meilleure. Mais il faut bien comprendre en quoi consiste cette *limitation* de l'hétéronomie. Les adeptes de la première interprétation voient très souvent incorrectement la nature de cette limitation, comme si la totalité de ma responsabilité envers autrui serait limitée par l'entrée du tiers. Certes, c'est parce que l'appel à la responsabilité envers le tiers contredit celui de l'autre que ma responsabilité envers l'autre est limitée. Mais cette limitation n'est justifiée que par la priorité que je donne, au nom de la justice, au tiers. C'est-à-dire que dans chaque contexte, ma responsabilité autrement infinie peut être limitée par rapport

⁸⁵ *Altérité et transcendance* 148.

⁸⁶ Catherine Chalier a mis au point les différences entre une éthique fondée sur l'autonomie du sujet (chez Kant) et une surgissant de l'hétéronomie (chez Lévinas) – dans *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*. Albin Michel : Paris, 1998, pp. 73–101. Même si nous sommes dans l'ensemble d'accord avec son explication, elle semble sous-estimer les conséquences d'une perspective sur l'éthique lévinassienne qui prend au sérieux la justice, comme nous essayons de le faire dans l'essai actuel (elle consacre seulement deux pages au « moment kantien » chez Lévinas – pp. 98–100).

à tel ou tel autre en particulier, mais sans pour autant enlever le caractère illimité de ma responsabilité tout court envers tous les tiers⁸⁷. Si l'on ne voit pas que l'infinitude de l'appel à la responsabilité perdure à travers le passage de l'éthique à la justice, on risque d'élever la limitation au niveau d'un principe. Ainsi la question de la justice « qui passe avant l'autre ? » ne se poserait jamais, parce que sa réponse serait connue au moment de mon entrée en société : tous les hommes seraient égaux⁸⁸. La première interprétation a donc raison – il y a une réhabilitation de l'autonomie du sujet – mais il ne s'agit pas d'une réhabilitation partielle et elle ne mène pas évidemment à une égalité, parce que personne ne peut répondre à ma place aux appels contradictoires des tiers.

Une fois de plus, on voit l'importance considérable de distinguer entre les niveaux de signification : nous soutenons que 1/ le statut du sujet est minimal face à l'autre (comme le fait la deuxième

⁸⁷ Cf. TI 274 : « L'infini de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume ; les devoirs s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent. Mieux j'accomplis mon devoir, moins j'ai de droits ; plus je suis juste et plus je suis coupable. »

⁸⁸ Telle nous semble être l'opinion contestable avancée par Simon Critchley : « Le tiers introduit une limite à la responsabilité [. . .] La justice est paradoxalement la limite de la responsabilité. C'est le moment où je ne suis plus infiniment responsable pour l'Autre, et par conséquent que je ne suis plus dans une relation asymétrique, inégale. [. . .] l'ordre de la justice est tel que [mes] droits l'emportent (*override*) sur [mes] devoirs. » (*The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas, op. cit.* pp. 231–232). Si, au niveau de la justice, je ne suis plus infiniment responsable de l'autre, si l'asymétrie entre moi et tous les autres est forcément nivelée face au tiers – comme les remarques catégoriques de S. Critchley semblent dire – alors mes droits l'emporteront effectivement sur mes devoirs, mais la situation politique qui ainsi prend forme, est celle que Lévinas a refusée comme la lutte de tous les droits l'un contre l'autre – cf. AT 153 et notre discussion, chapitre 4, § 4.2b « L'impasse due à la multiplicité des libertés : l'exemple de Kant ». Nous ne contestons pas que la pensée de Lévinas sur les tiers et la justice *pourrait* amener à une telle situation d'égalité entre les citoyens ; nous nions cependant que sa pensée nous oblige à considérer l'égalité comme l'aboutissement *inévitabile* du passage de l'éthique à la justice, cela étant donné la non-suspension de l'appel illimité des tiers.

perspective ci-dessus en identifiant un problème tout à fait légitime), mais 2/ que dans la justice, son statut est fixé par le sujet lui-même en tant que juge ultime de la justice. Concluons : c'est la pluralité de positions asymétriques et hétéronomes, mais contradictoires, qui met le sujet dans une position d'extrême autonomie !

§ 6.3 *La condition politique du sujet*

Il nous incombe maintenant de présenter la condition politique du sujet lévinassien telle que les analyses précédentes nous semblent l'imposer.

La situation où je me trouve face à face avec l'autre au singulier envers lequel je suis infiniment responsable, dont la description absorbe la quasi-totalité de l'énergie de Lévinas, n'existe pas⁸⁹. Elle n'existe pas, non par un refus de la théorie de Lévinas, mais parce que cette situation précède celle qui existe vraiment, à savoir un sujet éthique ouvert sur le monde par le souci de la justice. Nous avons déjà interrogé Lévinas sur sa réduction de la différence ontologique qui arrive au « *dire sans dit* » où l'autre signifie seulement au singulier⁹⁰ : le tiers n'est-il pas mon autre aussi ? Ne signifie-t-il pas dans le visage de l'autre ? Le *dire sans dit*, n'est-ce pas déjà une exposition aux tiers ? Quoi qu'il en soit, même si ma subjectivité consiste, au plus profond, dans le *dire*, je n'en suis pas conscient ; j'y suis éveillé seulement par une rencontre avec l'autre. Pour être éveillé à la signification du *dire*, au pour-l'autre qui constitue le sens ou la signifiante de mon existence au plus profond, une rencontre avec une seule personne suffit. Mais après l'éveil, que dois-je à l'autre ? Certainement pas immédiatement ma responsabilité illimitée, même si elle constitue ma subjectivité elle-même. Non, en tant qu'étant-homme, en tant qu'humain, c'est-à-dire frère de tous les frères (fussent-ils des sœurs), je suis éveillé par ma rencontre avec l'autre à ma responsabilité envers tous les autres et à leurs autres, aux tiers et cela m'ouvre à

⁸⁹ Cf. DVI 132–133.

⁹⁰ Cf. le chapitre 8, § 4.3 « La mise entre parenthèses du tiers ».

nouveau sur l'être en réinstallant en moi le souci de la justice. Donc, face à l'autre, je suis confronté à chaque fois à la question de justice et non à l'appel immédiat à la responsabilité inconditionnelle. La justice constitue pour le sujet une prise de conscience qui avance en comparant des éléments incomparables. Avant d'agir au profit de tel ou tel individu, le sujet doit se demander quelle sera la meilleure façon de faire régner la justice pour tous les autres, et non pas seulement pour celui qui est en face de lui. La vie du sujet est pour Lévinas une recherche continue de la justice, animée par la responsabilité envers l'autre. C'est la responsabilité an-archique qui fait que l'exigence éthique qui vient de l'autre est illimitée ; c'est la responsabilité illimitée qui fait que l'éthique lévinassienne est si radicale qu'elle dépasse la légalité, qu'elle dépasse la justice institutionnalisée par les démarches politiques. Donc, si en chaque moment le sujet est obligé de se demander comment faire régner la justice, il doit prendre en compte, non pas seulement l'individu qui est en face de lui, mais aussi celui qui était en face de lui il y a une minute, il y a une heure, etc., et aussi ceux qu'il ne verra jamais. Il doit de surcroît prendre en compte le système de la justice institutionnalisée en vigueur dans le contexte historique où il se trouve. Le sujet est alors dans une situation clairement herméneutique : il doit interpréter la relation des parties (moi, ma famille, l'autre, les tiers, l'Etat, la population internationale, etc.) dans le tout (un règne de la justice recherché). En fin de compte, le sujet qui décide de la meilleure application de la justice est moi. Moi *seul*, je dois faire cet exercice d'herméneutique éthique, parce que personne ne peut me remplacer devant les autres ; mon unicité de sujet, mon *dire* qu'est ma responsabilité irremplaçable pour l'autre, se traduit au plan du *dit* dans ma recherche de la justice qui dépasse la justice institutionnalisée. Et même si je laisse quelqu'un remplir une fonction à ma place pour le meilleur fonctionnement de la justice, personne ne peut me remplacer dans l'acceptation et dans la révocation éventuelle d'un tel arrangement de la justice. La première autorité dans ma décision n'est pas l'Etat, mais moi-même, non pas en tant que concitoyen, mais en tant que celui qui agit à l'appel des autres provenant de l'espace

privé (comme nous l'avons défini chez Lévinas). Cela donne lieu à des conclusions émouvantes, où le sujet est incité à faire plus que son devoir, où il vient au secours de son concitoyen comme d'un frère ; la justice étatique peut même être éveillée à une justice élargie par un sujet agissant comme prophète, répondant à l'appel supérieur qui vient d'en dehors de la politique et de l'Etat⁹¹. En ce cas, Lévinas a peut-être raison de parler de sainteté. Mais la poursuite acharnée de l'authenticité éthique dans la justice, qui est animée par un appel d'en dehors de l'Etat, aurait-elle seulement des suites louables ? A chaque fois qu'un sujet éthique calcule son comportement, il ne le fait plus au sein de la justice établie par la politique, mais cette justice institutionnalisée elle-même devient un élément parmi d'autres dans le calcul. La défense d'une éthique qui surpasse les institutions met également les institutions en cause. La vie de la société est donc continuellement dans la balance avec les conceptions de la justice justifiées par l'invocation de l'autre et sa misère⁹². Très bien s'il s'agit, par exemple, d'un Etat totalitaire. Mais qui est-ce qui décide du moment où il faut éveiller l'Etat en vue d'approfondir la justice institutionnalisée et quand il faut s'incliner devant ses calculs pour un ordre plus juste et résister contre le mal établi, c'est-à-dire travailler pour le renversement du système ?⁹³ C'est à chaque instant, dans chaque contexte, chaque sujet éthique individuel. Qu'est-ce qui empêche ce sujet de « dédire » un système estimé injuste au

⁹¹ Cf. la discussion au chapitre 4, § 5 « Les droits considérés à nouveau ».

⁹² C'est seulement en arrivant à ce point que l'on peut apprécier la portée de la trahison dans chaque traduction du *dire* en *dit* – cette trahison n'est pas « un risque mais une *fatalité qu'il faut assumer* », comme le disait Jacques Derrida dans son « En ce moment même dans cet ouvrage me voici » *op. cit.* p. 42 (nous soulignons). Mais dans ce texte, il n'a pas parlé des conséquences générales pour la politique (sauf dans sa critique de l'androcentrisme à laquelle nous avons déjà renvoyé).

⁹³ Cette question échappe trop souvent aux commentateurs de Lévinas. Simon Critchley par exemple résume correctement le rapport entre éthique et politique chez Lévinas : « Pour Lévinas, la politique commence comme l'éthique, c'est-à-dire comme la possibilité de *sacrifice* ; et ce fait le mène

nom de l'instauration d'une meilleure justice pour les tiers ? En dernière analyse, rien.

Ce qui manque est une méditation sur les limites de ce que le sujet peut se permettre de faire pour les tiers au nom de (sa conception de) la justice. Ce qui manque est une délibération sur les façons dont la politique doit être menée pour institutionnaliser une conception de la justice qui, certes institutionnalisera des violences, mais défendra aussi mes concitoyens contre ce que j'estime la meilleure justice pour tout le monde (qui décide dans un conflit d'intérêts entre l'Etat et l'individu, par exemple dans des cas de torture, si la meilleure justice a été servie ?). Ce qui manque est une réflexion sur des conditions dans lesquelles il serait souhaitable pour un sujet éthique de céder ses capacités d'évaluation sur l'état de la justice (c'est-à-dire d'assumer une inauthenticité éthique) aux responsables qui en sauraient plus,

à articuler une forme de vie politique qui interromprait tout effort de totalisation, de totalitarisme ou d'immanentisme » (*The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Edinburgh University Press : Edinburgh, 1999, p. 225, nous soulignons). Mais il ne pose pas la question sur qui décide quand une situation est assez totalitaire pour mériter des sacrifices ; absente est également une interrogation sur ce que ce « sacrifice » pourrait entraîner pour tel ou tel membre de la société.

Le même vaut pour « l'expiation » dont parle Bettina Bergo dans sa conclusion après avoir commenté la lecture que S. Critchley fait de Lévinas : « Si l'éthique de Lévinas n'est pas du genre à nous dire *ce qu'il faut faire*, nous comprenons néanmoins où commencer grâce à lui. Nous commençons dans la responsabilité pour l'autre, s'il faut, au point de l'expiation. » (dans *Levinas Between Ethics and Politics. For the Beauty that Adorns the Earth*. (Phaenomenologica 152), Kluwer Academic Publishers : Dordrecht. 1999, p. 257.)

M. Ruol pouvait identifier chez Lévinas une « théorie de la libération » qui relève « d'une audace créatrice, acculée par la souffrance du monde, par le « cri de nos semblables », trouvant un écho dans notre propre cri, à inventer sans cesse les moyens de la participation à un *pouvoir-être-autrement*. » (« Entre politique et sainteté : l'exigence de justice » in *Lévinas en contrastes*. Michel Dupuis (éd.), De Boeck : Bruxelles, 1994, pp. 137-155, ici pp. 148-149). Ce qui est étonnant est moins la teneur de sa phrase – nous croyons qu'elle a parfaitement raison quant à sa restitution de la pensée de Lévinas – que le fait que la question sur ce que cette phrase pourrait signifier dans différentes bouches, dans différents contextes historiques, ne soit même pas posée.

tout en reconnaissant la nécessité de veiller prophétiquement sur l'action de telles instances. Mes décisions en vue de la réalisation de la justice doivent être dédites, certes, mais par qui, quand, au nom de quelle justice, pour qui ? Sans une herméneutique théorique et pratique de la justice, de la traduction du *dire* en *dit*, on est livré à une situation intolérable : les efforts du sujet à réaliser sa responsabilité illimitée envers les autres au niveau où le sujet existe – la recherche de la justice – peuvent empiéter sur le sens originaire du *dire* tout en donnant suite à cette signification. N'est-ce pas le problème des intégrismes de toutes espèces, que nous avons indiqué précédemment ? La théorie lévinassienne de la justice, n'est-elle pas la justification de la lutte des justices entre elles ?

§ 7. OBÉIR À L'AN-ARCHIE : FANATISME OU IMPÉRATIF CATÉGORIQUE ?

Lévinas déclarait que c'était son « but personnel d'essayer d'identifier ces deux origines du sens – *der Ursprung des Sinnhaften* – dans la relation interhumaine » qui sont « l'intelligibilité phénoménologique » et « l'intelligibilité éthique »⁹⁴. Ayant identifié les deux origines, Lévinas estime *de facto* d'une importance secondaire d'élaborer leur implication en politique. Cependant, il nous a donné assez pour nous permettre de reconstituer ce qu'il pensait que serait la réalisation politique de sa quête des sources du sens (voir chapitre 4) et dont il a saisi l'essentiel dans une discussion de 1962 : « la nécessité simultanée et de la hiérarchie enseignée par Athènes et de l'individualisme éthique *abstrait* et quelque peu anarchique, enseigné par Jérusalem pour supprimer la violence » ; il continue : « chacun de ces principes, laissé à lui-même, n'accélère que le contraire de ce qu'il veut garantir. »⁹⁵ Déjà la symétrie de cet énoncé doit nous surprendre. Tandis que Lévinas a donné beaucoup d'attention aux menaces d'une politique qui porterait en elle le germe du totalitarisme et à la logique

⁹⁴ « De la phénoménologie à l'éthique » 129 et 128.

⁹⁵ *Liberté et commandement* 99.

de calcul pour autant qu'elle repose sur une pensée de la totalité au détriment des particularités ou de l'altérité, on cherche en vain dans son œuvre une élaboration des dangers inhérents à une sainteté menée jusqu'au bout. Il n'en était pourtant pas tout à fait inconscient, puisqu'il demande : « La guerre à la guerre ne perpétue-t-elle pas ce qu'elle est appelée à faire disparaître pour consacrer, dans la bonne conscience, la guerre et ses vertus viriles ? »⁹⁶ Quoi qu'il en soit, nos chapitres 4 et 8 ont tous deux abouti à ce point : le va-et-vient entre la tentative de réaliser la meilleure justice dans l'Etat et de continuer à répondre à l'appel de l'autre au-delà de ce que la justice institutionnalisée exige. La question que nous posons maintenant est de savoir si cette politique est la seule réalisation valide de la pensée politique développée par le philosophe. Est-ce que le maintien d'un équilibre entre Athènes et Jérusalem est la seule politique lévinassienne concevable ? Nous chercherons une réponse à cette question en comparant quatre commentaires révélateurs sur ce sujet.

Avant de donner la parole aux commentateurs, fixons plus précisément *le sens de l'an-archie* dont nous cherchons le passage à la politique, qui est le point de départ de notre question et de leurs interprétations. On sait que la philosophie de Lévinas s'identifie tardivement à une « éthique comme philosophie première », mais justement en réclamant pour l'éthique un statut an-archique⁹⁷. La question qui anime la philosophie première serait de se demander « si la pensée entendue comme savoir, depuis l'ontologie de la philosophie première, épuise les possibilités de la signifiante de la pensée et si, derrière le savoir et son emprise sur l'être, ne surgit pas une *sagesse* plus urgente. »⁹⁸

⁹⁶ AE 271–272.

⁹⁷ Le terme « philosophie première » est emprunté à Husserl plutôt qu'à Aristote – voir les précisions de Jacques Rolland dans « L'humain dans l'homme. Quelques notes. » in *Esprit*, n°. 234, 1997, pp. 111–120, ici, p. 115 et la « Présentation » de Jean Greisch et Jacques Rolland (éds.) dans *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*. Cerf, Paris. 1993. pp. 7–10.

⁹⁸ Ainsi Lévinas annonce-t-il son intention avec l'essai qui porte le titre *Ethique comme philosophie première* – la citation *Ethique comme philosophie première* 77.

Autrement dit, le but personnel de Lévinas serait d'identifier d'une manière sage l'an-archie derrière le savoir. Mais faire cela serait « urgent » et justement à cause de cette urgence, la sagesse doit s'occuper d'une réflexion qui cherche le passage, non pas, cette-fois-ci, du savoir à l'an-archie qui se trouverait derrière lui, mais dans le sens inverse : le passage de l'an-archie éthique à sa suite en pratique politique. C'est-à-dire que, pour Lévinas, répondre à l'urgence éthique ne veut pas dire penser à partir d'un fondement ou d'un principe, mais explorer le surgissement de l'éthique ou bien suivre la traduction du *dire* en *dit*.

Il nous semble possible de classer les quatre commentaires au sujet de la traduction du sens an-archique de la proximité en action sainte selon deux stratégies d'interprétation que nous appellerons respectivement le *modèle d'interruption ou de discontinuité* et le *modèle d'échange ou de dialogue*. Dans la première perspective, l'an-archie éthique interrompt la politique ; selon la deuxième, l'éthique et la politique entrent en échange. Nous aborderons ces deux stratégies par le biais du débat entre Jacques Rolland et Miguel Abensour, auxquels nous associerons respectivement Jacques Derrida et Michel Vanni. Après chacune de ces deux présentations, nous procéderons à une élaboration critique.

Le *modèle de discontinuité ou d'interruption* est le mieux représenté par Jacques Rolland⁹⁹. J. Rolland se déclare d'accord avec M. Abensour quant à la conviction que « la question politique concentre tous les enjeux essentiels de la pensée » (p. 61) et à plus forte raison de la pensée de Lévinas. Certes « l'éthique n'est pas la morale »¹⁰⁰, mais « l'éthique ne s'entend que dans sa signification morale » et ce qui vaut pour la morale vaut *mutatis mutandis* pour la justice et par conséquent pour la politique. Il est donc de la plus haute importance de comprendre le « passage » de l'an-archie (la proximité) à la justice (la politique) – J. Rolland le résume ainsi : « le « passage » de la proximité à la justice appartient à l'intrigue

⁹⁹ Nous suivons ici son « Pas de conseils pour le tyran. Lévinas et la question politique » dans la *Revue philosophique de Louvain*, n°. 100, fév-mai 2002, pp. 32-64.

¹⁰⁰ « L'humain dans l'homme. » *op. cit.* p. 115.

de la proximité [...] Le pré-originel n'entre pas dans un rapport de fondement avec l'originel, qu'il « pro-duit » cependant quand la proximité « en vient » à la justice » (p. 45). Mais dans ce passage, la politique recouvre le pré-originel éthique, c'est-à-dire que l'appel de l'autre sombre dans l'oubli à cause du passage à la politique (pp. 46–47). C'est le passage à l'oubli qui est le germe du totalitarisme dans la politique. La pensée de Lévinas serait dirigée contre cet oubli : « tout l'effort philosophique de Lévinas, aura consisté à penser que l'originel [la politique – EW] n'annule pas le pré-originel [l'éthique – EW] qu'il recouvre. » (p. 44) Qu'est-ce que cet effort a finalement rapporté face au recouvrement ? Selon J. Rolland, c'est le jugement et la critique éthiques de la politique « d'en dehors » (p. 61), c'est-à-dire une « *limitation éthique* (et sans doute « prophétique ») de la politique, se faisant *critique du politique*. Résolument hétéronome. » (p. 63) Où peut-on entendre cette voix critique ? Pour J. Rolland, jamais dans la politique (p. 47) et seulement dans la philosophie (qui par la réduction serait capable de remonter à l'immémorial (p. 47)) et dans le « verset » et les lettres qui ont une parenté avec lui (p. 59). En quoi consiste ce message critique et limitant ? Négativement, à ne pas donner de conseils au tyran (si nous comprenons bien J. Rolland, « tyran » renvoie ici à n'importe quelle autorité politique). De plus, Jacques Rolland est d'avis que non seulement la philosophie lévinassienne ne peut développer aucun discours sur la politique, mais qu'un tel développement « ne répondait à aucun besoin du point de vue de l'équilibre interne de la pensée [lévinassienne] » (p. 42). Positivement, le message critique et limitant contient une obligation : « il faut rappeler le politique au désordre » (p. 56). S'il est en désaccord avec Miguel Abensour, c'est que celui-ci n'exprime pas de façon « suffisamment extrémiste » (p. 54) cet appel au désordre chez Lévinas.

Nous sommes d'accord avec J. Rolland sur deux choses : d'une part, que l'éthique peut donner lieu à un dérangement de la politique (mais déjà nous adoucissons son impératif catégorique : « il faut . . . ») et, d'autre part, que la politique recouvre le pré-originel éthique. Mais sur ce dernier point, J. Rolland semble réduire le passage de l'éthique à la politique à un recouvrement ; il n'y a

pour lui, dans la politique, que de la trahison du sens éthique originare et aucune traduction. On a l'impression que J. Rolland oublie que la politique est une des façons dont les gens essaient de donner suite à leur responsabilité pour l'autre et que c'est dans le cadre de l'Etat que les lois écrites voient le jour – et il faut se rappeler que, au moins selon le premier Lévinas, la loi écrite serait « munie d'une force contre la tyrannie », qu'elle serait « sous une forme politique, le commandement comme condition de la liberté »¹⁰¹. En harmonie avec cette déclaration et encore plus explicitement, le deuxième Lévinas nous dit : « En aucune façon la justice n'est une dégradation de l'obsession, une dégénérescence du *pour l'autre*, une diminution, une limitation de la responsabilité anarchique [sauf dans le sens où l'Etat non-hobbesien limite la responsabilité – EW], une « neutralisation » de la gloire de l'Infini, dégénérescence qui se produirait au fur et à mesure où, pour des raisons empiriques, le *duo* initial deviendrait *trio*. »¹⁰² Selon cette citation, la réalisation de la justice a tendance à dégénérer « au fur et à mesure », mais l'appel fait sur moi pour chercher la justice reste complètement intact. Il n'est donc pas question d'un recouvrement immédiat et en bloc de l'éthique par la politique. La citation nous semble plutôt confirmer d'une manière assez obscure que « la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie »¹⁰³. Ce qui est intéressant ici, c'est l'expression « laissée à elle-même ». D'une part, elle est liée à l'idée de dégénérescence progressive et non pas immédiate, comme pour J. Rolland. D'autre part, il faut se demander comment Lévinas compte « ne pas laisser la politique à elle-même ». Ou, formulé d'une manière plus proche du propos de J. Rolland : comment la critique de la politique peut-elle être limitante ? Par le fait que le jugement ou la critique de la politique se fait comme une intervention politique¹⁰⁴. La critique est une manière de traduire (et ainsi de trahir) le *dire* en *dit* ou d'essayer de

¹⁰¹ *Liberté et commandement* 40.

¹⁰² AE 248.

¹⁰³ TI 334–335.

¹⁰⁴ Cf. au chapitre 8, § 4.1 « A-politique et politique de la prophétie ».

dédire les trahisons dans le *dit* qu'est la justice institutionnalisée dans un Etat à un moment donné ; elle est ontologique.

En évaluant trop négativement la possibilité de la politique de traduire le *dire* en *dit* et trop positivement la possibilité de la philosophie et des lettres¹⁰⁵ de pouvoir énoncer la voix critique de l'an-archie, l'interprétation de Jacques Rolland glisse vers une séparation entre théorie et pratique contre laquelle Lévinas nous a explicitement prévenus¹⁰⁶. Etrangement, pour le commentateur, l'équilibre interne de la pensée de Lévinas – qui cherche à ne pas laisser la politique à elle-même – n'exige pas de développement sur la politique (les quelques réflexions de Lévinas à ce sujet, que nous avons systématisées dans le quatrième chapitre, constituent donc une simple annexe à sa vraie pensée) et la pratique de la politique, sous quelque forme que ce soit, sera d'emblée condamnée à la complicité avec la logique tyrannique inhérente à la politique ; de surcroît, le vrai lévinassien doit se restreindre aux lettres : philosophie, littérature et exégèse¹⁰⁷. Telles nous semblent les conséquences de la lecture de J. Rolland. Nous nous proposons de rétablir l'unité de la théorie et de la pratique au moins pour rester plus fidèles à Lévinas. Cette unité est d'ordre ontologique. Au moment où l'homme se trouve dans la clairière ontologique, constituée pour Lévinas par la question sur la justice, tout comportement devient *dit* du *dire*, peu importe s'il s'agit de la pratique de la politique ou du travail dans les livres – l'un autant que l'autre traduit en trahissant le *dire* en *dit* et doit être

¹⁰⁵ Voir aussi les quelques nuances que nous avons apportées à l'interprétation que J. Rolland donne de la position de la littérature chez Lévinas au chapitre 8, § 2.2 « La communauté des philosophes et les livres ».

¹⁰⁶ Cf. DVI 176n2 que nous avons cité plus haut.

¹⁰⁷ Il suffit ici de citer un seul exemple d'une action politique, qui n'était ni philosophie, ni verset, ni littérature, à savoir celle de « la grandeur et l'importance de Sadate. Son voyage [à Jérusalem le 19 novembre 1977] a probablement été l'événement exceptionnel – trans-historique – qu'on ne fait pas et dont on n'est pas contemporain deux fois dans une vie. » *L'au-delà du verset* 126. Serait-il faux de dire que Sadate, par son voyage, aurait dédit la guerre de tous contre tous, et qu'ainsi faisant, il a bien traduit le pour-l'autre dans la sphère de la réalité qui était la sienne ?

éveillé pour être dédit. Et si nous avons raison de refuser la séparation entre théorie et pratique de cette façon, alors l'impératif catégorique formulé par J. Rolland, « il faut déranger la politique », devient un appel à la sainteté menée jusqu'au bout, dont nous avons esquissé les dangers.

Il existe une parenté entre la lecture de J. Rolland et celle (plus fidèle à Lévinas, mais innovatrice) proposée par Jacques Derrida¹⁰⁸, en ce que les deux auteurs exemptent Lévinas de développer le passage de l'éthique pré-originelle à la politique. Jacques Derrida constate que le *contenu* politique ou juridique de l'injonction *formelle* reste, chez Lévinas, indéterminé (pp. 198–199), mais considère que ce « hiatus » mérite plutôt une évaluation positive. D'abord, parce qu'il lui permet de souscrire à la politique lévinassienne de paix messianique sans pour autant être contraint à s'accorder avec la politique lévinassienne (pp. 201–202), mais aussi parce que l'hiatus respecterait le temps de décision (le temps de l'indécision) devant chaque situation particulière sur ce qui sera la meilleure politique pour cette situation même (pp. 199–200). A ses yeux, c'est justement cette absence de réponse préalable à la question pratique qui permet à l'homme de prendre une véritable décision éthique. Il insiste sur le fait que ce silence gardé par Lévinas « sur les règles ou les schèmes [. . .] qui nous procureraient les « meilleures » ou les moins mauvaises médiations [. . .] entre l'éthique ou la sainteté de l'hospitalité messianique d'une part et [. . .] le processus de la paix politique de l'autre part », que ce silence ou non-réponse « conditionne ma responsabilité, là où je suis seul à devoir répondre. Sans le silence, sans l'hiatus, qui n'est pas absence de règles, mais nécessité d'un saut à l'instant de la décision éthique, juridique ou politique, nous n'aurions qu'à dérouler le savoir en programme d'action. Rien ne serait plus irresponsabilisant et plus totalitaire » (pp. 197 & 201). J. Derrida joue un jeu très subtil d'équilibre : d'une part, il s'approprie la leçon de Lévinas, à savoir qu'il faut interroger la politique ou la loi sur leur éthicité,

¹⁰⁸ Nous suivons ici son *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée : Paris, 1997.

d'autre part, la mise en question de la politique ou de la loi serait faite dans un contexte où « les règles ou les schèmes » ne sont pas abolis ou suspendus. Mais il nous semble que l'insistance sur le maintien (fût-il temporaire) des règles et schèmes dans un contexte où, justement, Lévinas garde le silence sur leur développement à partir de l'éthique, a été rendu possible dans le propos de J. Derrida par son introduction de Kant comme interlocuteur de Lévinas – non pas seulement pour relever les contrastes entre Kant et Lévinas, mais aussi pour introduire la « cosmo-politique » de Kant dans une discussion sur l'hospitalité comme elle a été élaborée par Lévinas.

Nous regrettons deux choses dans ce commentaire pourtant très fouillé. D'abord, le manque de précisions sur la façon dont il faut rapprocher la cosmopolitique de Kant de l'éthique de l'hospitalité de Lévinas, autrement dit, le manque de précision sur l'herméneutique de la justice : « là où je suis seul à répondre », comme il le dit très justement¹⁰⁹. Ensuite, l'absence, que nous reprochions aussi à J. Rolland, d'une prise en considération des conséquences éventuellement nocives ou tragiques dans l'éthique de Lévinas,

¹⁰⁹ Dans *The ethics of deconstruction. Derrida and Levinas (op. cit.)* Simon Critchley avance la lecture suivante de Derrida : « La déconstruction derridienne a un horizon de responsabilité ou de signifiante éthique, pourvu que l'éthique est comprise dans le sens lévinassien. La déconstruction comme 'la détermination la plus rigoureuse de l'indécidabilité dans un contexte sans limites' ou comme une 'philosophie de l'hésitation', ouvre un espace éthique d'altérité ou de transcendance. Cependant, le mouvement que la déconstruction est incapable de faire – ce que j'ai appelé son impasse – concerne le passage de l'indécidabilité à la décision, de la responsabilité au questionnement, de la déconstruction à la critique, de l'éthique à la politique. » (*op. cit.* p. 236). A suivre S. Critchley, le manque de précision sur le passage de l'éthique à la politique, que nous avons identifié dans la lecture que Derrida a faite de Lévinas, marquerait donc l'œuvre de Derrida en général et serait, d'après S. Critchley, approfondi dans l'œuvre de Philippe Lacoue-Labarthe et de Jean-Luc Nancy. S. Critchley espère apporter le supplément pour dépasser cette impasse en introduisant la version lévinassienne du passage de l'éthique à la politique. Or, la lecture que nous développons ici de Lévinas tente de démontrer que c'est justement dans ce passage que la pensée de Lévinas sur la politique fait défaut et ainsi met sérieusement en cause le projet de S. Critchley.

dues au fait que « je suis seul à devoir répondre ». L'absence de ces deux précisions risque de nous livrer cette fois-ci non pas au totalitarisme irresponsable d'un programme d'action qui se déroule mécaniquement (ce que nous pouvons déplorer avec J. Derrida), mais à l'arbitraire d'un fanatisme hors contrôle. La mise en pratique de l'hospitalité, dont Lévinas parle, n'est pas une question secondaire, mais pèse sur l'essence même de cette hospitalité.

Le *modèle d'échange ou de dialogue* entre l'anarchie et la politique sera présenté en premier lieu par l'interprétation de l'interlocuteur de J. Rolland, Miguel Abensour¹¹⁰, qui à notre avis transmet sur ce point plus fidèlement l'intention de Lévinas. D'entrée de jeu, M. Abensour déclare que le rapport entre la politique et la justice chez Lévinas est tellement étroit qu'il serait « illégitime de jeter [au nom de Lévinas – EW] un discrédit univoque et massif » sur elle¹¹¹. Son point de départ pour l'analyse de cette relation étroite se trouve dans la distinction entre l'Etat hobbesien, qui repose sur la limitation des antagonismes, et l'Etat lévinassien, qui repose sur une limitation (comprise comme contradiction) des responsabilités entre les citoyens¹¹². Plus qu'une distinction rhétorique, cette opposition serait pour Lévinas « constitutive d'une pensée renouvelée de la politique » qui aurait une effectivité très étendue¹¹³. Elle permettrait notamment de distinguer des

¹¹⁰ Nous suivons ses deux essais similaires : « L'extravagante hypothèse » in *Emmanuel Lévinas et l'histoire*. Nathalie Frogneux et Françoise Mies (éds). Presses universitaires de Namur (Les Editions du Cerf ; La nuit surveillée) : Paris – Namur, 1998, pp. 161–187 et « Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas » in *Difficile Justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*. Actes du XXXVI^e Colloque des intellectuels juifs de langue française. Textes réunis par Jean Halpérin et Nelle Hansson. Albin Michel : Paris. 1998, pp. 120–133, ainsi que « L'an-archie entre métapolitique et politique », *op. cit.*

¹¹¹ « Le contre Hobbes d'Emmanuel Lévinas », *op. cit.* p. 121.

¹¹² Cf. le chapitre 2, § 5 « Les droits considérés à nouveau ». Mais voir nos précisions sur la limitation de la responsabilité infinie par la venue des tiers ci-dessus § 6.2 « Le statut du sujet : d'hétéronomie à autonomie ».

¹¹³ « Le contre Hobbes d'Emmanuel Lévinas », *op. cit.* p. 121–122.

formes d'Etat, des formes de paix et d'entrevoir des formes de droits de l'homme¹¹⁴. Dans le paradigme hobbesien, « nous sommes dépourvus de tout critère de jugement » ; Lévinas, en revanche, au lieu de nous donner un principe permettant de déduire des règles de comportement, nous apprend qu'« il suffit de se tourner vers l'intrigue originelle d'où procède l'Etat pour être en mesure de juger ses manifestations présentes »¹¹⁵. Une relation singulière entre l'anarchie éthique et la politique provient de ce fait : l'Etat sera à jamais tendu vers ce qui est hors et au-delà de l'Etat¹¹⁶. M. Abensour parle même d'une « relation constitutive entre la politique et l'éthique, dans la mesure où la politique est d'une certaine manière prise, dès le départ, dans l'éthique, pénétrée par elle »¹¹⁷. Nous sommes très loin de la critique de Jacques Rolland contre la politique – selon M. Abensour, « Lévinas réaffirme la nécessité du politique, son extrême importance comme forme d'institution de la coexistence humaine en relation médiate avec la responsabilité pour autrui »¹¹⁸. Mais cette relation constitutive est sans cesse soumise à des pressions – « l'anarchie exerce un effet de trouble sur la politique »¹¹⁹. A vrai dire, la relation se trouve dans un champ de tension : d'une part, afin de garder vif le sens de l'anarchie, il faut affirmer que « même s'il s'agit d'instituer l'Etat ou de le préserver quand il est déjà là, à aucun moment Lévinas ne le transforme pour autant en horizon indépassable »¹²⁰ ; d'autre part, la politique doit poser des limites à l'anarchie : « Lévinas pose une relation entre l'étatique et un autrement que l'Etat – la proximité – entre deux dimensions qui nécessairement communiquent et doivent continuer à communiquer »¹²¹.

¹¹⁴ « L'extravagante hypothèse », *op. cit.* pp. 165–166, 168suiv, « Le contre Hobbes d'Emmanuel Lévinas », *op. cit.* p. 122.

¹¹⁵ « Le contre Hobbes d'Emmanuel Lévinas », *op. cit.* p. 129.

¹¹⁶ « Le contre Hobbes d'Emmanuel Lévinas », *op. cit.* p. 130.

¹¹⁷ « Le contre Hobbes d'Emmanuel Lévinas », *op. cit.* p. 130.

¹¹⁸ « Le contre Hobbes d'Emmanuel Lévinas », *op. cit.* p. 132.

¹¹⁹ « L'an-archie entre métapolitique et politique », *op. cit.* p. 128.

¹²⁰ « L'extravagante hypothèse », *op. cit.* p. 165.

¹²¹ « L'extravagante hypothèse », *op. cit.* p. 183.

Cette dernière phrase, qui résume la conclusion de la lecture de M. Abensour, contient à notre avis deux idées par lesquelles le commentateur franchit la ligne entre la philosophie de Lévinas (dont nous estimons qu'il saisit bien l'intention) et ses propres idées, à savoir : « communiquent, communiquer » et « nécessairement, doivent », c'est-à-dire les idées de réciprocité et l'obligation de maintien de la réciprocité.

Cependant, avant de présenter une évaluation de la lecture de M. Abensour, examinons-en une autre, qui va aboutir à une conclusion analogue, celle de Michel Vanni¹²².

M. Vanni est convaincu que c'est à la lumière de la question du tiers qu'il faut interpréter le problème politique chez Lévinas. Mais tout de suite il constate que les développements sur le tiers et la justice constituent « un bloc hétérogène » au sein du développement d'*Autrement qu'être* (p. 21). Cette hétérogénéité serait la conséquence des deux plans sur lesquels Lévinas parle – celui de la proximité et celui de la justice. Entre ces deux plans, il y aurait rupture ou discontinuité (p. 21) ; « l'éthique échappe toujours essentiellement à la juridiction politique, elle *interrompt* toujours à nouveau celle-ci » (p. 22) et cette interruption causerait un décentrement souhaitable de la politique institutionnalisée et de ses dangers inhérents.

Il s'agit maintenant de savoir comment cette interruption a lieu. C'est quand le tiers « entre en scène » que la question sur la priorité entre les autres surgit et qu'il faut commencer à comparer l'incomparable, ce qui est de l'ordre de l'ontologie. Ainsi, une contradiction est introduite dans l'appel originnaire de l'autre et de cette contradiction naît « ce qui tend naturellement à se retourner contre le Dire pour le nier ou le recouvrir » (p. 23).

Jusqu'ici, la lecture M. Vanni correspond plutôt avec celle de Jacques Rolland. Mais ensuite, il précise la façon dont il comprend la relation entre le *dire* et le *dit* : « Le Dit tend à recouvrir ou à trahir le Dire, mais le Dire interrompt toujours à nouveau

¹²² Nous suivons son article « Pour une *praxis* asymétrique. L'incomparable pluralité des réponses à l'appel d'autrui. » dans *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg* (Lévinas et la politique), n° 14, automne 2002, pp. 21–44.

cette trahison » (p. 24) ; il décrit cette relation comme un « double rapport » (p. 24) qui est « comme un mouvement de balancier incessant » (p. 23) ou encore une « interruption mutuelle » (p. 25¹²³). Selon M. Vanni, la tension ainsi créée dans la relation entre l'éthique et la politique doit être maintenue ; la discontinuité entre les deux termes « éthique » et « politique » « mis en balance » (p. 25) ne doit pas céder à une harmonisation (pp. 25–26) – sur ce point l'interprétation correspond avec celle de Jacques Derrida. De plus, M. Vanni voit très clairement le risque d'un étouffement de l'éthique par la politique ou de la politique par l'éthique¹²⁴.

Nous avons indiqué les ressemblances de cette interprétation avec celles de J. Rolland et de J. Derrida, mais il partage avec celle de Miguel Abensour deux traits importants : l'indication de la réciprocité entre la politique et l'éthique et l'insistance sur leur maintien en équilibre.

Afin de comprendre la réciprocité – la communication (M. Abensour) ou l'interruption mutuelle (M. Vanni) – il faut comprendre les deux pôles de cette réciprocité. Reprenons la remarque de M. Abensour : « l'anarchie exerce un effet de trouble sur la politique ». Cette remarque est entièrement juste, mais sa formulation cryptique nous cache ce dont il s'agit en réalité. Subir « l'effet de trouble » veut dire entendre l'appel de l'autre, souffrir la sensibilité de la proximité. Il n'y a qu'un seul

¹²³ La description complète de cette relation peut être utile : « Il n'y a de justice ou de société authentique qu'interrompue constamment par la proximité éthique. Et il n'y a de proximité que tendue vers la justice sociale, puisque « autrui est d'emblée le frère de tous les hommes ». » (« Pour une *praxis* asymétrique. » *op. cit.* p. 25.)

¹²⁴ Nous n'avons trouvé aucun commentateur qui relevait si clairement ce point délicat qui est notre souci dans la philosophie de Lévinas : renvoyant à l'expérience des catastrophes politiques du vingtième siècle, il dit « C'est précisément l'horreur inspirée par cette expérience et par ce risque qui motive tous les développements que Lévinas consacre à pointer en direction d'un Dire et d'une responsabilité plus ancienne que le Dit et que la totalité. A l'inverse, le risque d'un règne proclamé de l'éthique sur la vie publique n'est pas moindre. On peut même dire qu'ici un excès rejoint l'autre et s'y ramène. » « Pour une *praxis* asymétrique. » *op. cit.* 26.

lieu où cela peut se passer : le moi, dont la subjectivité est constituée par le fait de subir ce trouble. Pour que la politique ou l'Etat subissent ce trouble, il doit y avoir une médiation de la part du sujet assujetti à ce trouble qui, une fois confronté à la question de la justice (« qui passe avant l'autre ? »), adopte une stratégie en vue de « ne pas laisser la politique à elle-même » ou bien de troubler la politique ou l'Etat. La politique et l'Etat ne sont pas des sujets, mais des institutions qui constituent, fût-ce temporairement, la réponse d'un ou plusieurs sujets à la question de la justice. On peut résumer le même passage autrement : le *dire* qu'est le psychisme de l'âme et en tant que tel prophétique, doit être traduit en *dit* prophétique, mais cela en face du tiers qui fait de la proximité une question de justice, en vue de confronter, d'éveiller ou de dédire d'autres *dits* (la politique ou l'Etat) qui, eux aussi, sont des tentatives de traduire le *dire*. La remarque de M. Abensour, « l'anarchie exerce un effet de trouble sur la politique », peut donc être reformulée ainsi : une tentative de répondre à la question de la justice exerce un effet de trouble sur une autre tentative de répondre à la question de la justice.

De même faut-il dire que les deux termes d'éthique et de politique « mis en balance », comme le dit M. Vanni, ne peuvent que créer une « interruption mutuelle » par la médiation de la question de la justice. Autrement dit, ce ne sont pas l'éthique et la politique qui sont en balance, qui s'interrompent mutuellement, mais plus précisément *une* tentative de traduire le *dire* en *dit* face à la pluralité des tiers. Une tentative de réponse à la question de la justice et qui se veut prophétique ou sainte se met en balance avec une autre qui, elle, est institutionnalisée, politique.

Chez M. Abensour comme chez M. Vanni, la relation entre l'éthique et la politique se transforme donc en une relation de dialogue ou d'échange entre deux (ou plusieurs) *dits* qui se veulent autant de tentatives de répondre à la question de la justice, « qui passe avant l'autre ? ». Quel est le caractère propre de ce dialogue ou échange ? M. Abensour présente un modèle plus paisible : cet échange est une « communication » continue, plus paisible parce qu'il met davantage l'accent sur la continuité entre l'anarchie et la politique ; M. Vanni présente un modèle plus

dérangeant : cet échange est une « interruption mutuelle », mais aussi « comme un mouvement de balancier incessant ». Pour M. Abensour, la nature continue de l'échange n'est pas seulement une description, c'est un impératif : les deux pôles de l'échange communiquent « nécessairement » et « doivent continuer à communiquer », malgré le fait qu'il n'y ait pas d'*arché* chez Lévinas à partir duquel on pourrait déduire un tel impératif. De façon comparable, pour M. Vanni, l'interruption mutuelle n'est pas seulement décrite comme « incessante », c'est aussi un impératif : « la contradiction ou la tension doit être maintenue comme telle » (p. 25), malgré le fait que l'éthique de Lévinas « n'impose pas une quelconque normativité à la vie publique » (*ibid.*).

Nous ne souhaitons pas mettre en cause deux présentations très subtiles, quoiqu'un peu différentes l'une de l'autre. Au contraire, pourvu que l'on dégage ce qui reste caché dans leurs interprétations (comme nous venons de le faire ci-dessus), les deux auteurs nous aident à identifier un élément clef de la philosophie de Lévinas – certainement pas de la lettre, mais de l'esprit de cette philosophie. Cet élément est un *impératif* que nous avons identifié en filigrane de la lettre : il faut rester en dialogue ou en échange ! Cet impératif peut également être ainsi formulé : répondez toujours à la question de justice de telle façon que cette réponse maintienne en échange le pour-l'autre de la proximité et les tentatives politiques existantes de donner suite à la justice !

Nous n'entendons point « rapiécer » la philosophie de Lévinas en explicitant cet impératif implicite, puisqu'il n'y a, dans le cadre de cette pensée, aucune manière de justifier cet impératif. En effet, il est impossible de déduire des impératifs catégoriques de l'appel an-archique. Nulle part Lévinas n'en parle explicitement en vue de le justifier¹²⁵. Et pourtant, sans lui, il n'y a rien dans

¹²⁵ Pourtant, on entrevoit cet impératif dans quelques textes : « la justice ne demeure justice que dans une société où il n'y a pas de distinction entre proches et lointains, mais où demeure aussi l'impossibilité de passer à côté du plus proche ; où l'égalité de tous est portée par mon inégalité, par le surplus de mes devoirs sur mes droits. » (AE 248) et « L'Etat libéral n'est pas une notion purement empirique – il est une catégorie de l'éthique où, placés sous la

cette philosophie qui exclue la possibilité d'une recherche fanatique de la justice sur un chemin de sainteté mené jusqu'au bout, tout au contraire, comme nous l'avons déjà montré, certains passages semblent même y inviter. L'impératif à sens unique formulé par Jacques Rolland et que nous avons critiqué – « il faut déranger la politique » – a le mérite d'explicitier de façon brutale le potentiel inhérent au refus de la non-résistance contre le mal, à la juste guerre menée à la guerre, à la révolte et la révolution permanente au nom de l'autre¹²⁶.

Moins catégorique, mais fort significatif, est l'énoncé de Lévinas :

« L'Etat est d'habitude préférable à l'anarchie – mais pas toujours. Dans certains cas, dans le fascisme ou le totalitarisme, par exemple, l'ordre politique de l'Etat peut devoir être défié d'après le critère de notre responsabilité éthique à l'autre. C'est pourquoi la philosophie éthique doit rester la philosophie première. »¹²⁷

Lévinas dit ici ce que nous avons lu dans l'interprétation de M. Abensour, à savoir que « même s'il s'agit d'instituer l'Etat ou de le préserver quand il est déjà là, à aucun moment Lévinas ne le transforme pour autant en horizon indépassable »¹²⁸ ; il y a indéniablement pour Lévinas des situations dans lesquelles il est

généralité des lois, les hommes conservent le sens de leur responsabilité, c'est-à-dire leur unicité d'élus à répondre » (*Autrement que savoir* 62). La perspective de Lévinas est très bien rendue par la citation avec laquelle nous avons commencé ce chapitre, où il parle de « la nécessité simultanée et de la hiérarchie enseignée par Athènes et de l'individualisme éthique *abstrait* et quelque peu anarchique, enseigné par Jérusalem pour supprimer la violence. Chacun de ces principes, laissé à lui-même, n'accélère que le contraire de ce qu'il veut garantir. Ne pensez-vous pas qu'à notre époque surtout, la valeur de cette protestation contre la hiérarchie doive nous être particulièrement sensible et qu'elle demande une explicitation métaphysique ? » (*Liberté et commandement* 99–100). Le glissement dans cette remarque est significatif : la « nécessité simultanée », dont le caractère d'obligation ne fait pas l'objet d'une élaboration, cède la place à l'importance de l'explicitation de la protestation contre la hiérarchie athénienne.

¹²⁶ Cf. *Entre nous* 115, AE 283, DVI 26–27 respectivement.

¹²⁷ « De la phénoménologie à l'éthique » 137.

¹²⁸ « L'extravagante hypothèse », *op. cit.* p. 165.

préférable d'abolir l'échange entre éthique et politique ou, mieux, il y a des situations dans lesquelles des réponses sur la question de la justice animées par la proximité des tiers l'emportent sur le système de justice institutionnalisé dans un certain temps et endroit. Dans ces cas-là, l'anarchie dans son acception plus commune pourrait être une traduction souhaitable de l'anarchie de la proximité. On pourrait même donner des exemples de telles situations : dans le fascisme et le totalitarisme, puisqu'il est clair que ces systèmes de justice trahissent plus qu'ils ne traduisent le *dire* en *dit*. Mais ce qui est très inquiétant dans l'énoncé cité de Lévinas est le « par exemple » : la liste de situations où l'anarchie serait préférable à une forme de justice institutionnalisée n'est pas exhaustive. Le « par exemple » ouvre un gouffre d'incertitude dans l'échange entre l'éthique et la politique, entre la justice qui se cherche et la justice déjà institutionnalisée. Comment faire cet échange entre l'éthique et la politique afin de mieux servir l'autre et d'empêcher l'échange de basculer dans son abolition ? Dans quels cadres serait-il préférable que cet échange ait lieu ? Dans un dialogue où tous les interlocuteurs prétendent parler prophétiquement au nom de l'autre, comment distinguer les « vrais » et les « faux » prophètes ? Comment savoir si cet échange commence à perdre son équilibre ? Jusqu'à quel point est-il souhaitable de continuer à maintenir dans l'échange ma réponse à la question de justice (l'éthique) et la justice institutionnalisée (la politique) ? Quand peut-on commencer à défier l'ordre politique de l'Etat au nom de la responsabilité due à l'autre ? Qui décide quand il vaut mieux abolir cet échange et opter pour l'anarchie dont Lévinas parle ? Comment doit-on le faire, avec quels moyens ? S'agira-t-il toujours d'une contestation de l'ordre politique en bloc, où serait-il concevable d'introduire des interventions anarchiques *ad hoc* ou régionales ?

Il nous semble qu'à toutes les questions que nous avons posées, une seule personne peut répondre : moi. A chaque fois, le sujet assigné par la proximité de l'autre à répondre face aux tiers à la question « qui passe avant l'autre ? » est le seul – et personne ne peut prendre sa place – à faire le pont entre l'éthique et la politique. Dans ce sens, le sujet est *auto-nome*.

Certes, nous ne nions pas la possibilité d'une citoyenneté et d'une compassion exemplaires ou même d'une sainteté digne d'éloges auxquels cette auto-nomie peut donner lieu ; mais en même temps, il reste indéniable qu'elle peut aussi bien donner lieu à une innovation éthique qui fait du saint la personne ambiguë qu'il est : martyr, kamikaze, terroriste, révolutionnaire, subversif – notions d'ailleurs tout aussi ambiguës.

L'ironie est que le sujet qui vit dans un monde où l'anarchie est parfois préférable à l'Etat et où la responsabilité vis-à-vis de l'autre oblige parfois à défier l'ordre politique en vigueur, n'obtient aucune aide de l'éthique comme philosophie première qui serait (toujours selon la citation) si nécessaire justement à cause du fait que le monde est tel. La question d'une herméneutique pour accompagner la justice (où mon voisin n'est peut-être pas responsable de l'autre à ma place, mais où son avis sur mon devoir importe au point de pouvoir limiter s'il le faut ma responsabilité infinie), reste étrangère au sens de l'éthique et de la justice. La philosophie première s'intéresse aux origines du sens, mais l'exploration du lien entre l'éthique et la justice n'en font pas une priorité. Mais toutes les questions que nous avons posées sont-elles secondaires par rapport à la question du sens de l'éthique ? Est-il vrai que l'auto-nomie paradoxale du sujet lévinassien, le sujet pour qui personne ne peut décider à sa place entre l'éthique et la politique comme nous l'avons analysé, n'apporte rien au sens de ce qu'est l'éthique ? Ainsi l'œil est fermé sur le côté obscur de la sainteté ; le prix d'une responsabilité illimitée de chaque sujet unique n'est pas calculé.

INDEX ABRÉGÉ

- Abensour, Miguel, 136, 359, 391–393, 395suiv
 À-Dieu, 263suiv
 Altérité, 33suiv, 93–133, 210–216, 231, 330–336
 An-archie, 287, 359, 363, 384suiv
 Animaux, 364suiv
 Anti-humanisme, 59, 353suiv
 Au-delà de l'être (*épékeina tes ousias*), 95suiv
 Autonomie, 152–154, 376–379, 398suiv
 Authenticité/inauthenticité, 26, 112, 195suiv, 305–310, 313–323
- Bernasconi, Robert, 120, 249suiv
 Bernet, Rudolf, 45–48
 Bible, viii, 174suiv, 322suiv
 Blanchot, Maurice, 297suiv
 Buber, Martin, 102, 209, 222, 367
- Casper, Bernhard, 240
 Caygill, Howard, 138
 Céline, Louis-Ferdinand, 58suiv
 Compréhension, 6–7, 25–39, 186suiv, 190–195, 208–213, 221, 228
 Constitution passive, 12, 130, 256, 330, 332
 Corps, 17, 38, 65–89, 108, 125suiv, 232suiv, 255–257
 Celan, Paul, 294–296
 Contredire, 270suiv, 342, 347suiv, 377–379
 Courtine, Jean-François, 45suiv, 196, 311–313
 Crenshaw, John, 345suiv
 Critchley, Simon, 120, 174suiv, 268, 378, 390
- David, Pascal, 30suiv
 Davis, Colin, 229suiv, 287–289
 De Boer, Theo, 88suiv, 129, 289
 De Greef, Jan, 374
 Dédire, 252, 267, 275–292, 316–320
 Derrida, Jacques, 120–122, 225suiv, 228suiv, 389–391
 Descartes, René, 96–98
 Dialectique, 145–147
- Dialogue, 203, 222, 339, 365–369
 Dieux, 68, 80, 144
 Dieu, 19suiv, 240, 247–249, 266suiv, 324suiv, 336, 346, 366
 Dire, 250–252, 256–289
 Dit, 250–256, 265–289
 Droits, 146, 150–158, 164–166, 177–179, 274suiv, 343
- Économie, 166–171
 En tant que, 188, 190–193, 209
 Eschatologie, 59–61
 Etat, 139–141, 148, 156suiv, 163, 165suiv, 178suiv, 273suiv, 371–375, 381–384, 387
 Éthique, vi, 31, 39suiv, 103, 107, 116–120, 128–131, 158suiv, 162, 181, 216suiv, 227suiv, 303suiv, 314–320, 335–337, 371–383, 384, 397–399
 Être, 5–7, 14, 16suiv, 34suiv, 44suiv, 54, 56, 60–65, 67, 90–92, 351suiv
 Être-avec (*Mitsein*), 35, 203, 217, 305suiv, 310suiv
 Évasion, 22–27, 37–40, 317suiv, 375
 Éveil/réveil, 163–165, 282–290, 318suiv
 Expression, 201, 203, 212suiv
- Facticité, 23suiv, 69suiv, 114
 Feron, Etienne, 222–225
 Franck, Didier, 44, 60
 Fraternité, 160–164, 362suiv
- Grec(s), 148suiv, 174, 292
 Greisch, Jean, 322suiv
 Guerre, 27, 52–61, 91, 136, 372, 384, 387
- Haar, Michel, 271, 329suiv
 Hayat, Pierre, 369
 Heidegger, Martin, 5–7, 22–37, 67, 76suiv, 98suiv, 111, 186–197, 217suiv, 305–313, 351–353, 357, 359
 Herméneutique, 38, 187suiv, 190, 325–327, 374, 380, 399

- Hétéronomie, 161, 375–379
 Hiéroglyphe, 333–337
 Histoire, 11, 17, 20–22, 32, 38, 58, 60, 140–142, 280, 368
 Hitlérisme, 17, 84, 138
 Hobbes, Thomas, 156, 391
 Honneth, Axel, 103
 Humanité, 17suiv, 22suiv, 140, 160–166, 174, 299, 353suiv, 361–363
 Husserl, Edmund, 7–14, 126, 183–186, 282–285, 331suiv
 Hypostase, 68–75
 Idéalisme, 10, 14–16, 18, 73suiv
 Illéité, 239–241, 263–265, 336, 348
 Il y a, 25, 49–52, 55, 70suiv, 72, 99
 Infini, 61, 61, 80, 96–98, 101, 115suiv, 239–245, 262–267, 336, 377suiv
 Intentionnalité, 8suiv, 12suiv, 78, 105suiv, 184
 Israël, viiisuiv, 20suiv, 171–175, 346
 Janicaud, Dominique, 309
 Jouissance, 75–80, 270suiv
 Judaïsme, 20suiv, 172–175, 179, 205, 220
 Justice, 161, 166–171, 285suiv, 298, 339–345, 368–399
 Kant, Emmanuel, 153suiv, 377, 390
 Langage, 39suiv, 181–299
 Langue, 182suiv, 192–196, 201
 Legros, Robert, 175suiv
 Lévi-Bruhl, Lucien, 66–68
 Libéralisme, 147–152, 165, 174, 371suiv
 Libération, 141–147, 175
 Liberté, 10, 86, 131, 138–142, 357–361
 Littérature, 292–299, 321suiv, 388
 Llwyn, John, 365
 Mal, 27, 44, 60–65, 110, 167suiv, 372, 397
 Marion, Jean-Luc, 119suiv, 328suiv
 Marx, Karl, 136, 373
 Mattéi, Jean-François, 96
 Mienneté (*Jemeinigkeid*), 26–28, 38, 61suiv, 66, 68suiv, 92, 314, 320, 352
 Mongin, Olivier, 137
 Monothéisme, 247suiv, 348
 Mort, 34, 98–100, 109suiv, 159, 286
 Mosès, Stéphane, 58
 Nietzsche, Friedrich, 247, 278suiv
 Obéissance, 270, 288, 298
 Ontologie, vi, 6suiv, 28–32, 63, 82, 119–122, 130, 207suiv
 Paix, 154suiv, 158suiv, 172suiv
 Parménide, 36
 Petrosino, Silvano, 123
 Philosophie, v, 5suiv, 21, 32–34, 38, 57, 88, 208, 216, 231, 267, 274–286, 320–323, 343, 355
 Platon, 95suiv, 138–140
 Politique, 39suiv, 135–180, 273, 338–344, 366–375
 Position, 84–87
 Possession, 82suiv, 87suiv, 208–210
 Pré-predicatif, 12suiv, 190suiv, 209, 219suiv, 325–329
 Prière, 206, 213
 Prophétie, 164, 298, 322suiv, 324–327, 337–343, 368suiv
 Proust, Marcel, 201suiv
 Proximité, 127suiv, 256suiv, 276suiv, 314, 325suiv, 332, 337
 Raccourci métaphorique, 219suiv
 Réduction, 38, 45–51, 111–115, 124suiv, 254suiv, 277, 283suiv
 Religion, 205, 212
 Responsabilité, 116suiv, 163, 228, 262–264, 285suiv, 314–316, 337, 370, 377suiv, 380, 399
 Ricoeur, Paul, 291, 331suiv, 333, 335suiv
 Rolland, Jacques, 321suiv, 385–389
 Rosenzweig, Franz, 14–22, 58, 240
 Sacré, 143–145
 Sainteté, 166, 179, 296, 384, 399
 Sartre, Jean-Paul, 108
 Schürmann, Rainer, 359
 Signification, 9, 79, 186, 207suiv, 236–238, 247–250
 Son verbal, 199–201
 Style, 228–233, 287–292
 Subjectivité, 60, 78, 84, 115–117, 126–128, 131suiv, 245, 356–361, 375–383
 Substitution, 261suiv, 307, 359, 374suiv
 Technique, 88suiv, 144–147, 152
 Tiers, 162–164, 167, 270suiv, 340, 346–349
 Totalité, 18suiv, 57–65, 87–94, 96–102, 167–170
 Trace, 241–245

Transcendance, 128, 130
Tuer, 107, 159, 216, 342, 379
Tyrannie, 137–141

Vanni, Michel, 393–396
Vieillessement, 125–127, 251, 256suiv, 263suiv
Vérité, 32suiv, 218

Violence, 63, 159, 209suiv, 380suiv
Visage, 100–118, 213–216
Visker, Rudi, 104, 334–336

Waldenfels, Bernhard, 116suiv
Weil, Eric, 63
Wyschogrod, Edith, 251

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	v
SIGLES ET ABRÉVIATIONS	xi

INTRODUCTION

CHAPITRE 1 : La Double Recherche d'Évasion	3
§ 1. Heidegger (<i>pro</i>)	5
§ 2. Husserl	7
§ 3. Le Rosenzweig de Lévinas et la lutte contre l'idéalisme	14
§ 4. Heidegger (<i>contra</i>)	22
§ 4.1 <i>Le point de départ de la compréhension de l'étant-homme : la position présente</i>	22
§ 4.2 <i>Tout l'homme est-il ontologie ?</i>	28
§ 4.3 <i>La notion d'être en tant que dispositif de compréhension</i>	32
§ 5. Conclusion : la double recherche d'évasion	37

ANALYSES

CHAPITRE 2 : Totalité	43
§ 1. L'être des étants ou l'être dans sa verbalité : <i>il y a</i> et guerre	44
§ 1.1 <i>La réduction chez Heidegger après Husserl</i>	45
§ 1.2 <i>L'être pur en tant que l'il y a</i>	49
§ 1.3 <i>L'être pur en tant que guerre : la préface de Totalité et infini</i>	52
§ 1.4 <i>Bilan : l'être et le mal</i>	60

§ 2. La différence ontologique autrement formulée : le corps	65
§ 2.1 <i>Première image du corps : être rivé à soi, participation et la question de l'évasion</i>	65
§ 2.2 <i>Deuxième image du corps : l'hypostase</i>	68
§ 2.3 <i>Troisième image du corps : la jouissance, la demeure, le travail, la possession</i>	75
§ 2.4 <i>Elaboration et conclusions</i>	83
§ 3. La critique de l'être et la totalité chez le deuxième Lévinas	89
§ 3.1 <i>Être, essence, conatus</i>	90
CHAPITRE 3: Altérité	93
§ 1. La structure de la transcendance : Platon et Descartes, maîtres de la logique de transcendance	94
§ 1.1 <i>Lévinas et Platon : la transcendance comme l'épékeina tes ousias</i>	95
§ 1.2 <i>Lévinas et Descartes : la transcendance comme l'idée de l'infini</i>	96
§ 2. La mort	98
§ 3. Le visage : la façon de l'autre	100
§ 3.1 <i>Notes « définissantes »</i>	101
§ 3.2 <i>Notes « descriptives »; altérité – mortalité</i>	103
§ 3.3 <i>Le visage comme réduction ; Lévinas et Heidegger</i>	111
§ 3.4 <i>Le visage et la subjectivité ; la responsabilité</i>	115
§ 4. L'altérité malgré la totalité chez le deuxième Lévinas	118
§ 4.1 <i>De Totalité et infini à Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i>	119
§ 4.2 <i>Être, non-être et autrement qu'être</i>	124
§ 4.3 <i>Subjectivité ou/et altérité</i>	125
§ 4.4 <i>Transcendance</i>	128
§ 5. Conclusion	129
CHAPITRE 4: Politique	135
§ 1. Introduction	135
§ 2. Du problème de la tyrannie à la question de la libération	138

§ 3. La libération (1) – La sécularisation ou la philosophie lévinassienne de la technique	142
§ 3.1 <i>De l'ère du sacré à l'ère technique</i>	143
§ 3.2 <i>Les dialectiques de la technique</i>	145
§ 4. La libération (2) – Libéralisme : la tradition de l'humanisme européen	147
§ 4.1 <i>De la liberté aux libertés ou l'apport de la culture occidentale</i>	148
§ 4.2 <i>Les impasses du libéralisme</i>	151
§ 5. Les droits considérés à nouveau	156
§ 6. Vers la relation à l'autre au pluriel : fraternité, tiers, justice, prophétisme, sainteté	160
§ 7. La justice économique ?	166
§ 8. Nationalisme et l'Israël laïque	171
§ 9. Conclusion	175
CHAPITRE 5: Langage (1)	181
§ 1. Husserl et l'origine d'une philosophie langagière chez Lévinas	183
§ 2. Comment est-il possible qu'il y ait du sens ? Une recherche commune à Heidegger et à Lévinas (1)	186
§ 2.1 <i>Aspects de la philosophie du langage du premier Heidegger</i>	187
§ 3. <i>La transcendance des mots</i> ; vision et son	197
§ 4. Situation	202
CHAPITRE 6: Langage (2)	207
§ 1. Comment est-il possible qu'il y ait du sens ? Une recherche commune à Heidegger et à Lévinas (2)	207
§ 1.1 <i>La critique en termes langagiers</i>	208
§ 1.2 <i>Autrui ou le sens de l'altérité</i>	210
§ 2. Le sens originaire dans <i>Totalité et infini</i>	217
§ 2.1 <i>Le sens originaire – de Heidegger à Lévinas</i>	217
§ 2.2 <i>De « l'événement du langage » à « le face-à-face est langage »</i>	219
§ 2.3 <i>Les trois acceptions de « langage »</i>	222

CHAPITRE 7: Langage (3)	235
§ 1. Surgissement et structure d'une recherche de l'autrement qu'être comme la signifiante de toute signification	235
§ 2. L'intrigue à trois : l'illéité, la trace énigmatique et le moi	238
§ 2.1 <i>L'illéité et la troisième personne</i>	239
§ 2.2 <i>La trace énigmatique</i>	241
§ 2.3 <i>Le moi</i>	245
§ 3. Enjeux de l'intrigue à trois : la crise du monothéisme	246
§ 4. Le <i>dire</i> et le <i>dit</i>	250
§ 4.1 <i>Le dit</i>	252
§ 4.2 <i>Du dit au dire : la réduction</i>	254
§ 4.3 <i>Le dire</i>	256
§ 4.4 <i>Du dire au dit</i>	265
§ 4.5 <i>Une fois de plus : du dit au dire. Dédire</i>	275
§ 5. Dédire et la tâche de la philosophie	279
§ 5.1 <i>La philosophie comme capacité de dédire et l'analogie du scepticisme</i>	279
§ 5.2 <i>La vocation de la philosophie : l'éveil</i>	282
§ 5.3 <i>Dédire et mauvaise conscience</i>	285
§ 6. Écriture entre le <i>dit</i> et le dédire	286
§ 6.1 <i>Style et dire</i>	287
§ 6.3 <i>Un genre d'expression peut-il faire exception ? La littérature</i>	292

LANGAGE ET POLITIQUE

CHAPITRE 8: L'Authenticité Éthique, la Prophétie et le Passage à la Justice	303
§ 1. Heidegger : <i>Dasein</i> et <i>Mitsein</i>	305
§ 1.1 <i>Être-dans et être-avec : Dasein improprement ou inauthentiquement</i>	305
§ 1.2 <i>Dasein proprement ou authentiquement</i>	307
§ 1.3 <i>Le Dasein et la vie publique</i>	310

§ 2. Authenticité et inauthenticité chez Lévinas	314
§ 2.1 <i>Le dédire et la poursuite de l'authenticité</i>	316
§ 2.2 <i>La communauté des philosophes et les livres</i>	320
§ 3. Prophétie, inspiration, témoignage, Dieu . . . et interprétation	324
§ 3.1 <i>D'auditeur à auteur. Sur l'interprétation</i>	325
§ 3.2 « <i>Me voici</i> » et Dasein	327
§ 3.3 <i>Lévinas et les maîtres du soupçon</i>	329
§ 3.4 <i>La lecture de l'hiéroglyphe</i>	333
§ 4. La prophétie et la justice	337
§ 4.1 <i>A-politique et politique de la prophétie</i>	338
§ 4.2 <i>Le problème de la pluralité des prophètes</i>	344
§ 4.3 <i>La mise entre parenthèses du tiers</i>	346
§ 4.4 <i>Conclusion</i>	349
CHAPITRE 9: La Justice entre la Sainteté, le Fanatisme et l'Impératif Catégorique	351
§ 1. Diagnostic et remède de la raison et de la culture	351
§ 2. La liberté finie et inspirée	357
§ 3. Humanité, fraternité, citoyenneté	361
§ 3.1 <i>La nature et les animaux</i>	364
§ 4. L'autre dans le dialogue et dans la recherche de la justice	365
§ 5. Une politique du dédire	369
§ 6. L'éthique déborde la justice institutionnalisée. Le statut du sujet éthique	371
§ 6.1 <i>Au-delà de la justice institutionnalisée</i>	371
§ 6.2 <i>Le statut du sujet : d'hétéronomie à autonomie</i>	375
§ 6.3 <i>La condition politique du sujet</i>	379
§ 7. Obéir à l'an-archie : fanatisme ou impératif catégorique ?	383
INDEX ABRÉGÉ	401
TABLE DES MATIÈRES	405

Phaenomenologica

1. E. Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs. 1958
ISBN 90-247-0234-8
2. H.L. van Breda and J. Taminioux (eds.): *Husserl et la pensée moderne/Husserl und das Denken der Neuzeit*. Actes du deuxième Colloque International de Phénoménologie/Akten des zweiten Internationalen Phänomenologischen Kolloquiums (Krefeld, 1.–3. Nov. 1956). 1959
ISBN 90-247-0235-6
3. J.-C. Pignet: *De l'esthétique à la métaphysique*. 1960
ISBN 90-247-0236-4
4. E. Husserl: *1850–1959*. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe. 1959
ISBN 90-247-0237-2
- 5/6. H. Spiegelberg: *The Phenomenological Movement*. A Historical Introduction. 3rd revised ed. with the collaboration of Karl Schuhmann. 1982
ISBN Hb: 90-247-2577-1; Pb: 90-247-2535-6
7. A. Roth: *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte. 1960
ISBN 90-247-0241-0
8. E. Levinas: *Totalité et infini*. Essai sur l'extériorité. 4th ed., 4th printing 1984
ISBN Hb: 90-247-5105-5; Pb: 90-247-2971-8
9. A. de Waelhens: *La philosophie et les expériences naturelles*. 1961
ISBN 90-247-0243-7
10. L. Eley: *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. 1962
ISBN 90-247-0244-5
11. A. Schutz: *Collected Papers, I*. The Problem of Social Reality. Edited and introduced by M. Natanson. 1962; 5th printing: 1982
ISBN Hb: 90-247-5089-X; Pb: 90-247-3046-5
Collected Papers, II *see* below under Volume 15
Collected Papers, III *see* below under Volume 22
Collected Papers, IV *see* below under Volume 136
12. J.M. Broekman: *Phänomenologie und Egoologie*. Faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl. 1963
ISBN 90-247-0245-3
13. W.J. Richardson: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Preface by Martin Heidegger. 1963; 3rd printing: 1974
ISBN 90-247-02461-1
14. J.N. Mohanty: *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. 1964; reprint: 1969
ISBN 90-247-0247-X
15. A. Schutz: *Collected Papers, II*. Studies in Social Theory. Edited and introduced by A. Brodersen. 1964; reprint: 1977
ISBN 90-247-0248-8
16. I. Kern: *Husserl und Kant*. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. 1964; reprint: 1984
ISBN 90-247-0249-6
17. R.M. Zaner: *The Problem of Embodiment*. Some Contributions to a Phenomenology of the Body. 1964; reprint: 1971
ISBN 90-247-5093-8
18. R. Sokolowski: *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. 1964; reprint: 1970
ISBN 90-247-5086-5
19. U. Claesges: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. 1964
ISBN 90-247-0251-8
20. M. Dufrenne: *Jalons*. 1966
ISBN 90-247-0252-6
21. E. Fink: *Studien zur Phänomenologie, 1930–1939*. 1966
ISBN 90-247-0253-4
22. A. Schutz: *Collected Papers, III*. Studies in Phenomenological Philosophy. Edited by I. Schutz. With an introduction by Aron Gurwitsch. 1966; reprint: 1975
ISBN 90-247-5090-3
23. K. Held: *Lebendige Gegenwart*. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. 1966
ISBN 90-247-0254-2
24. O. Laffoucrière: *Le destin de la pensée et 'La Mort de Dieu' selon Heidegger*. 1968
ISBN 90-247-0255-0
25. E. Husserl: *Briefe an Roman Ingarden*. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl. Hrsg. von R. Ingarden. 1968
ISBN Hb: 90-247-0257-7; Pb: 90-247-0256-9
26. R. Boehm: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie (I)*. Husserl-Studien. 1968
ISBN Hb: 90-247-0259-3; Pb: 90-247-0258-5
For *Band II* *see* below under Volume 83

Phaenomenologica

-
27. T. Conrad: *Zur Wesenslehre des psychischen Lebens und Erlebens*. Mit einem Geleitwort von H.L. van Breda. 1968 ISBN 90-247-0260-7
28. W. Biemel: *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*. 1969 ISBN Hb: 90-247-0263-1; Pb: 90-247-0262-3
29. G. Thinès: *La problématique de la psychologie*. 1968 ISBN Hb: 90-247-0265-8; Pb: 90-247-0264-X
30. D. Sinha: *Studies in Phenomenology*. 1969 ISBN Hb: 90-247-0267-4; Pb: 90-247-0266-6
31. L. Eley: *Metakritik der formalen Logik*. Sinnliche Gewissheit als Horizont der Aussagenlogik und elementaren Prädikatenlogik. 1969 ISBN Hb: 90-247-0269-0; Pb: 90-247-0268-2
32. M.S. Frings: *Person und Dasein*. Zur Frage der Ontologie des Wertseins. 1969 ISBN Hb: 90-247-0271-2; Pb: 90-247-0270-4
33. A. Rosales: *Transzendenz und Differenz*. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger. 1970 ISBN 90-247-0272-0
34. M.M. Saraiva: *L'imagination selon Husserl*. 1970 ISBN 90-247-0273-9
35. P. Janssen: *Geschichte und Lebenswelt*. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk. 1970 ISBN 90-247-0274-7
36. W. Marx: *Vernunft und Welt*. Zwischen Tradition und anderem Anfang. 1970 ISBN 90-247-5042-3
37. J.N. Mohanty: *Phenomenology and Ontology*. 1970 ISBN 90-247-5053-9
38. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls. 1970 ISBN 90-247-5025-3
39. T.F. Geraets: *Vers une nouvelle philosophie transcendente*. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la 'Phénoménologie de la perception.' Préface par E. Levinas. 1971 ISBN 90-247-5024-5
40. H. Declève: *Heidegger et Kant*. 1970 ISBN 90-247-5016-4
41. B. Waldenfels: *Das Zwischenreich des Dialogs*. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl. 1971 ISBN 90-247-5072-5
42. K. Schuhmann: *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie*. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls. 1971 ISBN 90-247-5121-7
43. K. Goldstein: *Selected Papers/Ausgewählte Schriften*. Edited by A. Gurwitsch, E.M. Goldstein Haudek and W.E. Haudek. Introduction by A. Gurwitsch. 1971 ISBN 90-247-5047-4
44. E. Hohenstein: *Phänomenologie der Assoziation*. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl. 1972 ISBN 90-247-1175-4
45. F. Hammer: *Theonome Anthropologie ?* Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen. 1972 ISBN 90-247-1186-X
46. A. Pažanin: *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*. 1972 ISBN 90-247-1194-0
47. G.A. de Almeida: *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*. 1972 ISBN 90-247-1318-8
48. J. Rolland de Renéville: *Aventure de l'absolu*. 1972 ISBN 90-247-1319-6
49. U. Claesges und K. Held (eds.): *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seiner Kölner Schülern. 1972 ISBN 90-247-1313-7
50. F. Kersten und R. Zaner (eds.): *Phenomenology: Continuation and Criticism*. Essays in Memory of Dorion Cairns. 1973 ISBN 90-247-1302-1
51. W. Biemel (ed.): *Phänomenologie Heute*. Festschrift für Ludwig Landgrebe. 1972 ISBN 90-247-1336-6
52. D. Souche-Dagues: *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*. 1972 ISBN 90-247-1354-4
53. B. Rang: *Kausalität und Motivation*. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls. 1973 ISBN 90-247-1353-6
54. E. Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 2nd. ed.: 1978 ISBN 90-247-2030-3
55. D. Cairns: *Guide for Translating Husserl*. 1973 ISBN Pb: 90-247-1452-4

Phaenomenologica

-
56. K. Schuhmann: *Die Dialektik der Phänomenologie, I. Husserl über Pfänder*. 1973
ISBN 90-247-1316-1
57. K. Schuhmann: *Die Dialektik der Phänomenologie, II. Reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Historisch-analytische Monographie über Husserls 'Ideen I'*. 1973
ISBN 90-247-1307-2
58. R. Williams: *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive: Alfred Schutz et Max Weber*. 1973
ISBN 90-247-1531-8
59. E. Marbach: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. 1974
ISBN 90-247-1587-3
60. R. Stevens: *James and Husserl: The Foundations of Meaning*. 1974
ISBN 90-247-1631-4
61. H.L. van Breda (ed.): *Vérité et Vérification/Wahrheit und Verifikation*. Actes du quatrième Colloque International de Phénoménologie/Akten des vierten Internationalen Kolloquiums für Phänomenologie (Schwäbisch Hall, Baden-Württemberg, 8.–11. September 1969). 1974
ISBN 90-247-1702-7
62. Ph.J. Bossert (ed.): *Phenomenological Perspectives*. Historical and Systematic Essays in Honor of Herbert Spiegelberg. 1975.]
ISBN 90-247-1701-9
63. H. Spiegelberg: *Doing Phenomenology*. Essays on and in Phenomenology. 1975
ISBN 90-247-1725-6
64. R. Ingarden: *On the Motives which Led Husserl to Transcendental Idealism*. 1975
ISBN 90-247-1751-5
65. H. Kuhn, E. Avé-Lallemant and R. Gladiator (eds.): *Die Münchener Phänomenologie*. Vorträge des Internationalen Kongresses in München (13.–18. April 1971). 1975
ISBN 90-247-1740-X
66. D. Cairns: *Conversations with Husserl and Fink*. Edited by the Husserl-Archives in Louvain. With a foreword by R.M. Zaner. 1975
ISBN 90-247-1793-0
67. G. Hoyos Vásquez: *Intentionalität als Verantwortung*. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl. 1976
ISBN 90-247-1794-9
68. J. Patočka: *Le monde naturel comme problème philosophique*. 1976
ISBN 90-247-1795-7
69. W.W. Fuchs: *Phenomenology and the Metaphysics of Presence*. An Essay in the Philosophy of Edmund Husserl. 1976
ISBN 90-247-1822-8
70. S. Cunningham: *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*. 1976
ISBN 90-247-1823-6
71. G.C. Moneta: *On Identity*. A Study in Genetic Phenomenology. 1976
ISBN 90-247-1860-0
72. W. Biemel und das Husserl-Archiv zu Löwen (eds.): *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie*. Festschrift für Jan Patočka. 1976
ISBN 90-247-1899-6
73. M. Richir: *Au-delà du renversement copernicien*. La question de la phénoménoménologie et son fondement. 1976
ISBN 90-247-1903-8
74. H. Mongsis: *Heidegger et la critique de la notion de valeur*. La destruction de la fondation métaphysique. Lettre-préface de Martin Heidegger. 1976
ISBN 90-247-1904-6
75. J. Taminiaux: *Le regard et l'excédent*. 1977
ISBN 90-247-2028-1
76. Th. de Boer: *The Development of Husserl's Thought*. 1978
ISBN Hb: 90-247-2039-7; Pb: 90-247-2124-5
77. R.R. Cox: *Schutz's Theory of Relevance*. A Phenomenological Critique. 1978
ISBN 90-247-2041-9
78. S. Strasser: *Jenseits von Sein und Zeit*. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie. 1978
ISBN 90-247-2068-0
79. R.T. Murphy: *Hume and Husserl*. Towards Radical Subjectivism. 1980
ISBN 90-247-2172-5
80. H. Spiegelberg: *The Context of the Phenomenological Movement*. 1981
ISBN 90-247-2392-2
81. J.R. Mensch: *The Question of Being in Husserl's Logical Investigations*. 1981
ISBN 90-247-2413-9
82. J. Loscerbo: *Being and Technology*. A Study in the Philosophy of Martin Heidegger. 1981
ISBN 90-247-2411-2
83. R. Boehm: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie II*. Studien zur Phänomenologie der Epoché. 1981
ISBN 90-247-2415-5

Phaenomenologica

-
84. H. Spiegelberg and E. Avé-Lallemant (eds.): *Pfänder-Studien*. 1982 ISBN 90-247-2490-2
85. S. Valdinoci: *Les fondements de la phénoménologie husserlienne*. 1982 ISBN 90-247-2504-6
86. I. Yamaguchi: *Passive Synthesis and Intersubjectivity bei Edmund Husserl*. 1982 ISBN 90-247-2505-4
87. J. Libertson: *Proximity*. Levinas, Blanchot, Bataille and Communication. 1982 ISBN 90-247-2506-2
88. D. Welton: *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*. 1983 ISBN 90-247-2618-2
89. W.R. McKenna: *Husserl's 'Introductions to Phenomenology'*. Interpretation and Critique. 1982 ISBN 90-247-2665-4
90. J.P. Miller: *Numbers in Presence and Absence. A Study of Husserl's Philosophy of Mathematics*. 1982 ISBN 90-247-2709-X
91. U. Melle: *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung*. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty. 1983 ISBN 90-247-2761-8
92. W.S. Hamrick (ed.): *Phenomenology in Practice and Theory*. Essays for Herbert Spiegelberg. 1984 Hb: ISBN 90-247-2926-2; Pb: 90-247-3197-6
93. H. Reiner: *Duty and Inclination*. The Fundamentals of Morality Discussed and Redefined with Special Regard to Kant and Schiller. 1983 ISBN 90-247-2818-5
94. M.J. Harney: *Intentionality, Sense and the Mind*. 1984 ISBN 90-247-2891-6
95. Kah Kyung Cho (ed.): *Philosophy and Science in Phenomenological Perspective*. 1984 ISBN 90-247-2922-X
96. A. Lingis: *Phenomenological Explanations*. 1986 ISBN Hb: 90-247-3332-4; Pb: 90-247-3333-2
97. N. Rotenstreich: *Reflection and Action*. 1985 ISBN Hb: 90-247-2969-6; Pb: 90-247-3128-3
98. J.N. Mohanty: *The Possibility of Transcendental Philosophy*. 1985 ISBN Hb: 90-247-2991-2; Pb: 90-247-3146-1
99. J.J. Kockelmans: *Heidegger on Art and Art Works*. 1985 ISBN Hb: 90-247-3102-X; Pb ISBN 90-247-3144-5
100. E. Lévinas: *Collected Philosophical Papers*. 1987 ISBN Hb: 90-247-3272-7; Pb: 90-247-3395-2
101. R. Regvald: *Heidegger et le problème du néant*. 1986 ISBN 90-247-3388-X
102. J.A. Barash: *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. 1987 ISBN 90-247-3493-2
103. J.J. Kockelmans (ed.): *Phenomenological Psychology. The Dutch School*. 1987 ISBN 90-247-3501-7
104. W.S. Hamrick: *An Existential Phenomenology of Law: Maurice Merleau-Ponty*. 1987 ISBN 90-247-3520-3
105. J.C. Sallis, G. Moneta and J. Taminaux (eds.): *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*. 1988 ISBN 90-247-3709-5
106. D. Carr: *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*. 1987.] ISBN 90-247-3505-X
107. G. Heffernan: *Isagoge in die phänomenologische Apophantik*. Eine Einführung in die phänomenologische Urteilslogik durch die Auslegung des Textes der *Formalen und transzendentalen Logik* von Edmund Husserl. 1989 ISBN 90-247-3710-9
108. F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheenan, J.-F. Courtine, J. Taminaux, J. Sallis, D. Janicaud, A.L. Kelkel, R. Bernet, R. Brisart, K. Held, M. Haar et S. Ijsseling: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. 1988 ISBN 90-247-3586-6
109. C. Singevin: *Dramaturgie de l'esprit*. 1988 ISBN 90-247-3557-2
110. J. Patočka: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. 1988 ISBN 90-247-3577-7
111. K.-H. Lembeck: *Gegenstand Geschichte*. Geschichtswissenschaft in Husserls Phänomenologie. 1988 ISBN 90-247-3635-8
112. J.K. Cooper-Wiele: *The Totalizing Act*. Key to Husserl's Early Philosophy. 1989 ISBN 0-7923-0077-7

Phaenomenologica

-
113. S. Valdinoci: *Le principe d'existence*. Un devenir psychiatrique de la phénoménologie. 1989
ISBN 0-7923-0125-0
114. D. Lohmar: *Phänomenologie der Mathematik*. 1989
ISBN 0-7923-0187-0
115. S. Ijsseling (Hrsgb.): *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. 1990
ISBN 0-7923-0372-5
116. R. Cobb-Stevens: *Husserl and Analytic Philosophy*. 1990
ISBN 0-7923-0467-5
117. R. Klockenbusch: *Husserl und Cohn*. Widerspruch, Reflexion und Telos in Phänomenologie und Dialektik. 1989
ISBN 0-7923-0515-9
118. S. Vaitkus: *How is Society Possible?* Intersubjectivity and the Fiduciary Attitude as Problems of the Social Group in Mead, Gurwitsch, and Schutz. 1991
ISBN 0-7923-0820-4
119. C. Macann: *Presence and Coincidence*. The Transformation of Transcendental into Ontological Phenomenology. 1991
ISBN 0-7923-0923-5
120. G. Shpet: *Appearance and Sense*. Phenomenology as the Fundamental Science and Its Problems. Translated from Russian by Th. Nemeth. 1991
ISBN 0-7923-1098-5
121. B. Stevens: *L'apprentissage des signes*. Lecture de Paul Ricœur. 1991
ISBN 0-7923-1244-9
122. G. Soffer: *Husserl and the Question of Relativism*. 1991
ISBN 0-7923-1291-0
123. G. Römpf: *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität*. Und Ihre Bedeutung für eine Theorie intersubjektiver Objektivität und die Konzeption einer phänomenologischen Philosophie. 1991
ISBN 0-7923-1361-5
124. S. Strasser: *Welt im Widerspruch*. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie. 1991
ISBN Hb: 0-7923-1404-2; Pb: 0-7923-1551-0
125. R.P. Buckley: *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*. 1992
ISBN 0-7923-1633-9
126. J.G. Hart: *The Person and the Common Life*. Studies in a Husserlian Social Ethics. 1992
ISBN 0-7923-1724-6
127. P. van Tongeren, P. Sars, C. Bremmers and K. Boey (eds.): *Eros and Eris*. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. Liber Amicorum for Adriaan Peperzak. 1992
ISBN 0-7923-1917-6
128. Nam-In Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. 1993
ISBN 0-7923-2041-7
129. P. Burke and J. Van der Veken (eds.): *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*. 1993
ISBN 0-7923-2142-1
130. G. Haefliger: *Über Existenz; Die Ontologie Roman Ingardens*. 1994
ISBN 0-7923-2227-4
131. J. Lampert: *Synthesis and Backward Reference in Husserl's Logical Investigations*. 1995
ISBN 0-7923-3105-2
132. J.M. DuBois: *Judgment and Sachverhalt*. An Introduction to Adolf Reinach's Phenomenological Realism. 1995
ISBN 0-7923-3519-8
133. B.E. Babich (ed.): *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*. Essays in Honor of William J. Richardson, S.J. 1995
ISBN 0-7923-3567-8
134. M. Dupuis: *Pronoms et visages*. Lecture d'Emmanuel Levinas. 1996
ISBN Hb: 0-7923-3655-0; Pb 0-7923-3994-0
135. D. Zahavi: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik. 1996
ISBN 0-7923-3713-1
136. A. Schutz: *Collected Papers, IV*. Edited with preface and notes by H. Wagnert and G. Psathas, in collaboration with F. Kersten. 1996
ISBN 0-7923-3760-3
137. P. Kontos: *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger*. 1996
ISBN 0-7923-3776-X
138. F. Kuster: *Weg der Verantwortung*. Husserls Phänomenologie als Gang durch die Faktizität. 1996
ISBN 0-7923-3916-9
139. C. Beyer: *Von Bolzano zu Husserl*. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre. 1996
ISBN 0-7923-4050-7
140. J. Dodd: *Idealism and Corporeity*. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology. 1997
ISBN 0-7923-4400-6
141. E. Kelly: *Structure and Diversity*. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler. 1997
ISBN 0-7923-4492-8

Phaenomenologica

142. J. Cavallin: *Content and Object*. Husserl, Twardowski and Psychologism. 1997 ISBN 0-7923-4734-X
143. H.P. Steeves: *Founding Community*. A Phenomenological-Ethical Inquiry. 1997 ISBN 0-7923-4798-6
144. M. Sawicki: *Body, Text, and Science*. The Literacy of Investigative Practices and the Phenomenology of Edith Stein. 1997 ISBN 0-7923-4759-5; Pb: 1-4020-0262-9
145. O.K. Wiegand: *Interpretationen der Modallogik*. Ein Beitrag zur phänomenologischen Wissenschaftstheorie. 1998 ISBN 0-7923-4809-5
146. P. Marrati-Guénoun: *La genèse et la trace*. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger. 1998 ISBN 0-7923-4969-5
147. D. Lohmar: *Erfahrung und kategoriales Denken*. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis. 1998 ISBN 0-7923-5117-7
148. N. Depraz and D. Zahavi (eds.): *Alterity and Facticity*. New Perspectives on Husserl. 1998 ISBN 0-7923-5187-8
149. E. Øvereng: *Seeing the Self*. Heidegger on Subjectivity. 1998 ISBN Hb: 0-7923-5219-X; Pb: 1-4020-0259-9
150. R.D. Rollinger: *Husserl's Position in the School of Brentano*. 1999 ISBN 0-7923-5684-5
151. A. Chrudzimski: *Die Erkenntnistheorie von Roman Ingarden*. 1999 ISBN 0-7923-5688-8
152. B. Bergo: *Levinas Between Ethics and Politics*. For the Beauty that Adorns the Earth. 1999 ISBN 0-7923-5694-2
153. L. Ni: *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. 1999 ISBN 0-7923-5779-5
154. E. Feron: *Phénoménologie de la mort*. Sur les traces de Levinas. 1999 ISBN 0-7923-5935-6
155. R. Visker: *Truth and Singularity*. Taking Foucault into Phenomenology. 1999 ISBN Hb: 0-7923-5985-2; Pb: 0-7923-6397-3
156. E.E. Kleist: *Judging Appearances*. A Phenomenological Study of the Kantian *sensus communis*. 2000 ISBN Hb: 0-7923-6310-8; Pb: 1-4020-0258-0
157. D. Pradelle: *L'archéologie du monde*. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl. 2000 ISBN 0-7923-6313-2
158. H.B. Schmid: *Subjekt, System, Diskurs*. Edmund Husserls Begriff transzendentaler Subjektivität in sozialtheoretischen Bezügen. 2000 ISBN 0-7923-6424-4
159. A. Chrudzimski: *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano*. 2001 ISBN 0-7923-6860-6
160. N. Depraz: *Lucidité du corps*. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie. 2001 ISBN 0-7923-6977-7
161. T. Kortooms: *Phenomenology of Time*. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness. 2001 ISBN 1-4020-0121-5
162. R. Boehm: *Topik*. 2002 ISBN 1-4020-0629-2
163. A. Chernyakov: *The Ontology of Time*. Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger. 2002 ISBN 1-4020-0682-9
164. D. Zahavi and F. Stjernfelt (eds.): *One Hundred Years of Phenomenology*. Husserl's *Logical Investigations* Revisited. 2002 ISBN 1-4020-0700-0
165. B. Ferreira: *Stimmung bei Heidegger*. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins. 2002 ISBN 1-4020-0701-9
166. S. Luft: 'Phänomenologie der Phänomenologie'. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink. 2002 ISBN 1-4020-0901-1
167. M. Roesner: *Metaphysica ludens*. Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers. 2003 ISBN 1-4020-1234-9
168. B. Bouckaert: *L'idée de l'autre*. La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des *Logische Untersuchungen* aux *Ideen I*. 2003 ISBN 1-4020-1262-4
169. M.S. Frings: *Life/Time*. Max Scheler's *Philosophy of Time*. A First Inquiry and Presentation. 2003 ISBN 1-4020-1333-7

Phaenomenologica

170. T. Stähler: *Die Unruhe des Anfangs*. Hegel und Husserl über den Weg in die Phänomenologie. 2003
ISBN 1-4020-1547-X
171. P. Quesne: *Les Recherches philosophiques du jeune Heidegger*. 2003
ISBN 1-4020-1671-9
172. A. Chrudzimski: *Die Ontologie Franz Brentanos*. 2004
ISBN 1-4020-1859-2
173. S. Overgaard: *Husserl and Heidegger on Being in the World*. 2004
ISBN 1-4020-2043-0
174. J. Dodd: *Crisis and Reflection*. An Essay on Husserl's *Crisis of the European Sciences*. 2004
ISBN 1-4020-2174-7
175. R. Visker: *The Inhuman Condition*. Looking for Difference after Levinas and Heidegger. 2004
ISBN Hb: 1-4020-2825-3; Pb: 1-4020-2826-1
176. L.M. Rodemeyer: *Intersubjective Temporality*. It's About Time. 2006
ISBN 1-4020-4213-3
177. D. Lohmar and D. Fonfara (eds.): *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*. Neue Felder der Kooperation: Cognitive Science, Neurowissenschaften, Psychologie, Soziologie, Politikwissenschaft und Religionswissenschaft. 2006
ISBN 1-4020-4730-4
178. S. Taguchi: *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl*. Die Frage nach der Selbstverständlichen ‚Nähe‘ des Selbst. 2006
ISBN 1-4020-4854-8
179. E. Dorfman: *Réapprendre à voir le monde*. Merleau-Ponty face au miroir lacanien. 2007
ISBN 1-4020-5430-0
180. L. Tengelyi: *Erfahrung und Ausdruck*. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern. 2007
ISBN 1-4020-5433-5
181. A. Chrudzimski: *Gegenstandstheorie und Theorie der Intentionalität bei Alexius Meinong*. 2007
ISBN 978-1-4020-5533-1
182. L. Boi, P. Kerszberg, F. Patras (Eds.): *Rediscovering Phenomenology*. Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness. 2007
ISBN 978-1-4020-5880-6
183. E. Wolff: *De l'éthique à la justice*. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas. 2007
ISBN 978-1-4020-6121-9