



Thèse Présenté par
BAMBARA Romuald
Evariste

UNIVERSITÉ DE
OUAGADOUGOU

LA PENSÉE D'EMMANUEL LEVINAS :
ENTRE HUMANISME ET
HUMANITARISME

10 janvier 2013



MINISTÈRE DES ENSEIGNEMENTS
SECONDAIRE ET SUPÉRIEUR

BURKINA FASO
UNITÉ-PROGRÈS-JUSTICE

UNIVERSITÉ DE OUAGADOUGOU

UNITÉ DE FORMATION ET DE RECHERCHE
EN SCIENCES HUMAINES

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
ET DE PSYCHOLOGIE

FILIÈRE : PHILOSOPHIE



THÈSE DE DOCTORAT UNIQUE EN PHILOSOPHIE

LA PENSÉE D'EMMANUEL LEVINAS : ENTRE HUMANISME ET HUMANITARISME

Soutenue le 10 janvier 2013 par BAMBARA Romuald Evariste

Sous la direction de :

Mahamadé SAVADOGO, *Professeur titulaire de Philosophie
à l'Université de Ouagadougou (Burkina Faso)*

et de

Jacob ROGOZINSKI, *Professeur titulaire de Philosophie
à l'Université de Strasbourg (France)*

Président du jury

- Augustin Kouadio DIBI, Professeur Titulaire, Université de Cocody, Côte d'Ivoire.

Membres du jury :

- Mahamadé SAVADOGO, Professeur Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso (Directeur de Thèse) ;
- Jacob ROGOZINSKI, Professeur Titulaire, Université de Strasbourg, France (Co-directeur de Thèse) ;
- Jacques NANEMA, Maître de conférences, Université de Ouagadougou, Burkina Faso ;
- Henri BAH, Maître de conférences, Université de Bouaké, Côte d'Ivoire (Rapporteur).

DÉDICACE

A la mémoire de :

- *Hélène Azara BILA née GAMENE,*
- *Thérèse BAMBARA née BILA,*
- *Michel Soungalo BAMBARA,*
- *Timothée Albert BILA.*

Vous avez œuvré et espéré voir réaliser ce travail. Il s'achève après vous.

REMERCIEMENTS

Notre travail de recherche a bénéficié du concours particulier de nos deux directeurs. D'abord, celui du Professeur Mahamadé Savadogo dont la disponibilité et l'attachement à la réalisation de cette thèse nous ont aiguillonné. Son exigence de résultat nous a toujours incité au travail.

Ensuite, le Professeur Jacob Rogozinski, pour les ouvrages mis à notre disposition, l'accueil à Strasbourg, les séances de suggestions ou d'orientation. Il a par ailleurs facilité nos rencontres avec quelques spécialistes de la philosophie d'Emmanuel Lévinas.

Nous sommes reconnaissant au Professeur Daniel Payot (Université de Strasbourg), notre directeur de mémoire de DEA qui nous a guidé dans la lecture des textes d'Emmanuel Lévinas et qui nous a bien conseillé et soutenu moralement.

Notre séjour à Strasbourg nous a permis de rencontrer certains spécialistes de la pensée d'Emmanuel Levinas et/ou de correspondre avec d'autres. Il s'agit des Professeurs Francis Guibal (à la retraite), Jean-Michel Salanskis (Université de Nanterre), François-David Sebbah (Université de Compiègne) et Gérard Bensussan (Université de Strasbourg).

A tous, merci d'avoir contribué à ce travail.

Merci au Professeur Jacques Nanema dont les encouragements nous ont accompagné dans la réalisation de notre thèse.

Nos travaux de recherche ont bénéficié du concours financier et de la documentation du *Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA)*. En effet, nous avons été bénéficiaire du Programme des Petites Subventions pour la Rédaction des Mémoires et Thèses. L'apport de cette institution africaine a été déterminant.

Le séjour de trois mois de recherche au département de philosophie de l'Université de Strasbourg a été offert par le *Projet Réseau* de la Coopération française en partenariat avec l'Unité de formation et de recherche en sciences humaines de l'Université de Ouagadougou.

Nous exprimons notre profonde gratitude à tous ceux qui, bibliothécaires de l'Institut français du Burkina, collègues, amis ou parents ont facilité la réalisation de notre travail de recherche.

RÉSUMÉ

En quel sens peut-on parler d'« humanisme » à propos de la philosophie d'Emmanuel Lévinas (1906-1995) ? Cette pensée ne relève-t-elle pas plutôt d'une forme d'« humanitarisme » ? Pour examiner cette problématique ou ces questions, il faut parcourir toute la thématique de l'éthique chez ce penseur pour qui l'altérité constitue la priorité absolue. Ce qu'il nomme « éthique » est en effet une relation entre le Même et l'Autre dans laquelle l'Autre importe plus que le Même ; l'éthique naît de la rencontre avec une telle altérité première, que Lévinas appelle le « visage » de l'Autre. C'est l'épiphanie du visage de l'Autre qui donne sens : trace de l'Infini, le visage est appel à une responsabilité illimitée. Son accueil n'est ni un acte intentionnel, ni un choix délibéré, et il constitue un acte humain différent de la connaissance ou du savoir. Il n'est pas non plus un acte isolé : le face-à-face éthique est d'emblée ouvert au tiers, à un « troisième homme » dont l'apparition instaure la socialité et ouvre la dimension politique de la vie dans la cité. Là même où elle prend en compte cet horizon social, l'éthique chez Lévinas reste marquée par la prééminence de l'Autre : les notions d'élection, d'assujettissement, d'hospitalité radicale, d'engagement sans condition témoignent de cette tentative de comprendre la socialité en maintenant une altérité première et irréductible d'autrui. C'est précisément une telle approche qui est qualifiée par Lévinas d'« humanisme de l'autre homme ». Celui-ci réalise un dépassement de l'humanisme ordinaire, « égologique », dans la mesure où il n'est pas centré sur le Moi et l'identité. Il ne peut pas non plus être confondu avec une pensée humanitariste, au sens de déversement facile d'émotions sur le sort d'autrui. L'humanisme de l'Autre homme est une pensée exigeante, et à ce titre elle témoigne à la fois d'une grande rigueur philosophique et d'enjeux humains essentiels.

Mots clés : Altérité, Éthique, Hospitalité, Humanisme, Humanitarisme, Infini, Responsabilité, Socialité, Trace, Visage.

ABSTRACT

How can we talk about “humanism” when considering Emmanuel Levinas’ philosophy (1906-1995)? Isn’t this philosophy rather some form of “humanitarianism”? To address this issue, we need to go through the whole themes of ethics of this thinker for whom the otherness of others constitutes the absolute priority. What he calls “ethics” is in fact a relation between the Same and the Other in which the Other is more important than the Same; Ethics derives from the meeting with such primary otherness, that Lévinas calls the “face” of the Other. It is the Epiphany of the face of the Other that makes sense: trace of the Infinite, the face appeals to an unlimited responsibility. Welcoming it is neither an intentional act, nor a deliberate choice, and it constitutes a human act different from knowledge or learning. It is not an isolated act either: the ethical face-to-face discussion is from the outset open to the third party, to a “third man” whose appearance brings sociality and opens the political dimension of life in the city. At this very point it takes into account this social horizon, ethics as for Lévinas remains marked by the preeminence of the Other: the concepts of election, of constraint, radical hospitality, and unconditional commitment testify of this attempt to understand sociality by maintaining a primary and irreducible otherness of the others. It is precisely such an approach which is qualified by Lévinas as “humanism of the other man”. This latter achieves a surpassing of ordinary humanism, “egologic”, insofar as it is not centered on the Self and the identity. It can neither be confused with a humanitarian thinking, with the meaning of easy discharge of emotions on the fate of others. The humanism of the Other man is a challenging thinking, and as such it testifies of both a great philosophical rigor and critical human stakes.

Key words: “Otherness, Ethics, Hospitality, Humanism, humanitarianism, Infinite, Responsibility, Sociality, Trace, Face.

SOMMAIRE

INTRODUCTION GÉNÉRALE

PREMIÈRE PARTIE : DE LA CONTESTATION DE LA PRIMAUTÉ DU MÊME A L’AFFIRMATION DE LA PRÉÉMINENCE DE L’AUTRE

CHAPITRE I : La critique lévinassienne de la préséance du même dans la philosophie occidentale

CHAPITRE II : L’ouverture du soi à l’autre dans les textes religieux et littéraires ou dans les expériences pré-philosophiques

CHAPITRE III : La prédominance de l’autre comme visage

CHAPITRE IV : La responsabilité infinie à l’égard d’autrui

DEUXIÈME PARTIE : DE L’OUVERTURE DU SOI A LA SOCIALITÉ OU LA RÉALISATION DE L’HUMANISME DE L’AUTRE HOMME

CHAPITRE I : L’éthique, philosophie dernière ou l’éthique comme fondement du politique

CHAPITRE II : L’humanisme radical de l’autre homme

CHAPITRE III : La quête de l’humain dans l’homme

CHAPITRE IV : La métaphysique de l’éthique ou la philosophie de la transcendance

CHAPITRE V : Le langage éthique ou de la "religion"

TROISIÈME PARTIE : LE REPROCHE D'HUMANITARISME OU L'HUMANISME DE L'AUTRE HOMME EN QUESTION

CHAPITRE I : L'oubli du moi ou l'éthique du sacrifice

CHAPITRE II : L'éthique lévinassienne et son fondement absolu : le tout autre

CHAPITRE III : La politique de l'altérité éthique ou de l'immanence

CHAPITRE IV : Le primat de la philosophie de l'altérité et de la vulnérabilité

CONCLUSION GÉNÉRALE

BIBLIOGRAPHIE

INDEX DES NOTIONS

INDEX DES NOMS CITES

TABLE DES MATIÈRES

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

**LES OUVRAGES D'EMMANUEL LÉVINAS SONT INDIQUÉS EN NOTE DE BAS
DE PAGES SELON LES ABRÉVIATIONS SUIVANTES :**

- ADV : *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, Coll. Critique, 1982.
- AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de poche n°4125, série Biblio-essai, 2006.
- AHN : *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, Coll. "Critique", 1988.
- AT : *Altérité et transcendance*, Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de poche n°4397, série Biblio-essai, 2006.
- DL : *Difficile liberté*, Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de poche n° 4019, série Biblio-essai, 2006.
- DMT : *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de poche n°4205, série Biblio-essai, 2006
- DQVI : *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J. Vrin, 1998.
- EDE : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 2001.
- EE : *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1993.
- EI : *Éthique et infini*, Paris, Fayard et Radio-France, Librairie générale française, Coll. Le livre de Poche, n°4018, série Biblio-essai, 2006.
- EN : *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1993.
- EPP : *Éthique comme philosophie première*, Paris, Payot & Rivages, Coll. "Rivages poche", n°254, 1998.
- HAH : *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de poche n°4058, série Biblio-essai, 1994.
- HS : *Hors sujet*, Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de poche n°4246, série Biblio-essai, 1997.
- IH : *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994.
- LC : *Liberté et commandement*, Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de Poche, n°4240, série Biblio-essai, 2007.
- TA : *Le temps et l'autre*, Paris, P.U.F., Coll. Quadrige, 1983.
- TI : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de Poche, n°4120, 2006.
- Tln : *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1996.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La vie quotidienne dans nos sociétés modernes reste caractérisée par le règne des clivages, des discriminations, parfois même du racisme. Au XX^{ème} siècle, en Europe, l'antisémitisme fut le racisme majeur. Le terme "sémite" désigne, entre autres, le Juif et l'antisémitisme est le racisme spécifique dont les victimes sont les Juifs. Adolf Hitler mena sa politique de reconfiguration biogeno-raciale ou "d'hygiène de la race" à un point culminant pendant la Seconde Guerre mondiale (1939-1945) en optant pour la *Solution finale*. Cette guerre reste dans la mémoire collective par sa barbarie extrême, sa violence inouïe, son extermination systématique des Juifs, des Tsiganes, des Noirs¹, des communistes, des homosexuels, des encéphalopathes, etc. au nom de la quête d'une "race pure". Car la survie de l'Allemagne, c'est-à-dire de la nation aryenne, dépendait, pour les Nazis de la protection et de la pureté de son sang.

Pour ceux qui y furent confrontés, l'horreur de la **Shoah**², les atrocités de la dictature stalinienne, le terrorisme généralisé incitent à penser autrement et à vouloir créer un monde autre. Il faut éviter de penser comme ces "**architectes de l'extermination**"³ que sont les universitaires et les

¹ Cf. Serge Bilé, *Noirs dans les camps nazis*, Monaco, Éditions du Rocher/Le Serpent à Plumes, 2005.

Il faut surtout préciser que cette obsession eugéniste du régime nazi le poussa à procéder à la stérilisation des enfants métis. Ces «bâtards nègres», selon l'appellation nazie, sont nés de l'union de femmes allemandes avec des soldats noirs des troupes françaises d'occupation de la rive gauche du Rhin et de la Ruhr.

² C'est un mot hébreu signifiant catastrophe et désignant le génocide des Juifs par les nazis.

³ Cette expression renvoie au titre de l'ouvrage de Götz Aly et Syzanne Heim : *Les Architectes de l'extermination. Auschwitz et la logique de l'anéantissement* (*Architects of*

administrateurs professionnels (statisticiens, agronomes, démographes, etc.) qui ont développé la notion d'« **existence-fardeau** » ou de « **bouches improductives** » à propos de millions d'êtres qui finirent à ce titre dans les camps d'extermination nazis. L'hitlérisme, qui n'est pas une banale folie, fut la négation de l'humanité de l'homme. Aimé Césaire dans son *Discours sur le colonialisme* le signifie explicitement en ces termes : « *Au bout de l'humanisme formel et du renoncement philosophique, il y a Hitler* »⁴. C'est par anticipation à ce drame humain, notamment hitlérien, qu'Emmanuel Lévinas (1906-1995), philosophe français, d'origine juive, va orienter sa réflexion sur l'éthique, le souci de l'humain et sur les fondements du lien social.

Lévinas a une œuvre dont la particularité réside dans la diversité des genres et des registres. Il s'agit d'articles de toute nature (scientifique, d'actualité, commentaire du Talmud, entretiens, etc.) qui comportent des registres philosophiques (histoire de la philosophie, phénoménologie, philosophie de la religion, philosophie politique, esthétique, etc.) et non philosophiques (théologie et religion, commentaires talmudiques,

Annihilation), traduit de l'anglais par Claire Darron, Avant-propos de Georges Bensoussan, Calmann-Lévy / Mémorial de la Shoah, 2006.

⁴ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Éditions présence Africaine, 1955, p. 13.

Il précise sa pensée en reconnaissant que ce que l'Occident très humaniste, très chrétien et bourgeois du XXème « *ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le crime en soi, le crime contre l'homme blanc, c'est l'humiliation de l'homme blanc, et d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies et les nègres d'Afrique.* » Par ailleurs Hannah Arendt (*Les origines du totalitarisme*, Gallimard, coll. "Quarto", Paris, 2002) et Simone Weil (*Œuvres choisies*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», 1999) ont conclu à une analogie entre le colonialisme et l'hitlérisme. Pour eux, l'hitlérisme partage avec le colonialisme les mêmes procédés de conquêtes et d'occupation. Simone Weil précise que l'hitlérisme « *consiste dans l'application par l'Allemagne au continent européen, et plus généralement aux pays de race blanche, des méthodes de la conquête et de la domination coloniales.* » (*Œuvres choisies*, Paris, Gallimard, coll. "Quarto", 1999, pp.430-431.)

critique littéraire, politique, etc.). Cette diversité de genres et de registres constitue une source de difficultés pour tout lecteur qui voudrait s'orienter dans ses textes, les comprendre et les interpréter par rapport à l'agencement d'ensemble de l'œuvre.

Dès 1930, dans son premier ouvrage – *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) – qui est sa Thèse de doctorat de troisième cycle, Lévinas anticipait sur les événements de la **Shoah** en dénonçant le climat socio-politique, caractérisé par l'hétérophobie, qui régnait en Europe durant cette période. Cette œuvre est marquée par le pressentiment extrêmement précoce des menaces antisémites qui allaient s'abattre sur l'Europe. Dès novembre 1934, Lévinas est l'un des premiers philosophes à dénoncer les dangers du nazisme, dans un article publié dans la revue *Esprit* et intitulé : « **Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme** ». Il ambitionne alors de construire une philosophie à même de préserver la dignité humaine, car le mal n'est pas une fatalité ! Ainsi, pour Agata Zielinski,

c'est dans la conscience de la violence présente dans l'Histoire que s'enracine la pensée de Lévinas. De l'existence à l'existant est écrit en captivité au stalag, Totalité et infini commence par une méditation sur la guerre, l'exergue de Autrement qu'être... évoque la shoah⁵.

Cette philosophie, qualifiée par Lévinas lui-même d'« **humanisme de l'Autre homme** », admet d'emblée la primauté de l'Autre. "L'Autre avant tout", telle peut être la formule qui résume toute la philosophie humaniste de l'Autre

⁵ Agata Zielinski, *Lévinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, collection Philosophies, 2004, p.117.

homme, encore appelée "éthique de la responsabilité". L'éthique devient la philosophie première, selon Lévinas. L'observance de cette éthique de la responsabilité réalise l'humanisme de l'Autre homme. Selon Agatha Zielinski, « *la pensée de Lévinas est taraudée par la recherche d'une forme de résistance à ces manifestations de l'inhumain* »⁶ durant la seconde guerre mondiale et la **Shoah**. Une éthique de la responsabilité vécue dans le **face-à-face** avec l'Autre ou devant le **visage** de l'Autre. L'Autre ou l'étranger radical se situe dans une dimension de hauteur (où il commande, ordonne) et en même temps d'abaissement, de profondeur (il sollicite, supplie). Dans ce **face-à-face**, l'épiphanie du visage de l'Autre est exceptionnelle exposition de l'altérité radicale d'autrui. Le visage de l'Autre signifie paradoxalement commandement et nudité ou précarité, autorité et vulnérabilité. Et voir le visage de l'Autre, c'est déjà répondre à un appel, c'est s'ouvrir donc à la dimension du divin ou de l'Infini. Le visage de l'Autre dessaisit le Moi de lui-même au point où sa subjectivité est ouverte à l'Autre, son identité est constituée par l'Autre. Toute la subjectivité du Moi est soumission à l'Autre ou **obsession de** et par l'Autre. L'existence du Moi, du sujet, est justement l'**exister-pour-autrui**, le **pour-l'autre**, ou simplement le don total de soi. Le Moi est passif et d'une **passivité primordiale**, indique Lévinas. Il est **otage** de l'Autre. La relation qui les unit est **non-réciprocité, dissymétrie**. L'Autre seul, est objet d'**obsession** ou d'**insomnie**. En d'autres termes, un tel rapport est décrit comme un **traumatisme** ou une **persécution**.

⁶ Ibid., p. 7.

Cette approche de l'éthique que propose Lévinas, cette tentative de décrire l'éthique (la description de l'éthique est vraiment son but) comme philosophie première, permet de redéfinir ou de différencier la métaphysique de l'ontologie. La métaphysique précède l'ontologie. Elle affirme la priorité de l'Autre sur le Même. C'est donc l'éthique comme philosophie première ou comme métaphysique qui réalise l'**humanisme radical de l'Autre homme**.

L'objet de la présente réflexion est une analyse critique portant sur « *La pensée d'Emmanuel Lévinas : entre humanisme et humanitarisme* ». Cet examen va nous permettre de confronter non seulement la pensée lévinassienne aux multiples critiques qu'elle peut susciter, mais aussi de mesurer son actualité dans un contexte de plus en plus marqué par la précarité, la logique dominante du marché ou du capital au détriment de l'humain.

Lévinas s'est toujours interrogé sur le *fiasco humain* ou sur cette *inefficacité humaine* très présente dans les rapports interhumains. Pour lui, tant que nous resterons dans cette conception de la socialité où le Même absorbe, domine l'Autre, il sera difficile d'éviter les drames sociaux. Voilà pourquoi il aspire à un idéal humaniste différent de celui jusque-là prôné, défendu, théorisé par l'histoire occidentale et par une philosophie occidentale qui n'a pas d'égard pour les vaincus, les victimes et les persécutés : c'est au fond " l'humanisme des superbes " (encore appelé par Lévinas *l'humanisme de l'éloquence*), symbole du "triomphalisme" des Occidentaux, clame Lévinas dans *Difficile*

*liberté*⁷. Lévinas ambitionne de forger ou de constituer une philosophie et une philosophie sans parti pris. Il veut philosopher d'un point de vue strictement neutre, bâtir une philosophie de l'histoire qui ne serait écrite ni par les vainqueurs ni par les vaincus. Or la philosophie de l'histoire telle qu'elle est écrite par les Occidentaux est essentiellement, selon lui, une méditation sur leurs victoires. Elle annonce la réalisation d'un idéal humaniste sans égard, sans souci ou sans référence aux vaincus, aux victimes et aux persécutés, comme s'ils n'avaient aucune signification. Une philosophie de l'histoire qui, sans être gênée par la contradiction qu'elle suscite, dénonce pourtant la violence par laquelle cette histoire s'est constituée; car nous vivons désormais dans une période qui reconnaît la valeur de la non-violence. Une évidence sur laquelle Lévinas insiste en ces termes : « *La guerre contre la guerre perpétue la guerre en lui ôtant la mauvaise conscience. Notre temps n'a certes plus besoin d'être convaincu de la valeur de la non-violence* »⁸. Lévinas poursuit en précisant qu'il manque peut-être à cette philosophie de l'histoire, version hégélienne et marxiste, écrite par les vainqueurs, « *une nouvelle réflexion sur la passivité, sur une certaine patience qu'il ne faut pas prêcher aux autres, où le Moi doit se tenir et qui ne peut pas être traitée en termes négatifs comme un simple envers de la finitude* »⁹. En d'autres termes, il appelle de ses vœux l'instauration de la "petite bonté", l'ère d'un

⁷ Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de poche n°4019, série Biblio-essai, 2006, pp.239-240.

⁸ DL, p. 258

⁹ Idem

authentique souci de l'humain. C'est ce que Lévinas appelle "l'humanisme du serviteur souffrant".

Historiquement, Lévinas aborde le thème de l'humanisme pour la première fois en 1956 dans un article intitulé "Pour un humanisme hébraïque", publié dans *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*¹⁰. La seconde fois, en 1968 dans la *Revue Internationale de Philosophie*¹¹, avec l'article : "Humanisme et an-archie". En 1970, l'article "Sans identité" est publié dans la revue *L'Ephémère*¹². Ce sont entre autres ces deux derniers articles qui vont donner naissance en 1972 à l'ouvrage *Humanisme de l'autre homme*.

À la fin des années 1980, la pensée philosophique en France, dominée par la philosophie du soupçon (Nietzsche, Marx, Freud), était marquée par l'idée de la "crise" du sujet, de la "mort" de l'homme comme le proclamaient les sciences humaines (par exemple, le structuralisme qui accordait une faible importance à l'individu et à ses capacités de connaître et de juger) et des philosophes comme Michel Foucault, Jacques Derrida, Louis Althusser, Gilles Deleuze. Michel Foucault mettait en cause la référence "homme" dans les sciences humaines contemporaines. Dans *Les mots et les choses*, il

¹⁰Cf. *Les Cahiers de l'Alliance Israélite universelle*, n°13, novembre 1956, p.1-3. L'article est repris dans son œuvre *Difficile liberté*, publiée pour la première fois en 1963 aux éditions Albin Michel. Cet ouvrage, réédité en 1976 aux éditions Albin Michel contient aussi un article portant sur *Antihumanisme et éducation* (Conférence donnée à Paris le 28 janvier 1973 dans la Salle Consistoriale à l'occasion de l'Assemblée générale du Consistoire Central), et d'abord publié dans *Bulletin intérieur du Consistoire Central des Israélites de France* en février 1973, pp.17-28.

¹¹Cf. *Revue Internationale de Philosophie*, 1968, 22ème année, n° 3- 4, p.323-337.

¹²Cf. *L'Éphémère*, n° 13,1970, p.27-44.

Toutes ces références historiques sur la bibliographie de Lévinas ont été rédigées par Roger Burggrave dans *Emmanuel Lévinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1989)* aux éditions Leuven en 1990 et soumises à la vérification de Lévinas.

développe un mouvement philosophique que l'on peut qualifier d'antihumanisme. Pour lui, l'homme doit se libérer de son être propre. Il affirme que « *l'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine* »¹³. L'homme est donc amené à s'effacer, à disparaître, tout simplement parce qu'il est une construction en contradiction avec elle-même. Alors, il est possible de proclamer *la fin de l'homme*. Cette pensée semblait donner lieu à une sorte de position *anti-historique* : d'où la dénomination en son temps par Louis Althusser d'*anti-humanisme théorique*. Ce courant de la philosophie contemporaine considérait les idées de "sujet" et d'"homme" comme des fictions. Pour contrer cette pensée dominante d'avant la fin des années 1980, un mouvement ou une vague de pensées s'effectua en vue de remettre en cause la révocation et la dissolution du sujet: c'est le retour de l'humanisme. Cette philosophie humaniste ambitionnait de repenser la subjectivité, d'oeuvrer à la reconstruction du sujet et de mettre fin au thème de la mort de l'homme que proclamaient les sciences humaines. Le contexte des années 80-90 va permettre de faire un retour aux écrits de Lévinas, dont les travaux se situaient déjà dans ce champ. En d'autres termes, nous voulons suggérer que les travaux de Lévinas sur l'humanisme ont été rattrapés par l'actualité philosophique des années 80-90.

Mais remarquons que Lévinas use de l'expression "humanisme *de l'autre homme*" pour qualifier toute sa pensée, sa philosophie soucieuse d'accorder une dignité authentique au sujet

¹³ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, p.398.

humain ou de trouver le fondement profond pour la possibilité ultime de la relation interhumaine. Cette formule permet à Lévinas de s'inscrire dans une nouvelle perspective, elle témoigne de sa volonté de ne pas verser dans un humanisme naïf, abstrait ou idéal.

Cette perspective a inspiré le choix et la formulation de notre sujet de recherche. Ce choix s'est imposé à nous, lors de la soutenance de notre mémoire de Diplôme d'études approfondies (D.E.A.), en 2007, sur « **L'éthique de la responsabilité chez Emmanuel Lévinas** », sous la direction du Professeur Daniel Payot. "L'éthique de la responsabilité instaure-t-elle véritablement un humanisme dans la Cité, comme le soutenait Lévinas ? N'est-ce pas plutôt un humanitarisme ?", s'interrogeait le Président du jury de soutenance, le Professeur Mahamadé Savadogo. En somme, cette épineuse question nous invitait à une analyse critique, afin de trouver le qualificatif qui sied à la pensée éthique de Lévinas.

Notre détermination à examiner la pensée éthique de Lévinas, commencée depuis l'année du DEA, s'explique par plusieurs raisons. D'abord, la philosophie lévinassienne, pour nous, se donne comme un modèle de pensée et de démarche en vue d'analyser les problèmes actuels de nos sociétés modernes. Il est impossible, constate Lévinas dans *Difficile Liberté* de "rester indifférent au monde moderne où se cherche toute une humanité" nouvelle. Il livre une philosophie qui peut répondre aux angoisses existentielles de l'homme contemporain. C'est une pensée qui interpelle, éveille, bouleverse et choque, afin d'alerter la conscience de chacun de nous à son infinie responsabilité à

l'égard des autres. L'humanité doit être avertie, afin de ne plus tomber dans ce que Hannah Arendt appelle la « **banalité du mal** »¹⁴. Nous devons être conscients d'un fait : nous sommes responsables de nos actes et même de nos silences. Voilà pourquoi le Pape Pie XII n'échappe pas jusqu'à nos jours à la polémique sur son refus d'agir, de condamner ou de se prononcer sur le régime nazi.

Ensuite une telle pensée est éminemment soucieuse de la dignité humaine, que la société de consommation dans laquelle nous nous trouvons tend à nier au profit du gain, des intérêts économiques et/ou financiers. Une philosophie qui s'est développée à contre-courant, par moments, de l'influence grandissante de la **postmodernité**¹⁵ et des grands courants philosophiques du XX^{ème} comme le marxisme, l'existentialisme ou le structuralisme.

Enfin, analyser le thème de l'éthique en rapport avec celui de l'humanisme chez Lévinas, c'est s'ouvrir aux philosophies antique, classique, moderne et contemporaine ; en somme, c'est embrasser l'histoire de la philosophie dans ses grands axes à travers des concepts comme la Liberté, l'Autre, le Bien, le Mal, le Droit, la Paix, le Devoir, la Métaphysique, l'Ontologie, etc.

Bien qu'en un certain sens inspiré de l'humanisme de la Renaissance, l'humanisme radical de Lévinas veut se distinguer

¹⁴ Cf. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. A. Guérin, Gallimard, « Quarto », 2002.

¹⁵ Jean François Lyotard, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, Isabelle Stenger, T. Nathan, B. Latour, etc. sont considérés comme des philosophes postmodernes. Mais il faut remonter jusqu'à Friedrich Nietzsche (1844-1900) pour percevoir que la déconstruction de la modernité s'ouvre avec lui.

de toutes les formes historiques d'humanisme préexistant : chrétien, musulman, athée ou agnostique, etc.

Mais qu'est-ce qui peut justifier l'originalité de cette approche philosophique ? Quelle est la spécificité de "l'humanisme de l'Autre homme" dans un contexte marqué par l'idéologie humanitaire et la surenchère éthique ? Peut-elle se défaire de toute forme d'humanitarisme, c'est-à-dire de compassion ou d'émotion compassionnelle, de sentimentalisme facile et exagéré à l'égard des autres ? L'absence de l'usage de la notion d' "humanisme de l'autre homme" dans les ouvrages majeurs de Lévinas comme *Totalité et Infini* (1961) et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) peut-elle laisser croire que Lévinas s'est laissé influencer par le contexte philosophique de son temps ? Chronologiquement pourtant, le livre qui porte le titre d'*Humanisme de l'autre homme*, publié en 1972, se situe bien entre ces deux publications majeures.

En plus de ces questions principales, il faut reconnaître que l'éthique du visage suscite une multitude d'interrogations, qui leur sont plus ou moins directement liées.

La radicalité de l'expérience éthique, telle que décrite chez Lévinas, court par exemple le risque de se transformer en apologie de la culpabilité et du masochisme. D'où une méfiance extrême développée par des critiques à l'égard de la philosophie humaniste de l'Autre homme. Cette approche philosophique est donc critiquable du point de vue philosophique. Et Lévinas lui-même formule clairement certaines critiques en ces termes : « *Si l'on craint pour autrui et non pour soi-même, peut-on seulement*

vivre ? »¹⁶. Comment mutiler en soi son aspiration à la vie, son *conatus essendi* et l'encourager, l'inciter chez Autrui ? Reprenant cette objection souvent adressée à Lévinas (Paul Ricœur le fit par exemple), Gérard Bensussan la formule ainsi :

*Pour répondre d'autrui ou à autrui, ne conviendrait-il pas d'abord que je me prenne en charge, que je m'assume moi-même, à la façon authentique du Dasein heideggérien, pour ensuite me tourner vers les autres ?*¹⁷.

D'où Lévinas se place-t-il pour affirmer la préexcellence de l'Autre ? L'idée de responsabilité n'implique-t-elle pas un certain paternalisme ? « Faire du sujet moral un "otage" de l'autre, n'implique-t-il pas une hétéronomie tyrannique, c'est-à-dire immorale ? »¹⁸, s'interroge Catherine Chalier. La subjectivité du Même comme passivité et "otage" de l'Autre ne court-elle pas le redoutable danger d'une aliénation psychique ? La substitution à autrui n'est-elle pas une notion située en dehors du champ de la philosophie, de la rationalité de la pensée ?

La pensée de Lévinas ne tente-t-elle pas cette mission impossible de nier l'écart existant entre ce qui relève de l'ordre du réel effectif et ce qui devrait être ? Autrement dit, sa philosophie peut inciter à confondre des mondes hétérogènes. Richard Kearney se demande par exemple :

L'engagement éthique envers l'autre n'est-il pas un idéal purement négatif, impossible à réaliser dans notre être-au-monde quotidien ? [...] L'éthique est-elle

¹⁶ Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini* (dialogues d'Emmanuel Lévinas et Philippe Nemo), Paris, Fayard et Radio-France, Librairie générale française, Coll. Le livre de Poche n°4018, série Biblio-essai, 2006, p.119.

¹⁷ Gérard Bensussan, *Éthique et expérience. Lévinas politique*, Strasbourg, la Phocide, Coll. « Philosophie d'autre part », 2008, p. 17.

¹⁸ Catherine Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*, Paris, Albin Michel, 1998, p.95.

*réalisable dans la société humaine telle que nous la connaissons ? Ou est-elle simplement une invitation à une démission apolitique ?*¹⁹.

La complexité de la pensée de "l'humanisme de l'autre homme", liée à ses sources d'inspiration, a fait naître d'autres interrogations encore, plus ou moins radicales et qui participent de la compréhension de notre sujet.

L'éthique lévinassienne permet d'accorder un sens à la Transcendance ou à l'Infini. C'est dans la situation éthique que Dieu ou le mot Dieu "vient à l'idée", "vient au sens". Cette évocation de la Transcendance ou de l'Infini est souvent explicitée par la quête d'une rationalité et un usage libre de notions tirées du Talmud et de la Bible. Mais cette articulation entre le versant philosophique et le versant religieux (talmudique ou judaïque et biblique) de son œuvre ne dénature-t-elle pas le statut de philosophie de sa pensée ? La philosophie peut-elle s'accommoder d'une quelconque référence au Talmud et à la Bible ? Et sur le fond, l'éthique de l'altérité peut-elle se comprendre et même se justifier sans ce primat de l'ordre divin ou de l'"**autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui**" ? La phénoménologie de la socialité que Lévinas prétend construire est-elle possible sans garantie théologique ? La figure ultime de l'altérité chez Lévinas, n'est-ce pas Dieu ?

Pour tenter de relever les défis que lancent de telles interrogations critiques ou polémiques, nous chercherons à déterminer et à formuler ce qui permet de distinguer véritablement la spécificité de l'éthique lévinassienne dans une

¹⁹ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in *Esprit*, n° 234, juillet 1997, p. 135.

conjoncture de plus en plus marquée par l'usage trop facile de la notion d'éthique. L'adoption de la méthode dialectique permettra de tenter de répondre à ces questionnements en trois parties. Et dans une moindre mesure, nous appliquerons par endroits la méthode expérimentale en vue de montrer en quoi l'éthique lévinassienne peut-être rapprochée de l'"anthropologie relationnelle" qui caractérise la culture traditionnelle africaine.

D'abord, nous situerons le contexte philosophique général de Lévinas dont la pensée s'est élaborée en réaction à la philosophie occidentale, l'ontologie, dans le but d'affirmer la préexcellence de l'Autre ou de l'altérité irréductible et absolue de l'Autre. Cette idée d'ouverture à l'Autre est évoquée par des textes religieux (Talmud et Bible), littéraires (les classiques russes et les écrivains occidentaux) et par ce qu'il appelle les "expériences pré-philosophiques".

En partant de ce fond historique, notre analyse exposera les exigences de l'éthique de la responsabilité à l'égard de l'Autre. C'est une éthique du face-à-face, un duo éthique qui se particularise par l'asymétrie, la non-réciprocité, le "dés-interessement" : l'inquiétude portée par le Même concerne exclusivement l'Autre. Mais l'apparition du tiers ou plutôt la présence du tiers à côté de ce duo éthique, un tiers qui crie *justice*, instaure véritablement la Socialité. Et la Socialité au sens lévinassien est la négation de la fusion, de l'amour totalisant : elle est le non-synthétisable dans l'homme ou l'inassembleable du Même et de l'Autre. Elle ouvre la quête de *l'humain dans*

l'homme : c'est l'avènement de « l'humanisme de l'Autre homme ».

Ensuite, nous éluciderons les conditions de réalisation de « l'humanisme de l'Autre homme ». Notre approche abordera la question politique telle que Lévinas lui-même la formule : comment organiser la Cité à partir de l'entrée du Tiers qui ouvre la relation intersubjective à la multiplicité des membres de la société ? La primauté de l'Autre induit une perception inouïe des institutions ou des valeurs comme l'État, la Justice, la Liberté et l'Amour. L'éthique, philosophie première, est aussi dernière, dans la mesure où elle se soucie de pacifier la Cité en donnant sens à l'humain à partir de la faiblesse, de la nudité du visage de l'Autre, la **trace** de l'Infini ou mode par lequel le **Tout-Autre** se manifeste. L'examen de la notion d'humanisme radical de l'autre homme, du sens de la quête de l'humain dans l'homme va permettre de saisir l'inscription de certains concepts lévinassiens majeurs dans une tradition religieuse, judaïque et chrétienne.

Enfin, notre étude mettra en discussion l'humanisme radical, absolu de Lévinas à la lumière de ce soupçon d'humanitarisme que lui adressent des critiques comme Dominique Janicaud, Alain Badiou, Raphaël Lellouche, Daniel Sibony, etc. Si Lévinas verse dans l'humanitarisme, cela ne prouve-t-il pas qu'il est difficile d'envisager une éthique sans utopie, sans fondement spirituel ? Le Tout-Autre, disent certains critiques, est ce qui permet à l'éthique de Lévinas d'avoir une assise. L'examen critique des réserves formulées à l'égard de la pensée lévinassienne permettra de reconnaître que l'humain chez

Lévinas est une valeur, au point que celui-ci se situe au-delà de toute détermination biologique, sociale, linguistique comme de toute idéologie. En ce sens, Lévinas demeure un philosophe, sans cesse en dialogue avec la tradition, lié à elle par des démarches ou des thèmes fondamentaux qui lui viennent particulièrement de la phénoménologie. Autrement dit, la question de l'humain chez lui est à étudier constamment depuis un primat réaffirmé de la philosophie de l'altérité et de la vulnérabilité comme philosophie première et dernière.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

**PREMIÈRE PARTIE :
DE LA CONTESTATION DE LA PRIMAUTÉ
DU MÊME A L’AFFIRMATION DE LA
PRÉÉMINENCE DE L’AUTRE**

CODESRIA - BIBLIOTHÈQUE

La pensée éthique de Lévinas s'est élaborée dans la confrontation avec l'histoire de la philosophie occidentale, la contestation d'une grande partie de la philosophie occidentale. Cette philosophie occidentale, grecque, est essentiellement *ontologique*, axée sur l'autoposition, l'affirmation narcissique du Moi, la quête de la vérité de l'être. Elle finit par oublier l'Autre, celui qui est en face de Moi. L'identité, ici, est perçue comme l'intimité de la relation à l'Autre, la fusion du Moi dans ses rapports avec l'altérité incessible de l'Autre. L'altérité de l'Autre est niée. Il est le reflet, le miroir à travers lequel, le Moi ou le Je cherche les preuves ou les signes de sa propre certitude. L'ontologie est une philosophie de l'*égologie* et de la communion. Elle accorde le primat au savoir.

Plusieurs philosophes incarnent aux yeux de Lévinas cette philosophie de la *Totalité*. Mais la confrontation avec ces auteurs est rarement frontale, systématique à travers un long développement. Elle est faite souvent d'allusions, de remarques dans l'exposé de sa propre pensée, même lorsque plusieurs pages sont consacrées à des philosophes comme Husserl, Heidegger, Hegel, Marx, Buber, Merleau-Ponty, Sartre, etc.

Par contre, Lévinas se reconnaît une certaine filiation spirituelle dans ce qui constitue en même temps des sources d'inspiration pour l'élaboration de sa propre pensée : la Bible, le Talmud et la littérature occidentale, etc.

Lévinas propose de sortir de l'être ou de délaisser l'ontologie qui suscite la guerre des égoïsmes, exalte l'héroïsme viril face à la mort, fait de la violence une étape nécessaire dans la construction de la socialité. Il faut désormais opter pour un

éloge de la douceur, de la faiblesse, de la patience, afin d'instaurer un ordre intersubjectif authentique sans violence, en s'ouvrant à la prédominance de l'Autre, à partir de son visage.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE I : LA CRITIQUE DE LA PRÉSÉANCE DU MÊME DANS LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE

De l'Antiquité grecque à notre époque contemporaine, la pensée de Lévinas s'est confrontée aux divers courants de la philosophie²⁰. Cette confrontation avec la philosophie occidentale est multiforme, au sens où Lévinas, par moments, partage certaines convictions ou idées de certains philosophes et à d'autres moments s'en détache, critique ou récuse d'autres prises de positions philosophiques. La pensée philosophique de Lévinas s'est donc construite dans la critique, l'échange avec les philosophes, la confrontation, voire le rejet de la tradition dominante de la philosophie occidentale, c'est-à-dire de la philosophie ontologique ou égologique. C'est ce qu'il appelle aussi la philosophie du *système* ou de la *Totalité*. Lévinas conteste une telle quête d'unité et propose de rompre avec Parménide. L'ontologie se caractérise pour Lévinas par le fait d'assimiler tout Autre au Même, de nier l'altérité de l'Autre : « *Pour la tradition philosophique de l'Occident, toute relation entre le Même et l'Autre, quand elle n'est plus l'affirmation de la suprématie du Même, se ramène à une relation impersonnelle dans un ordre universel* »²¹, fait remarquer Lévinas. Autrement dit, l'ontologie est une philosophie du succès ou de la puissance. Elle se caractérise par l'*égoïsme* du moi ou du cogito comme conscience représentative et par conséquent elle assimile la

²⁰Il s'agit essentiellement ici d'exposer la lecture lévinassienne de l'histoire de la philosophie occidentale à travers la pensée de quelques auteurs. Nous ne cherchons pas à établir la fidélité de l'interprétation que Lévinas donne de la pensée de ces philosophes.

²¹ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de Poche n°4120, 2006, p. 87.

relation entre le Même et l'Autre à une relation ontologique de l'homme à lui-même. En somme, la pensée philosophique de Lévinas récuse toute assimilation à la théorie égologique, à la neutralité ontologique et à la totalité spéculative. Heureusement, constate Pierre Hayat dans la Préface de *Liberté et commandement* de Lévinas, « *l'histoire de la philosophie n'est pas seulement une histoire de l'ontologie, elle est aussi celle de l'effort de la pensée pour expliquer la transcendance* »²². Lévinas va donc échanger, dialoguer avec cette philosophie autre, proche de la sienne. Une philosophie nommée par lui-même la *métaphysique* ou le *philosopher autrement* qui conduit hors de l'être, se situe au-delà des ontologies pour aboutir à une multiplicité de sens.

La nouveauté phénoménologique d'Emmanuel Lévinas va surtout s'inscrire dans une rupture, avec une mise en question théorique de :

- la sagesse grecque ou l'universalité de la raison grecque ;
- la philosophie du sujet et de la liberté ;
- la philosophie de l'histoire ;
- la phénoménologie ;
- la philosophie contemporaine du dialogue.

²² Préface de Pierre Hayat, « Une philosophie de l'individualisme éthique », in *Liberté et commandement*, Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de Poche n°4240, série Biblio-essai, 2007, p. 27.

1. La sagesse grecque ou l'universalité de la raison grecque

Lévinas retient de l'héritage grec une forme de sagesse qui se manifeste autant dans le discours que dans l'action. Il fut particulièrement marqué par le logos grec, une exigence de discours explicite et cohérent, clair et universalisable, qualités nécessaires à toute compréhension. Et il se dit reconnaissant de cette influence : « *Nous ne saurions oublier l'éminence de l'universel à laquelle nous a rappelés notre passage par l'Occident où l'universel a été admirablement explicité* »²³. Le logos grec rend intelligible, donc universellement compréhensible et communicable, toute la réalité historique et culturelle. En d'autres termes, la totalité de l'expérience historico-culturelle peut-être saisie et communiquée dans un discours. Un discours qui use de concepts afin de mieux appréhender le réel dans toute sa complexité. La philosophie utilise couramment une série de termes et de concepts grecs tels que : **morphé** (la forme), **ousia** (la substance), **noûs** (la raison), **logos** (la pensée) ou **telos** (le but).

*Le discours est, pour les Grecs, le lieu où le sens se communique et s'éclaire – mais déjà se propose à celui qui pense. Et, c'est dans cette cohérence du discours que la pensée elle-même se pense. Il n'y a pas d'abord pensée et ensuite discours, mais discours dans la pensée elle-même*²⁴,

précise Lévinas afin de montrer l'importance du discours chez les Grecs.

²³ Emmanuel Lévinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Les éditions de minuit, coll. « critique », 1982, p.231.

²⁴ DMT, pp. 144-145.

Le grec est une langue articulée et dotée de syntaxe. Mais au-delà, ajoute Lévinas,

j'appelle grec, par-delà le vocabulaire et la grammaire et la sagesse qui l'avaient instauré en Hellade, la manière dont s'exprime ou s'efforce de s'exprimer, dans toutes les contrées de la terre, l'universalité de l'Occident, surmontant les particularismes locaux du pittoresque ou folklorique ou poétique ou religieux. Langage sans prévention, parler qui mord sur le réel, mais sans y laisser de traces et capable, pour dire la vérité, d'effacer les traces laissées, dédire, redire. Langage déjà méta-langage, soucieux et capable de préserver le dit, des structures mêmes de sa langue qui se prétendraient catégories du sensé.²⁵

Le grec est la langue de l'explication, de la théorie et par son truchement tout réel acquiert une clarté et devient accessible à n'importe quel homme. Voilà pourquoi il reconnaît de façon explicite « *la philosophie française, allemande et, partant, toute la philosophie occidentale baignant dans ce langage spécifique ; c'est une preuve du génie grec d'avoir réussi à déposer ainsi son langage dans le giron de l'Europe* »²⁶. Cette influence prépondérante de la langue grecque va au-delà de la philosophie et de la période antique : « *Tout ce qui se passe dans la linguistique d'aujourd'hui est à mon avis dans le prolongement de la tradition grecque : l'idée que c'est le langage lui-même qui est l'événement du sens, l'événement fondamental [...] : la priorité et l'ultimité sont des termes de la philosophie grecque* »²⁷. Et l'une des tâches que s'est assignée Lévinas, c'est de faire passer dans la langue grecque et universelle de la

²⁵ AHN, p. 156.

²⁶ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in revue *Esprit*, n°234, juillet 1997, pp. 126-127.

²⁷ DQVI, p. 137.

philosophie la singularité juive : « *Nous avons la grande tâche d'énoncer en grec les principes que la Grèce ignorait* »²⁸. Car, argumente-t-il,

*bien que la philosophie soit essentiellement grecque, elle ne l'est pas exclusivement. Elle a des sources et des racines qui ne sont pas grecques. Ce que nous appelons la tradition judéo-chrétienne, par exemple, propose une approche alternative du sens et de la vérité*²⁹.

Cette **approche alternative du sens et de la vérité** issue du monde hébraïque, de ses prophètes et de ses sages, a besoin d'être traduite en grec.

L'idée de socialité, telle que défendue par les Grecs, influence profondément Lévinas. Cette socialité est fondée sur l'unité, l'ordre, la totalité et l'immanence. Il faut reconnaître, estime Lévinas, que

*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'État, de la justice, et du politique. La justice est distincte de la charité, car elle fait intervenir une forme d'égalité et de mesure, un ensemble de règles sociales à établir ainsi que le juge l'État, 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*³⁰.

Une idée reprise par Lévinas dans sa pensée de l'intersubjectivité à travers l'entrée du **Tiers**.

Lévinas réfute Parménide en soulignant clairement que son intention est d'inscrire sa pensée dans un pluralisme qui ne se

²⁸ Emmanuel Lévinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Les éditions de minuit, coll. « critique », 1982, pp. 233-234.

²⁹ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in revue *Esprit*, n°234, juillet 1997, pp. 126-127.

³⁰ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Roger-Pol Droit, in *Les Imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p. 205.

fusionne pas en unité. Car Parménide ignore l'altérité du prochain, de l'Autre en tant qu'irréversiblement autre. Sortir de Parménide est possible, car l'être se scinde toujours en deux, le Même et l'Autre. L'être est d'emblée ouverture, socialité. Il y a là une sorte d'exhortation à un parricide : il faut tuer le père grec qui domine toute la philosophie occidentale. Un tel mouvement de révocation sera l'objectif essentiel d'un ouvrage comme *Totalité et Infini* qui n'est pas une somme d'articles hétéroclites. Cet ouvrage est issu de sa Thèse et, par conséquent, toute sa construction s'inscrit dans le sens de réaliser cet objectif.

Mais Lévinas va aussi prendre ses distances à l'égard de l'ontologie grecque. Il récuse la conception de la pratique et de l'éthique maïeutico-socratique de la discussion et de l'enseignement. Pour lui, "la leçon de Socrate" serait liée à la primauté du Même. Accorder la prééminence au Même revient à tout réduire à soi. "La leçon de Socrate" est donc une forme d'égologie qui consiste à ne « rien recevoir d'Autrui sinon ce qui est en moi, comme si, de toute éternité, je possédais ce qui me vient du dehors. Ne rien recevoir ou être libre..., permanence dans le Même, qui est Raison »³¹. Dans une telle philosophie, le Même est allergique à tout rapport, à toute rencontre venant de l'extériorité. Le Même est donc posé comme Même, l'identité de soi-même ou du "je" se conquiert comme conscience de soi-même, savoir de soi par soi.

L'idéal de la vérité socratique relève bien d'une égologie, voire d'un égoïsme. Une vérité qui consiste à tout identifier au Même. C'est ce que Lévinas appelle *l'immanence* de la

³¹ TI, p. 14.

philosophie. Cela revient à dire que la vérité est inscrite dans le sujet, la conscience du Même. Apprendre n'est rien d'autre que se ressouvenir, s'instruire par soi et par l'effort de son âme. Lévinas s'oppose à une telle tradition philosophique, d'orientation idéaliste, qui affirme qu'il ne saurait y avoir de signifiante qui ne « se joue à l'intérieur d'une conscience »³². Seule la conscience est donatrice de sens dans la tradition philosophique idéaliste. Lévinas refuse de réduire la "pensée vraie" au monologue, c'est-à-dire au "dialogue silencieux de l'âme avec elle-même" comme le dit Platon. Lévinas dénonce aussi les illusions que peuvent engendrer cette prétendue suffisance de la conscience : « Attention aux égarements d'isolés qui ne contrôlent pas leurs "idées géniales" par l'appel à autrui ! Attention à l'abrutissement de l'isolé et à son péché d'orgueil ! »³³. Il oppose à la "la leçon de Socrate», l'extériorité irréductible de la "présence de l'Autre". La "présence de l'Autre" est présence qui enseigne. Cet enseignement est plus riche que l'expérience du réel. Il faut donc faire appel à l'extériorité, à autrui dont l'enseignement questionne et déborde les pouvoirs de la conscience constituante du Même tout en maintenant l'intériorité de celui qui accueille.

Il est vrai que la pensée grecque, à travers le langage grec, a aussi largement déterminé l'expression philosophique de l'éthique de l'interhumain. Car c'est dans cette même philosophie grecque, particulièrement dans l'ontologie, que l'on retrouve les idées énonçant l'éthique. Tel est l'exemple de l'idée

³² Ibid., p. 179.

³³ ADV, p. 67.

platonicienne du « Bien au-delà de l'Être » ou du « Bien au-dessus de l'être »³⁴. Cette audacieuse formule de Platon, l'**au-delà de l'être**, est selon Lévinas une **bonne chance**³⁵. Platon et Plotin affirment que la philosophie ne peut pas s'enfermer dans le primat de l'ontologie. Pour eux, il y a quelque chose au-delà. Et pourtant, dans le *Timée* de Platon, constate Lévinas, « *le cercle du Même englobe ou comprend le cercle de l'Autre* »³⁶. Autrement dit, chez Platon, il y a bien une expression radicale et originelle du pour-l'autre, un souci de l'Autre ; mais ce souci de l'Autre est contenu dans le souci du Même pour lui-même. Par conséquent, dit Lévinas, tout s'apaise dans le Même. Cette inquiétude du Même pour l'Autre est véritablement une insuffisance. Lévinas accuse Platon de n'avoir pas pu saisir la particularité de la relation de l'un à l'autre. La notion éléatique de l'être, qui consiste à dire que la multiplicité est subordonnée à l'un, est donc dépassée. L'idéal du social n'est pas un idéal de fusion.

Moché Ben Maïmon dit Maïmonide, la plus grande figure philosophique du judaïsme rabbinique du Moyen âge, marqué par la pensée grecque, a profondément aussi influencé Lévinas. Maïmonide s'inscrit dans la grande tradition philosophique qui trouve intelligibilité, rationalité et sens dans le savoir. Aussi Maïmonide a-t-il un lien étroit avec la pensée grecque : tout comme la tradition grecque, il admet la priorité spirituelle du savoir. Maïmonide admet que le spirituel par excellence, c'est le reconnaître. Et le savoir rationnel de Dieu, le savoir

³⁴ EDE, p.175.

³⁵ AHN, p. 209.

³⁶ DQVI, p. 176.

métaphysique, est le Bien suprême de la personne humaine. Ce Bien profite à la personne. Pour Maimonide, la possibilité de savoir, la quête du savoir est perçue comme un comportement éthique de bienveillance, de justice, d'équité, en tant que « pour l'autre ». En somme, cet amour du prochain se trouve à la fin d'une vie vouée au savoir suprême.

2. La philosophie du sujet et de la liberté

La pensée de l'interhumain de Lévinas a aussi été façonnée dans une discussion avec les catégories fondamentales de certains philosophes même parmi ceux qui ont admis la suprématie du sujet ou du cogito, la primauté de la liberté. Il cite régulièrement par exemple : **l'idée de l'Infini** de Descartes, « **le moi est haïssable** » de Pascal, le **conatus essendi** de Spinoza et **l'autonomie de la volonté du sujet** chez Kant.

Qu'est-ce que Lévinas retient de ces catégories fondamentales ?

Lévinas perçoit par exemple dans la découverte cartésienne de l'Idée de l'Infini un début d'énonciation de l'éthique. L'idée de l'Infini surpasse les limites finies de la nature humaine et de l'esprit humain. Elle nous met en relation avec l'extériorité. Lévinas rappelle ce que Descartes lui-même disait : « *Le cogito peut se donner le soleil et le ciel ; la seule chose qu'il ne puisse se donner, c'est l'idée de l'Infini* »³⁷. L'idée de l'Infini est une pensée pensant au-delà de ses propres

³⁷Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini*, (dialogues d'Emmanuel Lévinas et Philippe Nemo), Paris, Fayard et Radio-France, Librairie générale française, Coll. Le livre de Poche n°4018, série Biblio-essai, 2006, p. 53.

capacités, au-delà de ce qu'elle peut contenir dans sa finitude de cogito : « *L'ideatum de cette idée, c'est-à-dire ce que cette idée vise, est infiniment plus grand que l'acte même par lequel on le pense* »³⁸. En d'autres termes, l'idée de l'Infini contiendrait plus qu'elle ne pourrait contenir, plus que sa capacité de cogito. Elle penserait donc au-delà de ce qu'elle pense. Cette idée de l'Infini est « *l'idée que Dieu, selon la façon de s'exprimer de Descartes, aurait déposée en nous* »³⁹. Chaque conscience, dit Descartes, a en soi aussi bien la notion de l'infini que du fini, de Dieu que de soi-même. L'idée de Dieu est contenue dans le cogito. Elle appartient à la pensée, mais elle dépasse largement les limites du cogito ou de la pensée. L'idée de Dieu est le non-contenu par excellence. En somme, chez Descartes, « *ce qui est premier, c'est l'idée de Dieu, c'est-à-dire de l'Infini. L'idée de Dieu était avant le cogito, et le cogito n'aurait jamais été possible, s'il n'y avait pas eu déjà l'idée de Dieu* »⁴⁰. Une telle idée est la preuve du retour incessant de la métaphysique.

L'idée de l'Infini "mise" en moi paraît paradoxale si l'on se place du point de vue de la pensée grecque. Chez Socrate, par exemple, il est impossible de "mettre" une idée dans la pensée de l'homme. L'homme vient au monde avec les Idées. Lévinas perçoit cette idée de l'Infini chez Descartes comme une idée théorique, une contemplation ou un savoir. De plus, analysant cette idée de l'Infini cartésien, Lévinas fait observer que « *la*

³⁸ EI, pp. 85.86.

³⁹ DQVI, p. 9.

⁴⁰ LC, p. 103.

transcendance ne serait pas une immanence manquée »⁴¹. La transcendance chez Lévinas est responsabilité pour le prochain, relation avec l'Autre. Elle est sociabilité et cela par opposition à tout savoir et à toute immanence. La pensée cartésienne est donc oublieuse de l'autre au-delà de Dieu. Alors que chez Lévinas, « *posséder l'idée de l'infini, c'est déjà avoir accueilli Autrui* »⁴².

Accueillir Autrui suppose que l'on mette fin à l'égoïsme qui semble caractériser le Moi. C'est pourquoi en partant du principe « **le moi est haïssable** » de Pascal, Lévinas cite en exergue d'*Autrement qu'être* cette phrase tirée des *Pensées* : « *C'est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre* ». Une citation qui dénonce la tendance du Moi ou Je individualiste et égoïste à tout s'approprier au détriment de l'Autre, du frère ou du prochain. Le simple fait d'être là prive quelqu'un de son espace vital, l'empêche de s'épanouir. Pascal dit la même chose lorsqu'il déclare que « *le moi est haïssable* ». Ainsi, on peut dire que chez Pascal l'affirmation de soi, la reconnaissance de soi, est une forme d'indécence et de violence. Exister, c'est empêcher l'autre de jouir de sa pleine existence. En somme, la pensée éthique de Lévinas refuse la prérogative ontologique du droit à l'existence qui n'est rien d'autre que de la concupiscence.

La pensée de Lévinas se veut aussi une mise en question de la persévérance naïve et naturelle qui serait propre à l'être :

⁴¹ Emmanuel Lévinas, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 27.

⁴² TI, p. 94.

« Est-ce que j'ai droit d'être ? Est-ce qu'étant dans le monde, je ne prends pas la place de quelqu'un ? »⁴³.

C'est tout le problème que soulève le *conatus essendi* de Spinoza, ou le droit de persévérer dans son existence, qui est le principe de base de toute intelligibilité. Lévinas le précise en ces termes : « L'effort d'exister, l'aspiration à persévérer dans l'être, le *conatus essendi* serait d'après les philosophes comme Spinoza le commencement de tout droit »⁴⁴. Par ce principe, Spinoza signifie que tout être se singularise par cet effort pour persévérer dans son être, conserver et accroître son être. Cette tâche d'être est la plus haute destinée du sujet. Le *conatus essendi* procure par exemple de la joie au sage, afin que celui-ci vive dans la béatitude et la paix, alors que le passionné tire de ce principe des motifs de tristesse et de rivalité afin d'augmenter son ardeur dans la quête de l'objet de plaisir. Avec ce principe, l'existence du passionné devient indifférente à ce qui l'environne. C'est une existence tissée de violence. Ainsi, tout est permis afin de parvenir à réaliser pleinement son être. Aucun obstacle, aucun sentiment d'impuissance ni de gêne ne doivent être perçus sur le parcours de l'être. Par conséquent, Lévinas refuse que le droit à la persévérance, qui cultive l'individualisme le plus extrême, puisse constituer le principe d'une vie sage. Ce droit, source de tous les risques possibles de violence, de guerre, est mis en question par la relation au visage de l'autre : « C'est cela précisément que j'essaye de mettre en question à partir de la

⁴³ EI, p. 120.

⁴⁴ AT, p. 168.

*rencontre avec la mortalité – ou le visage – d’autrui, insistant – cela est évident – sur la radicale différence entre les autres et moi »*⁴⁵.

Cette rencontre avec le visage d’autrui selon Lévinas pose la question de la liberté. Le Moi a-t-il le choix d’accueillir l’Autre ou de ne pas l’accueillir ? Cette liberté qui fonde la morale provient-elle réellement de la volonté du sujet ? D’où l’intérêt pour Lévinas sur ce point de confronter sa pensée à l’approche de *l’autonomie de la volonté du sujet* de Kant tout en situant leurs points de divergence.

Le kantisme est perçu par Lévinas comme une pensée philosophique qui permet de trouver « *des significations non soumises aux catégories de l’entendement et non soumises à la réalité* »⁴⁶. C’est dire que le kantisme trouve un sens à l’humain sans avoir et sans se demander "**qu’en est-il de**". Autrement dit, ce sens de l’humain "**n’est pas dicté par une relation avec l’être**" : il est en dehors de toute ontologie. Une telle orientation de la réflexion philosophique principalement dans le domaine de la morale inaugure peut-être, suggère Lévinas, une révolution copernicienne.

Kant et Lévinas accordent le primat à l’éthique sur la connaissance. Ils refusent de fonder la morale sur le savoir. Ce qui revient à dire que l’acte moral n’est pas une œuvre spéculative réservée aux intelligents. Le sujet est la source de la

⁴⁵ Idem

⁴⁶ DQVI, p. 190.

moralité. Mais au-delà de cette admiration pour le kantisme et de cette convergence de pensées, bien des points différencient la pensée morale de Kant et celle de Lévinas.

Dans la morale kantienne, le comportement du sujet moral est fondé sur la "**bonne volonté**". C'est le sujet moral qui décide lui-même d'agir : l'autonomie morale est le principe fondamental de la morale kantienne. En d'autres termes, chez Kant, le principe de la moralité se trouve dans le sujet qui est doté d'une disposition intérieure nommée "**bonne volonté**". Le sujet est d'emblée libre parce que doté d'une capacité originaire d'action, que permet la conscience. Il se donne sa propre loi morale et s'y soumet. Le principe suprême de la moralité est sans référence aux données de l'anthropologie ou aux circonstances concrètes de la vie. Kant refuse que le principe de la moralité soit soumis aux aléas de facteurs ou de faits empiriques. Il reste universellement valable, en tout lieu et en tout temps. Car la raison du sujet fini est la source de tout acte moral. Et le sujet fini est le principe de toute intelligibilité. Par conséquent, le sujet moral doit se conduire de façon autonome, c'est-à-dire être à lui-même sa loi. La loi morale n'est pas étrangère au sujet, il se la donne à lui-même.

La liberté est au fondement de l'acte moral. L'exigence morale relève d'un impératif catégorique et se fonde sur la bonne volonté du sujet. Aussi, pour Kant, toutes les morales dont la source se trouve à l'extérieur du sujet sont incapables de fonder véritablement la moralité. Ce sont des "morales hétéronomes", c'est-à-dire des morales qui visent un but à atteindre comme le bonheur ou qui reposent toujours sur un intérêt quelconque du

sujet à réaliser quelque chose. Le bonheur par exemple n'est nullement un idéal de la raison, il résulte plutôt de l'emprise sur la volonté du sujet de toute causalité sensible et empirique, qu'elle soit d'ordre psychologique, social ou culturel. Partant de sa raison, source de la loi morale, le sujet kantien doit justement faire abstraction des données sensibles, culturelles et sociales, afin de toujours penser et décider par lui-même. La conduite morale ne doit pas être subordonnée à une fin quelconque, en dehors de l'acte moral lui-même, fût-elle l'espérance d'une vie heureuse.

La morale lévinassienne s'oppose à cette conception kantienne. Le sujet moral lévinassien est perçu à partir de l'infini. Et lorsque celui-ci répond à l'appel de l'inquiétude pour le sort d'autrui, il répond aussi à l'appel de la transcendance d'autrui. Par conséquent, la source de la morale lévinassienne se trouve dans une extériorité, c'est-à-dire dans le visage de l'Autre, expression de son altérité radicale.

La morale lévinassienne est fondée sur une hétéronomie radicale. C'est une morale qui se veut an-archique, s'éveillant dans le face-à-face ou devant le visage singulier de l'Autre.

Nous sommes loin du respect absolu des principes, fût-il celui, si sublime, du respect de l'humanité en chacun. Le commandement qui émane de la rencontre du visage d'Autrui est à l'origine de l'acte moral. Devant le visage d'Autrui, la liberté est seconde : « *C'est l'accueil d'Autrui, le commencement de la conscience morale, qui met en question ma liberté* »⁴⁷. Ce n'est

⁴⁷ TI, p. 82.

donc ni la bonne volonté, ni la décision d'universaliser les maximes qui fondent la morale.

3. La philosophie de l'histoire

Lévinas se méfie des idées exprimées par la philosophie de l'histoire. « *Je ne suis pas tenté par une philosophie de l'histoire et je ne suis pas assuré de sa finalité. Je ne dis pas que tout va pour le mieux et l'idée de progrès ne m'est pas très sûre* »⁴⁸, avoue-t-il. Les philosophes dialectiques estiment que le cours de l'histoire ne saurait se réaliser sans sacrifices. Le progrès s'obtient à ce prix ! Lévinas s'interroge sur les possibilités mêmes de réalisation de la philosophie dialectique ou de l'histoire : « *Une philosophie de l'histoire, une dialectique menant à la paix entre les hommes est-elle encore pensable après le Goulag et après Auschwitz ?* »⁴⁹.

Il est difficile de parler de philosophie de l'histoire après ces massacres historiques. La pensée dialectique justement veut rendre acceptables et compréhensibles les innombrables victimes de l'histoire dans les guerres, les camps d'extermination ou en les subordonnant à la fin heureuse qu'elles permettent de réaliser. La pensée dialectique subordonne le présent au futur et précisément le mal présent à un Bien futur. Les philosophes de l'histoire qui ont profondément marqué Lévinas sont nombreux, mais nous allons en retenir quelques-uns à travers leurs concepts clés comme : **la liberté de conscience** de Moses Mendelssohn,

⁴⁸ AT, p. 172.

⁴⁹ AHN, p. 157.

le **sens de l'histoire** de G.-W-G. Hegel, la **lutte des classes** de Karl Marx, **l'humanisme** d'Ernst Bloch et **la dialectique du regard** de Jean-Paul Sartre.

Lévinas a été impressionné par la philosophie politique de Moses Mendelssohn, axée sur le concept du religieux. Le concept du religieux désigne un domaine régi par la **liberté de conscience**⁵⁰. Ainsi, chez Moses Mendelssohn, aucun contrat social ne saurait limiter la liberté du droit naturel. Cette liberté radicale est inscrite dans l'essence de l'homme.

L'homme lui-même se trouve dans une impossibilité quasi ontologique de renoncer à cette liberté. La liberté est à la fois un droit et une obligation. Une obligation qui doit survivre en cas de conflits d'obligations. La liberté de conscience doit rester telle, quelles qu'en soient les conditions. Dans cette liberté de conscience, seuls les motifs intérieurs ont de l'importance ou de la valeur. Cette liberté de la conscience est à soustraire aux contraintes non seulement de l'État, mais aussi de l'Église. L'Église ne peut légitimement agir sur les consciences que par l'éducation. L'État ne reconnaît aucune exception de nature religieuse qui conférerait à qui que ce soit un privilège politique. Dans un État, tous les citoyens sont égaux et soumis à la même légalité civile. La liberté de conscience ne saurait être restreinte en vue d'une quelconque quête de la paix et de la sécurité de l'ordre social. Le rôle de l'État est de favoriser l'expression de la liberté individuelle. Une telle expression est génératrice d'une vie plus active et plus créatrice. La conception de la liberté humaine

⁵⁰ Une approche de la liberté développée dans son ouvrage intitulé *Jérusalem, ou Pouvoir religieux et judaïsme*, traduit par Dominique Bourel, les Presses d'aujourd'hui, 1982.

de Mendelssohn reste d'actualité aux yeux de Lévinas. Elle sera reprise autrement à travers les concepts lévinassiens de la "laïcité" et de "l'athéisme" qui affirment tous l'autonomie de la pensée, mode de pensée affranchi de toute forme d'assujettissement (politique, religieux, etc.)

La pensée hégélienne, à travers sa quête du **sens de l'histoire**, s'inscrit dans cette logique de la philosophie dialectique. Lévinas considère Hegel comme l'un des représentants majeurs de la tradition philosophique occidentale. La philosophie hégélienne est un hymne à la priorité de l'ontologie. Le sujet connaissant est chez lui l'absolu, sans relation avec aucune extériorité. Héritière de la Grèce antique, sa pensée valorise "l'antique privilège de l'unité", de la totalité synthétisant toutes choses. Hegel considère le mal, la "lutte à mort", la violence, la guerre comme un moment indispensable, une étape nécessaire à la marche graduelle de l'Esprit dans le sens de sa pleine réalisation. L'analyse de la relation à autrui chez Hegel est illustrée par la dialectique du maître et de l'esclave. Dans une telle relation, le conflit est omniprésent et l'un des termes de la relation finit par s'identifier à l'autre. Avec Hegel, toutes les contradictions qui déchirent le monde raisonnable, à l'image de la science, née pour embrasser le monde, finissent par le livrer à la désintégration ; une politique et une administration soucieuses de la réalisation de l'humain instaurent paradoxalement l'exploitation de l'homme par l'homme et la guerre ; toutes ces inversions des projets raisonnables trouvent un sens. Pour Hegel, ces inversions des

projets sont provisoires et finiront par réaliser le progrès de l'Esprit en apportant le bonheur à l'humanité.

Lévinas s'oppose à la démarche hégélienne qui consiste à affirmer une série de contradictions et à les concilier en arrêtant l'histoire. Dans cette pensée, les hommes sont des acteurs et des marionnettes. Ils sont de parfaits anonymes emportés par cette force qu'est l'Histoire. La pensée dialectique procède aussi d'une aspiration à la fusion qui élimine l'infinie altérité de l'Autre. Lévinas affirme plutôt l'existence d'un pluralisme qui ne fusionne pas en unité.

Plus proche de Hegel dans la valorisation de la mort, Hobbes pense que la crainte de la mort violente causée par autrui est le mobile qui permet de passer de "l'état de nature" à "l'état de société". Lévinas récuse l'idée que la mort puisse contenir une pensée positive ou avoir des vertus comme le souligne souvent la pensée dialectique. Ni la guerre, ni l'égoïsme et le calcul ne sauraient constituer la subjectivité humaine. Si l'hypothèse de Hobbes est fondée ou juste, comment peut-on s'expliquer cette transformation de la nature de l'homme au point de vouloir passer à l'état de société ? Seule une subjectivité structurée autour de la responsabilité pour l'autre permet de comprendre ce passage. La générosité et non la guerre est inscrite dans le lien humain.

La logique dialectique est aussi présente dans la pensée de Marx. **La lutte des classes** doit aboutir au triomphe du prolétariat avec la réalisation de cette future société sans classes dans le communisme. L'histoire dans l'approche matérialiste est interprétée comme un mouvement irréversible de l'humanité vers

un but merveilleux, un avenir radieux. La réalisation d'un tel idéal idéologique ne saurait être effective sans violence. La violence comme accoucheuse de l'histoire, d'un ordre social juste, est revendiquée par Marx. Le rêve d'une société équitable se réalisera dans la douleur. Le mode dialectique est un mode conflictuel. Au bilan de ces lendemains supposés meilleurs pour les classes laborieuses, Lévinas note plutôt que

*l'angoisse d'aujourd'hui est plus profonde. Elle provient de l'expérience des révolutions sombrant dans la bureaucratie et la répression et des violences totalitaires se faisant passer pour révolutions. Car, en elles, s'aliène la désaliénation elle-même.*⁵¹

Les pensées hégélienne et marxiste sont à dépasser. Pour Lévinas, il faut aller au-delà de cette conception téléologique de l'histoire pour questionner les bases les plus profondes de la métaphysique occidentale et trouver des orientations et des dimensions qui puissent fonder une véritable quête de "l'humain dans l'homme et entre les hommes".

Lévinas perçoit le marxisme d'Ernst Bloch comme profondément **humaniste**. Une telle appréciation se justifie du reste par les textes de la maturité, tout comme par ceux de la jeunesse d'Ernst Bloch. Son marxisme peut être qualifié d'«humanisme réel». Et Lévinas de citer les propos mêmes d'Ernst Bloch, extraits de *Principe espérance* :

*Le marxisme bien pratiqué, soigneusement libéré et débarrassé de ses mauvais voisins est, d'entrée de jeu, **humanity in act**, visage humain dans son accomplissement. Il cherche le chemin, le seul qui objectivement convienne à cela, il s'y engage et le suit,*

⁵¹ HAH, p. 98.

*de sorte que son avenir est à la fois inévitable et offre un chez soi.*⁵²

Le marxisme tel qu'il est compris par Ernst Bloch subordonne le sens de l'être et du monde à leur affranchissement ou émancipation. Le marxisme est une nouvelle philosophie qui se distingue non seulement par le fait de susciter une réaction morale à travers son analyse de la misère du prochain, mais aussi par sa description objective de la réalité. Il se conçoit chez Ernst Bloch comme moment philosophique. Ce moment se situe dans le prolongement de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Dans cet ouvrage de Hegel, le travail est élevé pour la première fois au rang de catégorie. Le travail devient un concept !

Pour Bloch, l'action et la recherche de la vérité se complètent. La quête de la vérité de l'être est conditionnée par le travail ou l'action. La vérité de l'être ne saurait se manifester sans l'action. Voilà pourquoi Lévinas peut affirmer que chez Bloch, « *produire, c'est à la fois faire et présenter l'être en sa vérité. Ce produire est praxis. Il n'est pas de purement théorique qui ne soit déjà travail* »⁵³.

Le travail dans la pensée de Bloch reste aliénant parce que le monde n'est pas achevé, et tant qu'il restera inachevé, l'homme doit toujours œuvrer afin de l'achever. Le temps ici est ce qui permet d'accomplir, d'actualiser la puissance d'agir et la preuve que le monde est inachevé. **L'à-venir** par définition est le non-advenu. Il n'est pas virtuellement réel ou plutôt ne préexiste pas. Le temps est une dimension fondamentale de l'existence

⁵² DQVI, p.75.

⁵³ DMT, p. 110.

humaine. Il est **pure expérience**, espérance pour la possibilité de réaliser un monde achevé où l'homme et son travail seront des valeurs et non des marchandises.

L'angoisse de la mort s'explique chez Bloch par le fait de mourir sans achever son œuvre, son être. Et si la peur de mourir se justifie par la peur de laisser une œuvre inachevée, c'est donc aussi et surtout par la peur de n'avoir pas vécu. La vie de l'Homme est un échec, car le fait d'être inachevé dans un monde inachevé engendre de la mélancolie. C'est cette mélancolie qui se manifeste à travers l'angoisse de la mort. Mais toute la vie de l'homme n'est pas qu'échec. Ce que Bloch appelle **étonnement**, c'est cette possibilité de vivre quelques instants de vraie hésitation.

L'étonnement est l'espérance d'un **foyer**, d'un être qui parvient à se réaliser. Le terme **foyer** signifie chez Bloch une anticipation du monde achevé où disparaît l'obscurité de la singularité.

La philosophie d'Ernst Bloch est certes une interprétation du marxisme, mais surtout elle se caractérise par une attention consacrée aux œuvres de l'esprit humain ou de la civilisation humaine telles que la philosophie, l'art et la religion, etc.

Toutes ces productions humaines « *représentent pour lui l'espérance humaine, anticipation de l'avenir où il existera une humanité aujourd'hui absente* »⁵⁴. Autrement dit, l'humanité se réalise chez Ernst Bloch à travers la culture. La culture qui à son sens s'entend comme espérance. Elle est cet effort fourni par l'être afin d'échapper à la domination de l'inachevé. Et la lutte

⁵⁴ DQVI, p. 63.

des classes présente dans la culture doit être intensifiée, car elle est la seule voie vers l'universalité réelle. La culture humaine ambitionne justement de construire cette universalité réelle. La philosophie d'Ernst Bloch aborde **l'humain** non seulement à partir de l'être, mais aussi dans son irréductibilité aux choses du monde. Il y a une identification chez lui de la situation d'extrême misère du prochain, avec le discours éthique qu'elle engendre, et du discours logique sur l'être, le discours ontologique. Voilà pourquoi Lévinas aboutit à une telle conclusion à propos de la pensée d'Ernst Bloch : « *L'accomplissement de l'homme, c'est l'accomplissement de l'être en sa vérité* »⁵⁵. L'homme ne se réalise qu'en prenant conscience de la vérité.

La vérité de l'être est conditionnée par le travail. C'est le travail qui constitue le lien fondamental entre le sujet et l'objet. Le travail se conçoit en acte et est la condition transcendantale de la vérité.

L'analyse phénoménologique de la "**dialectique du regard**" chez Jean-Paul Sartre fait de l'Autre une menace pour soi semblable. L'apparition de l'Autre est pour le Moi une "décentration du monde". Le regard de l'Autre l'atteint dans son être. Le Moi devient objet pour un regard et son être devient un être-objet. À travers le regard d'Autrui, le Moi découvre qu'il a une "nature". Mais chez Sartre, la lutte des regards, c'est-à-dire la relation regardant-regardé, est réversible. Aussi, si Autrui peut transformer le Moi en objet, le Moi peut à son tour transformer l'Autre en objet. Le rapport intersubjectif originaire est chez

⁵⁵ Ibid., p.65.

Sartre un conflit, une menace entre deux libertés, chaque liberté niant l'Autre afin de s'imposer comme unique liberté. C'est de ce conflit originaire que va naître par la suite la possibilité d'un ordre commun de coexistence des libertés. Cet ordre commun de coexistence est fondé sur la reconnaissance réciproque. Et l'Autre, ici tout comme dans l'ontologie occidentale, est identifié au Même. En accord avec Hegel, Sartre conçoit l'histoire universelle de façon exclusive comme l'histoire des États, l'histoire des nations sur leur terre, l'histoire des gouvernements. C'est à travers une telle histoire que les peuples donnent sens à leur existence. C'est de façon tardive que Sartre découvrira une autre dimension de l'histoire, différente de celle, « *purement politique (...) qu'écrivent vainqueurs et superbes* »⁵⁶. Pour Lévinas l'exemple de l'histoire juive n'est pas compréhensible à partir des catégories classiques de la définition de l'histoire comme l'histoire des États, des nations vivant sur une terre précise, des gouvernements. Avec l'exemple de l'histoire juive (peuple sans État, sans terre, sans gouvernement), Lévinas conclut à l'effectivité de l'existence d'une autre histoire. Mais **cette autre histoire** permettra aux vaincus et aux persécutés de donner un sens valable à leur existence. Et Lévinas de s'interroger :

*N'est-il pas dès lors raisonnable qu'un homme d'État s'interroge sur la nature des décisions qu'il prend, ne se demande pas seulement si elles sont conformes au sens de l'histoire universelle, mais aussi si elles s'accordent avec l'autre histoire ?*⁵⁷

⁵⁶ IH, p. 154.

⁵⁷ Idem

Lévinas reste marqué par la philosophie générale de Sartre. La philosophie sartrienne est une tentative de penser l'homme en considérant que sa spiritualité est intimement liée à la situation historique, économique et sociale. L'homme n'est plus perçu ici comme un simple objet de pensée. Et l'approche matérialiste ne permet pas de comprendre tout de l'homme.

Il y a là la reconnaissance de l'indépendance de l'homme à l'égard de sa situation concrète. Cette reconnaissance de l'indépendance de l'homme permet aussi d'emblée de reconnaître les droits de l'homme et de lutter contre l'antisémitisme.

Au vu de cet apport de l'existentialisme, Lévinas rendra à ce courant philosophique un hommage appuyé en ces termes :

L'existence d'un humanisme existentialiste, c'est-à-dire toute dogmatique d'école, même moderne, mise à part – d'un humanisme intégrant les expériences fondamentales du monde moderne – voilà l'apport essentiel de Sartre à notre cause, à la cause de l'homme⁵⁸.

4. La phénoménologie

Lévinas a été fortement marqué par la démarche phénoménologique.

A la fin de ses années strasbourgeoises, c'est-à-dire en 1927, grâce aux conseils avisés du pasteur J. Hering⁵⁹, Lévinas découvre Edmond Husserl et la phénoménologie. Une découverte si marquante qu'il se réclamera lui-même phénoménologue. De

⁵⁸ IH, p. 122.

⁵⁹ Hering Jean – Docteur en théologie en 1936, il a été professeur à la faculté de théologie protestante de Strasbourg. Il est auteur de : *Phénoménologie et philosophie* (1926), *Le Royaume de Dieu et sa venue* (1937).

la phénoménologie, il retiendra surtout que c'est une méthode, une manière particulière ou originale d'approcher et de traiter les problèmes. C'est au contact du réel que la phénoménologie énonce ses concepts.

En effet,

toute la phénoménologie, en un sens ultime, me semble être la recherche de la figure concrète d'une notion, d'une détermination, d'une pensée [...]. La figure, c'est le concret ; c'est quelque chose de concret dans les termes de quoi on peut penser une chose.⁶⁰

La phénoménologie est le discours philosophique où "les problèmes" philosophiques apparaissent dans leur clarté, se plaît-il à dire. Historiquement, la pensée de Lévinas s'est constituée et développée dans le contact le plus étroit avec la phénoménologie, avec Husserl et Heidegger. Il sera par la suite sensible aux analyses phénoménologiques de son contemporain Maurice Merleau-Ponty. Mais Lévinas va très vite prendre ses distances d'avec la phénoménologie héritée de Husserl, qui reste très marquée par le privilège accordée au savoir, le primat donné à la conscience. Ce constat plutôt critique a permis à Lévinas de redéfinir la phénoménologie en tenant compte de sa dimension transcendante.

Qu'est-ce que Lévinas découvre de la lecture de ces trois phénoménologues ?

D'abord, il note que Husserl, dans son ambition de construire ou d'apporter une philosophie générale de l'être et de l'esprit, va faire de la méthode phénoménologique elle-même

⁶⁰ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Christoph Von Wolzogen, in revue *Philosophie*, n°93, printemps 2007, p. 2.

cette philosophie. La phénoménologie selon Husserl constitue pour l'homme une **manière d'exister**. Cette "manière d'exister" permet à l'homme d'accomplir sa destinée d'esprit, de prendre justement conscience de soi, d'assumer sa liberté. La phénoménologie permet d'approfondir nos connaissances des choses et de l'être. Pour Husserl, elle sert de base aux sciences morales et à celles de la nature. La phénoménologie conçoit la vie de l'esprit comme douée de pensée. Voilà pourquoi elle refuse de faire de la conscience une réalité simple et pure. En somme, la conscience n'existe pas d'abord et ne tend vers son objet qu'en deuxième temps. Toute la spiritualité, l'exister même de la conscience réside dans le fait de penser. Selon Lévinas, Husserl admet que « *la pensée n'a pas de condition ontologique ; la pensée elle-même est l'ontologie* »⁶¹. La conscience vise et tend à quelque chose. D'où la célèbre proposition de Husserl, « **toute conscience est conscience de quelque chose** ». Par cette affirmation, il signifie clairement que l'intentionnalité caractérise essentiellement la conscience. « *Le psychique est représentation ou a la représentation pour fondement* »⁶², répète-t-il. En d'autres termes, la conscience est toujours en **contact** avec les objets en-dehors d'elle-même, **dirigée-vers**. Ainsi, toute perception est perception d'un perçu, tout sentiment est sentiment d'un senti ou tout désir est désir d'un désiré, etc. La conscience, dans la méthode phénoménologique, est une intentionnalité. Et Lévinas précise que « *l'intentionnalité est ainsi une intention de l'âme, une spontanéité, un vouloir, et le sens prêté, lui-même, en*

⁶¹ Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2001, p. 139.

⁶² DQVI, p. 161.

quelque façon, un voulu »⁶³. Dans l'expérience "intentionnalité", le mot intention, au-delà du fait d'être un acte de la conscience, signifie qu'il faut prêter attention aux intentions ou encore avoir « pleine conscience ». Dans ce sens, la phénoménologie comme « *retour aux choses elles-mêmes* » consiste aussi à faire retour aux intentions. Lévinas reconnaît justement que

*c'est Husserl qui a introduit dans la philosophie cette idée que la pensée peut avoir un sens, viser quelque chose même lorsque ce quelque chose est absolument indéterminé, une quasi-absence d'objet ; et on connaît le rôle que cette idée a joué dans la phénoménologie de Scheler et de Heidegger.*⁶⁴

La phénoménologie husserlienne va faire de la conscience une existence absolue. Elle n'est relative à rien. Elle est une pensée pure, séparée de toute médiation par le langage. Dans cette approche phénoménologique, la conscience est liée à l'objet de son expérience tout en étant libre de se détacher de cet objet afin de retourner vers elle-même. La conscience est libre :

*La **sinngebung**, le fait de penser et de prêter un sens, l'intellection - n'est pas un engagement comme un autre. Elle est liberté. Tout engagement est, par contre, réductible en principe à un sens et par là encore avant d'être assujettissement de l'esprit aux êtres - il est liberté et origine*⁶⁵

estime Lévinas. Aussi, le simple fait de donner un sens ou d'avoir un sens est la manifestation de la liberté. Husserl fait un retour à l'Antiquité pour rappeler que le savoir était une manière d'être libre. Il permettait de ne rien accepter d'étranger à soi. Le savoir ou la science constitue un instrument de libération. À

⁶³ Ibid., p.234.

⁶⁴ EDE, p. 34.

⁶⁵ EDE, pp. 56-57.

travers ce savoir ou cette science, l'homme a le pouvoir de prêter, de conférer un sens aux choses ou à son propre être. En définitive, la contribution la plus fondamentale de la phénoménologie de Husserl est son approche méthodique. Une approche qui permet de mettre en évidence le sens ou de découvrir le sens de notre expérience vécue. Pour Lévinas, la phénoménologie permet de devenir conscient de notre situation réelle dans le monde. Elle donne la possibilité de se saisir ou de se ressaisir, de se poser cette question précise : « "Où en sommes-nous ?" »⁶⁶. Une telle prise de conscience permet de retrouver l'origine du sens de notre vie.

La phénoménologie husserlienne admet une extériorité du monde, mais selon Lévinas cette extériorité est aussitôt réduite à n'être qu'objet pour la conscience. L'approche phénoménologique n'admet donc pas l'idée d'une altérité, altérité vers laquelle la conscience s'orienterait. Car pour la phénoménologie, l'intentionnalité, le mouvement vers l'altérité du monde ou l'extériorité, nous ramène au cœur de la conscience. Nous tombons dans le solipsisme de la raison. Le moi reste isolé, coupé de la réalité. Lévinas affirme, contrairement à Husserl, que la parole de l'Autre précède la conscience, le cogito. Cette parole ouvre à l'altérité, ce qui signifie que la pensée commence à partir de l'Autre.

Ensuite dans un de ses premiers articles de fond consacrés à *Être et temps* de Martin Heidegger, Lévinas avoue sa grande admiration pour ce livre en disant que c'est un "grand événement

⁶⁶ EI, p. 20.

de notre siècle". *Être et temps* atteste de la "génialité" du philosophe de Messkirch, c'est le "miracle" de la phénoménologie. Son ambition est de saisir l'être-là, l'être dans son ensemble et en tant que tel, l'homme. Le problème philosophique fondamental pour Heidegger se résume dans la question : Qu'est-ce qu'être ? L'ontologie ne s'occupe que de cette seule question. Et pour Heidegger, saisir **l'essence de l'homme, c'est en même temps saisir son existence**. Ce que l'homme est coïncide aussi avec **sa manière d'être**, sa manière **d'être-là**. L'essence de l'homme se confond avec son existence ou plutôt dans l'existence de l'homme se trouve son essence. Heidegger désigne l'homme par le terme de **Dasein** (être là ou être-au-monde).

Le **Dasein** se distingue du terme de **Daseiendes** qui désigne "l'étant". L'étant, c'est ce qui est. Il recouvre tous les objets, toutes les personnes et Dieu lui-même. L'existence du Dasein consiste à comprendre, rendre intelligible l'être. Et, pour Lévinas, « *comprendre l'être, c'est exister de manière à se soucier de sa propre essence. Comprendre, c'est prendre souci* »⁶⁷. Le **Da-sein** se laisse analyser dans son préfixe **Da** (là) en trois dimensions : **être-au-devant-de-soi** (ceci évoque l'idée de projet), **d'ores-et-déjà-au-monde** (cette dimension exprime le passé) et l'être au monde en tant **qu'être-auprès-de** (auprès des choses, auprès de ce qui se rencontre à l'intérieur du monde). À travers le concept du **Dasein**, l'homme est à saisir comme l'activité d'un verbe, de l'être (**Sein**) faisant de l'existence qu'il traverse le lieu (**Da**) d'une interrogation. Le **Dasein** existe en vue

⁶⁷ EDE, p. 88.

de lui-même. Autrement dit, le **Dasein** comprend son existence. Lévinas, citant Heidegger lui-même, rappelle que « *le **Dasein** est un être en qui dans son être il y va de son être même* »⁶⁸. Dans la pensée heideggérienne, "il y va de l'être" signifie "de la compréhension de l'être". Dans *Être et temps* et dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger définit le **Dasein** comme "un être qui s'intéresse à son propre être". Et au paragraphe 9 de *Être et temps*, Heidegger définit la caractéristique principale du **Dasein** comme celle de la **mienneté** ou comme un **en vue de soi-même** : l'être doit être et parce qu'il doit être. En d'autres termes, le **Dasein**, c'est la manière dont l'être devient mien ou s'impose à moi. Tout se ramène au Même ou au Je, au point que l'on peut se dire que la mort est **ma** mort.

Cette réduction de l'Autre au Même, c'est de l'ontologie ! L'ontologie se définit comme un effort de compréhension du verbe « être ». Et l'« être » est interprété comme neutralité personnelle. L'ontologie de Heidegger est taxée par Lévinas d'ontologie du Neutre ou d'"ontologie sans morale". Lévinas s'oppose à cet héritage de l'ontologie grecque en remettant en cause la primauté reconnue par la pensée heideggérienne à "l'idée de l'être" et à l'ontologie. Et la philosophie elle-même cesse chez lui d'être définie comme "ontologie fondamentale". L'homme ne peut pas être réduit à son **energeia** : il est ouverture à l'Autre, souci-pour-l'Autre. Voilà pourquoi Lévinas proclame fermement :

Je maintiendrai à l'opposé de Heidegger que la philosophie peut être éthique aussi bien qu'ontologique,

⁶⁸ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Christoph Von Wolzogen, in revue *Philosophie*, n°93, printemps 2007, p. 17.

*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 [...] dans la relation interhumaine.*⁶⁹

À partir de cette critique de l'ontologie heideggérienne, Lévinas récuse la question leibnizienne tant commentée par Heidegger : "**Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?**". Pour lui, la question adéquate, judicieuse et impérative à poser est celle-là : « *Est-ce que je me dois à l'être ? Est-ce qu'en étant, en persistant dans l'être, je ne tue pas ?* »⁷⁰, ou encore « *est-ce que je ne tue pas en étant ?* »⁷¹.

Lévinas a aussi été sensible à l'usage de la méthode phénoménologique par Heidegger. Grâce à cet usage, Heidegger parvient à travers le **Dasein** à décrire les dispositions humaines, les « états d'âme » comme l'ennui, la culpabilité, la crainte, l'angoisse, l'anxiété, la joie ou l'effroi, etc. Le **Dasein** désigne certaines dispositions affectives qui sont les **modes de se comprendre, d'être là**. En somme, ces dispositions humaines sont des manières d'être à travers lesquelles nous sentons et nous découvrons notre être-au-monde, notre être-là. La description heideggérienne d'une affectivité comme l'angoisse rend celle-ci véritablement signifiante. Ainsi, l'angoisse n'est plus un mouvement affectif banal, sans cause ou, pour être précis, "sans objet". C'est le fait même d'être sans objet, selon Heidegger, qui permet à l'angoisse d'être signifiante. Elle est une manière d'être,

⁶⁹ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in revue *Esprit*, n°234, juillet 1997, p. 129.

⁷⁰ EI, p. 119.

⁷¹ Idem

d'accéder à la non-importance, à l'insignifiant et au néant : « *L'angoisse serait l'accès authentique et adéquat au néant* »⁷², constate Lévinas. L'angoisse est donc l'expérience du néant. L'existence elle-même est liée au néant. Lévinas conclut que chez Heidegger, « *l'existence dans son événement même d'existence signifie, dans l'angoisse, le néant, comme si le verbe exister avait un complément direct* »⁷³.

La philosophie heideggérienne est une philosophie de l'ontologie. L'ontologie n'est rien d'autre qu'une philosophie de la puissance ou de la possession. Savoir, c'est dominer, posséder un pouvoir. Et selon Lévinas, Heidegger perçoit le monde comme un ensemble d'outils. Dans ces conditions, « *exister dans le monde, c'est agir, mais agir de telle sorte qu'en fin de compte l'action a pour objet notre existence elle-même* »⁷⁴. L'ontologie heideggérienne aboutit à une conception de l'existence qui n'a de sens que si la place au soleil du **Dasein**, son sol, son lieu sont assurés :

*Heidegger, comme toute l'histoire occidentale, conçoit la relation avec autrui comme se jouant dans la destinée des peuples sédentaires, possesseurs et bâtisseurs de la terre. La possession est la forme par excellence sous laquelle l'Autre devient le Même en devenant mien*⁷⁵.

Lévinas se rend bien compte que la socialité est loin d'être une préoccupation de Heidegger. Le souci de l'Autre n'est guère une priorité. Voilà pourquoi il se montre très critique à l'égard de l'ontologie heideggérienne : « *Philosophie du pouvoir,*

⁷² EI, p. 31.

⁷³ Idem

⁷⁴ TA, p. 45.

⁷⁵ TI, p. 37.

l'ontologie, comme philosophie première qui ne met pas en question le Même, est une philosophie de l'injustice »⁷⁶. La structure ontologique du **Dasein** permet, certes, la relation avec autrui. Mais en définitive, c'est l'impersonnalité de la vie quotidienne et la solitude qui caractérisent l'approche du Dasein :

*Aussi comme dans toutes les philosophies de la communion, la socialité chez Heidegger se retrouve-t-elle dans le sujet seul et c'est en termes de solitude que se poursuit l'analyse du Dasein, dans sa forme authentique*⁷⁷.

Enfin, Lévinas constate que la pensée de Merleau-Ponty part du corps vécu comme une dimension concrète de l'être-au-monde, comme une manière singulière de s'ouvrir au monde dans sa totalité. Selon lui, « **Merleau-Ponty nous aura habitués à l'idée que le "corps propre" ou la chair vivante est un mode d'être originel, irréductible à la synthèse de la nature pure – *res extensa* – et du "je pense" – *res cogitans*** »⁷⁸. L'intersubjectivité se constitue dans la sensibilité. Une sensibilité issue du "toucher réfléchi" des mains qui se touchent. À travers ce "double toucher d'une main" qui touche l'autre s'instaure une forme de sensation. Une sensation qui s'étend au corps de l'autre. Ce "double toucher d'une main" touchant l'autre forme une intercorporéité ou une co-présence dont l'autre homme et moi-même sommes des éléments. Autrement dit, l'intersubjectivité se structure selon la communauté entre le "toucher" et l'"être

⁷⁶ Ibid., p.38.

⁷⁷ TA, p. 89.

⁷⁸ EI, p. 150.

touché", l'"acte commun du sentant et du senti". L'intersubjectivité chez Merleau-Ponty se constate par la générosité du "Je m'emprunte à autrui, je le fais de mes propres pensées". Cette formule "Je m'emprunte à autrui", annoncée dans *Signes*, exprime la valeur éthique du don, de l'investissement du moi dans l'autre, de la vocation du moi à l'autre. "S'emprunter à autrui" est une métaphore de la socialité. Mais dans la théorie phénoménologique de l'intersubjectivité, c'est toujours la **connaissance** de l'alter ego qui instaure la socialité, rompant ainsi l'isolement égologique. Toutes les valeurs, les qualités attribuées à l'alter ego découlent d'un savoir préalable de celui-ci. L'analyse phénoménologique récuse l'idée d'une sensibilité qui accéderait à autrui sans le savoir, sans la connaissance du toucher ou du voir. Ici, le radical "science" de conscience demeure essentiel et primordial.

Lévinas va émettre des réserves quant à la phénoménologie de l'intersubjectivité. Il perçoit entre lui et Merleau-Ponty une opposition de perspective :

*Le sens de l'intersubjectivité, est-il atteint sous son régime de sociabilité tant qu'il est construit à l'image de l'unité reliant les deux mains de l'homme "la droite sachant ce que fait la gauche" ? La poignée de main, est-elle une "prise de connaissance" et comme une coïncidence de deux pensées dans le savoir mutuel de l'une par l'autre ? N'est-elle pas dans la différence-proximité du prochain ?*⁷⁹, s'interroge-t-il.

Lévinas se demande aussi si la relation éthique ne se réalise pas dans une **séparation radicale** entre les deux mains qui n'appartiennent pas au même corps. L'ordre éthique de la

⁷⁹ HS, pp. 151-152.

socialité ou la socialité comme possibilité humaine d'approcher l'autre, absolument autre, ne peut se réaliser que dans cette radicale séparation que nous laisse percevoir par exemple la main qu'on serre, nudité du visage éclairant la face de l'autre, mais aussi dans l'expression de tout son être sensible. La séparation des interlocuteurs, l'asymétrie reste la règle chez Lévinas, alors que Merleau-Ponty insiste sur la réciprocité parfaite des interlocuteurs dans leur dialogue.

Lévinas découvre aussi toute la richesse, la profondeur de la philosophie contemporaine du dialogue.

5. Les philosophies contemporaines du dialogue

Par dialogue, il faut entendre cet échange d'idées à travers lequel les interlocuteurs découvrent les idées des uns et des autres. Autrement dit, chaque interlocuteur parvient à entrer dans la pensée de l'autre. Dans ce sens, le dialogue fait "entendre raison". Pour la philosophie contemporaine du dialogue, le langage ouvre une autre dimension de sens. Il instaure un rapport inter-humain ou une socialité entre les âmes. Cette socialité s'établit au-delà de la suffisance de l'être pour soi. L'être pour soi découvre que la possibilité d'exceller de l'humain ne se mesure pas à la perfection de la conscience de soi. Parmi les philosophes contemporains du dialogue, nous pouvons citer : Gabriel Marcel, philosophe chrétien français et auteur du *Journal Métaphysique*, Martin Buber, philosophe juif allemand, auteur de *Le Je et le Tu*, *L'homme et le philosophe*, *La vie en dialogue*, et

Franz Rosenzweig, philosophe juif allemand, auteur de *Hegel et l'État* et de *l'Etoile de la Rédemption*.

Gabriel Marcel, dans son *Journal Métaphysique*, rejette ce qu'il appelle "la valeur éminente de l'*autarkia*", c'est-à-dire de la suffisance de soi-même, pour affirmer la nécessité du rapport inter-humain, d'un être à un autre. Et seul ce rapport d'être à être peut être dit spirituel. Car, argumente-t-il, "toute vie spirituelle est essentiellement dialogue". Mais il s'empresse aussitôt de préciser que le dialogue ne serait pas l'instance ultime de la communication. Chez Gabriel Marcel, la rencontre du prochain (et non la relation avec le prochain) suppose une communauté de destin, une "co-appartenance" à la même histoire. Le Je-Tu ou la rencontre Je-Tu se produit dans des conditions spécifiques. Par exemple, les moments de peur, d'angoisse ou de crainte qu'un groupe de voyageurs partagent. Ces voyageurs qui étaient isolés chacun de son côté, plongés dans des perspectives égocentriques, partagent désormais la même histoire.

Martin Buber perçoit cette socialité, cette relation de présence, dans ce qu'il appelle le "mot fondamental Je-Tu" ou "rencontre". L'apparition de l'autre instaure d'emblée la rencontre. Le mot fondamental Je-Tu est au fondement en tant que principe et base de tout dialogue. Le dialogue de la relation de présence, de la "Rencontre" « atteint l'Autre comme Tu, comme partenaire et ami »⁸⁰. Le Je dans sa relation avec le Tu ne le considère ni comme objet ni comme ennemi. Le Je considère le Tu comme le fait premier. Et ce rapport entre le Je et le Tu, entre moi et autrui, ne peut nullement être un objet de

⁸⁰ TI, p. 64.

connaissance. Le langage, ici, ne vise pas à faire connaître ce qui est au dehors, mais est ce qui se noue entre nous, le Je et le Tu. Le langage va jusqu'à être assimilé à la divinité. Le dialogue est le canal par lequel se déploie la Relation ou la Rencontre.

Le mot fondamental Je-Tu se distingue radicalement de l'autre mot fondamental : "Je-ça". Le "Je-ça" exprime le savoir d'un sujet. Ce savoir porte sur un objet, sur les réalités ou sur les choses et les humains traités en choses.

Le mot fondamental Je-Tu a un caractère originel et irréductible. Il ne se confond nullement au Je-ça. Le Je-ça ou le savoir n'est pas fondateur du Je-Tu. Pour Buber, interpeller l'autre comme **tu** et lui parler ne veut pas dire que nous avons une préalable **expérience** d'autrui, de cette rencontre, ou que nous possédons la signification du « **tu** ». Lévinas résume cette vérité propre à Buber et à la philosophie nouvelle du dialogue en ces termes :

*La socialité du dialogue n'est pas une connaissance de la socialité, le dialogue n'est pas l'expérience de la conjonction entre hommes qui se parlent. Le dialogue serait un événement de l'esprit, au moins aussi irréductible et aussi ancien que le **cogito**⁸¹.*

Le Toi du mot fondamental Je-Tu est considéré comme un Toi éternel invisible. En d'autres termes, le Toi de Buber est le non-objectivable, le non-thématisable de Dieu. Par conséquent, dire Toi, c'est faire allégeance à l'Invisible. Comme pour Gabriel Marcel, la troisième personne n'est pas appropriée pour nommer Dieu. Le Je-Tu se caractérise essentiellement par l'ouverture à la transcendance. Gabriel Marcel et Martin Buber trouvent que la

⁸¹ DQVI, p. 221.

spiritualité de l'homme ou plutôt sa religiosité consiste dans le fait d'être auprès de l'homme et non plus dans l'acte intellectuel du savoir. Car pour eux, résume Lévinas, « *ce n'est pas la vérité qui serait la signification ultime de cette relation, mais la socialité irréductible au savoir et à la vérité* »⁸².

Dans le dialogue ou dans le Je-Tu, chaque membre est radicalement séparé de l'autre. Je et Tu sont absolument uniques dans leur genre ou autres l'un par rapport à l'autre. Et pourtant le dialogue du Je-Tu, où le Je reste comme Je et le Tu comme Tu, transcende cette distance, cette différence irréductible, sans la supprimer. La relation Je-Tu est une relation réciproque, symétrique. Car le Je dit Tu à un Tu et ce Tu lui-même est un Je pouvant lui répondre Tu. Il y a dans cette relation une égalité entre Je et Tu, une égalité de statut des membres du dialogue. Cette réciprocité dans la relation avec l'autre, le Je-Tu, instaure la justice. En somme, pour Lévinas, « *l'intersubjectivité apparaît ainsi dans l'œuvre de Buber comme une responsabilité réciproque rejoignant la vieille formule talmudique : "Tous en Israël⁸³ sont responsables les uns des autres* »⁸⁴.

Et l'éthique commence dans le face-à-face, devant l'extériorité de l'autre ou devant la nudité de son visage qui engage ma responsabilité. Toutes les réflexions philosophiques de nos jours sur l'altérité d'autrui dans son irréductibilité à l'objectivité des objets et à l'être des étants ne peuvent ignorer les analyses fondamentales de Buber. Selon Lévinas, c'est

⁸² HS, p. 36.

⁸³ Lévinas précise que dans cette formule tirée du traité Shevouoth (39 a) du Talmud de Babylone, Israël doit être interprété comme synonyme d'humanité.

⁸⁴ HS, p. 50.

véritablement « *la pensée de Buber qui m'a poussé à m'engager dans une phénoménologie de la socialité, qui est plus que l'humain. La socialité est pour moi le meilleur de l'humain. C'est le bien, et non pas le pis aller d'une fusion impossible.* »⁸⁵

Proche de la pensée intersubjective et éthique de Buber, Lévinas ne se prive cependant pas d'émettre des réserves. Par exemple, Lévinas ne cesse

*de rappeler que dans le tutoiement le Je et le Tu demeurent asymétriques, interdisant tant la fusion que la réciprocité ou la connaturalité de l'intime. Un Il qui n'est ni le Il de l'impersonnel ni le Il de l'objectivable, habite le Tu toujours inappropriable*⁸⁶.

La pensée de Martin Buber ne parvient pas à percevoir cette responsabilité sous un aspect économique, matériel :

*on peut se demander si vêtir ceux qui sont nus et nourrir ceux qui ont faim ne nous rapproche pas du prochain plus que l'éther où se tient parfois la rencontre de Buber. Dire "Tu" traverse d'ores et déjà mon corps jusqu'aux mains qui donnent, par-delà les organes de phonation. Ce qui est dans une bonne tradition biranienne et conforme aux vérités bibliques. Vers la face de Dieu il ne faut pas aller les mains vides. C'est aussi conforme aux textes talmudiques qui proclament que "donner à manger" est une très grande chose et qu'aimer Dieu de tout son cœur et de toute sa vie, est dépassé encore quand on L'aime de tout son argent. Ah ! le matérialisme juif !*⁸⁷

La pensée du Je-Tu de Buber se fige dans la relation privée, la fusion du couple qui se suffit et ne parvient plus à

⁸⁵ AT, p. 113.

⁸⁶ Françoise Collin, « La peur (Emmanuel Lévinas et Maurice Blanchot) », in *Cahier de l'Herne*, numéro consacré à Emmanuel Lévinas et dirigé par Catherine Chalié et Miguel Abensour, Paris, l'Herne, Coll. Le livre de poche n° 4173, série Biblio-essai, 1991, p. 335.

⁸⁷ HS, pp. 32-33.

s'ouvrir à l'univers. Au-delà de la relation du Je-Tu, note Lévinas, le tiers nous observe !

Lévinas et Franz Rosenzweig s'intéressent à la même problématique : celle de la relation intersubjective. Rosenzweig a écrit avant la Shoah, alors que Lévinas a été profondément touché par cette tragédie. « *L'opposition à l'idée de totalité, nous a frappé dans le Stern der Erlösung de Franz Rosenzweig, trop souvent présent dans ce livre pour être cité* »⁸⁸, avoue Lévinas dans *Totalité et Infini*. Par là il reconnaît l'influence déterminante qu'a exercée Franz Rosenzweig sur sa pensée, même s'il ne le cite pas toujours expressément dans ses écrits. Ils affirment l'un et l'autre l'impossible indifférence à l'égard de l'humain. Pour ces deux penseurs, l'humain ne saurait être apathique, insouciant ou désintéressé vis-à-vis de son semblable. Il y a un souci, un intérêt et un engagement "à l'égard de l'humain". Cet engagement pour l'humain existe et tout effort visant à le comprendre demeure impossible.

Au centre de la pensée intersubjective, Rosenzweig fait une distinction remarquable dans l'humain entre l'**individu** appartenant au monde, toujours semblable à un autre individu, et l'**ipséité**. L'**ipséité** désigne cette solitude, cet isolement qui n'a "rien en commun avec personne et avec rien". L'**ipséité**, c'est la singularité. Une telle distinction permet de prendre conscience non seulement de la séparation ontologique entre les âmes ou les hommes, d'apprécier la transcendance qui les sépare, mais aussi de mesurer cette transativité extraordinaire du dialogue qui parvient à instaurer la socialité ou la proximité humaine.

⁸⁸ TI, p.14.

C'est dans la pensée de Rosenzweig que Lévinas découvre pour la première fois la critique radicale de l'idéalisme allemand ou de la philosophie en tant que compréhension totale :

Cette critique part de l'expérience de la mort ; dans la mesure où l'individu englobé dans la totalité n'a pas vaincu l'angoisse de la mort, ni renoncé à son destin particulier, il ne se trouve pas à l'aise dans la totalité ou, si l'on veut, la totalité ne s'est pas "totalisée" ⁸⁹,

constate Lévinas. Rosenzweig montre que l'angoisse de la mort est réfractaire à toute pensée synthétique. Aucun système ne saurait dissiper l'angoisse de la mort dans l'existence de l'homme. Il y a une prise de conscience du caractère scandaleux de la mort. Car la mortalité, c'est le fait que tout ne rentre pas dans l'ordre. Tout n'est pas assemblable : Dieu, le Monde, l'Homme. Il y a une difficile, voire une impossible réalisation de la totalité. L'angoisse du néant chez Rosenzweig, en rompant, éclatant la totalité, permet l'ouverture d'une tout autre voie dans la quête du sens. Elle ne ramène plus l'étant humain au souci pour son être même (le Même absorbant l'Autre dans son intériorité), mais le conduit plutôt à la relation frontale avec l'autre homme.

La nouveauté profonde de la philosophie de Rosenzweig s'illustre donc par la contestation du caractère primordial d'une certaine rationalité qui ambitionne de totaliser l'expérience naturelle et sociale à travers l'élaboration des concepts reliés entre eux, au point de bâtir un système incluant aussi l'ordre religieux. Cette nouvelle philosophie critique la rationalité traditionnelle qui va des présocratiques à Hegel. Par exemple, à

⁸⁹ EI, p. 70.

travers le concept d'Idée, Hegel synthétise toute une riche expérience composée de l'Homme, du Monde et de Dieu. Pour Rosenzweig, philosophe du non-synthétisable, de la différence, l'Europe, à travers le rationalisme, les États nationaux et nationalistes à travers une histoire faite de guerres et de révolutions, présente ainsi une physionomie hégélienne. Hegel a eu tôt le pressentiment des dangers qui menacent l'Europe. La philosophie hégélienne reste une remarquable expression de cette violence.

À la philosophie hégélienne, Rosenzweig oppose une philosophie empreinte de concepts théologiques qui sont comme des catégories ontologiques telles que Dieu, l'Éternité, la Création, la Révélation, la Rédemption, etc. Pour Rosenzweig, la temporalité est triple, constituée de la Création, de la Révélation, et de la Rédemption. Ainsi, la Révélation désigne simplement cette relation d'amour de Dieu à l'Homme singulier. Dieu aime l'Homme en tant qu'ipséité. Et cet amour de Dieu à l'Homme ou plutôt cet amour de Dieu pour l'Homme, engendre la réaction de celui-ci. Cette réaction de l'Homme à l'amour de Dieu est l'amour de son semblable, de son prochain. Ainsi, la Révélation suscite, entraîne la réalisation du Royaume de Dieu. La Révélation est donc déjà la réalisation de la Rédemption. L'amour du prochain pour son semblable prépare au Royaume de Dieu. Et l'Homme est l'artisan ou l'intermédiaire nécessaire de la Rédemption du Monde. La relation entre Dieu et le Monde relève de la Création. Aussi, chez Franz Rosenzweig, le Monde n'a de sens que dans l'amour du prochain ou de l'Autre. Autrui, c'est le Monde pour lui, ou le lieu du Monde. À partir d'Autrui ou de ce

lieu du Monde, la relation d'amour qui s'établit représente la responsabilité. La relation dialogale efface la distance ou crée la proximité. La responsabilité pour Autrui est aussitôt responsabilité pour le Monde.

Lévinas estime, par contre, que dans le rapport inter-humain, le dialogue, Autrui ne doit rien représenter ou symboliser. Il se présente lui-même. Dans ce dialogue, le Même ne se soucie que de l'Autre et ne répond qu'à l'injonction de celui-ci, en assumant une responsabilité illimitée à son égard. En somme, ce dialogue, expression de « l'humanisme de l'homme », déborde toute délimitation tracée par le monde, la société ou la culture. Lévinas ne prend pas en compte ce troisième terme de la relation qu'est le Monde chez Rosenzweig. Lévinas situe ou limite la relation éthique au Même et à l'Autre, ouvre une dimension de transcendance dans laquelle le Transcendant ne se manifeste qu'à travers Autrui. La relation éthique naît à partir de l'altérité irréductible du visage de l'Autre et ce visage remplace le Monde de Rosenzweig. La dimension d'amour du prochain développée par Rosenzweig est limitée.

Ce passage d'une position philosophique à une position religieuse conduit Lévinas à conclure que la réalité, l'expérience ou « *la trame du réel est l'histoire religieuse. Elle commande l'histoire politique. C'est là la position antihégélienne de Rosenzweig* »⁹⁰. À cela, il faut ajouter que la critique de la totalité et la place prépondérante accordée à l'humain dans la pensée de Rosenzweig font de lui l'un des penseurs les plus influents de notre époque. Lévinas le confesse en ces termes : « *Toute la vie*

⁹⁰ DL, p. 288.

de Rosenzweig est comme un pressentiment de ces grands bouleversements et la rupture avec les façons de penser qui portent la responsabilité de tant de catastrophes. Il reste notre grand contemporain »⁹¹.

Analysant de façon générale la philosophie nouvelle du dialogue, Lévinas s'étonne de son paradoxal message : le Tu, tout en étant absolument autre que le Je, parvient à dialoguer avec le Je. Dans le face-à-face de la rencontre Je-Tu s'établit un passage extra-ordinaire qui ouvre à la socialité, à la relation immédiate à l'autre, à une forme de relation immédiate à l'autre différente de celle du **Je pense** qui aspire à égaler et à comprendre. Les philosophes du dialogue rendent possible cette idée essentielle : la relation du Je-Tu est désintéressée. Et pour Lévinas, cette non-indifférence du **tu** au **je** peut être dénommée avec prudence **amour**. Dans cette relation d'amour **l'autre compte** par-dessus tout. C'est à travers une telle relation que survient l'avènement éthique. Par conséquent, il faut admettre que la signification du dialogue va au-delà de la parole. Le dialogue a une portée générale. Il est la transcendance dans son mode originel. L'éthique de Lévinas ne s'instaure pas à partir du dialogue, mais à partir d'un commandement, expression du visage du prochain.

Jean Wahl soupçonnait que la philosophie n'était pas seulement dans la philosophie. La philosophie ou "l'expérience métaphysique", selon ses termes, est aussi dans les sciences exactes, les arts et dans la poésie.

⁹¹ HS, p. 73.

"L'expérience métaphysique" chez Wahl ne se limite pas simplement à "connaître". Ce qui est important dans "l'expérience métaphysique", c'est la transcendance. Et Jean Wahl, dans son ouvrage *l'Expérience métaphysique*, affirme que ce n'est pas l'homme qui éprouve la présence de Dieu, mais plutôt celui-ci qui éprouve l'homme. D'où sa conclusion : « *L'homme éprouve qu'il est éprouvé* »⁹². La transcendance, c'est ce mouvement qui conduit **au-delà**. Lévinas sera attentif à cette définition de la transcendance par Wahl : « *la transcendance, c'est l'acte de dépasser en même temps l'objet vers lequel tend le dépassement* »⁹³. Et « *l'homme est toujours au-delà de lui-même* »⁹⁴. Cet "au-delà" désigne la hauteur et la profondeur. L'"au-delà" de l'expérience métaphysique, c'est de parvenir à constituer une "identité de l'incomparable", c'est l'unicité de soi-même. Mais Wahl précise dans son *Traité de métaphysique* que cet "au-delà" de soi-même doit avoir conscience du fait que « *c'est lui-même qui est la source de cet au-delà et ainsi la transcendance se recourbe vers l'immanence* »⁹⁵. L'immanence ici ne renvoie à aucun culte dans le rapport que l'homme entretient avec l'au-delà.

Tout comme Lévinas, Maurice Blanchot s'interroge sur le rapport à autrui. Leurs approches de l'altérité sont proches. Lévinas partage pleinement avec Blanchot l'idée du primat de la métaphysique par rapport à l'ontologie, de l'éthique par rapport à la liberté, comme de l'infini par rapport à la totalité.

⁹² Ibid., p. 102.

⁹³ Ibid., p.103.

⁹⁴ Ibid., p. 103.

⁹⁵ HS, p. 110.

Mais ce voisinage entre eux ne saurait être pris pour une communauté de vue. Il y a certes des consonances, des similitudes, mais aussi des dissonances, des différences. Ainsi, quand Lévinas pense l'Autre, Autrui, Blanchot pense le Neutre. Chez Blanchot, la responsabilité du sujet concerne toujours les fautes commises par celui-ci. Alors que chez Lévinas, le sujet est d'emblée responsable. Dans les œuvres de Blanchot, il est surtout question d'événement qui n'est ni être ni néant. C'est ce qu'il appelle « désastre ». Et dans sa compréhension, dit Lévinas, "désastre" « *ne signifie ni mort ni malheur, mais comme de l'être qui se serait détaché de sa fixité d'être, de sa référence à une étoile, de toute existence cosmologique, un dés-astre* »⁹⁶. Lévinas constate que chez Blanchot, ce substantif "désastre" a un sens presque verbal. Cet événement est donc une situation inquiétante, obsédante, et il est difficile pour l'homme de s'en sortir.

Au-delà des lectures des philosophes qui détermineront, structureront ou façonneront sa pensée de l'altérité radicale ou sa quête de l'humain, il faut aussi reconnaître que ce sont véritablement les expériences pré-philosophiques qui ont inspiré et orienté la pensée philosophique de Lévinas.

⁹⁶ EI, pp. 40-41.

CHAPITRE II : L'OUVERTURE DU SOI A L'AUTRE DANS LES TEXTES RELIGIEUX ET LITTÉRAIRES OU LES EXPÉRIENCES PRÉ-PHILOSOPHIQUES

La pensée philosophique de Lévinas s'est constituée, selon l'expression de Guy Petitdemange, en empruntant des "sentiers particuliers" qui sont entre autres les influences des "textes" ou "écrits" religieux comme la Bible et le Talmud et autres corpus littéraires.

Lévinas avouait justement que « *toute pensée philosophique repose sur les expériences pré-philosophiques* »⁹⁷. Et la spiritualité est l'une des expériences pré-philosophiques au fondement de sa pensée philosophique. En effet, Lévinas admet que « *la philosophie ne s'engendre pas d'elle-même. Philosopher, c'est aller aux lumières où on voit les lumières et où luisent les premières significations mais qui ont déjà un passé* »⁹⁸. Pour lui, plus précisément, la théologie biblique se concilie facilement avec la philosophie sans que soit développé un besoin exprès de les accorder. Ainsi, reconnaît-il,

*les textes des grands philosophes, avec la place que tient l'interprétation dans leur lecture, me parurent plus proches de la Bible qu'opposés à elle, même si la concrétude des thèmes bibliques ne se reflétait pas immédiatement dans les pages philosophiques. Mais je n'avais pas l'impression, à mes débuts, que la philosophie était essentiellement athée et je ne le pense pas aujourd'hui non plus.*⁹⁹

⁹⁷ Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini* (dialogues d'Emmanuel Lévinas et Philippe Nemo), Paris, Fayard et Radio-France, Librairie générale française, Coll. Le livre de Poche n°4018, série Biblio-essai, 2006, p.14.

⁹⁸ Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*. Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de poche n°4019, série Biblio-essai, 2006, p. 183.

⁹⁹ El, p .14.

1. La tradition judéo-chrétienne

La tradition judéo-chrétienne désigne la civilisation ou la culture occidentale inspirée et façonnée par des textes fondamentaux comme la Bible et le Talmud. Ces textes donnèrent naissance à des religions comme le Judaïsme et le Christianisme.

La philosophie, selon Lévinas, commence probablement à partir de traumatismes ou de tâtonnements que l'on n'arrive pas à mettre sous la forme discursive ou verbale. Ces tâtonnements ou ces traumatismes peuvent être par exemple, selon Lévinas, une **séparation, une scène de violence, une brusque conscience de la monotonie du temps**, etc. Et c'est à la lecture du Talmud et de la Bible que ces expériences donnent à réfléchir, deviennent questions et problèmes. Le livre se veut donc une expression de notre vécu ou de notre être. En effet, dans la lecture, le souci de nous-mêmes disparaît. Le lecteur est au-dessus de cette exaltation de domination, de pouvoir sur l'Autre, sans pour autant tomber dans la quête absolue d'un idéal de normes de vie ou du vivre. En conséquence, constate Lévinas, « *la Bible serait pour moi le livre par excellence* »¹⁰⁰. De ce terreau biblique, il va tirer une certaine inspiration que d'aucuns nomment "éthico-métaphysique" et que d'autres taxent d'"éthico-religieuse".

1.1. La Bible

Lévinas avoue que son attitude personnelle à l'égard de la religion chrétienne a subi un certain changement grâce à la

¹⁰⁰ El, p. 12.

lecture de Franz Rosenzweig. À celui-ci, il doit une bonne part de son **comprendre** et de son **défendre** le Christianisme.

Dans une enfance vécue en Lituanie, le Christianisme paraissait à Lévinas comme un monde clos, fermé ou hermétique. Ces premières lectures du Christianisme portaient sur l'Inquisition, la souffrance des Marranes en Espagne, l'histoire des croisades, etc. Durant cette enfance en Lituanie, il n'y avait aucun contact social entre Juifs et Chrétiens, sauf à des moments d'échanges économiques entre ces deux communautés. Ce fut plus tard que Lévinas en vint à la lecture de la Bible en hébreu. Cette lecture a influencé sa pensée éthique de l'interhumain. Il découvre dans la Bible une représentation et une doctrine de l'humain toujours proches de sa propre vision. Le chapitre 25 de **Matthieu** a fortement marqué Lévinas. Dans cette épître, Lévinas apprend avec étonnement que les hommes ont abandonné, persécuté le Christ ou le bon Dieu. Qu'est-ce que cela signifie ? Au fond, pour Lévinas, à chaque fois que les hommes offensaient un pauvre, refusaient l'aumône aux nécessiteux qui frappaient à leur porte, c'est le bon Dieu qu'ils privaient de leur aide. Il y a une identification de Jésus avec les victimes de la société. En outre, un concept théologique comme l'eucharistie, Lévinas l'interprète comme la rencontre d'autrui et c'est dans cette rencontre que réside la présence personnelle de Dieu. Une telle idée était déjà contenue dans l'Ancien Testament au chapitre 58 d'Isaïe. Dans ce chapitre, les croyants qui veulent être proches de Dieu ne le seront que lorsqu'ils auront affranchi leurs esclaves et nourri ceux qui ont faim.

Le verset biblique « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » marqua aussi profondément Lévinas. Et à travers ce verset, il ne voit guère l'amour du prochain comme l'amour de quelqu'un qui est « comme toi-même » ou « autant que toi-même ». Pour Lévinas, cela signifie que l'amour du prochain est la condition de l'amour de soi. Avant "toi-même", il y a l'autre. La Bible, c'est la priorité de l'autre par rapport à moi. C'est dans autrui que je vois toujours la veuve et l'orphelin. Autrui passe toujours avant ! Cet amour de l'autre fonde et justifie cette interdiction absolue du meurtre : « *Tu ne tueras point* ». Ces "étranges recommandations", du point de vue de Lévinas, expriment simplement une existence appelée à vivre pour l'autre. Et le moi humain, au-delà de sa signification "d'être voué à être", d'être soucieux de déployer son être, exprime aussi la possibilité pour lui de s'intéresser à autrui, de se sacrifier pour l'autre. Lévinas perçoit ainsi, à travers ces recommandations, « *la possibilité d'une responsabilité pour l'altérité de l'autre homme, pour l'étranger sans domicile ni langue, pour la matérialité d'affamé et d'assoiffé, pour la nudité de mortel sans défense* »¹⁰¹.

Du Christianisme, Lévinas veut extraire une idée philosophique de portée universelle. Son intérêt n'est donc pas axé sur le **numineux**, c'est-à-dire ce qui relève du sacré et des sacrements ou ce qui est de l'ordre du mystère théologique et qui échappe par là à la saisie de la raison. Les événements liés au Christianisme, qui paraissaient à Lévinas incompréhensibles et demandaient des explications sont : le fait que les Inquisitions et les croisades soient liées au signe du Christ, à la croix ; le fait

¹⁰¹ Emmanuel Lévinas, *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, p.155.

que le monde soit resté le même malgré le sacrifice chrétien. D'où ce constat terrible de Lévinas : « *la lecture de l'Évangile fut toujours compromise à mes yeux – à nos yeux – par l'histoire* »¹⁰².

L'Holocauste ou la Shoah selon l'appellation juive fut possible dans une Europe chrétienne. Ce sont des Chrétiens qui ont pris part à la Shoah. Autrement dit, ces Chrétiens qui n'ont pas trouvé d'interdits en prenant part à ces actes ignobles ont reçu le baptême catholique ou protestant. Les exterminations hitlériennes ont ruiné la foi des Juifs d'Occident dans la Providence divine ou dans l'Histoire du Progrès. Le célèbre mot de Nietzsche sur la "mort de Dieu" recouvrait dans ce contexte-ci tout son sens. Et selon Lévinas, dans ces camps d'extermination, ce mot avait **la signification d'un fait empirique**. Si une telle barbarie a pu se produire en Europe, cela ne s'expliquerait-il pas, s'interroge Lévinas, par le fait que le Christianisme a conquis l'Europe en accordant la primauté à la foi, au salut surnaturel par rapport aux actions concrètes, à la justice ? Mais c'est à cette même époque que Lévinas prenait conscience de ce que la théologie chrétienne appelle **charité et miséricorde**. La soutane noire, à cette période, est synonyme de refuge. Lévinas reconnaît être particulièrement bénéficiaire de la charité catholique. Il doit la vie de sa femme et de sa fille aux sœurs de Saint-Vincent de Paul d'Orléans, chez qui elles ont trouvé refuge. Ce qu'il doit à cette congrégation dépasse la gratitude. Cette époque a été surtout caractérisée par « *la possibilité même de parler à*

¹⁰² AHN, p.190

quelqu'un »¹⁰³. Une telle situation, pour Lévinas, sauvegarde l'humanité : « *un monde sans recours est désespéré* »¹⁰⁴.

Au travers de ces faits, il devient évident que la Bible pour Lévinas est l'expression de ce lien primordial de responsabilité pour l'autre. Le souci de soi est second. Le souci de l'autre, du prochain, précède le souci de soi. Le sujet, le "je" est essentiellement une ouverture, un engagement à la responsabilité. Lévinas le déclare en ces termes : « *J'ai compris le Christianisme dans son "vivre et mourir pour tous les hommes"* »¹⁰⁵. La Bible est à percevoir au-delà de ses aspects théologiques métaphysiques : « *La Bible ne vise pas la vraie connaissance de Dieu, mais uniquement l'enseignement d'une règle pratique, inspirée par l'amour désintéressé de Dieu* »¹⁰⁶.

1.2. Le Talmud

Le Talmud est aussi l'une des sources inévitables de l'inspiration de la pensée philosophique lévinassienne. Le Talmud a été écrit entre le II^e et le VII^e siècle. Il est la version écrite des leçons et discussions des docteurs rabbiniques qui enseignaient en Palestine et en Babylonie. On y trouve les problèmes de la morale, du droit et de la loi cérémonielle du judaïsme. Le Talmud comprend près de soixante-dix traités. D'origine juive, Lévinas s'est d'emblée trouvé dans une culture juive, dans un milieu où l'interprétation, l'exégèse des textes bibliques était cultivée à un très haut degré. Né en Lituanie,

¹⁰³ Ibid., p. 191.

¹⁰⁴ Idem

¹⁰⁵ Ibid., p. 192.

¹⁰⁶ DL, p. 176.

Lévinas y apprit à lire la Bible en hébreu. C'est après la seconde guerre mondiale qu'il s'est activement intéressé à la pensée juive ou plutôt qu'il a réactivé son intérêt assoupi pour la tradition judaïque.

Que recouvre ce vocable de "judaïsme" ? Pour Lévinas, le judaïsme « désigne, avant tout, une religion – système de croyances, de rites et de prescriptions morales fondées sur la Bible, sur le Talmud, sur la littérature rabbinique, souvent combinés avec la mystique ou la théosophie de la Kabale »¹⁰⁷. Il désigne par ailleurs une culture ou une civilisation fondée ou résultante de la religion juive. Le Judaïsme est la source des grandes religions monothéistes comme le Christianisme et l'Islam. C'est de l'enseignement talmudique que Lévinas retient l'idée directrice du primat de l'exigence éthique comme souffrance pour l'Autre "jusqu'à la mort". Le souci de l'étranger, de l'autre homme, ou plutôt l'obsession de l'Autre exprimé par le Talmud m'assigne à la responsabilité illimitée envers l'Autre :

*Je suis en réalité responsable d'autrui même quand il fait des crimes, même quand d'autres hommes font des crimes. C'est pour moi l'essentiel de la conscience juive. Mais je pense aussi que c'est l'essentiel de la conscience humaine : tous les hommes sont responsables les uns des autres, "et moi plus que tout le monde"*¹⁰⁸

précise Lévinas. La tradition hébraïque a toujours été marquée par la hantise de l'altérité, l'altérité inappropriable de l'Autre. Elle va jusqu'à subordonner la liberté à la loi de l'Autre.

¹⁰⁷ Ibid., p. 47.

¹⁰⁸ EN, p. 117.

La liberté de tout être humain résulte de la reconnaissance de l'altérité de son semblable et de la dignité du genre humain. La Thora¹⁰⁹ exige que l'humanité se départisse du **souci-pour-soi** du vivant et lui enseigne l'adoption du souci-pour-les-autres. Lévinas résume ainsi la théologie juive : « *La foi juive est tolérance parce que d'emblée elle supporte tout le poids des autres hommes* »¹¹⁰. S'inspirant du traité talmudique de Baba-Bathra, Lévinas rapporte dans *Les imprévus de l'Histoire* qu'un jour, un Romain demanda au docteur juif Rabbi Aquiba : « *Pourquoi votre Dieu qui est le Dieu des pauvres ne nourrit-il pas les pauvres ?* » Rabbi Aquiba répondit en ces termes : « *Pour que nous ne soyons pas voués à la Géhenne* »¹¹¹. Il nous paraît évident que l'idée lévinassienne selon laquelle seul l'homme est responsable de l'homme est tirée de ces propos talmudiques. Le traité Aboth 6a du Talmud de Babylone s'interrogeait aussi en ces termes : « *Si je ne répons pas de moi, qui répondra de moi ? Mais si je ne répons que de moi, suis-je encore moi ?* »¹¹². Dieu, selon le Talmud, se trouve dans l'impossibilité absolue d'assurer les devoirs et les responsabilités de l'homme. Lévinas s'approprie cette idée et l'énonce de façon énergique :

C'est à l'homme de sauver l'homme : la façon divine de réparer la misère consiste à ne pas y faire intervenir Dieu. La vraie corrélation d'homme entre l'homme et Dieu dépend d'une corrélation d'homme à homme, dont

¹⁰⁹ La Torah ou la Pentateuque est la « Loi écrite » des juifs. Elle formule les enseignements ou les instructions, les pratiques traditionnelles du judaïsme. Et le Talmud est la « Loi orale » mise précisément par écrit.

¹¹⁰ DL, pp. 261-262.

¹¹¹ Emmanuel Lévinas, *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p.183.

¹¹² Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de poche n°4058, série Biblio-essai, 1994, p.95.

*l'homme assume la pleine responsabilité, comme s'il n'y avait pas de Dieu sur qui compter.*¹¹³

Cette responsabilité personnelle de l'homme à l'égard de l'Autre, du prochain, est telle que Dieu ne peut y mettre fin. La question de Caïn dans **Genèse IV, 9** : « *Suis-je le gardien de mon frère ?* », montre toute son impertinence. Elle est posée par quelqu'un qui n'a pas encore pris conscience de la nécessité de la solidarité humaine et qui prône une philosophie individualiste selon laquelle chacun existe pour soi et pense que tout est permis. Aussi devant la reconnaissance universelle de la dignité humaine, une dignité par laquelle tous les hommes sont égaux, le judaïsme admet qu'« *il faut que quelqu'un se sente responsable de cette égalité au point d'y renoncer, au point d'exiger de soi "infiniment plus" et "toujours davantage"* »¹¹⁴. C'est le privilège de l'élite dont la responsabilité est illimitée.

La responsabilité infinie à l'égard de la veuve, de l'orphelin, de l'étranger et du pauvre ne saurait se faire les "mains vides". En effet, le judaïsme se particularise par son souci de l'économie, d'une justice qui s'exerce dans le concret ou le matériel. Le Talmud a établi un rapport étroit entre le matériel, la vie économique et la vie spirituelle. Lévinas s'approprie cette idée en affirmant que « *toute relation pratique avec le monde est représentation, et le monde représenté est économique. Il y a une universalité de la vie économique qui l'ouvre à la vie de l'être* »¹¹⁵. C'est du Talmud aussi que découle la conception

¹¹³ IH, p.183.

¹¹⁴ Idem

¹¹⁵ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de poche n°4205, série Biblio-essai, 2006, p. 193.

lévinassienne de Dieu ou de l'Infini. Dieu n'est plus cet être transcendant, hors de la portée des humains, que ceux-ci chercheraient dans un espace extra-terrestre ou social. Dieu se manifeste au quotidien dans les relations interhumaines. Il n'existe pas en dehors des rapports que les hommes entretiennent entre eux. Et, comme le dit expressément « Isaïe 58 », « *la proximité de Dieu, la dévotion même, est le dévouement à l'autre homme* »¹¹⁶. Pour le Judaïsme, le sacré « *ne se manifeste que là où l'homme reconnaît et accueille autrui* »¹¹⁷. C'est dire que le judaïsme n'est pas préoccupé par le surnaturel, le merveilleux ou l'énonciation de dogmes. La ferveur religieuse se manifeste dans les rapports que les hommes entretiennent entre eux et non pas exclusivement dans les discours. Le rapport avec le divin se noue dans le rapport avec les hommes et instaure par là la justice sociale. « *Cette réalisation de la société juste est ipso facto élévation de l'homme à la société avec Dieu. Cette société est la béatitude humaine elle-même et le sens de la vie* »¹¹⁸. Tel est selon Lévinas l'esprit de la Bible juive. En d'autres termes, la religion ne vaut, n'a d'importance que parce qu'elle permet la réalisation de la société, offre cette heureuse possibilité pour un homme de voir le visage d'un autre. En effet,

la religion veut dire transcendance, qui, en tant que proximité de l'absolument autre – c'est-à-dire de l'Unique dans son genre –, n'est pas une coïncidence manquée, et qui n'aurait pas abouti à quelque fin sublime projetée, ni une non compréhension de ce qui aurait dû être saisi et appréhendé comme objet, comme "ma chose" ; la religion, c'est l'excellence propre de la

¹¹⁶ AHN, p. 202.

¹¹⁷ IH, p. 182.

¹¹⁸ DL, p. 241.

*socialité avec l'Absolu, ou, si vous voulez, au sens positif de cette expression, la Paix avec l'autre*¹¹⁹,

précise Lévinas. Dans *Difficile Liberté*, il rapporte un bref entretien entre Hillel et un Romain. Le Romain voulait comprendre l'essence du judaïsme. Pour cela, il n'offrit pas de chaise à Hillel pour faire son exposé afin d'éviter les longs discours. Hillel se tint debout et fit cette déclaration : « *Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fit – voilà toute la Thora et, pour le reste, va et apprends* »¹²⁰. Une telle réponse, aux yeux de Lévinas, a encore de la valeur à travers sa proposition finale. De son long apprentissage du judaïsme, de son fréquent contact ou de sa forte imprégnation du judaïsme, il a trouvé un terreau pour construire une philosophie nouvelle qui voit dans l'homme, dans les relations entre les hommes, la manifestation de l'Infini :

*Je pense que le moment proprement nouveau de toute la philosophie moderne est là : je veux dire le fait que l'humain ne soit pas un savoir sur Dieu mais le lieu où le divin agit, où "Dieu vit". Une transcendance immanente, donc.*¹²¹

2. Les influences littéraires

L'influence de la littérature sur la pensée philosophique de Lévinas est tout aussi primordiale. Ses écrits sont truffés de références aux œuvres littéraires. Les œuvres littéraires qui ont marqué Lévinas sont ressenties comme des drames de la

¹¹⁹ AHN, p. 201.

¹²⁰ DL, p. 377.

¹²¹ Entretien de Lévinas avec Christoph Von Wolzogen, in revue, *Philosophie*, n°93, printemps 2007, pp. 21-22.

condition humaine. La proximité entre la philosophie et la littérature est pour lui si évidente qu'il va jusqu'à dire, non sans une certaine prudence : « *il me semble parfois que toute la philosophie n'est qu'une méditation de Shakespeare* »¹²². Toutes les influences littéraires de Lévinas se caractérisent par ce fait primordial que l'Autre reste à jamais réfractaire à la domination du sujet.

2.1. Les classiques russes

Les grands auteurs classiques russes souvent cités par Lévinas sont : Pouchkine, Lermontov, Gogol, Tourgueniev, Dostoïevski et Tolstoï. Les personnages des œuvres classiques russes s'interrogent sans cesse sur le sens de la vie.

Par exemple, de la lecture de *Les frères Karamazov*, IIème partie, livre IV, chapitre II de Dostoïevski, Lévinas a été marqué par ces propos d'Aliocha : « *Nous sommes tous responsables de tout et de tous devant tous, et moi plus que tous les autres* »¹²³. Cette même formule est souvent traduite en ces termes : « *Nous sommes tous coupables de tout et de tous envers tous et moi plus que tous les autres.* »¹²⁴ Une telle affirmation ne veut nullement signifier que chaque sujet est aussi et autant responsable que l'autre. Le principe de la responsabilité ne saurait se généraliser à tout le monde. De Dostoïevski, Lévinas tire plutôt l'idée selon laquelle « *non seulement je suis plus responsable que l'autre,*

¹²² Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, coll. "Quadrige", 1983, p. 60.

¹²³ EI, p.98.

¹²⁴ HS, p.61.

mais je suis même responsable pour la responsabilité de tout le monde »¹²⁵.

Vassili Grossman est auteur de *Vie et Destin*. Dans ce remarquable roman, il décrit la réalité stalinienne dans toute son horreur et l'identifie à celle d'Hitler. Le règne de Staline, contrairement à toute la bonne foi communiste proclamée, a été marqué par la déshumanisation, l'effondrement des valeurs mêmes de la civilisation occidentale : des citoyens dégradés, humiliés, livrés à la souffrance et à la mort.

Avec Staline, nous sommes parvenus à une « *Humanité déshumanisée* »¹²⁶ où il n'y a plus de place pour l'idéal exprimé au premier moment de la Révolution en faveur des droits de l'homme. Dans cette vie où le « *mépris total de la personne humaine, du respect de l'homme* »¹²⁷ semble être la règle, Vassili Grossman perçoit la possibilité de la bonté ou plutôt de la "petite bonté" selon son expression. Une "petite bonté" qui n'est pas le résultat d'une quelconque organisation raisonnable de la société, d'une idéologie bien planifiée avec des finalités à réaliser. La "petite bonté" ne résulte pas d'un régime, d'un système organisé ou d'une institution sociale. Dans cet univers stalinien ou dans cette société complètement déshumanisée, « *la seule chose qui reste vivace, c'est la bonté de la vie courante* »¹²⁸. Une bonté vécue quotidiennement par des gens ordinaires qui ressentent du fond de leur cœur de l'amour pour tout ce qui est vivant. Cette

¹²⁵ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in revue *Esprit*, n°234, juillet 1997, p. 138.

¹²⁶ AHN, p. 102.

¹²⁷ Emmanuel Lévinas, *Altérité et transcendance* Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de poche n°4397, série Biblio-essai, 2006, p. 116.

¹²⁸ Ibid., p.116.

bonté se caractérise par le fait qu'elle s'exprime sans témoins, sans pensée et qu'elle est gratuite, par conséquent éternelle.

C'est à la lecture de cet auteur que Lévinas fut marqué par l'expression « **humain dans l'homme** » qui résumait en quelque sorte sa philosophie ou ce que visait profondément sa pensée philosophique. Il y découvrit aussi l'idée selon laquelle le dos de l'homme – ce que *Totalité et Infini* n'avait pas prévu – est plus expressif que le visage. Vassili Grossman était allé jusqu'à faire du dos le lieu même de la signification. Dans *Vie et Destin* (troisième partie, chapitre 23), Lévinas apprit avec stupéfaction cette expérience : les familles ou les femmes des détenus politiques leur rendent visite à la Loubianka (prison) à Moscou pour s'enquérir de leurs nouvelles. Dans l'attente, une queue se forme aux guichets, queue dans laquelle les uns ne perçoivent que le dos des autres. Dans l'attente de son tour de visite, une femme découvre justement que le dos humain est très expressif, susceptible de véhiculer de façon pénétrante des états d'âme. Car « *les personnes qui approchaient du guichet avaient une façon spéciale d'étirer le cou et le dos, les épaules relevées avaient des omoplates relevées comme par des ressorts et semblaient crier, pleurer, sangloter* »¹²⁹. Et sur la "nuque" aussi de ceux qui faisaient la queue, on pouvait lire leur appel de misère, toute leur faiblesse et toute leur mortalité.

Une expérience qu'aucun texte philosophique n'avait prévue ni décrite. C'est la littérature qui la révélait à l'interprétation de la pensée philosophique.

¹²⁹ AT, p. 14.

2.2. Les écrivains de l'Europe occidentale

Dans les œuvres des auteurs occidentaux comme Racine, Molière, Shakespeare, Goethe, Baudelaire, Proust, Céline, Kafka, etc. sont évoqués les drames de la condition humaine. Que ce soit dans *Macbeth* ou *Roméo et Juliette* de Shakespeare, Lévinas trouve un sens à l'existence. Macbeth par exemple accepte consciemment de mener une lutte désespérée ou un combat. Ou encore ce cri de Juliette qui illustre un triomphe sur la fatalité au troisième acte de *Roméo et Juliette* : « *Je garde le pouvoir de mourir* ». La tragédie se caractérise par ce fait constant que la fatalité ne saurait empêcher l'action, faire cesser toute bonne volonté de lutter. Pour Lévinas, la tragédie « *n'est pas simplement la victoire du destin sur la liberté, car par la mort assumée au moment de la prétendue victoire du destin, l'individu échappe au destin* »¹³⁰. Cet individu qui échappe au destin est le héros. Il se situe au-delà de la "*tragédie ou la tragédie de la tragédie*"¹³¹. Le héros est « *celui qui aperçoit toujours une dernière chance, c'est l'homme qui s'obstine à trouver des chances. La mort n'est donc jamais assumée ; elle vient* »¹³². Il y a chez Shakespeare une affirmation de l'impossibilité du néant, d'assumer la mort. Ce refus du néant donne à l'homme la possibilité « *d'arracher à la servitude de l'existence une suprême maîtrise. "To be or not to be" est une prise de conscience de cette impossibilité de s'anéantir* »¹³³.

¹³⁰ TA, p.29.

¹³¹ Idem

¹³² TA, p. 61.

¹³³ Idem.

À côté du héros, il y a aussi dans la tragédie shakespearienne le bouffon, le fou qui n'est pas le personnage principal. Il est « *celui qui sent et dit avec lucidité l'inconsistance du monde et l'absurde des situations* »¹³⁴.

Toutes ces lectures et confrontations ont convaincu Lévinas de chercher obligatoirement la faiblesse, "le relâchement sans lâcheté de la virilité", c'est-à-dire de rompre avec la cruauté, le peu de sens humain qui orne la terre et que l'ontologie crée. Il va se frayer son propre chemin avec l'objectif clairement affiché de donner à la philosophie une nouvelle orientation, de refonder la philosophie en vérité en partant d'une difficile, voire d'une impossible phénoménologie de la socialité. L'Autre ne se laisse guère voir, saisir ou décrire ; mais plutôt il se laisse **écouter**. Autrui se signifie lui-même. Il s'auto-présente en disant simplement, « **moi, c'est moi** ». Voilà pourquoi chez Lévinas la phénoménologie de sa manifestation, c'est-à-dire de son ouverture, son "**apparaître**", ne peut être qu'exceptionnel. Une difficile phénoménologie qui met en évidence la prédominance de l'Autre.

¹³⁴ Ibid., p.41.

CHAPITRE III : LA PRÉDOMINANCE DE L'AUTRE COMME VISAGE

La relation éthique ou intersubjective de Lévinas se singularise essentiellement par la reconnaissance d'emblée ou l'acceptation de fait de la prééminence de l'Autre ou de la primauté du visage. Le fait premier de l'existence se tient dans le « pour l'autre » ou dans la bonté. L'Autre est toujours premier quelle que soit la circonstance. C'est toujours à partir de lui et par rapport à lui que tout se joue dans la relation éthique de la responsabilité. Cette primauté d'Autrui est non seulement **saluée**, **invoquée**, mais aussi considérée comme constitutive du sujet : « *Je ne pense pas seulement à ce qu'il est pour moi, mais aussi et à la fois, et même avant, je suis pour lui* »¹³⁵. Cette prédominance d'Autrui se manifeste dans la relation intersubjective à travers plusieurs dimensions.

1. L'altérité radicale de l'Autre

La primauté de l'Autre s'explique chez Lévinas par son altérité radicale ou absolue : « *L'autre est altérité* »¹³⁶. Cette altérité est constitutive de l'Autre : « *L'altérité de l'Autre, ici, ne résulte pas de son identité, mais la constitue : l'Autre est Autrui* »¹³⁷, argumente-t-il. Dans la relation éthique, l'Autre se présente comme absolument autre. L'Autre n'est donc pas relatif au Même. L'altérité n'est donc possible que par rapport à un terme qui est le Même, non pas relativement mais absolument.

¹³⁵ DL, p. 22.

¹³⁶ AT, p. 113.

¹³⁷ TI, p. 281.

Elle préserve l'hétérogénéité de l'Autre dans sa relation au Même. C'est pourquoi l'altérité de l'Autre lui sert de contenu distinctif. Elle est ce dont jouit le sujet et ce qui ne se laisse jamais entièrement analyser ou approprier. Aussi, pour Lévinas,

*l'altérité d'Autrui ne dépend pas d'une qualité quelconque qui le distinguerait de moi, car une distinction de cette nature impliquerait précisément entre nous cette communauté de genre qui annule déjà l'altérité.*¹³⁸

L'altérité est toujours **radicale, irréductible**. Autrui est cette altérité absolue. En d'autres termes, l'Autre en tant qu'autre absolument autre, c'est autrui. Autrui est incomparable, non-interchangeable. Lévinas élève l'Autre à un tel rang pour ne pas transiger sur sa valeur. L'Autre est une valeur absolue, en tout temps et en tout lieu ou encore quelles qu'en soient les circonstances. Quelque soit la relation sociale, l'altérité de l'Autre se manifeste dans une relation non réciproque. Autrui ne se définit pas seulement comme un alter : "il est ce que moi, je ne suis pas", aime dire Lévinas. Une différence qui ne relève pas du caractère, de la physionomie, de la psychologie, etc. L'altérité elle-même est ce qui distingue l'Autre du Même. L'Autre peut être par exemple, le faible, le pauvre, la veuve, l'orphelin, tandis que le Même ou le Moi est le riche ou le puissant. Cette différence irrécusable et absolue de l'autre n'est pas une liberté posée à côté d'une autre liberté, celle du Même. La liberté de l'Autre, c'est son altérité. Autrui se caractérise par sa dimension infiniment étrangère. Une altérité antérieure à toute tentative de réduction au Même constitue le contenu de l'Autre. Cette

¹³⁸ Ibid., p. 211.

extériorité radicale est réfractaire à tout assujettissement ou à tout effort de totalisation du multiple, de la différence. L'altérité d'Autrui introduit la diversité, la multiplicité au sein de la société. Évidemment, pour Lévinas, l'Autre seul ou

*l'absolument étranger seul peut nous instruire. Et il n'y a que l'homme qui puisse m'être absolument étranger – réfractaire à toute typologie, à tout genre, à toute caractérologie, à toute classification – et, par conséquent terme d'une "connaissance" enfin pénétrant au-delà de l'objet. L'étrangeté d'autrui, sa liberté même ! Seuls les êtres libres peuvent être étrangers les uns aux autres. La liberté qui leur est "commune" est précisément ce qui les sépare.*¹³⁹

En face de l'Autre, le Même rencontre une altérité. La liberté n'est pas ce qui définit initialement le sujet responsable. Selon Lévinas, la liberté conçue comme caractéristique essentielle de l'Autre et du Même instaure d'avance un échec de la communication. Car, dans les deux cas, l'une des deux libertés est nécessairement anéantie.

La liberté ne peut instaurer qu'une relation de soumission et d'asservissement. Alors, pour Lévinas, la liberté est loin d'être ce qui caractérise l'Autre. L'essence de l'Autre, c'est son altérité ou encore « *c'est l'altérité que l'autre porte comme essence* »¹⁴⁰.

L'altérité radicale de l'Autre se manifeste à travers plusieurs figures.

¹³⁹ TI, p. 71.

¹⁴⁰ TA, p. 80.

2. Les figures de la relation à l'altérité

La différence de sexes, la relation érotique ou la volupté et la filiation sont des expressions authentiques de l'altérité d'Autrui. La relation avec l'altérité ne peut pas se traduire en relation de pouvoir, c'est-à-dire en relation de possession, de saisie et de connaissance. Car si on parvenait à posséder l'Autre, il ne serait pas l'Autre.

*Existe-t-il une situation où l'altérité de l'autre apparaît dans sa pureté ? Existe-t-il une situation où l'autre n'aurait pas seulement l'altérité comme l'envers de son identité, n'obéirait pas seulement à la loi platonicienne de la participation où tout terme contient du même et par là même contient de l'autre ? N'y aurait-il pas une situation où l'altérité serait portée par un être à titre positif, comme l'essence ? Quelle est l'altérité qui n'entre pas purement et simplement dans l'opposition de deux espèces du même genre ?*¹⁴¹

À toutes ces interrogations, Lévinas répond que le contraire absolument contraire, l'autre absolument autre, l'altérité par excellence, c'est le **féminin**. Dans *Le temps et l'autre*, Lévinas décrit le féminin comme le "**de soi autre**". Mais il précise que son approche du féminin a évolué :

*il y a vingt ans je pensais que le féminin était un genre, au plein sens du mot, qu'il n'appartenait pas au même genre que le Moi. Dans le petit livre Le temps et l'autre, déjà, on trouve quelque chose comme ça. Mais ce qui en reste à présent, c'est qu'il s'agit de penser l'être autre non seulement de façon formelle, mais en lui donnant un certain contenu »*¹⁴².

¹⁴¹ TA, p. 77.

¹⁴² Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Christoph Von Wolzogen, in revue *Philosophie*, n°93, printemps 2007, p. 16.

Le féminin est à l'origine du concept même de l'altérité. Pour Lévinas, le féminin, « *c'est l'Autre, réfractaire à la société, membre d'une société à deux, d'une société intime, d'une société sans langage.* »¹⁴³

De façon générale, le sexe introduit la division logique en genres et en espèces. Le féminin et le masculin diffèrent non seulement de par leurs natures différentes ou opposées, mais aussi de par leur altérité qui constitue en quelque façon leur nature. Ainsi, chaque sujet est doté d'un attribut d'altérité en lui. La différence de sexes n'est pas à comprendre au sens d'une dualité de deux termes complémentaires.

Le féminin pour Lévinas est un mystère. Et ce mystère du féminin dans la pensée lévinasienne n'est pas à confondre avec la notion romantique de femme mystérieuse, inconnue ou méconnue. Le mystère du féminin ne désigne pas seulement l'inconnaissable, mais un mode d'être qui se dérobe à la lumière, échappe à la saisie intellectuelle. Le féminin, explique Lévinas, « *c'est une fuite devant la lumière. La façon d'exister du féminin est de se cacher, et ce fait de se cacher est précisément la pudeur* »¹⁴⁴. Lévinas nomme ce mouvement la **transcendance du féminin**. Autrement dit, la transcendance est un mouvement qui consiste à se retirer dans la pudeur, contrairement au mouvement de la conscience qui va vers la lumière. Et ce mouvement dans la pudeur est ce que Lévinas appelle mystère. L'altérité du féminin ne consiste pas en une simple extériorité d'objet, une opposition

¹⁴³ TI, p. 297.

¹⁴⁴ TA, p. 79.

de volontés : « *c'est l'altérité qui fait toute sa puissance. Son mystère constitue son altérité* »¹⁴⁵.

L'altérité irréductible d'Autrui se manifeste inévitablement dans la volupté ou la relation érotique. La volupté est quête de plaisirs. La caresse permet d'être au contact d'un corps. Et il est généralement admis que dans la relation érotique ou sensuelle, le Moi en visant l'Autre veut combler un manque, un vide vécu à son niveau en s'adonnant à des attouchements qui livreraient l'Autre à son pouvoir. Mais chez Lévinas, la caresse ne vise pas, comme on le dit souvent avec légèreté, à **satisfaire ses désirs, satisfaire ses désirs sexuels** exactement comme la faim qu'on satisfait, la soif qu'on étanche et les sens qu'on apaise. En effet, chez Lévinas, « *ce qui est caressé n'est pas touché à proprement parler* »¹⁴⁶. Il justifie cela par le fait que « *cette recherche de la caresse en constitue l'essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu'elle cherche. Ce "ne pas savoir", ce désordonné fondamental en est l'essentiel* »¹⁴⁷.

L'objet de la caresse se dérobe toujours à la caresse : le désir est toujours inassouissable, jamais satisfait ou toujours affamé. La caresse s'effectue comme un jeu absolument sans projet ni plan. Aussi,

*la caresse consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui échappe sans cesse de sa forme vers un avenir – à solliciter ce qui se dérobe comme s'il **n'était pas encore**. Elle cherche, elle fouille. [...] Dans un certain sens elle **exprime** l'amour, mais souffre d'une incapacité de le dire. Elle a faim de cette expression même dans un incessant accroissement de faim.*¹⁴⁸

¹⁴⁵ TA, p. 80.

¹⁴⁶ TA, p. 82.

¹⁴⁷ Idem

¹⁴⁸ TI, p. 288.

Ou encore elle est

*l'attente de cet avenir pur, sans contenu. Elle est faite de cet accroissement de faim, de promesses toujours plus riches, ouvrant des perspectives nouvelles sur l'insaisissable. Elle s'alimente de faims innombrables.*¹⁴⁹

Le désir d'Autrui est un appétit qui se creuse sans cesse ou s'alimente de nouvelles faims. Quand bien même il y a un certain assouvissement de la relation érotique par des caresses, le désir qui l'anime renaît toujours, comme s'il n'avait jamais été satisfait. En d'autres termes, la jouissance reste paradoxale dans la volupté ou dans la relation érotique, car elle consiste à ne pas absorber l'Autre. Le désir chez Lévinas est constamment quête de l'altérité irréductible et absolue de l'Autre. Il est une inquiétude, un appel incessant qui vient du visage de l'Autre. La caresse érotique ne vise pas le corps, la réalité matérielle, qui d'ailleurs s'offre comme nudité érotique : « *dans le charnel de la tendresse, le corps quitte le statut de l'étant* »¹⁵⁰. C'est pourquoi, la caresse érotique ne désire pas spécifiquement une personne en particulier, un féminin de façon spécifique :

*la caresse ne vise ni une personne, ni une chose. Elle se perd dans un être qui se dissipe comme dans un rêve impersonnel sans volonté et même sans résistance, une passivité, un anonymat déjà animal ou enfantin, tout entier déjà à la mort.*¹⁵¹

La caresse érotique s'intéresse au tendre, au vulnérable et mortel. La relation érotique ou la caresse est quête de volupté. Et « *la volupté ne vise donc pas autrui, mais sa volupté, elle est*

¹⁴⁹ TA, p. 83.

¹⁵⁰ TI, p. 289.

¹⁵¹ Idem.

volupté de la volupté, amour de l'amour de l'autre ». ¹⁵² Chez Lévinas, l'amour cherche l'amour de l'autre, est désir d'autrui dans son altérité irréductible, est désir de l'absolument Autre. L'Amour vise Autrui, mais surtout il le vise dans sa faiblesse, son extrême précarité. Aimer, conclut Lévinas, c'est craindre pour l'Autre, porter secours à sa vulnérabilité. Loin d'être fusion, dans l'amour, chaque terme conserve son extériorité totale. Aussi, « *si aimer, c'est aimer l'amour que l'Aimé me porte, aimer est aussi s'aimer dans l'amour et retourner ainsi à soi. L'amour ne transcende pas sans équivoque – il se complaît, il est plaisir et égoïsme à deux* » ¹⁵³. L'altérité commande toute relation érotique ou amoureuse. Lévinas s'oppose radicalement à la conception romantique de l'amour en précisant que « *l'idée d'un amour qui serait une confusion entre deux êtres est une fausse idée romantique. Le pathétique de la relation érotique, c'est le fait d'être deux, et que l'autre y est absolument autre* » ¹⁵⁴. Ou encore

le pathétique de l'amour consiste dans une dualité insurmontable des êtres. C'est une relation avec ce qui se dérobe à jamais. La relation ne neutralise pas ipso facto l'altérité, mais la conserve. Le pathétique de la volupté est dans le fait d'être deux. L'autre en tant qu'autre n'est pas ici un objet qui devient nôtre ou qui devient nous ; il se retire au contraire dans son mystère. ¹⁵⁵

Une telle approche de la volupté, de la caresse, de l'éros ou du désir a jusque-là été méconnue par l'analyse philosophique. Chez Freud par exemple, le plaisir est le contenu de la libido. La

¹⁵² Ibid., p. 298.

¹⁵³ TI, p. 298.

¹⁵⁴ EI, p. 58.

¹⁵⁵ TA, p. 78.

libido vise le plaisir. Le plaisir n'est pas analysé en lui-même. La caresse est réalisée par l'obtention du plaisir. La relation érotique avec l'autre est fusion ou communion. Or, chez Lévinas, la relation avec Autrui, c'est justement l'absence de l'Autre. Et « *cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre* »¹⁵⁶.

La filialité ouvre une dimension de la relation avec autrui marquée par l'altérité. Dans la relation de filialité, l'Autre est, en quelque façon, moi. Ce moi peut être du père ou de la mère. Que ce soit le père ou la mère, chaque terme conserve son ipséité ou son extériorité absolue. Pour Lévinas,

*la filialité est encore plus mystérieuse : c'est une relation avec autrui où autrui est radicalement autre, et où cependant il est en quelque façon, moi ; le moi du père a affaire à une altérité qui est sienne, sans être possession ni propriété.*¹⁵⁷

Dans la relation père/fils ou dans la relation de paternité, le fils n'est pas simplement une œuvre du père, une propriété de celui-ci. Le fils est doté de possibilités qui sont comme celles du père. Il a le pouvoir de sortir de la limite de l'identité que le père lui a léguée et qui lui est propre vers une autre forme d'identité qui n'est pas celle du père et qui cependant est du père. Dans ces conditions, le fils n'est pas un autre moi-même, mais moi-même comme autre. C'est dans ces termes que Lévinas conçoit toute relation de filialité, paternité ou maternité. Ainsi, « *la paternité est la relation avec un étranger qui, tout en étant autrui, est moi ; la relation du moi avec un moi-même, qui est cependant étranger*

¹⁵⁶ TA, p. 89.

¹⁵⁷ EI, p. 62.

à moi »¹⁵⁸. Le fils n'est pas le père, qui par contre se reconnaît dans son fils. La relation de paternité ou de maternité est une relation de rupture et un recours. Cette rupture se constate dans la liberté infinie du fils et dans la séparation d'avec son père. Pour cette raison, le fils est celui sur qui le père "**ne peut pas pouvoir**", parce qu'il est lui-même un autre pouvoir, un autre sujet. Tout fils est donc **fils unique** : « *le fils est fils unique. Non pas par le nombre. Chaque fils du père, est fils unique, fils élu* »¹⁵⁹. Ce fils unique est fils d'unique. Le fils est fils unique parce qu'élu par le père, c'est-à-dire dans son statut de fils, par l'amour du père ou, pour le dire en termes lévinassiens, jeté en la singularité de son ipséité par le père. Tout fils est fils unique même si dans la réalité il a plusieurs frères.

Pour comprendre l'ipséité de soi ou du fils, Lévinas explique que la fécondité libère le père de son propre poids d'être ou du poids et de la fixité de son identité. Le fils permet donc au père de se libérer du permanent ou du définitif. La filialité, c'est-à-dire la paternité et la maternité, est une relation de pure rupture, de pure discontinuité où le père et le fils, la mère et le fils se posent chacun comme unique. Le père par exemple accomplit son être en étant dessaisi de soi ou libéré du poids de son être. Et le fils s'accomplit dans le fait d'être jeté dans la société. Dans le fait de la fécondité, « *je n'ai pas mon enfant ; je suis en quelque manière mon enfant* », souligne Lévinas. Pour le père, le fils est un moi, une personne. Et c'est par mon être que je suis mon fils. La paternité est l'extériorité radicale du père par rapport au fils.

¹⁵⁸ TA, p. 85.

¹⁵⁹ TI, p. 311.

Lévinas nomme cela **un exister pluraliste** qui est loin d'être un simple renouvellement, une simple reproduction du père dans le fils ou sa confusion avec lui. La fécondité est relation avec ce qui échappe, avec ce qui est irréductible au pouvoir sur des possibles. Elle est une victoire sur le temps : les pères meurent, les fils survivent et prolongent par là-même l'existence des pères. La fécondité permet de surmonter ou de vaincre le vieillissement et le dépérissement ; en somme elle assure au père une ouverture sur l'Infini, sur l'Éternité. Le phénomène de la fécondité est d'une telle importance que Lévinas finit par voir à travers la maternité le symbole même de la responsabilité. La maternité est, selon ses propos, **le porter par excellence** de la vie de l'Autre.

La filialité chez Lévinas n'est pas que biologique. La filialité biologique est la première figure de la filialité, mais il y a aussi une autre forme de filialité, définie comme relation entre êtres humains sans lien de parenté biologique. Il est fort possible d'avoir à l'égard d'Autrui une attitude paternelle ou maternelle, de le considérer comme son fils. Lévinas qualifie ces relations avec Autrui sans lien de parenté biologique de relations « **au-delà du possible** »¹⁶⁰.

La fraternité, par exemple, est une filiation spirituelle, une relation parentale sans base biologique. Elle est le fait de tous les hommes et révèle leur réalité intrinsèque : « *que tous les hommes soient frères ne s'ajoute pas à l'homme comme une conquête morale, mais constitue son ipséité* »¹⁶¹. Une relation de fraternité à laquelle le sujet ne saurait se soustraire. Elle s'impose. Quoi

¹⁶⁰ EI, p. 63

¹⁶¹ TI, p. 313.

que l'on fasse, « *le prochain est frère* »¹⁶². Une fraternité qui se veut irrésiliable, assignation irrécusable. Selon Lévinas, le statut même de l'humain implique la fraternité et l'idée du genre. La fraternité humaine implique d'une part des individualités ; d'autre part, la communauté de père. Mais Lévinas précise qu'elle **précède** et excède l'idée même de communauté, toute communauté en général et celle du "genre" en particulier : « *Que tous les hommes soient frères ne s'explique pas par leur ressemblance – ni par une cause commune dont ils seraient l'effet comme des médailles qui renvoient au même coin qui les a frappées* »¹⁶³. La fraternité exprime donc la relation qui s'instaure dans l'accueil du visage d'Autrui par le Même. Une relation sans fond de communauté, où ce qui constitue la relation elle-même n'est justement pas le partage d'une nature ou d'une essence. Lévinas proclame qu'« *autrui est d'emblée le frère de tous les hommes* »¹⁶⁴.

Devant le visage de l'Autre, que ce soit un fils ou un frère, le Moi mesure l'étendue de ses responsabilités. La fraternité tout comme la filialité instaure un ordre social où chacun est solidaire de tous les autres et le Moi plus que tous les autres. Elle s'annonce toujours dans l'absolue nudité du visage de l'Autre ou des autres.

¹⁶² AE, p. 138.

¹⁶³ TI, p. 235.

¹⁶⁴ AE, p. 246.

3. L'absolue nudité du visage

La rencontre d'Autrui nous place d'emblée devant son regard. Devant l'Autre, « *on regarde un regard. Regarder un regard, c'est regarder ce qui ne s'abandonne pas, ne se livre pas, mais qui nous vise : c'est regarder le visage* »¹⁶⁵. Cette épiphane du visage est éthique.

Le terme "visage" désigne Autrui, c'est-à-dire l'Autre différent du Même et du Monde. Le visage se signifie. Le visage d'Autrui est synonyme d'altérité. Il est l'altérité par excellence. Il est une exceptionnelle présentation de soi par soi et il m'invite à une relation authentique avec l'Autre. Le visage est signification sans contexte, au-delà des formes plastiques. Le visage s'expose sans indication sur ses caractéristiques objectives ou physiques (taille, couleur de la peau, des yeux, etc.), sa culture (lieu de naissance, langue maternelle, manière de se vêtir, etc.), le personnage social qu'il est (Président du Conseil d'État, Professeur d'Université, fils d'un tel, etc.) et qu'il doit jouer (tels diplômes, lieu de travail, ancienneté, loisirs, etc.). Il ne doit pas revêtir un certain nombre d'attributs susceptibles de le distinguer. Le visage chez Lévinas est donc l'incontournable. Il n'est nullement à confondre avec une figure ou un portrait, un corps. Il ne signifie la face de personne. Dans le face-à-face avec l'Autre, il faut s'abstenir de remarquer le menton, la bouche, le nez, les yeux, le front ou toute autre partie. Parvenir à distinguer dans le visage de l'Autre les différentes parties et à les décrire, c'est

¹⁶⁵ DL, p. 22.

traiter l'Autre comme un objet, une chose du monde. C'est pourquoi, pour Lévinas,

*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.*¹⁶⁶

Voici pourquoi chez Lévinas le visage n'est personne ou apparaît comme personne ; on ne peut prétendre qu'il nomme ou désigne telle altérité de tel autrui. Il n'a pas d'identité propre. Le visage est fondamentalement **nu** ou **abstrait**, c'est-à-dire qu'il est « *un dépouillement sans aucun ornement culturel – une absolution – un détachement de sa forme au sein de la production de la forme* »¹⁶⁷. En d'autres termes, le visage surgit sans attributs. Il n'a pas de lieu, pas de temps et pas d'essence. Cette nudité du visage révèle la faiblesse, la vieillesse et le sans-défense de l'Autre ou plutôt son extrême vulnérabilité : ce visage exposé à mon regard est désarmé. Quelle que soit la contenance qu'il se donne, que ce visage appartienne à un personnage important, étiqueté ou en apparence plus simple : « *ce visage est le même, exposé dans sa nudité. Sous la contenance qu'il se donne perce toute sa faiblesse et en même temps surgit sa mortalité* »¹⁶⁸. Dans son dévoilement donc, le visage est exposé, menacé. La droiture du visage est son "sans défense". En même temps qu'il invite à un acte de violence, il nous interdit de le tuer. En outre, la nudité du visage est **dénuement** au sens où il me présente une **misère**,

¹⁶⁶ EI, pp. 79-80.

¹⁶⁷ HAH, p. 52.

¹⁶⁸ AT, p. 114.

pauvreté extrême. D'où l'impossibilité dans laquelle, on se retrouve de le nommer, de l'appeler : l'Autre dans le dénuement n'a pas de nom. C'est plutôt lui qui appelle, interpelle.

Finalement, chez Lévinas, le visage n'est pas **vu** et ne s'offre pas comme un contenu que la pensée embrasserait, saisirait. Il se situe toujours au-delà. Il est **visitation**, au sens où il s'annonce lui-même, dirige sa propre exposition ou manifestation, signifie directement et à partir de lui-même : « *Le visage a un sens, non pas par ses relations, mais à partir de lui-même, et c'est cela l'expression. Le visage, c'est la présentation de l'étant comme étant, sa présentation personnelle* »¹⁶⁹, précise Lévinas. Le visage parle. Mais cette expression, telle que la conçoit Lévinas, ne nous **donne pas connaissance** d'autrui. Elle ne nous renseigne pas sur quelqu'un ou sur la vie à deux. L'expression non seulement ne fournit pas de savoir, mais elle ne suscite pas une attitude ou un comportement. Sans être un acte de liberté, elle invite simplement à parler à quelqu'un, à établir ce que Lévinas appelle le **commerce social avec lui**. L'**expression** est une invite à nous mettre en société avec l'Autre : « *La présence du visage est précisément la possibilité même de s'entendre* »¹⁷⁰. Le visage est le rapport direct par excellence. Lévinas en arrive à cette conclusion : « *La rencontre du visage n'est pas seulement un fait anthropologique. Elle est absolument, un rapport avec ce qui est. Peut-être l'homme seul est substance et c'est pour cela qu'il est visage* »¹⁷¹. L'ambiguïté, admet Lévinas lui-même est finalement le mode de fonctionnement du

¹⁶⁹ LC, p. 49.

¹⁷⁰ DL, p. 24.

¹⁷¹ LC, p. 51.

visage, visage qui tend entre incarnation et désincarnation, excède la phénoménalité ou s'expose autre que le phénomène. Le visage est prioritairement celui d'un homme. Et ce n'est qu'après que l'homme découvre le visage de l'animal. Dans le cas de l'animal, c'est par son visage que l'on peut parvenir à le comprendre. L'éthique chez Lévinas concerne tous les êtres vivants.

4. Le discours originel

L'épiphanie du visage de l'Autre est intimement liée au discours. Lévinas prend le mot biblique "épiphaneia" dans son sens grec, **épiphaneia**, qui signifie **manifestation, apparition**. Et le visage, dans sa manifestation, parle. Selon Lévinas, « *c'est lui qui rend possible et commence tout discours* »¹⁷². La parole du visage est signification de sa nudité, de son étrangeté et de sa vulnérabilité. Partant de sa faiblesse, le visage ordonne, commande à la responsabilité en prononçant le fatidique « **Tu ne tueras point** ». Ce « *Tu ne tueras point* » est la première parole du visage. Il y a, admet Lévinas, une structure du commandement dans la rencontre du visage d'Autrui :

*L'absolue nudité du visage, ce visage absolument sans défense, sans couverture, sans habillement, sans masque, est cependant ce qui s'oppose à mon pouvoir sur lui, à ma violence, ce qui s'y oppose d'une manière absolue, d'une opposition qui est opposition en soi.*¹⁷³

Le visage de l'Autre me dit « **non** » par son expression même. Ce **non** signifie l'impossibilité de tuer celui qui est en

¹⁷² EI, p. 82.

¹⁷³ LC, p. 52.

face de moi. Ce **non** me donne la possibilité de rencontrer un être à travers cet interdit absolu. La présence personnelle d'Autrui à travers son visage ordonne donc au Même de renoncer à la violence et de se mettre en société avec lui. L'épiphanie du visage comme visage n'est rien d'autre qu'une ouverture à l'humanité de l'homme autre, homme absolument différent : « *le visage énonce l'extériorité inviolable en proférant le "tu ne commettras pas de meurtre". L'essence du discours est éthique* »¹⁷⁴. Cette manifestation ou cette exposition du visage symbolise la résistance infinie à la violence, au meurtre de l'Autre en tant qu'Autre. Le visage ordonne l'interdiction du meurtre. Et même quand il me demande, sa demande s'adresse à quelqu'un qu'il commande :

*Le visage me demande et m'ordonne. Sa signification est un ordre signifié. Je précise que le visage signifie un ordre à mon égard, ce n'est pas de la manière dont un signe quelconque signifie son signifié ; cet ordre est la signification même du visage.*¹⁷⁵

La difficile phénoménologie du visage qu'entreprend Lévinas aboutit à un statut paradoxal, ambigu, du visage. Le visage est visible et invisible, toute faiblesse et toute autorité, il est le sans-défense même et la seigneurie. En effet, tantôt le visage est nudité, pauvreté, vulnérabilité – donc rend possible la violence, le meurtre –, tantôt il ordonne, commande et par conséquent rend impossible le meurtre. Lévinas exprime cet aspect contradictoire du visage en ces termes :

Ce regard qui supplie et exige – qui ne peut supplier que parce qu'il exige – privé de tout parce que ayant droit à

¹⁷⁴ TI, p. 238.

¹⁷⁵ EI, p. 94.

*tout et qu'on reconnaît en donnant (tout comme on « admet les choses en question en donnant ») – ce regard est précisément l'épiphanie du visage comme visage.*¹⁷⁶

La nudité extrême du visage, c'est-à-dire sa vulnérabilité ou sa précarité, fait justement qu'

*autrui est le seul être qu'on peut être tenté de tuer. Cette tentation du meurtre et cette impossibilité du meurtre constituent la vision même du visage. Voir un visage, c'est déjà entendre : "Tu ne tueras point". Entendre : "Tu ne tueras point", c'est entendre : "Justice sociale".*¹⁷⁷

Dans les faits, le meurtre reste possible. Mais pour Lévinas « *il est possible quand on n'a pas regardé autrui en face. L'impossibilité de tuer n'est pas réelle, elle est morale* »¹⁷⁸. Cette interdiction absolue de tuer, au-delà du simple fait qu'elle est une règle de conduite, apparaît comme le principe du discours lui-même et de la vie spirituelle. Dès lors, le langage ne se définit plus seulement comme un système de signes visant à nommer le réel. Lévinas pense que « *la parole est de l'ordre de la morale avant d'appartenir à l'ordre de la théorie. Ne serait-elle pas la condition de la pensée consciente ?* »¹⁷⁹ Ou de façon plus explicite, il faut admettre que « *l'essence du discours est éthique* »¹⁸⁰. C'est-à-dire relation avec Autrui.

L'épiphanie du visage dans sa nudité extrême met fin à la disponibilité de la conscience. Devant le visage, la conscience est mise en question au sens où l'égoïsme du Moi est bouleversé :

¹⁷⁶ TI, p. 73.

¹⁷⁷ DL, p. 23.

¹⁷⁸ Ibid., p. 23.

¹⁷⁹ DL, p. 26.

¹⁸⁰ TI, p. 238.

« *La conscience désarçonne l'intentionnalité qui le vise* »¹⁸¹, explique Lévinas. Le Moi perd sa souveraine coïncidence avec soi, sa liberté. Voilà pourquoi « *la mise en question de soi est précisément l'accueil de l'absolument autre. L'épiphanie de l'absolument autre est visage où Autrui m'interpelle et me signifie un ordre, de par sa nudité, de par son dénuement* »¹⁸². L'épiphanie du visage exige réponse. Il est difficile de se taire en présence de ce regard qui regarde, de rester sourd à son appel ou de l'oublier. Le Moi se trouve ainsi dans l'obligation de répondre. Ce devoir de répondre est **dans sa position même** une forme de responsabilité. En présence de l'Autre, il n'y a pas de décision à prendre. Cet assujettissement sans prise de conscience du Moi à Autrui, Lévinas l'appelle l'intrigue. Le Même répond à l'appel qui l'assigne à la responsabilité illimitée pour Autrui en proclamant : Me **voici !** Cette réponse noue ma relation éthique avec le visage de l'Autre et enseigne la crainte pour la mort de l'autre homme.

5. La crainte pour la mort de l'autre homme

Le visage est ce qui est exposé à la mort. L'interdiction absolue de tuer l'Autre ne rend pas pour autant le meurtre impossible. Cette exigence éthique ou cette obligation métaphysique de ne jamais donner la mort à autrui est loin d'être une nécessité ontologique. Le visage de l'Autre homme reste malgré tout comme exposé à la violence, simplement livré à la mort ou à ce qui fait naître en moi la tentation de commettre un

¹⁸¹ HAH, p. 53.

¹⁸² Idem

homicide. La crainte pour la mort de l'autre vient de son visage. La mort de l'autre homme reste une réalité. Aussi, écrit Lévinas,

*autrui qui peut souverainement me dire **non**, s'offre à la pointe de l'épée ou à la balle du revolver et toute la dureté inébranlable de son "pour soi" avec ce **non** intransigeant qu'il oppose, s'efface du fait que l'épée ou la balle a touché les ventricules ou les oreillettes de son cœur.*¹⁸³

Cette mortalité invisible, mais présente dans le visage de l'Autre, m'interpelle. Car, pour Lévinas,

*la mort de l'autre homme me met en cause et en question comme si de cette mort, invisible à l'autre qui s'y expose, je devenais de par mon indifférence, le complice ; et comme si, avant même que de lui être voué moi-même, j'avais à répondre de cette mort de l'autre, et à ne pas laisser autrui à la solitude. C'est précisément dans ce rappel de ma responsabilité pour le visage qui m'assigne, qui me demande, qui me réclame ; c'est dans cette mise en question, qu'autrui est prochain.*¹⁸⁴

Dans la relation directe avec le visage de l'Autre, par conséquent avec la mort de l'Autre, le Même découvre que la mort de l'Autre a priorité sur sa propre mort, et sur sa vie. En d'autres termes, « *la crainte pour autrui, crainte pour la mort du prochain, est ma crainte, mais n'est en rien crainte pour moi* »¹⁸⁵. La crainte de la mort de l'Autre nous assigne à une responsabilité. Le Même est responsable de la **vulnérabilité** de l'Autre. Une **vulnérabilité** qui exprime son « **exposition extrême** », son « sans-défense » qui est au bout de cette

¹⁸³ TI, p. 217.

¹⁸⁴ DQVI, p. 245.

¹⁸⁵ Emmanuel Lévinas, « La conscience non intentionnelle », in *Cahier de l'Herne*, numéro consacré à Emmanuel Lévinas et dirigé par Catherine Chalié et Miguel Abensour, Paris, l'Herne, Coll. Le livre de poche n° 4173, série Biblio-essai, 1991, p.82.

exposition et le rend mortel. « *La mort, source de tous les mythes, n'est présente qu'en autrui ; et seulement en lui, elle me rappelle d'urgence à ma dernière essence, à ma responsabilité* »¹⁸⁶, constate Lévinas. Et c'est à partir de notre responsabilité pour la mort de l'Autre que la mort doit recouvrir un sens : elle signifie l'impossible abandon d'autrui à sa solitude face à l'inexorable, l'inassumable, ou face au mystère. Lévinas l'écrit de façon explicite : « *Son sens commence dans l'interhumain. La mort signifie primordialement dans la proximité même de l'autre homme ou dans la socialité* »¹⁸⁷. Autrement dit, ma non-indifférence à la mortalité de l'autre homme, mon acceptation du principe fondamental « *Tu ne tueras point* » a la signification irréductible de la socialité. Lévinas perçoit donc dans cet ordre de ne pas laisser autrui seul face à l'inexorable, au fatal, le fondement de la socialité, de l'amour sans éros :

*Je pense que l'Humain consiste précisément à s'ouvrir à la mort de l'autre, à se préoccuper de sa mort. Ce que je dis là peut paraître pensée pieuse, mais je suis persuadé qu'autour de la mort de mon prochain se manifeste ce que j'appelais l'humanité de l'homme*¹⁸⁸, confesse Lévinas.

Cette extrême conscience de la mortalité du prochain et de l'impossibilité de le laisser à sa solitude, c'est l'éveil de l'humain ou le sursaut de l'humain qui met en question les nécessités biologiques, le fameux **conatus essendi**, pour aller totalement vers l'autre sans rien retenir de soi-même. La responsabilité

¹⁸⁶ TI, p. 195.

¹⁸⁷ DQVI, p. 246.

¹⁸⁸ AT, p. 161.

consiste à se donner totalement à l'autre pour répondre à sa demande informulée. La responsabilité de la mort de l'autre incombe au Même seul :

*Mauvaise conscience d'être se faisant jour devant la mort d'autrui ? N'est-ce pas une écoute du commandement d'aimer que nous transmet le visage des mortels ? Leur droit à l'être ne peut faire de doute, mais c'est le moi qui est le lieu singulier où le problème s'éveille.*¹⁸⁹

L'éthique est cet éveil à la précarité, à la mortalité de l'Autre. Elle est l'ouverture du Moi comme Même à l'Autre en son altérité. L'éthique est donc souci-pour-la-mort de l'Autre.

6. L'éthique comme philosophie première

L'éthique, chez Lévinas, est la philosophie première. Elle n'est pas une branche de la philosophie. L'« *éthique sans système éthique* »¹⁹⁰ est la philosophie première au sens où le rapport à l'Autre qui interpelle le Moi est la préoccupation première. « *Quand je parle de philosophie première, je me réfère à une philosophie du dialogue qui ne peut pas ne pas être une éthique. Même la philosophie qui questionne le sens de l'être le fait à partir de la rencontre d'autrui* », précise Lévinas. Le rapport à l'autre interlocuteur est la question de la question, la source de toute question ; le discours philosophique ne peut alors se porter que sur l'infiniment autre en Autrui. L'éthique lévinassienne constitue ainsi une rupture dans la perception de l'acte de

¹⁸⁹ AT, p. 168.

¹⁹⁰ Entretien de François Poirié avec Emmanuel Lévinas, in *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)* de François Poirié, Actes Sud, "Babel", 1996, p.166.

philosopher. Philosopher revient à s'éveiller à la précarité, à la vulnérabilité de l'Autre. En ce sens,

l'éthique, c'est lorsque non seulement je ne thématise pas autrui ; c'est lorsque autrui m'obsède ou me met en question. Mettre en question, ce n'est pas attendre que je réponde ; il ne s'agit pas de faire réponse, mais de se trouver responsable. Je suis l'objet d'une intentionnalité et non pas son sujet...¹⁹¹

Et comme objet d'une intentionnalité, le Moi se doit d'être soucieux davantage de l'autre homme que de lui-même, d'être non-indifférent à la mort d'autrui. C'est à partir de l'existence de l'Autre que celle du Moi se pose comme humaine. « S'apercevoir que l'on passe après un autre quel qu'il soit – voilà l'éthique »¹⁹², confirme Lévinas. On peut donc admettre l'idée selon laquelle l'éthique est **contre nature**, au sens où elle rompt "l'égoïsme ontologique" et met fin à l'aspect meurtrier de ma volonté naturelle qui accorde la priorité à ma propre existence. En somme, l'éthique, c'est le « *comportement où autrui, qui vous est étranger et indifférent, qui n'appartient ni à l'ordre de vos intérêts, ni à celui de vos affections, cependant vous regarde. Son altérité vous concerne* »¹⁹³, précise Lévinas. Le Moi, être faible, a l'obligation de porter Autrui et l'univers. Car être sujet, c'est porter l'univers, conformément à l'étymologie de ce mot – **sub-jectum**, être « **sous** » quelque chose, être « **soumis à** » : subir. À travers cette notion du sujet, Lévinas conclut à une « sujétion » à Autrui : c'est l'Autre qui me constitue en sujet. Autrement dit, « *l'identité du même dans le*

¹⁹¹ DQVI, p. 156.

¹⁹² AT, p. 169.

¹⁹³ Entretien de François Poirié avec Emmanuel Lévinas, in *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)* de François Poirié, Actes sud, "Babel", 1996, p.106.

*"je" lui vient malgré soi du dehors, comme une élection ou comme l'inspiration, en guise de l'unicité d'assigné »*¹⁹⁴. Le Moi ou le Même dépend de l'Autre. Et par conséquent Autrui ne peut être réduit ni à un objet ni à l'idée que le Moi peut se faire de lui. C'est l'Autre qui constitue le Moi en sujet doté de spécificité et possédant cette aptitude d'user de sa raison. Tout acte de penser est subordonné à la relation éthique, à l'altérité radicale de l'Autre ou à l'infiniment Autre en Autrui. Lévinas l'explique en ces termes :

*Penser autrui relève de l'irréductible inquiétude pour l'autre. L'amour n'est pas conscience. C'est parce qu'il y a une vigilance avant l'éveil que le cogito est possible, de sorte que l'éthique est avant l'ontologie. Derrière la venue de l'humain, il y a déjà la vigilance à autrui. Le moi transcendantal dans sa nudité vient du réveil par et pour autrui.*¹⁹⁵

L'éthique est une mise en question de l'égoïsme du Moi par Autrui et par conséquent une mise en question de l'ontologie. Lévinas l'affirme clairement : « *Ma relation éthique d'amour à l'autre naît du fait que le soi ne peut pas survivre tout seul, ne peut pas trouver de sens dans son propre être-au-monde, dans l'ontologie même* »¹⁹⁶. L'éthique est donc la relation consciente et responsable d'un homme à un autre homme, du Même à l'Autre, ou plutôt le primat de la relation consciente avec Autrui au-delà de sa compréhension, de sa connaissance. En ce sens, « *l'éthique est l'optique spirituelle* »¹⁹⁷, note Lévinas.

¹⁹⁴ AE, p. 88.

¹⁹⁵ AT, pp. 108-109.

¹⁹⁶ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in revue *Esprit*, n°234, juillet 1997, p. 131.

¹⁹⁷ TI, p. 33.

Le mot éthique dérive du grec **êthos** et signifie "**mœurs**" ou "**séjour, lieu d'habitation, région ouverte où l'homme habite**". Mais Lévinas ne fait pas dériver l'éthique de sa signification grecque. Sans égard pour aucune étymologie, il identifie l'éthique à la **différence** qui structure originellement l'humain – et l'humanité. La notion de **différence** ne se réfère pas au modèle sexuel ou à la différence des sexes, mais au rapport de l'homme à l'autre homme. Une **différence** qui subsiste au-delà de la ressemblance des hommes. Car il est bien vrai que tous les hommes sont pareils, mais, nuance Lévinas, ils ne sont pas les mêmes. Pour lui, « *il ne s'agit pas d'une différence due à l'absence ou à la présence d'un trait commun, il s'agit d'une différence initiale, ne se référant qu'à soi. C'est cela le Moi* »¹⁹⁸. Cette différence constitue une singularité et ne comporte aucun **fond de communauté**.

Précisons que les mots "éthique" et "morale" étaient indifféremment employés par Lévinas. À partir d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le mot "éthique" devient l'expression consacrée pour nommer cet amour sans concupiscence de l'Autre. Où se situe donc la différence ?

La morale est un ensemble de règles de conduite régi par des principes universels. Ces règles de conduite se rapportent aux comportements sociaux et au devoir civique. La morale régit l'ordre socio-politique et l'organisation de la survie humaine. Elle est en fin de compte fondée sur une responsabilité éthique envers l'Autre.

¹⁹⁸ Emmanuel Lévinas, « Transcendance et hauteur », in *Cahier de l'Herne*, numéro consacré à Emmanuel Lévinas et dirigé par Catherine Chalier et Miguel Abensour, Paris, l'Herne, Coll. Le livre de poche n° 4173, série Biblio-essai, 1991, p.70.

Le mot "éthique" employé dans *d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas se garde soigneusement de le confondre avec la morale : il cherche à travers lui à dire le « sens » de « **l'humain de l'homme** ». L'expression « **l'humain de l'homme** » signifie, comme il le dit, le « **non-synthétisable** », c'est-à-dire ce qui, de l'homme, ne se laisse jamais totaliser. L'éthique comme philosophie première ne peut pas élaborer des lois pour la société ou des règles de conduite qui peuvent aider radicalement à transformer la société. Lévinas précise l'objectif recherché à travers l'usage du mot "éthique" : « *Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens. Je ne crois pas en effet que toute philosophie doive être pragmatique* »¹⁹⁹ ; l'éthique est loin d'être un savoir-vivre. Elle ne nécessite aucun volontarisme. L'éthique est une pensée qui s'exerce nécessairement. Elle signifie essentiellement ce qui se passe dans le rapport interhumain ou le rapport d'un homme avec un autre homme. Pour Lévinas, la relation bienveillante à l'égard d'autrui est première : « *L'éthique précède la doctrine...* »,²⁰⁰ proclame-t-il ! Ainsi, dans la journée, toute rencontre avec l'Autre commence par une bénédiction ou plutôt est ponctuée par un **bonjour**. Ce salut adressé à l'autre homme infiniment autre est une invocation. Et le "Après vous, Monsieur !" prononcé respectueusement est la preuve de la **socialité** de l'humain. Voilà ce qu'est l'éthique au sens lévinassien :

J'insiste donc sur la primauté de la relation bienveillante à l'égard d'autrui. Quand bien même il y

¹⁹⁹ EI, p. 85.

²⁰⁰ AT, p. 94.

*aurait malveillance de la part de l'autre, l'attention, l'accueil de l'autre, comme sa reconnaissance, marque cette antériorité du bien sur le mal.*²⁰¹

Le sens de l'altérité dans la pensée intersubjective de Lévinas s'étend au-delà de l'humain et de l'autre homme. Le "Me voici !" inconditionnel adressé à l'altérité infinie d'Autrui vise jusqu'à l'animal dans « *le premier venu – fût-il, si j'ose dire, un peu chameau* »²⁰². L'éthique m'incite à être responsable d'Autrui et de l'animal. La proximité entre les animaux et les hommes bouleverse toujours la conscience humaine. L'homme reste bien celui qui sent et éprouve parfois qu'il est des animaux dont le sens de « l'amitié », de l'accueil, de la compassion valent mieux que cette prétendue intelligence et sensibilité de certains hommes prétendus être tels²⁰³.

En définitive, Lévinas ne cherche pas à "fonder" une éthique. Son obsession est de penser comment l'inquiétude pour le sort de l'Autre se lève dans le sujet ou l'humain. Une inquiétude qui naît souvent à son insu, sans bonne volonté de sa part. L'éthique ne désigne rien d'autre que la "**socialité originare**". Elle est le présupposé de toutes les relations

²⁰¹ Ibid., p.109.

²⁰² DL, p. 156.

²⁰³ Une telle "affection", "sympathie" pour les animaux se comprend aisément si l'on se réfère à la vie de Lévinas telle qu'il la relate à François Poirié dans *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)*. En 1939, Lévinas est fait prisonnier à Rennes et envoyé dans un stalag en Allemagne. Et là, confie-t-il : « *Un petit chien s'est associé à nous, un jour, à nous prisonniers qui allions au chantier, un petit chien ne nous lâchait plus, il s'installa au commando et le gardien ne protestait pas ; le petit chien ne nous lâchait plus, il s'installa au commando et nous laissait partir seuls. Mais quand nous rentrions du travail, très content, il nous accueillait en sautillant. Dans ce coin d'Allemagne où, en traversant le village, nous étions regardés par les habitants comme **Juden**, ce chien nous prenait évidemment pour des hommes. Les habitants, certes, ne nous injuriaient pas et ne nous faisaient aucun mal, mais leurs regards en disaient long. Nous étions des condamnés ou des contaminés porteurs de germes. Et le petit chien nous accueillait, à l'entrée du camp, en aboyant joyeusement et en sautant amicalement autour de nous.* »

humaines. Et dans ces conditions, loin de décrire un fait empirique, Lévinas énonce plutôt la condition de possibilité de l'humanité de l'homme. L'éthique lévinassienne est l'expression d'un refus de s'enfermer dans l'intériorité de la bonne conscience : c'est une "morale terrestre". Elle est la traduction de ce besoin de sortir de soi-même et de briser l'enchaînement le plus radical propre à chaque sujet, c'est-à-dire l'enchaînement du sujet à lui-même. L'éthique assujettit par là le Même à un commandement ordonnant la responsabilité pour Autrui. Mais en quoi consiste cette responsabilité infinie qui incombe à l'Autre ?

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE IV : LA RESPONSABILITÉ INFINIE A L'ÉGARD D'AUTRUI

La notion de responsabilité imprègne toute la pensée de Lévinas. Elle souligne la gravité de l'univers lévinassien et de l'éthique lévinassienne. Selon les propos de Lévinas, la responsabilité illimitée dérive de la

*mauvaise conscience qui me vient du visage d'autrui qui dans sa mortalité m'arrache au sol solide où simple individu, je me pose et persévère naïvement – naturellement – dans ma position. Mauvaise conscience qui me met en question. Question qui n'attend pas de réponse théorique en guise d'information. Question qui en appelle à la responsabilité laquelle n'est pas un pis-aller pratique qui aurait à consoler de l'échec du savoir incapable d'égaliser l'être.*²⁰⁴

La responsabilité infinie à l'égard d'Autrui met en évidence plusieurs modalités soit liées à la nature de l'Autre, soit dérivant de la notion de responsabilité elle-même. Mais qu'est-ce que Lévinas entend par responsabilité éthique ?

1. La responsabilité éthique

La responsabilité est décrite par Lévinas comme la structure essentielle, première ou fondamentale de l'être du Même. Cette responsabilité concerne Autrui ou le prochain. Elle s'adresse à ce qui ne me regarde pas, ne me concerne pas. La responsabilité n'a guère de limite, au sens où ce qui ne me regarde pas me regarde pourtant, me concerne en premier lieu.

²⁰⁴ AT, p. 49.

Car, ce qui me regarde n'est rien d'autre que le visage d'Autrui.
Aussi, chez Lévinas,

*dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à prendre de responsabilité à son égard ; sa responsabilité m'incombe. C'est une responsabilité qui va au-delà de ce que je fais.*²⁰⁵

Dans la vie ordinaire ou dans le quotidien, on est responsable de ses propres actes, gestes ou propos. La responsabilité éthique est aux antipodes d'une telle conception. La responsabilité éthique est originairement un **pour autrui**. Elle n'est pas conditionnée seulement par notre acceptation ou non de cette responsabilité, mais aussi par notre pouvoir de faire pour Autrui quelque chose de concret. La responsabilité éthique consiste à « *dire : me voici. Faire quelque chose pour un autre. Donner. Être esprit humain, c'est cela* »²⁰⁶. Une responsabilité qui se veut totale, au sens où le Moi répond de tous les autres et de tout chez les autres. Et il est impossible de fixer les limites et de mesurer l'urgence extrême de la responsabilité pour autrui. Le Moi est responsable de la responsabilité même des autres. Il a toujours une responsabilité de plus que tous les autres. C'est ce qu'exprime la célèbre phrase de Dostoïevski dans *Les Frères Karamazov* : « *Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres* »²⁰⁷. La responsabilité pour autrui engage jusqu'à l'obligation de répondre de la liberté de l'Autre, ou, comme Lévinas le dit fréquemment, d'être responsable de la responsabilité de l'Autre. Dans cette relation intersubjective,

²⁰⁵ EI, p. 92.

²⁰⁶ Ibid., p. 93.

²⁰⁷ Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, La Pléiade, p. 310.

*on ne peut rien imputer à l'Autre, c'est à soi-même qu'on impute une responsabilité, par rapport à soi-même qu'on accepte – c'est très dur aussi, c'est vrai – mais quant à l'Autre, on n'a pas le droit de lui imposer un sermon.*²⁰⁸

La responsabilité éthique ne se confond pas avec la froide responsabilité ou exigence juridique : « *La responsabilité pour le prochain est précisément ce qui va au-delà du légal et oblige au-delà du contrat, elle me vient d'en-deçà de ma liberté, d'un non-présent, d'un immémorial* »²⁰⁹. La responsabilité éthique renvoie à toute la gravité de l'amour du prochain, de l'amour sans concupiscence. La responsabilité éthique est une responsabilité sans culpabilité, donc au-delà de mes fautes, de mes erreurs, de ce que j'aurais pu commettre ou non à l'égard d'autrui : je répons donc de ce que je n'ai pas pu faire pour l'Autre. Dans la responsabilité éthique, qui est illimitée, infinie, le Moi est voué à l'Autre avant d'être voué à lui-même. Et, selon Lévinas,

*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 des droits ; plus je suis juste et plus je suis coupable.*²¹⁰

La responsabilité est une relation exceptionnelle où le Même n'est pas libre de refuser cette responsabilité elle-même. Par contre, la volonté du Même peut assumer cette responsabilité dans le sens qu'elle souhaitera, dans la mesure où sa nature

²⁰⁸ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Christoph Von Wolzogen, in *Philosophie*, numéro 93, printemps 2007, p. 18.

²⁰⁹ DQVI, p. 117.

²¹⁰ TI, p. 274.

même rend cela possible. La nature du Même ou du sujet permet l'expression de l'altérité de l'Autre. La passivité primordiale du sujet est ce qui fonde son option éthique de la responsabilité.

2. La passivité originaire

Le visage de l'Autre dans sa nudité extrême, sa droiture, expose sa vulnérabilité ou sa précarité. Une telle vulnérabilité montre le sujet comme passivité. Autrement dit, dans la relation avec l'Autre, le sujet est destitué, dépossédé de sa substantialité, de sa dureté de personne. La passivité consiste à se livrer entièrement, à subir, à « pâtir », à supporter, à souffrir pour autrui ou à cause d'autrui : « *le Soi est sub-jectum : il est sous le poids de l'univers – responsable de tout* »²¹¹. Dans la passivité, le sujet se libère de tout autre et de soi afin de pouvoir se vouer exclusivement à l'Autre. La passivité du sujet responsable signifie don de soi, vocation à l'Autre – tel est le sens de l'humain dans l'homme. Pour qualifier cette passivité plus passive que toute passivité, Lévinas parle d'"**un-avoir-été-offert-sans retenue**". Une telle définition de la passivité conduit Lévinas à penser le sujet comme d'ores et déjà habité par l'altérité, comme voué et exposé à elle, sans possibilité de se soustraire. En rendant la relation de responsabilité possible, la passivité assigne le Même ou le Moi à une assignation à laquelle celui-ci ne peut se dérober sans commettre une "faute", un "péché" ou éprouver un complexe. La sensibilité du sujet responsable est ramenée à l'affection par l'autre. Pour Lévinas,

²¹¹ AE, p. 183.

*le je abordé à partir de la responsabilité est pour-
l'autre, est **dénudation**, exposition à l'affection,
pure susception. Il ne se pose pas, se possédant et
se reconnaissant, il se consume et se livre, se dé-
situe, **perd sa place**, s'exile, se relègue en
soi...*²¹²

Il est la passivité même. Cette passivité est la générosité, exprimée "malgré soi" par le Je responsable qui se livre à l'Autre afin d'être son gardien. Aussi la passivité consiste-t-elle à « *donner, être-pour-l'autre, malgré soi, mais en interrompant le pour-soi, c'est arracher le pain à sa bouche, nourrir la faim de l'autre de mon propre jeûne* »²¹³ : c'est ce qu'on appelle assumer sa responsabilité. Lévinas n'hésite pas à traiter la passivité du Même de **grain de folie au fond du psychisme**, de **déséquilibre**, ou de « **délire** »²¹⁴. Le Moi de la responsabilité illimitée, toujours décentré, n'est plus principe et origine de ses idées et de ses actes. L'Autre est au fondement de l'être du Moi, c'est-à-dire de ses pensées et de ses actes : « *Le sujet est pour l'autre ; son être s'en va pour l'autre* »²¹⁵ ; le Je est « *je-suis-pour-l'autre* »²¹⁶. Lévinas avoue ainsi que l'identité du sujet responsable lui vient de l'Autre – l'extériorité radicale ou irréductible. En somme, c'est la passivité originaire, primordiale du sujet qui permet l'expression de l'altérité absolue de l'Autre. La passivité est exprimée dans le discours lévinassien par des verbes de forme pronominale comme **se livrer**, **se consumer**, **s'exiler**, **se vouer**, etc. En rendant le sujet apte à la responsabilité, la passivité

²¹² Ibid., p.217.

²¹³ AE, p. 94.

²¹⁴ Ibid., p. 159.

²¹⁵ AE, p. 88.

²¹⁶ Ibid., p. 144.

permet l'expression de cette responsabilité sous plusieurs modalités.

3. L'an-archie de la responsabilité

L'an-archie est l'une des modalités à travers lesquelles se manifeste la responsabilité infinie pour l'Autre. L'an-archie telle que décrite par Lévinas pour mettre sa signification en évidence est ce qui précède tout **arché**, tout *conatus*. Elle se situe avant tout commencement et avant tout principe. L'an-archie désigne ce qui est antérieur à l'activité structurante de la conscience.

*C'est cette anarchie qui me fait dire "Me voici", ou "Envoie-moi" vers autrui. Responsabilité jamais acquittée et toujours à nouveau future, qui n'est pas à venir, mais qui advient. Responsabilité antérieure à la délibération à laquelle j'ai été exposé, voué avant d'être voué à moi-même.*²¹⁷

L'an-archie de la responsabilité signifie une responsabilité sans commencement, non liée au présent. En ce sens la responsabilité éthique déborde la liberté. Cette responsabilité préalable est "non-initiative". En d'autres termes, la responsabilité assumée par le Moi n'est précédée d'aucun accord préalable, d'aucun consentement libre, d'aucun contrat ou pacte. La responsabilité pour l'Autre ne dérive pas de la volonté du Même ou de son choix. Lévinas formule expressément cette idée en ces termes :

La responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision. La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté, d'un "antérieur-à-tout-souvenir" d'un "ultérieur-à-tout-accomplissement" du non-présent, par

²¹⁷ AT, pp. 114-115.

*excellence du non-originel, de l'an-archique, d'un en deçà ou d'un au-delà de l'essence.*²¹⁸

Aussi la responsabilité pour autrui ne se justifie-t-elle par aucun engagement préalable, ne découle d'aucun présent. Elle appartient à un temps sans commencement ou ce qui se situe au-delà de tout commencement, avant tout commencement. La responsabilité ne s'amorce pas dans l'histoire du sujet responsable. Le mot *anarchie* chez Lévinas désigne donc cette temporalité d'une responsabilité, d'une obligation ou d'un assujettissement à autrui dont il est impossible de retracer la genèse. L'an-archie de la responsabilité ou

*cette antériorité de la responsabilité par rapport à la liberté signifierait la Bonté du Bien : la nécessité pour le Bien de m'élire le premier avant que je sois à même de l'élire, c'est-à-dire d'accueillir son choix. C'est ma **susception** pré-originale*²¹⁹,

explique Lévinas. L'an-archie est **dérangement**. Un dérangement qui se constate au niveau du temps des horloges. Elle se situe au-delà de l'alternative ordre-désordre. Car cette alternative ordre-désordre reste une alternative ontologique. L'absence **d'arché**, de plan commun ou de principe qu'est l'an-archie offre la possibilité de la résistance de la multiplicité à toute entreprise de totalisation. L'an-archie, par conséquent, est manifestation du pluralisme de la société.

²¹⁸ AE, p. 24.

²¹⁹ AE, p. 195.

4. La proximité et l'obsession d'Autrui

La responsabilité pour-autrui est la façon dont le Moi est proche de l'Autre. Cette proximité ou cette responsabilité est l'expression d'une inquiétude du sujet dans son rôle de gardien de son frère.

La notion de proximité chez Lévinas est d'abord une notion spatiale. Cette responsabilité est manifeste dans le face-à-face de l'Autre avec le Moi. Elle est synonyme de "voisinage", de "contact" et d'"approche". Elle renvoie à la "contiguïté spatiale", à l'incessant mouvement d'approche du moi. Mais de la proximité spatiale, Lévinas passe à l'idée de la responsabilité pour autrui :

*La relation de proximité ne pouvant se ramener à un mode quelconque de la distance ou de la continuité géométrique, ni à la simple "représentation" du prochain, est **déjà** assignation, d'urgence extrême – obligation, **anachroniquement** antérieure à tout engagement.²²⁰*

La proximité indique l'exclusivité de la responsabilité du sujet pour autrui. Une responsabilité anarchique, antérieure à la volonté et à la liberté : c'est une responsabilité sans principe, sans origine et sans lien avec le temps commun des horloges. « **Anarchiquement** la proximité est ainsi une relation avec une singularité sans la médiation d'aucun principe, d'aucune idéalité »²²¹. Pour Lévinas, la proximité, loin d'être une confusion avec autrui, un état, un repos est précisément une inquiétude, un non-lieu ou un hors le lieu du repos qui bouleverse

²²⁰ Ibid., p. 159.

²²¹ AE, pp. 158-159.

tout le calme, toute la quiétude du sujet responsable. La proximité est **dérangement**. Elle est contact d'Autrui, impossibilité de s'éloigner du prochain ou de "l'indésirable désiré". La proximité ne dérive pas de la relation intentionnelle qui nous dirige inexorablement vers un objet, fût-ce un être humain. Elle est au-delà de l'image, de la représentation que le Je se fait du prochain. Lévinas confirme une telle analyse en posant que

*la proximité de l'autre est signifiante du visage. Signifiant d'emblée d'au-delà des formes plastiques qui ne cessent de le recouvrir comme un masque de leur présence dans la perception. Sans cesse il perce ces formes. Avant toute expression particulière - et sous toute expression particulière qui, déjà pose et contenance donnée à soi, la recouvre et protège – nudité et dénuement de l'expression comme telle, c'est-à-dire l'exposition extrême, le sans-défense, la vulnérabilité même.*²²²

Sur le plan éthique, il est impossible de rejeter ma responsabilité sur un tiers. La proximité avec l'autre va jusqu'à l'obsession de celui-ci. En latin, **obses** signifie **otage**, et **obsessor** **l'assiégeant**. L'obsession de l'Autre est l'ouverture la plus passive à l'Autre. Elle se présente comme un déséquilibre, un délire ou une folie sainte. Elle est nécessairement **pensée de l'Autre**. Lévinas nous interpelle sur la triste réalité de l'autre. Dans sa position d'abaissement, le visage de l'Autre obsède le Moi par sa misère ou sa détresse. Tout en lui incite le Moi à la responsabilité. Le visage d'autrui **m'ordonne** de le servir. Et le Moi ou le Même qui est l'un-pour-l'autre ne peut éviter cette sollicitation

²²² AT, p. 44.

pressante, ce commandement explicite venu d'un passé immémorial. Ainsi, être obsédé par l'Autre, c'est-à-dire le faible, le pauvre, l'étranger, la veuve et l'orphelin, ce serait être voué à répondre de lui avant toute réflexion, toute prise de conscience par la seule mise en présence de son visage. Cette obsession de l'autre participe de l'identité du Moi, du Je, car, écrit Lévinas « *l'unicité du Moi responsable ne se peut que dans l'obsession pour autrui, dans le traumatisme subi en deçà de toute auto-identification, dans un auparavant irremplaçable* »²²³. Dans cette relation de proximité obsédante, l'altérité de l'Autre se manifeste toujours comme si le Moi et l'Autre n'avaient rien de **commun**. Le prochain ou l'Autre assigne à la responsabilité, tandis que le Moi est assigné sans raison à la responsabilité de l'obsession sans possibilité de se dérober.

Dans la relation éthique de responsabilité, la conscience n'est pas l'instance qui s'interpose entre le Moi et le prochain pour ordonner. Elle est postérieure à cette relation ou plutôt elle en surgit. La proximité obsédante n'est pas une réalité de la conscience. « *Nous avons appelé obsession cette relation irréductible à la conscience* », précise Lévinas, tout en ajoutant que « *l'obsession traverse la conscience à contre-courant, s'inscrivant en elle comme étrangère : comme déséquilibre, comme délire, défaisant la thématization, échappant au principe, à l'origine, à la volonté, à l'arché qui se produit dans toute lueur de conscience* »²²⁴. Autrement dit, l'obsession, mouvement anarchique, est sans principe, sans origine, sans rapport avec le

²²³ AE, p. 196.

²²⁴ Ibid., p. 159.

temps présent. L'obsession excède tout présent actuel ou représenté, elle se situe dans un temps sans commencement. Elle s'impose à la conscience ou plutôt ne s'inscrit pas dans un registre propre à la logique de la conscience :

*Dans l'approche, je suis d'emblée serviteur du prochain, déjà en retard et coupable de retard. Je suis comme ordonné du dehors – traumatiquement commandé – sans interioriser par la représentation et le concept l'autorité qui me commande. Sans me demander : Que m'est-elle donc ? D'où vient son droit de commander ? Qu'ai-je fait pour être d'emblée débiteur ?*²²⁵

Mais Lévinas mentionne aussitôt que l'obsession ne doit pas être non plus perçue comme une "hypertrophie de la conscience", une défaillance de la conscience.

L'obsession dans la relation de responsabilité pour Autrui est persécution. Cette persécution ou ce traumatisme est un rappel incessant de notre obligation envers Autrui : ce devoir d'être "gardien de notre frère". C'est pourquoi, pour Lévinas, « *la persécution ne constitue pas ici le contenu d'une conscience devenue folle, elle désigne la forme selon laquelle le Moi s'affecte et qui est une défection de la conscience* »²²⁶. Une défection au sens où la conscience abdique sous le poids de la responsabilité du Moi. L'urgence extrême d'être assigné à une responsabilité infinie conduit le Moi à se substituer à l'Autre, c'est-à-dire à se mettre à la place de l'Autre afin d'être tenu pour comptable de ce qu'il n'a pas fait, il se met à la place des autres devant les autres.

²²⁵ Ibid., p. 139.

²²⁶ Ibid., p. 160.

5. La substitution comme otage ou le sens de la subjectivité humaine

La subjectivité apparaît dans le mouvement qui commande au Même d'être responsable pour l'Autre : mouvement qui va jusqu'à la substitution pour Autrui. Elle est donc fondamentalement rupture avec l'égoïté.

La subjectivité exprime la singularité et l'irréductibilité du sujet responsable. Celui-ci possède une place privilégiée dans la responsabilité à lui assignée, et personne ne peut le remplacer ou le délier de cet engagement à vie. Aussi la subjectivité du Moi, son psychisme même, est-elle le **pour l'autre**. La subjectivité du sujet n'est qu'une passivité illimitée. Elle est une responsabilité illimitée pour les autres. La subjectivité est la traduction de l'extrême sensibilité et vulnérabilité que présente l'épiphanie du visage. Lévinas la qualifie de « *préliminaire, an-archique, avant la conscience* »²²⁷. Elle n'est pas de l'ordre de l'analyse, de la réflexion, de la liberté de décision avant d'agir : « *Dès la sensibilité, le sujet est pour l'autre* »²²⁸. De façon pré-originelle, il est appelé à répondre de lui, sans l'avoir voulu ni choisi. La subjectivité comme **l'Autre dans le Même** est une mise en question de toute affirmation "pour soi", de tout individualisme, de tout égoïsme : « *L'unicité de soi, c'est le fait même de porter la faute d'autrui* »²²⁹, et « *c'est le fait que personne ne peut répondre à sa place* »²³⁰. La responsabilité n'est possible que si

²²⁷ AE, p. 132.

²²⁸ HAH, p. 94.

²²⁹ AE, p. 177.

²³⁰ Emmanuel Lévinas, « Transcendance et hauteur », in *Cahier de l'Herne*, Paris, l'Herne, Coll. Le livre de poche n° 4173, série Biblio-essai, 1991, p. 57.

l'unicité du sujet est établie. La subjectivité est nécessairement pour un autre, prise en moi du moi par l'autre, une non-indifférence à la misère et à la faiblesse de l'autre. Elle n'est que de la passivité, mais une passivité illimitée. La subjectivité permet de s'effacer devant l'autre, de le laisser être, de sacrifier sa liberté afin de répondre à l'appel insistant de l'Autre. C'est dans son ouvrage *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* que Lévinas amplifie le degré de responsabilité du Moi, traite de la responsabilité comme caractéristique première, fondamentale, de la subjectivité. La subjectivité du soi naît de la responsabilité illimitée pour l'autre. Le sujet responsable n'existe qu'à partir d'autrui, de ce qu'il lui reste redevable. Il n'existe véritablement ou ne se sent véritablement sujet que dans l'approche du prochain. C'est en cela que réside sa subjectivité, exposition à l'affection d'autrui ou extrême sensibilité à la vulnérabilité de l'autre :

Être soi, autrement qu'être, se dés-intéresser c'est porter la misère et la faillite de l'autre et même la responsabilité que l'autre peut avoir de moi ; être soi – condition d'otage – c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre.²³¹

Si la subjectivité du sujet est la responsabilité pour tous, cette responsabilité va pour Lévinas jusqu'à la substitution. La substitution est le sens ultime de la responsabilité. Elle désigne cette possibilité du sujet de se mettre à la place de l'Autre, de porter les souffrances et les fautes de l'Autre. Pour Lévinas, la substitution « renvoie au transfert du "par l'autre" au "pour

²³¹ AE, pp. 185-186.

*l'autre" »*²³². Le sujet ne se contente plus de reconnaître la souffrance, la douleur d'autrui, il doit prendre sa place : c'est la condition d'otage.

Que signifie être otage d'Autrui ? « *L'otage est celui que l'on trouve responsable de ce qu'il n'a pas fait. Celui qui est responsable de la faute d'autrui. Je suis en principe responsable, et avant la justice qui distribue, avant les mesures de la justice »*²³³, répond Lévinas. Le statut d'otage inscrit le Moi dans une obligation sans culpabilité. Toute la vie d'otage est vouée à l'Autre. C'est pourquoi, pour Lévinas, « *le soi est de fond en comble otage »*²³⁴. Son existence est posée après celle du prochain. Le sujet répond à l'appel de la responsabilité jusqu'à expier pour les autres : « *il est cette expiation originelle – involontaire – car antérieure à l'initiative de la volonté »*²³⁵. Le Moi dépend de l'Autre sans même le vouloir. Il subit l'Autre.

La substitution, individuation de Moi, est ce par quoi ce moi est ipséité ou unicité. Cette unicité est tirée du fait de prendre sur soi la gravité de l'autre, d'être désigné ou assigné ou élu pour se substituer à l'Autre. Et cette « *ipséité, dans sa passivité sans arché de l'identité, est otage. Le mot Je signifie me voici, répondant de tout et de tous »*²³⁶. L'autre ne saurait donc se substituer au Moi, car la substitution est inscrite dans le Moi, inscrite comme **Moi**. Lévinas insiste fortement sur l'idée selon laquelle le Moi peut se substituer à tous et personne ne peut se substituer à lui : « *c'est moi – moi et pas un autre – qui suis*

²³² AE, p. 187.

²³³ AT, p. 115.

²³⁴ AE, p. 186.

²³⁵ Ibid., p. 187.

²³⁶ Ibid., pp. 180-181.

*otage des autres ; en substitution se défait mon être à moi et pas à un autre ; et c'est par cette substitution que je ne suis pas "un autre", mais moi »*²³⁷. La relation de substitution chez Lévinas est l'éthique même et de là, en se mettant à sa place, va naître véritablement le devoir de responsabilité infinie à l'égard de l'Autre. Et le sujet responsable est **irremplaçable, non-interchangeable par excellence**. Voilà pourquoi, pour Lévinas, la substitution est une non-égalité avec soi, une dépossession de soi. Mais le Moi de la responsabilité illimitée – otage de tous et substitution supportant le monde dans la passivité la plus passive – connaît des limites. Lévinas introduit dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* une nuance en précisant que « *ma responsabilité pour tous peut et doit se manifester aussi en se limitant. Le moi peut être appelé, au nom de cette responsabilité illimitée, à se soucier aussi de soi »*²³⁸. Cette responsabilité illimitée d'otage engendre donc d'elle-même une limite.

La substitution donne la possibilité de se mettre à la place de l'Autre, d'avoir l'**Autre dans sa peau**. Elle permet au sujet responsable de se donner comme finalité la vie d'autrui, avant la sienne. Un tel comportement est révélateur de l'humain dans l'homme. Pour Lévinas,

*c'est de par la condition d'otage qu'il peut y avoir dans le monde pitié, compassion, pardon et proximité. Même le peu qu'on en trouve, même le simple "après vous Monsieur". L'incondition d'otage n'est pas le cas limite de la solidarité, mais la condition de toute solidarité.*²³⁹

²³⁷ Ibid., p. 201.

²³⁸ AE, p. 204.

²³⁹ Ibid., p. 186.

La substitution crée les conditions de l'entraide ou de la solidarité. Le soi est bonté. Et par conséquent la substitution chez Lévinas mène à la **sainteté**. L'expérience de la maternité est l'exemple même de la substitution à travers laquelle un corps vulnérable, le corps maternel, veille sur la vie de celui qu'il porte et dont il est l'otage. La maternité est le symbole par excellence de la responsabilité au sens où elle est une existence assignée à l'Autre, une vie entièrement vouée à l'Autre, un don de sa propre substance à Autrui. Mais une telle vie n'est pas le propre d'une mère ; toute personne a vocation à répondre à l'appel d'Autrui, à entendre cet appel à faire du Bien. C'est en cela que réside le statut d'élus à la responsabilité du sujet.

6. L'élection de l'unique

Dans la responsabilité pour Autrui, le Moi ou le sujet est déjà obsédé par l'Autre. Le Moi unique, irremplaçable ou non-interchangeable, est assigné à la responsabilité infinie, une responsabilité au-delà des choix : « *L'identité du **Même** dans le "Je" lui vient malgré soi du dehors, comme une élection ou comme l'inspiration, en guise de l'unicité d'assigné* »²⁴⁰. Le Moi de la responsabilité est un élu, élu originellement à une responsabilité qui lui incombe à lui et pas à un autre. Le fait d'être élu signifie l'assignation irrécusable, l'engagement le plus radical ou l'altruisme total. L'élection confirme le Moi dans sa singularité, son unicité ou son ipséité comme support de l'univers. Une singularité vécue dans la solitude. « *L'ipséité est*

²⁴⁰ Ibid., p. 88.

par conséquent un privilège ou une élection injustifiable qui m'élit moi et non pas le Moi. Je unique et élu. Élection par sujétion »²⁴¹, dit Lévinas. L'élection est un surplus d'obligations du Même, ce qui permet de le distinguer des autres : « *Le moi a toujours une responsabilité **de plus** que tous les autres* »²⁴² dans cette investiture pour le Bien. Une responsabilité infinie ou une responsabilité illimitée dont le sujet moral ne peut espérer s'acquitter sans perdre son statut de sujet moral. Le sujet moral est *pour l'autre*.

L'éthique de la responsabilité chez Lévinas est une éthique de l'élection. Une éthique qui repose entièrement, exclusivement sur l'irréductible singularité de l'individu. La réponse du Moi ou du sujet à l'appel du visage l'élit. Cette élection du Moi et pas de l'Autre ne résulte pas d'un choix partisan. Seule la réponse à l'appel fait l'élection et donne à l'homme le sens de la liberté. L'élection du sujet lui donne cette identité d'unicité irremplaçable. Le sujet éthique est libre en raison de cette élection. Lévinas qualifie le comportement responsable de **saint**. Et par conséquent l'élection elle-même relève de la **Sainteté**. Le mot **Sainteté** remplace chez Lévinas le terme d'éthique, qui est jugé trop grec. La **Sainteté** n'est rien d'autre que cette disponibilité à penser et à répondre "me voici" à la vulnérabilité d'autrui comme une exigence pour soi ; autrement dit, la **sainteté** nomme le fait que le souci de l'autre est antérieur ou l'emporte sur le souci de soi : « *cette sainteté qui fait passer autrui devant soi devient possible dans l'humanité. Et il y a du divin dans cette*

²⁴¹ AE, p. 201.

²⁴² EI, p. 95.

apparition de l'humain capable de penser à autrui avant de penser à lui-même »²⁴³. Cette vocation de sainteté est confirmée encore par l'asymétrie de la relation éthique.

7. L'asymétrie de la relation du face-à-face

La relation intersubjective chez Lévinas débute dans **l'inégalité** des termes. Cette relation interpersonnelle est une relation asymétrique ou dissymétrique, au sens où

*je suis responsable d'autrui sans attendre la réciprocité, dût-il m'en coûter la vie. La réciprocité, c'est son affaire. C'est précisément dans la mesure où entre autrui et moi la relation n'est pas réciproque, que je suis sujétion à autrui ; et je suis "sujet" essentiellement en ce sens.*²⁴⁴

Une réciprocité que le sujet responsable n'a pas à exiger ou à attendre de l'Autre, de son frère. Il ne peut rien imputer à son prochain. C'est à lui-même qu'il peut imposer une responsabilité et l'assumer. En effet, dit-il, « *j'ai à répondre d'autrui sans m'occuper de la responsabilité d'autrui à mon égard* »²⁴⁵. La responsabilité du sujet est totale, au sens où il va jusqu'à être responsable de la responsabilité de l'Autre. Dans tout rapport éthique, l'asymétrie est la règle. L'Autre me concerne quelle que soit la situation. Qu'il m'ignore, ne me regarde pas ou me regarde avec dédain, il me concerne. Le sujet responsable ne peut exiger de l'Autre ce sacrifice, cet engagement auquel il est tenu lui-même. L'asymétrie éthique préserve l'humain dans l'homme

²⁴³ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Roger-Pol Droit, in *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p. 204.

²⁴⁴ EI, pp. 94-95.

²⁴⁵ DQVI, p. 13.

et permet d'ouvrir celui-ci sans calcul d'intérêt à son prochain, en somme de faire surgir un peu d'humanité dans notre monde de haine et de violence meurtrière. Ainsi, le précepte chrétien « *tu aimeras ton prochain comme toi-même* », qui instaure la réciprocité ou la réversibilité dans les rapports, n'est pas partagé par Lévinas. Il reformule ce commandement du Nouveau Testament en ces termes : « *Aime ton prochain. Cet amour est toi-même* ». Et cette négation de l'égalité fondamentale entre Autrui et Moi permet à Lévinas de définir ou d'établir une éthique fondée sur l'Autre et non sur soi. Car une éthique pensée à partir de soi ferait de l'égoïsme la mesure de toute action. L'éthique de la responsabilité naît à partir de l'épiphanie du visage de l'Autre. Toutefois, elle relève du Moi, puisqu'elle consiste à **donner de soi**. **Donner de soi**, c'est répondre à l'injonction d'autrui, à sa demande, à ses besoins : **donner malgré soi**. Et **donner malgré**, à partir de soi est une dimension de la passivité, dimension constitutive du sujet responsable. La cause de mon engagement responsable, c'est Autrui, à partir du moment où j'ai été sensible à la vulnérabilité manifestée par l'extrême nudité du visage d'Autrui. Cette sensibilité à la vulnérabilité est possible parce que j'ai fait l'expérience de ma propre vulnérabilité. L'asymétrie éthique exprime l'obsession pour la responsabilité qui habite l'esprit humain. Avec Lévinas, « *la relation est toujours une non-réciprocité ; l'amour existe indépendamment du souci d'être aimé. C'est là mon concept de la dissymétrie* »²⁴⁶. L'amour ou la responsabilité pour autrui est dés-inter-essement.

²⁴⁶ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Christoph Von Wolzogen, in revue *Philosophie*,

8. Le dés-inter-essement

La vocation proprement humaine de la relation intersubjective est le dés-inter-essement. Le dés-inter-essement est le dégagement à l'égard de notre être, le refus de persévérer dans notre être pour affirmer notre souci pour l'être d'Autrui. Le dés-inter-essement est une forme de passivité vigilante à l'appel de l'Autre qui précède toute quête d'intérêt de notre part. Le terme dés-inter-essement contient la particule « **essement** », qui signifie « **être** » et le mot **intéressement** traduit ce qui est lié à l'être. Quand on ajoute le préfixe dés- à **intéressement**, on obtient **désintéressement** qui exprime le fait de « **se retirer – de l'être** ». Selon Lévinas, « *je l'écris en trois mots pour souligner la sortie de l'être qu'elle signifie. Je me méfie du mot "amour" qui est galvaudé* »²⁴⁷. Par contre **la responsabilité pour autrui**, **l'être-pour-l'autre** sont des expressions significatives et désignent des actes précis. Dans la relation éthique, l'être se défait de sa condition d'être, de sa nature égoïste et jalouse : c'est le désintéressement ou la bonté. C'est justement ce sacrifice de soi, ce mouvement de dépouillement du sujet qui s'arrache à son égoïsme pour se donner comme otage à son prochain, que Lévinas nomme "**dénucléation**" (du verbe "dénuccléer", dérivé du latin **nucleus**, noyau), "**mise à nu**", "**mise à l'envers**", "**exil**", "**expulsion**" ou "**hémorragie**". Le titre de l'ouvrage de Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, nous invite à cela. Ce titre signifie explicitement que le sujet responsable doit refuser sa condition ontologique ou plus exactement doit mettre

n°93, printemps 2007, p. 15.

²⁴⁷ EI, p. 42.

en question son droit d'être, son *conatus essendi* pour tendre vers l'humain. Et pour Lévinas,

être humain, cela signifie : vivre comme si l'on n'était pas un être parmi les êtres. Comme si, par la spiritualité humaine, se renversaient les catégories de l'être, en un "autrement qu'être"²⁴⁸.

Il précise qu'il n'invite pas le sujet responsable à « "être autrement" ; être autrement, c'est encore être »²⁴⁹. Autrement qu'être, c'est extérioriser son inquiétude, son dés-inter-essement en supportant autrui ou en étant responsable de lui. En d'autres termes, suggère Lévinas,

être-soi, autrement qu'être, se dés-intéresser c'est porter la misère et la faillite de l'autre et même la responsabilité que l'autre peut avoir de moi ; être soi – condition d'otage – c'est toujours avoir un degré de responsabilité de plus, la responsabilité pour la responsabilité de l'autre.²⁵⁰

En somme, le terme dés-inter-essement signifie l'impossibilité pour le sujet, le Moi, de se retourner vers lui-même, de se considérer et de se prendre éventuellement comme intérêt. À travers le dés-inter-essement, c'est la pure gratuité de l'acte responsable ou la percée de pure bonté qui importe. La responsabilité éthique est donc cette orientation, cet élan, ce hors de soi vers l'**autre que soi**. Lévinas nomme **Œuvre** cette orientation qui va librement du Même à l'Autre. L'**Œuvre** désigne cette générosité radicale, dés-inter-essée, du mouvement qui va du Même vers l'Autre. L'**Œuvre** exige une **ingratitude** de

²⁴⁸ EI, p. 97.

²⁴⁹ Ibid., p. 97.

²⁵⁰ AE, pp. 185-186.

l'Autre. Lévinas précise que « *l'Œuvre pensée radicalement est un mouvement du Même vers l'Autre qui ne retourne jamais au Même* »²⁵¹. L'Œuvre est une relation dés-inter-essée avec l'Autre. Elle peut être nommée *liturgie*. Le mot "liturgie", ici, n'est pas à entendre dans son sens religieux. La "liturgie" est ce don de soi à l'Autre.

La relation intersubjective de Lévinas s'en tient aux relations de face-à-face. Mais l'éthique de la responsabilité va-t-elle se restreindre aux rapports du Même à l'Autre ? Le duo éthique n'est-il pas amené à s'ouvrir aux autres ? La Cité se limite-t-elle à deux personnes ? Le passage de *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité à Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de Lévinas se caractérise par le développement de la notion de justice, qui atténue, nuance la conception radicale, absolue de la justice comme relation dissymétrique et sans réciprocité à l'Autre. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* permet à Lévinas de passer de l'éthique à la politique. L'entrée du Tiers dans le duo éthique annonce le passage de l'éthique à la politique et instaure véritablement la notion de relation. Cette entrée du Tiers est la preuve de la présence d'un ensemble d'individus, d'une totalité présente. À partir de cette entrée du Tiers, la pensée humaniste s'instaure avec pour principal souci de toujours révéler "l'humain dans l'homme" afin de bâtir une Cité de paix.

²⁵¹ HAH, p. 44.

**DEUXIÈME PARTIE :
DE L'OUVERTURE DU SOI A LA
SOCIALITÉ OU LA RÉALISATION DE
L'HUMANISME DE L'AUTRE HOMME**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Dans son ambition de rompre avec la philosophie ontologique, voire avec tous les systèmes philosophiques totalisants, Lévinas va assigner désormais à la philosophie un nouvel objet. La recherche philosophique ne peut plus être restreinte à une réflexion sur soi ou sur l'existence : elle doit être impérativement axée sur l'Autre. Car, « *l'homme par excellence – la source de l'humanité – est peut-être l'Autre* »²⁵². Et la première question métaphysique devient alors « *pourquoi y a-t-il du mal et non pas plutôt du bien ?* »²⁵³. En d'autres mots, la philosophie, pour ne pas être de l'inconvenance, de la naïveté, de l'indifférence face aux souffrances ou à la misère des autres, doit œuvrer à instaurer l'humanisme dans la Cité. Cette alternative philosophique va donner une vision satisfaisante de l'homme et du monde par l'instauration, dit-il, d'une morale à **hauteur d'homme**.

Lévinas a été témoin des évènements tragiques qui ont marqué l'Europe du XXe siècle : les deux guerres mondiales, les totalitarismes de droite et de gauche, l'hitlérisme et le stalinisme, les camps, les chambres à gaz, les arsenaux nucléaires, le terrorisme et le chômage, etc.

La prise de conscience de ces tragédies du XX^{ème} siècle va intensifier sa réflexion humaniste, son exhortation à œuvrer inlassablement pour l'avènement du règne de la justice et de l'amour. Aussi la "**sainteté**" qui caractérise le comportement du sujet responsable, en reconnaissant la priorité de l'Autre et que le souci d'Autrui passe avant le souci de soi, instaure le vrai

²⁵² LC, p. 71.

²⁵³ DQVI, p. 201.

commencement de l'humanité et de la spiritualité. En effet, confirme Lévinas, « *l'humain, c'est cette possibilité de sainteté. Ce slogan de patronage, "être bien", "être gentil", dont on sourit, je le prends au sérieux. Il faut le penser jusqu'au bout, avec rigueur et acuité. Être pour l'autre – répondre d'autrui – aimer !* »²⁵⁴. La relation éthique de l'homme à l'homme que prône Lévinas met fin à l'égoïsme ontologique inhérent à la pensée occidentale. Cette priorité de la relation à l'Autre introduit une rupture avec cette grande idée traditionnelle de l'excellence de l'unité ou de la fusion. L'humanisme de l'Autre homme se manifeste justement dans l'altérité irréductible de chaque visage. L'Autre homme est cet individu singulier, cet étranger qui est de toute part altérité. L'Autre homme se singularise par le seul fait de s'imposer comme autre.

Contrairement à certaines conceptions philosophiques, comme celle de l'hypothèse de Thomas Hobbes, il ne faut pas admettre que la guerre soit au fondement de la société : « *il n'est pas sûr d'ailleurs que la guerre ait été "au commencement" et avant les autels* »²⁵⁵, affirme Lévinas. Avant la barbarie, la violence, la folie meurtrière, "**étaient les autels**", lieux par excellence de la bonté et de la fraternité. Voilà pourquoi Lévinas considère qu'

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

²⁵⁴ Entretiens de François Poirié avec Emmanuel Lévinas, in *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)*, Actes sud, "Babel", 1996, p. 118.

²⁵⁵ AE, p. 187.

*au contraire elle résulte de la limitation du principe que l'homme est **pour** l'homme.*²⁵⁶

Ou pour être plus explicite :

*le social, avec ses institutions, ses formes universelles, ses lois, provient-il de ce qu'on a limité les conséquences de la guerre entre les hommes, ou de ce qu'on a limité l'infini qui s'ouvre dans la relation éthique de l'homme à l'homme ?*²⁵⁷

C'est dans cette seconde voie que s'inscrit Lévinas, à travers l'affirmation de la présence du tiers dans le huis-clos de l'Autre et du Moi. Telle est « *l'extravagante hypothèse* »²⁵⁸ que Lévinas formule. À partir de là, l'éthique est définie comme un contre-pouvoir au pouvoir du politique. Elle va devoir contrôler et critiquer la politique. Dans ces conditions, l'éthique comme philosophie première peut-être aussi considérée comme philosophie dernière.

²⁵⁶ EI, pp. 74-75.

²⁵⁷ Ibid., p.75.

²⁵⁸ « L'extravagante hypothèse », tel est le titre d'un article de Miguel Abensour sur ce problème in *Lévinas*, ouvrage collectif, sous la direction de Danielle Cohen-Lévinas, Paris, Bayard, 2006, p.73.

CHAPITRE I : L'ÉTHIQUE, " PHILOSOPHIE DERNIÈRE" OU L'ÉTHIQUE COMME FONDEMENT DU POLITIQUE

L'éthique lévinassienne se veut aussi philosophie "dernière", au sens où elle doit veiller à ce que les décisions politiques dans leur quête de justice n'engendrent pas l'injustice. « *L'éthique, philosophie première, appelle et laisse sa place à la politique mais réapparaît en dernier ressort, philosophie dernière* »²⁵⁹, affirme Lévinas. L'éthique est contre les excès de l'agir politique. En effet, « *le fait éthique ne doit rien aux valeurs, ce sont les valeurs qui lui doivent tout* »²⁶⁰.

L'entrée du tiers ouvre le face-à-face à la pluralité : d'où l'exigence d'une justice. Lévinas passe du "l'un-pour-l'autre" à "les uns-avec-les-autres". Mais cette justice elle-même nécessite une vigilance éthique. L'éthique devient aussi l'exigence de construire une société juste, fondée sur l'égalité des droits et la réciprocité des devoirs. De là, on peut affirmer que l'éthique et la politique sont intimement liées. Lévinas adopte le principe selon lequel il ne faut pas laisser la politique à elle-même au risque qu'elle engendre la tyrannie. Aussi affirme-t-il de façon péremptoire que « *la politique doit pouvoir en effet toujours être contrôlée et critiquée à partir de l'éthique* »²⁶¹. La responsabilité éthique est au fondement de la responsabilité civile.

²⁵⁹ EN, p p. 241- 242.

²⁶⁰ DQVI, p. 225.

²⁶¹ EI, p. 75.

1. L'entrée du tiers

Dans la relation de face-à-face, du Moi et de l'Autre, se présente le tiers. L'entrée du tiers dans l'intimité du face-à-face est permanente. Le tiers fait structurellement partie du rapport éthique. La dualité chez Lévinas est toujours interpellée, interrompue par la multiplicité. Le tiers est déjà présent dans l'épiphanie du visage comme visage. Il me regarde dans le regard d'Autrui : « *en réalité la relation avec autrui n'est jamais uniquement la relation avec autrui : d'ores et déjà dans autrui le tiers est représenté ; dans l'apparition même d'autrui me regarde déjà le tiers* »²⁶². Le visage atteste de la présence du tiers. Il y a donc une simultanéité, une coïncidence de la rencontre avec l'Autre et de l'apparition du tiers :

*le tiers me regarde dans les yeux d'autrui - [...].
L'épiphanie du visage comme visage, ouvre l'humanité.
[...]. La présence du visage – l'infini de l'Autre – est
dénuelement, présence du tiers (c'est-à-dire de toute
l'humanité qui nous regarde).*²⁶³

Cette entrée du tiers dans la relation de face-à-face exprime la pluralité, la multiplicité présente dans la société ou le **Nous**. Le visage témoigne de l'universalité humaine. L'humanité est présente dans le visage. Il s'ouvre à l'humanité, à l'universalité humaine à travers la singularité du regard de l'Autre.

Mais qui est le tiers ?

Le tiers, pour Lévinas, « *est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et*

²⁶² DQVI, p. 132.

²⁶³ TI, p. 234.

non pas simplement son semblable »²⁶⁴. En d'autres termes, le tiers est comme un autre visage, un autre prochain, mais il est aussi proche, « *un visage, une altérité inatteignable* »²⁶⁵. Le tiers, c'est le prochain du prochain, l'autre homme. En dehors du Même et de l'Autre, il existe tous les autres. Il est le troisième élément, terme placé à côté de l'Autre qui vient agrandir le cercle de la relation interpersonnelle aux autres membres de la société.

Qu'est-ce qui justifie ou fonde la présence du tiers dans l'éthique de la responsabilité lévinassienne ? Selon Lévinas,

*quoi qu'il en soit, dans la relation avec autrui je suis toujours en relation avec le tiers. Mais il est aussi mon prochain. À partir de ce moment, la proximité devient problématique : il faut comparer, peser, penser, il faut faire la justice, source de la théorie.*²⁶⁶

Ainsi, la relation éthique qui liait le Moi à l'Autre, avec l'entrée du tiers devient politique. Le tiers, annonce Lévinas, est le troisième homme par lequel commence la justice. Il exige la comparaison, la mesure et veille à la limitation de la responsabilité qui se définit comme justice. En d'autres termes, l'asymétrie est effacée, délaissée au profit de la justice. Ici, le visage se dé-visage. Et il y a effectivement une urgence de penser, de peser, d'objectiver, etc. Le tiers permettrait une protection contre la violence éthique même, une limitation de la persécution qu'Autrui fait subir au Moi. Voilà pourquoi, le tiers est dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* « *une incessante correction de l'asymétrie de la proximité où le visage*

²⁶⁴ AE, p. 245.

²⁶⁵ AT, p. 112.

²⁶⁶ DQVI, p. 132.

se dé-visage »²⁶⁷ et ouvre par là la relation éthique de la responsabilité avec l'Autre à la dimension juridique et politique. L'amour pour autrui, chez Lévinas, ne saurait se départir de ce souci de justice. Alors, il faut comparer la relation de l'Autre au tiers et celle qui lie le tiers à l'Autre, afin de savoir « *que sont (...) donc l'autre et le tiers, l'un-pour-l'autre ? Qu'ont-ils fait l'un à l'autre ? Lequel passe avant l'autre ?* »²⁶⁸. La réponse concrète à cette question va être l'instauration de la justice où l'on « *passe de la relation sans réciprocité à une relation où entre les membres de la société, il y a une réciprocité, une égalité* »²⁶⁹.

L'entrée du tiers, en limitant l'infini de la responsabilité, apporte la justice et marque le passage de la responsabilité éthique à la responsabilité juridique et politique.

2. Le souci de la justice

La conception lévinassienne de la justice va évoluer entre *Totalité et Infini*, publié en 1961 et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* en 1974.

Dans le premier ouvrage, la justice se percevait exclusivement dans la relation éthique de face-à-face ou dans la relation avec Autrui. Cette relation éthique dissymétrique, sans réciprocité et sans mesure, se nomme alors "justice". Plus tard, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, à partir de l'entrée du tiers, l'exigence de justice fondamentale apparaît. La

²⁶⁷ AE, p. 245.

²⁶⁸ AT, p. 112.

²⁶⁹ Idem

justice corrige l'asymétrie ou la dissymétrie de la relation éthique de responsabilité en symétrie, en réciprocité.

Le tiers est la source de la justice. Le terme **relation** au sens authentique va au-delà du duo éthique. Il suppose la pluralité des êtres humains. Ainsi, il y a une pluralité de relations éthiques : de Moi à Autrui, de Moi au Tiers et d'Autrui au Tiers. La justice devient le principe régulateur des rapports entre la pluralité des membres de la société. Car le vœu d'**être ensemble dans un lieu** nécessite l'élaboration de lois afin d'instaurer la justice. Selon Lévinas, « *si je suis seul avec l'autre, je lui dois tout ; mais il y a le tiers. Est-ce que je sais si le tiers est en intelligence avec lui ou sa victime ? Qui est le prochain ? Il faut par conséquent peser, penser, juger en comparant l'incomparable* »²⁷⁰. Ainsi, la relation interpersonnelle que le Moi établit avec Autrui, il doit l'établir aussi avec les autres hommes : « *il y a donc nécessité de modérer ce privilège d'autrui ; d'où la justice* »²⁷¹. Dans la relation de réciprocité, d'égalité qui est celle de la justice, l'Autre n'a pas de privilège ou d'avantage par rapport à Moi. Autrement dit, « *entre les hommes qui entrent dans cette relation-là, il faut établir un rapport présupposant une justice et une citoyenneté* »²⁷². La justice dans la pensée lévinassienne, c'est l'éthique de la pluralité : établir l'équité, la comparaison, la contemporanéité, le rassemblement, la visibilité des visages, la symétrie, la réciprocité, l'égalité, tel est son rôle. Pour Lévinas, l'éthique est inséparable d'une valeur comme la justice. Il va jusqu'à affirmer dans *Totalité et infini*

²⁷⁰ EI, p. 84.

²⁷¹ Ibid., p. 84.

²⁷² AT, p. 112.

que : « *l'essence de la raison ne consiste pas à assurer à l'homme un fondement et des pouvoirs, mais à le mettre en question et à l'inviter à la justice* »²⁷³. En somme, le fondement de la conscience ou de la raison est la justice. Lévinas explicite son idée en soulignant que

*quand on parle de conscience, on parle de savoir : avoir conscience, c'est savoir ; et pour faire la justice, il faut savoir : objectiver, comparer, juger, former des concepts, généraliser, etc. Devant la multiplicité humaine, ces opérations s'imposent et la responsabilité pour autrui- qui est charité et amour- s'égaré et, dès lors, recherche une vérité.*²⁷⁴

La conscience reste une spiritualité du savoir ou de vérité et non pas une "spiritualité d'amour". Lévinas l'admet, « *son enseignement reste, en fin de compte, très classique ; il répète après Platon que ce n'est pas la conscience qui fonde le Bien, mais que c'est le Bien qui appelle la conscience* »²⁷⁵.

Cette thèse audacieuse a l'avantage de révéler que la valeur reste l'homme, l'autre homme, et que la nécessité de lui rendre justice est un impératif éthique. Par ailleurs, Lévinas précise que la justice porte la trace de l'éthique. En d'autres termes, dans la justice l'éthique est conservée ou maintenue, au sens où le sujet responsable a plus de devoirs que de droits. L'Autre, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, conserve au sein de la Société, sa suprématie, sa primauté, son altérité ou son privilège par rapport au Moi. L'asymétrie éthique et la symétrie de la justice du tiers s'impliquent et s'appellent mutuellement. Il

²⁷³ TI, p. 88.

²⁷⁴ EN, p. 223.

²⁷⁵ Idem

y a toujours une « *limitation de cette initiale responsabilité, la justice marque cependant toujours une subordination de Moi à l'Autre* »²⁷⁶. Voilà pourquoi il proclame que « *l'oubli de soi meut la justice* »²⁷⁷. Ou encore, c'est le dés-inter-essement, la responsabilité du l'**un-pour-l'autre** qui animent la justice. Le Moi ne réclame justice que pour les autres, les proches. Il est responsable des persécutions qu'il subit. Ainsi, la justice ne peut se réaliser dans la société que si l'Autre est d'une altérité irréductible et se place toujours dans un rapport dissymétrique avec le Moi, si l'identité du Moi est toujours d'être otage d'autrui :

*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, 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.*²⁷⁸

La présence du tiers n'apporte aucune modification au statut du sujet responsable, sujet irremplaçable dans sa responsabilité totale et infinie pour autrui et chargé de rendre la justice en veillant à ce que les institutions (l'administration, les organes juridiques...) chargées d'instaurer la justice, l'établissent effectivement. La justice chez Lévinas est issue de la prééminence d'autrui. Mais elle est limitée. Car elle est impersonnelle, fondée sur des textes et des procédures. Son exercice quotidien la plonge dans l'impartialité, la neutralité. La justice demeure fondamentalement une impossibilité d'accorder

²⁷⁶ AT, p. 112.

²⁷⁷ AE, p. 248.

²⁷⁸ Idem

une faveur à quiconque. C'est donc dire que la justice est enfermée dans un carcan institutionnel qui peut la handicaper dans son souci d'autrui. Voilà pourquoi, chez Lévinas, pour préserver **la seigneurie d'autrui**, la justice

*me somme d'aller au-delà de la ligne droite de la justice et rien ne peut marquer dès lors la fin de cette marche, derrière la ligne droite de la loi, la terre de la bonté s'étend infinie et inexplorée, nécessitant toutes les ressources d'une présence singulière. Je suis donc nécessaire à la justice comme responsable au-delà de toute limite fixée par une loi objective. Le moi est un privilège ou une élection.*²⁷⁹

La justice doit être empreinte de solidarité et de comparaison, expression de la bonté, de la sainteté du sujet responsable qui l'incite à aller au-delà des strictes limites de la loi. N'oublions pas, « *la justice naît elle-même de la charité* »²⁸⁰. Justice et charité sont inséparables et se complètent réciproquement.

L'exercice de la justice chez Lévinas nécessite des tribunaux et des institutions politiques. Ces tribunaux et institutions politiques relèvent des prérogatives de l'État. Quel rôle peut jouer l'État afin d'asseoir la justice dans la Cité ?

3. Le rôle de l'État

Le rôle primordial de l'État tel que Lévinas le conçoit est d'asseoir, d'instaurer et de sauvegarder la justice. L'exercice de la justice exige des tribunaux et des institutions politiques que seul l'État est en mesure de créer. L'État est donc le garant de la justice. Il le fera en veillant à l'équité et à l'égalité entre les

²⁷⁹ TI, p. 274.

²⁸⁰ EN, p. 117.

citoyens ou entre la pluralité des membres de la société. Cette quête d'équité et d'égalité conduit l'État à mesurer, juger, comparer les droits et les devoirs des citoyens. Les juges et les tribunaux sont nécessaires pour établir cette impartialité entre l'Autre et le Tiers, veiller au respect strict de la loi pour tous. La justice consiste aussi à distribuer équitablement les biens de la terre. Pour Lévinas, il est inadmissible que l'on puisse mourir de faim dans nos pays. Et pour remédier aux insuffisances de la justice, aux limites inhérentes à ses procédures, à sa finalité, il propose d'adjoindre une dimension éthique à la gestion des institutions administratives, juridiques et politiques. "**Ne pas laisser la politique à elle-même**", tel est le principe fondamental de la pensée politique de Lévinas. Autrement dit, la politique doit être nécessairement liée à des considérations éthiques ; sans cela, elle ne peut qu'engendrer de l'injustice. Pour Lévinas, « *la politique doit pouvoir en effet toujours être contrôlée et critiquée à partir de l'éthique* »²⁸¹. L'éthique vient rappeler que toute action posée à l'égard d'Autrui doit être subordonnée au Bien. La bonté ou l'amour du prochain est ce qui nous lie aux autres membres de la Cité. Et c'est cet amour du prochain, cette charité encore appelée responsabilité qui fixe une limite au pouvoir de l'État : « *la justice, la société, l'État et des institutions – les échanges et le travail compris à partir de la proximité – cela signifie que rien ne se soustrait au contrôle de la responsabilité de l'un pour l'autre* »²⁸². Sans cette donnée éthique, confie Lévinas, l'État aliène le citoyen. Et la politique se ramène à la

²⁸¹ EI, p. 75.

²⁸² AE, p. 248.

tyrannie. De l'avis de Lévinas, tout État est totalitaire en puissance. L'État, tel que le pense Hobbes à partir de la formule "l'homme est un loup pour l'homme" qui identifie socialité et conflit, est né de la limitation de la violence et détient le monopole de la violence légitime. Un tel État est donc susceptible à tout moment d'exercer la violence, d'agiter implicitement ou explicitement la menace de la violence. Cette approche hobbesienne de l'État est héritée d'Athènes et de Rome. Voilà pourquoi, Lévinas la qualifie d'« État de César », d'État conquérant, impérialiste, totalitaire, attaché à l'égoïsme et à "**l'universalité anonyme**". Il se caractérise aussi par ce qu'on appelle aujourd'hui, le règne de la **Realpolitik**. Le scepticisme lévinassien à l'égard d'un tel État est revendiqué en ces termes :

l'État 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'État 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 première²⁸³

ou "dernière". Lors d'une communication à la Sorbonne, le 27 janvier 1962 devant la Société française de philosophie, intitulée "**Transcendance et hauteur**", dans laquelle Lévinas exposait cette conception de l'État, il s'est heurté à une critique un peu vive de Jean Wahl : « *Je veux bien qu'on critique l'État, mais je sens bien aussi son utilité. Sans lui, que se passerait-il ?* »²⁸⁴. A ce reproche, Lévinas répondit en précisant qu'il ne s'intéressait pas aux tracasseries vécues par tel individu du fait de l'État. La

²⁸³ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in revue *Esprit*, n° 234, juillet 1997, p. 137

²⁸⁴ LC, p. 96.

violence exercée par l'État sur le Moi égoïste, centré sur lui-même, individualiste, n'est pas son propos. Par contre, il défend contre l'État le Moi soucieux de son prochain, gardien de son frère, ou simplement le Moi « *nécessaire pour faire droit à l'Autre* »²⁸⁵. Lévinas précisera aussi que ce n'est pas l'État dans ses défaillances qu'il convient de dénoncer, mais l'État dans la perfection de son fonctionnement. Ainsi, l'État, dans son souci d'instaurer un "ordre raisonnable", peut ne pas être sensible à la souffrance ou à la misère d'autrui. C'est cette violence ou cette tyrannie inhérente à l'État dans son fonctionnement à travers ses institutions, organes juridiques et politiques, violence qui plie chaque citoyen à ses idées universelles, qui est critiquable. Au fond, Lévinas dénonce là un État bien structuré, rationnel et doté d'une efficacité technique : « *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* »²⁸⁶. L'exemple le plus illustratif dans l'histoire est celui du criminel nazi Adolf Eichmann²⁸⁷ dont le procès eut lieu à Jérusalem en

²⁸⁵ Ibid., p. 97.

²⁸⁶ LC, p. 97.

²⁸⁷ Adolf Eichmann (1906-1962) est un lieutenant-colonel SS, chargé à Budapest à la mi-1944 de la déportation massive des juifs hongrois à Auschwitz. Il est alors responsable de la logistique de l'application de la "solution finale". Après la défaite de l'Allemagne nazie en 1945, il s'échappe et s'établit en Argentine. Le Mossad, c'est-à-dire les services secrets israéliens, l'enlève, le fait juger et condamner à mort en Israël le 15 décembre 1961. Eichmann est exécuté le 1^{er} juin 1962. Lors de son procès, il se présenta aux jurés comme un **simple fonctionnaire subalterne** qui se contentait d'obéir aux ordres. Le rôle de son service était d'organiser la concentration et le transport des populations juives, slovènes, polonaises et tziganes aux portes des camps de la mort. La politique d'extermination en tant que telle, est décidée ailleurs.

Eichmann n'émettra pas le moindre remords, le moindre regret ; il s'obstinera à présenter son rôle comme banal, insignifiant dans cette gigantesque mécanique d'extermination des populations. Cette attitude d'Eichmann offrira à Hannah Arendt le titre de son ouvrage : *Essai sur la banalité du mal*.

1961. Rony Brauman²⁸⁸, évoquant le comportement d'Eichmann lors du procès, s'indignait en ces termes :

*Il se barricade dans une approche purement administrative de son travail qui lui permet de parler de l'acheminement des juifs vers les chambres à gaz, exactement, disait Hannah Arendt, "comme s'il avait organisé des transports de choux et de carottes". SS²⁸⁹ ou dignitaires nazis sont capables de se dédoubler et de se comporter le soir en mari ou en père de famille impeccable après avoir été dans la journée les agents d'un crime atroce.*²⁹⁰

Ce zèle dans l'organisation des crimes concernait toute la hiérarchie administrative nazie, du haut jusqu'au bas de l'échelle. Des officiers SS, des universitaires, des banquiers et des hommes de main prenaient part à cette entreprise d'extermination au nom de l'obéissance à l'**Ordre raisonnable**.

Pour Lévinas, l'État est perçu, jugé à partir d'un critère unique et purement pragmatique, voire technique : son efficacité. On juge son efficacité sans prendre en compte d'autres considérations telles que son aptitude à la compassion, à la solidarité, faute donc de critère éthique. Voilà pourquoi il estime que « *la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie. Elle déforme le moi et l'Autre qui l'ont suscitée, car elle les juge selon les règles universelles et, par là même, comme par contumace* »²⁹¹. Lévinas met en évidence, à travers la notion

²⁸⁸ Rony Brauman, cofondateur de MSF (Médecins Sans Frontières) est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont *Penser dans l'urgence* (seuil), et de plusieurs films, dont « Un spécialiste » (1999), réalisé à partir des archives du procès d'Eichmann.

²⁸⁹ SS de l'allemand *Schutzstaffel*, qui signifie « escadron de protection » ou garde rapprochée. C'est une des principales organisations paramilitaire et policière du régime nazi.

²⁹⁰ Entretien de Rony Brauman avec Michel Labro, in *Nouvel Observateur* du 21 au 27 septembre 2006, p. 13.

²⁹¹ TI, pp 334-335.

d'"universel", un aspect essentiel de l'État : l'idée que l'État comme institution se légitime par le recours à une législation universelle, au sein de l'anonymat, de l'impersonnalité, de ce qui excède et domine c'est-à-dire énonce la "totalité". En d'autres termes, soutient Lévinas,

*un État où la relation interpersonnelle est impossible, où elle est d'avance dirigée par le déterminisme propre de l'État, est un État totalitaire. Il y a donc limite à l'État. Alors que dans la vision de Hobbes – où l'État sort non pas de la limitation de la charité mais de la limitation de la violence – on ne peut fixer de limite à l'État.*²⁹²

La résistance à l'État ne viendra que de la responsabilité du sujet.

Il faut absolument affirmer la responsabilité infinie de chacun, pour chacun, devant chacun. Il faut dans une telle situation, des consciences individuelles, seules capables de voir ces violences qui découlent du bon fonctionnement de la Raison elle-même. Il faut défendre la subjectivité, remédier à un certain désordre qui découle de l'Ordre de la Raison universelle.

Lévinas défend, selon Pierre Hayat, la thèse de "l'individualisme éthique"²⁹³. En effet, « *la responsabilité est une individuation, un principe d'individuation. (...) je soutiens l'individuation par la responsabilité pour autrui* »²⁹⁴, déclare Lévinas. À l'État de César, il faut opposer l'État de David ou l'État de Jérusalem qui provient de la limitation de la fraternité irréductible. Il faut donc affirmer un au-delà de l'État. Et l'éthique de la responsabilité s'impose comme comportement capable de délimiter, voire de mettre fin aux dérives de l'État ou de la politique. Les lois et

²⁹² EN, p.115.

²⁹³ Pierre Hayat, *Emmanuel Lévinas, Éthique et société*, Paris, Kimé, 1995, p.63.

²⁹⁴ EN, p.118.

institutions ne doivent pas servir à aliéner l'Autre et le Tiers, le Nous. L'éthique, juge de la politique, permet de penser autrement celle-ci. L'articulation de l'éthique et de la politique peut seule permettre la prise en compte d'Autrui dans son altérité, afin de garantir la paix et l'hospitalité dans la Cité. Pour Lévinas, « *le Moi seul peut apercevoir les "larmes secrètes" de l'Autre que fait couler le fonctionnement, même rationnel, de la hiérarchie* »²⁹⁵. Le Moi a une fonction première à accomplir dans un monde de paix : « *je suis pour le Moi, comme existence à la première personne, dans la mesure où son égoïté signifie une responsabilité infinie pour un Autre. Ce qui équivaut à dire que la substance du Moi est comme faite de sainteté* »²⁹⁶, de bonté.

La politique éthique ou plutôt l'ordre socio-politique et l'individualisme éthique permettent d'instaurer des institutions politiques raisonnables qui sont la condition de la sauvegarde de la liberté humaine.

4. La liberté comme vocation à l'Autre

La liberté chez Lévinas naît du rapport intersubjectif. Le Moi est responsable de l'Autre et du Tiers. Cette responsabilité signifie accueil. Cet accueil met en question la liberté du sujet responsable. L'éveil du moi à la précarité d'Autrui le met d'emblée en situation de dépendance : « *accueillir Autrui, c'est mettre ma liberté en question* »²⁹⁷, écrit Lévinas. La liberté du Moi selon Lévinas, « *n'est ni l'arbitraire d'un être isolé, ni*

²⁹⁵ LC, p. 98.

²⁹⁶ Idem

²⁹⁷ TI, p. 84.

l'accord d'un être isolé avec une loi s'imposant à tous, raisonnable et universelle »²⁹⁸. La liberté véritable est celle qui s'investit dans la responsabilité du pour-l'autre. Dans ces conditions, « *autrui ne limite pas la liberté du Même. En l'appelant à la responsabilité, il l'instaure et la justifie* »²⁹⁹. En reconnaissant sa responsabilité infinie à l'égard de l'Autre, le Moi accepte que sa liberté soit précédée par une obligation, un appel venant de l'Autre, placé dans la dimension de hauteur. Dans la pensée lévinassienne, la liberté n'est pas en soi une valeur primordiale. Voilà pourquoi il fait, dans *Le Temps et l'Autre*, cette remarque fondamentale :

*Je ne pose pas autrui initialement comme liberté, caractéristique dans laquelle est inscrit d'avance l'échec de la communication. Car avec une liberté il ne peut y avoir d'autre relation que celle de la soumission et de l'asservissement. Dans les deux cas, l'une des deux libertés est anéantie.*³⁰⁰

En d'autres termes, ce n'est pas que la liberté soit sans importance ou qu'elle soit mise en doute par Lévinas. Mais il récuse une approche de la liberté qui réduit la participation des hommes à un ordre universel. La liberté telle que l'exige l'éthique de Lévinas est une liberté hétéronome, obligée à l'égard du prochain : « *L'homme libre est voué au prochain, personne ne peut se sauver sans les autres* »³⁰¹, avertit Lévinas. La liberté du Moi dérive de sa "socialité originaire". Il y a une antériorité de la

²⁹⁸ Ibid., p. 282.

²⁹⁹ TI, pp. 241-215.

³⁰⁰ TA, p. 80.

³⁰¹ HAH, p. 109.

responsabilité par rapport à la liberté. La liberté est seconde. Lévinas estime que

*la liberté éthique est **une difficile liberté**, une liberté hétéronome obligée à l'égard de l'autre. En conséquence, l'autre est le plus riche et le plus pauvre des êtres : le plus riche, à un niveau éthique, en cela qu'il passe toujours avant moi, son droit-à-être précède le mien ; le plus pauvre, à un niveau ontologique ou politique, en ce sens que sans moi il ne peut rien faire, il est entièrement vulnérable et exposé.*³⁰²

La liberté est loin d'être l'autonomie du sujet. Et le sujet ne saurait être défini par la liberté, car elle n'est pas au fondement de ses actions ou au principe du sujet. Lévinas le souligne clairement : « *La responsabilité pour autrui ne saurait découler d'un engagement **libre*** »³⁰³. Le sujet responsable est sensibilité à l'Autre, à l'appel de répondre d'Autrui avant que de l'être par la liberté. L'Autre me donne le principe de mon action. L'appel à agir ou à répondre vient toujours de l'Autre. La source de l'éthique se trouve donc dans ces appels incessants et non dans la liberté.

Si la liberté est une vocation au prochain, la finalité de ce don de soi est de préserver l'Autre de la violence qui règne dans la Cité. C'est ainsi que pour Lévinas, « *la liberté consiste à savoir que la liberté est en péril. Mais savoir ou avoir conscience, c'est avoir du temps pour éviter et prévenir l'instant de l'inhumanité* »³⁰⁴ en devenant responsable de l'Autre et du Tiers. La liberté n'a de sens que si elle instaure la paix. Elle

³⁰² Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in revue *Esprit*, n°234, juillet 1997, p. 135.

³⁰³ AE, p. 87.

³⁰⁴ TI, p. 23.

trouve son sens dans la pacification des rapports entre les citoyens. En somme, « être libre, c'est construire un monde où l'on puisse être libre »³⁰⁵ et aussi « avoir du temps pour prévenir sa propre déchéance sous la menace de la violence »³⁰⁶. La quête du bien pour l'Autre et pour le sujet lui-même, ou l'expression de la limite du sujet responsable, est sa liberté. Seule la liberté ainsi conçue peut nous prémunir de la haine, de la violence, de la barbarie.

Pour réaliser une telle finalité, Lévinas cherche à adoucir la rigueur de la justice ou à entendre cet appel personnel venant de l'altérité absolue de l'Autre. Autrement dit, il faut parler d'un retour de la charité et de la miséricorde. Derrière « la cruauté de cette justice impersonnelle »³⁰⁷, il y a le visage de l'Autre qui apparaît : l'amour du visage de l'Autre peut s'instaurer.

5. L'amour du visage

L'éthique de la responsabilité lévinassienne a toujours décrit le visage du prochain comme porteur d'un ordre. Un ordre imposé au Moi et qui l'ordonne à l'égard d'autrui, une responsabilité infinie et gratuite. Mais la pluralité des membres de la Cité pose la question inévitable de la justice. D'où la nécessité de comparer les incomparables et de connaître les hommes. Les hommes deviennent alors des figures visibles. Ils sont en quelque sorte « dé-visagés »³⁰⁸. Au-delà de cette œuvre sublime et difficile de la justice, l'amour du visage humain reste

³⁰⁵ Ibid., p. 179.

³⁰⁶ Ibid., p. 265.

³⁰⁷ TI, p. 335.

³⁰⁸ AT, p. 172.

un impératif éthique. Cet amour est désintéressé et sans concupiscence. Pour Lévinas, il est très important que « *la justice découle, soit issue de la prééminence d'autrui. Il faut que les institutions que la justice exige, soient contrôlées par la charité dont la justice est issue* »³⁰⁹. Car, reconnaît-il, une « *justice inséparable des institutions, et ainsi de la politique risque de faire méconnaître le visage de l'autre homme* »³¹⁰. La méconnaissance du visage de l'Autre ou le refus de regarder l'Autre dans les yeux explique cette barbarie dont le Moi peut être capable :

*ce qui caractérise l'action violente, ce qui caractérise la tyrannie, c'est le fait de ne pas regarder en face ce à quoi s'applique l'action (...) le fait de ne pas lui trouver de face, de voir l'autre liberté comme force, comme sauvage, d'identifier l'absolu de l'autre avec sa force*³¹¹.

Voilà pourquoi, chez Lévinas rien ne saurait se soustraire au contrôle de la responsabilité de l'un pour l'autre, du Moi pour l'Autre. Une responsabilité rendue davantage nécessaire par l'incapacité de l'État à travers ses institutions politiques et juridiques à prendre en charge le Moi individuel. « *Seul un moi peut répondre à l'injonction d'un visage* »³¹², avertit Lévinas. En effet, « *la justice, à la rigueur, peut un jour s'installer, mais que peut la justice contre la concupiscence et le vice ?* »³¹³. Il fonde ainsi une approche humaniste de la vie en société en plaçant le sens de l'existence dans le fait primordial que « *l'homme est*

³⁰⁹ Ibid., p. 177.

³¹⁰ Idem

³¹¹ LC, pp. 45-46.

³¹² TI, p. 341.

³¹³ E. Lévinas, « Lettre ouverte », in *Cahier de l'Herne*, numéro consacré à Emmanuel Lévinas et dirigé par Catherine Chalier et Miguel Abensour, Paris, l'Herne, coll. Le livre de poche n° 4173, série Biblio-essai, 1991, p.412.

concerné par l'autre homme »³¹⁴. L'égoïsme n'est donc ni premier ni ultime chez l'homme. Et l'éthique de la responsabilité se résume « à penser l'Autre-dans-le-Même sans penser l'Autre comme un autre Même. Le **dans** ne signifie pas une assimilation : l'Autre dérange ou éveille le Même, l'Autre inquiète le Même, ou inspire le Même ou le Même désire l'Autre ou l'attend... »³¹⁵. Le Même est assujéti à la bonté. Ou plutôt la bonté qui sort d'un Moi, est subjective. Et la bonté concerne toujours l'Autre, est toujours portée vers l'Autre qui se révèle dans un visage singulier : « l'amour, essentiellement, s'établit entre inégaux, vit d'inégalité »³¹⁶. La bonté est au début et au-delà de la justice. Elle est annonce de la possibilité de la justice tout comme la justice aussi est annonce de la bonté. Une réciprocité compréhensible selon Lévinas, car

*la justice sort de l'amour. Cela ne veut pas du tout dire que la rigueur de la justice ne puisse pas se retourner contre l'amour, entendu à partir de la responsabilité. La politique, laissée à elle-même, a un déterminisme propre. L'amour doit toujours surveiller la justice.*³¹⁷

C'est donc dire que la quête du sens de l'humain constitue le préalable à toute politique du monde.

L'amour du visage humain est l'amour de l'étrangeté de l'autre homme dans le face-à-face ou dans la relation avec le Nous. L'Autre homme est décrit par Lévinas comme un "étranger", un visage singulier, une ipséité qui se présente au Moi

³¹⁴ AT, p. 174.

³¹⁵ DQVI, p. 130.

³¹⁶ EN, p. 48.

³¹⁷ Ibid., p. 117.

dans son unicité incommensurable et incomparable. Il se présente sans passer par un concept.

Cette bonté ou cet "amour commandé" qui intervient avant et après la justice permet de traiter le coupable avec humanité. L'ambition de Lévinas est d'humaniser la justice, de prendre conscience des limites inhérentes à la justice qui font qu'elle n'est jamais assez juste. Nous devons comprendre que « *la justice est éveillée par la charité, mais la charité qui est avant la justice est aussi après* »³¹⁸. Ainsi, Lévinas avoue lui-même instaurer une pensée humaniste. Mais une pensée humaniste qui se veut radicalement distincte des différentes formes d'humanisme connues dans l'histoire de la philosophie et qui s'inspire de la critique de l'anti-humanisme moderne. En effet, il reconnaît que

*la grandeur de l'anti-humanisme moderne - vrai par-delà les raisons qu'il se donne - consiste à faire place nette à la subjectivité d'otage en balayant la notion de personne. L'anti-humanisme a raison dans la mesure où l'humanisme n'est pas assez humain. En fait, seul est humain l'humanisme de l'autre homme.*³¹⁹

³¹⁸ Entretiens de François Poirié avec Emmanuel Lévinas, in *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)*, de François Poirié, Actes Sud, "Babel", une collection de livres de poche, 1996, p. 113.

³¹⁹ Lévinas, DMT, p. 210.

CHAPITRE II : LA NOTION D'HUMANISME RADICAL DE L'AUTRE HOMME

Lévinas adhère aux critiques formulées par l'anti-humanisme moderne de l'humanisme classique. Lévinas reproche aussi à ce dernier de ne pas avoir suffisamment respecté l'humain. C'est pourquoi, en lieu et place du terme "humanisme", il préfère utiliser, en vue de corriger et renouveler radicalement son sens, l'expression « *humanisme de l'Autre homme* ».

L'humanisme de l'Autre homme est cette approche philosophique qui reconnaît la prédominance de l'Autre dans son altérité radicale ou irréductible. L'Autre est primordial en tout temps et en tout lieu. Son existence vient avant la mienne. Le Moi est voué malgré soi à l'Autre. Dans *Difficile liberté*, Lévinas souligne que

dans un sens large, l'humanisme signifiait la reconnaissance d'une essence invariable appelée "homme", l'affirmation de sa place centrale dans l'économie du Réel et de sa valeur engendrant toutes valeurs ; respect de la personne, en soi et en autrui, imposant la sauvegarde de sa liberté ; épanouissement de la nature humaine, de l'intelligence dans la Science, de la création dans l'Art, du plaisir dans la vie quotidienne ; satisfaction des désirs sans préjudice pour la liberté et les plaisirs des autres hommes et, par conséquent, instauration d'une loi juste, c'est-à-dire d'un État raisonnable et libéral, c'est-à-dire encore un État en paix avec les autres États et ouvrant surtout, c'est un point important, aux individus un domaine aussi large que possible du privé, au seuil duquel la loi s'arrête. Une limite à la loi est essentielle à l'humanisme. Car l'humanisme ne voit peut-être pas d'autres lois que celles de l'État et de la Nature.³²⁰

³²⁰ DL, p. 412.

L'humanisme en général conçoit l'homme comme une valeur en soi. L'homme est donc une valeur absolue, de laquelle découlent toutes les valeurs touchant à toutes les dimensions de son existence, telles le respect de l'Autre, la liberté, la satisfaction ou l'épanouissement grâce aux bienfaits de la Science, de l'Art, l'Économie, la Politique, etc. L'humanisme est l'événement d'une vie heureuse, accomplie dans la satisfaction des désirs tout en veillant au respect des autres dans leur quête de satisfaction de leurs désirs. Il suppose coexistence paisible, respect mutuel, acceptation de l'autre dans un État organisé, codifié par des textes ou des lois qui garantissent ce "vivre ensemble".

Dans un sens restreint, l'humanisme, selon la compréhension de Lévinas, désigne le culte rendu aux valeurs, aux œuvres, aux principes qui instaurent les humanités. Il « *se veut action en guise du beau langage. Il est adaptation d'un certain style, artistique, mi-prédicateur, toujours généreux, le langage de belles lettres énonçant ces valeurs* »³²¹.

Toutes ces valeurs humanistes vont traverser une crise profonde dans l'Europe du XX^{ème} siècle.

1. La crise de l'idéal humain

Il y a une crise de l'idéal humain dans l'Europe du XX^{ème} siècle. Lévinas l'annonce avec gravité : « *ce n'est pas le cœur léger que nous parlons de la crise de l'humanisme* »³²². Une crise perceptible dans les événements inhumains du XX^{ème} siècle ou de l'histoire récente. Parmi ces inhumanités, il cite entre autres la

³²¹ DL, p. 413.

³²² Ibid., p. 415.

guerre de 14, la révolution russe se dévalorisant dans les massacres staliniens, le fascisme, l'hitlérisme, la guerre de 39-45, les bombardements atomiques, les génocides, etc. Une crise qui a ses origines dans cet enseignement reçu sur « *la mort de Dieu et la contingence de l'humain et de l'humanisme dans la pensée humaine* »³²³. Lévinas cite le cas de la science, prise dans ses paradoxes. Derrière sa noble ambition d'embrasser le monde, elle menace de le désintégrer ou plutôt finit par le désintégrer. Elle calcule la réalité sans toujours la penser. La philosophie, elle-même, n'échappe pas à cette entreprise d'inhumanité ou de « *dégradation humaine* »³²⁴. Lévinas note justement avec ironie qu'« *on n'a pas besoin de prouver par d'obscurs fragments d'Héraclite que l'être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique* »³²⁵. La pensée philosophique subordonne l'humain « *aux yeux anonymes de l'Être et, malgré ses "lettres sur l'humanisme", portant compréhension à l'hitlérisme lui-même* »³²⁶. Tel est le cas frappant de Heidegger, pour qui,

*l'être est animé par l'effort d'être. Il n'y va pour l'être dans son effort d'être que d'être, avant tout et à tout prix. Cette résolution conduit à entrer dans les luttes entre individus, nations ou classes, en étant ferme et inébranlable comme l'acier. Il y a chez Heidegger le rêve de noblesse du sang et de l'épée. Or l'humanisme est tout autre*³²⁷.

La politique et l'administration libérales perpétuent l'exploitation de l'homme par son semblable. La politique socialiste se

³²³ EN, p. 72.

³²⁴ DQVI, p. 84.

³²⁵ TI, p. 5.

³²⁶ DL, p. 418.

³²⁷ IH, p. 209.

transforme en bureaucratie oppressive ou aliénante : « *Staline, ... ordonnait des atrocités au nom de la promesse humanitaire de Marx et commettait des injustices au nom d'une justice à venir* »³²⁸, constate Lévinas. La conséquence des pratiques staliniennes, c'est, rapporte-t-il, l'émergence d'une « *humanité déshumanisée autour des institutions issues pourtant de la générosité révolutionnaire initiale et du souci des droits de l'homme, transformée en camps ou, partout ailleurs, menacée de camps où le moi n'est plus certain de son identité* »³²⁹. L'individualité du moi est disloquée. Le socialisme stalinien a fini par désintégrer le moi individuel en le réduisant à un état animal.

Tout le contexte d'existence de l'homme en cette période favorisait « *la déficience humaine* »³³⁰ ou l'émergence de l'inhumanité. Pour Lévinas, cette crise de l'humanisme « *a sans doute, sa source dans l'expérience de l'inefficacité humaine qu'accusent l'abondance même de nos moyens d'agir et l'étendue de nos ambitions* »³³¹. Les conditions de vie se sont améliorées au point où l'homme est devenu le jouet de ses œuvres. Le comportement de l'homme désespère. L'existence séculaire de l'inhumanité chez tous les peuples est prouvée. Selon Lévinas,

*les morts sans sépulture dans les guerres et les camps d'extermination accréditent l'idée d'une mort sans lendemains et rendent tragi-comique le souci de soi et illusoires la prétention de l'**animal rationnel** à une place privilégiée dans le cosmos et la capacité de dominer et*

³²⁸ Ibid., p. 209.

³²⁹ AHN, p. 102.

³³⁰ DQVI, p. 80.

³³¹ HAH, p. 73.

*d'intégrer la totalité de l'être dans une conscience de soi.*³³²

Non seulement, l'homme ne peut plus prétendre à une place privilégiée dans l'univers, mais peut-on encore adhérer à l'idée que c'est la raison ou l'intelligence qui guide, oriente sa conduite ? L'homme est loin d'être cet être exceptionnel. Lévinas compare souvent la condition humaine au mythe grec de Gygès. L'homme a découvert la malheureuse possibilité du mal, de l'injustice, de l'égoïsme radical et de la tricherie. Cette idée du mal qui hante l'existence humaine est synthétisée dans le concept lévinassien d'*il y a*. Le *il y a* signifie une impersonnalité, un anonymat comme dans l'expression courante « il pleut ». Il nomme l'être lui-même comme comportant quelque mal foncier, suscitant la terreur, l'horreur et l'affolement. Pour mieux faire comprendre cette notion, Lévinas se réfère à l'enfant qui s'éveille la nuit, terrifié par ses cauchemars et qui se confie à ses parents en ces termes « Il y a ».

Un domaine aussi sensible que la création artistique souffre d'un déficit d'humanité. L'art ou plutôt le beau, par sa force captivante, sa puissance d'incitation à l'évasion, à la rêverie peut détourner l'attention de l'homme de la misère humaine. Ce pouvoir séducteur du beau ou l'emprise que l'œuvre d'art exerce sur les hommes au point de les aliéner n'est que l'envers de son attitude irresponsable. La jouissance de la beauté comporte donc un risque (d'où l'expression le "beau risque" d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*), celui de ne pas percevoir les personnes

³³² Ibid., pp.73-74.

singulières, de faire oublier la société et de nous soustraire à l'écoute de l'appel de l'autre. Aussi, le face-à-face avec l'œuvre d'art est décrit comme un affrontement avec les forces anonymes et brutales. Contrairement à l'idée souvent défendue, l'art est essentiellement "dégagé", ne parvient pas à penser la réalité et à agir sur elle. Il assiste impassible, muet ou silencieux, avec une certaine complicité, à des scènes de sacrifices humains. Au fond,

Lévinas veut à travers une telle lecture mettre en garde l'humanité contre toute forme d'*idolâtrie du beau* qui ne peut qu'engendrer l'irresponsabilité, l'insouciance et l'oubli. Le beau peut mener à une certaine forme de silence, même si le silence lui-même est une forme d'expression. Et les artistes qui tomberont dans de tels travers s'exilent d'eux-mêmes (ils n'en seront pas chassés) de la Cité.

Cette crise de l'humanisme s'est aussi annoncée, constate Lévinas, « *dans l'antisémitisme qui est en son essence la haine de l'homme autre, c'est-à-dire la haine de l'autre homme* »³³³. L'antisémitisme, c'est le refus absolu de la différence, la négation totale de l'altérité de l'Autre. Cette négation est constatable par les actes violents de barbarie perpétrés à l'égard du Juif, de l'homme autre ou de l'autre homme. L'antisémitisme est un acte pervers qui déstructure tout le tissu social. Par conséquent, Lévinas estime qu'il n'est

ni la simple hostilité qu'éprouve une majorité à l'égard d'une minorité, ni seulement une xénophobie, ni un quelconque racisme, fût-il la raison ultime de ces phénomènes de lui dérivés. Car il est la répugnance à l'inconnu du psychisme d'autrui, au mystère de son intériorité ou, par-delà toute agglomération en ensemble

³³³ DL, pp. 418-419.

*et toute organisation en organisme, à la pure proximité de l'autre homme, c'est-à-dire à la socialité elle-même.*³³⁴

L'antisémitisme du XX^{ème} siècle entraîna l'extermination de six millions de Juifs européens : c'est l'**Holocauste** ou la **Shoah**. Un drame qui prouva le triomphe du nazisme dans une Europe évangélisée. La croix gammée a été acclamée par les foules. Une acclamation grandissante qui se propagea à toute l'Europe du XX^{ème} siècle. Partant de ce constat, Lévinas estima que

*cette déficience humaine a perdu son allure d'exception dans la soumission à la propagande, à la terreur, à toutes les techniques du conditionnement où la toute-puissance des hommes se montra corrélative de la certitude que l'on peut tout faire de l'homme.*³³⁵

Il avoue à François Poirié que dans le texte original de son ouvrage *De l'évasion*, écrit en 1935,

*on peut distinguer les angoisses de la guerre qui approchait, et toute la "fatigue de l'être", l'état d'âme de cette période. Méfiance à l'égard de l'être, qui, sous une autre forme, s'est continuée dans ce que j'ai pu faire après cette date, à une époque qui, tout entière, était le pressentiment de l'hitlérisme imminent partout.*³³⁶

L'article célèbre de Lévinas, publié dans la revue *Esprit* n°26 en novembre 1934, presque au lendemain de l'arrivée de Hitler au pouvoir, donc avant la Shoah, intitulé "**Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme**" voyait dans l'avènement du national-socialisme ou de l'hitlérisme « *un réveil des sentiments*

³³⁴ ADV, p. 223.

³³⁵ DQVI, p. 84.

³³⁶ Entretien de François Poirié avec Emmanuel Lévinas, in François Poirié, *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)*, op.cit. p. 90.

élémentaires »³³⁷. La source de la barbarie de l'hitlérisme tient, selon Lévinas, dans l'existence du Mal élémental. « *La philosophie de l'hitlérisme déborde ainsi la philosophie des hitlériens. Elle met en question les principes mêmes de la civilisation* »³³⁸, avertissait Lévinas. Malheureusement, l'histoire inexorablement verra naître des atrocités comme les totalitarismes de droite et de gauche, l'hitlérisme et le stalinisme, Hiroshima, le goulag, les génocides d'Auschwitz et du Cambodge, etc.

La page de garde d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* contient une double épigraphe française et hébraïque, à travers laquelle Lévinas rend hommage aux victimes du III^{ème} Reich :

A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme .

Pour commettre un tel massacre, les bourreaux nazis dans leur conduite quotidienne, considéraient les détenus comme des « sans visages » ou proprement « inenvisageables ». Autrement dit, les détenus étaient pris pour des êtres sans personnalité, sans ipséité ou sans individualité. Telle est la condition d'exercice, de manifestation de la violence. Lévinas le précise en ces termes : « *La violence est une façon d'agir sur tout être et toute liberté en l'abondant de biais. [...] La relation avec les choses, la domination des choses, cette manière d'être au-dessus d'elles,*

³³⁷ Emmanuel Lévinas, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », in *Cahier de l'Herne*, p. 113.

³³⁸ Idem

*consiste précisément à ne jamais les aborder dans leur individualité. »*³³⁹

Lévinas ambitionne de surmonter cette **"inexpiable damnation de tout notre siècle : la haine de l'autre homme"** en élaborant une philosophie qui se rendrait incompatible avec le Mal élémental. Cette philosophie doit être une radicale injonction de s'opposer au Mal. Car le Mal élémental n'est pas un événement contingent et occidental qui survient dans le vécu de l'humain. Il est de l'ordre de l'être. Il faut impérativement délivrer l'humain de lui-même ou l'être de lui-même, lui ôter cette dimension afin qu'il puisse être un lieu de sens : fonder l'humanisme véritable en réactivant ou en se ressourçant dans l'humanisme occidental qui est insuffisamment "humain", par l'introduction justement dans la socialité de **"beaucoup d'humanité"**.

2. L'humanisme de l'Autre homme

Le terme "humanisme" ne date que de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle. C'est une notion ambiguë, même réduite à ses sens principaux. Il y a actuellement un regain de ferveur dans les multiples emplois du terme humanisme.

"Humanisme", tire son étymologie du latin **humanitas**, humanité, dérivé de **humanus**, caractère de celui ou de ce qui est humain. Il est l'"amour général de l'humanité".

Historiquement, l'humanisme désigne un mouvement artistique, littéraire et philosophique. Ce mouvement est apparu

³³⁹ LC, p. 47.

en Italie au début de la Renaissance (fin XIV^{ème} – début XV^{ème} siècle) et s'est progressivement étendu à l'ensemble de l'Europe.

L'entrée du mot « humanisme » dans la langue française date de 1882, où il est homologué au Supplément du *Littré* sous une double acception : d'abord, il désigne la culture des humanités ; ensuite une théorie philosophique qui rattache les développements historiques de l'humanité à l'humanité elle-même.

Le mot **umanista**, inventé par les Italiens, est apparu dans le jargon des professeurs et des étudiants comme les termes de **jurista** ou d'**artista**. Mais le champ sémantique d'**umanista** ne correspond pas à ce que l'on entend aujourd'hui par humaniste. L'Umanista était un professeur de grammaire et de rhétorique. Autrement dit, le qualificatif d'"humaniste" convient à l'homme qui s'applique avec ferveur à la restauration de l'étude des textes grecs et latins. Cette restauration directe des textes anciens, dès la fin du XV^{ème} siècle, devait selon les Humanistes leur permettre de mieux vivre et comprendre les grands bouleversements des temps à venir. C'est donc dire que l'humanisme de la Renaissance n'exprime pas une philosophie déterminée. Il désigne un modèle de perfection humaine. Cette perfection est d'abord d'ordre éthique chez les moralistes, les pédagogues et les philosophes ; ensuite d'ordre esthétique chez les artistes et enfin d'ordre social chez les juristes et les politiques. Des penseurs comme Pétrarque, Marsile Ficin, Leonard de Vinci, Pic de la Mirandole, Érasme, John Colet, Guillaume Budé, Thomas More, Jean Louis Vivès, Rabelais, Montaigne, etc., sont considérés comme humanistes. Ces auteurs s'inspirent de la littérature arabe,

des philosophes profanes et des littératures de l'Antiquité gréco-latine. Ils sont convaincus que toute connaissance de l'homme et du monde est à prendre dans les livres des Anciens. Pourtant, ces humanistes méprisent le Moyen Age et accusent les Scolastiques de dessécher l'esprit ou de nourrir l'orgueil de l'homme en octroyant à sa raison une place démesurée. Et c'est contre la tradition scolastique que les « humanistes » prônent le retour aux sources antiques et développent l'esprit critique. Pour eux, il faut aider l'homme à sortir de son état naturel en lui donnant une éducation morale et intellectuelle fondée sur l'étude des textes anciens et l'apprentissage des humanités, c'est-à-dire des disciplines antiques comme la grammaire, la rhétorique, la morale, la poésie, etc. Ils ambitionnent d'œuvrer à la promotion de l'individu et à l'autonomie du sujet pensant, de relever la dignité de l'esprit humain et de le mettre en valeur. Une telle éducation doit être fondée sur le respect de la personnalité de l'enfant et le développement harmonieux de ses facultés.

De nos jours, le terme "humanisme" désigne toute approche philosophique et doctrinale qui considère l'homme comme une valeur suprême, un être dont la dignité doit être préservée contre toute forme d'oppression ou d'aliénation (politique, juridique, économique, etc.). En d'autres termes, l'humanisme reconnaît le droit pour les personnes d'être traitées comme des fins en soi : « *l'humanisme consiste en ceci : réfléchir et veiller à ce que l'homme soit humain et non-in-humain, "barbare", c'est-à-dire hors de son essence* »³⁴⁰, confirme Heidegger. En effet, admet-il, « *on comprend par*

³⁴⁰ (M.) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op.cit. p. 84.

humanisme en général l'effort visant à rendre l'homme libre pour son humanité et à lui faire découvrir sa dignité »³⁴¹. L'humanisme s'oppose donc à l'inhumanité. Car, contrairement à l'humanisme, l'inhumanité désigne le caractère barbare, brutal, cruel, féroce d'une personne ou l'acte de rabaisser, de bafouer la dignité de l'homme.

C'est dès 1930 que Lévinas a eu le « *pressentiment* »³⁴² extrêmement précoce des conflits ultérieurs qui allèrent embraser toute l'Europe³⁴³. Dès cette période, l'orientation de sa pensée philosophique plaça l'Autre au centre de sa réflexion. Ce qui amène à reconnaître l'autonomie strictement philosophique du discours lévinassien, que bien sûr la Shoah a contraint par la suite à reprendre en vue d'approfondir, d'insister sur la socialité, le visage, l'écoute de l'Autre. Son texte - *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* - paraît en 1934 dans la revue *Esprit*. Et cela, juste un an après l'accession d'Hitler au pouvoir, soit le 30 janvier 1933. Dans ce texte, il constatait la rupture radicale introduite par l'hitlérisme d'avec l'humanisme occidental. L'hitlérisme faisait l'apologie de la race et de la force conquérante.

L'éthique chez Lévinas, non seulement remplace la question de l'être, mais tient lieu de philosophie première. C'est

³⁴¹ Ibid., p. 86.

³⁴² Lévinas publie en 1936 *De l'évasion*. Dans cet ouvrage écrit en 1930, sa pensée est marquée par « le pressentiment de l'horreur nazie ».

³⁴³ François Poirié dans *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?* Manufacture, 1987, retrace le débat de la famille Lévinas sur la destination à choisir après avoir pris la décision de quitter l'Orient russe : dans quel État de l'Europe, Emmanuel Lévinas allait-il entreprendre ses études de philosophie ? L'Allemagne s'imposait comme la destination d'élection. Mais il y régnait déjà les menaces antisémites et les velléités fascistes. La famille opta alors pour la France qui venait de trouver une issue à l'Affaire Dreyfus.

la philosophie première et/ou dernière, c'est-à-dire l'éthique de la responsabilité, qui est taxée d'**humanisme** de l'Autre homme. L'expression **humanisme de l'autre homme** apparaît pour la première fois comme le titre d'un ouvrage en 1972. Mais elle n'est jamais employée dans la série des textes qui constituent cet ouvrage.

À partir de l'élaboration d'une telle expression ou de l'invention d'un tel concept comme titre d'ouvrage, Lévinas s'emploiera à l'utiliser pour caractériser la quête du sens de l'humain ou réaliser la venue de **l'humain dans l'homme**. Pour Lévinas, il s'agit de réactiver le message humaniste et de l'amener à réaliser effectivement les fins intrinsèques de ce courant philosophique. Il ne cherche point à réfuter l'humanisme des droits de l'homme, mais le confronte régulièrement à sa conception de l'humanisme de l'autre homme. La méfiance ou le refus d'utiliser certaines expressions galvaudées anime Lévinas, comme *amour*, *humanisme*, etc., qui tendent à faire penser à une pensée peu rigoureuse. Et l'humanisme comme courant philosophique en son temps suscitait des railleries, plus que toute autre approche. Il va se servir de l'expression *humanisme*, mais en y accolant un adjectif - *l'autre homme* - qui va faire toute la différence d'avec les philosophies humanistes de son temps : c'est donc une expression éthique pour traduire, signifier cette possibilité de penser l'inter-humain. Et son ouvrage *L'humanisme de l'autre homme* peut être perçu comme la réplique non ontologique de *La Lettre sur l'humanisme* de Heidegger.

La Shoah ou Holocauste va davantage encore convaincre Lévinas de se ressourcer dans l'humanisme occidental inopérant

en développant une autre approche humaniste, celle de l'Autre homme. Les drames du XX^{ème} siècle nous concernent tous. Car « *nous sommes trop liés à la vie spirituelle de nos contemporains, pour ne pas participer à leurs cas de conscience* »³⁴⁴. L'éthique de la responsabilité se veut une morale terrestre, réalisable par l'homme qui est "élu et unique". « *Seul un moi peut répondre à l'injonction d'un visage* »³⁴⁵, écrit Lévinas. Il martèle simplement à travers l'éthique de la responsabilité les exigences primordiales à un vivre ensemble harmonieux : répondre à l'appel de l'Autre ou dire « **Me voici** » (qui signifie "envoie-moi"), défendre les droits, être sensible à la misère de l'Étranger, de la veuve et de l'orphelin, etc. Car « *la seule valeur absolue c'est la possibilité humaine de donner sur soi une priorité à l'autre* »³⁴⁶. L'humanisme consiste dans l'**être-pour-l'autre**. Tout l'exister du sujet ou du Même est dans l'**être-pour-l'autre** ou dans le fait d'être voué à l'Autre, au tiers. Cet humanisme lévinassien oblige le Moi à défendre la vie d'autrui, même lorsque celui-ci est mourant. Le sujet éthique doit à la limite s'interposer entre la mort et le malade en phase terminale. Au cas où le mourant, le malade en phase terminale, est le sujet éthique, celui-ci doit encore se demander ce qu'il doit et peut faire pour autrui. L'humanisme de l'autre homme, c'est l'attention portée spécialement à la personne autre, à l'humain de l'homme. Finalement,

l'humanité de la conscience n'est pas du tout dans ses pouvoirs mais dans sa responsabilité. Dans la passivité,

³⁴⁴ AT, p. 94.

³⁴⁵ TI, p. 341.

³⁴⁶ EN, p. 119.

*dans l'accueil, dans l'obligation à l'égard d'autrui : c'est l'autre qui est premier, et, là, la question de ma conscience souveraine n'est plus la première question*³⁴⁷, conclut Lévinas.

Chaque sujet ou homme est **Messie**, et être Moi, être le Même c'est être le **Messie** dans la mesure où il assume ses responsabilités : « *Le Messie, c'est le juste qui souffre, qui a pris sur lui la souffrance des autres...* »³⁴⁸. Il s'agit véritablement de prendre l'Autre ou le tiers, de le considérer comme « *un privilège qui en fasse le but de la réalité* »³⁴⁹, la fin de toutes les actions. Ainsi, l'humanisme de l'autre homme « *est plus une réponse à autrui qui accepte de le faire passer en premier, qui cède devant lui au lieu de le combattre* »³⁵⁰. Il se manifeste par le fait d'« *abriter l'autre homme chez soi* »³⁵¹. Et Lévinas demande alors : « *tolérer la présence des sans terre et des sans domicile sur un "sol ancestral" si jalousement – si méchamment - aimé, est-ce le critère de l'humain ? Sans conteste* »³⁵². Accepter l'Autre (personne unique ou peuple), l'étranger vivant avec ses coutumes, ses costumes, son parler incompréhensible et des odeurs inconnues, c'est cela faire preuve d'humanité : « *on appartient à l'ordre messianique quand on a pu admettre autrui parmi les siens* »³⁵³. Seul cet accueil du prochain rend le monde commun, inter-humain. L'humanité n'apparaît que si la loi du monde est soumise à la loi de l'Autre.

³⁴⁷ Ibid., p. 122.

³⁴⁸ DL, p. 120.

³⁴⁹ HAH, p. 90.

³⁵⁰ AHN, p. 114.

³⁵¹ Idem

³⁵² AHN, p. 114.

³⁵³ Ibid., p. 113.

Lévinas procède ainsi à un renversement de la logique, en ces termes : « *Voilà dans l'humain l'apparition possible d'une absurdité ontologique : le souci d'autrui l'emportant sur le souci de soi. C'est cela que j'appelle "sainteté". Notre humanité consiste à pouvoir reconnaître cette priorité de l'autre* »³⁵⁴. Dans une société humanisée, les injustices criardes ou les offenses mortelles dont le Moi est victime doivent être transformées par lui en des litiges d'ordre civil. Et par conséquent, punir consiste à réparer une faute, à rééduquer le coupable. Une société humanisée est l'avènement, selon les mots de Lévinas, non seulement d'une « *justice sans passion* »³⁵⁵, mais aussi d'une « *justice sans bourreau* »³⁵⁶.

Dans l'humanisme de l'autre homme, Lévinas procède à un déplacement de sens des notions de l'humain et de l'humanisme, en refusant de les centrer sur le moi et l'identité. Il faut l'avouer, l'humanisme jusque-là est un humanisme *égologique*. Alors que son humanisme est centré sur *l'autre homme* ou sur l'humain de l'homme. La priorité, c'est toujours l'autre, mais l'Autre dans ce qu'il a de meilleur en lui ou d'humain en lui. Et dans l'humanisme de l'autre homme, ce sont les droits de cet *autre homme* qui sont reconnus.

La philosophie lévinassienne est souvent qualifiée de pensée axée sur l'Autre. Mais il faut comprendre que derrière l'usage de cette notion, Lévinas vise explicitement ce qu'il y a d'humain en l'homme. L'usage du mot *homme* dans ses écrits présente un enjeu : c'est une incitation, un appel à devenir

³⁵⁴ IH, p. 201.

³⁵⁵ DL, p. 226.

³⁵⁶ Idem

humain. Est homme celui qui mérite ce qualificatif ou qui parvient à s'élever à la hauteur de l'exigence incluse dans ce mot. Être humain est ce qu'exige comme norme l'éthique lévinassienne. Lévinas souligne que l'accession à ce statut n'est pas toujours acquise. L'inhumain est toujours présent et peut se manifester dans les actes de l'homme. Dans le mot *homme*, il y a une valeur qui mérite à la fois d'être préservée et réalisée : c'est *l'humain de l'homme*. L'expression *l'humain de l'homme* ne désigne pas une essence. Elle nomme ce qui dans l'homme est constamment menacé par les pratiques déshumanisantes des semblables.

Aussi l'humanisme de l'autre homme défini comme l'attachement à l'humain se différencie de l'humanisme classique qui s'en tient à une approche abstraite et idéale de la dignité humaine. L'humanisme classique se complaît d'une telle approche de l'homme et ne cherche pas à s'interroger sur l'indigence effective de la vie des hommes. C'est une pensée qui se tient à distance des conditions concrètes de la vie. La philosophie lévinassienne, obsédée par l'homme, ne cherche pas forcément à définir l'homme, à dire ce qu'il est.

Cette société humanisée s'étend à l'animal. Le souci d'Autrui ou le souci éthique propre à toute vie en société et à tout être humain intègre l'animal, concerne tous les êtres vivants. Voilà pourquoi, pour Lévinas, « *il y a, là, du moins, de quoi vouloir limiter par de quelconques interdits, la boucherie que réclame, tous les jours, notre bouche de "saints hommes !"* »³⁵⁷. L'expérience de Bobby, ce chien errant qui entra dans la vie des

³⁵⁷ DL, p. 231.

prisonniers au Stalag, n'a de cesse d'émerveiller Lévinas. Ce "chien chéri", sans conteste "considérerait" les prisonniers comme des **hommes**. Bobby avait de la "sympathie", de la "considération" pour les prisonniers. Un sentiment que les geôliers des Stalag étaient incapables de manifester à leur égard. Aussi, Lévinas interpelle le sujet responsable quant à l'être de l'animal en général. Son humanité consiste aussi à se soucier de la protection des animaux. Dans *"Le paradoxe de la moralité: un entretien avec Emmanuel Lévinas"*³⁵⁸, celui-ci admet que l'on ne peut pas refuser le visage à l'animal. C'est par le visage que nous parvenons à comprendre les animaux. Néanmoins, précise-t-il, ce qui est premier, ce n'est pas l'animal: c'est le visage humain. Car dans tout animal, comme le chien, se manifeste, par exemple, la force de la nature qui est pure vitalité. Une telle réalité caractérise davantage l'animal, le chien. Mais il a également un visage. L'homme demeure celui qui se présente véritablement sous le phénomène du visage, alors que « *ce n'est qu'après coup que nous découvrons le visage d'un animal. Je ne sais pas si le serpent a un visage ; je ne peux pas répondre à cette question, il y faudrait une analyse plus spécifique.* »³⁵⁹. L'animal s'offre donc à une possible analyse phénoménologique.

Pour le cas de l'humain, le sujet éthique doit reconnaître, préserver et défendre les droits de l'Autre contre toutes les formes de totalitarisme ou de négation de ce droit pour l'Autre.

³⁵⁸ Un entretien accordé à Tamra Wright, Peter Hughes, Alison Ainley, tous des étudiants de l'Université de Warwick, pendant l'été 1986 et repris par la revue trimestrielle *Philosophie*, numéro 112, hiver 2011, pp.12-22.

³⁵⁹ Ibid., p.15.

3. Les droits de l'Autre homme

Dans son ambition de rendre effectifs les droits de l'homme, Lévinas a toujours préféré utiliser la notion des droits de l'Autre homme. Le droit de l'Autre homme désigne un homme particulier, singulier. Une telle appellation nous éloigne de l'homme désincarné, abstrait, impersonnel des droits de l'homme. De plus,

le droit de l'homme qu'il s'agit ainsi de faire reconnaître est le droit d'un Moi. L'homme est conçu comme un Moi ou comme un citoyen-jamais dans l'originalité irréductible de son altérité à laquelle on n'accède pas dans la réciprocité et la symétrie³⁶⁰,

justifie Lévinas. Ce qu'on appelle communément les droits de l'homme sont au fond les droits de l'Autre homme.

Le droit de l'Autre est justement l'essence du droit. L'Autre comme altérité irréductible est la source de l'idée de droit. L'Autre est posé comme sujet de droits. La notion de droit de l'Autre exprime un principe éthique. Le droit de l'Autre est la source première, originelle du droit en général ou de l'universalisation des droits de l'homme. En somme, l'universalisme des droits de l'homme part toujours chez Lévinas d'un "individualisme éthique", celui de l'Autre homme : « ***le droit de l'homme, absolument et originellement, ne prend sens qu'en autrui, comme droit de l'autre homme. Droit à l'égard duquel jamais je ne suis quitte ! Responsabilité ainsi infinie pour autrui : radicale impossibilité de l'immanence !*** »³⁶¹, confirme

³⁶⁰ LC, p. 71.

³⁶¹ AT, p. 133.

Lévinas. L'humanisme de l'Autre homme, instauré par cette responsabilité infinie pour autrui, se manifeste par la défense, la réalisation et le respect des droits de l'Autre homme.

La notion de droits de l'homme peut se définir comme l'ensemble des règles légales qui participent de l'exercice effectif de ces droits. Ces droits sont divers et multiples. Lévinas peut citer « *les droits à la vie et à la sécurité, à la libre disposition de ses biens et à l'égalité de tous les hommes devant la loi, à la liberté de la pensée et de son expression, à l'éducation et à la participation du pouvoir politique* »³⁶². D'autres droits prolongent ceux-ci ou les rendent concrètement possibles : ce sont les droits à la santé, au bonheur, au travail et au repos, à la demeure ou à un logis et à la libre circulation, etc. Au-delà, certains droits, non les moindres existent et dont la réalisation contribuera à l'épanouissement de l'humain. Lévinas évoque

*le droit de s'opposer à l'exploitation par le capital - les droits syndicaux - et jusqu'au droit au progrès social ; à l'affinement - utopique ou messianique - de la condition humaine, le droit à l'idéologie ainsi que le droit à la lutte pour le droit intégral de l'homme et le droit d'assurer les conditions politiques de cette lutte.*³⁶³

Réaliser ou respecter les droits de l'homme, c'est réaliser ou respecter la liberté de chacun et instaurer la justice. Et si respecter le droit de chacun, c'est instaurer la justice, cela signifie aussi se conformer aux lois universelles : la comparaison, la mesure, le calcul et la symétrie prévalent dans les relations interpersonnelles. La justice exige le respect de ce qui est dû à chacun. Elle parvient ainsi à instaurer la paix dans la Cité. Les

³⁶² HS, p. 164.

³⁶³ Ibid., p. 164.

droits de l'homme ou plutôt les droits de l'Autre homme transcendent la réalité ou l'ordre politique. Ils ne résultent pas d'une disposition constitutionnelle, d'une jurisprudence ou de n'importe quel texte législatif. Ils ne sont nullement concédés, ni accordés par une autorité politique. Les droits de l'Autre homme expriment la reconnaissance de l'humanité de l'homme. Les droits de l'homme ou de l'Autre homme valent en soi. Pour Lévinas, les droits de l'Autre homme revendiquent une "**espèce d'extra-territorialité**" vis-à-vis de l'État ou de toute institution politique, juridique, économique, etc. Mais, précise Lévinas, ces droits de l'homme ne deviennent effectifs, réalité, que s'ils sont incorporés, que s'ils prennent corps dans un déterminisme juridique, propre à un État. Néanmoins, « *le souci des droits de l'homme, ce n'est pas une fonction étatique, c'est dans l'État une institution non étatique, c'est le rappel de l'humanité encore non accomplie dans l'État* »³⁶⁴, remarque Lévinas.

Le langage juridique parle de "droit positif" pour désigner ces droits écrits, droits exprimés et reconnus par la loi. Ainsi, les droits de l'homme rendent effectifs la conjonction de la politique et de l'éthique. Mais cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de distorsion, d'écart entre le principe des droits de l'homme et son application ou sa réalisation empirique.

Dans un mémoire de l'UNESCO adressé en consultation aux philosophes en vue de la préparation d'un rapport à l'ONU sur les droits de l'homme, Lévinas décelait une espèce

³⁶⁴ Entretien de François Poirié avec Emmanuel Lévinas, in *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)* de François Poirié, op. cit. pp. 142-143.

d'antinomie où tombe la raison quand elle essaie de préciser les droits de l'homme :

*la liberté de la personne est incontournable sans la libération économique, mais l'organisation de la liberté économique n'est pas possible sans l'asservissement provisoire, mais d'une durée indéterminée, de la personne morale*³⁶⁵.

Le respect de la dignité de la personne humaine passerait, ne serait-ce qu'un bref moment, par l'aliénation économique de cette même personne. L'humanisme de l'Autre homme admet justement que l'Autre homme a besoin de lois contraignantes pour le protéger par exemple de l'arbitraire de l'économie propre à notre société libérale. Le libéralisme économique laissé à lui-même n'est guère favorable à l'épanouissement de l'Autre homme. D'où cette appréciation de la lutte pour les droits de l'homme par Lévinas qui affirme que

*les mouvements à l'égard 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*³⁶⁶.

Lévinas retrouve ainsi la responsabilité individuelle du sujet, du Moi devant l'Autre homme. Cette responsabilité éthique peut véritablement défendre les droits de l'Autre homme, car elle est miséricorde. Elle est par-delà la justice et la loi, souci de l'individuel et rappel de l'humanité du sujet responsable. Le sujet responsable se définit par le pour-l'autre, un engagement absolu

³⁶⁵ IH, p. 121.

³⁶⁶ Entretien de François Poirié avec Emmanuel Lévinas, *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)*, de François Poirié, op.cit. p. 119.

à ce point à l'égard de l'Autre que sa subjectivité tout entière se présente comme étant "pour-l'autre".

4. La déposition du « moi » ou l'impossibilité d'être soi

L'éthique de la responsabilité, fondement de l'humanisme de l'Autre homme, n'est possible que par la reconnaissance de l'omniprésence de l'Autre dans le moindre des actes et pensées du Même ou du Moi. Le Moi n'est plus uniquement conscience du Moi, celui qui retourne à soi. Le Moi a affaire à l'Autre. Il y a, comme le dit Francis Guibal, « *l'irruption incommensurable de l'autre (homme)* »³⁶⁷ dans l'existence du Moi. Être Moi, c'est justement se trouver dans l'impossibilité de se dérober à la responsabilité : « *étranger à soi, obsédé par les autres, inquiet, le Moi est otage, otage dans sa récurrence même d'un moi ne cessant de faillir à soi. Mais ainsi toujours plus proche des autres, plus obligé, aggravant sa faillite à soi* »³⁶⁸. La responsabilité éthique est donc dépossession de soi, vocation à l'Autre qui introduit dans l'être un **sens**. En d'autres termes, chez Lévinas, « *le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité* »³⁶⁹. La relation du Moi à Autrui le définit essentiellement : « *Je suis "en soi" pour les autres. Le psychisme c'est l'autre dans le même sans aliéner le même* »³⁷⁰. L'amour que le Moi porte à l'Autre fait partie intégrante de sa nature. Il y a un sacrifice de soi, un don de soi ou

³⁶⁷ F. Guibal, *Emmanuel Lévinas ou les intrigues du sens*, Paris, PUF, 2005, p. 250.

³⁶⁸ HAH, p. 109

³⁶⁹ DL, p. 120.

³⁷⁰ AE, p. 178.

un délaissement de sa nature égocentrique, de son **conatus essendi** pour s'investir totalement dans sa relation à l'Autre :

*sortir de soi, c'est s'occuper de l'autre et de sa mort, avant de s'occuper de sa propre mort. Je ne dis pas du tout que cela se fait de gaieté de cœur, que ce n'est rien, ni surtout que ce serait là une cure contre l'horreur ou la lassitude d'être ou contre l'effort d'être, une façon de se distraire de soi*³⁷¹,

précise Lévinas. La "dé-nucléation", la dé-fection ou la fission du Moi l'invite à ouvrir ses mains pleines pour partager, donner à manger, à boire, de quoi se vêtir et s'abriter à l'Autre. La subjectivité du Moi c'est l'**un-pour-l'autre**, être otage de l'Autre : « *le Moi en tant que Moi, prenant sur soi toute la souffrance du Monde, se désigne tout seul pour ce rôle. [...] Le Moi est celui qui s'est promu soi-même pour porter toute la responsabilité du Monde* »³⁷², note-t-il. Le Moi est donc en soi, acculé volontairement à soi sans que cela se confonde à une aliénation, dépersonnalisation. Car, argumente Lévinas,

*si une telle défection de l'identité, si un tel renversement est possible sans tourner à l'aliénation pure et simple, que peut-elle être d'autre, sinon une responsabilité pour les autres, pour ce que font les autres, jusqu'à être rendu responsable de la persécution même qu'elle subit.*³⁷³

La responsabilité est bien ce qui caractérise, ce qui définit le Moi. Et être Moi, c'est toujours avoir une charge de plus que les autres, une responsabilité de plus, ou c'est simplement accepter la souffrance et la faute des autres. Lévinas confirme que

moi seul, je peux sans cruauté être désigné comme victime. Le moi est celui qui, avant toute décision, est élu pour porter toute la responsabilité du Monde. Le

³⁷¹ Entretiens de François Poirié avec Lévinas, in *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)* de François Poirié, op.cit. p. 103.

³⁷² DL, p. 139.

³⁷³ EN, p. 70.

*messianique, c'est cet apogée dans l'Être – renversement de l'être "persévérant dans son être" – qui commence en moi.*³⁷⁴

L'identité du Moi ou l'unicité du Moi est donc désormais définie par la responsabilité ou comme le dit de façon grave Lévinas, par la **servitude de la racine**. En somme, « *l'unicité du Moi, c'est le fait que personne ne peut répondre à ma place* »³⁷⁵. Une telle subjectivité ou une telle passivité permet l'expression de l'humanité de l'homme. Car elle est la capacité de se laisser-affecter : « *être en soi, c'est s'exprimer, c'est-à-dire déjà servir autrui. Le fond de l'expression est la bonté* »³⁷⁶.

Autrement dit, cette dénudation de soi ou cette impossibilité d'être soi, c'est pour Lévinas « *la découverte du fond de notre humanité, la découverte même du bien dans la rencontre d'autrui – je n'ai pas peur du mot "bien"; la responsabilité pour l'autre est le bien. Ce n'est pas agréable, c'est bien* »³⁷⁷. Francis Guibal résumait cette position lévinassienne en disant que « *l'homme n'accède à son humanité qu'en se laissant affecter et ordonner par un appel qui le dé-pose (de son auto-position seigneuriale) et l'ex-pose (à l'injonction de l'Être ou de l'Autre)* »³⁷⁸.

Cette fission du Moi est synonyme d'une croissance de la responsabilité, des obligations vis-à-vis de l'Autre. Ces obligations à l'égard de l'Autre conduisent à la quête de l'humain dans des "circonstances concrètes".

³⁷⁴ EN, p. 71.

³⁷⁵ HAH, p. 53.

³⁷⁶ TI, p. 200.

³⁷⁷ Entretien de François Poirié avec Emmanuel Lévinas, in *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)* de François Poirié, Acte Sud, "Babel", 1996, p. 104.

³⁷⁸ F. Guibal, *Emmanuel Lévinas ou les intrigues du sens*, Paris, PUF, 2005, p. 237.

CHAPITRE III : LA QUÊTE DE L'HUMAIN DANS L'HOMME

Loin d'être un refuge dans l'intériorité de la bonne conscience, l'éthique lévinassienne est une **morale terrestre**. La morale terrestre est une quête continuelle, permanente de l'humain dans l'homme. Selon Lévinas, « *"la morale terrestre" se méfie à juste titre de toute relation entre êtres qui n'ait pas été au préalable relation économique* »³⁷⁹. Par son aspect concret, pratique, elle est une invitation à nourrir ceux qui ont faim, vêtir ceux qui sont nus, abriter ceux qui sont sans abri : « *Penser à la faim des hommes est la fonction première du politique* »³⁸⁰, avertit Lévinas. Une telle manifestation de bonté ouvre au Moi ou au sujet le vrai et concret accès à l'altérité d'autrui. Pour Lévinas, c'est ce qu'on appelle "mener une vie à hauteur d'homme". Une telle vie peut se manifester à travers des actes comme l'engagement ou la révolte, l'éthique de l'hospitalité ou l'accueil d'Autrui en vue d'instaurer la paix éthique ou la Socialité utopique.

1. L'engagement ou la révolte éthique

L'engagement est une manifestation de l'éthique dans le politique ou dans la Cité. Il est l'acte posé qui prouve la concrétude de la responsabilité éthique. Voilà pourquoi Pierre Hayat confirme que « *Lévinas remonte jusqu'au sentiment de la responsabilité qui signifie que l'on peut se sentir personnellement appelé à "réagir", en n'acceptant pas un état de*

³⁷⁹ EN, p. 39.

³⁸⁰ ADV, p.34.

fait »³⁸¹. Pour Lévinas, « *l'engagement est une promotion* »³⁸² au sens où c'est un acte d'élu. Autant le Moi est élu à la responsabilité illimitée du **pour-l'autre**, autant il est engagé dans cette vocation à l'Autre. Et dans la Cité ou la Société, Autrui est engagé à l'égard du Tiers. Un tel engagement exige le contrôle, la comparaison, la recherche de la justice.

Les événements de Mai 1968 en France seront pour Lévinas un exemple d'engagement ou de révolte de la jeunesse en vue de l'instauration d'un ordre moral, éthique. Cette jeunesse contestait « *un monde depuis longtemps dénoncé* »³⁸³. La révolte contre la société bourgeoise, sans justice, exprimait l'esprit de cette époque. Et de l'aveu de Lévinas, ce fut une

*révolte contre une société sans justice, fût-elle dans son injustice, équilibrée, régie par des lois, soumise à un pouvoir et constituant un ordre, un État, une cité, une nation, une corporation professionnelle ; révolte pour une société autre*³⁸⁴.

Derrière la révolte, la contestation de la jeunesse, Lévinas voit une « *approche d'autrui, prise en charge du prochain, qui vient de la vulnérabilité humaine* »³⁸⁵. Aussi cette révolte de la jeunesse est-elle conforme au sentiment de la responsabilité qui peut inciter le Moi à se sentir personnellement interpellé à dénoncer un état de fait ou à réagir. L'éthique de la responsabilité peut se manifester dans l'ordre socio-politique par un engagement quelconque, comme la révolte, la contestation, la résistance. Tout engagement réside dans le sentiment exprimé par

³⁸¹ Pierre Hayat, *Emmanuel Lévinas, éthique et société*, Paris, Kimé, 1995, p. 103.

³⁸² LC, p. 83.

³⁸³ HAH, p. 113.

³⁸⁴ DQVI, pp. 26-27.

³⁸⁵ HAH, p. 113.

le Moi qu'il est impossible de faire autrement. Il ne résulte pas d'une liberté héroïque ni d'une idée a priori sur le sens de l'histoire. Pour lui, l'engagement se présente dans le « Me voici ! ». Et ce « Me voici » est la manifestation de l'humanité de l'homme. La pensée de Lévinas ne va pas jusqu'à l'élaboration d'une **éthique politique** prête à être servie aux hommes politiques dans la quête du bien-être de leur communauté. Car l'engagement tel qu'il est généralement admis « *suppose déjà une conscience théorique* »³⁸⁶ ou renvoie « *à une pensée intentionnelle, à une assomption, à un sujet ouvert sur un présent, à une représentation, à un logos* »³⁸⁷. Un tel engagement, indiqué pour l'action politique, peut être érigé en éthique politique avec ce risque d'agglomérer « *les hommes, à leur insu, en partis. Leur parler se mue en politique. Le langage des engagés est chiffré.* »³⁸⁸ Lévinas précise justement que « *c'est d'une façon toute différente de l'engagement que l'un est impliqué dans l'un-pour-l'autre* »³⁸⁹. La vocation du Moi à l'Autre ou le fait que le Même soit l'un-pour-l'autre se définit chez Lévinas comme un engagement. Mais, ici, « *le sens de l'approche est bonté – sans savoir, ni aveuglement – d'au-delà de l'essence* »³⁹⁰. Le Moi est otage. Par contre, souligne Lévinas, « *l'homme moderne se prend pour un être d'entre les êtres, alors que sa modernité éclate comme une impossibilité de demeurer chez soi* »³⁹¹. Cette "impossibilité de demeurer chez soi" implique

³⁸⁶ AE, p. 214.

³⁸⁷ Ibid., p. 214.

³⁸⁸ DL, p. 431.

³⁸⁹ AE, p. 215.

³⁹⁰ Ibid

³⁹¹ AE, p. 282.

tout engagement. Et l'engagement dans ce sens prend la forme d'une responsabilité éthique. La responsabilité éthique ou l'engagement permet de comprendre l'histoire politique moderne

*Le monde moderne, c'est avant tout un ordre – ou un dés-ordre - où les élites ne peuvent plus laisser les peuples à leurs coutumes, à leurs malheurs et à leurs illusions (...). Élités que l'on appelle parfois les "intellectuels". Peuples dont on trouve les agglomérations ou les dispersions dans les déserts sans manne de cette terre. Mais peuples où chaque individu est virtuellement un élu, appelé à sortir, [...] à répondre de responsabilité : moi, c'est-à-dire **me voici pour les autres**.*³⁹²

L'obligation d'instituer une société juste oblige le Même et les élites à un engagement politique. L'éthique de Lévinas ou la "morale terrestre" s'assume aussi dans l'action politique. Par exemple, constate-t-il, « *la révolte contre une société sans justice exprime l'esprit de notre époque [...] révolte pour une société autre, mais révolte qui recommence dès que l'autre société s'installe ; révolte contre l'injustice qui s'instaure dès que l'ordre s'instaure* »³⁹³. Ainsi, le sentiment de la responsabilité est une quête de liberté, de justice et une critique des institutions politiques qui, dans leur fonctionnement, engendrent la misère et l'oppression : « *la faim d'autrui réveille les hommes de leur assoupissement de repus et de leur suffisance* »³⁹⁴, clame Lévinas. Voilà pourquoi Jacques Derrida, commentant Lévinas, estimait à propos que « *l'engagement devrait se porter "au-delà",*

³⁹² AE, pp. 282-283.

³⁹³ DQVI, pp. 26-27.

³⁹⁴ DMT, p.200.

"au-delà" est le mot de Lévinas, au-delà du politique, au-delà d'un problème ou d'une solution strictement "politique" dans la circonscription du naturel ou du familial... »³⁹⁵. En effet, Lévinas le formulait explicitement ainsi, « l'homme le plus profondément engagé dans sa vie – celui qui ne peut jamais se taire – le prophète – est aussi l'être le plus séparé, le moins capable de devenir institution »³⁹⁶. La révolte, l'engagement ou la responsabilité éthique, selon Lévinas, « arrache les êtres à la juridiction de l'histoire et de l'avenir »³⁹⁷. Que ce soit l'histoire ou que ce soit l'avenir, ce sont les actes, les conduites du sujet responsable qui les façonnent.

2. L'accueil d'Autrui ou l'éthique de l'hospitalité

Totalité et infini est l'ouvrage de Lévinas qui développe le concept d'hospitalité. Il l'exprime dans son avant-propos en ces termes : « ce livre présentera la subjectivité comme accueillant Autrui, comme hospitalité »³⁹⁸. La notion d'hospitalité chez Lévinas se confond avec celle de l'accueil. Mais dans ses écrits, il use rarement du mot "hospitalité" alors que celui d'"accueil" est plus fréquent, plus usité. L'hospitalité lévinassienne est inconditionnelle, infinie ou absolue. C'est donc dire qu'elle se distingue de cette hospitalité juridique, devenue de nos jours un enjeu important de certaines pratiques démocratiques dans les sociétés occidentales.

³⁹⁵ Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 141.

³⁹⁶ DL, pp. 318-319.

³⁹⁷ TI, p. 7.

³⁹⁸ TI, p. 12.

L'accueil d'Autrui ou l'hospitalité est le fait du sujet dont toute la subjectivité est ouverte. « *Le sujet est hôte* »³⁹⁹, clame Lévinas dans *Totalité et Infini*. Il est accueil du visage d'Autrui ou hospitalité du visage de l'Autre. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le sujet est otage. Autrement dit quelle que soit la définition, la compréhension du sujet - celui-ci est toujours subordonné à l'hospitalité. Les notions de sujet et de subjectivité chez Lévinas sont liées à celle de l'hospitalité, de l'accueil.

L'accueil, l'hospitalité ou l'**attention** se fait en ouvrant sa maison à Autrui. La maison est elle aussi perçue comme réception hospitalière. La maison est un **recevoir**. Pour Lévinas, l'accueil hospitalier par excellence est celui de la femme. Elle symbolise le recueillement, l'intériorité de la Maison et de l'habitation. La femme ou l'être-féminin est **l'accueillant par excellence** ou **l'accueillant en soi**. Mais « *l'absence empirique de l'être humain de "sexe féminin" dans une demeure, ne change rien à la dimension de féminité qui y reste ouverte, comme l'accueil même de la demeure* »⁴⁰⁰, prévient-il. Le féminin chez lui est une métaphore de l'altérité irréductible, signifiant l'ouverture, l'accueil, la présence de l'extériorité. La figure de la femme enceinte est l'hospitalité par excellence. La femme enceinte est étrangère à elle-même et accueil de l'étranger. Elle est incarnation de l'Autre-dans-le-Même. La notion d'être « féminin », utilisé par Lévinas dans *Totalité et Infini* ne désigne pas nécessairement une femme biologique et celle de la

³⁹⁹ Ibid., p. 334.

⁴⁰⁰ Ibid., p. 169.

subjectivité maternelle dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ne renvoie pas forcément à une mère.

La rencontre du visage de l'Autre est accueil du visage de l'Autre. C'est cet accueil qui est nommé **l'éthique de l'hospitalité**, donc **l'éthique** en général. Cet accueil d'Autrui se présente comme une façon pour le Même de lui ouvrir sa maison : « *j'accueille autrui qui se présente dans ma maison en lui ouvrant ma maison* »⁴⁰¹. Lévinas précise que l'accueil est toujours l'accueil de l'Autre. Et non seulement la maison manifeste la présence discrète du Féminin, mais encore il s'y mène une certaine forme de vie économique. Aussi,

*aucune relation humaine ou interhumaine ne saurait être abordée les mains vides et la maison fermée : le recueillement dans une maison ouverte à Autrui – l'hospitalité – est le fait concret et initial du recueillement humain et de la séparation, il coïncide avec le désir d'autrui absolument transcendant.*⁴⁰²

Ainsi, même dans l'accueil d'Autrui, son altérité reste irréductible ou absolument infinie. Cet accueil ou cette hospitalité se fait donc les mains pleines. Alors Lévinas rappelle cette sagesse juive :

*Laisser les hommes sans nourriture – est une faute qu'aucune circonstance n'atténue ; à elle ne s'applique pas la distinction du volontaire et de l'involontaire" dit Rabbi Yohann. Devant la faim des hommes, la responsabilité ne se mesure qu'"objectivement". Elle est irrécusable.*⁴⁰³

⁴⁰¹ TI, p. 185.

⁴⁰² Idem

⁴⁰³ Ibid., pp. 219-220.

Au-delà de cette urgence de répondre à la faim des hommes, qui est la fonction première du politique, Lévinas va insister sur la nécessité de créer des **villes-refuges**. Le concept de "villes-refuges" est extrait du Talmud, précisément du traité Makotb, 10a. Ce traité précise que les "villes-refuges" sont des villes moyennes situées dans des lieux où il y a de l'eau. Dans ces villes moyennes, on n'y vend ni armes ni pièges. Des villes où l'on peut sauver sa vie. C'est Dieu qui ordonne à Moïse d'instituer ces villes, aussi appelées, "villes de refuge" par la Bible. Ces villes sont des villes « d'asile » pour l'étranger ou l'hôte.

À l'image des "villes-refuges" créées par Moïse, Lévinas dans *L'au-delà du verset* postule que nos villes se transforment en "villes-refuges". Dans cet ouvrage, « *la ville-refuge est la cité d'une civilisation ou d'une humanité qui protège l'innocence subjective et pardonne la culpabilité objective et tous les démentis que les actes infligent aux intentions* »⁴⁰⁴. C'est en cela que réside l'humanisme des "villes-refuges".

Cette exigence lévinassienne de transformer nos villes en "villes-refuges", fait dire à Daniel Payot que « *nos villes sont des espaces ouverts dans une telle différence, ouverts à elle : nous n'y recueillons pas le vrai, nous sommes appelés à répondre* »⁴⁰⁵, à rendre service, être accueillants ou hospitaliers.

L'accueil d'Autrui dans nos "villes-refuges" ou l'hospitalité éthique est avant et au-delà de la politique. Il n'est nullement assujéti aux nécessités politiques ou d'un État. Bien

⁴⁰⁴ ADV, p. 69.

⁴⁰⁵ Daniel Payot, *Des villes-refuges. Témoignage et espacement*, Ed. L'Aube, 1992, pp. 72-73.

qu'il puisse être ordonné par des institutions ou des lois, l'accueil d'autrui ou l'hospitalité éthique est la réponse à l'épiphanie du visage d'Autrui :

*La métaphysique ou le rapport avec l'Autre, s'accomplit comme service et comme hospitalité. 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 État, aux institutions, aux lois qui sont la source de l'universalité. Mais la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie. Elle déforme le moi et l'Autre qui l'ont suscitée, car elle juge selon les règles universelles et par là même, comme par contumace.*⁴⁰⁶

L'accueil d'Autrui ou l'hospitalité éthique est avant et au-delà de la politique. Bien qu'il puisse être ordonné par des institutions ou des lois, l'accueil d'Autrui est par excellence la réponse à l'épiphanie du visage d'Autrui. Le Moi répond à un appel de l'Autre. Il est mis en question par le visage de l'Autre. L'Autre aborde de très haut. Et, selon Lévinas, « *cette mise en question de moi, coextensive de la manifestation d'Autrui dans le visage – nous l'appelons langage. La hauteur d'où vient le langage, nous le désignons par le mot enseignement* »⁴⁰⁷. Le langage est ce qui instaure cette relation pacifique avec l'Autre. Il est contact, malgré la distance. L'hospitalité est langage, ou simplement « *l'essence du langage est bonté, ou encore, (...) l'essence du langage est amitié et hospitalité* »⁴⁰⁸.

L'accueil d'Autrui est nécessairement celui de l'absolument transcendant, de l'infini ou du Très-haut. Dans cet

⁴⁰⁶ TI, p. 334.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 185.

⁴⁰⁸ Ibid., p. 341.

accueil d'Autrui ou du Très-Haut, ma liberté se subordonne. Malgré cette subordination, la liberté est toujours présente dans toute œuvre personnelle, dans tout acte de bonté : « *"nourrir la faim de l'autre de mon propre jeûne"*. Voilà ce que me demande la bonté »⁴⁰⁹. Une telle manifestation de bonté peut rencontrer l'ingratitude de l'Autre. Qu'à cela ne tienne, cette ingratitude renforce « *la gratuité de ce sacrifice sans récompense* »⁴¹⁰. C'est une « *eschatologie sans espoir pour soi* »⁴¹¹, déclare Lévinas. Ainsi, une telle expression d'humanité du Moi instaure la Paix ou la Socialité utopique.

3. La paix éthique ou la Socialité utopique

L'idée d'hospitalité ou d'accueil accompagne l'idée de paix. La conséquence évidente de l'hospitalité, c'est l'instauration de la paix. La quête du sens de "l'humain dans l'homme" exige que la quête de la paix soit au-dessus de la vérité ou soit une valeur absolue. C'est le sens que prend l'affirmation prudente de Lévinas dans cette déclaration :

On peut se demander si la paix n'a pas à répondre à un appel plus urgent que celui de la vérité et d'abord distinct de l'appel de la vérité. On peut se demander si on ne doit pas comprendre l'idéal même de la vérité – qu'aucun Européen ne saurait récuser – déjà en fonction d'un idéal de la paix qui, plus ancien que celui du savoir, va seulement s'ouvrir à l'appel de la vérité ; on peut se demander si le savoir lui-même et la politique régissant l'histoire ne viennent pas à leur bonne place

⁴⁰⁹ EN, p. 45.

⁴¹⁰ Idem

⁴¹¹ HAH, p.45.

*quand ils répondent déjà à l'exigence de la paix et se laissent guider par cette exigence.*⁴¹²

L'idéal de la paix est premier et précède celui de la vérité. Le savoir et la politique ne se réalisent que si au préalable l'exigence de la paix est satisfaite. En d'autres termes, « *l'acte, le premier acte intellectuel, c'est la paix. La paix, en entendant par là ma sollicitation pour une autre personne. La paix précède ma manière de penser, elle précède le désir de connaître proprement dit, elle précède la thématization objective* »⁴¹³. Dans la relation avec le visage de l'Autre, la paix est première. L'épiphanie du visage de l'Autre dans son extrême précarité et vulnérabilité est paix. Le "Tu ne tueras point", discours originel prononcé par le visage de l'Autre, signifie simplement : "Tu feras vivre le prochain". Et, ne l'oublions pas, l'asymétrie est toujours de rigueur. De sorte que « *la paix avec l'autre est avant tout mon affaire* »⁴¹⁴.

Qu'est-ce que la paix éthique chez Lévinas ?

La paix éthique ne se réduit pas au temps qui s'écoule entre deux guerres. La paix n'est pas simplement une guerre suspendue. Car, souligne Lévinas, « *la paix des empires sortis de la guerre repose sur la guerre. Elle ne rend pas aux êtres aliénés leur identité perdue* »⁴¹⁵. La paix n'est pas une violence contenue ou maîtrisée. Elle ne nomme pas davantage la tranquillité sereine

⁴¹² AT, PP, 140-141.

⁴¹³ Entretien de François Poirié avec Emmanuel Lévinas, in *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)* de François Poirié, op.cit. pp. 121-122.

⁴¹⁴ AE, p. 217.

⁴¹⁵ TI, p. 6.

vécue dans une relation faite de réciprocité, où le Même est identique à l'Autre. C'est généralement la paix, telle que instaurée par l'État. Dans une telle paix, la tranquillité, le repos, la solidarité sont des valeurs partagées. Mais c'est une paix qui est le fruit de la réciprocité régnante dans les services rendus entre semblables ou dans les relations inter-humaines.

La paix en tant que qu'éveil à la précarité de l'autre ou responsabilité du moi pour un autre, m'interdit de le laisser seul face au mystère de la mort. Elle va jusqu'à exiger que le moi accepte de mourir pour l'autre. La paix éthique chez Lévinas va jusqu'à cette extrémité ou cette précarité. Mais, chez lui, la paix est juste l'amour du prochain.

La paix éthique désigne justement cette « *relation à l'autre inassimilable, à l'autre irréductible et absolument autre !* »⁴¹⁶. Cette paix n'est réalisable qu'avec l'Autre, conçu dans son altérité radicale. Elle est un éveil incessant à la sauvegarde de cette altérité et de cette unicité : « *Paix différente de la simple unicité du divers sous une synthèse qui l'intègre* »⁴¹⁷, commente Lévinas. La paix de l'amour du prochain, du tiers, met toujours en question l'identité, la liberté illimitée et la puissance du Même.

La paix éthique est hospitalité ou accueil de l'Autre. Cette paix n'apparaît pas seulement dans la relation singulière du Même avec le visage de l'Autre, relation marquée par la démesure de la responsabilité éthique où le Même est élu au Bien. Elle est aussi présente dans la relation avec le tiers ou les

⁴¹⁶ AT, p. 142.

⁴¹⁷ Idem

prochains, relation qui se place sous le signe de la comparaison, de l'égalité, de la mesure de la justice. Et c'est parce que la paix permet l'hospitalité que la fraternité, la solidarité s'établissent dans la Cité. La socialité au sens de la relation que le Même établit avec l'Autre comme tel. Autrement dit, la Socialité exprime la détermination fondamentale du sujet humain et la possibilité d'un lien affectif entre les individus. Lévinas précise que « *la socialité est un rapport tout autre que celui qui s'établit dans la connaissance et que la socialité elle-même est commandée par la Parole de Dieu qui est le visage d'autrui* »⁴¹⁸.

La parole de Dieu permet de comprendre d'où vient l'autorité du visage. Et pour saisir ce que Lévinas entend par "parole de Dieu", il est nécessaire de comprendre ce que signifie l'Infini, la trace de l'illéité, etc.

⁴¹⁸ TIn, p. 53.

CHAPITRE IV : LA MÉTAPHYSIQUE DE L'ÉTHIQUE OU LA PHILOSOPHIE DE LA TRANSCENDANCE

La métaphysique de l'éthique est le lieu d'une quête de rationalité, d'intelligibilité à travers l'affirmation de la particularité de la relation du Même avec l'Autre, relation qualifiée d'humaniste. « *La métaphysique se joue dans les rapports éthiques* »⁴¹⁹, déclare Lévinas. Elle est interrogation sur le divin. La relation éthique décide de l'accès à l'idée de Dieu ou à l'idée d'Infini. Cette idée d'Infini est au fondement de la relation intersubjective : « *Comment rendre compte conceptuellement d'une mise en cause aussi radicale de soi par l'Autre ? L'idée de l'infini fournit l'explication métaphysique de la conjonction éthique* »⁴²⁰. Cette explication permet de comprendre pourquoi la métaphysique tourne autour de l'idée de l'Infini déposée en nous. C'est un des thèmes centraux de *Totalité et Infini*, qui selon les propos de Lévinas, « *procédera en distinguant entre l'idée de totalité et l'idée de l'infini et en affirmant le primat philosophique de l'idée de l'infini. Il va raconter comment l'infini se produit dans la relation du Même avec l'Autre* »⁴²¹.

Cette idée d'Infini est vérifiée par l'expérience de l'eschatologie biblique, mais chez Lévinas elle se manifeste à travers l'expérience du visage humain ou de l'Autre.

⁴¹⁹ TI, p. 77.

⁴²⁰ Préface de Pierre Hayat, in LC, p. 24.

⁴²¹ TI, p. 11.

1. Le visage de l'Autre homme, lieu originel de l'Infini

Le visage, affirme Lévinas, « *c'est le mode selon lequel la Parole de Dieu retentit* »⁴²². Il est le lieu originel du sensé, de l'Infini. Regarder le visage de l'Autre, c'est accéder à l'idée de Dieu. Le visage, chez Lévinas, ouvre la dimension du divin. « *Dans ma relation à autrui, il y a présence réelle de Dieu. Dans ma relation à autrui, j'entends la parole de Dieu. Ce n'est pas une métaphore, ce n'est pas seulement extrêmement important, c'est vrai à la lettre. Je ne dis pas qu'autrui est Dieu, mais que dans son Visage, j'entends la Parole de Dieu* »⁴²³, précise Lévinas. C'est donc de ce visage que découle l'obéissance inconditionnelle, l'injonction de répondre à la détresse d'Autrui ou de l'Infini. Et cette injonction ou ce commandement, c'est la voix de Dieu dans le visage d'Autrui. Lévinas, se voulant plus explicite, dira :

« *L'Infini me vient à l'idée dans la signifiance du visage. Le visage **signifie** l'Infini. Celui-ci n'apparaît jamais comme thème, mais dans cette signifiance éthique elle-même : c'est-à-dire dans le fait que plus je suis juste, plus je suis responsable ; on n'est jamais quitte à l'égard d'autrui* »⁴²⁴.

Le visage lévinassien est ce qui échappe au pouvoir du Même, ne se laisse pas analyser ou saisir. Il n'est ni la face de Dieu ni la figure de l'homme. En d'autres termes, le visage d'Autrui ou la **Parole de Dieu** n'est pas un thème, un objet de savoir, une représentation et un être de l'étant. Il n'incarne pas, ne revêt pas et ne signale pas autre chose que soi. Le visage d'Autrui dans son

⁴²² EN, p. 120.

⁴²³ Ibid., p. 120.

⁴²⁴ EI, p. 101.

épiphany se signifie lui-même. Le visage que le Même rencontre dans le quotidien n'est pas un phénomène, une simple expérience ; il s'arrache au contexte : « *le visage, encore chose parmi les choses, perce la forme qui cependant le délimite. Ce qui veut dire concrètement : le visage me parle et par là m'invite à une relation sans commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fût-il jouissance ou connaissance* »⁴²⁵. L'obligation à l'égard de l'altérité irréductible d'Autrui ou du visage d'Autrui est la condition même de toute intelligibilité. Dans le visage de l'Autre, Dieu qui vient à l'idée ne se laisse guère contempler, connaître, capturer ou posséder. Son altérité, selon Lévinas est « *autre autrement, autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui, à l'astreinte éthique au prochain, et différent de tout prochain, transcendant jusqu'à l'absence* »⁴²⁶. Une telle altérité inscrite dans le visage d'Autrui est une parole, une injonction à la proximité, à la substitution, à la responsabilité éthique et à la bonté. L'altérité de Dieu est liée à l'altérité d'Autrui : « *le Divin ne peut se manifester qu'à travers le prochain* »⁴²⁷. L'éthique naît justement d'un tel lieu. En effet, c'est la « *crainte de Dieu qui, concrètement se manifeste comme crainte pour l'autre homme* »⁴²⁸. **Dieu vient à l'idée** du Même à travers l'épiphany du visage de l'Autre et dans sa relation avec le tiers pour l'ordonner au pour-autrui, pour l'enjoindre à être le gardien de son frère. Une responsabilité sans limites, car elle doit aller jusqu'à l'obligation de répondre de la liberté de l'Autre, d'être

⁴²⁵ TI, pp. 215-216.

⁴²⁶ DQVI, p. 115.

⁴²⁷ DL, p. 241.

⁴²⁸ ADV, p. 119.

responsable de sa responsabilité. L'anarchie de la liberté y trouve son fondement. Le sujet responsable répond d'emblée à une assignation. Une assignation rendue possible par l'autorité même de l'Absolu, la transcendance de Dieu. Et « *la transcendance de Dieu, c'est son effacement même, mais qui nous oblige à l'égard des autres hommes* »⁴²⁹. Par conséquent, en raison de son "effacement" même, Dieu n'est pas le visage de l'Autre. Le visage d'Autrui ne se laisse pas comprendre comme une incarnation de l'Infini.

Dieu, en effet, est autre qu'Autrui. Par contre, il ne peut se manifester sans Autrui. Et, c'est le visage d'Autrui qui signifie quelque chose de Dieu. Dieu est appel, injonction, ordre qui assigne le sujet à la responsabilité infinie, c'est-à-dire au souci de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin. Alors le Divin et le visage ont uniquement un lien de parole. Le visage n'est pas l'incarnation, la figuration ou la représentation du Divin. Et là, la métaphysique lévinassienne est conforme à l'enseignement du judaïsme : « *l'idée de l'incarnation divine est étrangère à la spiritualité juive* »⁴³⁰. Dieu n'est présent que dans la relation où le Même répond à l'injonction du visage d'Autrui en disant le « Tu ne tueras pas » et le « Me voici ». Pour Lévinas, le « Me voici » d'*Isaïe (6.8)* signifie « *envoie-moi* ». Ce « Me voici » est « *la phrase où Dieu vient pour la première fois se mêler aux mots, le mot Dieu est encore absent* »⁴³¹, ou encore « *le "me voici" me signifie au nom de Dieu au service des hommes qui me regardent, sans avoir rien à quoi m'identifier, sinon au son de*

⁴²⁹ Ibid., p. 159.

⁴³⁰ AHN, p. 133.

⁴³¹ AE, p. 233.

ma voix ou à la figure de mon geste – au dire même. »⁴³² L'idée de Dieu, du Divin se présente comme une idée régulatrice de l'éthique de la responsabilité. Autrement dit, toute la quête du "sens de l'humain" ne prend sens qu'à partir de ce concept philosophique clé qu'est l'idée de Dieu.

Cette idée de Dieu, Lévinas la développe en usant d'autres concepts comme l'idée de l'Infini ou la trace de l'illéité.

2. L'idée de l'Infini et la trace de l'illéité

Le terme "Infini" est un adjectif substantivé. Lévinas l'écrit tantôt avec « I » majuscule, tantôt avec « i » minuscule. Lévinas emprunte à Descartes ce concept de l'idée de l'Infini.

Quelle qu'en soit l'écriture, l'idée de l'Infini désigne l'insaisissable, ce qui déborde la pensée qui le pense ou le cogito qui tenterait de le thématiser. Ce débordement explique son infinition.

L'idée de l'Infini se distingue de celle de Totalité : *« L'idée de totalité et l'idée de l'infini, diffèrent précisément par cela : la première est purement théorique, l'autre est morale »*⁴³³, établit Lévinas. L'Infini, c'est l'Absolument Autre, l'extériorité radicale qui ne s'intègre dans aucune totalité. L'altérité de l'Infini n'est pas saisie par la pensée qui le pense. Autrement dit, même l'idée de l'Infini n'est pas un concept.

L'idée de l'Infini se manifeste dans la relation du Même avec l'Autre, relation sociale ou société. *« En réalité, l'homme a*

⁴³² Ibid., p. 233.

⁴³³ TI, p. 82.

déjà l'idée de l'infini, c'est-à-dire vit en société et se représente les choses »⁴³⁴, admet Lévinas. L'Infini en Autrui fait face au Même et conditionne la non-violence. Et c'est l'idée de l'Infini à travers le visage de l'Autre qui instaure l'éthique. C'est la relation qui rattache le Moi à Autrui que Lévinas nomme **idée de l'Infini**. L'Infini met le Moi en question et l'**oblige**, de par son essence d'Infini, à répondre à son injonction. En d'autres termes, quand en présence d'Autrui le Moi dit « **Me voici !** », ce « **Me voici !** » est pour Lévinas le lieu où l'Infini entre dans le langage. L'Infini ordonne le prochain. Il ne se donne pas à voir, ne se montre ou n'apparaît pas. Le rapport avec l'Infini n'est pas thématizable, analysable et ne se pose pas en termes d'expérience objective. Par contre, nuance Lévinas, « *si expérience signifie précisément relation avec l'absolument autre – c'est-à-dire ce qui toujours déborde la pensée – la relation avec l'infini accomplit l'expérience par excellence* »⁴³⁵.

Le sujet qui dit « **Me voici !** » dans l'approche d'Autrui **témoigne** de l'Infini. La vérité de ce témoignage n'est pas une vérité de représentation ou de perception. C'est par ce témoignage que se produit la révélation de l'Infini :

*Le témoin témoigne de ce qui s'est dit par lui. Car il a dit "Me voici !" devant autrui ; et du fait que devant autrui il reconnaît la responsabilité qui lui incombe, il se trouve avoir manifesté ce que le visage d'autrui a signifié pour lui. La gloire de l'Infini se révèle par ce qu'elle est capable de faire dans le témoin.*⁴³⁶

La trace de l'Infini est le témoignage que le sujet en donne.

⁴³⁴ Ibid., pp. 147-148.

⁴³⁵ Ibid., p. 10.

⁴³⁶ EI, p. 105.

L'idée de l'Infini est une invitation à assumer la responsabilité éthique qui nous incombe. Elle souligne aussi l'impossibilité de ne pas assumer cette responsabilité. Le désir métaphysique, inassouissable, est au fondement de l'idée de l'Infini. Il a une intention : désirer l'au-delà de tout ce qui peut un tant soit peu le compléter. « *Le désir métaphysique tend vers tout autre chose, vers l'absolument autre* »⁴³⁷. Le désir métaphysique ne peut être comblé par le désir. Lévinas le distingue par exemple de la faim qu'on peut satisfaire, de la soif qu'on peut éteindre et des sens que l'on peut aussi apaiser. En d'autres termes, la métaphysique désire l'Autre par-delà toutes les satisfactions. Le désir métaphysique est désir de l'absolument autre. Et « *l'infini est le propre d'un être transcendant en tant que transcendant, l'infini est l'absolument autre. Le transcendant est le seul *ideatum* dont il ne peut y avoir qu'une idée en nous ; il est infiniment éloigné de son idée – c'est-à-dire extérieur – parce qu'il est infini* »⁴³⁸, précise Lévinas.

Mais qu'est-ce que le transcendant chez Lévinas ? Est-ce une notion théologique ou philosophique ?

Selon Lévinas, « *le transcendant, c'est ce qui ne saurait être englobé. Il y a là, pour la notion de transcendance, une précision essentielle n'utilisant aucune notion théologique* »⁴³⁹.

La transcendance n'est pas ce mouvement qui mène au-delà, vers le Dieu théologique. Au sens étymologique, la transcendance signifie un mouvement de traversée (**trans**) et un mouvement de montée (**scando**). Elle est à concevoir comme un changement de

⁴³⁷ TI, p. 21.

⁴³⁸ TI, p. 41.

⁴³⁹ Ibid., p. 326.

lieu, un dépassement, un mouvement menant vers le haut. La transcendance porte toujours au-delà. Lévinas s'inspire de l'approche de son ami Jean Wahl qui, dans *l'Expérience métaphysique* signifiait clairement que « *la transcendance, c'est l'acte de dépasser en même temps l'objet vers lequel tend le dépassement* »⁴⁴⁰. Concrètement, pour Lévinas, par la transcendance le visage n'est pas perçu pour ce qu'il est. Le regard du visage de l'Autre va au-delà de ce qui est perçu. Et dans son *Expérience métaphysique*, Jean Wahl précisait que « *l'homme est toujours au-delà de lui-même. Mais cet au-delà de soi-même doit avoir conscience finalement que c'est lui qui est la source de cet au-delà et ainsi la transcendance se recourbe vers l'immanence* »⁴⁴¹. Cette descente de la transcendance dans l'immanence ou cette immanence de la transcendance prouve bien que la transcendance naît de la relation intersubjective, de la relation de face-à-face ou de la proximité : « *la transcendance est éthique* »⁴⁴², confirme Lévinas. Le transcendant est constitutif de la structure intime de la subjectivité. Et c'est cet aspect pratique, concret, de la transcendance qui se présente comme responsabilité à l'égard de la veuve, du pauvre, de l'orphelin et de l'étranger. Aussi, la transcendance est ce mouvement qui empêche le Moi de s'enfermer en lui-même, de demeurer en soi. Elle est une mise en crise de la subjectivité. À travers le visage de l'Autre, s'ouvre la dimension du divin, et elle met en cause le Moi dans son existence d'être pour soi.

⁴⁴⁰ HS, p. 103.

⁴⁴¹ Ibid., p. 110.

⁴⁴² DQVI, p. 113.

Lévinas résume son approche de la transcendance en disant que « *la transcendance de Dieu, c'est son effacement même, mais qui nous oblige à l'égard des hommes. Plus haute que la grandeur est l'humilité* »⁴⁴³. Cette affirmation met en évidence l'idée d'un amour pratique signifiant responsabilité et obligation de faire la paix dans le monde avec tous ceux qui se trouvent dans ce monde : telle est l'orientation humaniste de la pensée de Lévinas.

La métaphysique lévinassienne se fonde sur l'idée que seul un être transcendant le visage et le monde peut laisser une trace. La trace est une marque, un signe du transcendant ou du divin. Mais, selon Lévinas, « *prise pour un signe, la trace a encore ceci d'exceptionnel par rapport aux autres signes : elle signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors de tout projet dont elle serait la visée* »⁴⁴⁴. La trace représente ce qui n'est pas présent, ce qui est de l'ordre du passé. Sans être un mot de plus, la trace est simplement « *la proximité de Dieu dans le visage de mon prochain* »⁴⁴⁵. La trace est la visitation ambiguë de Dieu. Cette visitation de l'Absolu ne laisse aucun contenu précis, aucune indication susceptible d'être analysée pour mieux le connaître. La trace ne remplit aucune fonction sémique. À travers la trace, le transcendant ou Dieu se manifeste sans se manifester. L'absolument Absent ou Dieu est de l'ordre de l'**énigme**, dit Lévinas. L'**énigme** est ce qui apparaît dans la trace sans réellement apparaître. L'**énigme** est transcendance. L'étymologie

⁴⁴³ ADV, p. 154.

⁴⁴⁴ HAH, p. 66.

⁴⁴⁵ EN, p. 68.

de ce terme grec (**ainigma, ce qu'on laisse entendre**) l'oppose à l'apparaître du phénomène.

La trace manifeste la présence et l'absence du visage. Le visage est abstrait. Lévinas indique que « *l'au-delà dont vient le visage signifie comme trace. Le visage est dans la trace de l'Absent absolument révolu, absolument passé, retiré dans ce que Paul Valéry appelle "profond jadis, jadis jamais assez" et qu'aucune introspection ne saurait découvrir en soi* »⁴⁴⁶. Cet "au-delà" d'où vient le visage ou dont le visage témoigne silencieusement est désigné à la troisième personne par le pronom **Il**. Cet **Il** est nommé **Illéité** par Lévinas. Il a créé ce néologisme à partir du **il** français ou du **ille** latin. Ce terme **Illéité** a été forgé en s'inspirant de la mystique juive. Selon Lévinas, dans certaines prières juives très anciennes, le fidèle commence par dire « tu » et finit la proposition commencée en disant « il ». Cette prière donne l'impression que dans l'approche du « toi » survenait la transcendance en « il ». C'est cette transcendance en « il » que Lévinas a appelé dans ses descriptions **Illéité**.

L'**Illéité** échappe à la thématization. "Il" est d'une altérité irréductible, réfractaire à la manifestation, et présente son absolue différence par une orientation à la responsabilité pour Autrui. L'**Illéité** désigne l'« infiniment Autre », l'« absolument Autre », la troisième personne, le tiers exclu. Pascal Delhom trouve que « *l'illéité est l'expression à la troisième personne de l'altérité*

⁴⁴⁶ HAH, p. 64.

d'autrui. Dans le présent de la conscience, elle ne se manifeste que comme trace dans le visage d'autrui »⁴⁴⁷.

L'illéité désigne aussi la transcendance, l'au-delà ou le « Très-haut » et, en tant que telle, l'illéité est trace. La trace de l'illéité **signifie**. La trace, ne l'oublions pas, ne se ramène ou ne se réduit pas à un signe. Car, pour Lévinas, le signe et sa relation au signifié sont thématiques. Alors que la relation avec l'illéité ne saurait appartenir à l'ordre du savoir ou de la connaissance. La trace signifie d'abord l'impossible incarnation ; ensuite, l'ordre donné au visage où s'énonce la responsabilité infinie du l'un-pour-l'autre ; enfin, la substitution du Même à l'Autre qui instaure l'éthique.

L'illéité est liée à deux partenaires : la subjectivité et le visage. Ce qui ne veut nullement signifier qu'Autrui incarne l'illéité. La trace de l'illéité est le vide de son Absence qui ne saurait se confondre avec le pur néant. Car le vide de l'Absence signifie assignation du Moi à la responsabilité à partir de l'épiphanie du visage de l'Autre :

Aller vers lui, ce n'est pas suivre cette trace qui n'est pas un signe. C'est aller vers les Autres qui se tiennent dans la trace de l'illéité. C'est par cette illéité, située au-delà des calculs et des réciprocités de l'économie et du monde⁴⁴⁸

que la socialité advient et que l'humanité de l'homme se manifeste.

Cette socialité et cette humanité de l'humain surviennent dans un temps marqué par l'éthique.

⁴⁴⁷ Pascal Delhom, « Apories du tiers : les deux niveaux de la justice », in *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, automne 2002, p.83.

⁴⁴⁸ HAH, pp.69-70.

3. La diachronie du temps

Le temps est « *la relation même du sujet avec autrui* »⁴⁴⁹. Il est constitutif de la relation entre le Même et l'Autre.

Le temps est l'ouverture sur la société ou le Nous. Il est comme un élargissement de l'existence et nous conduit vers ce que nous ne possédons pas ou ne maîtrisons pas. En effet, clame Lévinas, « *l'avenir, c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous et s'empare de nous. L'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre* »⁴⁵⁰. Le temps ne saurait se concevoir en dehors de l'Autre. Lévinas conçoit exclusivement le temps dans la relation. Voilà pourquoi, chez lui, il ne saurait y avoir de temps dans un sujet seul, de durée purement personnelle. En effet, « *la situation de face-à-face serait l'accomplissement même du temps : l'empiétement du présent sur l'avenir n'est pas le fait d'un sujet seul, mais la relation intersubjective. La condition du temps est dans le rapport entre humains ou dans l'histoire* »⁴⁵¹, déclare Lévinas. Le temps est toujours relation avec l'altérité inatteignable. Autrement dit, le temps signifie que l'Autre est irréductible, toujours au-delà de Moi. L'Autre ne se laisse pas penser dans une synthèse. Il y a une impossibilité de comparaison, de synchronisation entre l'Autre et le Même.

Autant le temps façonne la relation du Même à l'Autre, autant il structure la relation du Même et de l'Autre à l'absolument autre ou Dieu. Le temps est aussi chez Lévinas, un

⁴⁴⁹ TA, p. 17.

⁴⁵⁰ TA, p. 64.

⁴⁵¹ Ibid., p. 68.

mode de l'**au-delà de l'être**. Il est relation au Tout Autre, au transcendant, à l'infini. Cette relation ou cette "religion" c'est-à-dire ce rapport à Dieu ne se présente pas comme un savoir, une intentionnalité. Le temps comme relation est le non thématizable. Lévinas s'inscrit dans une temporalité qui se veut dia-chronique et non syn-chronique. Le temps synchronique est continu. Il est caractérisé par la concordance ou la coïncidence des moments. Et quand Lévinas évoque le temps dia-chronique, il se réfère à un passé au-delà de tout passé, insaisissable par la conscience, le souvenir ou encore l'histoire. C'est un passé immémorial. Dans le temps diachronique, un moment poursuit l'Autre sans jamais le rejoindre ou coïncider avec lui. Le temps diachronique est non totalisable. Il défait toute stabilité et tout rassemblement ou encore il est rupture radicale. Le temps diachronique est un "clignotement", autrement dit, il est pensé comme rupture et discontinuité. En somme, avant l'engagement du Même dans son pour-autrui, sa responsabilité se trouve déjà engagée malgré soi : c'est l'an-archie de la responsabilité.

La trace laissée par l'illéité dans le visage de l'Autre se situe hors du temps. Elle mène vers un "temps avant le temps". Le temps lévinassien conduit vers l'Autre. Par conséquent, c'est un temps qui échappe à l'intentionnalité de la représentation. De même, l'idée de l'infini échappe à la représentation en s'arrachant au présent.

4. La relation éthique et la divinité ou la relation éthique comme relation religieuse

La relation éthique s'ouvrant à la dimension du divin confère à celle-ci une dimension de gravité exceptionnelle. Il y a un lien originel dans le rapport que le Même entretient avec l'Autre et dans celui qui s'établit entre lui et Dieu. Devant la misère et le dénuement de l'Autre, le Moi, non seulement se rend responsable de cette misère et de ce dénuement, mais en même temps rencontre l'infiniment absolu, synonyme de Bien. Autrement dit, souligne Lévinas, « *l'ordre éthique n'est pas une préparation, mais l'accession même à la Divinité* »⁴⁵². L'éthique est le lieu par excellence où se rencontre l'Absolu. Elle demeure inséparable de la religion : « *l'inspiration religieuse ne vise-t-elle pas, en fin de compte, la possibilité même de la Société, la possibilité pour un homme de voir le visage d'un autre ?* »⁴⁵³, interroge-t-il. L'éthique, impossible sans la justice, se confond avec la vie religieuse. L'idée de l'Infini est donc la structure ultime du rapport entre le Même et l'Autre ou de la religion. C'est pourquoi, « *l'éthique n'est pas le simple corollaire du religieux, mais est, de soi, l'événement où la transcendance religieuse reçoit son sens originel* »⁴⁵⁴.

Dans cette relation éthique ou religieuse, le Moi prend conscience de ce qui dépasse infiniment sa faculté de penser. C'est à partir d'une telle limite que le transcendant, l'infiniment Autre sollicite le Moi qui répond à son appel : « *Obéissance à*

⁴⁵² DL, p. 158.

⁴⁵³ Ibid., p. 326.

⁴⁵⁴ ADV, p.133.

l'ordre absolu – à l'autorité par excellence, à la parole de Dieu, à condition de ne nommer Dieu qu'à partir de cette obéissance »⁴⁵⁵, précise Lévinas.

Une telle approche de la relation éthique est propre à la tradition juive. Cette tradition a toujours montré son intérêt dominant pour le côté éthique et social de l'enseignement biblique. Le côté théologique de cet enseignement biblique est toujours second. C'est en s'inspirant de cette culture juive que Lévinas qualifie la relation avec Autrui, qui ne se présente pas comme une représentation d'Autrui, de **religion** : « *nous proposons d'appeler religion le lien qui s'établit entre le Même et l'Autre, sans constituer une totalité* »⁴⁵⁶. Le terme "religion" désigne donc ce lien qui invoque Autrui, mais d'une invocation sans compréhension. Dans le lien avec Autrui, « *ce qui est nommé est, en même temps, ce qui est appelé* »⁴⁵⁷. Le terme religion ne renvoie donc ni à Dieu ni au sacré. Lévinas indique qu'« *on pourrait appeler religion cette situation – où en dehors de tout dogme, de toute spéculation sur le divin ou – qu'à Dieu ne plaise – sur le sacré et ses violences – on parle à autrui* »⁴⁵⁸. Il prend le terme religion dans son sens étymologique c'est-à-dire **col-ligere** qui signifie l'idée d'un lien qui relie ou noue les deux termes d'une relation.

La religion signifie transcendance. Mais une transcendance qui est rencontre d'autrui, proximité de l'absolument autre, c'est-à-dire de l'**Unique** dans son genre. Et l'universalité de l'**unique**

⁴⁵⁵ AT, p. 54.

⁴⁵⁶ TI, p. 30.

⁴⁵⁷ EN, p. 19.

⁴⁵⁸ LC, p. 57.

dans son genre, du divin, n'existe que réalisée dans les rapports entre les hommes. Voilà pourquoi Lévinas insiste pour dire que « *la religion, c'est l'excellence propre de la socialité avec l'Absolu, ou, si vous voulez, au sens positif de cette expression, la Paix avec l'autre* »⁴⁵⁹. Cette proximité comme paix ne découle guère du **connaître**. Elle est synonyme d'altérité de l'Autre, altérité irréductible et manifeste dans le visage. En d'autres termes, cette proximité signifie originellement la responsabilité pour le prochain. Une responsabilité qui est une obligation, une injonction d'**aimer**. Lévinas parle d'"amour de Dieu dans l'amour du prochain".

*Cette signifiante éthique originelle du visage, explique-t-il signifierait ainsi, sans métaphore et sans figure aucune, au sens rigoureusement propre, la transcendance d'un Dieu qui n'est pas objective, dans le visage où il parle, qui ne "prend pas corps", mais approche précisément par ce renvoi au prochain, en obligeant les hommes les uns envers les autres, chacun répondant de la vie de tous les autres*⁴⁶⁰.

La relation éthique est simplement une relation religieuse ou une religion. Guy Petitdemange estime qu'avec Lévinas,

*l'éthique conduit à une démystification du religieux. La transcendance que le Nom de Dieu évoque n'a rien d'une domination : "**La transcendance de Dieu est son effacement même**", écrit Lévinas. Seul cet effacement me met face aux autres. Il y a une soustraction de Dieu qui nous oblige à l'égard des hommes. Mais c'est par Dieu que se fait cette conversion du moi.*⁴⁶¹

⁴⁵⁹ AHN, p. 201.

⁴⁶⁰ Ibid., pp. 201-202.

⁴⁶¹ Guy Petitdemange, Dossier « Le Dieu des philosophes », in *Philosophie magazine*, mensuel n° 15, décembre 2007-janvier 2008, p. 41.

Lecteur de la Bible et du Talmud, Lévinas a transféré dans le champ philosophique un vocabulaire jusque-là réservé aux religions. Pourquoi un tel transfert ? Qu'est-ce qui justifie un tel transfert et quelle est la pertinence ou la portée de ce discours philosophique qui peut être confondu avec un discours théologique ?

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE V : LE LANGAGE ÉTHIQUE OU DE LA "RELIGION"

Pour expliciter l'altérité radicale de l'Autre, de l'Étranger, Lévinas, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, affirme la nécessaire élaboration d'un "autrement dit". En effet, Lévinas nous invite à nous interroger sur cette "**philosophie qui nous est transmise**" et cette "glorieuse **raison occidentale**"; une sorte de mise en question des effets de ce rationalisme violent et destructeur de l'Occident et de sa tradition philosophique, qui ont marqué l'humanité. La tradition gréco-occidentale est soupçonnée d'ethno-logocentrisme : une tradition conquérante, impérialiste, qui met par moments la raison au service d'entreprises de violence.

Dans *Totalité et Infini*, Lévinas reconnaît que le langage est ontologique. Mais ce langage ontologique n'est pas définitif, car en réalité, il est déjà en quête de ce qu'il appelle "**l'au-delà de l'être**". Et dans la préface à l'édition américaine d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas signifie clairement l'effort qu'il déploie pour ne plus parler dans les mots de l'être, dans les concepts de l'ontologie classique, afin de désigner l'au-delà de l'essence. Autrement dit, il faut mettre fin à certaines formes ou tendances de la raison philosophique et œuvrer à la naissance ou la re-naissance de la philosophie authentiquement "**métaphysique**". Lévinas cherche « **un sens à la transcendance** ». Cette quête nécessite un langage éthique qui sera un croisement de la rationalité occidentale, des catégories classiques du discours philosophique, et de la révélation, des catégories ou des notions bibliques. Car, assure Lévinas,

*bien que la philosophie soit essentiellement grecque, elle ne l'est pas exclusivement. Elle a des sources et des racines qui ne sont pas grecques. Ce que nous appelons la tradition judéo-chrétienne par exemple, propose une approche alternative du sens et de la vérité*⁴⁶².

Par une telle forme d'expression, Lévinas espère prouver que la part d'ineffable dans le **dit** peut tout de même se communiquer : « *le discours philosophique doit pouvoir embrasser Dieu – dont parle la Bible – si toutefois ce Dieu a un sens* »⁴⁶³, confie-t-il. Et cette spéculation sur "Dieu" est possible. Car il est probable que

*le mot Dieu soit venu à la philosophie à partir d'un discours religieux. Mais la philosophie - même si elle le refuse – entend ce discours comme celui des propositions portant sur un thème, c'est-à-dire comme ayant un sens se référant à un dévoilement, à une manifestation de présence.*⁴⁶⁴

Cette nouvelle forme d'expression, en plus du lexique grec de l'intelligibilité, va utiliser certains concepts propres à la tradition judéo-chrétienne tout en les détournant de leur sens original. Aussi des termes comme "**Me voici !**", "**gloire**", "**révélation**", "**élection**", "**liturgie**", "**visitation**", "**expiation**", etc. sont d'origine biblique. Et les notions d'**Il y a**, de **séparation**, de **proximité**, de **visage**, etc., semblent provenir de la tradition juive.

Aussi, le **langage éthique de la phénoménologie** ou du **dire pour-l'autre** se distingue par l'adoption d'une écriture, caractérisée par l'usage de l'emphase, de l'hyperbole, de la

⁴⁶² Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in revue *Esprit*, n° 234, juillet 1997, p. 127.

⁴⁶³ DQVI, p. 103.

⁴⁶⁴ DQVI, p. 103.

synecdoque et du style des prophètes ; mais cela ne fera pas pour autant de Lévinas un penseur religieux.

Qu'est-ce que le langage éthique ? Ou qu'est qui caractérise le dire pour-l'autre ?

1. Le langage éthique ou le dire pour-l'autre

La quête de l'humain dans l'homme exige un langage éthique. « *La philosophie est tout d'abord une question de langage ; et c'est en identifiant le langage sous-jacent à des discours particuliers que nous pouvons décider s'ils sont philosophiques ou non* »⁴⁶⁵. Cette affirmation insiste sur la valeur primordiale du langage dans la philosophie.

La réalisation de la Socialité va se départir de ce discours philosophique, empreint exclusivement du logos grec qui mène toujours à la conceptualisation, à la thématization. Le langage, dans ce contexte, se veut un mode de connaissance de l'expérience ou de la réalité. Il sert à identifier, nommer, désigner les êtres en tant que ceci ou cela. Mais Lévinas nuance cette approche en affirmant que « *la parole est de l'ordre de la morale avant d'appartenir à l'ordre de la théorie* »⁴⁶⁶ ou de la spéculation.

En effet, parler, chez Lévinas, c'est **s'exposer, s'adresser à autrui** : « *l'essence du langage est la relation avec Autrui* »⁴⁶⁷. Le langage est contact, rencontre avec l'Autre ou communication avec l'Autre du contenu de la pensée du Moi. Le langage ou le

⁴⁶⁵ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in revue *Esprit*, n°234, juillet 1997, pp. 126-127.

⁴⁶⁶ DL, p. 24.

⁴⁶⁷ TI, p. 227.

discours éthique est rapport avec le visage de l'Autre dans son extrême nudité ou dans son dénuement total. Dans cette relation éthique, rappelons-le, le visage **se** signifie, **s'**exprime, avant que le même n'élabore une connaissance objective de ce visage. Le visage lui-même est expression par excellence. Il formule la première parole en se présentant. Aussi, « *visage et discours sont liés. Le visage parle. Il parle, en ceci que c'est lui qui rend possible et commence tout discours* »⁴⁶⁸. Le visage est donc **révélation**, c'est-à-dire manifestation de soi par soi. Voilà pourquoi Lévinas conçoit que « *le dire, c'est le fait que devant le visage je ne reste pas simplement là à le contempler, je lui réponds. Le dire est une manière de saluer autrui, mais saluer autrui, c'est déjà répondre de lui* »⁴⁶⁹. Le dire instaure d'emblée la relation éthique de la responsabilité. Pour Lévinas,

*le dire est une sincérité éthique dans la mesure où c'est une exposition. Comme tel, ce dire est irréductible à toute possibilité d'une définition ontologique du dit. Dire est ce qui rend possible l'autoexposition de la sincérité possible ; c'est une façon de tout donner, sans rien garder pour soi*⁴⁷⁰.

Il s'amorce dans un espace essentiellement asymétrique.

Lévinas insiste sur la nécessité d'abandonner la démagogie, la pédagogie que la rhétorique comporte, afin d'aborder l'Autre, l'Étranger, de face, dans un véritable discours. L'Autre, l'inconnu de l'Autre, l'altérité irréductible ne se "dévoile", ne se "laisse être" que dans la relation du discours :

⁴⁶⁸ EI, p. 82.

⁴⁶⁹ Idem

⁴⁷⁰ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in revue *Esprit*, n°234, juillet 1997, p. 136.

« *nous appelons justice cet abord de face, dans le discours* »⁴⁷¹. C'est donc dans le discours éthique ou dans la justice que se découvre l'altérité radicale de l'Autre ou que s'instaure une relation irréductible à la relation sujet-objet. « *Le langage est un rapport entre termes séparés* »⁴⁷². Il révèle l'Autre au Moi avant de se constituer en système de signes pour nommer, symboliser, représenter la réalité. Pour Lévinas, le langage serait une modalité du Désir. Autrement dit, le langage permet de nommer, tout comme de désirer ce qui n'existe pas, ou ce qui au fond n'a pas de réalité matérielle ou de corps (le mot de **Dieu** vient à l'idée), ce qui échappe à la possession, au savoir ou à la thématization.

L'éthique est possible parce que la parole est contact, enseignement. Elle est mise en question de Moi à travers la manifestation d'Autrui dans le visage. Loin de réduire le dire à sa dimension ontologique et égologique, Lévinas estime que la quête de l'humanité de l'homme se constate dans le langage dont l'essence originelle se trouve dans la manifestation d'Autrui par lui-même. L'essence du langage est donc éthique, car il est « *bonté, ou encore, (...) l'essence du langage est amitié et hospitalité* »⁴⁷³. Le langage instaure la Socialité et la Paix.

Pour Lévinas, toute philosophie qui s'élabore se doit de trouver un dire propre à son philosophe. Et le dire pour-l'autre ou le langage éthique se distingue par l'originalité de son style.

⁴⁷¹ TI, p. 67.

⁴⁷² Ibid., p. 212.

⁴⁷³ TI, p. 341.

2. La méthode de stylisation

Lévinas a toujours pris soin de la façon d'écrire ses textes. Il est considéré comme un philosophe écrivain. Pour lui, le travail d'écriture fait partie intégrante du travail de pensée philosophique. L'écriture est poétique, dense, et l'argumentation est concise, ramassée. Daniel Charles, commentant l'écriture de Lévinas, trouve que c'est

*dans et par la poésie que l'esthétique se révèle apte à investir l'éthique ; c'est dans et par la poésie que, si tant est que la poésie consiste en l'application au langage des procédés de la musique, l'éthique trouve à se musicaliser. Il reste que la rencontre de l'éthique et de l'esthétique est affaire du seul Dire.*⁴⁷⁴

Dans *Dieu qui vient à l'idée*, il avoue écrire « *essance avec a, comme insistance pour nommer l'esprit verbal du mot être* »⁴⁷⁵.

Le néologisme *essance* désigne le processus de manifestation, le fait pour l'être d'être en train de mettre en œuvre son être. Il est attentif à la sonorité des mots employés. Simonne Plourde estime que cette écriture envoûtante « *invite peut-être trop tôt l'esprit à se reposer dans la sonorité des mots eux-mêmes, avant d'en avoir saisi la profondeur de sens* »⁴⁷⁶. L'écriture de Lévinas tranche d'avec la lecture habituelle des textes philosophiques.

Simonne Plourde prouve une telle affirmation en déclarant :

Il se trouve dans l'œuvre d'Emmanuel Lévinas de ces formulations-synthèses qui semblent écrites d'un seul souffle, inspirées d'une vision inenglobable, et qui, dans

⁴⁷⁴ Daniel Charles, « Éthique et esthétique dans la pensée de d'Emmanuel Lévinas », *Noesis* [En ligne], N° 3 | 2000, mis en ligne le 15 mars 2004. Consulté le 27 mai 2010. URL : <http://noesis.revues.org/index12.html>

⁴⁷⁵ DQVI, p. 175.

⁴⁷⁶ Simonne Plourde, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1996, p.11.

*leur concision, ramassent tout ce que l'ensemble de son œuvre tente de faire "venir à l'idée" de nos esprits néophytes, plus à l'aise, il est vrai, dans les horizons circonscrits de l'ontologie*⁴⁷⁷.

Le discours de Lévinas est radical et se particularise par l'emploi de la synecdoque. Par synecdoque, il faut entendre un procédé de style qui consiste à pendre la partie pour le tout ou le tout pour la partie. Ainsi, le mot "visage" est plus évocateur que le mot « Autrui ». Le mot "visage" est un symbole. Autrui à travers son visage se présente, se manifeste, s'exprime. Aussi, pour Simonne Plourde, cet « *emploi par Lévinas de la synecdoque n'est pas neutre ; elle vise à bien mettre en relief l'exceptionnel de cette présentation, dont le point de départ échappe au Moi, puisqu'il n'en a pas l'initiative* »⁴⁷⁸.

Les phrases paratactiques, c'est-à-dire la juxtaposition de phrases sans mot de liaison explicitant le rapport qui les lie, sont légions dans les textes lévinassiens. L'usage des métaphores spatiales est fort fréquent : la dimension de **hauteur**, la **proximité**, l'**extériorité**, la **rectitude** du face-à-face, la **droiture** de la relation éthique, etc., et ces métaphores spatiales servent à indiquer l'asymétrie ou la non-égalité d'Autrui et du Même. Lévinas cherche à dire l'éthique de façon radicale. Et le langage spatial est adapté à ce qu'il veut enseigner. L'usage des bris de mots, des mots découpés vise à mieux faire apparaître le sens de ces mots. Le lecteur peut percevoir la signification première en suivant la décomposition des mots, mais une décomposition respectueuse des étymologies à l'origine de leur composition :

⁴⁷⁷ Ibid., p. 71.

⁴⁷⁸ Ibid, p. 30.

« an-archie », « dia-chronie », « in-fini », « dés-inter-essement », etc. Cette mise en évidence de la radicalité, de l'asymétrie apparaît avec assez de répétition dans l'usage des liens des mots, des traits d'union entre les mots comme par exemple : « je suis-pour-l'autre », « l'un-à-la-place-de-l'autre », etc. Toute cette technique d'expression vise à mettre en évidence la particularité de l'« autrement qu'être », l'exposition du sujet-otage et la substitution.

Les images, les hyperboles ou les emphases caractérisent le style lévinassien : « *Je traite, vous le savez, de l'emphase comme d'un procédé. Je pense y retrouver la **via eminentia*** »⁴⁷⁹, confie Lévinas. Il précise par ailleurs la portée de ces différentes figures de style :

*L'emphase, cela signifie à la fois une figure de rhétorique, un excès de l'expression, une manière de s'exagérer et une manière de se montrer. Le mot est très bon, comme le mot "hyperbole" : il y a des hyperboles où les notions se transmutent. Décrire cette mutation, c'est aussi faire de la phénoménologie. L'exaspération comme méthode de philosophie !*⁴⁸⁰

Les notions se transmutent régulièrement dans l'écriture de Lévinas. La notion de "visage" par exemple signifie "nudité". Cette "nudité" est expression de la "vulnérabilité" et la "vulnérabilité" se voit interprétée comme "mortalité". Les emphases caractérisent essentiellement l'écriture de Lévinas. Ainsi, dans *Totalité et Infini*, Lévinas fait cette affirmation :

Ce regard qui supplie et exige – qui ne peut supplier que parce qu'il exige – privé de tout parce que ayant droit à tout et qu'on reconnaît en donnant (tout comme on "met

⁴⁷⁹ DQVI, p. 142.

⁴⁸⁰ Ibid., p. 142.

*les choses en question en donnant") – ce regard est précisément l'épiphanie du visage comme visage. La nudité du visage est dénuement*⁴⁸¹.

À la lecture des textes lévinassiens, on se rend compte que la pensée se répète. Cette répétition vise à nuancer et à approfondir la pensée. Certaines de ces répétitions s'apparentent à la tautologie. Tel est le cas de la définition de la **passivité** : « *plus passive que toute passivité* ». Les descriptions de la relation à Autrui plongent le lecteur dans le malaise, la force par laquelle les répétitions s'exposent constitue une sorte de violence. Ainsi, Moi, Même, Sujet, Je, pour-autrui, être otage de l'Autre, être responsable de l'Autre sont synonymes et peuvent se retrouver dans la même phrase. Cette forme d'expression est martelante. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas parle d'un "exercice de la surenchère" ou d'une "pensée de l'emphase se faisant exaspération". Il choisit donc, par le procédé de l'hyperbole, de "l'excession", de faire volontairement violence aux notions, de produire de la psychose. Tel est le cas des expressions comme "l'accusation", "l'obsession de l'Autre", "le traumatisme du pour-autrui", "la persécution", etc., et généralement ces exagérations, ces outrances ou ces phrases insoutenables expriment la gravité de l'engagement du Moi, du pour-Autrui.

L'écriture lévinassienne dans l'ensemble est brève, dense et aphoristique. Par exemple, l'expression « *le sujet est otage* »⁴⁸² ou encore, « *l'ipséité, dans sa passivité sans arché de l'identité,*

⁴⁸¹ TI, p. 73.

⁴⁸² AE, p. 177.

est otage »⁴⁸³. Le concept d'*Autrement qu'être* est une belle formule linguistique qui invite la philosophie à énoncer *la différence*, à passer à *l'autre de l'être*. *Autrement qu'être* ne signifie nullement *être autrement*, que le sujet doit changer, se distinguer des autres: le Moi doit s'arracher à son essence, refuser en lui cette tendance qui le ramène à lui-même pour aller vers l'autre altérité incessible. Lévinas veut exprimer une dynamique qui échappe aux catégories d'être et de non-être et du néant, d'essence et d'existence, etc. et susceptible de témoigner de l'affection par l'autre comme constitutive du Moi. Le Moi est structuré en pour-autrui. D'où l'usage de métaphores comme *déraciné, apatride, ne pas être autochtone, être arraché* pour traduire cette idée d'être ordonné à la responsabilité du pour-l'autre. Le « il y a » est souvent défini par des expressions comme le "bruissement anonyme", le "clapotis", le "bourdonnement", le "murmure du silence", "l'écœurant remueménage", etc. qui sont des expressions poétiques, appelant plus à l'imaginaire qu'à une rigoureuse analyse rationnelle. Des concepts étrangers à la philosophie parcourent toute l'œuvre de Lévinas, tels que : visage, peau, vulnérabilité, blessure, susceptibilité, jouissance, caresse, etc.

Un fait marquant du travail d'écriture de Lévinas consiste à employer le vocabulaire de la tradition biblique, à utiliser certaines expressions ou certaines notions propres à la tradition judéo-chrétienne, tout en les détournant de leur sens original. Ainsi, ces expressions sont élevées au rang de notions ou de concepts et acquièrent une dimension universelle qui leur faisait

⁴⁸³ Ibid. p.180.

défaut. Lévinas donne un sens éthique à toutes les notions d'origine religieuse utilisées. Et avec sa "méthode de surenchère" ou d'"exaspération", il provoque la mutation de leurs significations afin de faire ressortir les exigences d'une pensée éthique radicale évoquant l'humanisme de l'Autre homme. Au nombre des notions religieuses frappées d'une nouvelle empreinte, Lévinas se sert de "l'élection", de "la gloire", de "l'inspiration", de la "création", de "la liturgie", de "la sainteté", de "la substitution", etc.

L'élection, par exemple, chez Lévinas revêt une orientation exclusivement éthique. Elle désigne la caractéristique fondamentale de la personne humaine, c'est-à-dire la responsabilité ou le surplus d'obligations. François Poirié précise que la notion d'élection conduit « *à souffrir pour et par autrui, à se substituer à autrui jusqu'à mourir à sa place, dans une passivité d'avant la liberté, qui est le lieu du Bien où Dieu se fait entendre, où Il vient à l'idée...* »⁴⁸⁴. L'élection, c'est l'altruisme total.

Le mot grec "liturgie" n'est pas un culte ajouté à l'existence. Il nomme l'éthique même, c'est-à-dire cet engagement sans calcul, incommensurable pour-Autrui.

Le mot "gloire" exprime la démesure de l'ordination du Moi à Autrui.

Quant au mot "Dieu" lui-même, voilà comment Lévinas le définit : « *le Dieu de la philosophie éthique n'est pas l'Être tout puissant de la création, mais le Dieu persécuté des prophètes qui*

⁴⁸⁴ Entretien de François Poirié avec Emmanuel Lévinas, *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)* op.cit.

est toujours en relation avec l'homme, et dont la différence avec l'homme n'est jamais indifférence »⁴⁸⁵. Dieu ne peut être évoqué qu'à partir des relations humaines. « *L'abstraction inadmissible, c'est Dieu ; c'est en termes de relation avec Autrui que je parlerai de Dieu* »⁴⁸⁶. En somme, l'usage du mot *Dieu* n'est pas synonyme d'idolâtrie, d'introduction de la théologie dans la philosophie de Lévinas. L'idée d'un Dieu ayant créé le monde ne saurait être considéré comme prémisse fondant l'éthique du visage. Par contre, la signification éthique peut être prise comme le référentiel permettant de comprendre la création du monde.

De façon générale, Lévinas note la difficulté d'être assez clair en philosophie sur la méthode utilisée. Il refuse de tomber dans l'excès de ceux qui ont consacré des ouvrages à vouloir clarifier leur méthode, au risque de ne pas s'employer avec la même énergie à exposer leurs idées :

*Je ne crois pas qu'il y ait une transparence possible en méthode ni que la philosophie soit possible comme transparence. Ceux qui ont fait toute leur vie de la méthodologie ont écrit beaucoup de livres qui remplacent des livres plus intéressants qu'ils auraient pu écrire. Tant pis pour la marche sous un soleil sans ombre que serait la philosophie*⁴⁸⁷.

Lévinas prend pour preuve cette contradiction ou ce paradoxe propre à toute entreprise de déconstruction de l'ontologie qui se voit contrainte d'utiliser justement son langage. Après la prise de conscience de l'impossibilité d'échapper complètement au

⁴⁸⁵ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in revue *Esprit*, n° 234, juillet 1997, p. 139.

⁴⁸⁶ LC, p. 115.

⁴⁸⁷ DQVI, p. 143.

langage de l'ontologie et de la politique, il faut néanmoins œuvrer à l'élaboration du dire pour-l'autre :

*Nous ne pouvons qu'employer le langage et les concepts de la philosophie grecque, même quand nous essayons de les dépasser. Nous ne pouvons nous soustraire au langage de la métaphysique et pourtant nous ne pouvons pas, éthiquement parlant, nous en contenter : il est nécessaire, mais pas suffisant*⁴⁸⁸.

Par conséquent, Lévinas estime que la plus grande vertu de la philosophie réside dans sa capacité de se mettre en question, de se contredire, de revenir sur ses propres propos. Cette grande vertu ou cette qualité intrinsèque à la philosophie permet à Lévinas d'attester : « *J'ai parlé quelque part du **dire** philosophique comme d'un dire qui est dans la nécessité de toujours se dédire. J'ai même fait de ce dédit un mode propre du philosopher* »⁴⁸⁹. En d'autres termes, Lévinas ne voit pas d'opposition radicale à croiser les sources judéo-chrétiennes et les sources grecques. Voilà pourquoi, il faut admettre avec Gérard Bensussan qu'il est véritablement l'un de ceux qui au XX^{ème} siècle ont « *le plus contribué à réinventer la langue philosophique du français, à en féconder le style, à l'accoucher de concepts majeurs.* »⁴⁹⁰

Lire Lévinas exige une attention particulière au discours en usage, afin de ne pas se méprendre sur le sens accordé à des concepts généralement connus. Seule une telle précaution permet de ne pas reléguer Lévinas au rang de philosophe religieux !

⁴⁸⁸ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in revue *Esprit*, n° 234, juillet 1997, pp. 135-136.

⁴⁸⁹ *El*, p. 103.

⁴⁹⁰ Gérard Bensussan, *Qu'est-ce que la philosophie juive?* Paris, Ed. Desclée de Brouwer, coll. Midrash, 2003, p.189.

3. Le refus d'être considéré comme un penseur religieux ou exclusivement juif

Lévinas, certes, reconnaît s'être inspiré de la tradition judéo-chrétienne dans sa lecture éthique de l'interhumain, mais il réaffirme aussi que c'est la pensée grecque, le logos grec qui a largement contribué à façonner son expression philosophique à travers le langage. Il revendique donc une nette distinction entre sa pratique de lecteur et d'interprète du Talmud et sa pratique de philosophe. Les livres qui relèvent directement des commentaires des versets talmudiques, les textes dits confessionnels, sont publiés aux Éditions de Minuit (*Lectures talmudiques*, etc.) ou dans des collections spécialisées (collection "Présence du judaïsme" chez Albin Michel pour *Difficile liberté*). Les textes dits purement philosophiques sont publiés dans d'autres maisons. En d'autres termes, Lévinas l'exprime nettement :

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'exégèses distinctes, des langages séparés. Je n'essayerai jamais, par exemple, d'introduire un passage talmudique ou biblique dans l'un de mes textes philosophiques pour essayer de prouver ou de justifier un argument phénoménologique⁴⁹¹.

Et, entre ces deux ordres d'ouvrages, la séparation n'est pas une dichotomie absolue, une coupure radicale. Il y a juste une nécessité de tirer une ligne de démarcation entre ces deux ordres

⁴⁹¹ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney in revue *Esprit*, n°234, juillet 1997, p. 123.

de pensées : chaque ordre de pensée dispose de sa méthode d'exégèse et de son langage. Les deux ordres d'ouvrages ont la même source d'inspiration. Cette convergence entre les textes confessionnels et les écrits philosophiques, procède chez Lévinas, selon Jean Halperin, d'

*une volonté de restituer aux sources hébraïques – Bible, Talmud, enseignement rabbinique et expérience vécue – la place et le sens qui leur appartiennent dans la pensée occidentale, alors même que celle-ci choisit trop souvent de les ignorer ou de les oblitérer : il s'agit non pas de références protocolaires, mais de coordonnées ontologiques et, à ce titre, naturellement indispensables pour lui et nécessaires aux autres*⁴⁹².

Lévinas a un point de départ « *absolument non théologique* »⁴⁹³. Tout son questionnement philosophique se veut phénoménologique. Par contre, il admet la possibilité qu'il existe « *des suggestions, des appels à l'analyse ou à la recherche dans des textes religieux, c'est-à-dire dans la Bible* »⁴⁹⁴. Autrement dit, selon Lévinas la Bible est essentielle à la pensée, car elle peut inspirer les analyses ou les réflexions philosophiques. Une inspiration qui sera formulée suivant les exigences philosophiques.

Par exemple,

la Bible nous enseigne que l'homme est celui qui aime son prochain, et que le fait d'aimer son prochain est une modalité de la vie sensée ou pensée aussi fondamentale – je dirai plus fondamentale - que la

⁴⁹² Jean Halperin, « Liberté et responsabilité (Sagesse juive) », in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions Jean-Michel Place, Collection SURFACES, Volume n°2, 1980, p. 62.

⁴⁹³ LC, p. 116.

⁴⁹⁴ Entretien de François Poirié avec Emmanuel Lévinas, in *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)*, op.cit. p. 134.

*connaissance de l'objet et que la vérité en tant que connaissance d'objets*⁴⁹⁵.

En d'autres termes, l'amour du prochain est plus fondamental que l'acte de connaître le monde ou les objets ; tel qu'il se trouve prôné par la philosophie grecque. Cet amour ou cette affirmation de mon être comme voué à autrui s'exprime à travers des impératifs comme "**Tu ne tueras point**", "**Tu aimeras l'étranger**", ou "**Tu aimeras ton prochain comme toi-même**", etc. En somme, la Bible développe une éthique de comportement à l'égard d'autrui, promeut la Socialité. Et, évidemment, la pensée de Lévinas s'inspire de la perception biblique de l'éthique du comportement. Alors, « *si on estime que cette deuxième manière d'engendrer la pensée est religieuse, je suis penseur religieux ! Je pense que l'Europe, ce sont la Bible et les Grecs, mais c'est la Bible aussi et qui rend nécessaire les Grecs* »⁴⁹⁶.

La pensée philosophique de Lévinas n'est pas fondée sur les vérités de la révélation, c'est-à-dire sur les dogmes, les principes intangibles ou éternels d'une religion quelconque. Cela est un argument supplémentaire pour dire qu'il n'est pas un penseur religieux. Et au cas même où il pratiquerait une religion, il est fort évident que ce n'est pas en tant que penseur ou philosophe.

Lévinas refuse aussi d'être considéré comme un philosophe juif. La référence à la source judéo-chrétienne, à la sagesse juive, n'est pas pour lui une voie facile pour éviter les exigences de l'argumentation philosophique. « *Les versets*

⁴⁹⁵ Idem

⁴⁹⁶ Ibid., p.134.

bibliques n'ont pas ici pour fonction de faire preuve ; mais ils témoignent d'une tradition et d'une expérience »⁴⁹⁷, justifie Lévinas. Une vérité philosophique ne peut se fonder sur l'autorité du verset. La pratique philosophique de Lévinas remet en jeu des identités et suscite justement des amalgames. Guy Petitdemange trouve que « *Lévinas **déplace** les choses. Cela déplaît aux croyants mais aussi aux philosophes, aux infidèles mais aussi aux fidèles* »⁴⁹⁸. Ce déplacement suscite des interrogations sur son statut. Il y a un besoin de le cataloguer. À ceux qui le présentent comme un "penseur juif", Lévinas répond avec ironie : "**j'ai toujours été juif**" ! Et de protester :

*Me considérer comme un penseur juif est une chose qui ne me choque nullement en soi, je suis juif, et, certainement, j'ai des lectures, des contacts et des traditions spécifiquement juifs que je ne renie pas. Mais je proteste contre cette formule quand on entend par là quelqu'un qui ose des rapprochements entre des concepts basés uniquement sur la tradition et les textes religieux sans se donner la peine de passer par la critique philosophique.*⁴⁹⁹

Il admet que le verset peut alimenter la réflexion, susciter la quête de sens. Dans une telle condition, « *le mot "vous êtes philosophe juif" m'agrée. Il m'irrite quand on insinue que je prouve par le verset, alors que parfois je cherche par la sagesse ancienne et j'illustre par le verset, oui, mais je ne prouve pas par le verset* »⁵⁰⁰. Le verset joue le rôle d'illustration ou de suggestion et peut conduire à un développement philosophique.

⁴⁹⁷ HAH, p. 108.

⁴⁹⁸ Guy Petitdemange, *Philosophes et philosophies du XXème siècle*, Paris, Seuil, 2003, p. 267.

⁴⁹⁹ Entretien de François Poirié avec Emmanuel Lévinas, in *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)*, op.cit. p. 130.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 131.

La notion de "**Tu ne tueras point**" qui enseigne la simple prohibition du meurtre, devient chez Lévinas le fait primordial de l'avènement de l'humain, la description fondamentale de l'événement humain de l'être. Le "Tu ne tueras point", parole originelle, instaure l'éthique de la responsabilité en révélant l'humain de l'homme. Il faut donc accepter qu'il existe des versets qui sont d'emblée éthiques ou plutôt offrent des opportunités de réflexion philosophique. Les données juives s'intègrent parfaitement à la construction philosophique dans son ensemble. François Poirié conclut ce débat en disant : « *plutôt que "penseur juif", disons que Lévinas est un "juif qui pense", et qui pense aussi le judaïsme* »⁵⁰¹.

Telles sont les grandes lignes de l'humanisme de l'Autre homme que Lévinas développe dans sa philosophie. Un humanisme authentique qui s'est donné comme ambition de surmonter la crise de l'humanisme occidental et d'approfondir les approches humanistes de l'homme : « *l'humanisme ne doit être dénoncé que parce qu'il n'est pas suffisamment humain* »⁵⁰², proclame Lévinas. Il ne faut donc critiquer, rejeter l'humanisme qu'à travers ce seul aspect : l'insuffisance d'humanisme. C'est dans cette logique que se place l'humanisme de l'Autre homme. Francis Guibal observe que l'humanisme de l'Autre homme veut « *excéder radicalement certain humanisme anthropocentrique qui ne situe pas assez haut l'humanité et la dignité de l'homme, qui oublie que l'essence même de l'homme consiste en ce que*

⁵⁰¹ Entretien de François Poirié avec Emmanuel Lévinas, *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)* de François Poirié, Actes sud, "Babel", 1996, p. 12.

⁵⁰² AE, p. 203.

l'homme passe l'homme »⁵⁰³. S'inspirant des formes historiques d'humanisme (croyant, athée, sceptique, universaliste, moderne, etc.), Lévinas en est arrivé à rendre son approche radicale : la quête du sens de l'humain est primordiale. Si toutes les formes historiques d'humanisme estiment que l'homme est une valeur, l'humanisme de l'Autre homme déclare qu'Autrui (et non le concept "homme"), l'Autre homme dans son étrangeté radicale, est une valeur absolue. L'humanisme de l'Autre homme se distingue par son exigence et par sa conviction que l'humanité de l'humain ne peut se réaliser que dans le pour-autrui. Il va jusqu'à ériger la responsabilité illimitée du Moi en une assignation à répondre pour les fautes et le malheur des autres et surtout à répondre de la mort du prochain. Le Moi ou le Même est voué à l'Autre, otage du prochain. Ainsi, selon Pierre Hayat, « la nouveauté de Lévinas est d'avoir pensé l'obligation éthique à partir d'une modalité de l'existence individuelle, qu'il nomme "*l'unicité exceptionnelle*" du moi »⁵⁰⁴.

Une telle approche humaniste se veut un dépassement de celle des religions du Livre, c'est-à-dire de l'humanisme chrétien, hébraïque et musulman.

4. Le dépassement de l'humanisme des religions du Livre (Chrétien, Hébraïque et Musulman)

La quête de l'humain chez Lévinas n'est nullement fondée sur la foi ou sur des dogmes tirés de livres sacrés. L'humanisme des

⁵⁰³ Francis Guibal, *Approches d'Emmanuel Lévinas. L'inspiration d'une écriture*, Paris, P.U.F., 2005, p. 47.

⁵⁰⁴ Pierre Hayat, *Emmanuel Lévinas, éthique et société*, Paris, Kimé, 1995, p. 71.

religions du Livre peut être de trois sortes, si nous nous référons aux textes fondateurs des religions dites "révélées" : l'humanisme hébraïque, chrétien, et musulman. L'humanisme des religions du Livre est un humanisme croyant, il a un fondement théologique. Et selon Lévinas, c'est « *le schéma ontologique offert par les religions révélées - un moi en relation avec un Dieu transcendant* »⁵⁰⁵.

L'humanisme chrétien ambitionne de synthétiser la pensée du Livre ou la Bible, plus précisément les dogmes et les mystères chrétiens et la culture philosophique antique, notamment Platon et ses disciples. Il prône un retour aux enseignements du texte sacré, la connaissance des trois antiquités (hébraïque, grecque et latine). En d'autres termes, la pensée et la culture de l'antiquité n'ont rien d'incompatible avec la pensée ou la "philosophie" du christianisme.

Le chrétien voit l'humanité de l'homme dans son rapport avec Dieu ou plutôt dans sa limite par rapport à Dieu. L'homme est un enfant de Dieu. Il perçoit l'appel du Père dans le Christ et y répond. Ainsi, l'humanisme chrétien place la grandeur de la nature humaine dans sa docilité au divin. Il est un idéal d'alliance de l'homme avec la Sagesse éternelle. Dieu reste toujours considéré dans sa relation avec l'homme. C'est donc dire que Dieu ou le Christ seul est fondement, voire but et mesure pour l'homme. L'agir moral de l'homme est conçu comme une réponse à une vocation divine. Pour Heidegger,

le christianisme est aussi un humanisme en tant que, dans sa doctrine, tout est ordonné au salut de l'âme

⁵⁰⁵ EN, p. 26.

*(salus aeterna), et que l'histoire de l'humanité s'inscrit dans le cadre de l'histoire du salut*⁵⁰⁶.

L'humanisme chrétien est incitation à devenir un bon chrétien ou à imiter le Christ.

Mais soulignons que les humanistes chrétiens comme Didier Érasme, Jacques Lefèvre d'Étapes, Martin Luther, Ulrich Zwingli, John Colet, Thomas More, Jean Louis Vivès, Philippe Schwarzerd Mélancton, Jean Cauvin Calvin admettent la liberté de l'individu. Pour eux, c'est toujours l'homme, bien que sous influence du Christ et de son Esprit, qui doit juger lui-même de ce qui, moralement, convient ou non à sa condition. En d'autres termes, le fait que l'homme soit une créature divine et rachetée par le sang du Christ, vivant dans une réalité créée par Dieu, n'empêche pas qu'il soit autonome, libre et responsable. Ces penseurs revendiquent aussi une plus grande distinction entre l'Église et le pouvoir civil.

L'humanisme chrétien se manifeste dans la réalisation des services sociaux à travers des secteurs comme la santé, l'éducation, la formation professionnelle, etc. En 1968, en Amérique latine, les évêques latino-américains assemblés à Medellin (Colombie) engageaient l'Église dans la lutte pour la justice et la dignité. Et en septembre 1984, la théologie latino-américaine de la libération a pris le parti des pauvres, dans le droit fil de la tradition biblique. Jean-Paul II, dans ses multiples discours, a toujours souligné l'importance de défendre les droits fondamentaux de la personne afin de préserver la dignité humaine.

⁵⁰⁶ (M.) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 86.

L'humanisme hébraïque, tel qu'exprimé par la Torah, en appelle à une éducation qui ne sépare pas les hommes. Le judaïsme prône l'intériorité morale et non l'extériorité dogmatique. Cette intériorité morale conduit le Juif à être comptable et responsable de tout et de tout le monde. En effet, confirme Lévinas,

Je suis en réalité responsable d'autrui même quand il fait des crimes, même quand d'autres hommes font des crimes. C'est pour moi l'essentiel de la conscience juive. Mais je pense aussi que c'est l'essentiel de la conscience humaine...⁵⁰⁷.

Le rapport du Juif avec la divinité se mesure, se perçoit dans l'étendue exacte de l'éthique. La ferveur religieuse n'est pas uniquement dans les paroles, elle se manifeste aussi par des actes. Et « *le Divin ne peut se manifester qu'à travers le prochain. L'incarnation, pour le juif, n'est ni possible ni nécessaire* »⁵⁰⁸. Le judaïsme se veut une religion de la tolérance. Voilà pourquoi l'accueil de l'Étranger, par exemple, est le contenu même de la foi juive : « *l'Étranger est celui à l'égard de qui on est obligé. La foi juive est tolérante parce que d'emblée elle supporte tout le poids des autres hommes.* »⁵⁰⁹ Lévinas qualifie l'humanisme hébraïque d'« *humanisme intégral et austère, lié à une difficile adoration* ».⁵¹⁰ Le surnaturel n'est donc guère une obsession pour l'humaniste juif ou hébraïque.

Enfin, l'humanisme musulman se résume dans cette affirmation qu'on ne peut rien voir de plus admirable dans le monde que l'homme. L'homme est la valeur suprême, proclame

⁵⁰⁷ EN, p. 117.

⁵⁰⁸ DL, p. 241.

⁵⁰⁹ Ibid., pp. 261-262.

⁵¹⁰ Ibid., p. 223.

le Coran. Et c'est parce que celui-ci est une valeur suprême que le Coran nous invite à pratiquer l'aumône qui est un acte de solidarité en même temps qu'une obligation religieuse, à être généreux et hospitalier. La quête du sens de la dignité humaine exige du croyant des vertus telles que la patience, la générosité et l'esprit de solidarité.

Au regard de toutes ces considérations, Lévinas admettait l'existence d'une « *communauté de fait entre juifs, musulmans et chrétiens* »⁵¹¹, au-delà des graves malentendus qui les opposent. Chacune de ces religions est porteuse de valeurs universelles. Chaque religion est « *une école de xénophilie et d'antiracisme* »⁵¹².

Au-delà de l'humanisme des religions qui ne peut guère se confondre avec celui de l'autre homme, Lévinas développe aussi une pensée de l'humain qui se refuse d'être athée.

L'humanisme athée se veut une philosophie de la libération. Contrairement à l'humanisme croyant, il postule clairement que l'homme doit se prendre en charge lui-même, se choisir en se libérant de toutes les aliénations qui pèsent sur sa conscience et sur son existence : politiques, juridiques, morales, économiques, religieuses, etc.

Ludwig Andreas Feuerbach, par exemple, ambitionne à travers ses œuvres de réaliser le programme de l'humanisme athée. Il procède dans son œuvre majeure, *L'Essence du christianisme*, à une condamnation sans appel de l'illusion religieuse et du christianisme, en affirmant qu'il n'y a pas d'être

⁵¹¹ DL, p. 268.

⁵¹² Idem

en soi. L'Absolu ou Dieu n'est rien d'autre selon lui que **l'idéal régulateur du désir** de l'humain. Dieu prend sa source dans le désir de dépassement des limites naturelles de l'espèce humaine. Dieu est l'essence humaine magnifiée, débarrassée des limites inhérentes à l'espèce humaine. Prendre conscience de ce fait revient à reconnaître que l'homme est le créateur de son idéal. Feuerbach se démarque ainsi de l'humanisme chrétien qui voit en l'homme la raison d'être de la « création ». L'homme chez Feuerbach, en rejetant tout désir d'absolu, peut se réaliser dans la réalité sensible.

Le monument dressé à sa mémoire au cimetière de Nuremberg, porte cette double devise qui résume son humanisme philosophique : « **Fais le bien pour l'amour de l'homme** » et « **l'homme créa Dieu à son image** ».

L'existentialisme de Jean-Paul Sartre participe aussi de l'illustration de cet humanisme athée. Le principe fondamental de l'existentialisme est que l'existence précède l'essence. En partant d'un tel principe, l'homme devient donateur de sens et créateur de valeurs. Il est condamné à chaque instant à se réaliser lui-même. L'homme a toujours une possibilité de conversion par laquelle sa liberté renoncerait à s'aliéner. Voilà pourquoi Lévinas résumait la philosophie de Sartre en ces termes : « *une tentative de penser l'homme, en englobant dans sa spiritualité sa situation historique, économique et sociale, sans en faire un simple objet de pensée* »⁵¹³. L'humanisme existentialiste admet donc que la liberté humaine est toujours présente même dans les pires fatalités de l'existence humaine.

⁵¹³ IH, pp. 121-122.

Malgré toute la spécificité de la pensée de Lévinas, son approche éthique ou son humanisme de l'Autre homme a suscité de très vives polémiques. Pour Dominique Janicaud, par exemple,

le fait que l'œuvre d'Emmanuel Lévinas soit désormais mondialement reconnue ne signifie nullement qu'elle exprime "l'esprit du temps" et ne garantit pas qu'elle soit suffisamment comprise en ses présuppositions comme en ses enjeux⁵¹⁴.

⁵¹⁴ Dominique Janicaud, « Présentation », Noesis [En ligne], N° 3 | 2000, mis en ligne le 15 mars 2004. Consulté le 27 mai 2010. URL : <http://noesis.revues.org/index5.html>

**TROISIÈME PARTIE : LE REPROCHE
D'HUMANITARISME OU
L'HUMANISME DE L'AUTRE HOMME
EN QUESTION**

Lévinas a été et est toujours objet de réflexions critiques et novatrices. Cette approche de l'éthique est, reconnaissent certaines critiques fondées sur un idéal de responsabilité, réellement utopique. Et la corrélation dans la pensée de Lévinas entre philosophie et judaïsme introduit le soupçon d'une philosophie qui se révèle être au fond une théologie masquée. L'ouvrage de Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, résume bien un tel reproche. Lévinas a-t-il réellement imprimé à la phénoménologie un *religious turn* ? Où Lévinas se place-t-il pour énoncer son éthique du visage ? Le fait de substituer la théologie à la phénoménologie aurait conduit Lévinas à développer plutôt un humanisme compassionnel, un humanitarisme. Car l'humanisme véritable ne se réalise que lorsque le discours sur l'homme ne s'abrite pas derrière les textes sacrés ou ne tombe pas dans la compassion.

Cet humanisme de l'autre homme comporte de nombreuses limites, et par conséquent on peut réellement s'interroger sur l'usage d'un tel qualificatif pour taxer la quête de l'humain chez Lévinas. Si la pensée éthique de Lévinas se veut humaniste, elle ne doit pas souffrir des handicaps suivants : le sujet non doté d'existence authentique ou autonome, l'inexistence d'un statut valorisant accordé au féminin, le statut ambivalent de l'animal ou du visage de l'animal, etc.

Alain Badiou dans sa préface à l'édition grecque de *L'éthique (essai sur la conscience du mal)* fait le constat que notre époque est en plein délire "éthique" ou est plongée dans l'idéologie humanitaire. De fait, cela constitue « *un retour à des vieilleries réactionnaires tout à fait identifiables : le primat de la*

morale sur la politique »⁵¹⁵. La conséquence de cette politique de soumission, "*philosophie médiatique*"⁵¹⁶ est l'annihilation de toute volonté d'œuvrer à une « *création philosophique réelle* »⁵¹⁷. L'idéologie humanitaire ou l'humanitarisme est loin de constituer une philosophie authentique.

Toutes ces critiques sont-elles fondées ? Y'a-t-il une pensée philosophique qui ne se repose pas sur une quelconque foi ? Est-il possible ou imaginable de récuser toute croyance, toute foi, même religieuse sans verser dans l'absurde et le désespoir ? Autrement dit, comment refréner ce désir d'Infini manifeste chez chacun de nous ? Toute rationalité n'est-elle pas paradoxalement une indication sur le champ de l'irrationnel ou sur les limites de la rationalité ? Tout souci de *dire l'humain* dans toute sa complexité ne conduit-il pas à l'humanitarisme ? Ou encore peut-on vouloir réaliser l'humain sans verser dans l'humanitarisme ? L'humanisme de l'Autre homme ne creuse-t-il pas un abîme entre Lévinas et les pensées humanistes d'aujourd'hui ?

Face à toutes ces interrogations critiques, il faut réaffirmer l'idée directrice de la pensée de Lévinas qui fait de l'éthique une condition de possibilité susceptible d'instaurer la fraternité, la paix éthique, en somme l'humanisme de l'Autre homme. Cette philosophie exigeante et rigoureuse rompt avec les pensées faciles de la fusion, de la proximité immédiate, de la fraternité sans obligation. Elle ne peut donc être réduite à une attitude de

⁵¹⁵ Alain Badiou, *L'éthique : essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003.

⁵¹⁶ Ibid. p. 8

⁵¹⁷ Ibid. p. 10

compassion ou à une sentimentalité. La philosophie de Lévinas est irréductible à l'humanitarisme religieux ou médiatique, etc.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CHAPITRE I : L'OUBLI DU MOI OU L'ÉTHIQUE DU SACRIFICE

L'éthique de Lévinas, nous conduirait, selon certaines critiques, à l'humanitarisme ou à l'humanisme compassionnel. Cet humanitarisme serait l'expression d'une pitié sur la condition humaine, élevée au rang de philosophie. Le désarroi ou la précarité de la situation de l'homme contemporain aurait conduit Lévinas à cette conception humanitariste. Ce qu'il nomme "humanisme de l'autre homme" se caractérise essentiellement par un pessimisme sur la condition de l'homme, une approche empiriste de l'Autre et une représentation totalisante de l'Altérité de l'Autre : le Moi s'absout dans l'Autre, n'a plus d'existence autonome. Il est sacrifié au profit de l'Autre.

1. La notion d'humanitarisme

Que recouvre la notion d'humanitarisme ? Selon le *Dictionnaire de l'Académie française* (huitième édition, 1932-1935), l'humanitarisme est un mot formé à partir de l'adjectif "humanitaire" et du suffixe "isme". Ce mot "humanitarisme", dans une vieille acception, est généralement entendu ou compris dans un sens péjoratif. Il désigne, dans ce sens, "l'amour de l'humanité excessif et prétentieux". Il est souvent employé comme adjectif en vue de taxer, de catégoriser ou classifier une pensée ou une action. Et quand une pensée est qualifiée d'"humanitariste", c'est généralement ce vieux sens péjoratif qui est mis en évidence. Dans ces conditions, l'humanitarisme est une doctrine humanitaire jugée utopique, vaine ou même

dangereuse. Il développe ainsi un optimisme naïf en croyant que la vocation naturelle de l'homme est de faire du bien à son semblable.

Dans la littérature, c'est aussi le sens péjoratif qui est souvent évoqué. Ainsi, Julien Benda dans la *Trahison des clercs* invite à nous rappeler que

*notre âge aura vu les descendants des Érasme, des Montaigne, des Voltaire, dénoncer l'humanitarisme comme une déchéance morale ; bien mieux comme une déchéance intellectuelle en ce qu'il implique une absence absolue de sens pratique, le sens pratique étant devenu pour ces singuliers clercs la mesure de la valeur intellectuelle*⁵¹⁸.

L'amour abstrait de l'homme, l'exaltation sentimentale, c'est de l'humanitarisme. Balzac dans *Les Employés* prête à l'un de ses personnages des sentiments humanitaires qu'il s'emploie aussitôt à ridiculiser, à railler en ces termes :

*Son cœur s'enflait de ce stupide amour collectif qu'il faut nommer l'humanitarisme, fils aîné de la défunte philanthropie, et qui est à la divine charité catholique ce que le système est à l'art, le raisonnement substitué à l'œuvre*⁵¹⁹.

Max Scheler dans *L'homme du ressentiment* s'inscrit dans la lignée de ceux qui développent une grande méfiance à l'égard de l'humanitarisme. Il souligne que

*l'humanitarisme moderne ne vise directement ni la personne ni certains actes spirituels déterminés (l'homme en tant que personne, et l'acte comme réalisant en l'homme la loi du Royaume des Cieux), ni même cet être visible qu'est le "prochain" ; il ne vise que la somme des individus, comme telle*⁵²⁰.

⁵¹⁸ Julien Benda, *La trahison des clercs*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1927, p.157.

⁵¹⁹ Honoré De Balzac, *Les employés*, in *La Comédie humaine xx*, éditions rencontre, Lausanne, 1960, p.126

⁵²⁰ Max Scheler, *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1958, p. 112.

En d'autres termes, l'humanitarisme qui est la quête d'une fraternité universelle repose sur une fiction sentimentale ou un amour vague. Cette doctrine désigne l'amour de *tout ce qui a face humaine*, l'amour et respect des morts et des hommes du passé. Cette fiction consiste à faire croire abusivement que les hommes sont les mêmes, tous semblables. L'amour, au contraire, est toujours amour des hommes particuliers, des femmes particulières ou plus précisément, l'amour est suscité par des différences complémentaires. Aussi à la différence de la langue chrétienne qui parle de l'amour du *prochain*, l'humanitarisme évoque plutôt celui de *l'humanité*. En d'autres termes, il ne vise ni la personne, ni même cet être visible qu'est le prochain. L'humanitarisme moderne s'intéresse au fond donc, à la *somme* des individus.

Selon Max Scheler, c'est chez les positivistes que cette doctrine a été théorisée pour la première fois. Et Auguste Comte fut le premier, en remplaçant l'amour de *Dieu* par *l'humanité* qu'il appelle le "Grand Être". Il est aussi celui qui inventa l'expression *altruisme*. Friedrich Nietzsche a vécu à cette même période où l'humanitarisme moderne était à la mode, chanté ou proclamé partout en Europe. D'où justement son aversion pour un tel mode de pensée, qui de son avis n'est rien d'autre qu'un ressentiment progressivement accumulé et transmis au cours de l'histoire. En effet, l'humanitarisme moderne a été lié dès sa naissance au ressentiment. Parce qu'à ses débuts, il a été d'abord et spontanément orienté vers la **protestation, la réaction, la révolte** (haine, envie, rancune, etc.) à l'égard de quelques privilégiés aux commandes de la société ou contre l'amour de la

patrie, ensuite une protestation contre **toute** la communauté organisée; enfin c'est une haine de Dieu. Il y a donc un rapport de cause à effet entre le ressentiment et l'humanitarisme : le refoulement de ce ressentiment contre les privilégiés ou les gouvernants, la communauté organisée, la patrie, Dieu, donne naissance à l'humanitarisme.

De nos jours, l'humanitarisme désigne l'activisme pour la défense des Droits de l'homme. Au fond, c'est une doctrine complémentaire par rapport aux Droits de l'homme. Elle permet de rallier, de fusionner toutes les bonnes volontés du monde en vue d'aider ceux qui sont dans le besoin. L'humanitarisme évoque donc des sentiments nobles comme l'amour de l'humain, la soif intense d'égalité et de dignité pour tous les hommes. Il est basé sur la reconnaissance du principe d'une seule humanité existante dans le monde.

Historiquement, le mouvement humanitariste est né après la guerre de 1914-1918. Après ce drame, il ambitionnait d'œuvrer au salut de l'humanité entière. En ce sens, l'humanitarisme est loin d'être une simple vue de l'esprit. Conception générale de la vie humaine, de l'existence humaine, l'humanitarisme se veut une approche ou une doctrine pratique qui ne s'intéresse qu'à l'homme, à l'individu indépendamment de sa classe, de sa race, de son appartenance religieuse, idéologique et politique. L'humanitarisme tient à assurer à l'individu sa liberté !

L'éthique de la responsabilité lévinassienne est taxée d'humanitarisme. Et cet adjectif est pris dans son sens péjoratif, négatif. Ce soupçon d'humanitarisme est évoqué par des

philosophes comme Alain Badiou et Daniel Sibony. Une telle qualification se fonde entre autres sur la conception lévinassienne de la situation de l'homme.

2. Le pessimisme lévinassien à l'égard de la condition humaine et l'utopisme

L'éthique de la responsabilité lévinassienne est foncièrement fondée sur une approche pessimiste à l'égard de la condition de l'homme. Telle est la conclusion à laquelle aboutit par exemple, la critique de l'éthique contemporaine de Alain Badiou ou Daniel Sibony.

En effet, l'éthique, telle que énoncée par des philosophes comme Lévinas, poserait un regard condescendant sur les hommes et leurs conditions de vie. Cette éthique de l'être-ensemble serait fondée sur un pessimisme à l'égard de la condition humaine. Alain Badiou va dire qu'elle définit l'homme comme « une victime »⁵²¹. Daniel Sibony estime aussi que chez Lévinas, l'autre, pour retenir l'attention du sujet, devrait être une victime. À partir d'une telle représentation de l'homme ou de l'autre, l'éthique va développer un sentiment de pitié à l'égard de celui-ci. L'homme est dans le besoin, souffre et tend la main : il heurte la bonne conscience des autres. Seules, à la limite, les bonnes consciences peuvent l'aider ou le tirer de sa misère. L'idéologie humanitaire tient pour responsables de leurs situations ceux à qui elle vient en aide. Par exemple, l'éthique contemporaine, selon Alain Badiou, martèle la thèse selon

⁵²¹ Alain Badiou, *L'éthique (essai sur la conscience du mal)*, Caen, Nous, 2003, p.25.

laquelle « *la misère du tiers- monde est le résultat de son impéritie, de sa propre inanité, bref, de sa sous-humanité* »⁵²². Il y a donc au fondement de l'idéologie éthique contemporaine, une approche négative et victimaire de qui profite de l'action humanitaire ou qui l'attend. Les victimes sont les mêmes. Elles sont donc identiques : une identité de victimes ! Voilà pourquoi, chez Alain Badiou,

*l'éthique désigne avant tout l'incapacité, caractéristique du monde contemporain, à nommer et à vouloir un Bien. Il faut même aller plus loin : le règne de l'éthique fait symptôme pour un univers que domine une singulière combinaison de résignation au nécessaire et de volonté purement négative, voire destructrice. C'est cette combinaison qu'il faut désigner comme nihilisme*⁵²³.

L'éthique contemporaine mène au nihilisme. Car elle comble d'office l'absence de tout projet, de toute politique d'émancipation, de toute vision collective d'un idéal. Elle pare au plus pressé sans une vision d'ensemble de l'avenir des hommes en quête d'aide ou de soutien. L'éthique est toujours circonscrite. Pour Alain Badiou,

*elle fait donc partie de ce qui interdit toute idée, tout projet de pensée cohérent, et se contente de plaquer sur des situations impensées et anonymes le bavardage humanitaire (lequel nous l'avons dit, ne contient lui-même aucune idée positive de l'humanité)*⁵²⁴.

L'éthique procède d'un sentiment fataliste. Ce fatalisme se manifeste par « *sa condition sous-jacente... que la seule chose*

⁵²² Ibid., p. 29

⁵²³ Ibid., p. 48.

⁵²⁴ Alain Badiou, *L'éthique (essai sur la conscience du mal)*, Caen, Nous, 2003, p. 51

qui puisse vraiment arriver à l'homme est la mort »⁵²⁵. L'homme est toujours confronté à l'angoisse réelle d'une mort inéluctable. Il ne peut donc qu'émouvoir, attendrir ou susciter la compassion. À cette mort inéluctable, l'éthique n'oppose guère de résistance. Elle se contente de l'accepter comme une nécessité et rejette l'engagement actif, militant en vue de changer véritablement cette logique des faits. L'éthique, telle qu'elle est conçue, consensuelle, veut masquer les « *"vieilles divisions idéologiques"* »⁵²⁶. Elle relève simplement du passéisme.

La relation du Même avec l'Autre ne se réalise-t-elle que dans la *victimisation* de l'Autre ? « *Ne pourrait-on pas être présent à l'autre, avec l'autre, sans qu'il soit une victime ? Sans qu'il paye de son malheur l'intérêt qu'on lui porte ?* »⁵²⁷, s'interroge Daniel Sibony. L'éthique lévinassienne pêche ainsi par manque de confiance dans l'humain. L'Autre ne doit son existence et sa survie qu'à cette responsabilité qui constitue la subjectivité du Moi. En effet, elle dénote, selon lui, une « *méconnaissance de l'être comme pouvoir du possible sans cesse offert à notre acte de choisir* »⁵²⁸. L'homme a toujours cette possibilité de décider ou d'opter pour sa vie. Il n'est donc nullement condamné, par exemple, à faire le Mal. Lévinas, constate Daniel Sibony, tombe dans un excès : il culpabilise l'humain en général, c'est-à-dire au sens où « *chacun de nous abrite en lui un nazi, chacun est dans l'indifférence criminelle, et*

⁵²⁵ Ibid., p. 54

⁵²⁶ Ibid., p. 50

⁵²⁷ Daniel Sibony, *Don de soi ou partage de soi ?* Paris, Editions Odile Jacob, 2000, p. 101.

⁵²⁸ Ibid., p. 248.

*bien sûr méconnaît la Shoah... »*⁵²⁹. Cette vision négative, pessimiste sur la nature humaine prouve à quel point Lévinas a été marqué ou « *pris en otage par la Shoah* »⁵³⁰. Alors, Daniel Sibony peut conclure que « *comme penseur, Lévinas s'est effondré sur le nazisme* »⁵³¹. Ce pessimisme est général et concerne le politique. Celui-ci devient chez Lévinas un facteur de désespoir et se présente comme une incapacité d'aider les hommes à surmonter leurs difficultés ou malheurs.

François-David Sebbah dans *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*, analysant la réception de l'œuvre de Lévinas dans l'univers des philosophes, admet que certains ont ouvertement reconnu que cette pensée a rencontré « *la "mollesse du temps"* »⁵³². En d'autres termes, elle est survenue à une période de fin de siècle, marquée aussi par la fin des illusions. Elle offrait ainsi une porte de sortie à ceux qui n'avaient plus foi, ni en Dieu et en l'homme des grandes religions révélées, ni en Marx et dans l'idéal de l'homme nouveau du marxisme. Une fin de siècle pendant laquelle il était difficile de croire en Dieu ou en l'homme. La *Shoah*, par exemple, a fait prendre conscience de la fragilité des espoirs de l'homme, des rêves fondés en Dieu et en l'homme. Il est difficile d'admettre que Dieu ait existé durant cette période charnière. L'éthique lévinasienne viendrait justement panser les plaies, après les épreuves du XX^{ème} siècle. L'éthique du visage donnerait un repère, un sens à une époque en manque, en déroute.

⁵²⁹ Ibid., pp. 64-65.

⁵³⁰ Ibid., p. 87.

⁵³¹ Ibid., p. 251.

⁵³² François-David Sabbah, *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 2000, p. 199

Ainsi, la réception de cette pensée va vite être perçue comme un "*cache-misère*" étanchant notre soif de bons sentiments, notre désir d'avoir bonne conscience : Lévinas est invoqué contre l'égoïsme ambiant, précise Daniel Sibony. Pour une critique de type marxiste, la pensée de Lévinas serait, selon les propos de François-David Sebbah,

un nouvel habit idéologique destiné à masquer et légitimer les pratiques aliénantes d'aujourd'hui : elle se ferait l'alliée d'une démocratie consensuelle et de ce qui sera alors nommé péjorativement le "droit de l'hommisme" – opium qui nous détourne de la révolte ; pire, elle donnerait du grain à moudre à certains "séminaires d'éthique" des grandes entreprises, et même paraît-il à certains conseillers du président d'une des nations les plus puissantes de ce Monde... "cache-misère" et gage légitimant des pratiques violentes des formes les plus contemporaines du capitalisme⁵³³.

En somme, l'éthique de la responsabilité ne serait rien d'autre qu'une forme très élaborée d'utopisme. Elle est irreprésentable, entièrement abstraite et dénuée de contenus concrets. Aucune réalité empirique ne vient attester l'existence de ce lieu où se vit une telle pensée soucieuse de réaliser l'humain. La question de la détermination du lieu, de l'espace dans lequel l'éthique de la responsabilité se déploie, se pose. Où une telle pensée peut-elle advenir ? Lévinas prône un idéal difficile à réaliser, voire impossible dans la société humaine telle que nous la connaissons. D'où ce soupçon d'utopisme. Simonne Plourde, très critique sur ce point, s'interroge en ces termes :

En proclamant avec autant d'exigence et de conviction que l'humanité de l'humain ne peut être cherchée et

⁵³³ François-David Sebbah, *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 2000, p. 203.

découverte que dans le "pour-Autrui", que la responsabilité est une assignation à "répondre pour les fautes et le malheur des autres", que laisser mourir Autrui, c'est se "faire complice de sa mort", Lévinas n'aurait-il pas esquissé un idéal de responsabilité vraisemblablement utopique ?⁵³⁴

En d'autres termes, aucun homme doté de ses attributs humains ne peut rendre effective une telle injonction de l'éthique.

L'approche lévinassienne de l'Autre fera l'objet d'autres remarques critiques. L'Autre, altérité irréductible et radicale, s'imposant d'emblée au Même dans la relation de face-à-face, doit être redéfini, afin de nuancer son caractère absolu.

3. L'Autre comme fait d'expérience : l'empirisme métaphysique de Lévinas

L'empirisme de Lévinas dans son approche de l'Autre a été mis en évidence par Jacques Derrida dans « Violence et métaphysique (Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas) », in *L'écriture et la différence*⁵³⁵. Dans cet essai, Jacques Derrida reproche à Lévinas de faire de l'Autre, dans *Totalité et Infini*, un fait d'expérience avec qui un rapport immédiat s'établit. Et l'Autre serait cet être sans violence auquel le Moi ou le Même est assujéti. L'Autre est une extériorité infinie, radicale ou irréductible. Jacques Derrida estime que le vrai nom de cette inclination de la pensée, du Même devant l'Autre, de cette « **résignation** »⁵³⁶, c'est l'empirisme. Lévinas lui-même dans

⁵³⁴ Simonne Plourde, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité*, Paris, Cerf, Coll. « La nuit surveillée », 1996, p. 151.

⁵³⁵ Jacques Derrida, « Violence et métaphysique (Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas) », in *L'écriture et la différence*, Paris, Ed. du Seuil, Coll. « Points », 1967.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 224.

Totalité et Infini se réclame de « *l'empirisme radical confiant dans l'enseignement de l'extériorité* »⁵³⁷. L'expérience de l'Autre, de l'altérité radicale, infinie, est l'expérience par excellence. L'Autre relève du vécu, fait partie de notre quotidien et participe de notre intimité. C'est la proximité par excellence et par conséquent le rapport avec lui est immédiat.

Guy Petitdemange, commentant le texte « *Violence et métaphysique* » de Jacques Derrida, admet qu'il « *s'achève sur l'hypothèse, sinon la reconnaissance, d'une sorte d'empirisme chez Lévinas, le poids de cette "présence" quasi factuelle de l'autre, équivalente à la violence du fait, du fait de l'autre certes, mais fait irréductible...* »⁵³⁸.

Cet empirisme, cette "inclination" de la pensée ou cette "résignation" devant l'Autre se manifeste par l'absence de violence, jusque dans les échanges que le Même entretient avec l'Autre. Au contraire, Jacques Derrida reconnaît qu'

*un être sans violence serait un être qui se produirait hors de l'étant : rien ; non-histoire ; non-production ; non-phénoménalité. Une parole qui se produirait sans la moindre violence ne dé-terminerait rien, ne dirait rien, n'offrirait rien à l'autre ; elle ne serait pas histoire et ne montrerait rien.*⁵³⁹

En somme, si l'Autre est non-violence, il faut conclure que celui-ci n'existe pas, n'a guère d'être ou de substance. Il est non phénomène parce que dépourvu de violence. Car l'existence elle-

⁵³⁷ TI, p. 213.

⁵³⁸ Guy Petitdemange, *Philosophes et philosophies du XXe siècle*, Paris, Seuil, 2003, p. 307.

⁵³⁹ Jacques Derrida, « *Violence et métaphysique (Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas)* », in *L'écriture et la différence*, Paris, Ed. du Seuil, Coll. « Points », 1967, p. 218.

même est la première forme de violence. Le fait d'être est "la première violence" chez Lévinas. En dehors de toute forme de violence, les échanges entre l'Autre et le Même seraient un langage sans phrase, « *un langage de pure invocation, de pure adoration, ne proférant que des noms propres pour appeler l'autre au loin* »⁵⁴⁰.

Aussi Lévinas est-il parvenu, selon Jacques Derrida, à faire de l'empirisme une métaphysique. Il est parvenu à cela en radicalisant le thème de l'altérité radicale, de l'extériorité infinie de l'Autre. Jacques Derrida en conclut que

*Lévinas assume ainsi le dessein qui a animé plus ou moins secrètement tous les gestes philosophiques qu'on a appelés empirisme dans l'histoire de la philosophie. Il le fait avec une audace, une profondeur et une résolution qu'on n'avait jamais atteintes. En allant jusqu'au terme de ce projet, il renouvelle totalement l'empirisme et le renverse en le révélant à lui-même comme métaphysique*⁵⁴¹.

Dans *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur constate que toute la philosophie d'Emmanuel Lévinas se fonde sur l'initiative, la volonté de l'Autre dans la relation intersubjective. L'Autre est celui qui décide et entretient la relation.

*A vrai dire, cette initiative n'instaure aucune relation, dans la mesure où l'autre représente l'extériorité absolue au regard d'un moi défini par la condition de séparation. L'autre, en ce sens, s'absout de toute relation. Cette irrelation définit l'extériorité même*⁵⁴²,

conclut Paul Ricœur. En d'autres termes, il n'y a pas d'éthique qui se réalise à sens unique, où le Même est l'otage de l'autre, sans

⁵⁴⁰ Idem

⁵⁴¹ Ibid., pp. 224-225.

⁵⁴² Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, Coll. « Points », 1990, p. 221.

réciprocité aucune. Et l'Autre est présenté comme un persécuteur ou un bourreau. Une telle exigence éthique écrase l'homme et rend pratiquement impossible le respect à l'égard de *soi-même comme un autre*. Car le respect à l'égard de soi est au fond la condition du respect des autres.

Ricœur partage avec Emmanuel Lévinas la conviction qu'autrui, le visage de l'Autre, est le chemin obligé de l'injonction, de l'interpellation, mais à condition qu'il soit capable d'éveiller ou de réveiller une estime de soi, c'est-à-dire une sollicitude pour autrui et une justice à l'égard de chacun. Paul Ricœur se permet de suggérer « *la nécessité de maintenir une certaine équivocité au plan purement philosophique du statut de l'Autre, surtout si l'altérité de la conscience doit être tenue pour irréductible à celle d'autrui* »⁵⁴³. Autrement dit, puisqu'il est difficile de penser l'Autre, d'aborder sa singularité, Paul Ricœur invite Emmanuel Lévinas à s'en tenir à cette équivocité, à ne pas s'adonner à cette entreprise difficile au plan philosophique de cerner le statut de l'Autre. Il réaffirme cette position en ces termes :

*Certes, Emmanuel Lévinas ne manque pas de dire que le visage est la **trace** de l'Autre. La catégorie de la trace paraît ainsi corriger autant que compléter celle d'épiphanie. Peut-être le philosophe, en tant que philosophe doit-il avouer qu'il ne **sait** pas et ne **peut** pas dire si cet Autre, source de l'injonction, est un autrui que je puisse envisager ou qui puisse me dévisager, ou mes ancêtres dont il n'y a point de représentation, tant ma dette à leur égard est constitutive de moi-même, ou Dieu – Dieu vivant, Dieu absent – ou une place vide. Sur*

⁵⁴³ Ibid., p. 409.

*cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête*⁵⁴⁴.

Paul Ricœur reste attaché à l'idée d'un secours venant de l'extériorité, de plus loin ou de plus haut que le sujet lui-même, le Moi-même. Et malgré une telle affirmation, il ne se sent pas proche de l'idée lévinassienne d'une extériorité définie par son absolue dissymétrie. Car justifie-t-il,

*je reste très kantien : le secours d'en haut – pour employer le langage de la religion – ne se comprend, dans son altérité même, que comme restitution d'une capacité originare, définie par Kant, en parfait accord avec la Genèse, comme disposition originare au bien*⁵⁴⁵.

Une autre difficulté se présente avec la pensée de Lévinas. Ne peut-on pas dire pour paraphraser le philosophe lui-même que son éthique est **"atteinte depuis son enfance d'une horreur"** du féminin ou d'une **"insurmontable allergie"** au féminin ? En d'autres termes, Lévinas ne participe-t-il pas à ce mépris historique déshumanisant de la femme ?

Simone de Beauvoir⁵⁴⁶ dans *Le Deuxième sexe I* lui reproche d'avoir dans le *Temps et l'Autre*, refusé d'accorder le statut de Sujet à la femme. L'homme est bel et bien un Sujet, un Absolu, mais la femme, c'est l'Autre : **"L'altérité s'accomplit dans le féminin"**, avoue Lévinas dans le *Temps et l'Autre*. La femme est donc **deuxième**. En plus, elle est **mystère**. Mais, elle est **mystère** pour qui ? Évidemment, elle l'est pour un homme qui

⁵⁴⁴ Ibid., p. 409.

⁵⁴⁵ Entretien de Paul Ricœur avec Bernard Sichère, in *La Règle du Jeu*, 7è année, Mai 1996, n° 19, p. 99.

⁵⁴⁶ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe I*, Paris, Éditions Gallimard, Collection Idées, 1949, p. 16

entreprind de faire d'elle une description objective. Malheureusement, cette description se révèle être une affirmation du privilège masculin : Lévinas n'a pas su dépasser cette pensée masculine tout à fait traditionnelle de la femme. Il confirme la relégation idéologique de la femme ou participe du dénigrement *a priori* de la femme. Des critiques iront jusqu'à reprocher à Lévinas, d'avoir, dans la « Phénoménologie de l'Éros », chapitre de *Totalité et Infini* décrit la femme comme un pur instrument pour la jouissance de l'homme dans l'expérience érotique ou le rapport amoureux.

La conséquence logique de cette critique de la conception de l'Autre qui vise à relativiser le statut de l'Autre, ou même à reconnaître la difficulté de produire un discours explicite sur lui, c'est la nécessité d'avoir une approche non fatale, une approche relative de l'idée de responsabilité.

4. La nécessité de limiter la responsabilité absolue

Les critiques sont unanimes à reconnaître que l'éthique de Lévinas, par sa notion de responsabilité illimitée, nous plonge dans une éthique "absolue" ou "totale".

Michel Haar analyse la notion de subjectivité chez Lévinas, qui consiste à être otage de l'Autre, constamment appelé à répondre d'une culpabilité sans faute, sous *l'emprise traumatique de l'Autre* selon l'expression de Lévinas. De telles affirmations, constate-t-il, dérangent toute intentionnalité, toute rationalité : « *peut-elle encore être appelée une responsabilité,*

n'est-elle pas plutôt une possession ? »⁵⁴⁷. Le sujet semble ne pas être celui qui décide d'agir, d'être responsable. En effet, Lévinas ne précisait-il pas qu'il est élu, appelé à la responsabilité ? En somme, on peut aller jusqu'à dire que le sujet est possédé par l'Autre. François-David Sebbah trouve justement insupportable dans la pensée de Lévinas cette « *absoluité de la persécution* ».⁵⁴⁸

Il précise que dans l'éthique lévinassienne,

mon existence est toujours déjà tort fait à autrui ; si ma responsabilité pour autrui est sans limite, au point d'être, non pas simplement responsabilité pour le tort que je lui ai causé mais responsabilité pour les torts dont il est l'origine – si je dois porter tous les torts, alors cette responsabilité sans mesure me fait l'otage de l'autre qui m'obsède et me persécute. Étrange "cogito" lévinassien : je suis, j'ai tous les torts. Je suis d'avoir depuis toujours et pour toujours tous les torts : culpabilité par définition exorbitante, d'aucuns diront "culpabilisation perverse"⁵⁴⁹.

Cette approche lévinassienne a donc fait l'objet de vives critiques négatives de bien de lectures. L'usage d'hyperboles contestables à travers des expressions comme "*culpabilité (sans faute préalable)*", "*persécution*", "*traumatisme*", "*folie*", "*sacrifice*", le "*jamais-assez*", "*la dette qui s'accroît à mesure qu'elle s'acquitte*", etc. tend à corroborer le reproche d'une persécution, d'un traumatisme. Catherine Chalier s'interroge sur le bien-fondé d'une telle option sur le plan philosophique :

⁵⁴⁷ Michel Haar, « L'obsession de l'Autre. L'éthique comme traumatisme », in *Cahier de l'Herne, Emmanuel Lévinas*, Paris : l'Herne, coll. Le livre de poche, n°4173, série Biblio-essai, 1991, p. 536.

⁵⁴⁸ François-David Sebbah, *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 2000, p. 207.

⁵⁴⁹ François-David Sebbah, *Lévinas et le contemporain. Les préoccupations de l'heure*, Éditions Les Solitaires Intempestifs, 2009, pp. 48-49.

*Pourquoi Lévinas persiste-t-il alors dans le vocabulaire de la blessure en décrivant la rencontre d'autrui comme un traumatisme, ou encore comme une obsession ? N'est-ce pas là un retour en force du masochisme face auquel il faudrait défendre une morale de l'autonomie ? Faire du sujet moral un "otage" de l'autre, n'implique-t-il pas une hétéronomie tyrannique, c'est-à-dire immorale ?*⁵⁵⁰

De ce questionnement, le doute s'impose sur la visée réelle d'une telle approche de l'éthique. Il y a manifestement un plaisir à tirer de la description de la souffrance du Moi dans sa quête du pour-l'autre et une inconvenance à faire que ce même sujet éthique dépende entièrement de l'Autre. L'insistance lévinassienne sur la substitution du Moi à l'Autre mérite d'être relativisée, de ne pas être prise au sens absolu, au risque de ne pas confier consciemment au Même une mission impossible à réaliser. Car, prise à la lettre, la substitution peut nous conduire au-delà de la rationalité, de la philosophie et même de la métaphysique. Elle peut même faire penser aux phénomènes paranormaux. Lévinas ne va pas jusqu'à une telle approche. Néanmoins, son approche est contestée. Selon Jean-François Lyotard, il y a une sorte de prétention, d'aveuglement à vouloir se mettre à la place de l'autre et à répondre à sa place. Cela revient justement à nier son ouverture, sa transcendance. Il le confesse en ces termes : « *L'aveuglement est de se mettre à la place de l'autre, de dire je à sa place, de neutraliser sa transcendance.* »⁵⁵¹ La substitution peut conduire le sujet dans une situation inextricable

⁵⁵⁰ Catherine Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 95.

⁵⁵¹ Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection « critique », 1983, p.162.

caractérisée par un déni d'existence où tout lui est refusé. Il devient une conscience dessaisie: impossible de disposer de soi-même, d'être libre et tenu par surcroît de répondre à l'appel avant de l'entendre, d'accueillir la supplication avant de l'entendre. Pour Jean-François Lyotard, le sujet n'est pas dans l'obligation de répondre positivement à l'appel. De plus, il faut savoir de qui émane cet appel. Est-ce de Dieu, comme dans le cas de cette injonction qui tourmente Abraham? Ou est-ce du Chef politique qui galvanise sa troupe à travers les ordres? On est dans l'impossibilité de témoigner, de savoir si l'appel provient d'un humain ou pas. Dans ces conditions, Jean-François Lyotard dénonce « *l'obligation comme un scandale pour l'obligé* »⁵⁵²

Paul Ricœur, dans son article intitulé « *Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique* », analyse la notion de responsabilité illimitée. Il conçoit que l'

*on pourrait parler ici d'une extension illimitée de la portée de la responsabilité, la vulnérabilité future de l'homme et de son environnement devenant le point focal du souci responsable. Entendons par portée l'extension, temporelle autant que spatiale, donnée à la notion d'effets de nos actes. La question est celle-ci : jusqu'où s'étend dans l'espace et dans le temps la responsabilité de nos actes ?*⁵⁵³

La responsabilité absolue, illimitée, fondant l'humanisme absolu, total, n'a point de limites, de frontières ou de délimitations, si l'on s'en tient à la pensée de Lévinas. Cette responsabilité indiscriminée peut conduire le sujet responsable lévinassien à être selon Paul Ricœur "responsable de rien". Et

⁵⁵² Idem

⁵⁵³ Paul Ricœur, « Le concept de responsabilité : Essai d'analyse sémantique », in *Esprit*, n°206, novembre 1994, p. 44.

« comme le remarque Robert Spämann, prendre en charge la totalité des effets, c'est retourner la responsabilité en fatalisme, au sens tragique du mot, voire en dénonciation terroriste : "**Vous êtes responsable de tous et coupable de tout !**" »⁵⁵⁴, affirme Paul Ricœur. Une telle responsabilité, dénonce Daniel Sibony, mène à une éthique du sacrifice. Car, pour lui, « donner son être, donner sa vie est une violence symbolique inouïe, due aussi à l'écrasement du symbolique sur le réel de la vie. »⁵⁵⁵ Cette attitude revient à être le "maso" de l'autre, c'est-à-dire son maître : « répondre de tout c'est être le tout qui répond. *Être responsable de tout, c'est pervertir l'être-responsable, rapporter le tout à soi-même...* »⁵⁵⁶. Par conséquent, cette responsabilité sans limites est irréalisable, à moins d'être Jésus, qui est donné justement dans l'éthique de Lévinas comme le modèle à imiter.

La responsabilité chez Lévinas est prise de façon restrictive dans son sens littéral, c'est-à-dire le fait d'être imputé ou de répondre pour-et-devant l'autre. Une telle restriction, de l'avis de Raphaël Lellouche, la rend insupportable, irréalisable: répondre *pour* ou *de* relève du sacrifice. Cette particule « pour » chez Lévinas ne signifie pas « envers ». Du coup sa théorie de la responsabilité est à comprendre comme être responsable *à la place* d'autrui. Par conséquent, la responsabilité mène à un amalgame: celui *devant lequel* je réponds se confond avec celui *de qui* je réponds. Une telle confusion résulte du statut ambigu de l'Autre qui cumule sur lui tous les rôles du "jeu de la responsabilité". Il est à la fois, *celui* devant lequel je réponds de

⁵⁵⁴ Ibid., p. 46.

⁵⁵⁵ Daniel Sibony, *Don de soi ou partage de soi ?* Éditions Odile Jacob, 2000, p.201.

⁵⁵⁶ Ibid.p.68.

ma responsabilité, mais aussi *l'objet* de cette même responsabilité. Le poids de la responsabilité lévinassienne ne peut pas être porté par un humain. Que l'autre soit un criminel, le sujet est responsable de ses actes. Ou encore, que celui-ci me persécute, *je suis responsable de la faute de mes persécuteurs*. De là, Raphaël Lellouche arrive au constat que la traduction du langage hyperbolique lévinassien

*signifierait - par exemple - que les juifs sont responsables de leur propre persécution subie de la part des nazis, et que la "fraternité humaine" m'assigne à cette culpabilité, en tant que juif que je suis, puisqu'à ce titre je suis "élu" pour cette substitution à la responsabilité !*⁵⁵⁷

Cette métaphysique exaspérée de la persécution, l'éthique *sacrificialiste* de Lévinas, tombe dans le *dolorisme* : le sujet responsable persécuté est non seulement responsable de la persécution subie, mais cela lui procure une pleine satisfaction ou un bonheur. Il faut alors reconnaître que nous sommes dans une *hypermorale* et « Lévinas - moraliste trop ambitieux - confond la moralité et la sainteté, il brouille la distinction nécessaire entre ce qui est moralement exigible - obligatoire, nécessaire - et le sacrifice qui va au-delà de ce qu'exige la morale. »⁵⁵⁸ La sainteté qu'exige une telle éthique n'est pas à la portée de l'homme et cela nous conduit dans une *intenable désorientation morale* qui rend impossible toute vie en société, dans laquelle la justice n'existerait plus. L'éthique de la responsabilité répond aux "situations extrêmes", temps de gravité exceptionnelle :

⁵⁵⁷ Raphaël Lellouche, *Difficile Lévinas. Peut-on ne pas être lévinassien ?* Paris-Tel Aviv, Éditions de l'éclat, Collection « Tiré à part », 2006, p.94.

⁵⁵⁸ Ibid., p. 96.

c'est « une éthique du pire. Significativement, c'est une éthique sans devoir, tout autant qu'une éthique sans "vertus" »⁵⁵⁹, professe-t-il. Lévinas viendrait ainsi amplifier cette tendance de la pensée contemporaine (Wagner, Dostoïevski, Kafka, Hans Jonas, etc.) à accroître de plus en plus la responsabilité chez l'homme.

Une responsabilité infinie, démesurée, excessive rend toute action impossible. Par conséquent, il faut nuancer l'assertion de Lévinas qui identifiait le "je" au "me voici" répondant de tout et de tous. Paul Ricœur, en accord avec R. Spämann, conclut qu'il faut trouver la juste mesure et répéter le précepte grec : « *rien de trop* ». L'action humaine n'est possible ou réalisable que si elle s'inscrit dans une vision courte d'une responsabilité limitée aux effets prévisibles et maîtrisables et non dans une vision longue d'une responsabilité illimitée vouée à quelque chose de "monstrueux". Voilà pourquoi la responsabilité éthique doit être limitée, afin que le Moi puisse échapper à une possible culpabilité infinie. La charité – bonté tant réclamée par Lévinas – doit être limitée. En effet, admet Fred Poché, « *celui qui ne cesse de donner et qui "en fait trop", risque non seulement d'annuler le sens du don, mais en même temps, de ne pas laisser à celui qui reçoit l'espace de respiration nécessaire à une vie libre.* »⁵⁶⁰ Car, argumente-t-il, « *l'exubérance de bonté est comme un désir d'emprise sur autrui et non une générosité gratuite. Si bien que l'autre le ressent* »⁵⁶¹. Du reste, constate Mahamadé

⁵⁵⁹ Ibid., p.97.

⁵⁶⁰ Fred Poché, *Lévinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne ? L'hospitalité des intelligences*, Paris, Les éditions du Cerf, 2005, p.71.

⁵⁶¹ Ibid., p.71.

Savadogo, « *le dévouement pour l'autre ne doit pas occulter sa dignité, mais la susciter. Le pauvre, la veuve et l'orphelin gardent une dignité, qu'il convient de respecter, voire de révéler* »⁵⁶². La bonté exigée par la philosophie première ou l'éthique ne doit pas être, selon son expression, ***une exigence solitaire*** :

*Aussi la véritable bonté est-elle éducation, appel au respect de soi en l'autre. Il convient alors d'éviter d'exagérer la responsabilité du bienfaiteur ; l'idée d'une responsabilité infinie révèle le risque de porter atteinte à la dignité d'autrui. L'égalité demeure la valeur phare de l'éthique. Il ne saurait y avoir de justice sans foi en l'égalité de l'autre*⁵⁶³.

Jacques Derrida s'oppose à toutes ces critiques qui visent à limiter la responsabilité. De son point de vue,

*La responsabilité est excessive ou n'est pas une responsabilité. Une responsabilité limitée, mesurée, calculable, rationnellement distribuable, c'est déjà le devenir-droit de la morale ; c'est parfois aussi le rêve de toutes les bonnes consciences, dans la meilleure hypothèse, des petits ou des grands inquisiteurs dans la pire hypothèse*⁵⁶⁴.

Pour lui, la responsabilité la plus exigeante est sans répit, sans repos et ne peut donc être limitée. Voilà pourquoi, elle peut toujours être dérangeante ou troublante. En la limitant, nous tombons dans le banal domaine de la morale et du droit traditionnels.

⁵⁶² Mahamadé Savadogo, *Pour une éthique de l'engagement*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2007, p. 68.

⁵⁶³ Idem

⁵⁶⁴ Entretien de Jacques Derrida avec Jean-Luc Nancy, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », in *Points de suspension. Entretien, Jacques Derrida*, choisis et présentés par Élisabeth Weber, Paris, Éditions Galilée, collection "La philosophie en effet", 1992, pp.300-301.

Aussi, Jacques Derrida va jusqu'à proposer que la responsabilité conserve ou prenne en compte tous les autres vivants. En d'autres termes, peut-on concevoir une éthique, une philosophie humaniste qui soit oublieuse de l'animal ? Tel est pourtant le reproche adressé à Lévinas. Le visage chez lui est prioritairement celui d'un homme. Même quand il reconnaît une dignité à l'animal (le cas de Bobby)⁵⁶⁵, c'est toujours à partir de la situation de l'homme: c'est de l'anthropocentrisme. Malgré ses dernières prises de positions⁵⁶⁶, la pensée de Lévinas reste centrée sur l'homme. Car, quand bien même Lévinas aborde l'animal, celui-ci devient un prétexte pour en revenir à l'humain. La responsabilité éthique qui s'incarne, par exemple dans le "*Tu ne tueras point*" s'adresse à l'autre comme homme. C'est de l'autre homme que le sujet est d'abord "otage". Une telle approche est le propre des métaphysiciens ou des religions occidentales. Ainsi

le "Tu ne tueras point" - avec toute sa conséquence, qui est sans limite - n'a jamais été entendu dans la tradition judéo-chrétienne, ni apparemment par Lévinas, comme un "tu ne mettras pas à mort le vivant en général". Il a pris sens dans des cultures religieuses pour lesquelles le sacrifice carnivore est essentiel, comme l'être-chair⁵⁶⁷.

Par conséquent, l'humanisme de l'autre homme s'intéresse bien à l'homme comme autre ou l'autre comme homme. Aussi, malgré

⁵⁶⁵ Cf. « Nom d'un chien ou le droit naturel », in *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, p.206.

⁵⁶⁶ Jacques Derrida avait pris connaissance de l'interview accordé par Lévinas à Tamra Wright, Peter Hughes, Alison Ainley en 1986. Cet interview, intitulé "Le paradoxe de la moralité: un entretien avec Emmanuel Lévinas", est repris aujourd'hui dans la revue trimestrielle *Philosophie*, numéro 11, hiver 2011, pp.12-22.

⁵⁶⁷ Entretien de Jacques Derrida avec Jean-Luc Nancy, « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », in *Points de suspension. Entretien, Jacques Derrida*, choisis et présentés par Élisabeth Weber, Paris, Edition Galilée, collection "La philosophie en effet", 1992, p.293.

le fait que le discours original de Lévinas bouleverse un certain humanisme, il ne parvient pas, dans ce monde où le sacrifice est possible, à interdire d'attenter à la vie en général, de tous les vivants. Et en ne défendant pas assez le principe de ne pas attenter à la vie de l'animal, la pensée de Lévinas se laisse définir par la *structure sacrificielle* ou la *structure carnophallogocentrique* qui caractérise de façon générale le fonctionnement de certaines sociétés contemporaines. Le carnophallogocentrisme est un ensemble de déterminations qui fondent la métaphysique occidentale. Il hiérarchise par exemple les vivants: l'homme d'abord, ensuite la femme et l'animal enfin. Au niveau des hommes, l'adulte d'abord a de la considération, ensuite vient l'enfant. La force virile du mâle adulte est ce qui est déterminant, dominant dans le concept de sujet. Dans cette conception aussi, manger de la viande, c'est posséder la virilité et la raison, par conséquent être apte à gouverner, à diriger. Le Chef de l'État doit être mangeur de chair.

Toutes ces critiques parviennent à démontrer que l'humanisme de l'autre homme, tant proclamé par Lévinas dans sa philosophie, comporte des idées, des principes contradictoires avec son idéal.

La quête d'une "égalité" tant revendiquée par les critiques dans la relation éthique ou dans l'éthique du visage exige de trouver un autre statut au Même, d'établir une réhabilitation du Même.

5. La réhabilitation du Même

La réalisation d'une éthique telle que postulée par Lévinas pose le problème du statut du Même ou du Moi. Le Même a-t-il encore de la personnalité ? Présente-t-il un être dans la relation avec l'Autre ? Dans la relation éthique de responsabilité, l'Autre paraît clairement comme le vrai sujet, le soi absolu, au point que le Même serait transparent, sans identité, submergé de responsabilité qu'il est ! Le Moi est humilié, pense Paul Ricœur. Il est entièrement responsable pour-l'autre, avant toute identité personnelle. La spécificité de l'Autre est si absolue qu'elle ne se définit que par rapport à elle-même. Des critiques tels que Merleau-Ponty, Gabriel Rockhill, Jacques Derrida, Michel Haar, Jean-François Lyotard, Alain Badiou, Raphaël Lellouche, Jacob Rogozinski, Daniel Sibony réfutent cette représentation que l'on pourrait qualifier de totalisante.

Lévinas, dans son souci d'éviter le solipsisme est parvenu à cette représentation totalisante de l'altérité en procédant à une lecture de l'histoire de la philosophie qui paraît contestable. En effet, pour lui, la quasi-totalité de la tradition philosophique aurait nié, exclu l'altérité au profit de la totalité du Même. Dans l'ordre intersubjectif, l'autre est généralement perçu comme un alibi, un reflet, une version autre du Moi ou un genre d'être. En somme, l'Autre est pris au jeu de miroir comme alter ego. L'altérité a été soumise à une répression, une résorption par l'ontologie occidentale. Dans l'ensemble, il y a une mise en cause de l'histoire de la philosophie, excepté essentiellement l'approche platonicienne du "Bien au-delà de l'essence" du livre

VI de *La République* et l'"idée de l'infini" dans la troisième *Méditation* de Descartes. Il faut aussi exclure de cette tradition philosophique totalisante la lignée des philosophes qui va de Kant à Derrida en passant par Rosenzweig, Buber et Wahl. Ces philosophes ont abordé, au moins en partie, la pensée de l'Autre. Lévinas procède donc à une historiographie manichéenne de la philosophie occidentale. D'un côté les philosophes qui considèrent le Même comme Totalité et veulent préserver l'homogénéité de l'être. De l'autre, ceux qui considèrent l'altérité comme primordiale, l'Autre comme la première catégorie qui permet l'établissement de la relation.

Gabriel Rockhill pense que l'approche lévinassienne de l'histoire de la philosophie comme excluant l'altérité de l'Autre se fonde sur

*une méthode historiographique qui semble trancher en faveur de l'homogénéité du passé. Si l'on admet un instant la validité de la distinction du Même et de l'Autre il devient alors évident que Lévinas court à son tour le risque d'interpréter l'histoire de la philosophie en fonction de son propre concept d'histoire totalité c'est-à-dire finalement à partir d'une conception monolithique qui réduit la tradition européenne à un schéma totalisant*⁵⁶⁸.

Une telle interprétation de l'histoire de la philosophie n'est-elle pas faite à dessein par Lévinas, s'interroge Gabriel Rockhill, « afin de légitimer la logique stratégique de sa philosophie aussi bien que sa propre prise de position » ?⁵⁶⁹ Le soupçon d'une interprétation de l'histoire de la philosophie qui

⁵⁶⁸ Gabriel Rockhill « L'écriture de l'histoire philosophique : l'éternel retour du Même et de l'Autre chez Lévinas », in *Philosophie*, n° 87, 1^{er} septembre 2005, p. 61.

⁵⁶⁹ Ibid., p. 59.

estompe certains de ses aspects essentiels pèse sur Lévinas. Jacques Derrida, dans son introduction à *Marges*, souligne que l'histoire de la philosophie a toujours réfléchi sur le concept de l'Autre, d'altérité ou de différence. Autrement dit, il constate simplement que « *l'extériorité, l'altérité sont des concepts qui, à eux seuls n'ont jamais surpris le discours philosophique. Celui-ci s'en est toujours occupé de lui-même* »⁵⁷⁰. La philosophie occidentale a toujours distingué le Même de l'Autre. Et cette scission entre le Même et l'Autre est possible parce que chacun des deux éléments comporte une part d'altérité ou d'alter ego, c'est-à-dire le Même est "l'autre de l'autre" et l'autre le "même que soi". En d'autres termes, comment peut-on parvenir à une pure altérité d'autrui sans le moindre lien avec le même ou la moindre participation du même ? Voilà pourquoi Derrida affirmait que le visage lévinassien ne pouvait pas ne pas présupposer la constitution de l'alter ego ou du sujet. L'Autre ne peut donc pas ne pas prendre la posture de l'*alter-ego*. C'est à travers cela que l'idée du respect de l'autre, de l'abstention de la violence à son égard, prend tout son sens. L'absolument autre, selon Jean-Michel Salanskis est un concept impossible⁵⁷¹. Pour lui, rien ne peut être absolument autre, autre sans rapport. Cette méfiance vis-à-vis du sujet, pensent Derrida et Ricœur, découle de la confusion développée par Lévinas entre le Même comme *ipse* et le Même comme *idem*. *L'ipséité* désigne la particularité, l'intériorité singulière du sujet, alors que la notion d'*idem* ou d'identité est un principe logique, qui renvoie à la permanence

⁵⁷⁰ Jacques Derrida, *Marges (de la philosophie)*, Les éditions de Minuit, 1972, p. V.

⁵⁷¹ Jean-Michel Salanskis, *L'humanité de l'homme. Lévinas vivant II*, Paris, Klincksieck, 2011, p.104.

fixe de la substance, donc à ce qui est propre ou commun à un genre, à une espèce. De plus, l'ipséité ou l'intériorité n'est pas à assimiler systématiquement avec l'égoïsme.

Michel Haar, analysant la relation éthique, trouve que la polémique lévinassienne contre l'être tombe franchement dans le manichéisme. Lévinas accuse l'**Être** d'être le Neutre, l'impersonnel, l'anonyme, l'indifférence et d'incarner le principe de la **violence**, de la **guerre**. Autrement dit, l'**Être** est le **mal**. Au contraire, l'Autre désigne le principe de la **paix**. Le Même est toujours intéressé, défend des intérêts personnels ou particuliers et développe des sentiments comme l'égoïsme et la jalousie. Par contre, l'Autre incarne par essence le **dés-intéressement**, la **bonté**. L'Être ou le Même serait le **conatus essendi** ; il ne pense qu'à soi et cherche obstinément à persévérer dans son propre être. Michel Haar de conclure alors que « *le désir de l'Autre serait le désir du Bien - la complaisance dans le Même, la jouissance, serait la source du Mal.* »⁵⁷². De là découlent deux paradoxes. Le premier se situe dans l'approche du même ou du sujet. Car si le Même est effectivement arraché à lui-même par l'Autre – qui est bonté, désir du Bien -, alors le Même, l'être, devrait à un moment donné, être capable à son tour de s'orienter vers la bonté, le bien. Le second paradoxe, Michel Haar l'évoque clairement en argumentant de la sorte :

*Que l'être soit essentiellement guerrier, belliqueux, cela implique aussi qu'on tienne pour nulles et non pertinentes toutes les analyses du **logos** comme rassemblement, collecte, harmonie, connexion*

⁵⁷² Michel Haar « L'obsession de l'Autre. L'éthique comme traumatisme » in *Cahier de l'Herne, Emmanuel Lévinas*, Paris : l'Herne, coll. Le livre de poche, n° 4173, série Bibliothéssai, 1991, p.52.

*originaires, sans lesquels il ne saurait y avoir ni guerre ni paix*⁵⁷³.

Le *logos* serait donc nié dans ses capacités, ses pouvoirs et fonctions.

Michel Haar préconise de trouver un autre statut au Même :

*Ne faut-il pas réhabiliter le Même contre l'excès littéralement insupportable de l'Autre, contre "toute l'énormité" et "toute la démesure" de "l'absolument Autre", réhabiliter du moins partiellement la norme et la mesure, le Moi et le Toi ? Sans quoi l'Autre serait à son tour plus terroriste et plus totalitaire, plus impérialiste que toute totalité instituée par le Même*⁵⁷⁴.

La pensée de Lévinas pêche par cet excès d'identité, de place accordée à l'Autre.

Jacob Rogozinski, dans *Le Moi et la chair*⁵⁷⁵, pense que de façon générale la pensée contemporaine est *égicide*, au sens où le moi, ce *je* singulier, cette identité personnelle, cette expérience individuelle que chacun de nous fait à chaque instant et qui nous permet de nous saisir comme des personnes vivantes et singulières, se dissipe ou n'existe plus.

Les approches égicides ou les doctrines pratiquant l'oubli de soi ou de l'ego jalonnent la philosophie contemporaine (Nietzsche, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Lacan, etc.). Et l'éthique du visage s'illustre par sa pratique subtile, détournée de cette tendance égicide. Lévinas ne nie guère l'existence du Moi ou du sujet. Seulement, il soumet entièrement celui-ci à l'Autre,

⁵⁷³ Ibid., p. 528

⁵⁷⁴ Ibid., p. 537

⁵⁷⁵ Jacob Rogozinski, *Le moi et la chair. Introduction à l'égo-analyse*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006.

le rend toujours coupable vis-à-vis de l'Autre: c'est une forme de soumission, de rabaissement et d'humiliation du sujet. Alors que l'Autre, tant exalté par Lévinas, n'est pas exempt de violence, d'injustice, de cruauté, de trahison, etc., qu'il peut commettre à l'égard du Je, du Moi. Donc tous les discours moralisants ou psychologiques, y compris "l'humanisme de l'autre homme" partent du principe (non fondé) qu'ils croient savoir qui est le Moi, l'Autre et comment ils se comportent l'un vis-à-vis de l'autre. Cette démarche ne fait qu'entretenir l'aliénation du Je singulier à l'Autre. Il y a urgence à laisser chaque être se constituer, chaque individualité être une permanence substantielle. Et, c'est à travers la constitution de chaque identité et la prise de conscience de cette identité que peut s'établir la rencontre, la reconnaissance de l'autre, l'identification à l'autre. Pour lui, il y a urgence, pour la pensée philosophique contemporaine, d'avoir une autre vision de la subjectivité et de ne pas répéter l'acte égicide des philosophes sacrificiels qui « tiennent le moi pour rien (pour un moment inessentiel de la vie de l'Esprit, une fiction forgée par la volonté de puissance...)... »⁵⁷⁶ et « appellent à une mort héroïque où son existence vide trouverait enfin son sens et sa dignité »⁵⁷⁷. Néanmoins, l'auteur, en distinguant une rupture décisive entre le Lévinas de *Totalité et Infini* de celui de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, nuance sa critique du statut du Moi chez lui. En effet, il admet que dans *Totalité et Infini*, le moi a un statut, une identité propre ou singulière. Lévinas y évoquait la nécessité

⁵⁷⁶Ibid., p.40.

⁵⁷⁷ Idem

pour le Moi de préserver son intimité, son "secret" afin de ne pas être pris dans ce flot qu'est le pluralisme de la société qui n'est du reste possible qu'à partir de l'existence de chaque intimité ou "secret". Alors que dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Lévinas s'efforce de définir, de penser l'*autrement qu'être* en confinant le Moi dans son statut de non existant, d'anonyme, d'événement non originaire. Car le Moi est déjà transpercé par cette injonction pré-originaire avant même sa constitution en tant que sujet. Le Moi est décrit comme une "exposition sans retenue", une ouverture totale à l'Autre ou un arrachement à soi ne permettant pas à celui-ci de garder son "secret" ou son intimité. L'*autrement qu'être* ne concerne que l'autre qui permet au sujet d'exister. Seul l'Autre existe. Lévinas s'inscrit dans cette approche humaniste contemporaine qui soumet le Moi à l'autorité de l'Autre, le défigure, lui interdit d'avoir une intériorité ou une singularité irréductible. De ce monisme de l'Autre, Jacob Rogozinski tire alors une alerte en ces termes : « *En vérité, l'hégémonie actuelle de l'humanisme est un désastre pour la pensée, car elle s'interdit de s'interroger sur cette énigme que nous sommes.* »⁵⁷⁸ Le Moi n'a plus d'identité, l'Autre est une victime à travers sa vulnérabilité exprimée par l'extrême nudité, précarité de son visage. C'est de l'humanisme victimaire, estime Jacob Rogozinski, qui sur ce point, partage la critique de l'humanisme contemporain d'Alain Badiou.

L'Autre est perçu chez Lévinas comme ayant une altérité radicale antérieure à tout impérialisme du Même et cette altérité constitue son contenu. Une altérité irréductible qui préserve

⁵⁷⁸ Ibid., pp.108-109.

l'hétérogénéité de l'Autre dans sa relation au Même. Gabriel Rockhill constate que cette altérité radicale, qui sert de contenu à l'Autre,

*se rapproche en même temps dangereusement de ce que Lévinas récuse sous le nom de "thématisation de l'Autre", comme on le voit plus nettement encore dans Le temps et l'autre où il recourt à un vocabulaire ontologique : "c'est l'altérité que l'autre porte comme essence". Bien que l'usage d'une telle terminologie soit plutôt rare dans Totalité et Infini, le concept de l'altérité-contenu-de-l'Autre retient néanmoins quelque chose de cette description essentialiste, comme si le simple fait de distinguer le Même de l'Autre risquait à tout moment de figer l'Autre dans son contenu*⁵⁷⁹.

Un tel constat révèle toute la difficulté que rencontre Lévinas dans sa tentative d'échapper à l'ontologie ou plus précisément au discours philosophique classique. Pour Gabriel Rockhill, dans la relation de l'Autre et du Même, c'est l'altérité de l'Autre au fond qui empêche son propre épanouissement. L'altérité est à elle-même sa propre limite. « *Ce qui revient à dire que l'absoluité de l'altérité se borne par sa propre absoluité* »⁵⁸⁰, précise-t-il. L'usage de la méthode hyperbolique par Lévinas finit par révéler que dans la philosophie première ou dans l'éthique de l'Autre, les rôles et les modes d'interaction sont figés à tout jamais. La relation éthique lévinassienne est donc une relation sclérosée. Lévinas, critique de l'ontologie, n'est pas parvenu à se hisser au-dessus d'elle. Il s'est malheureusement inscrit dans la continuité. Et, « *malgré les tentatives d'écriture et de réécriture de l'histoire, force est donc de conclure que*

⁵⁷⁹ Gabriel Rockhill, « L'écriture de l'histoire philosophique : l'éternel retour du Même et de l'Autre chez Lévinas », in *Philosophie*, n°87, 1^{er} septembre 2005, p. 68.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 76

*l'histoire philosophique ne saurait être finalement, pour Lévinas, autre chose que l'éternel retour de l'historique et de l'eschatologie, la sempiternelle saga du Même et de l'Autre »*⁵⁸¹. Cette hypercritique du sujet peut-être appréciée comme un échec ou une trahison du projet philosophique initial de Lévinas. Raphaël Lellouche prend pour preuve d'un tel constat un extrait de *Difficile liberté* de Lévinas qui exprimait son vœu d'élaborer « *une parole qui "parte de soi et atteigne un autre séparé"* »⁵⁸². Alors que finalement chez lui, la parole part de l'Autre et parvient à Moi comme sujet uniquement capable de *répondre*. C'est donc dire qu'en voulant réagir contre les entreprises de *dépossession du sujet* des maîtres du soupçon, Lévinas lui-même élaborera une philosophie qui dépossède ou sacrifie l'ipséité du sujet.

L'éthique de Lévinas en accordant, selon Daniel Sibony, la prééminence à l'autre, permet au fond au sujet de le contrôler. Ce contrôle est une façon d'exploiter l'autre, de se servir de lui « *pour devenir Dieu* »⁵⁸³. Se fondant du reste sur sa pratique d'analyste, il voit dans l'autre lévinassien, son *inconscient*. Par conséquent, « *répondre pour l'autre, c'est répondre de cet inconscient qui est le mien, sur un mode qui ne connaît ni le temps ni la mort. Cet autre dont parle Lévinas, c'est mon inconscient comme forme non pas de mon refoulé mais de mon origine* »⁵⁸⁴. L'autre lévinassien n'est rien d'autre que l'inconscient des psychologues. Cet autre, c'est n'importe quel

⁵⁸¹ Ibid., p. 77.

⁵⁸² Raphaël Lellouche, *Difficile Lévinas. Peut-on ne pas être lévinassien?* Éditions de l'éclat, collection « Tirée à part », Paris-Tel Aviv, 2006, p.150.

⁵⁸³ Daniel Sibony, *Don de soi ou partage de soi ?* Éditions Odile Jacob, 2000, p. 221.

⁵⁸⁴ Ibid., p. 238.

individu, "passant". Une telle hypothèse devient de plus en plus plausible et rend *audible, compréhensible* ou *intelligible* l'éthique lévinassienne. En effet,

*si l'autre, dont la seule présence me "dégrise", m'enjoint de répondre-pour-lui, si cet autre est mon inconscient, le discours de Lévinas reprend sens et s'intègre au discours freudien, sans bruit ; avec quelques nuances : ce que dit mon inconscient (c'est-à-dire l'autre) n'est ni bon ni mauvais en soi ; l'essentiel est ma rencontre avec lui quand elle a lieu dans une optique interprétante, ouverte sur l'être-temps et le jeu de la vie*⁵⁸⁵.

Aussi l'idée que l'autre dérange le Même, que face à l'autre le sujet n'est plus chez lui, ne peut se comprendre que si l'autre est mon inconscient. L'inconscient tout comme l'autre est ce dont nul ne peut se défaire. Cette hypothèse permet, par exemple, de comprendre l'idée que pour les nazis l'*autre* c'étaient les Juifs. Ainsi, les Juifs *constituaient* l'inconscient des nazis ou leur refoulé. En somme, toute l'éthique lévinassienne est « *une fiction de l'inconscient, assez proche de l'inconscient* »⁵⁸⁶.

Plus polémique, Alain Badiou s'interroge aussi sur le statut de l'Autre dans la relation éthique : « l'Autre existe-t-il ? »⁵⁸⁷ ; ou « *l'objection capitale – mais aussi bien superficielle – qu'on pourrait faire à l'éthique (au sens de Lévinas) est la suivante : qu'est-ce qui avère l'originalité de mon dévouement à l'Autre ?* ».⁵⁸⁸ L'affirmation du primat éthique de l'Autre sur le Même nécessite que l'altérité soit ontologiquement fondée comme l'expérience d'une distance, d'une non-identité. La

⁵⁸⁵ Ibid., pp. 240-241.

⁵⁸⁶ Ibid., p. 241.

⁵⁸⁷ Alain Badiou, *L'éthique (essai sur la conscience du mal)*, Caen, Nous, 2003, p.33.

⁵⁸⁸ Ibid., p. 37.

conséquence remarquable chez Lévinas d'une telle exigence est selon Badiou, que

*cette intelligibilité de l'éthique impose que l'Autre soit en quelque manière **porté par un principe d'altérité** qui transcende la simple expérience finie. Ce principe, Lévinas l'appelle : le "Tout-Autre", et il est bien évidemment le nom éthique de Dieu. Il n'y a l'Autre qu'autant qu'il est le phénomène immédiat du Tout-Autre. Il n'y a le dévouement fini au non-identique qu'autant qu'il y a le dévouement infini du principe à ce qui subsiste hors de lui. Il n'y a l'éthique qu'autant qu'il y a l'indicible Dieu⁵⁸⁹.*

Le Tout-Autre lévinassien permet de bien comprendre l'élection du Même au pour-l'Autre. Et c'est là tout l'enjeu d'une série de critiques de cette éthique de l'Autre qui ne peut se justifier qu'en se fondant sur le Tout-Autre.

⁵⁸⁹ Ibid., p.39.

CHAPITRE II : L'ÉTHIQUE LÉVINASSIENNE ET SON FONDEMENT ABSOLU : LE TOUT-AUTRE

La métaphysique ou l'éthique de l'Autre, selon les critiques, n'a d'existence ou de réalité que si elle est fondée sur le Tout-Autre. Et le Tout-Autre est Dieu. L'éthique, ici, semble se confondre avec la religion. L'humanisme de l'Autre homme qu'elle défend se confond avec l'antique humanisme chrétien, développé surtout pendant la Renaissance. Dans le pire des cas, il est réduit à de l'humanitarisme.

Une telle assimilation du Tout-Autre à Dieu, de l'éthique à la religion se comprend si l'on s'en tient à l'introduction massive d'expressions religieuses ou relevant du domaine de la religion, c'est-à-dire du judaïsme et du christianisme, dans le discours philosophique lévinassien. Chez Lévinas, il y aurait une confusion ou tout simplement une subordination de la philosophie à la religion. Le terme *Dieu*, utilisé par Lévinas renvoie, en effet, au Dieu d'Abraham. D'où toute la confusion pour distinguer ce qui relève du philosophique et du religieux. C'est ce qu'on a pu appeler le "*tournant théologique*"⁵⁹⁰, la théologisation du visage, etc., des notions qui suggèrent que la pensée de Lévinas s'est enfermée dans le langage ontologique classique.

⁵⁹⁰ Le "*tournant théologique*", expression de Dominique Janicaud qui sert de titre à son ouvrage célèbre pour signifier l'intrusion de la phénoménologie française dans le champ de la théologie.

1. Le "tournant théologique" de Lévinas

Le *tournant théologique* est l'expression utilisée par Dominique Janicaud pour désigner cette inflexion ou tendance de la phénoménologie française à vouloir se substituer à la théologie. Telle est l'idée développée dans son ouvrage intitulé *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*.

Des philosophes comme Paul Ricœur, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien et évidemment Lévinas, feraient partie de ceux qui veulent faire admettre comme phénoménologie ce qui n'en relève pas tout à fait ou plus du tout. Ils donnent à la phénoménologie un champ et des conditions si vastes que celle-ci recouvre toute la philosophie. Que devient donc dans ces conditions le phénomène ? « *Comment peut-on parler de phénoménologie lorsqu'on donne congé à l'expérience ?* »⁵⁹¹, s'interroge Paul Olivier.

La phénoménologie française se caractérise par son ouverture à l'invisible, à l'Autre, à une « *archi-révélation* ». On peut alors parler de la phénoménologie de "*l'inapparent*". L'ouvrage de Lévinas *Totalité et Infini*, de l'avis de Dominique Janicaud, marque un *tournant* ou une mutation théologique. « *Tout est acquis et imposé d'emblée ; ce tout est de taille : rien de moins que le Dieu de la tradition biblique* »⁵⁹², confie-t-il. À cela s'ajoute un style ou un choix méthodologique difficile à comprendre. Par exemple, argumente-t-il, « *le Désir est d'emblée*

⁵⁹¹ Paul Olivier, « Diaconie et Diachronie : de la phénoménologie à la théologie » in « Bibliographie », Noesis [En ligne], N° 3 I 2000, mis en ligne le 15 mars 2004, consulté le 07 mai 2011. URL : http://noesis.revues.org/I/index_13.html

⁵⁹² Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, in *La phénoménologie dans tous ses états*, Ed. de l'Éclat. Coll. Folio Essais/Gallimard, 2009, p.54.

*majuscule, emphatique jusqu'à l'extrême. En vertu de quelle expérience ? Évidemment métaphysique »*⁵⁹³.

L'Autre aussi se voit majuscule par moments. Et Dominique Janicaud de s'interroger : « *même si l'on admet que soit considérée la dimension de la hauteur, doit-elle livrer d'emblée le Très-Haut ?* »⁵⁹⁴. La méthode phénoménologique serait abandonnée par Lévinas.

Il remplacerait l'être par l'Autre, réhabiliterait la métaphysique au lieu de la déconstruire. La réduction phénoménologique laisserait la place à la « *révélation* ». Il faut donc admettre que le "tournant théologique" est non seulement discernable dans l'entreprise de Lévinas, mais qu'elle est surtout explicitement assumée.

Lévinas introduit systématiquement un déplacement des concepts husserliens et des analyses heideggériennes. Ainsi, il déplace le Même vers l'Autre, l'*eidōs* vers l'extériorité, l'intentionnalité vers l'expression, le dévoilement de l'être vers l'épiphanie de l'étant, etc. À partir d'un tel constat, Dominique Janicaud affirme que

*Lévinas ne produit pas seulement un effet (provisoire) de brouillage dans l'esprit du phénoménologue bon teint qui essaie de "s'y retrouver", il réussit une véritable captatio benevolentiae de la méthode phénoménologique pour mieux lui tordre le cou. En fait, la phénoménologie a été prise en otage par une théologie qui ne veut pas dire son nom*⁵⁹⁵.

⁵⁹³ Ibid., p. 55.

⁵⁹⁴ Idem

⁵⁹⁵ Ibid., p. 74.

Dans les analyses de Lévinas, la relation à l'expérience, au réel passe par un appel de la dimension métaphysique et théologique. La philosophie lévinassienne se caractérise par une "intrication complexe" et "un brouillage" des frontières, des limites entre la phénoménologie et la théologie. La phénoménologie est sciemment utilisée comme un tremplin pour la quête de la divinité.

Ces idées critiques sur l'approche phénoménologique de Lévinas vont susciter de vives polémiques. François-David Sebbah et Francis Guibal par exemple reprochent à Dominique Janicaud de soutenir qu'il y a des phénomènes qui ne peuvent pas se décrire. Et c'est au nom justement de ce principe, c'est-à-dire que tout phénomène doit pouvoir se décrire, qu'il n'y a pas lieu d'en exclure la Révélation qui relève aussi de la phénoménalité : car la Révélation n'est pas ici évoquée dans sa dimension théologique. Elle a une dimension qui relève de la phénoménalité, donc susceptible d'être soumise à une description phénoménologique.

Cette polémique va conduire Dominique Janicaud, dans *La phénoménologie éclatée*⁵⁹⁶, à préciser davantage ses idées.

À aucun moment, je n'ai prétendu que les phénoménologues critiqués étaient devenus au sens strict ou technique du terme, des théologiens, ni comme des exégètes de la Révélation ni comme s'ils professaient directement une théologie, rationnelle ou mystique

expliquera-t-il. Autrement dit, il ne conteste pas l'existence d'une phénoménologie de la religion, des phénomènes religieux ou

⁵⁹⁶ Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, in *La phénoménologie dans tous ses états*, Ed. de l'Éclat. Coll. Folio Essais/Gallimard, 2009, p. 155.

parareligieux. Mais l'existence d'une telle phénoménologie doit être explicitée au préalable par des règles de jeu descriptif. En dehors de cela, « *ce que j'ai contesté, c'est l'alignement entre révélation et Révélation, et qu'une phénoménologie, tout en se prétendant neutre et stricte, met en place une "structure d'accueil" d'un appel et d'un Don* »⁵⁹⁷. Pour lui, un philosophe comme Michel Henry assume le **tournant théologique**. Il avoue clairement vouloir aller plus loin dans le sens d'une phénoménologie chrétienne. Et son ouvrage *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*⁵⁹⁸, en est la preuve. Jean-Louis Chrétien, dans *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*⁵⁹⁹, s'adonne à une phénoménologie chrétienne. Par conséquent, ces exemples conduisent Janicaud à reconnaître un pluralisme phénoménologique : « *Il n'y a pas qu'une seule méthode descriptive, mais des styles fort différents les uns des autres, à la mesure de la richesse de la phénoménalité* »⁶⁰⁰.

2. Le radicalisme éthique en question

Lévinas, dans *Totalité et Infini*, revendique une approche traditionnelle, classique de la métaphysique. Une conception de la métaphysique qui s'ouvre à la **transcendance** ou plutôt affirme la prééminence de la **transcendance comme idée de l'infini**. L'humanisme de l'Autre homme se réalise parce que le sujet est

⁵⁹⁷ Ibid., p. 164.

⁵⁹⁸ Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du Christianisme*, Paris, édition du Seuil, 1966.

⁵⁹⁹ Jean-Louis Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Les éditions de Minuit, 1990.

⁶⁰⁰ Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, in *La phénoménologie dans tous ses états*, Ed. de l'Éclat, coll. Folio Essais /Gallimard, 2009, p. 191.

sommé de répondre à l'appel de la *transcendance*, de l'idée de l'infini, afin de rendre justice à son prochain. L'accueil de l'Autre permet au sujet de se rapprocher de l'infini. Jacques Derrida se demande justement, si « *sans le "contexte théologique" tout le discours de Lévinas ne s'effondrerait [...] pas ?* »⁶⁰¹.

L'éthique de l'Autre s'apparente à une religion décomposée. Dans ces conditions, « *que peut donc devenir cette catégorie si on prétend supprimer, ou masquer, sa valeur religieuse, tout en conservant le dispositif abstrait de sa constitution apparente (reconnaissance de l'Autre, etc.) ?* »⁶⁰², s'interroge Alain Badiou. À son avis, « *la réponse est claire : de la bouillie pour les chats. Du discours pieux sans piété, du supplément d'âme pour gouvernements incapables, de la sociologie culturelle substituée, pour les besoins de la prédication, à feu la lutte des classes* »⁶⁰³. L'éthique de Lévinas s'éloigne de la philosophie. Elle se confond avec la religion au sens étymologique du terme, c'est-à-dire ce qui relie à l'Autre sous l'injonction du Tout-Autre. Le transcendant ou le Tout-Autre donne une dimension radicale à l'éthique.

Le rapport ambivalent que Lévinas entretient avec la théologie est aussi dénoncé par Ami Bouganim. En effet, selon Fred Poché, Ami Bouganim, dans *La Rime et le Rite. Essai sur le prêche philosophique* caractérise l'œuvre de Lévinas en ces termes :

⁶⁰¹ Jacques Derrida, « Violence et métaphysique (Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas) », in *L'écriture et la différence*, Paris, Ed. du Seuil, Coll. « Points », 1967, p. 152.

⁶⁰² Alain Badiou, *L'éthique (essai sur la conscience du mal)*, Caen, Nous, 2003, p.40.

⁶⁰³ Idem

Le jour viendra où tomberont d'eux-mêmes les atours phénoménologiques de sa doctrine et son œuvre sera alors rangée sur les rayons qui sont les siens malgré toutes les protestations, ceux de la théologie judéo-chrétienne. Totalité et Infini, pour ne prendre qu'un exemple parmi tant d'autres, gagnerait assurément à être étudié comme un commentaire de la Genèse et du Cantique des Cantiques, à la limite comme une surenchère, somme toute légitime, sur les thèses de l'Etoile de la rédemption⁶⁰⁴.

En somme, l'œuvre de Lévinas se situe clairement dans la théologie. Ce n'est pas une trop grande incursion de la philosophie dans le champ de la théologie chrétienne : c'est simplement de la théologie chrétienne. Les références à la tradition juive et biblique dans les écrits de Lévinas ne sont pas purement illustratives, accidentelles. Elles alimentent toute son œuvre de leurs notions.

Ce contexte théologique apparaît dans l'approche d'une notion centrale de Lévinas comme le visage de l'Autre. Il le confirme sans détour : « *le Visage est plutôt le mode selon lequel la parole de Dieu retentit* »⁶⁰⁵. Ou encore « *il y a dans le visage la suprême autorité qui commande, et je dis toujours, c'est la parole de Dieu. Le visage est le lieu de la parole de Dieu. Il y a la parole de Dieu en autrui, parole non thématifiée* »⁶⁰⁶. C'est donc par *la parole de Dieu* que le Même, le sujet, est appelé à une obéissance inconditionnelle. L'ordre du Bien est un impératif provenant de *la parole de Dieu*. Le "Dieu" évoqué dans ce contexte est le Dieu « *révélé de notre spiritualité judéo-*

⁶⁰⁴ Ami Bouganim, *La Rime et le Rite. Essai sur le prêche philosophique*, cité par Fred Poché, in *Lévinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne ? L'hospitalité des intelligences*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, p.15.

⁶⁰⁵ EN, p. 128.

⁶⁰⁶ AT, p. 114 ou DL, p. 46.

chrétienne »⁶⁰⁷. Et l'Autre porte sur son visage la trace de ce Dieu de la *spiritualité judéo-chrétienne*. C'est dans le visage d'Autrui que Dieu parle au Même pour la première fois, ou *vient à l'esprit* du sujet.

Une telle analyse du visage est, selon les critiques, une *théologisation du visage*. Cette orientation ontologique ou théologique suscite une critique récurrente. Paul Olivier la formule en ces termes : « *Une phénoménologie de l'événement ou du visage, c'est-à-dire de l'invisible, est-elle possible ? Une phénoménologie de l'invisible est-elle possible sans garantie théologique ?* »⁶⁰⁸. La description lévinassienne du visage se fige dans une sorte d'abstraction. Car ce visage lévinassien est incapable de refléter le cours réel du temps, le déroulement progressif de l'existence.

L'analyse de l'éthique de la responsabilité ou de la pensée lévinassienne en général finit par poser le problème de l'existence réelle de la philosophie chez Lévinas. Alain Badiou, très critique et catégorique, va jusqu'à établir ce constat extrême :

*Au vrai, il n'y a pas de philosophie chez Lévinas. Ce n'est même pas de la philosophie "servante" de la théologie (au sens grec du mot) annulée par la théologie, laquelle du reste n'est pas une théo-logie (nomination encore trop grecque, et qui suppose l'approche du divin par l'identité et les prédicats de Dieu), mais, justement une éthique*⁶⁰⁹.

⁶⁰⁷ EDE, p. 202

⁶⁰⁸ Paul Olivier, « Diaconie et Diachronie : de la phénoménologie à la théologie, » in « Bibliographie », Noesis [En ligne], N° 3 I 2000, mis en ligne le 15 mars 2004, consulté le 07 mai 2011. URL : <http://noesis.revues.org/index/13.html>

⁶⁰⁹ Alain Badiou, *L'éthique (essai sur la conscience du mal)*, Caen, Nous, 2003, pp. 39-40.

Une éthique qui se confine dans le discours pieux, tissée de bonnes intentions comme s'il suffisait d'en énoncer pour que le monde se transforme. L'éthique est devenue une théorie du bla-bla et du chichi. Et les philosophes sont des consolateurs, des prédicateurs de bonnes paroles. L'éthique de Lévinas, bien qu'elle soit poignante, estime Daniel Sibony, est non crédible et « *semble confirmée, voire accomplie dans l'effort de l'humanitaire* »⁶¹⁰. Les humanitaires ont besoin des malheurs des victimes pour exister, trouver la raison de leur mal-être et par conséquent de les maintenir dans leur situation de victimes.

L'éthique lévinassienne, selon Alain Badiou, est un discours pieux, habilement habillé, qui donne l'impression d'être une authentique pensée :

*Disons-le crûment : ce que l'entreprise de Lévinas nous rappelle avec une obstination singulière, c'est que toute tentative de faire de l'éthique ce qui est au principe du pensable et de l'agir est d'essence religieuse. Disons que Lévinas est le penseur cohérent et inventif d'une donnée qu'aucun exercice académique de voilement ou d'abstraction ne peut faire oublier : sortie de son usage grec (où elle est clairement subordonnée au théorique), et prise en général, l'éthique est une catégorie du discours pieux*⁶¹¹.

L'appel de l'Infini qui incite le Même à répondre à l'Autre, à dire "Me voici !", laisse-t-il véritablement le choix au Même ? Celui-ci peut-il de sa propre initiative décider de répondre aux sollicitations de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin ? L'éthique de la responsabilité lévinassienne est une négation de

⁶¹⁰ Daniel Sibony, *Don de soi ou partage de soi ?* Éditions Odile Jacob, 2000, p. 166.

⁶¹¹ Alain Badiou, *L'éthique (essai sur la conscience du mal)*, Caen, Nous, 2003, p.40.

la liberté, de la possibilité pour le même d'opter d'agir ou de ne pas agir !

3. La négation de la liberté

Le sujet éthique, responsable et artisan de la réalisation de "l'humanisme de l'Autre homme", répond à une injonction, à un appel venant de l'épiphanie du visage de l'Autre, lieu par excellence de la Transcendance ou de l'Infini. C'est donc dire que chez Lévinas, la responsabilité est plus vieille que la liberté. L'éthique prend sa source dans la conscience de son indignité, vis-à-vis d'autrui.

Que devient, dans ces conditions, la liberté du sujet responsable ? Qu'advient-il de sa liberté ? s'interrogent les critiques.

En choisissant de ramener la subjectivité du sujet à de la pure passivité, un *soi passif*, Lévinas admet, contrairement à la philosophie en général, que la liberté n'est pas consubstantielle à la personne. Car c'est justement à partir de cette liberté que la responsabilité individuelle peut s'engager ou non à répondre à un appel ou une injonction.

Pour Léonard Rosmarin, « *comment la responsabilité personnelle aurait-elle le moindre sens si chacun d'entre nous était conçu purement et simplement pour réaliser le dessein secret de la divinité ?* »⁶¹². Il y a manifestement chez Lévinas, une absence de liberté, ce qui ne permet pas au sujet de décider de son sort : « *le rôle de Messie qu'on me somme de tenir est*

⁶¹² Léonard Rosmarin, *Emmanuel Lévinas, humaniste de l'autre homme*, Toronto, éd. du GREF, Coll. L'un pour l'autre n°1, 1991, p.103.

certes glorieux, mais la décision de me l'attribuer a été prise sans que j'ai été consulté»⁶¹³. D'où aussi l'idée émise par Raphaël Lellouche qui voit la passivité originaire comme un mythe sans fondement phénoménologique reprenant au fond la notion biblique de péché originel. L'éthique de la responsabilité de Lévinas n'a de sens, d'intérêt qu'en cas de *situations extrêmes*. Voilà pourquoi, il estime qu'une telle éthique est à la portée des saints et des martyrs.

Cette absence de liberté est un paradoxe qui illustre la pensée humaniste de Lévinas.

Catherine Chalier à son tour se demande : « *que l'homme libre soit voué au prochain et que personne ne puisse se sauver sans les autres, comme le conclut Lévinas, ne constitue-t-il pas une proposition paradoxale et inacceptable philosophiquement ?* »⁶¹⁴. Concevoir un sujet autonome, libre, qui agit sous l'injonction d'une voix étrangère à sa conscience, est philosophiquement un scandale inacceptable. Les critiques estiment que le sujet responsable n'est pas libre.

En effet, l'injonction éthique provenant du visage de l'Autre, non seulement n'appelle pas une réponse fondée sur le libre choix du sujet, mais ne fait guère de distinction entre les visages. Car le visage qui me persécute peut être celui du faible, du pauvre, de la veuve ou bien paradoxalement aussi celui du bourreau, du persécuteur, du nazi, etc. Lévinas, de l'avis de Jacob Rogozinski, ne fait pas de distinction entre les deux faces du visage et plonge le sujet dans une passivité totale, intégrale –

⁶¹³ Ibid., p. 103.

⁶¹⁴ Catherine Chalier, *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Lévinas*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 93.

celle du persécuté, de la victime. Ainsi, l'éthique n'incite pas à la révolte, à la résistance des esclaves, des opprimés. Peut-il y avoir une révolte chez Lévinas ?

Alain Finkielkraut, au contraire, perçoit, par exemple dans cette grande formule lévinassienne « *malgré moi pour un autre* », la meilleure définition du sentiment amoureux, de l'attachement et de la responsabilité pour l'Autre. Aussi, grâce à Lévinas, « *j'ai compris qu'il pouvait y avoir une bonne aliénation, positive, qu'on pouvait sortir de l'alternative autonomie "ou" servitude* »⁶¹⁵.

L'éthique lévinassienne se distingue en cela de l'éthique kantienne et de l'éthique kierkegaardienne, toutes deux fondées sur le choix, la volonté du sujet éthique. Lévinas fait reposer la responsabilité du pour-l'autre sur la singularité irréductible du Même. Par conséquent, constate Raphaël Lellouche,

*Il manque chez lui tout un domaine universalisable pour l'humanité, que ce soit quelque chose comme une morale du devoir (déontique) – comme chez Kant – ou une éthique des vertus – comme chez Aristote -. Il manque la mesure de l'humain pour laquelle cette "éthique" du sacrifice est démesurée, hors norme. La philosophie de Lévinas aboutit à un écrasement intolérable de la liberté humaine !*⁶¹⁶

L'engagement, qui est au fond l'éthique de la responsabilité chez Lévinas, pose les mêmes difficultés que celles de la liberté.

⁶¹⁵ Alain Finkielkraut, « La morale de l'érotisme », in *Le nouvel Observateur*, n°2334 du 30 juillet au 5 août 2009, p.10.

⁶¹⁴ Raphaël Lellouche, *Difficile liberté. Peut-on ne pas être lévinassien ?* Paris -Tel Aviv, Éditions de l'Éclat, collection « Tirée à part », 2006, p.83.

4. La critique de l'engagement chez Lévinas

Dans son ouvrage, *Pour une éthique de l'engagement*, Mahamadé Savadogo perçoit "l'éthique de l'engagement" comme étant à la portée de tous à quelque niveau que l'on soit. Il constate que l'éthique chez Lévinas est réservée à une minorité, à une élite. Il prend pour preuve l'affirmation de *Totalité et infini* selon laquelle « *le moi est un privilège ou une élection* ». De là, il conclut que l'éthique du visage n'est pas ouverte à tous sans distinction, elle est fondée sur l'inégalité ou le **privilège**. Mahamadé Savadogo admet par contre que cette éthique du visage met en évidence l'importance de l'engagement pour la réflexion philosophique et pour l'éthique en général. Mais il émet des réserves sur la notion d'engagement telle qu'elle peut découler justement de l'éthique du visage : « *Il est inévitable de se poser la question de savoir si le type d'engagement visé à travers les analyses de Lévinas est vraiment à la portée de l'homme, de tout homme sans exclusion* »⁶¹⁷. L'engagement chez Lévinas est la réaction du Moi élu, l'action souhaitée par la parole enseignée, celle qui vient de la Transcendance. En d'autres termes, l'agir du Moi interpellé par la Transcendance est l'engagement. Comment concilier cette affirmation de la singularité éthique avec la volonté universelle de mener une existence sensée ? Pour parvenir à la nécessité de rendre l'engagement à la portée de tout homme, Mahamadé Savadogo trouve indispensable de se séparer de la pensée de Lévinas.

⁶¹⁷ Mahamadé Savadogo, *Pour une éthique de l'engagement*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2007, p.78.

Déjà dans *Philosophie et existence*, Mahamadé Savadogo entreprenait de dépasser l'approche lévinassienne de l'éthique et de l'engagement en constatant que « *l'engagement se trouve dans les différentes manifestations de l'existence concrète* »⁶¹⁸. La notion d'engagement s'entend sous deux aspects : celui, fondamental, qui confère un sens à l'existence et celui, ordinaire, employé pour désigner la prise de position face à un problème, une situation dont l'enjeu est déterminant pour l'individu et la collectivité.

L'engagement fondamental se constate dans les actes fondamentaux qui ne sont rien d'autre que des attitudes ordinaires de l'existence quotidienne, susceptibles d'être adoptées par le commun des mortels. Dans *Pour une éthique de l'engagement*, Mahamadé Savadogo dénombre quatre actes fondamentaux : parler, penser, agir et décider. Il précise : « *Chacun d'eux constitue une modalité de l'engagement unique qui supporte l'ensemble de l'existence humaine* »⁶¹⁹. Ces actes fondamentaux, « *qui impliquent l'engagement, ne sont pas à tenir pour des exploits réservés à une catégorie particulière d'individus. Une telle compréhension reconduit à la doctrine de l'élection dont la réflexion en cours voudrait se détacher* »⁶²⁰.

De plus, il faut relever que la séparation opérée par Lévinas entre éthique et engagement et le privilège accordé à la relation éthique au détriment de l'engagement ne se justifient

⁶¹⁸ Mahamadé Savadogo, *Philosophie et existence*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 201.

⁶¹⁹ Mahamadé Savadogo, *Pour une éthique de l'engagement*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2007, p. 79.

⁶²⁰ Idem

pas, selon l'approche de Mahamadé Savadogo. Pour lui, l'engagement est une

*expérience universelle offerte aux hommes. Il en découle que l'éthique elle-même est une modalité spécifique de l'engagement. L'éthique n'est pas pensable sans l'engagement, elle désigne une manière particulière de s'engager, de vivre son rapport au monde qui englobe son rapport à ce qui est distinct de soi, que ce soit une autre personne, un animal, une plante ou une pierre*⁶²¹.

L'éthique chez Emmanuel Lévinas n'est subordonnée à aucun domaine de la philosophie. L'éthique est la philosophie première. La politique, l'esthétique, l'ontologie, etc. découlent ou "reçoivent leur justification de l'éthique". Mais du fait que cette éthique elle-même est en définitive fondée sur l'Appel, la Transcendance ou l'Infini, « *reste-t-elle encore une entreprise à hauteur d'homme ?* »⁶²². Seule la relation à Dieu permet au Moi de s'élever à la bonté, de venir en aide à la veuve, à l'orphelin et aux pauvres. Dieu devient l'interlocuteur qui rend effective la relation éthique. Aucun effort humain ou volonté humaine ne peut suffire à m'élire à la bonté ou au bien. En somme, de l'analyse de l'éthique lévinassienne, Mahamadé Savadogo aboutit à la conclusion suivante :

La démarche de Lévinas, qui en voulant approfondir l'éthique la condamne à se soumettre à la foi, impose de se demander si une éthique renouvelée à hauteur d'homme, une éthique humaniste est concevable. L'éthique peut-elle s'enrichir en demeurant encore humaine ? La question revient, en définitive, à savoir s'il est possible de penser une singularisation

⁶²¹ Ibid., p. 80.

⁶²² Mahamadé Savadogo, *Pour une éthique de l'engagement*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2007, p. 96.

*universellement accessible, un accès à la singularité sans privilège.*⁶²³

L'éthique du visage reste donc soumise à la foi et n'est ni ouverte à tout le monde, ni donnée au commun des mortels. Elle est réservée à une classe d'hommes exceptionnels, d'élus ou de privilégiés.

D'autres limites inhérentes à la pensée lévinassienne se manifestent dans son échec à pouvoir dépasser le langage de l'ontologie classique et dans sa fâcheuse tendance à percevoir la civilisation judéo-chrétienne comme la matrice de la civilisation universelle.

5. Du langage ontologique au soupçon d'eurocentrisme

L'éthique du visage, en instaurant l'humanisme de l'Autre homme, a ambitionné de créer une langue de rupture, c'est-à-dire d'éviter l'usage du discours ontologique. Car le discours ontologique est totalisant, c'est donc un discours de violence, de guerre, etc. Mais force est de reconnaître que Lévinas aura sans cesse recours à des catégories et des concepts déjà réfutés ou rejetés. Dans ces conditions, comment combattre la philosophie traditionnelle, classique, en usant de ses propres catégories ou concepts ? L'usage du logos grec ou du discours classique s'est-il finalement imposé à Lévinas ou se présente-t-il comme un discours indépassable ?

⁶²³ Ibid., pp. 96-97.

L'usage du logos grec s'est imposé en deux temps à Lévinas. D'abord, *Totalité et Infini* reste marqué par l'emploi des expressions comme *essence*, *être*, *sujet*, *immanence*, *transcendance*, etc. Lévinas justifie un tel recours en ces termes : « *Le langage ontologique qui est employé dans Totalité et Infini n'est pas du tout un langage définitif. Dans Totalité et Infini le langage est ontologique, parce qu'il veut surtout ne pas être psychologique* »⁶²⁴.

À partir d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, l'hyperbole caractérise systématiquement la démarche de Lévinas. Une conversion ou une orientation voulue, mais sans doute influencée aussi par la critique derridienne du style, du langage lévinassien qui reste ontologique dans *Totalité et Infini*. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* marque l'adoption systématique de l'hyperbole, de la surenchère comme méthode ou démarche de Lévinas. Le souci d'abandonner le langage de l'ontologie est clairement exprimé dans la préface de l'édition américaine d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Une certaine radicalité commence à se manifester dans son effort de ne plus parler dans les mots de l'être ou dans les concepts de l'ontologie classique. Dans cet ouvrage, note Jacob Rogozinski, « *la surenchère s'amplifie, s'aggrave toujours plus radicalement. Comment accueillir un dire aussi excessif sans être forcément excédé par lui ?* »⁶²⁵. À partir d'un tel constat, Jacob Rogozinski tire une conséquence logique : « *il me semble possible de distinguer... la "première éthique" de Lévinas (celle de Totalité*

⁶²⁴ Lévinas, DQVI, pp. 132-133.

⁶²⁵ Jacob Rogozinski, « De la caresse à la blessure : outrage de Lévinas », in *Les temps modernes*, 66^e année, n° 664, mai - juillet 2011, p.120.

et Infini) une "seconde éthique" »⁶²⁶, dont *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* indique le début. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* exige un autrement dit qui soit à même d'exprimer le non-dit du visage, de traduire la difficile phénoménalité de l'épiphanie du visage. Ce titre est une belle formule linguistique, une expression qui devrait, chez Lévinas, énoncer une différence au-delà de celle séparant l'être du néant. Mais peut-on encore aller au-delà ? Silvano Petrosino estime que c'est une ambition destinée à rester sans réponse, sans réalisation. « On ne peut en effet prétendre aller au-delà de l'être que si l'on a une conception réductrice de l'être »⁶²⁷, argumente-t-il. Le projet lévinassien d'aller au-delà de l'être comporte simplement le risque d'aller vers le "néant pur et simple".

Selon certaines critiques, Lévinas est resté pris dans le piège du discours de l'ontologie. La tentative de l'éthique du visage d'user d'autres formes d'expression à même d'instaurer l'humanisme de l'Autre homme a été sans succès. Le discours de l'ontologie s'est montré indépassable à Lévinas. Et Jacques Derrida de s'interroger sur les raisons d'un tel désaveu :

⁶²⁶ Ibid., p.124.

Il faut noter que cette distinction entre le Lévinas de *Totalité et Infini* et celui d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* n'est pas partagée par tous les spécialistes. Jean-Michel Salanskis estime que les trois premiers essais de l'auteur, à savoir *De l'évasion*, *De l'existence à l'existant*, *Le temps et l'autre* et la **première partie** de *Totalité et Infini* livrent une description métaphysique de l'homme en termes de jouissance, de nourriture, d'effort, de fatigue, de paresse, etc. Et la **Seconde partie** de *Totalité et Infini*, et plus encore *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* réaliseraient la rupture, le décalage à l'égard de la saisie ontologique de l'homme. Et même cette distinction ne doit pas être tenue pour rigide, tranchée. Car, dans *De l'évasion*, le premier ouvrage de Lévinas, le rejet de l'ontologisme est clairement assumé Et *Totalité et Infini* montre qu'il faut comprendre l'homme à l'aune du hors être.

⁶²⁷ Silvano Petrosino, « L'idée de création dans l'œuvre de Lévinas », in *La différence comme non-différence. Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas*, sous la direction D'Arno Münster, Paris, Éditions Kimé, 1995, p.95.

*Nous nous interrogeons sur le sens d'une nécessité : celle de s'installer dans la conceptualité traditionnelle pour la détruire. Pourquoi cette nécessité s'est-elle finalement imposée à Lévinas ? Est-elle extrinsèque ? N'affecte-t-elle qu'un instrument, qu'une "expression" qu'on pourrait mettre entre guillemets ? Ou bien cache-t-elle quelque ressource indestructible et imprévisible du logos grec ? Quelque puissance illimitée d'enveloppement dans laquelle celui qui voudrait le repousser serait toujours déjà surpris ?*⁶²⁸

Lévinas reste dans la thématization et par conséquent reste prisonnier du discours ontologique. Il admettait lui-même que

*c'est le plus grand paradoxe de l'existence humaine : nous devons utiliser l'ontologie pour l'amour de l'autre ; afin d'assurer la survie de l'autre [...]. Ce paradoxe est aussi présent dans notre usage du langage, pour en revenir à un point précédent. Nous ne pouvons qu'employer le langage et les concepts de la philosophie grecque, même quand nous essayons de les dépasser. Nous ne pouvons nous soustraire au langage de la métaphysique et pourtant, nous ne pouvons pas, éthiquement parlant, nous en contenter.*⁶²⁹

Au-delà de l'impossibilité de dépasser le langage ontologique, Mahamadé Savadogo dans son analyse perçoit que chez Lévinas, « le langage de l'éthique n'est pas celui de la communication, de l'échange, qui relie deux êtres semblables, égaux, mais celui de l'enseignement par lequel un être supérieur s'adresse à un subalterne »⁶³⁰. Le langage éthique lévinassien est un enseignement, ce qui conduirait donc Lévinas à commettre une erreur fondamentale en ne faisant pas une distinction claire entre langage et parole. Il faut effectivement, selon Mahamadé

⁶²⁸ Jacques Derrida, « Violence et métaphysique (Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas) », in *L'écriture et la différence*, Paris, Ed. du Seuil, coll. « Points », 1967, p. 165.

⁶²⁹ Entretien de Lévinas avec Richard Kearney, in *Esprit*, n°234, juillet 1997, pp. 135-136.

⁶³⁰ Mahamadé Savadogo, *Pour une éthique de l'engagement*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2007, p. 58.

Savadogo, reconnaître que « *l'enseignement, aussi bien que la discussion et même la communication, sont des modalités de l'appropriation du langage. Lévinas commet l'erreur d'identifier le langage à une des modalités de son appropriation* »⁶³¹. Cette erreur, qualifiée par l'auteur de ***fondamentale***, empêche Lévinas « *de réconcilier expérience de la singularité avec élévation à l'universel dans l'éthique* »⁶³². En d'autres termes, la confusion entre langage et parole conduit aussi Lévinas à une assimilation de l'universel à une subjectivité. Alors que, précise Mahamadé Savadogo, « *la parole suppose certes une subjectivité, mais elle reste distincte du langage dont les conditions formelles d'organisation sont indépendantes de tout sujet* »⁶³³.

En outre, Lévinas a souvent martelé l'idée selon laquelle « *l'Europe, c'est la Bible et les Grecs* »⁶³⁴ et selon laquelle la philosophie est essentiellement issue de l'héritage hellénique et de la tradition judéo-chrétienne. Le grec est cette langue capable d'universaliser les particularités folkloriques, poétiques, religieuses, etc. Il est la langue de la mesure, de la comparaison. Le grec est par excellence la langue de la philosophie et de la science. Seul le grec peut traduire la Bible en un discours compréhensible par les nations.

Ces affirmations ont été interprétées comme une forme d'ethnocentrisme ou d'«***européo-centrisme*** ». En effet, à travers son affirmation percutante (« l'Europe, c'est la Bible et les Grecs »), Lévinas semble attribuer à l'Europe une double

⁶³¹ Ibid., p. 64.

⁶³² Ibid., p. 82.

⁶³³ Idem

⁶³⁴ Lévinas, *AHN*, p. 155.

supériorité. Une supériorité "surnaturelle" qu'autoriserait la Bible, source, selon l'expression de Francis Guibal, de cette « *bonne conscience d'une élection et d'une révélation qui la distingueraient absolument des autres traditions "païennes"* »⁶³⁵. La Grèce, elle, serait l'héritière ou la dépositaire de cette rationalité, supériorité naturelle que toutes les autres civilisations doivent adopter. Lévinas donne l'impression de réduire la capacité à distinguer le bien du mal aux religions dites "révélées". Ce reproche d'"européo-centrisme" est confirmé par d'autres déclarations : quand Lévinas affirme péremptoirement par exemple que la Bible est le « Livre des livres » et que toutes les littératures sont subordonnées justement aux « Saintes Écritures » ; ou encore que « *les seules choses humaines qui importent, ce sont les Grecs et la Bible ; tout le reste est danse. Je trouve que c'est une évidence qui vaut pour tout le monde entier, il n'y a là-dedans aucun racisme* ».⁶³⁶

De tels propos ont pu conduire Francis Guibal à s'interroger en ces termes : « *Ce renvoi de la formation humaine à la raison hellénique et à l'esprit judaïque ne relève-t-il pas encore de certain ethnocentrisme culturel typiquement européen et occidental ? N'y aurait-il donc de cohérence raisonnable que grecque et de proximité éthique que juive ?* »⁶³⁷. Et de son point de vue, « *il paraît difficile d'écarter le soupçon d'un certain **ethnocentrisme** spirituel : au nom de quoi faudrait-il reconnaître*

⁶³⁵ Francis Guibal, *Approches d'Emmanuel Lévinas. L'inspiration d'une écriture*, Paris, P.U.F., 2005, p. 159.

⁶³⁶ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Christoph Von Wolzogen, in *Philosophie*, n° 193, p. 22.

⁶³⁷ Francis Guibal, *Approches d'Emmanuel Lévinas. L'inspiration d'une écriture*, Paris, P.U.F., 2005, pp. 34-35.

une universalité spécifique, voire exclusive, à l'inspiration biblique et à la communauté grecque ? »⁶³⁸. Il y a de toute évidence une certaine tendance chez Lévinas à sacraliser les textes traditionnels de sa civilisation.

Ce soupçon d'ethnocentrisme est renforcé par le fait que les positions écrites sur les Palestiniens sont minces et rares. Autant il défendait les Juifs⁶³⁹, autant il sera silencieux sur le cas des Palestiniens. Salomon Malka constatera que cette différence de traitement, « *on le lui reprochera. Lui, le philosophe de l'altérité, le penseur de l'éthique, n'a pas élevé la voix. Il s'est tu avec constance.* »⁶⁴⁰

Aucun esprit critique n'est développé chez lui afin de s'interroger sur le contexte historique de sa civilisation dans le but de déterminer les origines ou les influences subies. Lévinas donne l'impression que sa civilisation a jailli ex-nihilo. La Grèce est-elle restée fermée sur elle-même ? La Bible est-elle spécifiquement européenne ? Lévinas méconnaît-il l'apport déterminant des civilisations égyptienne, chinoise, indienne, perse ou iranienne à l'émergence de la civilisation européenne, elle aussi héritière de la Grèce antique ? La civilisation judéo-chrétienne peut-elle être historiquement cantonnée exclusivement à l'Europe ? Lévinas, malgré sa clairvoyance, reste prisonnier de cette idée absurde, de cette falsification historique évoquant le *miracle grec*. Il répercute ce culte européocentriste si dominant

⁶³⁸ Francis Guibal, *Emmanuel Lévinas ou les intrigues du sens*, Paris, P.U.F., 2005, p. 188.

⁶³⁹ Lévinas dans *Difficile liberté* s'interrogerait sur le sort de ses compatriotes en ces termes : « Pourquoi refuser aux Juifs seuls le droit d'aimer un sol qui les nourrit, alors que tout patriotisme exalte sans honte l'attachement à la terre qui produit le pain des hommes ? » (DL, p.327).

⁶⁴⁰ Salomon Malka, *Lire Lévinas*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984, p.45.

en philosophie. Le *pseudo-miracle grec* ne tient plus de nos jours, tant les démonstrations, les preuves de l'influence subie par la Grèce, notamment égyptienne, sont devenues évidentes. Des auteurs africains comme Cheikh Anta Diop⁶⁴¹, Théophile Obenga, Grégoire Biyogo font remarquer simplement que la philosophie n'est pas née *ex-nihilo* en Grèce. Ils défendent la thèse de la relocalisation ou de la re-territorialisation du berceau égypto-nubien de la philosophie. L'antériorité de la civilisation égyptienne en tant que civilisation nègre est reconnue par les premiers penseurs Grecs comme Hérodote, les témoignages de certains historiens de la philosophie et les égyptologues comme Émile Amelineau, Martin Bernal, etc. Il faut accepter une fois pour toute l'idée selon laquelle la culture est faite d'emprunts successifs, d'échanges réciproques ou d'influences mutuelles. Une telle vérité doit nous conduire, selon Jacob Emmanuel Mabe,

*à transcender toute sorte de pensée ethnocentriste, eurocentrisme et afrocentrisme en raison de ses bases racistes et nationalistes, pour lui substituer un universalisme philanthropique dont le but est d'étendre la pensée rationnelle sur toute l'étendue de la terre*⁶⁴².

⁶⁴¹ Les productions intellectuelles de certains auteurs africains comme Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, etc., insistent sur l'idée que l'Égypte est principalement une civilisation négro-africaine. Ainsi, Cheikh Anta Diop, dans *Civilisations ou barbarie, Anthropologie sans complaisance* (Paris, Présence Africaine, 1981, p.12.), soutenait cette thèse en ces termes : « L'Égypte est la mère lointaine de la science et de la culture occidentales, dit-il, la plupart des idées que nous baptisons étrangères ne sont souvent que des images brouillées, renversées, modifiées, perfectionnées des créations de nos ancêtres : judaïsme, christianisme, islam, dialectique, théorie de l'être, sciences exactes, arithmétique, géométrie, mécanique, astronomie, médecine, littérature (roman, poésie, drame), architecture, arts, etc. »

⁶⁴² Jacob Emmanuel Mabe, « La réception de la philosophie africaine en Allemagne », in *Rue Descartes* n°36, « Philosophies africaines : Traversées des expériences », Paris, PUF, 2002, p.108.

Simon Bolivar Njami-Nwandi affirme pour sa part que la civilisation et la culture hébraïques ne peuvent être détachées de l'histoire de l'Afrique ou de la mentalité africaine. Pour lui, toutes les religions dites "révélées" ont eu un rapport quelconque avec l'Afrique. Le patriarche Moïse⁶⁴³ l'Africain est le vrai fondateur de la religion juive. On peut donc dire cette religion est d'origine africaine. Et il prend le soin d'énumérer une longue série de pratiques culturelles analogues dans les civilisations africaine et hébraïque :

*Les coutumes africaines que Moïse introduit dans le judaïsme sont : la circoncision obligatoire dans presque tous nos peuples ; le tribalisme originel ; Israël est divisé en douze tribus à la manière africaine ; la solidarité classique, la cohésion familiale ; le respect des aînés dans la vénération des patriarches comparés aux ancêtres africains ; le sens du sacré et le goût de la religion ; la nécessité d'une descendance mâle : l'exaltation nataliste ; le rôle primordial de la femme dans la vie interne de la famille et son effacement dans la vie publique ; la pratique domestique de l'esclavage, le sens élevé de l'hospitalité ; le respect de l'étranger, le caractère sacré de la vie et le bonheur de la conserver le plus longtemps possible ; l'importance du mariage ; la préférence de l'endogamie ; la pratique de la polygamie ; l'obligation du lévirat ; le respect de la parenté et la répulsion de l'inceste ; la fidélité au terroir et la considération de l'homme non pas uniquement à cause de sa naissance ou de son rang social, mais en raison de sa valeur intrinsèque (Genèse 41 :39-44). Toutes ces interférences africaines dans la culture hébraïque de l'Ancien Testament prouvent l'origine africaine de la religion juive.*⁶⁴⁴

⁶⁴³ Paul Ricœur dans un entretien avec Bernard Sichère, in *La Règle du Jeu*, 7^e année, mai 1996, n°19, p.93 avouait ne pas comprendre chez Freud, « son étrange obstination à vouloir que Moïse ait été égyptien. » Preuve que l'origine de Moïse est et reste source de conflit : Moïse est-il réellement égyptien ? Étant égyptien, peut-on pour autant le considérer comme un Africain ou un Oriental ?

⁶⁴⁴ Simon Bolivar Njami-Nwandi, « Origine africaine des principales religions révélées », in *Les dieux et l'Afrique. La philosophie africaine*, Paris, L'Harmattan, Collection Nomade n°4, 1993, p. 12.

Et bien que le christianisme soit né en Palestine (Jésus-Christ est né à Bethléem), il faut reconnaître que dès la création de l'Église, le baptême de l'eunuque éthiopien prouve la présence du continent avant tout autre continent. Une conversion qui précède celle de Saul de Tarse en Saint Paul. En plus, les douze disciples de Jésus-Christ sont Juifs. Ces disciples s'inspirent de l'Ancien Testament pour communiquer leur message, l'Ancien Testament qui est redevable de la culture et de la mentalité africaines. Simon Bolivar Njami-Nwandi de conclure que « *dès cette évangélisation de première heure naîtra l'antique Église chrétienne copte d'Éthiopie* »⁶⁴⁵.

Bien que l'affirmation de Simon Bolivar Njami-Nwandi soit exagérée ou prenne l'allure d'une démonstration facile du lien entre les Africains et les Juifs, elle suscite néanmoins des interrogations : les Juifs en Égypte c'est-à-dire dans la "maison de servitude", n'ont-ils pas cohabité avec d'autres peuples ? La réponse est évidemment oui ! Pendant leur séjour, n'y a-t-il pas eu d'emprunts ? La réponse est encore oui ! De quelle nature ? De quelle ampleur ? Selon Marion Festraëts, l'histoire de la tradition hébraïque révèle que dix des douze tribus fondatrices d'Israël se seraient perdues dans le monde. On peut citer l'exemple de Mizoram en Inde, dans le Sahara ou à Tombouctou (Mali), en Chine ou au Chili, etc. Les Tutsi du Rwanda ou du Burundi se disent des descendants des Juifs. Des tests ADN pratiqués ont permis de reconnaître comme juives des communautés du Yémen, du Lesotho et les Lemba d'Afrique australe. En plus de ces données, Marion Festraëts attire

⁶⁴⁵ Ibid., p. 15.

l'attention de l'humanité en avouant ceci : « *L'histoire est ironique : en 1903, lorsque le leader du sionisme, Theodor Herzl, pressait la Grande Bretagne d'octroyer une terre d'asile au "Foyer national juif", le gouvernement de Chamberlain lui avait proposé de l'établir... en Ouganda* »⁶⁴⁶. Ce choix est-il un retour aux sources ? Ou plutôt un choix sans motif, hasardeux ?

Pour les influences entre les cultures, on peut citer aussi l'exemple flagrant de Maïmonide, pétri de culture gréco-arabe, qui écrivit en hébreu son Code de droit rabbinique et en arabe sa Somme théologique.

Un autre exemple, proche de nous, est relaté par Katharina Städtler dans son article intitulé « *La décolonisation de l'Afrique vue par Les Temps modernes (1945-1952)* »⁶⁴⁷. Selon elle, le journaliste Yves Salgues, en mai 1950, dans un article de *Paris-Match*, rend compte du voyage que Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir effectuèrent en Afrique occidentale française (AOF), actuelle Afrique de l'Ouest. Pendant ce voyage, un sexagénaire noir et instituteur du nom de Dominique Traoré aurait remis deux manuscrits à Sartre à Bamako. Ces manuscrits portaient les titres suivants : « Pharmacopées » et « Mariage de femmes ». Sartre fait publier dans la revue *Les Temps modernes* n° 61, de novembre 1950, l'article de Dominique Traoré sur le « Mariage entre femmes chez les indigènes de tribu niéniégué de la subdivision de Houndé (Cercle de Bobo-Dioulasso) ». Katharina Städtler de s'interroger alors en ces termes : « *Quel pourrait être*

⁶⁴⁶ Marion Festaêts, « Shalom, Ouganda ! », in *L'Express*, numéro double, n°2947 du 20 décembre au 2 janvier 2008, p. 100.

⁶⁴⁷ Katharina Städtler, « La décolonisation de l'Afrique vue par Les Temps modernes (1945-1952) », in *Rue Descartes* n° 36, « *Philosophies africaines : Traversées des expériences* », Paris, PUF, 2002, pp.93-103.

*l'intérêt pour le public français des faits rapportés par Traoré dans la plus pure tradition ethnographique et qui établissent "la situation de la vieille femme noire, sans enfant, dans la société indigène" »⁶⁴⁸ ? Elle répond de façon catégorique : « Sans doute, il faut lire le texte de Traoré en relation avec les travaux sur la condition féminine de Simone de Beauvoir dont *Le deuxième sexe* paraît en 1949 »⁶⁴⁹. De cette expérience, on peut conclure que les témoignages et documents écrits par les Africains et publiés dans *Les Temps modernes* ont non seulement un rapport très étroit avec la "ligne" politique de la revue, mais aussi ils intègrent à la racine une certaine authenticité africaine, en apportant ce regard de l'Étranger ou de l'Autre : « ce qui donne une dimension universelle à la critique produite à l'intérieur de la société française »⁶⁵⁰. Et Lévinas lui-même, philosophe de la même génération que Sartre, ne peut pas ne pas avoir subi l'influence de cette effervescence que les *Temps modernes* insufflèrent à la philosophie contemporaine française. Il collaborait à cette revue et a sans doute pris connaissance des critiques de Simone de Beauvoir sur le statut qu'il accordait à la femme dans *Le Temps et l'autre*.*

⁶⁴⁸ Ibid., pp. 97-98.

⁶⁴⁹ Ibid., p.98.

Simone de Beauvoir dans son ouvrage autobiographique *La Force des choses I* (Paris, éditions Gallimard, collection Folio, 1963) ne donne pas de détails sur ce périple d'une dizaine de jours en Afrique de l'Ouest (Gao, Tombouctou, Bobo-Dioulasso, Bamako) en passant par l'Algérie. Ce voyage, effectué en mai 1950, avait pour but de découvrir l'Afrique à travers ses problèmes sociaux et politiques. Et, c'est à la même année c'est-à-dire en novembre 1950, que l'article de Dominique Traoré fut publié.

L'écriture de l'ouvrage *Le Deuxième sexe I*, commença en octobre 1946 pour s'achever en juin 1949. Ce premier tome, « Les faits et les mythes » paraît en juin 1949. Et le deuxième tome, « L'expérience vécue », fut publié en décembre 1949.

Ce bref rappel historique nous permet de relativiser l'affirmation sur l'influence des écrits de Dominique Traoré sur l'écriture du *Le Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir. Par contre, aucun doute sur le fait qu'elle ait pris connaissance de ces articles.

⁶⁵⁰ Idem

Tous ces faits exposés permettent de nuancer la tendance à l'eurocentrisme de Lévinas, de signaler que les spécificités citées de la civilisation européenne ou de la philosophie telle que pratiquée par Lévinas et qui contribuent à renforcer la spécificité de son éthique, de sa pensée humaniste, appartiennent, comme on le dit souvent, au patrimoine mondial de l'humanité.

Toutes les critiques formulées à l'encontre de la pensée de Lévinas méritent à leur tour un examen critique. Elles sont par moments excessives, ne cadrant pas souvent avec les idées exposées par Lévinas ou ne prenant guère en compte l'évolution de la philosophie de l'éthique du visage. D'où la nécessité pour nous de nuancer, corriger ou réfuter certains reproches ou certaines critiques, tout en insistant sur l'originalité de la pensée humaniste de l'Autre.

CODESRIA - BIBLIOTHÈQUE

CHAPITRE III : UNE POLITIQUE DE L'ALTÉRITÉ ÉTHIQUE OU DE L'IMMANENCE

La complexité de la pensée lévinassienne, exprimée dans un discours en rupture avec la rigueur exclusive de la logique grecque, reste axée sur l'altérité d'autrui. L'Autre reste le point nodal de la pensée éthique de la responsabilité. Une pensée ou une philosophie en lien étroit avec la réalité humaine et qui ambitionne d'œuvrer à l'instauration de l'humanisme de l'Autre homme. Elle reste donc une pensée de l'immanence, du vécu social des hommes, susceptible d'être mieux comprise par l'analyse des points suivants : le droit à l'Utopie, le langage de l'excès, la transformation du monde, la critique des déterminations biologiques et l'appel à l'interculturalité.

1. Le droit à l'utopie

La pensée humaniste de l'autre homme a été vite taxée de pensée *humanitariste*, utopique, c'est-à-dire abstraite et dénuée de contenus concrets. Une pensée incapable de dire *où* elle peut se réaliser. Une philosophie *utopique* au sens où *nulle part* il n'est possible de la voir se dérouler, se réaliser, se montrer, etc. Utopie au sens grec du *topos* qui désigne le lieu. « "Où avez-vous jamais vu la relation éthique mise en pratique ?" »⁶⁵¹, répète Lévinas, reprenant ainsi le grand reproche qui lui est adressé.

Lévinas, non seulement ne récuse pas ce reproche d'utopisme, mais il trouve que toute pensée se doit d'énoncer des

⁶⁵¹ Entretien d'Emmanuel, Lévinas avec Richard Kearney, in *Esprit*, n°234, juillet 1997, p. 139.

idées qui n'ont pas de rapport au lieu, à la demeure ou en somme à la réalité. Il revendique l'utopie. De ce fait, l'utopie est alors définie comme une mise en question de ma place et de mon lieu, un réveil du sujet afin de mieux percevoir la réalité. L'utopie est source d'espoir. Lévinas se demande avec gravité s'il est possible à tout humain de vivre en renonçant « *à la perspective d'un temps prometteur* »⁶⁵². Proclamer la nécessité d'instaurer l'éthique de la responsabilité ou l'humanisme de l'Autre homme est l'expression d'un vœu de réaliser un monde meilleur. Et il précise : le fait que son œuvre soit

*utopique ne l'empêche pas d'investir nos actions quotidiennes de générosité et de volonté envers l'autre : même les gestes les plus petits et les plus ordinaires, comme le fait de dire "après-vous" quand on s'assied à table ou qu'on passe par une porte, sont imprégnés par le témoignage de l'éthique. Ce souci de l'autre reste utopique dans le sens qu'il est toujours "dé-placé" (utopos) dans le monde, toujours autre que "l'habitude"*⁶⁵³.

Une pensée utopique cherche donc l'inhabituel, se situe au-delà d'une réalité ordinaire, par conséquent provoque l'inédit, le non encore réalisé. L'utopie ne peut avoir de valeur en étant le reflet du processus historique ou du cours de l'existence. Dans ce sens, affirme Lévinas,

*Je n'ai jamais prétendu décrire la réalité humaine dans son apparaître immédiat, mais ce que la dépravation humaine elle-même ne saurait effacer : la vocation humaine à la sainteté. Je n'affirme pas la sainteté humaine, je dis que l'homme ne saurait contester la suprême valeur de la sainteté*⁶⁵⁴.

⁶⁵² IH, p. 31.

⁶⁵³ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in *Esprit*, n°234, juillet 1997, p. 139.

⁶⁵⁴ AT, p. 180.

C'est cette conviction placée en l'homme, que « *l'homme est l'être qui reconnaît la sainteté et l'oubli de soi. Le "pour soi" se prête toujours à la suspicion* »⁶⁵⁵, finit-il par affirmer.

Le rapport utopique à l'Autre que la philosophie éthique et humaniste de l'Autre homme de Lévinas soutient, se trouve aussi, par exemple, dans la conviction exprimée par les marxistes toutes tendances confondues d'une libération possible de tous les peuples opprimés ou de toutes les classes opprimées. En effet, dans la critique marxiste de l'idéalisme occidental qui s'enferme dans son idéal de comprendre le monde au lieu de le transformer,

*nous trouvons une conscience éthique qui défait l'identification ontologique de la vérité avec une intelligibilité et un questionnement idéal et qui exige que la théorie soit convertie en praxis concrète de souci de l'autre. C'est ce cri visionnaire et prophétique qui explique la fascination extraordinaire que l'utopie marxiste a exercée sur tant de générations*⁶⁵⁶.

La révolte des étudiants de Mai 1968 à Paris visait un idéal, autrement dit une réalité inexistante : la justice humaine, la liberté, le bonheur, etc. Une révolte qui conteste les désastres de l'ordre existant, de la gestion politique et idéologique du capitalisme. Toutes les valeurs contestées étaient considérées comme bourgeoises. Une valeur exceptionnelle échappait à cette contestation sans limite : Autrui. Aussi faut-il le dire : la fraternité humaine - être gardien-de-son-frère ou être responsable-de-l'autre - peut être considérée comme utopique. Mais, pour Lévinas,

⁶⁵⁵ Ibid., p. 181.

⁶⁵⁶ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in *Esprit*, n°234, Juillet 1997, p. 140.

*c'est pourtant la situation exacte des hommes, de notre temps au moins, où des intellectuels se sentent otage des masses malheureuses inconscientes de leur malheur - intellectuels méfiants précisément à l'égard d'une philosophie, qu'ils diraient avec mépris humaniste et même hagiographique, de l'un-gardien-de-son-frère, de l'un-pour-l'autre énoncés comme significations, par excellence*⁶⁵⁷.

Ce reproche d'utopisme, d'une *éthique sans intérêt*, hors norme ou encore démesurée se perçoit aussi dans cette critique de Raphaël Lellouche qui consiste à dire que c'est une éthique sans rapport avec la "vie normale". Pour notre part, si jusque-là toutes les éthiques en relation avec la "vie normale", ordinaire, n'ont pas pu empêcher les différents génocides (Juifs, Kurdes, Tutsis, Hutus, etc.), pourquoi continuer à les élaborer? N'est-il pas temps de se hisser à un autre niveau d'exigence dans notre existence? Lévinas, dans un certain sens, ne fonde pas d'éthique, mais cherche plutôt le sens de l'éthique ou la possibilité de l'éthique. Il n'élabore pas une morale et ne prescrit pas d'obligation, de devoir. C'est donc dire que sur ce point, les critiques de Raphaël Lellouche sont vaines ou sans objet : Lévinas a pris la précaution d'indiquer que sa quête du sens de l'éthique ne se situe nullement dans l'ordre socio-politique.⁶⁵⁸

En somme, Lévinas ne récuse pas ce reproche d'utopisme⁶⁵⁹. Mais il précise son sens, qui est loin d'être négatif.

⁶⁵⁷ AE, p. 258.

⁶⁵⁸ Cf. *Éthique et infini*, p.85, 94 et 95 ou Lévinas avouait précisément que : « Ma tâche ne consiste pas à construire l'éthique ; j'essaie seulement d'en chercher le sens. Je ne crois pas en effet que toute philosophie doive être pragmatique (...) ».

⁶⁵⁹ Citons cette réplique de Lévinas face à la persistance souvent de son auditoire qui ne cesse de lui rappeler le caractère utopique de sa pensée : « *on m'a conduit un jour, à Louvain, après une conférence sur ces idées, dans une maison d'étudiants qu'on appelle là-bas "pédagogie" ; je me suis trouvé entouré d'étudiants sud-américains, presque tous des prêtres, mais surtout préoccupés de la situation en Amérique du Sud. Ils m'ont parlé de ce*

La nécessité de penser demeure pour lui essentielle, une pensée qui ne s'enferme pas dans son effort de refléter la réalité sociale, politique, économique, etc. L'essentiel chez Lévinas est, pour emprunter l'expression heideggérienne, de ne pas oublier l'«être». Voilà pourquoi il ne cesse de dire que sa philosophie peut se laisser dire de manière percutante et précise en deux apostrophes ou adresses : « *"Après vous Monsieur" (surtout) et "Comment allez-vous ?"* »⁶⁶⁰, rappelle François-David Sebbah.

Pour traduire cet "Après-vous Monsieur" ou ce "Comment allez-vous ?", Lévinas élabore un discours approprié : c'est le dire pour-l'autre.

2. Le langage de l'excès

La pensée humaniste de Lévinas se distingue par l'adoption d'un discours particulier, d'un mode d'expression singulier qui conduit le lecteur à sortir du champ sémantique de la philosophie classique. Il y a véritablement chez Lévinas l'adoption d'un style particulier, qui rend réalisables les ambitions de l'éthique de la responsabilité : conduire les hommes vers l'humanisme de l'Autre homme. En cela, admet Mahamadé Savadogo, Lévinas s'écarte « *de ses contemporains en remettant*

qui se passait là-bas comme d'une suprême épreuve de l'humanité. Ils m'interrogeaient non sans ironie: où aurais-je rencontré concrètement le Même préoccupé de l'Autre au point d'en subir une fission? J'ai répondu : au moins ici. Ici dans ce groupe d'étudiants, d'intellectuels qui auraient pu très bien s'occuper de leur perfection intérieure et qui cependant n'avaient d'autres sujets de conversation que la crise des masses de l'Amérique latine. N'étaient-ils pas otages ? Cette utopie de la crise de la conscience se trouvait historiquement accomplie dans la salle où je me trouvais. Que l'histoire soit concernée par ces utopies de la conscience, je le pense sérieusement. » (DQVI, p.131.)

⁶⁶⁰ François-David Sebbah, *Lévinas et le contemporain, Les préoccupations de l'heure*, Besançon, Ed. Les solitaires intempestifs, coll. « Expériences philosophiques », 2009, p.81.

*fondamentalement en cause le paradigme de la communication et son corollaire, le schème de la discussion »*⁶⁶¹. Le langage n'est plus confiné dans l'analyse de ses modes classiques comme la communication, l'expression, l'échange, etc. Élisabeth de Fontenay, dans son article intitulé "L'exaspération de l'Infini", estimait que l'élaboration de ce langage éthique ou de ce dire pour-l'autre a été laborieux :

*Ce ne fut sans doute pas tâche facile que de subvertir des mots, des locutions, la syntaxe même, que de créer une langue de la rupture, du partage, du nouveau départ, ailleurs et que cette langue fût recevable cependant pour tous ceux qui héritaient du français et du latin, de l'allemand et du grec*⁶⁶².

Ce discours de rupture est caractérisé surtout par l'emploi de "l'emphase", de l'hyperbole, etc. À cela s'ajoute le recours aux expressions du Talmud et de la Bible, qui finit par convaincre que la rupture est amorcée. Pour Élisabeth de Fontenay,

*sa manière "d'égrener" les concepts, Lévinas l'a aussi nommée "emphase", d'un terme qui d'emblée semblerait péjoratif puisqu'il indique une outrance métaphysique et dérive par surcroît d'un mot grec qui se laisse traduire par "apparence". Il la désigne encore comme "hyperbole", ne craignant aucunement de frapper son discours de frivolité oratoire*⁶⁶³.

Paul Ricœur précise comment comprendre l'hyperbole :

Il faut le souligner avec force, il ne faut pas entendre une figure de style, un trope littéraire, mais la pratique

⁶⁶¹ Mahamadé Savadogo, *Pour une éthique de l'engagement*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2007, p.59.

p. 59.

⁶⁶² 668. Élisabeth de Fontenay, « L'exaspération de l'Infini », in *Cahier de l'Herne, Emmanuel Lévinas*, Paris : l'Herne, Coll. Le livre de poche, n° 4173, série Biblio-essai, 1991, p. 181.

⁶⁶³ Ibid., p. 182.

*systematique de l'excès dans l'argumentation philosophique. L'hyperbole apparaît à ce titre comme la stratégie appropriée à la production de l'effet de rupture attaché à l'idée d'extériorité au sens d'altérité absolue*⁶⁶⁴.

Ce caractère hyperbolique de la responsabilité ou cette exagération de l'extension de la responsabilité (« responsable de tout et de tous ») relève d'un choix méthodologique. En effet, comme l'atteste Agata Zielinski, « *on peut affirmer que la voie de l'excès suivie par Lévinas a pour but d'ériger autrui en principe de toute philosophie, et de présenter la philosophie à partir de l'éthique.* »⁶⁶⁵

Des expressions religieuses comme "culpabilité", "expiation", "souffrance", "substitution", "Révélation", "gloire", "Infini", "épiphanie", "liturgie", "élection", etc., sont justement détournées de leur origine religieuse pour être des termes *phénoménologiques*. Et comme tels, ils désignent des modes de manifestation, d'apparition, etc. Ainsi, la responsabilité est traduite par des expressions comme « *Me voici !* », « *Encore-moi* », « *élection* », etc., l'Autre est désigné par des termes comme « *vulnérabilité* », « *souffrance* », etc. Ces expressions religieuses servent souvent paradoxalement chez Lévinas à nommer la phénoménalité immanente, la socialité. En effet, avoue-t-il,

Beaucoup de notions suggérées par la Bible permettent de dégager une intelligibilité "plus forte" que celle qui délimitent les contradictions de la logique formelle. L'"autrement dit" signifie que tout langage est encore insinuation et comporte toujours une réduction de ce qui

⁶⁶⁴ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, Coll. « Points », 1990, p. 389.

⁶⁶⁵ Agata Zielinski, *Lévinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004, p.137.

vient d'être affirmé ; non pas uniquement à cause d'un quelconque manque de fermeté chez le parlant, mais à cause d'une part d'ineffable dans le *dit*, laquelle, dans un langage qui se tord sur soi, se communique tout de même⁶⁶⁶.

Guy Petitdemange louait cette trouvaille, cette originalité du style de Lévinas en ces termes :

Lévinas était à la fois une ouverture et une signature. Il séduisait parce que l'écriture était belle, honorant une langue d'accueil dont il éprouvait toutes les ressources. En plus, sans souci d'un laïcisme vieillot, il rapatriait dans l'expression de la pensée toutes sortes de notions communément interdites (révélation, liturgie, visitation, expiation, kénose...) parce qu'elles auraient été porteuses d'une théologie qui passait pour inconvenante dans le discours français de la raison⁶⁶⁷.

Toutes les expressions religieuses citées par Lévinas, constate Jacques Derrida, sont *thématisées*, alors qu'en principe, elles sont *non thématisables*. Et du reste, cette expression *non thématisable* est un vocabulaire que Lévinas élève au rang de concept ou auquel il accorde une fonction conceptuelle régulière et un peu singulière dans ses écrits. *Totalité et Infini* est écrit dans un style ni purement descriptif ni purement déductif : l'emphase ou la surenchère caractérise cet ouvrage ; à tel point que Jacques Derrida le perçoit non comme un traité, mais spécifiquement comme une œuvre.

Jacques Derrida reste celui qui aura rendu un grand hommage au travail d'écriture de Lévinas. *En ce moment même*

⁶⁶⁶ Lévinas, *Transcendance et intelligible*, Genève, Labor et Fides, 1984 ; rééd. Genève, Labor et Fides, 1996,

p. 44.

⁶⁶⁷ Guy Petitdemange, *Philosophes et philosophies du XX^{ème} siècle*, Paris, Seuil, 2003, p. 366.

dans cet ouvrage me voici est l'écrit dans lequel il s'interroge sur le travail d'écriture de Lévinas: comment parvient-il à écrire de la sorte, c'est-à-dire à faire que son ouvrage soit une œuvre ? Sa description de l'éthique, fort saisissante, demeure une énigme : « *Que fait-il, par exemple et par excellence, quand il écrit au présent, dans la forme grammaticale du présent, pour dire ce qui ne se présente pas et n'aura jamais été présent... ?* »⁶⁶⁸ L'éthique n'a pas encore eu lieu ou n'a pas de lieu: elle est *u-topos*. Mais l'écriture lévinassienne la rend présente, effective. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* est un titre poétique, énigmatique. Jacques Derrida constate que cette singulière locution comparative n'est pas une phrase. À la lecture de cette locution, un adverbe s'impose de façon catégorique c'est-à-dire *autrement* sur un verbe capital qui est *être*. Par conséquent, l'expression *autrement qu'être* chez Lévinas désigne un mouvement d'évasion, de transcendance. Le verbe *être* qui devrait nommer le statique, le permanent est emporté par le dynamisme, le devenir de l'expression *autrement*. Cette œuvre reste marquée par des expressions qui se répètent telles que : « *cet ouvrage* », « *présent ouvrage* », « *en ce moment* », « *il faut* », « *il y faut* », « *il n'en faut pas* », etc. Toutes ces expressions non seulement situent dans le présent, mais s'accompagnent aussi d'une obligation qui s'énonce dans le "il faut".

Cette obligation se traduit dans le pour -l'autre et vise à réaliser la manifestation de l'humain. C'est une forme

⁶⁶⁸ Jacques Derrida, *En ce moment même dans cet ouvrage me voici*, in *Psyché Invention de l'autre*, Paris, éditions Galilée, collection la philosophie en effet, 1987, pp.165-166.

d'engagement, d'invite à réhabiliter l'action politique. La pensée éthique de Lévinas peut être donc perçue comme une forme d'action politique, un mouvement de transcendance dans l'immanence visant à rendre justes les institutions politiques de la Cité.

3. La transformation de la Cité

Loin d'être utopique, au sens d'abstraite, sans lien avec la réalité de l'homme, l'éthique de la responsabilité de Lévinas est susceptible de contribuer à transformer la Cité par l'instauration de l'humanisme de l'Autre homme. Des tentatives d'appropriation de la pensée humaniste de l'Autre homme ont été élaborées en vue de voir comment elle peut contribuer à la transformation de la société.

Jacques Derrida, par exemple, en analysant l'éthique de l'hospitalité ou de l'accueil chez Lévinas, ambitionne de faire de cette idée une notion susceptible de fonder un droit et une politique. Autrement dit, il tente de déduire du discours éthique de Lévinas sur l'hospitalité un droit et une politique qui iront jusqu'à se substituer au droit et à la politique existants. Cette éthique de l'hospitalité obligerait donc toute institution étatique, quand bien mêmes les lois en vigueur ne permettent pas d'accueillir l'étranger ou l'Autre. Et conformément à ce que pensait justement Lévinas, ce devoir ou cette loi inconditionnelle d'hospitalité doit ouvrir l'accès à l'humanité de l'humain en général. Cette loi inconditionnelle d'hospitalité, singulière et universelle, oblige d'ouvrir les portes de nos "villes refuges" à tout banni, à tout étranger et à tout arrivant. L'approche de la

métaphysique comme hospitalité, dans *Totalité et Infini*, permet donc, selon l'analyse de Derrida, de parvenir à en faire une loi dans un pays comme la France. Jacques Derrida avouait ceci à Anne Dufourmantelle : « *C'est trop peu dire que de déclarer que l'idée de l'hospitalité absolue sert de critère nécessaire ou impératif aux nombreuses lois de l'hospitalité* »⁶⁶⁹. C'est au nom de ce droit à l'hospitalité que les réfugiés et les sans-papiers dans les villes occidentales de la France, de l'Italie, de l'Espagne, etc. exigent un meilleur traitement à leur égard. De ce concept abstrait, philosophique, de Lévinas, l'humanité, avec l'apport d'autres analystes, a abouti à l'élaboration d'un concept juridique qui oblige les États et les nations à octroyer un minimum de conditions de vie ou à réserver un traitement humain à tous ces visages qui prennent d'assaut les métropoles occidentales : l'étranger, l'immigré – avec ou sans papiers –, l'exilé, le réfugié, le sans-patrie, le sans-État, la personne ou la population déplacée, etc. Les villes occidentales sont devenues des *villes-refuges* pour les *visages vulnérables*. Lévinas situait l'hospitalité, l'accueil, au-delà du droit ou de la politique, pour en faire le principe même de l'éthique. Par là, il fait de l'hospitalité ou de l'accueil (ou encore de l'attention intentionnelle, du *oui* à l'Autre, etc.), un principe de vie non aliéné au droit et à la politique. L'idée de l'hospitalité, en relation étroite avec celle de la paix, déborde *la pensée purement politique*. Strasbourgeois d'adoption et de formation, Emmanuel Lévinas a contribué à faire de Strasbourg, une « ville ouverte », voire une « ville refuge ». Une ville qui, de

⁶⁶⁹ Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 247.

l'avis de Francis Guibal, a une réputation à l'intérieur de la France, de l'Europe et du Monde⁶⁷⁰. Jacques Derrida, dans *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* trouve que les deux beaux textes consacrés en français à cette tradition hébraïque de la « ville-refuge » sont ceux de deux philosophes liés à la ville de Strasbourg, « *cette généreuse ville-frontière, ville éminemment européenne, ville capitale de l'Europe, la première de nos villes-refuges* »⁶⁷¹. Il s'agit des réflexions que Emmanuel Lévinas en 1982 dans *L'Au-delà du verset* et Daniel Payot en 1992 dans *Des villes-refuges, Témoignage et espacement* ont précisément nommée « Les villes-refuges » et « Des villes refuges ».

Enrique Dussel, dans *Éthique communautaire*⁶⁷², expérimente l'éthique de Lévinas en Amérique latine. Il traduit l'éthico-métaphysique de Lévinas en catégories historico-politiques. Preuve que cette pensée n'est pas aussi dénuée de contact avec la réalité historique en tant que telle. Tout en regrettant l'approche abstraite lévinassienne de la Transcendance, il complète les apports lévinassiens par un recours aux analyses socio-économiques et à la praxis ou à la politique de Marx. Autrement dit, sur la radicalité éthique de la métaphysique lévinassienne, il greffe les concepts marxistes, les catégories marxistes, en vue de comprendre la misère des Latino-américains et de donner un sens à leur existence. Cette double articulation ou

⁶⁷⁰ Francis Guibal, « Lettre à Jacques Derrida », in *Penser à Strasbourg*, Paris, Edition Galilée, 2004, pp. 61-75.

⁶⁷¹ Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* Paris, Éditions Galilée, 1997, p.45.

⁶⁷² Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Les Éditions du Cerf, « collection libération », 1991.

cette double référence permet à Dussel d'élaborer une éthique de la libération qui projette de donner voix à tous les exclus du mode de gestion capitaliste de la société latino-américaine. L'éthique de la responsabilité, qui prône la proximité avec l'Autre, devient avec Dussel : « *Libère le pauvre !* ».

Dans la pensée lévinassienne, l'Autre, c'est n'importe qui. Il peut être celui que je rencontre devant une porte, dans un escalier, ou le voisin, le pauvre, la veuve, l'orphelin, etc. Enrique Dussel réduit le champ lévinassien de l'Autre : l'Autre sollicitant devient le pauvre concret. Et la relation, chez lui, doit privilégier le pauvre. Elle n'est plus comme chez Lévinas, relation à tout homme. Voilà pourquoi Enrique Dussel estime que le critère ou le principe de l'égalité éthique et de l'illégalité morale s'énonce dans le « **Libère le pauvre !** ». Mais qui est le pauvre ? Au sens biblique, le pauvre est celui qui est objet de péché, exploité, dominé. C'est le travailleur volé dans son travail, qui ne jouit pas du fruit de son travail. Par conséquent, le pauvre, c'est l'autre dépouillé de ses droits, de sa liberté, en somme de sa dignité. Il est transformé en instrument pour servir les fins égoïstes du dominateur. Mais Enrique Dussel va jusqu'à inclure dans sa définition de la notion du "pauvre" : « *les nations pauvres dont on tire de manière structurelle de la plus-vie; ce sont ceux qui sont appauvris par les transnationales ; ceux qui sont agressés par la course aux armements ; les débiteurs de crédits irresponsables...* »⁶⁷³

⁶⁷³ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Les Éditions du Cerf, « collection libération », 1991, p. 221.

« **Libère le pauvre !** » devient chez lui, un principe absolu et concret qui doit toujours et en tout lieu régir la praxis. Ce commandement permet d'instaurer un lieu d'exercice de services ou une responsabilité entre les pauvres qui deviennent prochains l'un pour l'autre. Mais il précise que le principe « **Libère le pauvre !** » n'est pas universel. Car la prétendue universalité n'est en réalité que la particularité qui se présente sous le couvert de l'universalité. Le pauvre d'ici et maintenant peut devenir demain riche, exploiteur et dominateur. Donc, ce principe s'adresse au pauvre d'ici et maintenant. En somme, Enrique Dussel trouve que la théorie de la libération ou la théologie éthico-communautaire de la libération suppose ce type de praxis eu égard à son essence réflexive.

En Europe de l'Est, la pensée de Lévinas a permis de soutenir une résistance éthique à l'État totalitaire. Tel est le cas de la Pologne et de l'ex-Tchécoslovaquie. Le Pape Jean Paul II et Vaclav Havel ont été profondément influencés par la philosophie de Lévinas. Dans ces pays, l'œuvre de Lévinas donnait l'opportunité, selon Francis Guibal, de

recourir à la hauteur infinie du visage pour mettre en question et relativiser la puissance monstrueuse de l'État, pour se libérer de l'idolâtrie politique. Devant le déploiement sans frein du pouvoir, il s'agissait de prendre la mesure de sa violence et de la juger en refusant de l'idéaliser. Lévinas permettait d'aborder le politique sans illusion, en le dés-absolutisant, en le dés-enchantant, en le dé-positant de ses prétentions à incarner le tout du sens⁶⁷⁴.

⁶⁷⁴ Francis Guibal, *Emmanuel Lévinas ou les intrigues du sens*, Paris, P.U.F., 2005, p. 181.

La résistance dans certains maquis du monde atteste de la "réalité empirique" de l'éthique de la responsabilité. Elle est une forme de manifestation de l'éthique dans l'histoire politique, de la liberté contre l'apparente fatalité du cours des événements ou de l'histoire. Le sentiment de responsabilité peut conduire un homme à réagir face à une situation injuste ou inique, à rejeter un état de fait, une situation injuste. Seule la conscience des maquisards les incite à cette quête d'une société meilleure. Pierre Hayat signale que « *l'engagement" dans la Résistance est exemplaire pour Lévinas, parce qu'il ne procède pas d'une liberté héroïque ni d'une idée a priori sur le sens de l'histoire, mais du sentiment qu'il est "impossible de faire autrement".* »⁶⁷⁵ C'est donc dire que la responsabilité éthique peut se confondre avec la responsabilité politique et historique. Car cette responsabilité éthique est vécue à travers le sentiment d'une impossible neutralité, insensibilité ou dérobade.

Roberto Toscano, diplomate italien, spécialiste du maintien de la paix et de la diplomatie préventive, dans sa quête d'une éthique *non partielle* pour penser la diplomatie, va prendre « *comme principal point de référence conceptuel les travaux d'Emmanuel Lévinas, qui a été à juste titre défini comme "le penseur de l'altérité par excellence"* »⁶⁷⁶.

Dans un monde marqué par la quête de l'identité, les atrocités commises au nom d'une purification ethnique (cas de l'ex-Yougoslavie entre Serbes et Croates, du Rwanda entre Tutsis et Hutus, etc.), la question se pose de savoir si

⁶⁷⁵ Pierre Hayat, *Emmanuel Lévinas éthique et société*, Paris, Kimé, 1995, p.103.

⁶⁷⁶ Roberto Toscano, « Guerre, violence civile et éthique (La diplomatie à la lumière de Lévinas) », in *Esprit*, n°234, juillet 1997, p. 155.

l'affirmation de l'identité est bonne ou mauvaise. Pour Roberto Toscano, « *toute identité n'est pas génératrice de conflits. Au contraire, l'identité est même le préalable de l'altruisme et de l'amour, et, en termes de groupes, de tous les types d'interdictions positives se traduisant par l'échange et la solidarité* »⁶⁷⁷. La quête de l'identité en tant que telle n'engendre pas de conflits, *a contrario* l'« **identité narcissique** » est source de guerres, de violences meurtrières. Cette "**identité narcissique**" est le fruit d'une tradition inventée dans laquelle le groupe a des origines nobles, mystiques ou divines, ou se complaît dans des gloires anciennes d'ancêtres invincibles, etc. **L'identité narcissique** est issue d'une construction idéologique. Elle est une idolâtrie, la valorisation artificielle de l'identité d'un groupe. Un tel artifice idéologique est générateur de conflits et aboutit à « *la création de stéréotypes positifs pour soi-même, composante essentielle de cette identité narcissique, qui exige nécessairement la création de stéréotypes négatifs de l'Autre, du voisin* »⁶⁷⁸.

L'éthique du visage exige l'impartialité. Et Lévinas, en prônant la reconnaissance de l'Autre, permet le passage à l'éthique : une démarche qui permet de mettre fin à ce narcissisme outrancier que chaque individu ou chaque groupe social affiche.

⁶⁷⁷ Ibid., p. 155.

⁶⁷⁸ Ibid., p. 157.

4. La critique des déterminations biologiques, sociales, linguistiques, techniques et idéologiques (culturelles et biologiques)

La pensée humaniste de l'autre homme à travers son éthique du visage refuse toutes formes de déterminations : biologiques, sociales, linguistiques, techniques et idéologiques. On ne saurait la revendiquer et s'accommoder de discriminations, de clivages fondés sur des déterminants naturels ou culturels. Le visage chez Lévinas est le symbole du refus de toute discrimination, la contestation radicale du naturalisme, du biologisme ou du psychologisme.

L'éthique de la responsabilité refuse les discriminations fondées sur la race et le sang. D'où la méfiance extrême de Lévinas à l'égard de tout nationalisme. L'exemple du nazisme est très illustratif. Le nazisme est l'exaltation du sol, de la race et du sang. Le nazisme comme tout nationalisme est un phénomène campagnard, rural et sacré.

Pour Lévinas, l'humanité n'est pas fondée sur *"l'appartenance à l'espèce biologique d'animal raisonnable"*. Il récuse justement les critères essentialistes qui sont aussi intangibles. L'humanité ne se définit pas par rapport à une quelconque image et ressemblance à Dieu, appartenance à une espèce animale nommée espèce humaine, naissance de l'union naturelle entre deux êtres humains de sexes différents, etc. Même le critère le plus noble dont l'exclusivité est souvent réservée à l'homme, c'est-à-dire le critère de la raison, ne peut décider de l'humanité de l'homme ou du sujet. François-David Sebbah résume la pertinence de la position lévinassienne en ces termes :

Rien, dans Lévinas, ne vient reprendre et garantir ces critères d'humanité a priori et essentialistes : ni le critère qu'on peut qualifier de spiritualiste (...), ni le critère rationaliste, ni le critère biologique, ni l'invocation de la nature (qui se mêle comme on sait sans problème au critère "spiritualiste")⁶⁷⁹.

Avec Lévinas, nous sommes dans la réfutation du support ontologique. Il nous enjoint d'être réceptif ou sensible, bouleversé, inquiété par le visage de l'Autre. Le visage lévinassien, rappelons-le, ne se laisse guère saisir par un concept ou enfermer dans une définition. Car, atteste-t-il,

le visage est signifiante de l'au-delà. Non pas signe ou symbole de l'au-delà ; celui-ci ne se laisse ni indiquer ni symboliser sans retomber dans l'immanence du savoir. La signifiante du visage n'est pas une espèce dont indication ou symbolisme serait le genre. Le visage est seul à traduire la transcendance. Non pas à fournir la preuve de l'existence de Dieu, mais la circonstance incontournable de la signification de ce mot, de son premier énoncé⁶⁸⁰.

On comprend donc aisément pourquoi le visage lévinassien échappe à toute détermination. Et, par conséquent, en quoi il permet l'expression de la fraternité. La fraternité est chez Lévinas ce qui caractérise le **genre humain**. Cette notion est insuffisamment promue par les idéologies ou les doctrines politiques comme le libéralisme, le socialisme, le nationalisme, etc. La fraternité ou la **petite bonté** se perd aussi facilement dans les institutions religieuses. Lévinas, s'inspirant de Vassili Grossman dans *Vie et Destin*, pense justement que « la "petite

⁶⁷⁹ François-David Sebbah, *Lévinas et le contemporain. Les préoccupations de l'heure*, Besançon, Ed. Les solitaires intempestifs, coll. « Expériences philosophiques », 2009, pp. 175-176.

⁶⁸⁰ Lévinas, *HS*, p. 130.

*bonté", allant d'un homme à son prochain, se perd et se déforme dès qu'elle se veut doctrine, traité de politique et de théologie, parti, État et même Église »⁶⁸¹. La petite bonté se manifeste dans le face-à-face ou **d'homme à homme**.*

Une doctrine politique comme le libéralisme est basée sur le principe qu'une société fonctionne mieux quand on laisse les gens agir librement. Lévinas récuse une telle approche de la société ou de l'existence.

Philippe Nemo, dans ses échanges avec Lévinas, résume ainsi la pensée de celui-ci :

Un tel libéralisme ferait dépendre la liberté d'un principe objectif et non pas du secret essentiel des vies. La liberté ne serait alors que toute relative : il suffirait qu'on prouve objectivement la plus grande efficacité, au plan politique ou économique, d'un type donné d'organisation, pour que la liberté reste sans voix. Pour fonder une société authentiquement libre, il ne faut rien de moins que l'idée métaphysique du "secret" ?⁶⁸²

Car selon lui, la démocratie libérale comporte ce risque énorme qu'elle ne permet pas de prendre en compte la minorité. Elle dérive ainsi en idéologie totalitaire. Et dans cette dérive totalitaire des sociétés libérales, note Pierre Hayat, « *la parole est piégée et récupérée par l'ordre politique qui échappe aux individus. Le discours politique se renferme sur lui-même, disqualifiant à l'avance la parole personnelle* »⁶⁸³. Toute personne est à l'avance soumise à l'analyse, au jugement du parti, des contraintes économiques du marché, contrôlée par l'État. Lévinas affirme que dans les sociétés libérales, les

⁶⁸¹ Lévinas, EN, p. 242.

⁶⁸² Lévinas, EI, p. 74.

⁶⁸³ Pierre Hayat, *Emmanuel Lévinas, éthique et société*, Paris, Kimé, 1995, p. 45.

nécessités économiques broient ou gommant les différences. Par contre, l'État libéral permet la réflexion critique sur le droit politique. Il est un permanent retour sur le droit lui-même. En cela, il est capable de se mettre en question :

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. Elle atteste une excellence éthique⁶⁸⁴.

L'idéologie socialiste, à travers le marxisme, a pu paraître pertinente, fascinante dans sa contestation de la transcendance du sujet humain, c'est-à-dire de l'approche spiritualiste de l'homme, son affirmation que celui-ci est soumis à des besoins matériels. La conscience est soumise aux besoins matériels, aux conditions de vie.

Selon Marx l'idéalisme occidental veut comprendre le monde au lieu de chercher à le transformer. En ce sens, la pensée doit être convertie en action concrète de souci de l'autre, en geste concret de restauration de l'autre dans sa dignité. Autrement dit, dans le marxisme, il y a une reconnaissance de l'Autre qui consiste à dire : « *l'autre, nous pouvons le sauver si l'autre réclame ce qui lui est dû pour lui-même. Le marxisme invite l'humanité à réclamer ce qu'il est de mon devoir de lui donner* »⁶⁸⁵. Le marxisme, reconnaît Lévinas, donne l'occasion à l'homme de s'affranchir de tout fatalisme, de tout déterminisme. La pensée de Marx est porteuse d'une "promesse de délivrance", d'"un espoir de libération". Mais force est de reconnaître que cet

⁶⁸⁴ Lévinas, EN, p.242.

⁶⁸⁵ Lévinas, EN, p. 130.

idéal communiste a été dans la pratique compromis par le stalinisme, dégénéralant en bureaucratie totalitaire. Voilà pourquoi « *il est impossible de regretter Staline, qui ordonnait des atrocités au nom de la promesse humanitaire de Marx et commettait des injustices au nom d'une justice à venir*⁶⁸⁶, estime Lévinas.

Si l'humanisme de l'Autre homme réfute toute forme de discriminations, il faut admettre que ce n'est pas pour paradoxalement en créer de nouvelles. Aussi la notion biblique d'**élection** a-t-elle pu être interprétée comme une forme d'élitisme, l'élu étant perçu comme un privilégié. Une interprétation, certes fondée, mais qui ne prend pas en compte la redéfinition ou le nouvel usage sémantique que Lévinas fait des notions religieuses employées. Par exemple, constate François-David Sebbah,

*les termes de "révélation" et d'"expression" employées par Lévinas dans Totalité et Infini signifient précisément – sous sa plume – le refus de penser Autrui comme incarnation d'une surréalité invisible, d'un au-delà : le révélé et la révélation, l'Infini et son expression dans le visage, n'ont pas d'existence autonome l'un par rapport à l'autre, n'ont donc pas à proprement parler d'extériorité réciproque*⁶⁸⁷.

Le mot **élection** aussi n'est pas pris dans son sens religieux. Pour Lévinas, « *toute personne, comme personne, c'est-à-dire consciente de sa liberté, est élue* »⁶⁸⁸. **L'élection** n'est pas à confondre avec un privilège, sauf, avertit-il, à « *se dégrader en*

⁶⁸⁶ Lévinas, IH, pp. 206-207.

⁶⁸⁷ François-David Sebbah, *Lévinas Ambiguïté de l'altérité*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 2000, p.55.

⁶⁸⁸ Lévinas, DL, p. 212.

orgueil »⁶⁸⁹. Il précise du reste qu'« *une notion telle qu'élection n'est ni populaire ni magique. L'élection se substitue chez moi à la notion d'individuation* »⁶⁹⁰. La conscience de sa propre personne, de son individualité, fait de celui qui a cette conscience un élu à la responsabilité. Autrement dit, le "je" est élu dans la mesure où celui-ci répond de l'Autre et où nul autre ne peut répondre à sa place ou se substituer à lui. En plus, l'élection n'octroie pas à l'élu des droits exceptionnels,

*mais d'exceptionnels devoirs. C'est l'apanage de la conscience morale elle-même. Elle se sait au centre du monde et pour elle le monde n'est pas homogène : car je suis toujours seul à pouvoir répondre à l'appel, je suis irremplaçable pour assumer les responsabilités. L'élection est un surplus d'obligations pour lequel se préfère le "je" de la conscience morale*⁶⁹¹.

Et dans *Liberté et commandement*, Lévinas finit par identifier "élection" et "engagement". Il précise même que l'« *élection signifie l'engagement le plus radical qui soit, l'altruisme total. La responsabilité qui vide le Moi de son impérialisme et de son égoïsme...* »⁶⁹². L'élection n'est pas conditionnée par l'engagement. Ces deux notions renvoient au souci pour-l'Autre.

Toute cette critique des déterminations biologiques et culturelles procède de la volonté de Lévinas de réaliser la fraternité entre les hommes.

⁶⁸⁹ Lévinas, ADV, p. 172.

⁶⁹⁰ Lévinas, *Transcendance et intelligibilité*, p. 43

⁶⁹¹ Lévinas, DL, pp. 266-267.

⁶⁹² Lévinas, LC, p.81.

5. L'appel à l'interculturalité

L'hmanisme de l'Autre homme est un appel à l'interculturalité, dans un siècle où on ne peut pas se passer d'une réflexion sur l'identité, l'ethnie, la communauté, etc. Et la pensée lévinassienne est du reste un mélange d'apports culturels européens fort divers : russes, juifs, allemands, français, etc. Lévinas lui-même dénonçait cette thèse de la *centralité de l'Europe et sa culture*. Lorsque, au nom de sa culture, l'Europe veut décider du destin du monde, de l'avenir de l'humanité, cela n'est rien d'autre qu'une forme d'impérialisme qui se masque sous le couvert de l'universalisme ou de la défense des droits de l'homme. C'est ce que Lévinas a appelé "la fatigue de l'Europe". Lévinas reste un philosophe actuel et très critique vis-à-vis des siens. C'est donc dire que sa pensée est loin de laisser entrevoir une quelconque thèse raciste. Lévinas évite de tomber dans le piège de la hiérarchisation des cultures. Les événements dramatiques du XX^{ème} siècle (les deux guerres mondiales, le fascisme, l'Holocauste, etc.) sont là pour rappeler à l'humanité la nécessité de s'ouvrir. La culture de la singularité excessive, du "repliement sur soi", ou simplement du communautarisme, doit laisser la place à la quête de la fraternité humaine. Le communautarisme est la revendication du thème du « droit à la différence ». C'est l'obsession différentialiste qui fonde le communautarisme. L'éthique lévinassienne nous entraîne loin de l'idée simpliste rebattue du « *respect de la différence* ». En effet, la logique de la différence peut être fondée sur la couleur de la peau (Blanc, Noir, Jaune, etc.), la langue (francophone,

anglophone, etc.), la religion (catholique, protestant, musulman, orthodoxe, etc.), l'ethnie (dioula, breton, bété, alsacien, peul, etc.), l'âge (jeune, vieux, etc.), le sexe (homme ou femme), l'orientation sexuelle (hétérosexuelle, homosexuelle, etc.), etc. La logique exclusive de la différence croit en l'existence des essences humaines. Ces essences semblent introduire des distinctions intangibles, qui marquent pour l'éternité. Il faut alors récuser toute forme de racisme, de xénophobie, d'antisémitisme, etc. Mais Lévinas évite aussi le repli inverse dans un universalisme qui nie les différences, les particularités.

La notion du visage lévinassien symbolise l'ouverture, l'humain en général, tout en soulignant le caractère incessible de la responsabilité du Moi pour l'autre homme. La grande formule lévinassienne, le *malgré moi pour un autre*, est un appel à l'acceptation de l'autre dans son irréductible altérité. Ce visage concerne autant le jeune que le vieux, la femme que l'homme, l'hétérosexuel que l'homosexuel, le malvoyant, le malentendant et celui qui est atteint d'un handicap mental, etc.. Le visage lévinassien n'a pas d'identité spécifique, ou plutôt c'est son altérité, sa vulnérabilité, sa fragilité qui le placent dans une dimension de hauteur qui constitue son identité.

Dans la culture éthique telle que définie par Lévinas, le visage d'autrui, c'est-à-dire celui de l'absolument autre, peut être le chrétien, le juif ou le musulman ; tout autant comme ce visage peut désigner tout aussi le blanc, le noir, le jaune, etc. Devant le Moi, le visage de l'autre éveille à l'incessible responsabilité pour l'autre homme. L'accueil ou l'hospitalité accordée à l'autre est une obligation à son égard. L'humanisme

de l'Autre homme invite à une coexistence pacifique des communautés, des ethnies, des races, des croyances, etc. Il est la négation du racisme au sens où celui-ci s'attaque aux personnes en tant que coupables d'être ce qu'elles sont, c'est-à-dire noires, arabes, juives, blanches, etc. On comprend mieux la distance, la méfiance de Lévinas à l'égard de l'ontologie et surtout de celle de Heidegger. La conception heideggérienne du monde ne permet pas de penser la différence. François Laplantine estime par exemple que chez Heidegger, malgré la distinction de l'*être* et de l'*étant*, l'*être* est toujours présent dans chacun des *étants*. L'*être*, réalité omniprésente, englobe et dissout dans l'*étant* ce qu'il a de singulier. Il en déduit que la pensée heideggérienne est « *une pensée du même, c'est-à-dire de l'affirmation et de la réaffirmation identitaire. Cette confiance - tout hellénique - en l'être est soit indifférente soit hostile à la pensée de l'altérité, à ce qu'on a appelé la "pensée du dehors", terme forgé par Blanchot* »⁶⁹³. Pour lui,

*la philosophie identitaire ne permet pas d'envisager qu'il puisse y avoir de l'altérité en chacun de nous, pas plus que de dialogue avec les cultures dans lesquelles nous ne sommes pas nés. Ne pouvant concevoir l'étrangeté et les étrangers comme modalités absurdes de l'être ou des ennemis potentiels*⁶⁹⁴.

La philosophie de Lévinas est aux antipodes de la pensée identitaire ou de l'inflation identitaire qui caractérise notre temps. François Laplantine reconnaît que l'identité est une « *notion défensive qui tend à la crispation, du particulier dans la négation tant de l'universalité que de la singularité, l'identité contient une*

⁶⁹³ François Laplantine, *Je, nous et les autres*, Le pommier-Fayard, 1999, p.32.

⁶⁹⁴ Ibid., p.32.

charge de violence qui dans certaines circonstances peut virer à la guerre. »⁶⁹⁵. Notion très difficile à cerner, à définir, l'identité a une "efficacité idéologique". Elle cherche à révéler ce qui est de l'ordre de l'hérédité, de la race, du sang, du sol, de la famille, de la naissance, de l'enracinement dans la nation, voire de la couleur de la peau, etc. Par conséquent, c'est une notion qui présente presque toujours un caractère grégaire, violent, agressif, etc. : « *l'identité charrie de la mort* »⁶⁹⁶. La pensée philosophique de Lévinas évite cette logique de l'affrontement, du défi, de l'agression ; car elle est fondée sur *l'oubli de soi*. L'éthique du visage n'existe que axée sur le *pour-soi*.

L'éthique de Lévinas, reconnaissons-le, ramène la philosophie à une préoccupation essentielle : l'humain. Réaffirmer l'humain comme une valeur suprême est la préoccupation première de la philosophie quel que soit le degré d'abstraction ou de complexité de son discours. Lévinas a réussi cet exploit de nous rappeler cette fonction essentielle de la philosophie.

⁶⁹⁵ Ibid., p.51.

⁶⁹⁶ Idem

CHAPITRE IV : LE PRIMAT DE LA PHILOSOPHIE DE L'ALTÉRITÉ ET DE LA VULNÉRABILITÉ

Quel est le qualificatif qui sied à la pensée de Lévinas ? Le soupçon exprimé sur le statut réel de la pensée de Lévinas est parti de la négation de son statut de phénoménologue. La contestation du statut de phénoménologue de Lévinas a donc jeté un discrédit sur la nature philosophique de sa pensée. Néanmoins, pour nous, Lévinas s'inscrit effectivement dans le champ de la phénoménologie en développant une pensée soucieuse de l'Autre ou une pensée constamment éveillée, c'est-à-dire insomniaque, qui permet l'expression de la proximité ou de la socialité.

1. La phénoménologie philosophique

La pensée philosophique de Lévinas s'inscrit profondément dans une source d'inspiration phénoménologique. Il se situe dans la phénoménologie. Son refus du système ou son rejet de la totalité et son soupçon à l'égard de l'universel deviennent l'appel à la pratique de la phénoménologie au concret c'est-à-dire une phénoménologie ramenée à la personne, à l'individu humain. L'éthique trouve son sens dans la phénoménologie et demeure toujours première. Malgré les critiques suscitées par son autre source d'inspiration qui est le judaïsme, un critique comme Dominique Janicaud reconnaît dans une certaine limite que « *l'appartenance personnelle de Lévinas à la tradition phénoménologique est incontestable, ne serait-ce*

que par l'ancrage husserlien de ses premiers travaux »⁶⁹⁷. Prenant effectivement appui sur les expressions utilisées par Dominique Janicaud, François-David Sebbah lui rétorque que « quand on vous soupçonne de "tourner" en dehors de, de "sortir" – c'est bien que l'on concède que, d'une manière ou d'une autre, par un bout ou un autre, à un moment ou à un autre, vous êtes aussi "dedans" »⁶⁹⁸. En somme, il est admis qu'à un moment donné, Lévinas avait adopté la démarche phénoménologique. Et il faut aussi, de notre avis, ajouter ce fait historique que c'est Lévinas qui a introduit la phénoménologie en France. Étudiant de Husserl et de Heidegger à Fribourg, il se sentait investi du devoir philosophique de porter en France le message de la phénoménologie en y introduisant les thèmes husserliens, en traduisant les *Méditations cartésiennes* et en soutenant une thèse sur Husserl⁶⁹⁹.

Lévinas est phénoménologue, mais pas forcément au sens où son discours s'attache à l'apparaître comme tel ou aux phénomènes. « Il faut mettre en question l'expérience comme source de tout sens »⁷⁰⁰, avance Lévinas. Car, pour lui, « la

⁶⁹⁷ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, in *La phénoménologie dans tous ses états*, Ed. de l'Éclat, coll. Folio Essai/Gallimard, 2009, p. 82.

⁶⁹⁸ François-David Sebbah, *Lévinas et le contemporain. Les préoccupations de l'heure*, Besançon, Ed. Les solitaires intempestifs, coll. « Expériences philosophiques », 2009, p. 115.

⁶⁹⁹ En mars 1929, Lévinas publie dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, un article intitulé : « Sur les *Ideen* de M. E. Husserl. ». Il traduit en Français, avec une condisciple de Strasbourg, Mlle Gabrielle Peiffer, le texte d'une conférence tenue en France les 23 et 25 février 1929 par Husserl à la Sorbonne, à l'amphithéâtre Descartes, sous le titre de « Méditations cartésiennes ». La thèse de Lévinas, soutenue en 1930, porte sur la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Et en 1931, il publie « Fribourg, Husserl et la phénoménologie » dans la *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande*. Et en 1932, paraît la première étude importante en français sur Heidegger, intitulé « Martin Heidegger et l'ontologie » dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (Mai/Juin 1932, n.1, p.396.)

⁷⁰⁰ Lévinas, DMT, p. 244.

possibilité pour le savoir d'être sens n'équivaut pas à la nécessaire réduction de tout sens à l'exhibition »⁷⁰¹. La phénoménologie parvient aux limites de la phénoménalité, lorsqu'elle appréhende ce qui ne se laisse ni thématiser ni synthétiser. Dans toute sa pratique philosophique, son orientation philosophique, Lévinas ne s'enferme pas dans la servilité doctrinale ou dans l'orthodoxie phénoménologique. C'est dans ce sens qu'il refuse de suivre Husserl et Heidegger dans leur affirmation du primat de l'apparaître : devant le non thématizable et le non synthétizable, la phénoménologie doit donc céder le pas à l'éthique. Il superpose au-dessus du langage phénoménologique, celui de l'éthique. Le langage éthique est "poétique", marqué par l'usage de « l'hyperbole », de « l'excession ». Lévinas qualifie lui-même cette pratique philosophique de méthode procédant par « emphase » ou par « surenchère ». Toutefois, note Agata Zielinski, « même dans ce nouveau registre sémantique, Lévinas reste tributaire de la démarche phénoménologique, dans la mesure où il propose très précisément une description de l'être au monde. »⁷⁰²

L'approche phénoménologique de l'altérité, par son incessante référence à la tradition judéo-chrétienne, a suscité le doute sur le statut de philosophe ou de phénoménologue de Lévinas. Et ce, malgré les précisions qu'il apporta en réitérant la nécessité de séparer ses écrits philosophiques de ceux "confessionnels". Lévinas avoue : « mon point de départ est absolument non théologique. J'y tiens beaucoup. Ce n'est pas de

⁷⁰¹ Ibid., p. 245.

⁷⁰² Agata Zielinski, Lévinas. *La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, collection Philosophies, 2004, pp.22-23.

la théologie que je fais, mais de la philosophie »⁷⁰³. Mais cette innovation, c'est-à-dire l'inscription du judaïsme dans sa philosophie, pose évidemment problème. Car, selon Guy Petitdemange,

*il est évident que, comme toute pensée inaugurante, Lévinas pose autant de questions qu'il n'éclaire d'horizons. Ce qui ne fait pas question, c'est la subtile et puissante cohérence de sa pensée venue d'une inspiration toujours plus envahissante et souveraine. Ce qu'il amorce et accomplit de plus magistral, dans l'entrecroisement vivant entre discipline phénoménologique et mémoire juive, c'est un changement d'allégeance*⁷⁰⁴.

Voilà pourquoi nous estimons que Lévinas est victime de son audace : celle d'œuvrer à ouvrir la philosophie à des horizons inconnus, voire insoupçonnés. La phénoménologie d'inspiration "grecque" est compatible, selon Lévinas, avec une pensée d'inspiration "juive". Une telle audace ébranle tous ceux qui sont habitués aux concepts classiques, aux champs, connus depuis des millénaires, de la philosophie. Et au fond, Lévinas reprend un vieux projet hérité de Philon d'Alexandrie, de Maïmonide ou de Rosenzweig qui, tous, ambitionnaient de concilier la foi, la révélation, avec les exigences de la raison. Tous d'origine juive, ils estimaient que la *Torah* pouvait être interprétée de sorte à rendre son message intelligible et par conséquent universel. Lévinas reprend cette idée et la pousse jusqu'à l'extrême en décrivant sa philosophie comme l'exigence « *d'énoncer en grec*

⁷⁰³ Lévinas, *LC*, p. 116.

⁷⁰⁴ Guy Petitdemange, *Philosophes et philosophies du XX^{ème} siècle*, Paris, Seuil, 2003, p. 289.

les principes que la Grèce ignorait »⁷⁰⁵. Il se veut réconciliateur d'Athènes et de Jérusalem, c'est-à-dire de l'enseignement de la sagesse philosophique qui ambitionne de réaliser l'ordre et l'harmonie et de l'individualisme éthique qui veut parvenir au pluralisme et à la séparation. D'où la présence de notions ou de thèmes propres au judaïsme dans l'éthique du visage, comme le thème du *Visage*, d'*il y a*, de *séparation*, de *proximité*, de *révélation*, *etc.* Les livres saints du judaïsme (la Torah et le Talmud) ne sont pas invoqués comme des preuves faisant autorité dans l'argumentation philosophique de Lévinas. L'utilisation dans les écrits philosophiques d'un vocabulaire religieux ne doit pas nous laisser accepter l'idée que la philosophie de Lévinas se confond avec la religion ou, selon l'expression de Fred Poché, « *oscille entre théologie clairement annoncée et crypto-théologie* »⁷⁰⁶. Lévinas ne se met à aucun moment sous l'autorité d'un texte révélé. En termes clairs, la philosophie lévinassienne

*est une argumentation rigoureuse qui ne puise en rien son autorité dans une révélation, et qui fait de l'interprétation des versets le lieu du dégagement d'un sens qui vaudrait universellement, pour toute l'humanité, et en particulier pour l'humanité moderne...*⁷⁰⁷,

constate François David Sebbah.

Lévinas a développé une pensée profondément ancrée dans l'histoire de la philosophie, en discussion avec elle sur des thèmes

⁷⁰⁵ Lévinas, ADV, p. 233-234.

⁷⁰⁶ Fred Poché, *Lévinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne ? L'hospitalité des intelligences*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, p. 23.

⁷⁰⁷ François-David Sebbah. *Lévinas. Ambiguïté de l'altérité*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, pp. 152-153.

majeurs dans le respect des règles de clarté et de distinction propres au discours philosophique. Voilà pourquoi, nous devons admettre qu'il a pensé *dans* le judaïsme et pas *sur* le judaïsme. Il n'a élaboré aucune théorie du judaïsme.

Aussi, des critiques comme Alain Badiou ou Ami Bouganim, en s'empressant d'assimiler la philosophie de Lévinas à la religion, oublient-ils ou ne prennent-ils pas la mesure du travail de réflexion qui consiste à redéfinir autrement les notions religieuses empruntées au judaïsme et au christianisme. Cet effort de redéfinition ou de *déformalisation*⁷⁰⁸ n'est pas souvent perçu. Par exemple, la notion centrale de *révélation* chez Lévinas a une signification éthique et non théologique. Elle désigne cette responsabilité toujours croissante pour l'Autre. Elle renvoie simplement à la prééminence de la bonté du Bien. La foi serait un mode du savoir. Celui-ci ouvre la raison à ce qui l'excède mais qui reste dans ses propres limites. Dans le cadre des écrits philosophiques de Lévinas, la référence à Dieu est elle-même soumise à l'éthique. Et il faut admettre avec Agata Zielinski que « *la revendication d'une " théo-logie" serait en contradiction avec la volonté de penser autrement que selon les catégories du logos occidental.* »⁷⁰⁹

Par conséquent, Lévinas ne fait pas de la théologie, tout comme il ne faut guère chercher à le qualifier de penseur *juif*, de

⁷⁰⁸Le mot *déformalisation* dérive du verbe *déformaliser*. Ce sont des néologismes inventés par Lévinas pour traduire le sens nouveau, la nouvelle orientation sémantique qu'il donne à certaines notions. Des expressions devenues courantes également dans les textes des commentateurs de la pensée lévinassienne.

⁷⁰⁹ Agata Zielinski, *Lévinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, collection Philosophies, 2004, p.87.

philosophe *juif* ou de phénoménologue *juif*. Car, rappelle François-David Sebbah,

il jugeait inacceptable – à juste titre – qu'on pût tenir que son questionnement philosophique se fondait sur, et s'autoriserait d'un mode d'accès à la vérité faisant fi des contraintes du logos philosophique, s'offrant cette facilité, et dont toute la validité eût dépendu ensuite de la limitation de ce mode d'accès spécifique qu'est la révélation, et même de cette révélation spécifique (la loi mosaïque qui fut donnée au mont Sinai) – son contenu fût-il universel⁷¹⁰.

Lévinas est simplement, selon la formule de François Poirié, un « *juif qui pense* »⁷¹¹ et qui prend le judaïsme même comme objet de pensée. Voilà pourquoi

il est tout aussi impossible de se fermer les yeux sur la présence du judaïsme chez Lévinas. Ce judaïsme n'est pas une référence extérieure, c'est une imprégnation. Sans en faire argument, Lévinas n'en a jamais fait mystère. Il ne s'agit pas d'un judaïsme tonitruant, clamé, apologétique, missionnaire⁷¹²,

estime Guy Petitdemange. Pour nous, il reste donc phénoménologue. Et sa phénoménologie est située au-delà de la description de ce qui apparaît, du phénomène. Ses descriptions vont de ce qui apparaît à ce qui peut apparaître et n'a pas encore apparu. Et c'est ce dernier aspect qui fait dire aux critiques que sa pensée tente de saisir l'insaisissable, voire l'invisible ou encore le contenu d'une tradition religieuse. Le domaine de la philosophie s'étend selon Lévinas jusqu'à « *Dieu appartient*

⁷¹⁰ François-David Sebbah, *Lévinas. Ambiguïté de l'altérité*, Paris, Ed. Les Belles Lettres, p. 144.

⁷¹¹ François Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?* Paris, La Manufacture, 1987, p. 12.

⁷¹² Guy Petitdemange, *Philosophes et philosophies du XXème siècle*, Paris, Seuil, 2003, p.265.

strictement au discours philosophique, et non à la religion. A la religion appartiendrait la tâche de la consolation, non celle de la démonstration »⁷¹³. L'idée de Dieu a sa place dans la philosophie de Lévinas comme idée régulatrice d'une philosophie éthique et elle permet de fonder l'idée d'une altérité irréductible de l'Autre ou du prochain. Au-delà de l'objet, du domaine de la phénoménologie, Lévinas, comme à son habitude, détourne les concepts de la phénoménologie de leur sens ordinaire. Ainsi, l'intentionnalité, terme repris à Husserl, sera utilisée pour désigner ce désir, ce désir sans retour sur soi, ce mouvement tendant vers l'Autre qui reste indéfectiblement extérieur.

L'analyse lévinassienne du rapport à l'Autre n'est pas à proprement parler expérimentée. Dans *Le temps et l'Autre*, il note que sa recherche sur la relation avec Autrui est fondée surtout sur le temps, alors que le temps est la transcendance même, l'ouverture sur l'Autre ou encore, note Lévinas, « *le temps comme relation à l'altérité inatteignable* »⁷¹⁴. La transcendance ou la diachronie du temps, c'est la mise en relation avec ce qui demeure absolument dehors. Ne l'oublions pas, chez Lévinas c'est l'« *altérité transcendante... qui ouvre le temps* »⁷¹⁵. En somme, la phénoménologie lévinassienne se fonde sur ce qui excède, se situe au-delà de l'apparaître, de l'expérience ou du phénomène. Des thèmes comme l'Autre, l'Infini, le Visage, etc. ne peuvent pas être pris seulement pour des phénomènes. Ils sont au-delà de la phénoménalité. Jean François Lyotard résume la position lévinassienne en admettant « *que ni l'Être ni l'Autre ne*

⁷¹³ Lévinas, AT, p. 178.

⁷¹⁴ Lévinas, EI, p. 54.

⁷¹⁵ Lévinas, TA, p. 14.

peuvent être constitués, que le terme expérience, essentiel à toute phénoménologie n'est pas pertinent dans les recherches de Lévinas »⁷¹⁶. Et contrairement à la critique de Paul Ricœur, qui invitait Lévinas à admettre l'équivocité du concept de l'Autre, il faut faire observer qu'un tel reproche est déjà pris en compte dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dans cet ouvrage, Lévinas revendiquait déjà l'ambivalence liée à la notion d'altérité en ces termes : « *A la transcendance – à l'au-delà de l'essence qui est aussi être-au-monde – il faut l'ambiguïté* »⁷¹⁷.

L'influence de la phénoménologie allemande sur Lévinas a fini par produire aussi des effets en retour sur la pensée allemande. On peut citer l'exemple de Bernhard Waldenfels, philosophe allemand et spécialiste incontesté de la phénoménologie française. Dans *Topographie de l'étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger*⁷¹⁸, premier ouvrage traduit en français, il développe une phénoménologie de l'expérience de l'étranger. Il avoue s'inspirer de l'inflexion éthique de la phénoménologie lévinassienne pour analyser les notions de lieu, d'espace, auxquelles l'étranger ne saurait être réduit. Il est plutôt celui qui émerge en dérangeant les ordres, déplaçant les règles. L'étranger se situe au-delà des coordonnées ou des topographies établies. Tout rapport avec lui se caractérise comme retrait, fuite de cette même relation. L'étranger se montre tout en se dérochant ou en se soustrayant à nous.

⁷¹⁶ Jean François Lyotard, *Autrement que savoir : Emmanuel Lévinas*, édition Osiris, 1988, p. 88.

⁷¹⁷ AE, p.238.

⁷¹⁸ Bernhard Waldenfels, *Topographie de l'étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger : Tome 1*, traduit de l'allemand par Francesco Gregorio, Frédéric Moinat, Arno Renken et Michel Vanni, Paris, Van Dieren Éditeur, Collection "Par ailleurs riponne", 2009.

Lévinas évite constamment de tomber dans la tradition qu'il réfute, c'est-à-dire l'ontologie. Que ce soit son approche ou sa définition du sujet, de "l'être féminin" ou de "l'être masculin", il évite les biologismes essentialisants. Lévinas évite toute thématization. Donc non seulement des catégories comme la paternité, la maternité, la masculinité, la féminité, la virilité, la passivité, etc. sont construites d'un point de vue neutre, non confinés dans une approche particulière, mais encore Lévinas ne cherche pas à effacer la différence sexuelle en la neutralisant dans un être humain asexué. En cela, Lévinas se démarque de la tradition philosophique en confirmant qu'il construit une éthique ou une métaphysique humaniste. Pour comprendre toute approche lévinassienne du sujet, de la personne, du féminin, il faut toujours avoir à l'idée sa célèbre phrase : « *Rencontrer un homme, c'est être tenu en éveil par une énigme* »⁷¹⁹.

2. Le sujet éthique

Peut-on réellement admettre l'idée que la pensée lévinassienne serait parvenue à ignorer, à méconnaître l'estime de soi dans la relation intersubjective, et pire à "tuer le Moi" ? L'humanisme de l'autre homme tant revendiqué se réaliserait-il sans la prise en compte d'un sujet authentique ? Il nous semble qu'au contraire, chez Lévinas, l'existence de l'autre homme n'a de sens que par rapport au sujet.

Dire que l'humanisme de l'autre homme est difficile à réaliser parce qu'il ne parvient pas à établir de relation, de

⁷¹⁹ EDE, p. 173.

rapport entre les hommes, que l'autre fait face à un non sujet, un sujet inauthentique, voire inexistant, cette critique récurrente dans la philosophie française veut signifier que le sujet doit avoir une existence autonome et être garant de la réalisation de l'éthique du visage.

Mais de quel "sujet" parle-t-on alors ?

Rompre avec l'ontologie tout en évitant d'instaurer le solipsisme, tel est le fil conducteur de la critique lévinassienne de la philosophie occidentale. De façon générale, il faut toujours avoir à l'idée que l'altérité lévinassienne, constitutive de la subjectivité, excède la substance, l'essence : elle est irrécupérable ou non représentable par la conscience. Lévinas ambitionne de "sortir de l'être", de "s'évader de l'être" en élaborant une approche du Moi qui consiste à être voué au prochain, à l'autre. Et évidemment, il faut être un sujet pour être voué, ce qui fait de l'exister du sujet un *exister pour-l'autre*. Mais accorder une place aussi importante au Même qu'à l'autre, exalter le "moi égoïste", c'est-à-dire cette liberté illimitée et cette puissance totalisante, ce serait la mort de l'éthique lévinassienne, avec le risque d'un retour à l'ontologie, à la philosophie du Neutre, faite de violence dans l'affirmation de soi.

Au-delà de ces précisions, force est de reconnaître que l'analyse du sujet est discontinuée dans les écrits de Lévinas. Cette variation de l'approche du sujet a conduit Paulette Kayser à établir ce constat :

Si Lévinas destitue radicalement le sujet, il continue pourtant à utiliser cette notion au nom d'un "humanisme de l'autre homme". Mais de quel sujet s'agit-il ? On peut constater d'emblée que la notion de sujet dans ses écrits

*s'avère paradoxale, d'où la difficulté de situer le statut d'un sujet lévinassien*⁷²⁰.

L'exigence de vérité sur le sujet lévinassien nous oblige à prendre en compte l'ensemble de ses productions, l'évolution même de sa pensée. Ainsi, dans ses premiers écrits, le sujet est posé comme le "Moi" au masculin, le "Moi" de la possession, de l'autonomie qui se confond au Même. *Totalité et Infini* définit le Moi comme une identité appelée à s'ouvrir à l'autre. Il est l'hôte de la demeure, rencontre érotique avec le féminin. En somme, cet ouvrage laisse percevoir deux sujets distincts : le sujet empirique, autonome, et le sujet éthique, hétéronome. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* insiste sur le mouvement de cette identité, toujours en relation dans la quête du pour-l'autre. Lévinas refuse la synthèse et s'adonne à une description excessive de la subjectivité. La surenchère verbale, l'exaspération, l'emphase comme mode d'expression dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* décentrent, destituent ou déconstruisent le sujet à tel point qu'il est difficile de préciser le statut de celui-ci. Le sujet est dépouillé de toute souveraineté. Il est otage de l'autre, sans lieu, exilé, apatride. Le sujet n'existe dans sa philosophie que comme affecté par l'autre dont l'appel précède l'identification à soi. D'où l'usage des expressions emphatiques pour le caractériser. Il est *fission, dénucléation, passivité, fragilité, faiblesse*, etc. Cet ouvrage abonde en formules choquantes avec la ferme volonté de rompre avec le sujet-substance. Il est l'*Autre-dans-le-Même, l'un-pour-l'autre, l'hémorragie du pour-l'autre*,

⁷²⁰ Paulette Kayser, *Emmanuel Lévinas : la trace du féminin*, Paris, PUF, collection "Philosophie d'aujourd'hui", 2000, p. 65.

etc. Ou encore l'identité du soi-même chez Lévinas se pose en dehors de tout retour ou de toute rencontre de soi avec soi. Le sujet est fissure ou la fission est constitutive du Moi.

Par une telle appréhension du sujet, Lévinas met une limite au *conatus essendi* du sujet, à la puissance naturelle, conquérante et dominante du sujet ou du Moi. Il récuse cette tendance égoïste, possessive, violente, voire même guerrière du Moi. Cette approche ne signifie nullement que celui-ci n'existe plus. Le sens n'est possible qu'à partir du moment où le sujet est voué à l'autre.

Le sujet endosse une identité différente : il est *désir de l'Autre*. La structure du sujet est *l'Autre-dans-le-Même*. L'identité du sujet n'est plus une substance et perd sa stabilité. Le Moi, antérieurement défini par la passivité de l'élection, est d'emblée ouvert à l'autre. Et la responsabilité éthique n'a de sens que si l'Autre et le Moi sont des êtres de chair et de sang. *L'hétérogénéité du Moi* et *d'autrui* fondent l'humanisme de l'autre homme, en ce qu'elle réfute l'égoïsme, empêche la revendication d'une identité si particulière. Car c'est à partir souvent de l'identité que l'on indexe ou désigne l'étranger. Le Moi reste important dans la mise en œuvre de l'humanisme de l'autre homme. Il a une place irréductible dans la réponse à l'appel du visage. C'est cette *dignité d'élu* qui s'énonce dans *l'unicité humaine* du pronom Je. Sans cette *demeure* donc, l'éthique de Lévinas s'évanouit.

La critique de l'autoposition narcissique du Moi chez Lévinas ne peut conduire à un égicide. De plus, il a reconnu que le sujet, le Moi peut et doit aussi se soucier de soi. Ainsi, la

socialité qu'il appelle de ses vœux n'est ni une négation ou une aliénation de toute subjectivité, ni la fusion de toutes les subjectivités au point où aucune individualité n'est perceptible.

Dans un entretien⁷²¹ de Jacques Derrida avec Jean-Luc Nancy, le problème de la place du sujet dans certaines philosophies contemporaines est abordé.

Jacques Derrida nomme *doxa*, l'idée qui consiste à affirmer que des philosophes comme Marx, Nietzsche, Althusser, Foucault, Lacan et même Heidegger ont "*liquidé*" le sujet ou mis le sujet derrière eux. Ce discours d'« opinion » est irrecevable et suppose un préalable, répondre à la question : *Qu'est-ce que le sujet ?* Mais, justement l'« opinion » y répond d'emblée en partant du principe que le sujet est le même pour tous les philosophes contemporains, qui veulent tous le "*liquider*". Il faut alors critiquer ou déconstruire ce supposé savoir sur ce qu'est le sujet. Car, tout au long de l'histoire de la philosophie, le sujet est soumis à une définition continue. Cette définition varie d'une période à une autre et d'un auteur à un autre. Pour Derrida, il faut donc se donner « *la peine d'analyser de près, de façon différentielle, les stratégies différenciées de tous ces traitements de "sujet" »*⁷²². Ainsi, de Descartes à Kant et à Husserl, le sujet ou le concept du sujet possède les caractéristiques suivantes : la stabilité, la présence permanente, la maintenance dans le rapport à soi, le lien avec la conscience, l'humanité, l'histoire et surtout la loi, etc. Dans les années cinquante-soixante, les philosophes

⁷²¹ « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », in *Points de suspension. Entretien. Jacques Derrida*, choisis et présentés par Élisabeth Weber, Paris, Éditions Galilée, Collection "La philosophie en effet", 1992.

⁷²² Ibid., p. 272.

vont déplacer la centralité du sujet et émettre sur lui un discours de "soupçon".

Pour nous, la phénoménologie lévinassienne s'inscrit justement dans cet ordre, cette logique de déconstruction, de dislocation du sujet absolu qui possède la figure de maîtrise de soi, de l'adéquation à soi, centre et origine du monde, etc. Jacques Derrida finit sur ce problème de "liquidation" par dire que la référence à quelque chose comme le Sujet est une fiction : « *Il n'y a jamais eu pour personne Le sujet, voilà ce que je voulais commencer par dire. Le sujet est une fable* »⁷²³. En d'autres termes, il n'y a jamais eu de présence-à-soi qui ne révèle l'écart du soi.

Jean-Luc Nancy adhère à l'idée que le sujet perçu comme une certaine unité est une fable. Qu'est-ce qui fait cette "unicité" ? Les réponses à cette question sont multiples et contradictoires. Il faut plutôt parler de "sujets philosophiques", car ils sont distincts d'une période à une autre et d'un philosophe à un autre et chez un même philosophe. Ainsi Nancy montre que le sujet transcendantal de Kant représente plusieurs sujets : celui de l'entendement, de la raison, de la faculté de juger et le sujet empirique. Jean-Luc Nancy pense l'être comme singulier et pluriel. Il est à la fois "singulièrement pluriel et pluriellement singulier". Il n'y a pas une approche unique et universelle de l'être. L'être ne saurait être cantonné à une approche particulière et partielle : soit il est unique et ne peut se confondre à quoi que ce soit, soit il est pluriel et se confond à tout. L'essence de l'être se trouve selon Jean-Luc Nancy dans le *singulier-pluriel (ou : le*

⁷²³ Ibid., p. 279.

singulier pluriel) qui justement disloque ou défait toute essence une et substantielle de l'être même. L'essence de l'être est une *co-essence*. Le moi ou le sujet n'est ni individuel ni collectif. Le sujet ne peut exister « *sans maintenir indéfectiblement l'extériorité elle-même et en tant que telle* »⁷²⁴ ou encore : « *la singularité de l'être est son pluriel* »⁷²⁵.

Toutes ces références tendent à montrer, tout comme chez Lévinas, que l'intériorité n'est pas rigoureusement intérieure. Car l'homme est transcendance par rapport à lui-même. L'approche du sujet en philosophie est multiple et contradictoire. Nous voulons retenir chez Emmanuel Lévinas son souci de trouver un sens à l'humain sans tomber dans l'ontologie, sans le mesurer par l'ontologie ; cela n'est guère possible qu'en redéfinissant le sujet qui demeure une énigme. Et dans ce sens, il faut admettre avec Joseph Cohen, Stéphane Habid, Raphaël Zagury-Orly que « *lorsque Lévinas s'applique à penser la subjectivité avant l'autonomie, il ne cherche point à nier le sujet, mais bien à déceler en lui le lieu d'où il ne se dit pas lui-même, car répondant déjà de ce qui le précède, l'appelle et l'enjoint avant même qu'il ne se constitue* »⁷²⁶. En d'autres termes, appréhender la subjectivité comme écoute de l'injonction, de l'appel à la responsabilité n'est pas une négation du sujet. Le sujet existe, mais il n'est plus assigné à une essence quelconque (raison ou conscience, liberté, etc.) : il se pose pour-l'autre. Il est le premier qui a entendu l'appel et qui y répond sans attendre un retour.

⁷²⁴ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Éditions Galilée, collection "La philosophie en effet", 1996, p. 50

⁷²⁵ Ibid., p. 58.

⁷²⁶ Joseph Cohen, Stéphane Habid, Raphaël Zagury-Orly, « Emmanuel Lévinas : la métaphysique radicale », in *Les temps modernes*, n° 664, mai – juillet 2011, p. 191.

La subjectivité peut donc pour Joseph Cohen, Stéphane Habid et Raphaël Zagury-Orly se penser doublement chez Lévinas, c'est-à-dire à la fois comme quête de la question de l'être et comme une passivité plus passive que toute passivité ouvrant la possibilité du pour-l'autre. Pour les auteurs que nous citons,

Cette "doubléité" de la subjectivité signifie, en vérité, que la pensée de Lévinas, sans nier l'ontologie du sujet (l'Ego, la conscience, l'autonomie, etc.), vise aussi ce point "méta-physique" dans le sujet, ce point où le sujet s'éveille par-delà soi-même en étant appelé ailleurs qu'en lui-même et en deçà de soi-même »⁷²⁷.

C'est dire que le sujet possède un ailleurs et un avant constitués : cette subjectivité ne saurait donc se représenter intégralement. Elle n'est pas présente ou effective : c'est une subjectivité éclipstique, « *quasi indicible. Elle tourne autour du sujet, lui revient et le hante. Elle l'expose à l'autre de lui-même, à ce qui est à la fois si proche et si lointain en lui-même et au-delà de lui-même* »⁷²⁸.

Sur le statut du féminin chez Lévinas, il faut aussi reconnaître que son approche a évolué tout au long de sa pensée et reste contestable par moments. Dans ses premières œuvres comme *De l'existence à l'existant*, *Le temps et l'autre*, *Totalité et Infini*, le féminin est décrit comme ce qui échappe au discours philosophique. Le féminin, c'est le mystère. Il est une altérité pure, irréductible. C'est une altérité qui n'est pas connue, s'éprouve par contre dans le mode relationnel. Elle n'est jamais

⁷²⁷ Ibid., p.192.

⁷²⁸ Idem

possédée par celui qui la rencontre. Ainsi, jusqu'à *Totalité et Infini*, le féminin est "l'autre par excellence". « *L'être féminin* » est la métaphore par excellence de l'hospitalité : il est préoccupé par l'étranger et est accueil de celui-ci. Mais l'usage de l'expression « *l'être féminin* » chez Lévinas ne désigne pas forcément la femme biologique. Cette notion peut désigner ce que tout être vivant peut ressentir. Par exemple, la masculinité, le propre du sexe mâle, peut être passive, fragile, vulnérable, caractéristiques ou traits habituellement attribués à la féminité.

À partir d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la notion du féminin symbolise la subjectivité éthique, c'est le passif plus que passif. Le féminin est le "porter par excellence" ou plus précisément le "porter de l'Autre par excellence". La maternité comme l'un des traits du féminin sert à écrire le sujet. La maternité est décrite comme une souffrance, une douleur, comparée à la paternité qui, dans *Totalité et Infini*, est expression de jouissance, de joie, etc.

Le reproche que la pensée ou la philosophie de Lévinas ne saurait être écrite par une femme est fondé. Car c'est toujours à partir d'une pensée et d'une écriture masculine que Lévinas analyse le problème du rapport à l'altérité féminine. Ainsi, son discours s'énonce toujours à partir du garçon, du fils, du frère. Son œuvre n'évoque ni la fille, ni la sœur. Francis Guibal, François-David Sebbah, Peter Kemp et Paulette Kayser trouvent incontestable que Lévinas décrive l'Éros d'un point de vue masculin, que ses descriptions phénoménologiques partent toujours du masculin, du fils.

Comment écrire en français et espérer échapper à l'usage d'un mot signifiant à la fois le mâle et l'espèce humaine ? Le français utilise couramment des mots désignant le mâle et l'espèce humaine en général, comme *fil*, *Homme ou homme*. Ces mots englobent le féminin. Mais le principe de l'universalisation, de la généralisation abolit la différenciation, donc la féminité, et c'est l'unique masculinité qui s'impose. Lévinas ne peut donc échapper à cette particularité inhérente à une langue comme le français.

Selon Peter Kemp, une femme philosophe aurait peut-être une autre approche phénoménologique dans sa description par exemple de l'amour érotique et du rapport à l'enfant. Mais Lévinas a souvent pris la précaution de dire qu'il emploie par exemple "*fil*" de façon indistincte, c'est-à-dire en y percevant le masculin et le féminin. Peter Kemp note que « *l'un des aspects les plus originaux de la philosophie de Lévinas est précisément qu'il plaide pour le droit du Soi à être soi-même dans la sensibilité* »⁷²⁹. Autrement dit, l'éthique de Lévinas exhorte à l'expression de la sensibilité, de la subjectivité. L'altérité irréductible tant recherchée doit être effective dans le vécu de chacun, quel qu'en soit le sexe. Donc l'éthique lévinassienne est aux antipodes d'une tentative de réduire la femme à l'homme, de la soumettre à une quelconque domination masculine.

La nouvelle pratique de la phénoménologie va s'appliquer à un thème lévinassien qui permet de rendre davantage compte de la pensée humaniste de l'Autre homme : celui de l'insomnie

⁷²⁹ Peter Kemp, *Lévinas. Une introduction philosophique*, édition Encre marine, 1997, p. 130.

comme responsabilité. Cette notion d'insomnie montre jusqu'à quel point se situe l'obsession lévinassienne du pour-l'autre et la singularité de sa pensée.

3. L'insomnie

La philosophie commence chez Lévinas avec l'insomnie. Cette insomnie est provoquée par l'intrigue du visage de l'autre. Face au visage de l'autre, le même est contraint de sortir de soi, de manifester en lui ce qui est en état de veille: c'est ce qui caractérise l'éthique de la responsabilité. La responsabilité envers l'Autre est un rapport inquiétant, une alerte permanente à sa vulnérabilité et à sa précarité. Le Même doit veiller constamment à le maintenir dans une dimension de hauteur.

*J'ai précisément décrit la responsabilité éthique comme **insomnie**, ou **éveil** parce qu'elle est un devoir perpétuel de vigilance et un effort qui ne doit jamais s'assoupir [...] l'amour ne peut dormir, il ne peut jamais être paisible ou permanent. L'amour, c'est prêter constamment attention à l'autre, il ne peut jamais être satisfait ni content de l'idéal bourgeois de l'amour comme confort domestique ou possession mutuelle de deux personnes vivant un égoïsme-à-deux⁷³⁰, confie Lévinas.*

La rencontre avec l'Autre plonge le je, le Même, dans le trouble, l'éveil, l'insomnie, aussi appelée dans *De l'existence à l'existant* "**la veille de l'être**". Cette rencontre avec l'Autre n'est pas une aliénation du Même. Dans cette rencontre, l'éveil du Même est une exigence, une obligation. L'insomnie désigne donc une

⁷³⁰ Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in *Esprit*, n°234, juillet 1997, p. 138.

vigilance, une impossibilité de ne pas être attentif à l'Autre. L'éveil est le propre de l'homme. Mais Lévinas reconnaît aussi cette autre dimension de l'homme :

Il est évident qu'il y a dans l'homme la possibilité de ne pas s'éveiller à l'autre ; il y a la possibilité du mal. Le mal, c'est l'ordre de l'être tout court et, au contraire, aller vers l'autre c'est la percée de l'humain dans l'être, un "autrement qu'être"⁷³¹,

précise-t-il. S'éveiller à l'Autre ou fuir la somnolence présente en nous, c'est cela qui instaure l'humanisme de l'Autre homme. « Notre humanité consiste à pouvoir reconnaître cette priorité de l'autre »⁷³², confirme Lévinas. L'insomnie fait de la responsabilité une vigilance éthique continue qui peut nous mettre à l'abri de l'abîme ou du malaise de nos sociétés modernes.

Assimiler toute la construction conceptuelle lévinassienne à une forme d'idéologie moralisante, de négation de la pensée, autrement dit à un déferlement d'émotions ou de sentiments sur la condition humaine, c'est véritablement méconnaître la philosophie de Lévinas, refuser de le lire ou simplement faire preuve de mauvaise foi. C'est une critique qui se complaît dans la caricature, la simplification, la raillerie. Daniel Sibony tombe dans cette caricature de la pensée lévinassienne. Sa critique est le fruit d'une lecture biaisée, partielle et faite de surenchère. Son plaidoyer pour une *éthique du partage de soi* et non du *don de soi* souffre d'un manque d'attention à l'ensemble de l'œuvre même de Lévinas. Alain Badiou au contraire, sans nier cet effort de construction chez Lévinas, pose que sans la référence au « Tout-

⁷³¹ Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, p. 124.

⁷³² Lévinas, *IH*, p. 201.

Autre », à l'Infini ou à Dieu, la philosophie lévinassienne s'effondrerait ; plus précisément son éthique relèverait de la catégorie du "discours pieux". La technique de lectures déconstructives ou "symptomales " d'Alain Badiou est connue selon Jean-Louis Schlegel : « *Il s'agit d'attribuer à l'auteur plus ou autre chose qu'il ne dit, à lui faire "avouer" en quelque sorte un dessein (peu glorieux) non dit, à lever ses masques et ses dissimulations* »⁷³³. Soupçonneux à l'égard de l'idéologie éthique propre à notre période contemporaine, Alain Badiou assimile l'éthique lévinassienne à celle de l'ingérence humanitaire. Et l'éthique de l'ingérence humanitaire veut entériner la "fin des idéologies". Au fond, Alain Badiou s'est inscrit dans la philosophie du soupçon. Pour lui, l'éthique contemporaine tend à faire de l'homme une victime qui doit accepter l'ordre des choses, les nécessités historiques du moment. Elle n'incite pas à la lutte d'émancipation, à la lutte militante pour la cause collective. Alain Badiou n'accorde de valeur qu'à l'héroïsme qui se déploie dans l'histoire. Et ce sujet héroïque est loin d'être l'homme abstrait du droit ou l'homme victime. Un tel anti-humanisme, même déclaré moderne, n'est pas parvenu à saisir la notion de l'Autre chez Lévinas et comporte un risque important : celui d'annuler toute éthique de la responsabilité vis-à-vis de l'autre. L'altérité ne se confond pas chez Lévinas avec l'affirmation de l'existence de différences entre les hommes, à tel point que l'autre est perçu comme insignifiant. Alain Badiou n'aurait pas perçu que chez Lévinas la *différence* est une *non-*

⁷³³ Jean – Louis Schlegel, « Chrétien, forcément chrétien », in *Esprit*, n° 323, mars – avril 2006, p.159.

indifférence au sens où elle n'implique aucun "différentialisme" ni relativisme culturel.

Toutes ces critiques manifestent un refus de prendre en compte l'opérationnalité des concepts lévinassiens, tels que d'autres philosophes ont pu la mettre en évidence : les travaux de Dussel en Amérique latine, l'exploitation du concept lévinassien de l'Accueil ou de l'hospitalité par Jacques Derrida en faveur de la régularisation de la situation administrative des sans-papiers, l'action déterminante de Lech Walesa pour la libération de la Pologne et la propagation de ce vent de liberté sur l'Europe de l'Est, etc. Que la pensée lévinassienne comporte des composantes bibliques, elle demeure une philosophie qui a fait la preuve de son intérêt pour le vécu des citoyens, de sa capacité d'induire le changement !

De nos jours, la philosophie de Lévinas se pose comme une pensée originale dans cette floraison de pensées éthiques ou de pensées qualifiées d'« humanisme ». Le mérite lévinassien est de tracer de manière radicale la frontière entre l'humain et l'inhumain. Désormais, dans nos conduites quotidiennes, nous savons où commence l'inhumanité en nous. La pensée lévinassienne « *élabore des contenus suffisamment complexes et rigoureux, dans un geste suffisamment tranchant et original* »⁷³⁴, dit François-David Sebbah, pour qu'il soit réellement difficile de la confondre avec d'autres formes d'éthique. L'humanisme de l'Autre homme ne se confond pas avec la pensée de ceux qui affirment que l'homme est une créature privilégiée, façonnée à

⁷³⁴ François-David Sebbah, *Lévinas et le contemporain. Les préoccupations de l'heure*, Besançon, Ed. Les solitaires intempestifs, coll. « Expériences philosophiques », p. 153.

l'image de Dieu, mais pas davantage avec ceux qui considèrent que l'homme doit être toujours pris comme fin en soi et non uniquement comme moyen. En d'autres termes, les concepts qui sous-tendent l'humanisme de l'Autre homme permettent de distinguer la pensée de Lévinas de l'humanisme religieux de type judéo-chrétien et des autres formes d'humanisme laïc que les nécessités ou les drames du moment invitent dans les débats publics.

Il s'agit notamment de l'humanisme en général, qu'il soit universaliste ou moderne, de l'humanitarisme, de la philosophie du *care*, du post-humanisme et de la bioéthique, etc.

Aussi, l'humanisme universaliste est un mouvement philosophique profondément influencé par la pensée de Kant. L'humanisme universaliste se montre optimiste quant à la question du pouvoir de la raison, envisagée sur le plan moral et politique. Il est héritier de la philosophie des droits de l'Homme et se présente comme le défenseur de la dignité humaine, de l'autonomie et de la responsabilité du sujet contre tous les déterminismes qui pèsent sur l'homme, tels que celui de l'inconscient, des forces sociales et économiques. L'homme doit s'affranchir aussi de toute croyance religieuse et construire son avenir en se fondant sur les seules forces humaines.

La pensée de Karl Marx est un exemple d'humanisme universaliste. Marx se demande comment l'homme a pu dans des conditions déterminées se faire ennemi de son prochain. Une telle anomalie, qu'on appelle **aliénation**, s'explique selon Marx par la structure de l'économie : le système de production et d'échange fondé sur la propriété, le libre-échange et le profit est

le socle d'une société fondamentalement inégalitaire. En effet, une telle structuration de l'économie permet à une minorité possédante, c'est-à-dire la "bourgeoisie", de s'enrichir par l'exploitation économique de la masse ouvrière ou "prolétariat".

Le système économique détermine largement l'organisation de la société à un moment donné, dans les domaines politique, juridique, religieux, philosophique, moral et artistique. Mais cette exploitation économique de la classe ouvrière par la classe bourgeoise engendre inexorablement la « lutte des classes ». Dans cette « lutte des classes », les ouvriers, par leur engagement révolutionnaire, peuvent ouvrir le passage vers une ère nouvelle, afin de forger rapidement les bases d'une société égalitaire tant espérée. En somme, la rupture définitive avec l'ordre bourgeois doit déboucher sur l'instauration d'un système socialiste de type collectiviste (le « communisme ») qui réalisera une société heureuse, libérée de la misère et de la violence. Cette révolution, de l'avis de Louis Althusser, « sera non plus seulement politique (réforme libérale rationnelle de l'État), mais aussi "humaine" (« communiste »), pour restituer à l'homme sa nature aliénée dans la forme fantastique de l'argent, du pouvoir et des dieux »⁷³⁵. Une telle révolution concrète, pratique, sera l'œuvre commune de la philosophie (où l'homme est nié pratiquement) et du prolétariat. L'instauration du communisme va permettre au prolétariat de prendre possession de soi. Une telle forme d'humanisme est qualifiée d'*humanisme socialiste*. Cet humanisme socialiste est le refus de toutes les formes de discriminations humaines (raciales, politiques,

⁷³⁵ Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La découverte /Poche, 1996, p .233.

religieuses, etc.). L'humanisme socialiste de Marx se veut un humanisme réel, un humanisme dont le contenu se trouve dans la société, l'État, etc.

L'humanisme moderne a été influencé par l'humanisme chrétien et l'humanisme universaliste. Il est souvent perçu comme l'un des fondements des valeurs démocratiques et libérales. Lévinas s'interroge sur la genèse de cet humanisme en ces termes : « *tout l'humanisme occidental ne passe-t-il pas par une laïcisation du judéo-christianisme ? Les droits de l'homme et du citoyen et l'esprit nouveau qui a vaincu au XVIII^{ème} siècle, n'auraient-ils pas accompli dans notre esprit les promesses des prophètes ?* »⁷³⁶. Une réponse à ses yeux évidente ! L'humanisme moderne est la résultante de toutes les valeurs (le respect de la dignité humaine, la liberté, les droits de l'homme, etc.) prônées par la civilisation judéo-chrétienne, mais perçues sous l'angle laïque et devenues valeurs universelles devant régir la vie de nos sociétés démocratiques et libérales.

Cet humanisme moderne a fait l'objet de critiques sévères de la part de Karl Marx, Heidegger et des philosophes postmodernes.

Toutefois, ces critiques sont elles-mêmes des tentatives de construction de l'humanisme moderne.

Les marxistes par exemple, lui reprochent son aspect formel, théorique : c'est un humanisme abstrait qui défend une conception totalement abstraite de l'être humain. Donc c'est une approche qui ignore les conditions concrètes d'existence,

⁷³⁶ DL, p. 414.

notamment le rôle prépondérant joué par les structures économiques et sociales dans la reproduction des inégalités. L'humanisme moderne est un humanisme de leurre, qui vise à masquer les injustices, les inégalités criardes qui découlent du fonctionnement de nos sociétés démocratiques et libérales. Marx estimait que dès lors qu'il s'agit de l'homme, il s'agit toujours d'un être concret, historiquement et socialement déterminé ou façonné par les conditions de sa classe. C'est ce que Louis Althusser nomme l'*antihumanisme théorique* de Marx. Et cet anti-humanisme marxiste est accompagné de la critique de l'humanisme lui-même comme une idéologie. Louis Althusser en reprenant l'idée de Carl Schmitt selon laquelle le concept d'humanisme n'est qu'un concept *idéologique* ne veut nullement contester la réalité que désigne par exemple le concept d'*humanisme socialiste*. Pour lui, il s'agit de définir la valeur théorique de ce concept d'humanisme. Comme concept idéologique (et non scientifique), l'humanisme

*désigne bien un ensemble de réalités existantes, mais (...) à la différence d'un concept scientifique, il ne donne pas le moyen de les connaître. Il désigne, sur un mode particulier (idéologique), des existences, mais ne donne pas leur essence*⁷³⁷.

En somme, comme idéologie, l'humanisme est une nécessité pratique, concrète. Et c'est à partir de la critique philosophique de cet humanisme comme idéologie que le marxisme peut développer une politique, une philosophie, une morale, un humanisme fondés sur l'homme concret.

⁷³⁷ Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La découverte/Poche, 1996, p.229.

Martin Heidegger, dans la *Lettre sur l'humanisme*, exprime sa méfiance à l'égard des « ... ismes », tout en reconnaissant que c'est la marche de l'opinion publique qui en réclame sans cesse de nouveaux. Et le philosophe est toujours apte à répondre favorablement à de telles demandes. Le mot "humanisme" est justement de cet ordre. Sa *Lettre sur l'humanisme* est une réponse à la question du philosophe français Jean Beaufret. Il interrogeait Heidegger pour savoir « **Comment redonner un sens au mot "Humanisme" ?** »⁷³⁸. Pour Heidegger, une telle question, au-delà du fait qu'elle présuppose le maintien du mot "humanisme", contient l'aveu que celui-ci a perdu son sens. La constante dans toutes les manifestations historiques de l'humanisme, en commençant par le premier humanisme, c'est-à-dire celui de Rome, présuppose « *"l'essence" la plus universelle de l'homme comme évidente. L'homme est considéré comme animal rationnelle* »⁷³⁹. Ou encore, l'homme est défini comme « personne », comme **être-spirituel-doué-d'une-âme-et-d'un-corps**. Toutes ces hautes déterminations humanistes de l'essence de l'homme ne révèlent pas encore selon Heidegger la dignité propre de l'homme. Il en conclut alors que la pensée exprimée dans *Sein und Zeit* est contre l'humanisme. Mais, précise-t-il,

cette opposition ne signifie pas qu'une telle pensée s'oriente à l'opposé de l'humain, plaide pour l'inhumain, défende la barbarie et rabaisse la dignité de l'homme. Si l'on pense contre l'humanisme, c'est parce

⁷³⁸ (M.) Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III*, traduit de l'Allemand par Roger Munier, Éditions Gallimard, 1966, p.77.

⁷³⁹ Ibid., p. 87.

*que l'humanisme ne situe pas assez haut l'humanitas de l'homme*⁷⁴⁰.

L'humanisme se fonde sur une métaphysique, l'essence de l'humanisme est métaphysique. Toute métaphysique est humaniste. La métaphysique chez Heidegger se définit comme toute quête, détermination de l'essence de l'homme qui ne se pose pas la question portant sur la vérité de l'Être. La métaphysique classique empêche que cette question soit posée. Elle est véritablement l'oubli de l'Être. Par conséquent, le mot "humanisme" a perdu son sens. La déconstruction de la métaphysique ou de l'ontologie classique vise surtout l'humanisme. Pour Heidegger, l'essence de l'homme repose véritablement dans **l'ek-sistence** comme ouverture. Exister signifie donc ne pouvoir être réel qu'en se projetant hors de soi-même et au-devant de soi-même. À partir d'une telle affirmation, Heidegger redéfinit l'humanisme ou redonne un sens au mot "humanisme" :

*"Humanisme" signifie, dès lors, si toutefois nous décidons de maintenir le mot : l'essence de l'homme est essentielle pour la vérité de l'Être, et l'est au point que désormais ce n'est précisément plus l'homme pris uniquement comme tel qui importe*⁷⁴¹.

La pensée sur *l'humanitas de l'homo humanus* est aussi celle sur la vérité de l'Être. Ce qui importe aux yeux de Heidegger, « *c'est l'humanitas au service de la vérité de l'Être, mais sans l'humanisme au sens métaphysique* »⁷⁴². En d'autres termes, pour que l'on puisse engager une réflexion sur l'homme concret, on

⁷⁴⁰ Ibid., pp. 100-101.

⁷⁴¹ Ibid., p. 125.

⁷⁴² Ibid., p. 135.

doit commencer par se débarrasser du concept abstrait de l'homme, de la métaphysique de l'homme. Sans une telle précaution, la réflexion philosophique va imposer à l'homme la restriction inhumaine de vivre sous la menace de l'humanité, de réaliser un idéal d'homme qu'il n'atteindra jamais.

L'humanitarisme panse les blessures et n'a guère besoin d'une rigoureuse élaboration conceptuelle. Il est l'expression de sentiments nobles et/ou généreux. L'humanitarisme, de nos jours, c'est du politiquement correct : il exprime la bienveillance.

Et sur le plan philosophique, Rudi Visker dira que

l'humanitarisme n'est... qu'une nouvelle tentative de culturaliser ou de contextualiser autrui et tout compte fait, de par cette totalisation ou cette neutralisation de l'autre, il semble partager avec le racisme - que, bien sûr, il combat - la même violente logique qui réduit l'altérité de l'autre à ces différences au lieu d'y voir ce qui ne se laisse ni contenir ni circonscrire par aucune collection de différences⁷⁴³.

En d'autres termes, dans l'humanitarisme, ce sont les différences qui constituent l'altérité de l'autre. Des différences exposées, exhibées, analysées et servant de critères de distinction entre les hommes. D'où la similitude dans la démarche entre l'humanitarisme et le racisme. À la différence que le racisme se sert de ces différences entre les hommes pour établir une hiérarchie entre eux. Il faut noter aussi que la responsabilité humanitaire est au-delà de l'*après-coup* de Lévinas. Elle ne précède pas la liberté. Alors que chez Lévinas, « la

⁷⁴³ Rudi Visker, « D'une autre nudité d'autrui », in *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, sous la direction de Nathalie Frogneux et Françoise Mies, Paris-Namur, Les Éditions du Cerf, 1998, p. 212.

*responsabilité est plus vieille que ma liberté – elle est réponse "sans question" »*⁷⁴⁴. Le Moi est d'emblée responsable de l'Autre sans avoir eu le temps de décider de s'engager pour autrui ou de se *donner* cet engagement.

Dans nos sociétés modernes marquées par la précarité et par l'individualisme extrême inhérent au néo-libéralisme, une notion philosophique comme le *care* ne peut nullement se confondre avec l'humanisme de l'Autre homme. Cette expression anglaise *care* signifie alternativement « *soin* » et « *souci des autres, sollicitude, penchant à prendre soin d'autrui, à veiller sur lui* ». Ce courant de philosophie morale et politique est né aux États-Unis dans les années 80 avec la psychologue de sensibilité féministe Carol Gilligan dans son ouvrage *Une voix différente. Pour une éthique du Care*⁷⁴⁵.

La notion anglo-saxonne du *care* est utilisée dans les débats politiques néerlandais et français. Elle permet de critiquer le libéralisme qui instaure dans nos sociétés la fragilité des vies des citoyens.

Le *care* est une notion compassionnelle, loin d'avoir la rigueur, l'exigence et la complexité de l'humanisme de l'Autre homme. Il est difficile de faire de l'humanisme de l'Autre homme une exploitation politique ou justement un baume pour panser les blessures infligées à la société par l'économie néolibérale, sans trahir ou dénaturer la pensée de Lévinas. Le *care* n'invite pas à la responsabilité du sujet, ne cherche guère à voir la possibilité d'instaurer la justice et l'équité : il peut être un

⁷⁴⁴ Ibid., p. 212.

⁷⁴⁵ Carol Gilligan, *Une voix différente. Pour une éthique du Care*, Flammarion, « champs Essais », 1982.

appel à des démissions tant collectives qu'individuelles et à des abdications civiques, etc. Chez Lévinas, il ne s'agit nullement d'avoir pitié de l'Autre. L'Autre, placé dans une dimension de hauteur, ordonne, commande à la responsabilité. En d'autres termes, ce n'est **ni pour moi, ni à partir** de moi que je deviens responsable d'autrui. Le sujet n'est responsable que pour Autrui (à partir de l'injonction d'Autrui) et à cause d'Autrui : l'altérité irréductible d'autrui ordonne la responsabilité du sujet. Et Agata Zielinski reconnaît que

l'inégalité fondamentale proclamée par Lévinas entre autrui et moi est comme un garde-fou contre les risques d'une éthique pensée à partir de soi, qui ferait de l'égoïsme la mesure de toute action (...) La responsabilité est l'envers du solipsisme. Le sujet éthique est responsable de l'autre infini⁷⁴⁶.

Ce que la philosophie appelle aujourd'hui le *post-humanisme* est simplement un humanisme du XXI^{ème} siècle. Cet humanisme est une reprise de l'humanisme classique de la Renaissance qui intègre les derniers progrès de l'informatique et des biotechnologies. L'humanisme du XXI^{ème} siècle se veut forcément un dépassement de l'humanisme classique. Car le sujet n'est plus le même. L'homme a évolué et est en train d'acquérir des pouvoirs d'auto-transformation extraordinaires. Voilà pourquoi, quelle que soit la forme de l'humanisme, il doit prendre en compte ces avancées prodigieuses. Selon Serge Frottein,

le terme de post-humanisme peut recouvrir des orientations très diverses, qui vont du scientisme le plus arrogant et le plus débridé à l'écologisme le plus

⁷⁴⁶ Agata Zielinski, *Lévinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, collection Philosophies, 2004, p.115.

*humble et le plus craintif, où la réflexion philosophique reste toujours un peu courte et pour le moins décevante*⁷⁴⁷.

Aux États-Unis, le terme de *transhumanisme* a été préféré à celui de *posthumanisme* (les Américains écrivent les deux sans trait d'union). Et le *transhumanisme* américain ambitionne d'exploiter le progrès rapide des sciences et technologies nouvelles dans le but d'aider l'homme à dépasser les limites inhérentes à sa nature d'homme, sa condition d'homme. En somme, le *transhumanisme* veut améliorer la condition humaine. Le transhumain est l'abréviation d'« *humain transitoire* » (**transitory human**). Ce qui signifie être en route dès maintenant vers la posthumanité. Le danger de l'humanisme du XXI^{ème} siècle ainsi défini ou de

*cette volonté d'améliorer l'être humain par tous les moyens technologiques n'est pas tant l'eugénisme, ici individualisé ou personnalisé à l'extrême, que l'élitisme, ou en tout cas de nouvelles formes de cloisonnement et d'exclusion aux conséquences éventuellement catastrophiques*⁷⁴⁸.

L'humanisme de l'Autre homme ne peut être comparé à une telle expression de la puissance de certains, fût-ce d'une nation ou d'un État. Il est aux antipodes de cette forme d'humanisme. L'humanisme de l'Autre homme permet justement, à la lecture de telles pensées, de comprendre l'importance, de souligner la valeur primordiale de l'humain. Et

⁷⁴⁷ Serges Trottein, « Le post-humanisme de Nietzsche : réflexions sur un trait d'union », Noesis, [En ligne], N° 10 I2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, Consulté le 02 août 2010. URL : <http://noesis.revues.org/index662.html>

⁷⁴⁸ Serges Trottein, « Le post-humanisme de Nietzsche : réflexions sur un trait d'union », Noesis, [En ligne], N° 10 I2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, Consulté le 02 août 2010. URL : <http://noesis.revues.org/index662.html>

l'usage de cette expression, avec tout le contenu qui s'en dégage, permet de donner une unité, une cohérence à toute la pensée lévinassienne. Lévinas a construit cette expression. Certes, il part de mots connus comme *humanisme*, *autre* et *homme*. Mais la conjugaison, l'addition ou l'ordonnement de ces mots pour signifier, exprimer le rapport à l'humain avec des exigences ou des données nouvelles, relève de l'effort de conceptualisation de Lévinas. Nous pouvons donc dire que comme tout concept, l'humanisme de l'Autre homme est producteur, créateur de sens dans la pensée lévinassienne. Cet effort de déplacement de sens oblige à admettre avec Paulette Kayser que « *l'humanisme de Lévinas ne se base ni sur l'identité du sujet ni sur un moi-entité et encore moins sur une décision consensuelle résultant du libre-arbitre, mais sur l'altérité qui est déjà constitutive du moi : affection par l'autre.* »⁷⁴⁹

La prudence s'impose avec toute forme d'humanisme. Mais si de nos jours, estime Bernhard Waldenfels, « *nous voulons continuer à parler d'humanisme, alors certainement pas un humanisme de l'"homme total" ou de l'"homme normal", mais pour le dire avec Lévinas – un humanisme de l'autre homme.* »⁷⁵⁰

Cet humanisme aura comme particularité de permettre de répondre aux autres, d'être doté d'un *logos responsif*, c'est-à-dire une réponse au sens radical, qui précède toute argumentation et tout calcul.

⁷⁴⁹ Paulette Kayser, *Emmanuel Lévinas : la trace du féminin*, Paris, PUF, collection "Philosophie D'aujourd'hui", 2000, p.203.

⁷⁵⁰ Bernhard Waldenfels, *Topographie de l'étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger : Tome 1*, traduit de l'allemand par Francesco Gregorio, Frédéric Moinat, Arno Renken et Michel Vanni, Paris, Van Dieren Éditeur, Collection "Par ailleurs riponne", 2009, p.211.

La rupture que Lévinas a voulu développer en s'inspirant de philosophes comme Platon, Descartes, Maïmonide, ou Rosenzweig, consiste bien à indiquer que la philosophie a une autre dimension. Une dimension importante, non limitée au strict domaine du savoir ; elle est surtout proximité, expression de la socialité.

4. La philosophie comme expression de la proximité ou de la Socialité

Au-delà de l'affirmation selon laquelle « *la pensée est fondamentalement savoir, c'est-à-dire intentionnalité – volonté et représentation* »⁷⁵¹, Lévinas estime qu'elle est aussi et surtout expression de la proximité à l'Autre, de la Socialité. Une définition de la philosophie qui prouve l'optimisme que Lévinas exprime quant à celle-ci, quant au rôle qu'elle peut jouer dans la Cité.

C'est vrai, la philosophie a un côté existentiel, reconnu par l'histoire de la philosophie. Mais un auteur n'a jamais décrit avec autant de souci cette dimension sociable de la philosophie. Une évidence s'impose à nous : on ne peut pas lire Lévinas et ne pas développer davantage sa conscience du souci pour autrui.

Cet héritage historique, il l'a reconnu en ces termes :

*Mon enseignement reste, en fin de compte, très classique, il répète après Platon que ce n'est pas la conscience qui fonde le Bien, mais que c'est le Bien qui appelle la conscience. La sagesse, "c'est ce que le Bien commande". C'est en vue du Bien que toute âme fait ce qu'elle fait". (La République, 505e).*⁷⁵²

⁷⁵¹ Lévinas, AT, p. 38.

⁷⁵² Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 223

S'inspirant d'une telle approche, Lévinas développe la dimension existentielle de la philosophie. Elle est une *conscience*, conscience de la fragilité, de la vulnérabilité de l'Autre et de la nécessité de le situer dans une dimension de hauteur. Voilà pourquoi Lévinas désigne la philosophie comme *une sagesse de l'amour au service de l'amour* et non de la connaissance. Elle s'adresse toujours à un interlocuteur. Un interlocuteur doté d'une altérité irréductible, incessible et par conséquent qu'aucun discours ne peut embrasser. Philosopher, c'est *parler-à-un sujet*. Et, selon Pierre Hayat,

*"parler de", c'est simultanément "parler à". La philosophie est une activité sociale non seulement parce qu'elle ne peut ignorer les savoirs et les institutions de son temps, mais parce qu'elle a "un interlocuteur" : une autre pensée, tel ou tel homme, mais aussi une société, une époque, une histoire*⁷⁵³.

Partant d'une telle orientation, l'éthique elle-même est *amour d'Autrui*, ou plus précisément *"amour sans concupiscence"*, *charité*, *hospitalité* ou *accueil de l'Autre*. Lévinas est revenu à plusieurs reprises dans des entretiens pour déclarer que sa philosophie pouvait se laisser dire de façon précise et ramassée en quelques apostrophes ou adresses : « *Après-vous Monsieur* » (surtout), « *Comment allez-vous ?* » et « *Je suis à vous* ». Toutes choses qui prouvent que le souci de Lévinas est de faire de la philosophie une pensée animée d'une inquiétude – celle de l'Autre. Ce souci d'Autrui ou ce souci éthique sous-jacent à toute vie en société et à tout être humain est primordial. C'est pourquoi l'humanisme de l'Autre homme

⁷⁵³ Pierre Hayat, *Emmanuel Lévinas, éthique et société*, Paris, Kimé, 1995, p. 115.

permet de trouver un sens à l'humain sans se référer au concept, à l'ontologie et aux sciences humaines ou psychologiques. Une spécificité de la pensée de Lévinas que Miguel Abensour souligne :

*Tandis que de grands philosophes du vingtième siècle élaborent leur pensée sous la protection d'un principe, d'un arché – Ernst Bloch, le principe-espérance. Hans Jonas, le principe-responsabilité ; Martin Heidegger, le principe d'anarchie, si l'on suit les analyses de Rainer Schürmann -, Lévinas est ce penseur rare, résolument moderne, qui explore l'intrigue de l'humain, hors de tout principe, à l'extérieur de tout **arché**, parti à la recherche de l'An-archie, essentielle à l'humanité⁷⁵⁴.*

La philosophie de Lévinas, à la différence par exemple de celle de Hans Jonas, n'invite pas à calculer, établir une comparaison entre avantage et inconvénient de nos actions dans un avenir proche et un avenir lointain.

Hans Jonas veut redonner sa place à une philosophe de la nature. Une telle ambition est étrangère à la philosophie dans son ensemble. Pour illustrer cela, il cite le magnifique texte de Kant intitulée *Projet de paix perpétuelle*, où est anticipée l'idée d'une société des nations. Kant « *n'avait nul besoin de réfléchir sur le rapport de l'homme à la nature au sens de l'urgence avec laquelle on doit y réfléchir aujourd'hui, car il ne pouvait être question à cette époque-là d'une nature menacée* »⁷⁵⁵, constate Hans Jonas ; alors que l'époque moderne se caractérise par la puissance humaine accrue, la quasi-infinité de la capacité de faire et du désir de l'homme et la grande prise de conscience

⁷⁵⁴ Miguel Abensour, « Lévinas et la politique. L'an-archie entre métaphysique et politique », in *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n°14, 2002, p. 131.

⁷⁵⁵ Entretien de Hans Jonas, in *Esprit*, n°206, novembre 1994, p.16.

progressive relative aux effets dévastateurs de cette puissance sur un environnement ou une nature limitée. Cette prise de conscience est une raison objective pour ajouter une nouvelle dimension à la perspective éthique. La réflexion philosophique doit intégrer impérativement les préoccupations liées à la nature : « *Que nous ayons à intégrer notre savoir de la nature dans nos réflexions éthiques, voilà une situation neuve* »⁷⁵⁶, affirme Hans Jonas. Il croit à une **heuristique de la peur**. C'est une expression utilisée dans son *Principe responsabilité*⁷⁵⁷. "Heuristique, signifie "méthode de découverte". Par cette expression, Hans Jonas veut signifier que le plus grand danger (les nuisances écologiques, la pollution de l'environnement...), peut nous faire prendre conscience de ce qu'il convient de préserver à tout prix. La pensée éthique de Hans Jonas a exercé une influence sur la formation des mouvements écologiques à la fin du XX^{ème} siècle et sur les débats internationaux relatifs à la protection de l'environnement. De là naîtra l'inscription dans les chartes et déclarations internationales de l'idée d'une **responsabilité à l'égard des générations futures**.

Toutes ces éthiques sont qualifiées de "conséquentialistes" au sens où elles alarment l'opinion par la dénonciation des effets néfastes, des conséquences que nos comportements engendrent vis-à-vis de l'environnement.

Aussi,

face aux éthiques conséquentialistes, Lévinas offre le point de vue d'une radicale gratuité qui guide la

⁷⁵⁶ Idem

⁷⁵⁷ (H.) Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Cerf, 1990.

*responsabilité. Son originalité dans le paysage des philosophies morales contemporaines tient à cela : alternative à l'évaluation d'une action bonne, il n'y a d'autre Bien qu'autrui. Et la bonté sera ce qui permet à autrui de persévérer dans son existence. Autrui est l'inconditionné »*⁷⁵⁸, constate Agata Zielinski.

L'éthique de Lévinas s'intéresse au fondement ou plutôt à l'orientation de la morale. *L'ex-cendance* de cette éthique c'est-à-dire sa "sortie de l'être et des catégories" qui la décrivent, conduit Jacques Derrida à qualifier cette éthique de *méta-théologie*, *méta-ontologie* et de *méta-phénoménologie*. *L'ex-cendance* éthique désigne donc le non-lieu de la métaphysique. Voilà pourquoi Jacques Derrida la qualifie d'*éthique de l'éthique*⁷⁵⁹, ou encore de *métaéthique*⁷⁶⁰. Cette éthique s'énonce sans loi, sans concept. Elle est, de l'avis de Lévinas, une philosophie première, c'est-à-dire une métaphysique au sens où celle-ci fonde toute entreprise philosophique. Par conséquent, conclut Jacques Derrida, l'éthique lévinassienne n'est assimilable ni à la morale, ni à l'anthropologie, ni à l'épistémologie, ni à la théodicée : « *C'est à cette profondeur que nous ferait trembler la pensée d'Emmanuel Lévinas* »⁷⁶¹, conclut-il.

La quête de l'humain dans l'homme ou l'humanisme de l'autre homme est ce qui définit la philosophie de Lévinas, ou plus précisément ce qui qualifie dans l'évolution de sa pensée la sphère de la justice et du politique. À partir donc de l'apparition

⁷⁵⁸ Agata Zielinski, *Lévinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, collection Philosophies, 2004, p.150.

⁷⁵⁹ Jacques Derrida, « Violence et métaphysique (Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas) », in *L'écriture et la différence*, Paris, Ed. du Seuil, Coll. « Points », 1967, p.122.

⁷⁶³ Ibid., p.164.

⁷⁶¹ Ibid., p.122.

du tiers, Lévinas développe un humanisme qui peut s'opposer à un antihumanisme de l'éthique. Car le duo éthique ou le face-à-face est fondé sur l'inégalité, l'asymétrie, le dés-inter-essement. Lévinas parle de persécution, de "barbarie sauvage de l'altérité" dans le face-à-face éthique : on est loin du règne de l'humanisme tel qu'il est couramment ou ordinairement défini ! Dans la rencontre avec le visage de l'autre, l'accueil de celui-ci n'est ni une intention ni un choix. Le Moi répond à une injonction. Alors, en quoi cette éthique du face-à-face est-elle humaine ? Si dans l'humain, il y a la parole articulée, la raison, le libre choix, l'affirmation d'une identité, etc., alors il faut conclure que le face-à-face n'a rien d'humain. Mais, n'oublions pas que l'humanisme ne peut être critiqué que pour exiger plus d'humanisme. Et le duo éthique, malgré la violence qui en découle, s'inscrit paradoxalement dans la quête d'un altruisme absolu, d'un humanisme radical. Ainsi, le vivre-ensemble se voit constamment interpellé par le duo éthique, c'est-à-dire par la responsabilité illimitée du Même. Donc, pour nous, quel que soit l'angle d'approche, le face-à-face éthique, la socialité ou l'ouverture au tiers, la pensée lévinassienne est humaniste, en un sens qui lui est propre.

La spécificité de la philosophie moderne réside dans le fait que son discours porte sur l'humain. Au-delà du savoir, il y a aussi ce pan, cette dimension qu'est l'homme. Et Jean- François Lyotard de reconnaître là ce qui fait la force de la pensée lévinassienne :

Toute pensée n'est pas savoir. C'est très clair. Et la philosophie n'est pas nécessairement et en tout cas pas

exclusivement [...] un genre de discours qui a affaire au savoir [...] Mon admiration pour la pensée de Lévinas vient de là, c'est que tout d'un coup elle découvre un domaine de l'expérience, ou de la réflexion, qui n'est pas objet de savoir ; mais dont on peut dire quelque chose, bien que ce ne puisse jamais être le savoir⁷⁶².

Affirmer l'altérité absolue de l'Autre permet de préserver son intégrité contre toutes les formes de violences que secrète le fonctionnement quotidien de nos sociétés modernes. Sauver l'individu dans les sociétés modernes consiste à faire de son altérité le principe régulateur du mode de gestion de celles-ci et des comportements de chacun.

En partant de la réalité actuelle ou du vécu d'aujourd'hui, que peut-on faire pour enrichir davantage l'humanisme de l'autre homme ? L'éthique du visage ne peut-elle pas s'enrichir de l'apport de certaines valeurs ou vertus appartenant à d'autres cultures ? Pour nous la culture traditionnelle africaine possède des valeurs ou des vertus permettant de réaliser une telle finalité. Des valeurs qui méritent d'être repensées, réfléchies, afin d'enrichir les exigences de l'éthique lévinassienne et contribuer ainsi à la manifestation de l'humain de l'homme. Pour nous, il faut donc décontextualiser Lévinas en confrontant les thèmes majeurs de sa pensée avec quelques principes éthiques de la société traditionnelle africaine. En opérant ce déplacement vers la culture traditionnelle africaine, cette décontextualisation, nous pourrions

⁷⁶² Jean-François Lyotard, *Autrement que savoir : Emmanuel Lévinas*, Paris, édition Osiris, 1988, p. 89.

contribuer à enrichir l'humanisme de l'autre homme par des inventions conceptuelles nouvelles.

5. L'humanisme de l'autre homme face à la réalité d'aujourd'hui

Lévinas est certes un philosophe du XX^{ème} siècle, moderne, mais il faut reconnaître que depuis sa mort (en 1996), les réalités de nos sociétés ont beaucoup évolué. Une évolution très frappante, surtout durant la décennie qui s'est écoulée après sa mort. Soulignons quelques traits marquants de cette évolution. D'abord, le règne du Capital, du Marché est plus que jamais dominant. L'organisation économique mondiale s'impose aux nécessités politiques nationales. Et cette ascension croissante de l'économie du marché accroît l'affirmation de plus en plus violente du repli sur soi, de l'individualisme, du *chacun pour soi*. Ensuite, la porosité ou la disparition des frontières, des distances, due aux progrès des techniques de communication comme le téléphone satellitaire, l'Internet (YouTube, Facebook, Twitter, etc.) transforment l'univers en village planétaire. Enfin, la xénophobie, le racisme sont exacerbés dans les pays qui font face à d'énormes difficultés économiques. Plus la paupérisation se développe dans un État, une Nation, plus la haine de l'Autre comme étranger croît et menace la stabilité sociale. L'Italie, la Grèce, Israël, etc. s'illustrent avec des manifestations xénophobes de plus en plus virulentes.

Au vu de ces quelques réalités qui ne sont pas totalement nouvelles, mais se sont plutôt accentuées, nous pouvons dire que

Lévinas est d'actualité : sa pensée est une protestation contre l'inhumanité de notre époque. L'intérêt de cette pensée pour nous est qu'elle permet de rompre avec ce pseudo-humanisme de l'Occident. De l'avis d'Aimé Césaire, ce pseudo-humanisme en vogue en Europe au XX^{ème} siècle s'est caractérisé par une approche raciste des droits de l'homme. Ce pseudo-humanisme ne défendait pas les droits des Arabes d'Algérie, des coolies, ni des nègres d'Afrique. En ce sens, il faut reconnaître que Hitler est le produit des valeurs, de la civilisation de son temps. C'est la prise de conscience précoce d'un tel fait par Lévinas et sa volonté de dépasser toutes les pseudo- approches humanistes de son temps qui donne un sens et un intérêt particulier à sa philosophie. Sa quête du sens de l'éthique peut servir à combattre partout la peur de l'autre, de l'étranger et particulièrement dans une Europe en récession économique. Elle peut donc contrer la montée des mouvements populistes et extrémistes. En somme, cette pensée humaniste peut porter le message selon lequel personne ne doit être considéré comme un *"damné de la terre"*, pour reprendre l'expression de Frantz Fanon. Lévinas, en développant une approche du sujet qui refuse l'essentialisation et l'ontologisation, avait anticipé par rapport au contexte actuel, caractérisé par cette émergence du sujet qui ne souhaite être limité ni à un espace géographique ni à une aire culturelle. L'autrement qu'être, l'évasion, la sortie de l'être ou la transcendance du sujet éthique lévinassien correspond bien aux exigences actuelles de la vie des hommes. C'est donc une pensée qui a su dire à son temps ce que doit être l'idéal de vie des hommes. Et pour nous, vouloir surmonter les problèmes actuels qui nous assaillent dans notre

existence quotidienne, c'est s'orienter vers la pensée humaniste de l'autre homme de Lévinas.

En Afrique par exemple, l'éthique du visage peut contribuer à amenuiser toutes les formes d'esclavage encore présentes dans certains pays africains comme la Mauritanie, le Niger, etc. Elle peut aussi contribuer à relativiser ou réduire cette quête excessive d'identité qui passe souvent par l'affirmation de sa religion (chrétienne, musulmane, etc.) ou de sa culture et qui engendre de la discrimination, de la xénophobie, etc. Le tribalisme c'est-à-dire l'instrumentalisation de la conscience ethnique en Afrique est encore très vivace. Il faut rappeler que certains comportements ségrégationnistes sont très tenaces en Afrique et que l'innommable existe aussi sur notre continent (les génocides du Rwanda, les meurtres à caractère ethnique avant et pendant la crise post-électorale en Côte d'Ivoire, les conflits meurtriers entre agriculteurs et éleveurs, etc.). Aussi, il n'est pas rare d'entendre des groupes ethniques réaffirmer l'impossibilité, voire l'interdiction absolue pour leurs membres de se marier avec tels autres groupes ethniques. Au Burkina Faso, l'interdiction de se marier la plus connue concerne les Peuls ou les membres des corporations de métiers comme les tisserands, les forgerons, les fondeurs de métaux précieux, les griots et les chanteurs, etc. L'importance accordée aux castes en Afrique demeure aujourd'hui une préoccupation. Léopold Sédar Senghor la dénonçait avec véhémence en ces termes :

Les membres des corporations de métiers constituent les castes inférieures de la société négro-africaine, du moins dans les sociétés qui ont subi l'influence arabo-berbère. Le mépris qui s'attache à eux, il faut le

*reconnaître, constitue une des tares de la société négro-africaine*⁷⁶³.

Au-delà des "castes", c'est toute forme de clivages (surtout ethnique) qu'il faut combattre, éradiquer. L'organisation sociale et politique en Afrique mériterait d'être inspirée par cette philosophie du pour-l'autre afin de faire émerger des notions comme la fraternité, la paix éthique, etc. Les élites politiques africaines, loin de l'éthique du visage cultivent quotidiennement à un haut degré la solidarité clientéliste et le pillage systématique des ressources.

Pour jouer pleinement ce rôle de gardien des valeurs, réaliser davantage cette quête de l'humain dans l'homme, la pensée lévinassienne peut être enrichie. Nous estimons que l'apport d'autres concepts tirés d'autres cultures, d'autres expériences, autres que celles de la tradition grecque et judaïque, peut consolider l'humanisme de l'autre homme à l'épreuve des exigences d'un vivre-ensemble d'aujourd'hui. Cette "*rencontre des rationalités*", pour emprunter l'expression de Paulin J. Hountondji, peut passer par la culture africaine, qui malgré sa diversité, présente des aspects communs. En d'autres termes, l'entreprise d'ouverture de la philosophie grecque, latine, chrétienne à la particularité juive peut se poursuivre avec l'inscription de la singularité africaine.

De façon générale, certaines valeurs ou vertus sont au fondement de la vie en communauté en Afrique. Des valeurs enseignées, transmises de génération en génération, que nous pouvons extraire et croiser avec celles de l'éthique humaniste.

⁷⁶³ Léopold Sédar Senghor, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1964, p. 276.

On peut citer les valeurs de la solidarité, de la convivialité, de l'altérité, de l'hospitalité, etc. Cette entreprise de croisement des concepts de la philosophie occidentale avec ceux issus d'Afrique, est l'une des dimensions de ce qu'on appelle la *philosophie africaine*⁷⁶⁴. Séverine Kodjo-Grandvaux l'atteste en ces termes : « *Les philosophies africaines opèrent sans cesse des déterritorialisations et reterritorialisations de philosophies et de concepts qui leur sont étrangers, et se construisent comme rencontre* »⁷⁶⁵.

La personne humaine est perçue comme une *multiplicité intérieure*, une multiplicité en mouvement permanent. C'est donc souligner que l'être de l'individu n'est ni statique ni achevé. Car l'existence de l'humain africain est intimement liée à celle de l'Autre. John S. Mbiti résume l'identité du sujet africain à travers la formule suivante : « *Je suis parce que nous sommes, et puisque nous sommes, je suis* »⁷⁶⁶. L'approche de la personne en Afrique, nous permet de dire qu'il y a du *mogoya* (mot en langue bambara signifiant le "sens de l'humain", "l'humanité", etc.) dans les cultures africaines, perceptibles chez certains philosophes en Afrique.

⁷⁶⁴ L'expression "philosophie africaine" soulève toujours des polémiques. Pour la rédaction de la revue *Critique*, Souleymane Bachir-Diagne a préféré comme titre cette formule : « *Philosopher en Afrique* ». Ce titre désigne une activité et ne renvoie pas à une essence. Dans le cadre de cette réflexion, nous ne voulons pas entrer dans cette polémique ou reproduire l'historique de cette polémique. Mais nous voulons simplement nous intéresser à certaines valeurs de la civilisation africaine, souvent reprises et théorisées par des philosophes africains. Donc, l'usage de l'expression « *Philosopher en Afrique* » nous conviendrait mieux.

⁷⁶⁵ Séverine Kodjo-Grandvaux, « Vous avez dit "philosophie africaine" ? In revue *Critique* – « *Philosopher en Afrique* », Août-septembre 2011, Tome LXVII – n°771-772, p. 620.

⁷⁶⁶ John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Londres, Heinemann, 2^e éd, 1990, p. 106: « *The individual can only say : "I am, because we are; and since we are, therefore I am". This is a cardinal point in the understanding of the African view of man* »

Le concept d'hospitalité ou d'accueil dans les sociétés traditionnelles africaines est aussi radical que celui de Lévinas, repris et théorisé par Jacques Derrida. En effet, celui qui est reçu, accueilli, a plus de droits que les habitants de la demeure. Les obligations de la famille d'accueil sont énormes. L'hôte a droit à tous les égards, des droits irréductibles. Il doit être satisfait de ses besoins avant les membres de la famille accueillante. L'hôte n'est pas forcément un parent, un membre du clan, un ami : il peut être le passant surpris par la tombée de la nuit qui demande refuge !

S'il y a une valeur propre à toute l'éthique africaine, c'est bien l'hospitalité. Cette valeur est reprise aujourd'hui dans certains pays africains, afin d'en faire toujours une valeur cardinale et d'inviter la nouvelle génération, malgré les changements de contexte, à l'adopter. Au Sénégal, c'est la *téranga* en wolof, le *djatikiya* en bamana au Mali. La solidarité comme valeur doit être préservée, cultivée davantage en Afrique. La vie dans les campagnes en Afrique prouve la persistance de cette valeur à travers les dynamiques d'entraide. Par exemple le *ossoaga* chez les Mossé désigne la participation de la communauté dans son ensemble au travail de culture de champ d'un de ses membres. Chaque membre peut inviter le reste de la communauté à venir l'aider dans l'entretien de son champ. C'est aussi un moment festif où on associe les musiciens pour galvaniser les agriculteurs (hommes et femmes) et on sert à manger et à boire. Aussi, il faut reconnaître que dans les sociétés traditionnelles africaines, la solidarité au quotidien reste le lien vital et dynamique qui structure tout le vivre ensemble. Cette

solidarité s'exprime dans les comportements de l'homme africain, comme dans les actes d'entraide (directe et indirecte) aux autres membres de la famille dans les moments de maladie, de deuil ou de joie (une naissance, un mariage, etc.)⁷⁶⁷. Il faut veiller conformément au principe lévinassien, que le visage de l'Autre ne soit pas dévi-sagé dans cet élan de solidarité à toute personne, à tout individu, membre ou non du clan familial. La fraternité s'établit au-delà des clans. Voilà pourquoi, nous estimons que nous devons passer d'une solidarité clanique à une solidarité à l'Autre au sens lévinassien.

De la même façon, les philosophes sud-africains ont repris les éléments de la culture traditionnelle zoulou pour en extraire la notion d'*Ubuntu*⁷⁶⁸. Cette notion d'*Ubuntu* permet la quête, la réalisation du sens de l'humain dans l'homme. Elle reconnaît dans l'homme l'éminente dignité de sa personne. Il y a en Afrique une vénération quasi-rituelle pour l'être humain. C'est ce que souligne Joseph Ki-Zerbo avec force, en ces termes : « *L'idée de l'humain comme la valeur transcendante par rapport à toutes les catégories d'êtres, s'impose toujours à la pensée et à l'action* »⁷⁶⁹ L'*Ubuntu* défend le principe selon lequel l'homme est un remède de l'homme. La solidarité de la communauté sauve

⁷⁶⁷ Claude-Ernest Kiamba, dans « Le Bien commun en Afrique : entre tradition et modernité », in *L'éthique du bien commun en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2011, p.24 rapporte en note de bas de page, ce fait singulier, mais souvent bien ordinaire en Afrique : « Lors d'un entretien réalisé à Brazzaville le 13 août 2009, il nous a été rapporté un récit des liens de solidarité qui caractérisent la vie des ressortissants maliens vivant au Congo : "Chez les Maliens, cotiser de l'argent pour un malade avec qui on peut avoir ou non des liens de parenté ou d'amitié est un devoir, une exigence vitale" »

⁷⁶⁸ Selon Joseph Ki-Zerbo, « *Ubuntu* : dans la langue zoulou, signifie : « Sans l'autre je n'existe pas, sans l'autre, je ne suis rien ; ensemble, nous ne faisons qu'un », in *Repères pour l'Afrique*, Dakar, Éditions Panafrika Silex/Nouvelles du Sud, 2007, p. 114.

⁷⁶⁹ Joseph Ki-Zerbo, *Repères pour l'Afrique*, Dakar, Éditions Panafrika Silex/Nouvelles du Sud, 2007, p. 115.

l'individu de l'indigence en satisfaisant ses besoins. Du reste, il est reconnu que l'*Ubuntu* aspire aux fameux : « À chacun selon ses besoins ». En somme, il est possible de retenir certaines normes de l'éthique africaine pour les croiser avec l'éthique du visage. Par exemple, celle qui autorise celui qui a faim à se servir d'un ou de deux épis de mil dans le champ de quelqu'un, de fruits dans le verger d'autrui, uniquement pour manger ou apaiser sa faim, ou le droit reconnu systématiquement à tout étranger d'avoir accès à l'eau et au sol en usufruit : « L'*Ubuntu*, c'est l'altérité. C'est l'ouverture emphatique aux autres »⁷⁷⁰, précise Joseph Ki-Zerbo. Une ouverture à l'autre surtout constatable dans le rapport que chacun en Afrique établit avec son voisin. Le concept de voisin est capital en Afrique. Le voisin est celui pour qui j'endure tout, j'assume tout. J'ai une responsabilité irréductible vis-à-vis du voisin. Il est presque plus qu'un parent. En cas de décès en Afrique, les voisins se chargent de l'organisation de l'enterrement au même titre que les parents et même plus que les parents. Car ils sont souvent les premiers à assister la famille endeuillée. Le voisin relève de la proximité géographique et en tant que tel je lui dois assistance avant toute autre personne physique (le parent proche ou lointain) ou morale (la police, la gendarmerie, les sapeurs-pompiers, etc.). Le voisin est le proche le plus proche, le confident, l'allié en toutes circonstances.

Il faut noter aussi l'exploitation du concept *Ubuntu* ou *Hunhu* par Stanlake Samkange et Tommie Marie Samkange, un couple de philosophes américains en vue d'élaborer le

⁷⁷⁰ Ibid., p. 118.

Hunhuisme ou l'*Ubuntuisme* comme philosophie politique traditionnelle du Zimbabwe. Pour eux, cette philosophie politique peut guider et inspirer la pensée politique de l'ancienne Rhodésie, devenue Zimbabwe⁷⁷¹. Le concept *Hunhu* ou *Ubuntu* est tiré de l'expérience de la vie ou des relations humaines dans l'Afrique traditionnelle. Ce concept désigne ce qui relève du comportement d'une personne, d'un être humain ou ce qui est digne de l'homme. Autrement dit, le concept de *Hunhu* ou *Ubuntu* nomme l'attention qu'un être humain accorde à l'autre. Cette attention dans les relations humaines s'exprime par la courtoisie, la tendresse, la considération et l'amitié.

Toutes ces valeurs vécues à un moment donné dans la vie des Africains ne laissent guère de place à l'exclusion. Il faut davantage les théoriser, les conceptualiser, les adopter afin de les vivre dans nos sociétés africaines ou occidentales de plus en plus en mutation⁷⁷². Les philosophes africains doivent appliquer à ces valeurs traditionnelles une analyse critique fondée sur une argumentation rigoureuse, afin de donner naissance à une philosophie qui soit à la fois de tonalité universelle mais essentiellement africaine. Cette théorisation, de l'avis de Joseph Ki-Zerbo, doit chercher aussi à répondre par exemple à cette question brûlante :

⁷⁷¹ Cf. Stanlake Samkange et Tommie Marie Samkange, *Hunhuism or Ubuntuism. A Zimbabwe Indigenous Political Philosophy*, Graham Publishing, Salisbury, 1980.

⁷⁷² Nous pouvons citer la *Renaissance éthique* du Sud-Africain Martin Prozesky. Cette approche philosophique, selon son auteur s'impose en Afrique à cause du déclin des valeurs traditionnelles, de l'écartèlement des valeurs en cours. Elle apparaît donc comme un besoin, un appel naturel à sortir de la dépravation généralisée des mœurs en Afrique. La *Renaissance éthique* est une éthique du bien-être en général. Le Camerounais Adamou Ndam Njoya a créé le concept de *Nouvelle Éthique* qui concerne seulement le monde de l'enseignement. Le contenu doctrinal de ce concept est très peu connu. Car les promoteurs se sont contentés de publier leurs articles dans le périodique *Cameroun Education Today*.

*Est-il possible de faire fonctionner l'attitude d'Ubuntu, qui relève d'un mode de production précapitaliste, avec une "économie de don", soucieuse davantage des biens sociaux que des biens matériels, dans un mode de production ultracapitaliste et néolibéral verrouillé par la mondialisation ?*⁷⁷³

Il faut reconnaître que le matérialisme des sociétés africaines modernes tend à faire disparaître une valeur comme la solidarité. Et quand bien même, elle existe, elle a tendance à être un prétexte à l'oisiveté, au parasitisme, à la paralysie des talents, en somme une invitation ouverte à ne rien faire ! La solidarité est une vertu et elle doit le rester. Marcus Ndongmo rapporte justement que Cheikh Anta Diop et Joseph Ki-Zerbo mettaient déjà en garde les Africains sur « *un excès de vie communautaire* ». Ils estimaient que la solidarité était si profondément ancrée dans les mentalités africaines qu'elle finissait par inhiber les efforts de développement par certains effets induits »⁷⁷⁴.

⁷⁷³ Joseph Ki-Zerbo, *Repères pour l'Afrique*, Dakar, Éditions Panafrika Silex/Nouvelles du Sud, 2007, p. 119.

⁷⁷⁴ Marcus Ndongmo, « Promouvoir l'éthique du bien commun en Afrique », in *L'éthique du bien commun en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2011, p.190.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le suicide de Mohammed Bouazizi à Sidi Bouzid (Tunisie) a déclenché une vague de révoltes : c'est ce qu'on a baptisé le "printemps du Maghreb", le "printemps arabe". Les soubresauts d'une telle vague de révoltes ont retenti jusqu'au Burkina Faso, avec la mort de l'élève Justin Zongo à Koudougou. Cela engendra une crise sociale, politique, ponctuée par des sorties violentes des couches socio-professionnelles telles que les élèves, les étudiants, les commerçants, les militaires et les paramilitaires, etc.

Le mouvement des indignés⁷⁷⁵, né en Espagne en mai 2011, s'étend à toute l'Europe (Allemagne, Italie, Grèce, Belgique, etc.) et aux États-Unis. Les indignés critiquent la dégradation de la situation sociale ou la désespérance sociale, la corruption des élites politiques, la non régulation du système financier mondial qui crée et amplifie les inégalités sociales. Un de leur slogan disait : « *Partage-Solidarité. Une urgente nécessité !!!* ». Ce mouvement est donc soucieux de reconstruire les valeurs éthiques et de rappeler la volonté de refonder les pratiques démocratiques contemporaines de nos sociétés afin que celles-ci s'imposent à la finance mondialisée.

⁷⁷⁵ Cette expression est tirée de l'ouvrage de Stéphane Hessel, intitulé *Indignez-vous!* Collection « ceux qui marchent contre le vent », Montpellier, octobre 2010. Il invite dans cet ouvrage les jeunes générations à la Résistance en ces termes : « *Nous, vétérans des mouvements de résistance et des forces combattantes de la France libre, nous appelons les jeunes générations à faire vivre, transmettre, l'héritage de la Résistance et ses idéaux. Nous leur disons : prenez le relais, indignez-vous! Les responsables politiques, économiques, intellectuels et l'ensemble de la société ne doivent pas démissionner, ni se laisser impressionner par l'actuelle dictature internationale des marchés financiers qui menace la paix et la démocratie.* » (pp.11-12)

Toutes ces révoltes viennent interpeller notre époque contemporaine et rappeler l'exigence d'ériger l'Autre, au sens lévinassien, comme préoccupation dans tous nos modes de gestion de la société.

« *L'humanisme de l'Autre homme* » est une réponse possible, une approche philosophique qui répond aux vicissitudes dans lesquelles notre société contemporaine est plongée. Il permet de trouver un sens à l'humain. Lévinas nous indique par cette conceptualisation complexe que l'humain a besoin de l'humain pour réaliser son humanité et sauvegarder son environnement. En ce siècle d'incertitudes et face à une désillusion engendrée par l'idéal révolutionnaire, l'impuissance du système "démocratique", la violence de la mondialisation de l'économie (les marchés imposent toujours et partout leurs lois) et la puissante montée des fascismes, des nationalismes, des fanatismes sur tous les continents, l'éthique du visage est une réponse qui permet de conduire les hommes à leur humanité. En effet, selon Simonne Plourde, « *inséparable de l'histoire du vingtième siècle, la pensée de Lévinas est créatrice d'une "optique" : l'éthique comme possibilité renouvelée de l'humain* »⁷⁷⁶.

L'éthique lévinassienne s'éloigne de la valse des étiquettes comprenant l'expression "éthique" : éthique du journalisme, éthique biomédicale et bioéthique, éthique des affaires, éthique environnementale, etc. Elle est dénuée de

⁷⁷⁶ Simonne Plourde, *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1996, p. 116.

principes et de règles. Elle n'indique pas de comportements à adopter à travers des maximes ou des préceptes. En d'autres termes, l'éthique chez Lévinas n'est ni normative ni prescriptive. Elle est loin donc de l'éthique utilitariste qui se confond souvent avec la déontologie.

L'éthique de la responsabilité, en accordant la préexcellence à l'Autre et en affirmant que son altérité est absolue, permet de rejeter l'égoïsme ou l'individualisme, les préjugés ethnocentristes et racistes en vue de construire une société où l'humain demeure la valeur suprême. Alain Finkielkraut rappelle les propos de Lévinas, tenus dans une étude consacrée à Maïmonide en 1935, qui admettait que « *l'aspect véritablement philosophique d'une philosophie se mesure à son actualité. Le plus pur hommage qu'on puisse lui rendre consiste à la mêler aux préoccupations de l'heure* »⁷⁷⁷. Une affirmation paradoxale pour un philosophe qui a pris ses distances à l'égard de toutes les tentations de l'engagement dans les débats publics ou les combats politiques de son temps (Lévinas, par exemple, ne signait pas de pétitions), loin de l'impatience ou de l'espoir messianique qui, dans les années 50, 60 et 70, galvanisait toute la classe intellectuelle française. Cette attitude ne l'empêchait pas d'évaluer la philosophie par rapport à sa capacité à répondre aux sollicitations du moment. Et dans cette logique, on peut dire avec François-David Sebbah que l'éthique du visage d'Autrui « *offrirait un peu de spiritualité à une époque de la technique,*

⁷⁷⁷ Entretien d'Alain Finkielkraut avec David Rabouin in *Magazine littéraire*, n°419, Avril 2003, p. 39.

sans repère, une époque produisant de l'efficacité mais pas de sens »⁷⁷⁸. En conséquent il admet que

*cette philosophie se mêle d'elle-même aux préoccupations de l'heure ; ou plutôt, les préoccupations de l'heure viennent la chercher, la reconnaissent comme une des pensées qu'elles attendent, une pensée sensible aux inquiétudes du moment*⁷⁷⁹.

« *L'humanisme de l'Autre homme* » n'est pas l'expression conceptualisée ou philosophique d'un déferlement de compassion, de sentiment ou de pathos. Il ne vise pas la manipulation de l'émotion. Il existe une pensée philosophique souvent qualifiée, selon l'expression de François-David Sebbah, de « *moralité niaise et trop sucrée, ou bien fadeur déniaisant toute réalité à la violence. Philosophie exaltant le sentiment – le sentiment nécessairement "bon sentiment"* »⁷⁸⁰. Mais, pour François-David Sebbah, « *il serait faux de réduire Lévinas à la niaiserie d'un amour sucré* »⁷⁸¹. Loin de se confondre avec un quelconque humanitarisme, une pensée édulcorée ou plutôt une émotion sentimentale suscitée par la victimisation de l'Autre, l'éthique lévinassienne insiste pour signifier que le souci d'autrui prend sa source dans l'épiphanie du visage d'Autrui. Le Moi qui répond « *Me voici !* » est sollicité par la vulnérabilité, la précarité de l'Autre. L'Autre est dans la position de celui qui sollicite et ordonne, supplie et commande. Il est dans une dimension de "hauteur" et d'"abaissement". Cette dimension implique la

⁷⁷⁸ François-David Sebbah, *Lévinas et le contemporain. Les préoccupations de l'heure*, Besançon, Ed. Les solitaires intempestifs, Coll. « Expériences philosophiques », 2009, p. 200.

⁷⁷⁹ Ibid., p. 102.

⁷⁸⁰ Ibid., p. 84.

⁷⁸¹ Ibid., p. 43.

responsabilité éthique. D'où l'idée fermement exprimée par Lévinas que la responsabilité éthique est suscitée par l'altérité absolue d'Autrui à travers l'épiphanie de son visage. L'Autre devient le principe de toute philosophie et la philosophie se présente à partir de l'éthique. L'éthique devient la voie royale pour accéder à l'Autre. L'Autre lévinassien est une réalité vivante, c'est l'humain. Lévinas échappe ainsi à l'inconsistance qui accompagne la notion d'humanisme et de l'Autre. Ce qui vaudra l'accusation de faire de l'empirisme.

C'est toute cette approche philosophique qui permet à Lévinas d'en arriver à l'expression de l'humanisme de l'Autre homme. L'expression de cette humanité ne doit pas souffrir d'ambiguïté ou d'approximation. D'où le choix de l'excès, de la radicalité dans son mode d'expression. Malgré « *l'inflation présumée du concept moral de responsabilité* »⁷⁸², selon l'expression de Paul Ricœur, Lévinas parvient à inaugurer une philosophie nouvelle, remarquable par l'usage de nouveaux concepts, l'inquiétante obsession du pour-l'Autre, etc.. Jacques Derrida estime que

*cette pensée aura changé le cours de la réflexion philosophique de notre temps, et de la réflexion sur la philosophie, sur ce qui l'ordonne à l'éthique, à une autre pensée de l'éthique, de la responsabilité, de la justice, de l'État, etc., à une autre pensée de l'autre, à une pensée plus neuve que tant de nouveautés parce qu'elle s'ordonne à l'antériorité absolue du visage d'autrui*⁷⁸³.

⁷⁸² Paul Ricœur, « Le concept de responsabilité ! Essai d'analyse sémantique », in *Esprit*, n°206, novembre 1994, p. 42.

⁷⁸³ Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 14.

La philosophie humaniste de l'Autre homme est une rupture avec l'ontologie, la phénoménologie classique et celle ouvertement religieuse ou chrétienne, comme la phénoménologie de Michel Henry et de Jean-Luc Marion. Pour Michel Henry justement la phénoménologie est la formulation philosophique de l'expérience, y compris religieuse. Et Jean-Luc Marion perçoit la phénoménologie comme une invitation à méditer le « Dieu est amour chrétien », comme l'appel à un au-delà de l'ontologie. Emmanuel Lévinas, sans être un théologien déguisé, n'affirme pas pour autant vouloir rester fidèle à la phénoménologie husserlienne qui ambitionnait d'être une "science rigoureuse". En effet, comme le constate Bruce Bégout, « *chaque phénoménologie avance... par écarts et remises en cause des présupposés initiaux de la phénoménologie, qu'elle remodèle en fonction des thèmes et des questions qui lui sont propres* »⁷⁸⁴.

L'éthique lévinassienne s'inscrit justement dans ce cadre. Elle est une interruption de la phénoménologie, mais cette interruption de la phénoménologie permet de lui rester fidèle ou de s'attacher à elle. Lévinas évite le vocabulaire technique de la phénoménologie et opte pour des concepts issus du Talmud et de la Bible, tout en renouvelant leurs significations. Cette inscription de la rationalité juive dans l'éthique est une innovation. Lévinas imprime une accentuation juive à la philosophie grecque. Voilà pourquoi Jean-Louis Schlegel affirme qu'

être juif dans sa réflexion philosophique, ce n'est pas une faute et encore moins une tare chez Lévinas, cela ne

⁷⁸⁴ Bruce Bégout, « L'héritier hérétique », in *Esprit*, n°323, mars-avril 2006, p. 197.

*pose question qu'à ceux qui ont une idée purement "immanente" de la pensée philosophique ou, dans le cas de Janicaud, de la phénoménologie*⁷⁸⁵.

Lévinas a porté la phénoménologie à sa limite, dépassé les frontières de l'immanence phénoménale de la phénoménologie classique. Et ce geste transgressif dans la phénoménologie est le propre de toute pensée qui se veut véritablement philosophique. La philosophie est ouverte et peut s'enrichir d'autres apports. La pensée de Lévinas est marquée par cette double référence : juive et grecque. Elle n'est ni juive ni grecque ou plutôt, elle est juive et grecque. Cette conjonction ou cette double appartenance fait qu'à sa lecture, on découvre selon l'expression de Marc Richir « *une sensibilité entièrement nouvelle de l'éthique* »⁷⁸⁶. L'éthique lévinassienne récuse le particularisme, s'oppose à toute forme d'enracinement. Le terme "juif" ou le qualificatif de "juif", chez lui, ne renvoie ni à la religion, ni à la nation, ou encore à la terre, au rang, etc., et, comme le soulignait Jacques Derrida, il y a chez Lévinas la reconnaissance de l'irréductibilité des situations.

Malheureusement, la lecture de la pensée de Lévinas donna souvent lieu à une triple appréhension caricaturale : d'abord, celle qui y perçoit une pensée de la compassion, de la bienséance, en somme une forme d'éloge du caritatif ; ensuite, celle qui projette ses propres pensées sur celle de Lévinas ; enfin, celle qui perçoit une dimension étrangère à la pensée de Lévinas en assimilant l'Autre à l'inconscient psychologique. Dans la première approche, l'humanisme de l'Autre homme est perçu

⁷⁸⁵ Jean-Louis Schlegel, « Chrétien, forcément chrétien », in *Esprit*, n°323, mars-avril 2006, p. 156.

⁷⁸⁶ Marc Richir, « Phénomène et Infini », in Cahier de l'Herne, *Emmanuel Lévinas*, Paris : l'Herne, coll. Le livre de poche, n°4173, série Biblio-essai, 1991, p. 224.

comme une pensée qui ne peut éviter une forme d'humanitarisme. D'où le fait que selon François-David Sebbah, cette critique dénonce « *la mollesse trop sucrée de l'éthique du visage* »⁷⁸⁷. Conscient d'une telle dérive dans la saisie de sa pensée, Lévinas avouait par moments : « *j'ai l'air de prononcer un sermon* »⁷⁸⁸ ; ou encore « *je ne suis plus dans le sermon, je suis dans la confession ! C'est un autre genre dont il faut se méfier...* »⁷⁸⁹.

La seconde approche, par exemple la lecture de Jean-Luc Marion, tire Lévinas vers le christianisme. Et l'éthique lévinassienne devient une métaphysique de l'amour, une invitation au « aimez-vous les uns les autres » de la Bible. Benny Lévy perçoit le côté spécifiquement "juif" de Lévinas. Ensuite, dans son ouvrage *Être juif – étude lévinassienne*⁷⁹⁰, il classe Lévinas au premier rang des philosophes juifs renégats⁷⁹¹ (d'autant plus qu'en 1913, celui-ci ambitionna de se convertir au christianisme). Selon Jacob Rogozinski, la notion de "*retour*" de Benny Lévy « *exige de retrancher de la pensée juive tout ce qui porterait encore la marque du logos grec, tout ce qui pourrait*

⁷⁸⁷ François-David Sebbah, *Lévinas et le contemporain. Les préoccupations de l'heure*, Besançon, Ed. Les solitaires intempestifs, coll. « Expériences philosophiques », 2009, p. 215.

⁷⁸⁸ François Poirié, *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)*, Actes sud, Babel, 1996, p. 113.

⁷⁸⁹ Ibid., p. 161.

⁷⁹⁰ Benny Lévy, *Être juif – étude lévinassienne*, Verdier, 2003.

⁷⁹¹ *A contrario* de la position de Benny Lévy, d'autres lecteurs ont établi l'existence d'un "Judaïsme" de Lévinas, qui passe par la lecture de ses œuvres et l'adhésion à sa pensée. Par exemple, pour Jean-Michel Salanskis : « *Ce n'est en aucune façon exagérer la situation, je crois, que de dire que quelque chose de l'orientation juive et du sentiment d'appartenance juive a été trouvé ou retrouvé par de très nombreux esprits dans le monde dans les écrits de Lévinas. Beaucoup de Juifs ont trouvé dans sa pensée de quoi alimenter une "conscience juive" à laquelle avant lui ils ne prêtaient plus grand sens, beaucoup de non-juifs ont cessé grâce à Lévinas de percevoir l'expérience juive comme quelque chose d'étranger et d'important. L'originalité de cette "façon d'être juif" est qu'elle permet la convergence entre des gens très diversement impliqués dans l'étude-observance.* » (Cf. *L'humanité de l'homme. Lévinas vivant II*, Paris, Klincksieck, 2011, p. 200.)

être *universalisable* »⁷⁹². Dans ces conditions, donc, le projet lévinassien d'"énoncer en grec des principes que la Grèce ignorait" devient absurde, intolérable et se présente comme un acte de trahison. La seule manière pour Benny Lévy d'être juif et de le rester, c'est de s'adonner ou de revenir à l'étude juive traditionnelle. Il y a comme une querelle d'appartenance ou d'appropriation de la pensée de Lévinas. Certains philosophes d'origine juive n'ont-ils pas fini par le critiquer trop sévèrement ou par s'en détacher parce qu'ils le trouvent trop "catholique" au vu justement de sa proximité, son amitié avec le philosophe catholique Karol Wojtyla (Pape Jean Paul II), affectueusement appelé par Lévinas le "Cardinal phénoménologue" et du grand intérêt que les milieux catholiques lui portent (Louvain, Fribourg) ?

La troisième approche, celle de Daniel Sibony, perçoit l'Autre lévinassien comme l'inconscient psychique présent en tout homme. C'est une critique psychanalytique d'une partie des écrits lévinassiens. Elle réduit l'éthique lévinassienne à la théorie freudienne de l'inconscient. L'humanisme de l'Autre homme est alors simplement de l'humanitaire. La forte culpabilité d'être déporté comme officier français pendant la seconde guerre mondiale et non pas comme Juif, pèse sur Lévinas et est à l'origine de cette banale éthique qui invite à aimer ses ennemis, au "don de soi" ou au "sacrifice de soi". Lévinas compense son traumatisme de la Shoah !

On peut retenir, avec François-David Sebbah, que ces multiples lectures manifestent l'ambiguïté féconde du discours

⁷⁹² Jacob Rogozinski, « Retour au Ghetto ? », in *Esprit*, novembre 2004.

lévinassien. Au-delà des approches simplistes, caricaturales, la pensée de Lévinas est par moments insupportable : « *le terrorisme verbal* »⁷⁹³, expression de Paul Ricœur utilisée pour exprimer l'absoluité de la persécution encore appelée « *emprise traumatique de l'Autre* »⁷⁹⁴ par Lévinas est un aspect inacceptable. Selon François Poirié, « *Lévinas a des phrases difficiles, sinon impossibles à entendre* »⁷⁹⁵. Tout cela découle de l'absoluité de l'Autre et de l'absolue dissymétrie de la relation éthique. Une pensée inquiétante, traumatisante pour chaque sujet, vue l'énormité de la responsabilité. Jacques Derrida, Paul Ricœur, etc. retiennent comme reproche à la pensée de Lévinas, la difficulté où elle se trouve d'exprimer dans des termes adéquats le fait que pour lui l'Autre est absolument autre et non, comme le disent peut-être inévitablement certaines formulations, *alter ego*. En d'autres termes Lévinas est invité à accepter pour autrui la posture de l'*alter ego*. Paul Ricœur ira jusqu'à exiger la symétrie comme condition de dialogue dans la relation éthique. L'humanisme de l'Autre homme, comme l'indique la formulation, est essentiellement centré sur l'homme, le prochain, le semblable, etc. ; il reconnaît d'emblée la supériorité de l'homme sur l'animal. Ce nouvel humanisme prôné ne prend pas en compte tous les vivants. Par conséquent, Lévinas finit, selon Jacques Derrida et Élisabeth de Fontenay, par tomber dans cette tendance anthropocentriste qui caractérise souvent la philosophie. Élisabeth de Fontenay l'avoue : « *Force est de constater que*

⁷⁹³ Paul Ricœur, *Autrement*. Conférence au Collège international de philosophie, PUF, 1997, p.26.

⁷⁹⁴ Lévinas, AE, p. 180

⁷⁹⁵ François Poirié, *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous ?* Paris, La Manufacture, 1987, pp. 19-20

*l' "humanisme de l'autre homme", malgré le changement de terrain qu'il opère, n'échappe pas à la fatalité de cette répétition philosophique »*⁷⁹⁶. Néanmoins, il convient de constater que malgré cette philosophie qui demeure anthropocentriste, Lévinas et bien d'autres philosophes comme Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida, Michel Foucault, ont commencé à faire l'objet d'un examen attentif en vue de relever dans leurs œuvres ce qui peut donner naissance à une pensée proche de celle de l'éthique animale. L'éthique animale aussi appelée « *animal studies* » est un domaine de recherche en voie de formation⁷⁹⁷ en France.

La pensée lévinassienne peut être considérée comme un monisme éthique au sens où il juge et apprécie toute chose à partir de l'éthique. Rien n'est accepté en dehors d'une possible dimension éthique. C'est par cette même approche, c'est-à-dire la subordination de toute métaphysique au cas humain, que Jean-Michel Salanskis qualifie la philosophie de Lévinas de « *hyper-humanisme* »⁷⁹⁸.

Pour notre part, au-delà des critiques fondées ou non sur l'humanisme de l'Autre homme, nous pensons qu'il faut s'isoler de tout usage irrecevable de la pensée de Lévinas. Tantôt elle est citée en vue de combler les échecs du système politique démocratique dans un monde vulnérable, de plus en plus soumis

⁷⁹⁶ Elisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes (La philosophie à l'épreuve de l'animalité)*, Librairie Arthème Fayard, 1998, p. 691.

⁷⁹⁷ Cf. la revue trimestrielle *Philosophie*, numéro 112, hiver 2011, intitulé *Philosophie animale française*, Paris, Édition de Minuit, 2011. Ce domaine de recherche est très développé chez les philosophes anglo-saxons. En Europe, on peut citer aussi les œuvres de Bataille, Merleau-Ponty, Heidegger, Nietzsche, Adorno, Lacan, Agamben, etc.

⁷⁹⁸ Jean-Michel Salanskis, *L'humanité de l'homme. Lévinas vivant II*, Paris, Klincksieck, 2011, p.121.

aux aléas du marché, du capital ; tantôt elle est assimilée à de l'humanitarisme. Nous pensons qu'il faut voir justement dans l'éthique du visage un appel à rendre fécond le principe de responsabilité dont l'urgence reste d'actualité, à dépasser cet héritage historique de Lévinas lui-même afin de l'enrichir par d'autres apports ou d'autres concepts tirés par exemple de l'expérience et de la réalité socio-culturelle africaines. Lévinas est le philosophe qui invite à ouvrir la philosophie à d'autres cultures. La philosophie se construit toujours avec des apports nouveaux. Elle est la somme des influences culturelles diverses ou des "*absorptions successives d'idées*", selon l'expression de Julius Guttman. En somme, il faut maintenant se servir de la démarche de Lévinas pour parvenir, selon l'expression du philosophe sud-africain Gerhard A. Rauche, à la « fécondation croisée » (*Cross fertilization*), où chaque théorie ou approche philosophique, par des croisements, des influences diverses, s'enrichit et produit une pensée originale, inédite (**le Novum**). Aussi la tâche qui nous incombe est-elle de continuer à croiser *l'humanisme de l'autre homme*, fruit d'une philosophie, inspirée en partie de la culture judéo-chrétienne, avec les référents culturels de la société africaine.

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRES D'EMMANUEL LEVINAS

1. Livres (par ordre chronologique)

La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris, Vrin, 1930 ; rééd. Paris, Vrin, 1989.

De l'Existence à l'existant, Paris, J. Vrin 1947 ; rééd. Paris, J. Vrin, 1993.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1949 ; rééd. Paris, J. Vrin, 2001.

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haye, Nijhoff Martinus, 1961 ; rééd. Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de Poche, n°4120, 2006.

Difficile liberté, Paris, Albin Michel, 1963 ; rééd. Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de poche n°4019, série Biblio-essai, 2006.

Humanisme de l'autre homme, Montpellier, Fata Morgana, 1972 ; rééd. Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de poche n°4058, série Biblio-essai, 1994.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, Nijhoff
Martinus, 1974 ; rééd. Paris, Librairie générale française, Coll.
Le livre de poche n°4125, série Biblio-essai, 2006.

Noms propres, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

Le temps et l'autre, Montpellier, Fata Morgana, 1979 ; rééd.
Paris, P.U.F., Coll. Quadrige, 1983.

De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1982 ; rééd. Paris, J. Vrin,
1998.

L'au-delà du verset : Lectures et discours talmudiques, Paris, Les
éditions de Minuit, 1982 ; rééd. Paris, Minuit, Coll. Critique,
1982.

Éthique et infini (dialogues d'Emmanuel Lévinas et Philippe
Nemo), Paris, Fayard, 1982 ; rééd. Paris, Fayard et Radio-France,
Librairie générale française, Coll. Le livre de Poche, n°4018,
série Biblio-essai, 2006.

Transcendance et intelligibilité, Genève, Labor et Fides, 1984 ;
rééd. Genève, Labor et Fides, 1996.

Hors sujet, Montpellier, Fata Morgana, 1987 ; rééd. Paris,
Librairie générale française, Coll. Le livre de poche n°4246, série
Biblio-essai, 1997.

A l'heure des nations, Paris, Minuit, Coll. "Critique", 1988.

Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Paris, Grasset, 1991 ;
rééd. (Le livre de poche), Paris, Grasset, 1993.

Dieu, la mort et le temps, Paris, Grasset, 1993 ; rééd. Paris,
Librairie générale française, Coll. Le livre de poche n°4205, série
Biblio-essai, 2006.

Les imprévus de l'histoire, Montpellier, Fata Morgana, 1994.

L'intrigue de l'infini, Paris, Flammarion, 1994.

Liberté et commandement, Montpellier, Fata Morgana, 1994 ;
rééd. Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de Poche,
n°4240, série Biblio-essai, 2007.

Altérité et transcendance, Montpellier, Fata Morgana, 1995 ;
rééd. Paris, Librairie générale française, Coll. Le livre de poche
n°4397, série Biblio-essai, 2006.

Éthique comme philosophie première, Paris, Payot & Rivages,
Coll. "Rivages poche", n°254, 1998.

2. Entretiens dans des revues

- « L'intention, l'évènement et l'Autre », Entretien d'Emmanuel Lévinas avec C. von Wolzogen, présenté par A. David, in *Philosophie*, n°93, 1^{er} mars 2007, pp. 3-32.

- « De la phénoménologie à l'éthique », Entretien d'Emmanuel Lévinas avec Richard Kearney, in *Esprit*, n°234, juillet 1997, pp. 121-140.
- « Le paradoxe de la moralité : un entretien avec Emmanuel Lévinas », Entretien réalisé avec Tamra Wright, Peter Hughes, Alison McKinley en 1986, et repris dans la revue *Philosophie*, numéro 112, Paris, Les éditions de Minuit, hiver 2011, pp.12-22.

II. ŒUVRES SUR EMMANUEL LEVINAS OU COMPORTANT DES ANALYSES SUR EMMANUEL LEVINAS

1. Livres (par ordre alphabétique des noms d'auteurs)

Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

Badiou (A.) *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003.

Bailhache (G.), *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, Paris, PUF, 1994.

Bensussan (G.), - *Qu'est-ce que la philosophie juive ?* Paris, Desclée de Brouwer, coll. Midrash, 2003.

- *Éthique et expérience. Lévinas politique*,
Strasbourg, la Phocide, Coll. « Philosophie –
d'autre part », 2008.

Bernard (F.), *Une philosophie de la transcendance. La
métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, Paris, J. Vrin, 1979.

Blanchot (M), *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.

Bouganim (A), *La rime et le rite. Essai sur le prêche
philosophique*, Paris, L'Harmattan, 1996.

Burggrave (R.), *Lévinas Emmanuel. Une bibliographie primaire et
secondaire (1929-1989)*, Éditions Leuven, 1990.

Calin (R) et Sebbah (F-D.), *Le vocabulaire de Lévinas*, Paris,
Ellipses, 2002.

Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Le Seuil, 1996.

Chalier (C.), - *Lévinas, l'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel,
1993.

- *Pour une morale au-delà du savoir. Kant et
Lévinas*, Paris, Albin Michel, 1998.

Ciaramelli (F.), *Transcendance et éthique. Essai sur Lévinas*,
Bruxelles, Ousia, 1990.

- Derrida (J.), - *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967.
- *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, Coll. « Points », 1967.
 - *Marges* (de la philosophie), Paris, Minuit, 1972.
 - *Positions* (entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta), Paris, Les Éditions de Minuit, collection « Critique », 1972.
 - « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », in *Psyché*, Paris, Edition Galilée, collection « La philosophie en effet » 1987.
 - « "Il faut bien manger" ou le calcul du sujet », in *Points de suspension*. Entretien, Jacques Derrida, choisis et présentés par Élisabeth Weber, Paris, Edition Galilée, collection La philosophie en effet, 1992.
 - *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997.
 - *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* Paris, Éditions Galilée, collection INCISES, 1997.

Derrida (J.), Janicaud (D.) et alii, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001, t2.

Desanti (J-T), *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, Collection « Idées », 1976.

Descamps (C), *La pensée singulière. De Sartre à Deleuze. Quarante ans de philosophie en France*, Paris, Bordas, 2003.

Dussel (E.), *Éthique communautaire*, trad. F. Guibal, Paris, Cerf, « collection libération », 1990.

Faye (E.), *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Librairie générale française, coll. Le livre de poche n°8382, série Biblio-essai, 2005.

Fédier (F.), *Heidegger à plus forte raison*, Fayard, 2007.

Féron (E.), *De l'idée de transcendance à la question du langage, L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*. Grenoble, J. Million, 1992.

Finkielkraut (A.), *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, 1984.

Fortenay (E. de), *Le silence des bêtes (La philosophie à l'épreuve de l'animalité)*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1998.

Forthomme (B.), Hatem (J.), *Affectivité et altérité selon Lévinas et Henry*, Paris, Cariscript, 1996.

Greisch (J.) et Rolland (J.), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Paris, Cerf, coll. « La nuit surveillée », 1993.

Guibal (F.) - ... *Et combien de dieux nouveaux. Emmanuel Lévinas*, Paris, Aubier Montaigne, 1980.

- *La gloire en exil. Le témoignage philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004.

- *Emmanuel Levinas ou les intrigues du sens*, Paris, P.U.F., 2005.

- *Approches d'Emmanuel Lévinas. L'inspiration d'une écriture*, Paris, P.U.F., 2005.

- *Emmanuel Levinas. Le sens de la transcendance, autrement*, Paris, PUF, 2009.

Hayat (P.), - *Emmanuel Lévinas, éthique et société*, Paris, Kimé, 1995.

- *Individualisme éthique et philosophie chez Lévinas*, Albin Michel, 1998.

Jacques (F.), *Différence et subjectivité*, Paris, Aubier, 1982.

Janicaud (D.), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, in *La phénoménologie dans tous ses états*, Edition de l'Éclat, coll. Folio Essais /Gallimard, 2009.

Kayser (P.), *Emmanuel Lévinas : la trace du féminin*, Paris, P.U.F. collection "Philosophie d'aujourd'hui", 2000.

Kemp (P.), *L'irremplaçable. Une éthique de la technologie*, tr. fr, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997.

Koninck (T. de), *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995.

Laplantine (F.), *Je, nous et les autres (Être humain au-delà des appartenances)*, Le Pommier-Fayard, 1999.

Lellouche (R.), *Difficile Lévinas. Peut-on ne pas être lévinassien ?* Paris-Tel Aviv, Éditions de l'éclat, 2006.

Lévy (B.), *Être juif – étude lévinassienne*, Verdier, 2003.

Liotard (J.F), *Le Différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, collection « Critique », 1983.

Malka (S.), *Lire Lévinas*, Paris, Edition du Cerf, 1989.

Merleau-Ponty (M.), *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964.

Nancy (J.L.), - *L'impératif catégorique*, Paris, Flammarion, 1983

- *Des lieux divins*, Mawezin, TER, 1987.

- *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988.

- *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993.

- *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, collection "La philosophie en effet", 1996.

Payot (D.), *Des villes-refuges, Témoignage et espacement*, Edition L'Aube, 1992.

Petitdemange (G.), *Philosophes et philosophies du XXème siècle*, Paris, Seuil, 2003.

Petrosino (S.) et Rolland (J.) , *La Vérité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas*, Paris, Édition la Découverte, Collection Armillaire, 1984.

Plourde (S.), *Emmanuel Lévinas. Altérité et responsabilité*, Paris, Cerf, Coll. « La nuit surveillée », 1996.

Poché (F.), *Lévinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne ? L'hospitalité des intelligences*, Paris, Édition du Cerf, 2005.

Poirié (F.), - *Qui êtes-vous Emmanuel Lévinas ?* Paris, La Manufacture, 1987.

- *Emmanuel Lévinas (essai et entretiens)*, Actes sud, Babel, 1996.

Rey (J.-F.), *Passeur de justice. Éthique et politique dans la pensée d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, 1994.

Ricœur (P.), - *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

- *Soi-même comme un autre*, Paris, Édition du Seuil, Coll. « Points », 1990.

- Entretien avec Bernard Schère, in *La Règle du jeu*, 7^{ème} année, mai 1996, n°19, pp. 88-104.

- *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, PUF, Les Essais du collège international de philosophie, 1997.

Rogozinski (J.), - *Le moi et la chair. Introduction à l'égo-analyse*, Paris, Les Éditions du Cerf, collection « Passage », 2006.

Rosmarin (L.), *Emmanuel Lévinas, humaniste de l'autre homme*, Toronto, Édition du GREF, Coll. L'un pour l'autre n°1, 1991.

Salanskis (J.-M.), - *L'émotion éthique. Lévinas vivant I*, Paris, Klincksieck, collection "Continents philosophiques", 2011.

- *L'humanité de l'homme. Lévinas vivant II*, Paris, Klincksieck, collection "Continents philosophiques", 2011.

Savadogo (M.), - *Philosophie et existence*, Paris, l'Harmattan, 2001.

- *Pour une éthique de l'engagement*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2007.

Sebbah (F-D.), - *Lévinas. Ambiguïtés de l'altérité*, Paris, Édition Les Belles Lettres, 2000.

- *Lévinas et le contemporain. Les préoccupations de l'heure*, Besançon, Édition Les solitaires intempestifs, coll. « Expériences philosophiques », 2009.

Sebbah (F-D.), Bernet (R.) et all, *L'épreuve de la vie*, Paris, Cerf, 2001.

Sibony (D.), *Don de soi ou partage de soi ? Le drame Lévinas*, Paris, 2000.

Tornay (A.) - *Emmanuel Lévinas. Philosophie de l'Autre ou philosophie du Moi*, Paris, L'Harmattan, 2006.

- *L'oubli du bien : la réponse de Lévinas*, Genève, Éditions Slatkine, 1999.

Trigaray (L.), *Éthique de la différence sexuelle*, Éditions de Minuit, 1984.

Zielinski (A.), *Lévinas. La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, collection philosophies, 2004.

2. Recueils

Greisch (J.) et Rolland (J.) (sous la direction de), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première* (Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août – 2 septembre 1986), Paris, Collection "La nuit surveillée», Les Éditions du Cerf, 1993.

Laruelle (F.), (sous la direction de), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, J.-M. Place, Coll. Surface n°2, 1980.

Autrement que savoir : Emmanuel Lévinas, av.-pr. de Pierre-Jean Labarrière, textes introductifs de Guy Petitdemange et de Jacques Rolland, Paris, Édition Osiris, 1988.

Rolland (J.), (textes rassemblés par), *Emmanuel Lévinas*, numéro spécial des Cahiers de la Nuit surveillée n°3, Édition Verdier, Lagrasse, 1984.

Cahier de l'Herne, *Emmanuel Lévinas*, dir. D. Cohen et M. Abensour, Paris, L'Herne, Coll. Le livre de poche, n° 4173, série Biblio-essai, 1991.

Cohen-Lévinas (D.), (sous la direction de), *Lévinas*, Paris, Bayard, 2006.

Frogneux (N.) et Mies (F.), (sous la direction de), *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, Paris-Namur, Édition du Cerf, 1998.

Mario (J.-L.), Petrosino (S.) et alii, *Éthique et philosophie première*, Paris, Le Cerf, 1993.

Marion (J.-L.), (Sous la direction de), *Emmanuel Lévinas, Positivité et transcendance*, Paris, PUF, Coll. « Épiméthée », 2000.

Münster (A.), (sous la direction de), *La différence comme non-indifférence, Éthique et altérité chez Emmanuel Lévinas*, Paris, Kimé, 1995.

3. *Articles et revues*

- (A.) Simhon, « Lévinas et l'universalisme. Premiers éléments pour une critique de la lecture de Benny Levy », in *Revue Philosophique de Louvain*, tome 103, numéro 4, novembre 2005, pp 587-612.
- (A.) Finkielkraut, « La morale de l'érotisme », in *Le nouvel Observateur*, n°2334, du 30 juillet au 5 août 2009, p.10.
- *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n°06, 1997 (articles de F. Guibal, J. Rolland, D. Payot, F. Makowski, G. Petitdemange, P. Marrati-Guénoun, C. Lah).
- *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, n°14, 2002 (articles de G. Bensussan, M. Vanni, F.-D. Sebbah, P. Delhom, C. Chalier, M. Abensour, A. David, J. Rolland).
- Bensussan (G.), *Lévinas et la philosophie*, conférence du 15 février 2006, Parlement des philosophes.
- Rockhill (G.), « L'écriture de l'histoire philosophique : L'éternel retour du Même et de l'Autre chez Lévinas », in *Philosophie*, n°87, 1^{er} septembre 2005, pp. 59-77.
- Calin (R.), « Lévinas et le témoignage pur », in *Philosophie*, n°88, 1^{er} décembre 2005, pp. 124-144.

- Savadogo (M.), - « L'éthique se renouvelle-t-elle ? », in *Le Cahier Philosophique d'Afrique*, n°005, 2007, pp. 1-18.
- « Le mal et l'engagement », in *Le Cahier Philosophique d'Afrique* n°006, 2008, pp. 1-32.

- Trigano (S.), « Lévinas et le projet de la philosophie – juive », dans le n° 19 de *Rue Descartes*, PUF, Février 1998, coord. D. Cohen-Lévinas.

- *Le Magazine littéraire*, n°419, Avril 2003, pp.20-61.

- *Esprit*, « Les équivoques de la responsabilité », n°206, novembre 1994, pp. 5-71 (un entretien avec Hans Jonas, articles de O. Abel, P. Ricœur, M. Revault d'Allones, entretien avec Y. Leibowitz).

- « Lectures d'Emmanuel Lévinas », in *Esprit*, n°234, juillet 1997, pp. 112-172 (articles de J. Rolland, F.-D. Sebbah, R. Toscano).

- « La métaphysique d'Emmanuel Lévinas », in *Noesis*, n° 3, 2000.

- « La pensée Ricœur », in *Esprit*, n° 323, mars – avril 2006, pp.8 – 322 (articles de M. Fœssel, O. Mongin, Eric Vigne, F. Lamouche, F. Brugère, A. Simon, J - M.Tétaz, B. Bégout, J - L. Schlegel, etc.).

- Rogozinski (J.), « Retour au Ghetto ? », in *Esprit*, novembre 2004.
- « Emmanuel Lévinas », in *Revue Internationale de Philosophie*, volume 60, n°235, revue trimestrielle, mars 2006, pp.5-135, (articles de C.Chalier, G. Bensussan, S. Bustan, F.Ciaramelli, J.F. Rey, etc.)
- *Les temps modernes*, 66^e année, n° 664, mai-juillet 2011 (articles de A. David, J. Rogozinski, G. Bensussan, J. Hansel, J. Cohen, S. Habib, R. Zagury-Orly).

III. OUVRAGES GÉNÉRAUX DE PHILOSOPHIE

Althusser (L), *Pour Marx*, Paris, la découverte/ Poche, 1996.

Arendt (H.), - *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. A. Guérin, Gallimard, « Quarto », 2002.

- *Les origines du totalitarisme*, Gallimard, coll. "Quarto", Paris, 2002.

Boltanski (L.), *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Métailié, 1993.

Bourgeois (B.), - *Études hégéliennes : raison et décision*, Paris, P.U.F., 1992.

- *La Raison moderne et le droit politique*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.

Chrétien (J.-L.), *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Les Éditions de minuit, 1990.

Derrida (J.) et Roudinesco (E.), *De quoi demain... (Dialogue)*, Paris, Librairie Arthème Fayard et Édition Galilée, 2001.

Dijon (X) et Ndongmo (M), (sous la direction), *L'éthique du bien commun en Afrique*, Paris, l'Harmattan, coll. "Études Africaines", 2011,

Gilligan (C.), *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion, « champs Essais », 1982.

Henry (M.), *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Édition du Seuil, 1966.

Jonas (H.), *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, traduit de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Cerf, 1990.

Merleau-Ponty (M.), (sous la direction de), *Les philosophes. De l'Antiquité au XX^{ème} siècle (Histoire et portraits)*, Paris, Librairie Générale Française, coll. Le livre de Poche, 2006.

Nabert (J.), *Essai sur le mal*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

Descombes (V.), *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.

Ferry (L.), Renaut (A.), *La Pensée 68 : Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

Ferry (L.), *Le nouvel ordre écologique*, Paris, LGF, 2002.

Foucault (M.), *Les mots et les choses*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.

Francis Guibal et all, *Penser à Strasbourg*, Paris, Éditions Galilée, 2004.

Glucksmann (A.), *Le Bien et le Mal*, Paris, Robert Laffont, 1997.

Heidegger (M), « *Lettre sur l'humanisme* », in *Questions III*, traduit de l'allemand par Roger Munier, Paris, Éditions Gallimard, 1996.

Obenga (T.), Essomé (K.) *Les dieux et l'Afrique. La philosophie africaine*, Paris, Édition l'Harmattan, coll. « Nomade », n°4, 1993.

Rencontres internationales de Genève, *Pour un nouvel humanisme*, Tome IV, Les Édition de la Baconnière, Neuchâtel, collection : Histoire et société d'aujourd'hui, 1949.

Senghor (L.S.), - *Liberté 1. Négritude et humanisme*, Paris, Éditions du seuil, 1964.

- *La Négritude est un Humanisme du XXe siècle*, Dakar, Grande Imprimerie Africaine, 1971.

Scheler (M.), *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, Coll. Les Essais IX, 3è édition, 1958.

Uwodi M. (M), *La philosophie et l'africanité (critique d'un intellectualisme fermé)*, Paris, Édition l'Harmattan, coll. « ouverture philosophique », 2003.

Weil (S.), *Œuvres choisies*, Paris, Gallimard, coll. "Quarto", 1999.

IV. OUVRAGES GÉNÉRAUX

Balzac (H. de), *Les employés*, in *La comédie humaine XX*, Éditions rencontre Lausanne, 1960.

Bancel (N.), Blanchard (P.), Boëtsch (G.), Deroo (E.), Lemaire (S.)... *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, Paris, Édition La Découverte/Poche, 2004.

Benda (J.), *La trahison des clercs*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1927.

Bilé (S.), *Noirs dans les camps nazis*, Monaco, Éditions du Rocher/Le serpent à plumes, 2005.

Beauvoir (S. de), *Le deuxième sexe 1*, Paris, Éditions Gallimard, collection Idée, 1949.

Diop (C.A.), *Civilisations ou barbarie, Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981.

Mbiti (J.S.), *African Religious and Philosophy*, Londres, Heinemann, 2e Édition, 1990.

V. AUTRES REVUES

Rue Descartes n°36, « Philosophies africaines : Traversées des expériences », Paris, PUF, 2002.

Critique – « Philosopher en Afrique », Août-septembre 2011, Tome LXVII-n°771-772.

L'Express, numéro double, n°2947 du 20 décembre au 2 janvier 2008.

L'Histoire, n°365, juin 2011.

Philosophie magazine, mensuel n°15, décembre 2007, janvier 2008.

VI. DICTIONNAIRES

Nay (O.), Michel (J.) et Roger (A.), *Dictionnaire de la pensée politique (Idées, doctrines et philosophes)*, Paris, Éditions Dalloz, coll. Armand Colin, 2005.

Céard (J.), article, "Humanisme", in *Dictionnaire des littératures de la langue française*, Paris, Bordas, 1984.

Poupard (P.) (Sous la direction), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984.

Lalande (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige /PUF, 2002.

Canto-Sperber (M.), (Sous la direction de), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 1, Paris, P.U.F., 1996.

VII. RÉFÉRENCES ÉLECTRONIQUES

SERGE Trottein, « *Le post-humanisme de Nietzsche : réflexions sur un trait d'union* », Noesis [En ligne] n°10/2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 02 août 2010.

URL : <http://noesis.revues.org/indexx662.html>

Gérard Bensussan : http :

[www.akadem.org/sommaire/colloques/les - juifs - et - la - modernité/Levinas - un -humanisme - de -l - autre - homme - 03 - 09 - 2010 - 8246 _ 4178.php](http://www.akadem.org/sommaire/colloques/les-juifs-et-la-modernité/Levinas-un-humanisme-de-l-autre-homme-03-09-2010-8246_4178.php).

INDEX DES NOTIONS

—A—

Abaissement
abaissement, 4, 119, 384

Absolu
absolu, 15, 34, 37, 77, 99, 154, 162, 178, 198, 203, 208, 209, 210, 235, 250, 254, 257, 258, 265, 317, 344, 369

Accueil
accueil, 34, 94, 101, 109, 150, 171, 182, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 233, 280, 281, 311, 313, 327, 347, 352, 365, 369, 376

Adorno, Theodor Wisengrund, 391

Affectivité
affectivité, 51, 399

Agamben, Giorgio, 391

Ainley, Alison, 174, 263

Alain, 15, 238, 239, 245, 246, 265, 271, 274, 281, 283, 284, 287, 335, 350, 383

Altérité
altérité, 4, 13, 14, 16, 18, 20, 25, 34, 38, 48, 58, 63, 65, 66, 70, 73, 74, 79, 83, 85, 86, 87, 88, 91, 95, 104, 105, 109, 114, 120, 135, 139, 142, 150, 153, 157, 162, 175, 182, 187, 188, 193, 197, 199, 204, 206, 210, 212, 215, 217, 221, 241, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 265, 266, 267, 271, 274, 293, 297, 304, 310, 318, 324, 327, 328, 332, 334, 336, 337, 340, 346, 347, 348, 351, 359, 361, 363, 365, 369, 370, 375, 378, 382, 383, 385, 395, 399, 402, 403, 405

Aly, Götz, 1

Amelineau, Emile, 298

Amour
amour, 14, 15, 28, 62, 63, 64, 70, 72, 79, 88, 92, 103, 106, 107, 113, 129, 130, 134, 140, 142, 145, 153, 155, 156, 165, 169, 179, 193, 203, 210, 227, 235, 241, 242, 243, 244, 294, 319, 348, 349, 365, 384, 386, 388, 399

Anta Diop, Cheick, 298, 380, 412

Antisémitisme
antisémitisme, 44, 162, 164, 327

Arendt, Hannah, 2, 10, 147, 148, 408

Aristote, 287

Assujettissement
assujettissement, 37, 47, 85, 101, 117

Asymétrie
asymétrie, 14, 55, 128, 139, 141, 142, 192, 218, 369

Autre
autre, 3, 5, 10, 11, 12, 14, 15, 18, 19, 20, 25, 26, 27, 30, 34, 38, 42, 48, 50, 52, 56, 61, 62, 63, 66, 68, 73, 75, 78, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 91, 94, 95, 97, 98, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 116, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 134, 136, 138, 139, 141, 142, 145, 147, 148, 150, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 162, 165, 168, 169, 170, 172, 174,

175, 177, 178, 179, 181, 183, 184, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 199, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 214, 215, 220, 222, 229, 236, 239, 241, 247, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 291, 293, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 310, 313, 316, 319, 321, 323, 324, 326, 328, 330, 335, 337, 341, 342, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 360, 362, 364, 365, 370, 371, 375, 377, 382, 383, 384, 385, 387, 389, 390, 395, 404, 406, 409

Autrement qu'être
autrement qu'être, 3, 30, 107, 108, 123, 125, 130, 132, 139, 140, 142, 164, 187, 188, 212, 219, 220, 292, 293, 338, 341, 347, 350, 372, 394, 402

Autrui
autrui, 4, 11, 12, 13, 24, 25, 26, 30, 32, 34, 37, 38, 42, 52, 54, 56, 57, 58, 62, 63, 65, 66, 69, 70, 73, 76, 82, 83, 86, 88, 91, 93, 94, 95, 97, 98, 100, 101, 102, 104, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 116, 118, 119, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 134, 138, 139, 140, 141, 143, 145, 147, 149, 150, 153, 157, 162, 170, 172, 173, 175, 179, 181, 182, 183, 186, 187, 188, 189, 190, 194, 196, 198, 200, 204, 205, 206, 207, 209, 214, 216, 218, 220, 221, 222, 223, 227, 230, 233, 250, 253, 256, 257, 259, 261, 267, 282, 285, 304, 306, 310, 324, 327, 337, 342, 359, 360, 361, 364, 365, 368, 378, 383, 384, 385, 390

—B—

Badiou, Alain, 15, 238, 239, 245, 246, 265, 271, 274, 281, 283, 284, 335, 350, 396

Bancel, Nicolas, 411

Bataille, Georges, 391

Baudelaire, 81

Beauvoir, Simone de, 254, 301

Benda, Julien, 242, 411

Bensoussan, Georges, 2

Bensussan, Gérard, 12, 224, 396, 406, 408

Bernal, Martin, 298

Bible

bible, 13, 14, 18, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 76, 189, 211, 213, 226, 231, 295, 297, 309, 310, 386, 388

Bien

bien, 10, 24, 25, 27, 28, 33, 35, 39, 50, 52, 59, 79, 89, 107, 108, 109, 117, 126, 127, 134, 135, 142, 145, 146, 153, 168, 180, 181, 184, 189, 193, 202, 208, 213, 218, 222, 232, 235, 238, 242, 246, 248, 254, 256, 261, 262, 263, 265, 266, 268, 272, 274, 275, 282, 284, 286, 290, 294, 295, 296, 300, 308, 313, 331, 335, 343, 345, 356, 359, 364, 368, 370, 372, 376, 377, 379, 380, 384, 391, 398, 404, 409, 410

Bilé, Serge, 1, 412
Biyogo, Grégoire, 298
Blanchard, Pascal, 411
Blanchot, Maurice, 59, 65, 66, 328, 397
Bloch, Ernst, 36, 39, 40, 41, 366
Boëtsch, Gilles, 411
Boltanski, Luc, 408
Bonté
 bonté, 6, 79, 83, 117, 126, 130, 131, 135,
 144, 145, 150, 155, 156, 181, 182, 184,
 190, 191, 197, 216, 261, 268, 290, 321,
 335, 368
Bouaziz, Mohamed, 381
Bouganim, Ami, 281, 282, 335, 397
Buber, Martin, 18, 55, 56, 57, 58, 59, 266
Burggrave, Roger, 7, 397

—C—

Caresse
 caresse, 88, 90, 221, 292
Céline, 81
Césaire, Aimé, 2, 372
Chalier, Catherine, 12, 59, 102, 107, 154,
 256, 257, 286, 397, 406, 408
Charité
 charité, 24, 71, 142, 144, 145, 149, 153,
 154, 156, 178, 242, 261, 365
Chrétien, Jean Louis, 230, 277, 280, 351,
 387, 409
Ciamelli, Fabio, 397, 408
Cohen, Joseph, 136, 345, 346, 405, 407, 408
Cohen-Lévinas, Danielle, 136, 405, 407
Commandement
 commandement, 4, 21, 34, 64, 98, 104,
 110, 120, 129, 196, 317, 325, 395
Culpabilité
 culpabilité, 11, 51, 113, 124, 189, 255,
 256, 260, 261, 310, 389

—D—

Darron, Claire, 2
De Balzac, Honoré, 242, 411
Deleuze, Gilles, 7, 10, 391, 398
Dé-nucléation
 dénucléation, 130, 341
Dénuement
 dénuement, 96, 101, 119, 138, 208, 215,
 220
Déroo, Eric, 411
Derrida, Jacques, 7, 10, 185, 186, 250, 251,
 252, 262, 263, 265, 266, 267, 281, 293,
 294, 311, 312, 313, 314, 315, 343, 344,
 352, 368, 376, 385, 387, 390, 396, 398,
 409
Descartes, René, 28, 29, 199, 266, 298, 301,
 331, 343, 364, 407, 412
Désintéressement
 désintéressement, 130
Désir
 désir, 46, 88, 90, 188, 192, 201, 216, 235,
 239, 249, 261, 268, 277, 337, 342, 366
Diachronie
 diachronie, 206, 277, 283, 337
Dialogue

dialogue, 16, 21, 26, 55, 56, 57, 58, 60,
 63, 64, 104, 328, 390, 409

Dieu

dieu, 13, 27, 29, 30, 44, 49, 57, 59, 61,
 62, 65, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 159, 189,
 194, 195, 196, 198, 199, 201, 203, 206,
 208, 209, 210, 213, 216, 217, 222, 231,
 232, 235, 243, 248, 253, 258, 273, 275,
 276, 277, 282, 283, 290, 320, 335, 336,
 351, 353, 386, 394, 395

Dire

dire, 1, 11, 12, 20, 23, 26, 27, 29, 30, 32,
 33, 34, 42, 44, 45, 50, 56, 57, 59, 70,
 76, 78, 82, 86, 88, 92, 95, 100, 102,
 108, 109, 110, 112, 115, 116, 119, 120,
 121, 138, 144, 147, 149, 155, 157, 162,
 166, 167, 169, 170, 173, 181, 185, 186,
 189, 196, 198, 200, 201, 204, 207, 209,
 213, 214, 215, 216, 217, 218, 222, 224,
 226, 227, 230, 231, 239, 245, 247, 252,
 253, 254, 256, 257, 259, 266, 267, 272,
 274, 276, 278, 279, 281, 283, 284, 285,
 291, 292, 300, 304, 305, 306, 307, 308,
 309, 312, 314, 318, 320, 323, 324, 326,
 327, 330, 333, 336, 339, 340, 344, 346,
 348, 354, 357, 363, 364, 365, 368, 369,
 370, 371, 373, 375, 383, 388, 391

Dissymétrie

dissymétrie, 4, 129, 141, 254, 390

Dit

dit, 12, 16, 20, 22, 26, 27, 29, 30, 32, 41,
 50, 53, 55, 56, 58, 66, 71, 76, 82, 87,
 88, 98, 103, 105, 108, 112, 114, 120,
 127, 128, 134, 141, 145, 153, 164, 166,
 179, 181, 187, 188, 192, 194, 199, 200,
 203, 206, 207, 208, 212, 213, 215, 216,
 226, 239, 246, 253, 267, 268, 274, 279,
 293, 298, 303, 306, 310, 313, 315, 323,
 325, 345, 348, 350, 352, 375, 379

Don

don, 4, 54, 114, 126, 132, 152, 179, 247,
 259, 261, 273, 280, 284, 350, 380, 389,
 404

Dostoïevski, 78, 112, 261

Droit de l'autre homme

droit de l'autre homme, 175

Droit, Roger-Pol, 10, 24, 128, 175

Droiture

droiture, 96, 114, 218

Dufourmantelle, Anne, 314, 396

Dussel, Enrique, 315, 316, 317, 352, 399

—E—

Election

election, 127

Engagement

engagement, 12, 47, 60, 72, 116, 118, 122,
 126, 128, 152, 178, 182, 183, 207, 220,
 222, 247, 262, 287, 288, 289, 290, 294,
 309, 313, 318, 325, 354, 360, 383, 403,
 407

Enseignement

enseignement, 25, 26, 72, 73, 142, 159,
 190, 198, 209, 216, 226, 251, 294, 334,
 364, 379

Eros

eros, 103, 255, 347

Eschatologie
eschatologie, 191, 195, 273
Etat
etat, 15, 24, 36, 43, 56, 95, 144, 146, 148,
154, 157, 168, 177, 183, 189, 193, 264,
314, 317, 322, 354, 362, 371, 385
Ethique
ethique, 12, 28, 67, 149, 217, 293, 307,
315, 316, 379, 394, 395, 397, 399, 402,
404, 405
Expiation
expiation, 124, 213, 310
Expression
expression, 1, 8, 26, 34, 36, 55, 62, 63,
64, 67, 68, 72, 77, 79, 80, 88, 97, 98,
107, 108, 110, 114, 115, 118, 119, 144,
153, 157, 161, 169, 173, 176, 181, 191,
204, 210, 213, 215, 219, 220, 225, 241,
243, 255, 262, 276, 277, 278, 293, 296,
305, 308, 311, 312, 321, 324, 330,
334, 341, 347, 348, 359, 360, 362, 364,
367, 372, 374, 375, 381, 382, 384, 385,
387, 390, 392

—F—

Face-à-face
face-à-face, 4, 14, 34, 58, 64, 95, 118,
128, 132, 137, 138, 140, 155, 162, 202,
206, 218, 250, 322, 369
Fatigue
fatigue, 163, 293, 326
Fécondité
fécondité, 92
Féminin
féminin, 86, 87, 89, 187, 188, 238, 254,
339, 341, 346, 347, 348, 363, 400
Féron, Etienne, 399
Festraëts, Marion, 300
Filialité
filialité, 91, 93, 94
Finkelkraut, Alain, 287, 383, 399, 406
Foucault, Michel, 7, 8, 10, 343, 391, 410
Fraternité
fraternité, 93, 94, 135, 149, 194, 239,
243, 260, 306, 321, 325, 326, 374, 377
Freud, Sigmund, 7, 90, 299
Frogneux, Nathalie, 359, 405

—G—

Gilligan, Carol, 360, 409
Goethe, 81
Gogol, 78
Gregorio, Frescesco, 338, 363
Grossman, Vassili, 79, 80, 321
Guibal, Francis, 179, 181, 229, 230, 279, 296,
297, 315, 317, 347, 399, 400, 406, 410

—H—

Haar, Michel, 255, 256, 265, 268, 269
Habid, Stéphane, 345, 346
Hansel, Georges, 408
Hauteur

hauteur, 4, 65, 107, 122, 134, 146, 151,
173, 182, 190, 218, 278, 290, 317, 327,
349, 361, 365, 384
Havel, Vaclav, 317
Hayat, Pierre, 21, 149, 182, 183, 195, 230,
318, 322, 365, 400
Hegel, G.W.F., 18, 36, 37, 38, 40, 43, 56, 61
Heidegger, Martin, 18, 45, 46, 47, 48, 50, 51,
52, 159, 167, 231, 232, 269, 328, 331,
332, 343, 355, 357, 366, 391, 393, 398,
399, 410
Heim, Suzanne, 1
Henry, Michel, 277, 280, 386, 399, 409
Hering, Jean, 44
Hérodote, 298
Hessel, Stéphane, 381
Hitler, Adolf, 1, 2, 79, 163, 168, 372
Hobbes, Thomas, 38, 135, 146, 149
Holocauste
holocauste, 71, 163, 169, 326
Hospitalité
hospitalité, 150, 182, 186, 187, 188, 189,
191, 193, 216, 261, 282, 299, 313, 314,
327, 334, 347, 352, 365, 375, 376, 396,
402
Hughes, Peter, 174, 263, 396
Humain
humain, 2, 5, 9, 14, 15, 28, 32, 37, 38, 39,
41, 42, 55, 56, 59, 60, 61, 63, 66, 69,
70, 74, 77, 80, 82, 94, 103, 106, 107,
108, 109, 112, 114, 119, 125, 128, 131,
132, 135, 153, 155, 156, 157, 158, 165,
167, 169, 170, 172, 173, 174, 176, 181,
182, 187, 188, 191, 194, 195, 199, 205,
214, 229, 230, 234, 235, 238, 239, 244,
247, 249, 258, 260, 263, 287, 290, 305,
312, 313, 321, 323, 327, 329, 330, 339,
345, 350, 352, 355, 357, 362, 365, 368,
369, 370, 374, 375, 377, 379, 382, 383,
385, 391, 397, 401
Humanisme de l'Autre homme
humanisme de l'autre homme, 156,
169, 170, 172, 173, 238, 339, 340, 342,
368, 370, 371, 374, 391
Humanitarisme
humanitarisme, 5, 9, 11, 15, 238, 239,
240, 241, 242, 243, 244, 276, 353, 359,
384, 388, 392
Husserl, Edmund, 3, 18, 44, 45, 46, 48, 331,
332, 337, 343, 393

—I—

Il y a
il y a, 2, 25, 27, 42, 44, 58, 60, 61, 66, 69,
70, 75, 81, 82, 86, 89, 93, 98, 106, 109,
127, 138, 139, 141, 143, 147, 149, 153,
158, 161, 165, 172, 173, 179, 189, 196,
201, 206, 208, 210, 213, 219, 221, 223,
225, 228, 244, 246, 257, 265, 270, 275,
276, 279, 282, 285, 287, 297, 308, 323,
334, 350, 369, 375, 376, 377, 387, 389
Illéité
illéité, 194, 199, 204, 205, 207
Infini
infini, 3, 4, 11, 12, 13, 15, 20, 25, 28, 29,
34, 60, 65, 67, 76, 80, 93, 113, 132,
136, 138, 140, 141, 143, 186, 187, 190,

194, 195, 196, 199, 200, 201, 207, 208,
212, 219, 239, 250, 255, 266, 270, 272,
275, 277, 280, 282, 284, 285, 288, 290,
292, 293, 307, 309, 310, 311, 314, 324,
337, 341, 346, 347, 351, 361, 387, 393,
394, 395

Insomnie

insomnie, 4, 348, 349, 350

Inspiration

inspiration, 18, 51, 68, 72, 106, 126, 208,
222, 225, 226, 230, 296, 297, 330, 333

Intrigue

intrigue, 101, 349, 366, 395

Ipséité

ipséité, 60, 62, 91, 93, 124, 126, 155,
164, 179, 220, 267, 273

—J—

Janicaud, Dominique, 15, 236, 238, 276, 277,
278, 279, 280, 330, 331, 387, 398, 400

Jean, Hering, 10, 36, 42, 44, 64, 65, 146, 166,
202, 226, 232, 235, 257, 262, 263, 265,
267, 277, 280, 293, 301, 317, 337, 338,
343, 344, 345, 351, 357, 367, 369, 370,
386, 387, 388, 391, 398, 404, 409

Jésus-Christ, 300

Jonas, Hans, 261, 366, 367, 407, 409

Jouissance

jouissance, 89, 161, 197, 221, 255, 268,
293, 347

Justice

justice, 14, 15, 24, 28, 58, 71, 75, 100,
124, 132, 134, 137, 139, 140, 141, 142,
144, 153, 154, 156, 160, 172, 176, 178,
183, 194, 205, 208, 216, 232, 253, 260,
262, 281, 306, 323, 324, 360, 368, 385,
402

—K—

Kafka, 81, 261

Kant, Emmanuel, 12, 28, 32, 33, 254, 257,
266, 286, 287, 343, 344, 353, 366, 397

Kayser, Paulette, 340, 341, 347, 363, 400

Kearney, Richard, 12, 13, 23, 24, 51, 106,
146, 152, 213, 214, 215, 223, 224, 225,
304, 305, 306, 349, 396

Kemp, Peter, 347, 348, 400

—L—

Lacan, Jacques, 269, 343, 391

Langage

langage, 23, 26, 47, 55, 57, 87, 100, 158,
177, 184, 190, 200, 212, 213, 214, 216,
217, 218, 223, 225, 252, 254, 260, 276,
291, 292, 294, 304, 308, 309, 310, 332,
399

Laplantine, François, 328, 401

Latour, B, 10

Lemaire, Sandrine, 411

Lermontov, 78

Lévy, Benny, 314, 388, 396, 401

Liberté

liberté, 6, 7, 9, 10, 15, 21, 28, 33, 34, 35,
36, 43, 46, 65, 67, 73, 74, 77, 81, 84,

85, 92, 97, 101, 112, 113, 116, 118,
122, 127, 150, 152, 154, 157, 164, 176,
178, 184, 191, 193, 197, 222, 225, 226,
232, 235, 244, 263, 273, 285, 286, 287,
297, 306, 316, 318, 322, 324, 340, 345,
352, 355, 359, 374, 393, 395, 401, 411

Liturgie

liturgie, 132, 213, 222, 310

Lyotard, Jean-François, 10, 257, 265, 337,
338, 369, 370, 401

—M—

Mabe, Jacob Emmanuel, 298

Maïmonide, 27, 301, 333, 364, 383

Mal

mal, 3, 10, 35, 37, 109, 134, 147, 161,
164, 165, 238, 239, 245, 246, 247, 268,
274, 281, 283, 284, 296, 350, 396, 407,
408, 409, 410

Malka, Salomon, 297, 401

Marcel, Gabriel, 55, 56, 57

Marion, Jean Luc, 277, 388

Marx, Karl, 7, 18, 36, 38, 39, 160, 248, 315,
323, 343, 353, 354, 355, 356, 408

Même

même, 3, 5, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 18,
20, 22, 25, 26, 28, 30, 33, 34, 36, 39,
43, 44, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56,
58, 60, 61, 63, 65, 67, 70, 71, 73, 76,
79, 80, 82, 83, 86, 88, 91, 94, 95, 97,
98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106,
108, 110, 111, 113, 114, 116, 119,
122, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 132,
137, 138, 139, 144, 145, 147, 148, 151,
153, 155, 156, 159, 160, 162, 163, 164,
165, 166, 170, 178, 179, 181, 184, 187,
188, 190, 191, 193, 195, 196, 198, 199,
202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210,
213, 215, 216, 218, 220, 221, 222, 223,
226, 227, 229, 232, 233, 234, 235, 239,
241, 242, 243, 246, 247, 249, 250, 251,
252, 253, 254, 255, 257, 259, 260, 261,
263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271,
272, 274, 275, 278, 282, 283, 284, 287,
290, 293, 295, 297, 302, 305, 307, 308,
309, 310, 311, 312, 314, 319, 320, 322,
323, 325, 326, 328, 332, 335, 336, 337,
338, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346,
348, 349, 350, 356, 358, 359, 361, 365,
369, 377, 380, 384, 391, 392, 398, 402,
406, 409

Mendelssohn, Moses, 35, 36, 37

Merleau-Ponty, Maurice, 18, 45, 53, 54, 265,
269, 391, 401, 409

Métaphysique

métaphysique, 5, 10, 21, 28, 29, 39, 55,
56, 64, 65, 68, 101, 134, 190, 195, 198,
201, 202, 203, 212, 224, 250, 251, 252,
257, 260, 264, 276, 278, 279, 280, 281,
293, 294, 309, 314, 315, 322, 339, 345,
358, 366, 368, 388, 391, 397, 407

Mies, Françoise, 359, 405

Moi

moi, 4, 6, 12, 18, 20, 24, 25, 28, 29, 30,
32, 42, 48, 50, 53, 56, 59, 68, 70, 73,
74, 82, 83, 84, 86, 88, 91, 94, 99, 100,
101, 102, 104, 106, 107, 112, 113, 114,

116, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 126,
127, 128, 131, 136, 138, 139, 141, 142,
147, 148, 150, 153, 154, 155, 157, 160,
170, 172, 175, 178, 179, 181, 182, 183,
190, 191, 193, 198, 200, 202, 205, 206,
208, 210, 214, 216, 218, 220, 221, 222,
230, 231, 233, 241, 247, 250, 252, 253,
254, 257, 261, 265, 269, 273, 280, 287,
288, 290, 310, 325, 327, 339, 340, 341,
342, 345, 360, 361, 363, 369, 384, 403,
404, 409
Moinat, Frédéric, 338, 363
Molière, 81
Montaigne, Michel de, 166, 242, 400
Morale
morale, 12, 32, 33, 34, 40, 50, 72, 93,
100, 107, 108, 110, 134, 167, 170, 178,
182, 185, 199, 214, 233, 239, 242, 257,
260, 262, 286, 287, 307, 316, 325, 356,
360, 368, 378, 397, 406, 408, 413
More, Thomas, 166, 232
Münster, Arno, 293, 405

—N—

Nancy, Jean-Luc, 262, 263, 343, 344, 345,
401
Nathan, T, 10
Nemo, Philippe, 12, 28, 67, 322, 394
Nietzsche, Friedrich, 7, 10, 71, 243, 269, 343,
362, 391, 413
Njoya, Adamou Ndam, 379
Nudité
nudité, 4, 15, 55, 58, 70, 89, 94, 95, 96,
98, 99, 100, 106, 114, 119, 129, 215,
219, 271, 359

—O—

Obenga, Théophile, 298, 410
Obsession
obsession, 1, 4, 73, 109, 118, 119, 120,
121, 129, 143, 220, 233, 256, 257, 268,
326, 349, 385
Œuvre
Œuvre, 131
Olivier, Paul, 277, 283
Ontologie
ontologie, 5, 10, 14, 18, 20, 25, 26, 32,
37, 43, 46, 49, 50, 52, 65, 82, 106, 212,
218, 223, 265, 272, 290, 291, 292, 293,
328, 331, 339, 340, 345, 346, 358, 366,
368, 386
Otage
otage, 4, 12, 119, 122, 123, 124, 125,
130, 143, 156, 179, 184, 187, 219, 220,
230, 248, 252, 255, 257, 263, 278, 307,
341

—P—

Paix
paix, 10, 31, 35, 36, 77, 132, 150, 152,
157, 176, 182, 191, 192, 193, 203, 210,
216, 239, 268, 314, 318, 366, 374, 381
Pape Pie XII, 10
Pardon

pardon, 125
Parménide, 20, 24
Pascal, Blaise, 28, 30, 204, 205, 411
Passivité
passivité, 4, 6, 12, 89, 114, 122, 124,
129, 130, 170, 181, 220, 222, 285, 286,
339, 341, 342, 346
Paternité
paternité, 91, 339, 347
Payot, Daniel, VIII, 9, 189, 315, 395, 401,
406
Persécution
persécution, 4, 121, 139, 180, 220, 256,
260, 369, 390
Petitdémange, Guy, 67, 210, 228, 251, 311,
333, 336, 402, 404, 406
Phénoménologie
phénoménologie, 2, 3, 13, 16, 21, 40,
44, 45, 46, 48, 49, 54, 59, 82, 99, 213,
219, 238, 255, 276, 277, 278, 279, 280,
283, 330, 331, 332, 333, 336, 337, 338,
344, 348, 363, 368, 386, 393, 396, 398,
400, 402, 409
Philosophie
philosophie, 2, 3, 5, 7, 8, 9, 10, 12, 13,
14, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 25, 26, 28,
35, 36, 37, 40, 41, 42, 44, 45, 50, 52,
55, 57, 61, 62, 64, 67, 68, 75, 77, 78,
80, 82, 86, 104, 108, 113, 129, 134,
136, 137, 146, 156, 159, 163, 164, 165,
166, 168, 172, 173, 174, 210, 212, 213,
214, 216, 219, 221, 222, 223, 224, 227,
229, 231, 234, 235, 238, 239, 241, 252,
257, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269,
272, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283,
285, 287, 289, 290, 291, 294, 295, 296,
298, 299, 302, 303, 304, 306, 307, 308,
312, 317, 328, 329, 333, 335, 336, 340,
341, 343, 345, 347, 348, 349, 350, 352,
353, 354, 356, 360, 361, 363, 364, 365,
366, 368, 369, 372, 374, 375, 379, 383,
384, 385, 386, 390, 391, 392, 395, 396,
397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404,
405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412,
413
Philosophie première
philosophie première, 4, 5, 15, 16, 53,
104, 108, 136, 137, 146, 168, 262, 272,
290, 368, 395, 399, 404, 405
Platon, 26, 27, 142, 231, 364
Plourde, Simonne, 217, 218, 249, 250, 382,
402
Poché, Fred, 261, 281, 282, 334, 402
Poirié, François, 104, 105, 109, 135, 156,
163, 168, 177, 178, 180, 181, 192, 222,
226, 228, 229, 336, 388, 390, 402
Pouchkine, 78
Prochain
prochain, 25, 28, 30, 40, 42, 54, 56, 59,
62, 63, 64, 70, 72, 75, 94, 102, 103,
111, 113, 118, 120, 123, 124, 128, 130,
138, 139, 141, 145, 147, 151, 152, 153,
171, 183, 192, 193, 197, 200, 203, 210,
226, 230, 233, 242, 281, 286, 322, 337,
340, 353, 390
Proust, 81
Proximité

proximité, 54, 60, 63, 76, 78, 103, 109,
118, 119, 120, 125, 139, 145, 163, 197,
202, 203, 209, 213, 218, 239, 251, 296,
316, 330, 334, 364, 378, 389

Prozesky, Martin, 379

—R—

Rabouin, David, 383

Racine, 81

Réciprocité

réciprocité, 4, 14, 55, 58, 59, 128, 132,
137, 140, 141, 155, 175, 193, 253

Reich, Wilhelm, 164

Relation

relation, 4, 9, 15, 18, 20, 24, 27, 28, 30,
31, 32, 37, 42, 51, 52, 54, 56, 58, 59,
60, 61, 62, 63, 64, 75, 83, 85, 86, 88,
91, 93, 95, 100, 101, 102, 106, 108,
112, 113, 114, 118, 120, 121, 125, 128,
130, 132, 135, 136, 138, 139, 140, 141,
149, 151, 155, 164, 179, 182, 188, 190,
192, 193, 195, 196, 198, 199, 202, 205,
206, 208, 209, 210, 214, 215, 218, 220,
223, 231, 247, 250, 252, 264, 265, 266,
268, 272, 274, 279, 289, 302, 304, 307,
314, 316, 337, 338, 339, 341, 390

Religion

religion, 2, 41, 68, 73, 76, 207, 208, 209,
210, 227, 233, 234, 254, 276, 279, 281,
299, 327, 334, 335, 337, 373, 387

Renken, Arno, 338, 363

Responsabilité

responsabilité, 3, 4, 9, 12, 14, 30, 38, 58,
59, 63, 64, 66, 70, 72, 73, 75, 78, 83,
93, 98, 101, 102, 103, 107, 110, 111,
113, 114, 116, 118, 119, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131,
132, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 145,
149, 150, 153, 154, 169, 170, 175, 178,
179, 181, 182, 183, 188, 193, 197, 198,
200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 210,
215, 217, 221, 222, 226, 229, 230, 238,
244, 245, 247, 249, 250, 255, 258, 259,
261, 262, 263, 265, 283, 284, 285, 287,
304, 305, 308, 310, 313, 316, 317, 318,
320, 325, 327, 332, 335, 342, 345, 349,
350, 351, 353, 359, 360, 361, 366, 367,
368, 369, 378, 382, 383, 385, 390, 392,
402, 404, 407, 409

Révélation

révélation, 62, 200, 212, 213, 215, 227,
277, 278, 279, 296, 310, 324, 333, 335,
336

Révolte

révolte, 182, 183, 243, 249, 287, 306

Richir, Marc, 387

Ricoeur, Paul, 253, 299, 338

Rockhill, Gabriel, 265, 266, 272, 406

Rogozinski, Jacob, 265, 269, 271, 286, 292,
388, 389, 403, 408

Rolland, Jacques, 399, 402, 404, 405, 406,
407

Rosenzweig, Franz, 56, 60, 61, 62, 63, 69,
266, 333, 364

Rosmarin, Léonard, 285, 403

—S—

Saint

saint, 71, 127, 300

Sainteté

sainteté, 126, 127, 134, 144, 150, 172,
222, 260, 305

Salanskis, Jean-Michel, 267, 293, 388, 391,
403

Salgues, Yves, 301

Samkange, Stanlake, 378, 379

Samkange, Tommie Marie, 378, 379

Sartre, Jean-Paul, 18, 36, 42, 44, 235, 269,
301, 398

Savadogo, Mahamadé, 9, 262, 288, 289, 290,
294, 308, 309, 403, 407

Scheler, Max, 47, 242, 243

Schlegel, Jean-Louis, 351, 386, 387, 407

Schürmann, Rainer, 366

Sebbah, François-David, 248, 249, 256, 279,
308, 320, 321, 324, 331, 334, 336, 347,
352, 383, 384, 388, 389, 397, 403, 406,
407

Seigneurie

seigneurie, 99, 144

Sensibilité

sensibilité, 53, 109, 114, 122, 129, 152,
348, 360, 387

Séparation

séparation, 54, 60, 68, 92, 188, 213, 225,
252, 289, 334

Shakespeare, William, 78, 81

Shoah

shoah, 1, 2, 3, 4, 60, 71, 163, 168, 169,
248, 389

Sibony, Daniel, 15, 245, 247, 249, 259, 265,
273, 284, 350, 389, 404

Sichère, Bernard, 254, 299

Signification

signification, 6, 57, 58, 64, 70, 71, 80, 95,
98, 103, 107, 116, 218, 223, 321, 335

Socialité

socialité, 5, 13, 14, 18, 24, 25, 52, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 64, 77, 82, 103, 108,
109, 146, 151, 163, 165, 168, 182, 191,
194, 205, 210, 214, 216, 227, 310, 330,
343, 364, 369

Socrate, 25, 26, 29

Spinoza, Baruch, 28, 31

Städtler, Katharina, 301

Staline, Joseph, 79, 160, 324

Stenger, Isabelle, 10

Subjectivité

subjectivité, 4, 8, 12, 38, 122, 123, 149,
156, 179, 180, 181, 186, 187, 188, 202,
205, 247, 255, 270, 285, 295, 340, 341,
343, 345, 346, 347, 348, 396, 400

Substitution

substitution, 12, 122, 123, 124, 125, 197,
205, 219, 222, 257, 260, 310

Sujétion

sujétion, 105, 127, 128

—T—

Talmud

talmud, 2, 13, 14, 18, 58, 67, 68, 72, 73,
74, 75, 189, 211, 225, 309, 334, 386

- Thora
thora, 74, 77
- Tiers
tiers, 14, 15, 24, 60, 119, 132, 136, 137,
138, 139, 140, 141, 142, 145, 150, 152,
170, 183, 190, 193, 197, 204, 205, 246,
369
- Tolstoï, 78
- Toscano, Roberto, 318, 319, 407
- Totalité
totalité, 3, 11, 18, 20, 22, 24, 25, 37, 53,
60, 61, 63, 65, 80, 132, 140, 141, 149,
161, 186, 187, 195, 199, 209, 212, 219,
250, 255, 259, 265, 266, 269, 270, 272,
277, 280, 282, 288, 292, 293, 311, 314,
324, 330, 341, 346, 347, 393
- Tourgueniev, 78
- Trace
trace, 15, 142, 194, 199, 200, 203, 204,
205, 207, 253, 283, 341, 363, 400
- Transcendance
transcendance, 13, 21, 30, 34, 57, 60,
63, 64, 65, 76, 79, 87, 107, 122, 146,
198, 201, 203, 204, 205, 208, 209, 210,
212, 257, 280, 285, 288, 290, 292, 311,
312, 313, 315, 321, 323, 325, 337, 345,
372, 394, 395, 397, 399, 400, 405
- Traoré, Dominique, 301
- Traumatisme
traumatisme, 4, 120, 121, 220, 256, 268,
389
- U—
- Unicité
unicité, 65, 106, 120, 122, 124, 126, 127,
156, 181, 193, 230, 342, 344
- Utopie
utopie, 15, 304, 305, 306, 308, 397
- V—
- Vanni, Michel, 338, 363, 406
- Violence
violence, 1, 3, 6, 18, 30, 31, 37, 39, 62,
68, 96, 98, 99, 101, 129, 135, 139, 146,
147, 149, 152, 164, 192, 200, 212, 220,
250, 251, 259, 267, 268, 270, 281, 291,
294, 317, 318, 329, 340, 354, 368, 369,
382, 384
- Visage
visage, 4, 15, 19, 31, 34, 39, 55, 58, 63,
64, 76, 80, 83, 89, 94, 95, 97, 98, 99,
100, 101, 102, 104, 111, 112, 114, 119,
122, 127, 129, 135, 138, 139, 153, 154,
155, 168, 170, 174, 187, 188, 190, 192,
193, 194, 195, 196, 198, 200, 202, 203,
204, 205, 207, 208, 210, 213, 215,
216, 218, 219, 221, 223, 238, 248, 253,
263, 264, 267, 269, 276, 282, 283, 285,
286, 288, 291, 293, 303, 317, 319, 320,
321, 324, 327, 334, 337, 340, 342, 349,
369, 370, 373, 377, 378, 382, 383, 384,
385, 388, 392
- Visker, Rudi, 359
- Volupté
volupté, 86, 88, 90
- Von Wolzogen, Christoph, 45, 50, 77, 86,
113, 129, 296
- Vulnérabilité
vulnérabilité, 4, 16, 90, 96, 98, 99, 100,
102, 105, 114, 119, 122, 127, 129, 183,
192, 219, 221, 258, 271, 310, 327, 349,
365, 384
- W—
- Wahl, Jean, 64, 65, 146, 202, 266
- Waldenfels, Bernhard, 338, 363
- Walesa, Lech, 352
- Weber, Elisabeth, 262, 263, 343, 398
- Weil, Simone, 2, 411
- Wright, Tamra, 174, 263, 396
- Z—
- Zagury-Orly, Raphaël, 345, 346, 408
- Zielinski, Agata, 3, 4, 310, 332, 335, 361,
368, 404
- Zongo, Justin, 381

INDEX DES NOMS CITÉS

—A—

Adorno, Theodor Wisengrund, 297
Agamben, Giorgio, 297
Ainley, Alison, 132, 200
Alain, 12, 182, 187, 188, 202, 207, 209, 214,
215, 216, 218, 254, 266, 291
Aly, Götz, 1
Amelineau, Emile, 226
Anta Diop, Cheick, 226, 289, 312
Arendt, Hannah, 2, 7, 112, 310
Aristote, 218

—B—

Badiou, Alain, 12, 182, 187, 188, 202, 207,
209, 214, 215, 216, 254, 266, 301
Bancel, Nicolas, 312
Bataille, Georges, 297
Baudelaire, 61
Beauvoir, Simone de, 194, 229
Benda, Julien, 184, 185, 312
Bensoussan, Georges, 1
Bensussan, Gérard, 9, 171, 301, 308, 309
Bernal, Martin, 226
Bilé, Serge, 1, 312
Biyogo, Grégoire, 226
Blanchard, Pascal, 312
Blanchot, Maurice, 44, 49, 249, 302
Bloch, Ernst, 26, 29, 30, 31, 278
Boëtsch, Gilles, 312
Boltanski, Luc, 310
Bouazizi, Mohamed, 290
Bouganim, Ami, 214, 254, 302
Buber, Martin, 14, 41, 42, 43, 44, 202
Burggrave, Roger, 5, 302

—C—

Céline, 61
Césaire, Aimé, 1, 2, 282
Chalier, Catherine, 9, 44, 78, 81, 117, 196,
217, 302, 308, 309
Chrétien, Jean Louis, 176, 210, 213, 267,
294, 310
Ciaramelli, Fabio, 302, 309
Cohen, Joseph, 103, 262, 307, 309
Cohen-Lévinas, Danielle, 103, 307, 309

—D—

Darron, Claire, 1
De Balzac, Honoré, 185, 312
Deleuze, Gilles, 6, 8, 297, 303
Deroo, Eric, 312
Derrida, Jacques, 6, 8, 141, 142, 191, 192,
200, 201, 202, 203, 213, 223, 237, 238,
239, 260, 261, 267, 279, 280, 285, 293,
294, 297, 301, 302, 303, 310
Descartes, René, 21, 22, 152, 202, 227, 229,
252, 261, 276, 309, 313
Dostoïevski, 59, 85, 199
Droit, Roger-Pol, 8, 18, 96, 133
Dufourmantelle, Anne, 238, 239, 301
Dussel, Enrique, 240, 241, 267, 303

—F—

Féron, Etienne, 303
Festraëts, Marion, 228
Finkielkraut, Alain, 218, 291, 303, 308
Foucault, Michel, 6, 8, 260, 297, 311
Freud, Sigmund, 6, 69, 227
Frogneux, Nathalie, 273, 308

—G—

Gilligan, Carol, 273, 310
Goethe, 61
Gogol, 59
Gregorio, Frescesco, 257, 276
Grossman, Vassili, 60, 61, 244
Guibal, Francis, 136, 137, 138, 175, 212, 225,
239, 241, 264, 303, 304, 308, 311

—H—

Haar, Michel, 195, 202, 204, 205
Habid, Stéphane, 262
Hansel, Georges, 309
Havel, Vaclav, 241
Hayat, Pierre, 15, 16, 113, 139, 149, 176,
242, 245, 277, 304
Hegel, G.W.F., 14, 26, 27, 28, 30, 32, 41, 46
Heidegger, Martin, 14, 33, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 121, 127, 177, 205, 249, 252, 260,
270, 271, 278, 297, 299, 303, 311
Heim, Suzanne, 1
Henry, Michel, 210, 213, 293, 303, 310
Hering, Jean, 33
Hérodote, 226
Hessel, Stéphane, 290
Hitler, Adolf, 1, 2, 60, 124, 127, 282
Hobbes, Thomas, 28, 103, 110, 113
Hughes, Peter, 132, 200, 301
Husserl, Edmund, 2, 14, 33, 34, 36, 252, 256,
261, 299

—J—

Janicaud, Dominique, 12, 180, 182, 210, 211,
212, 213, 251, 294, 303, 304
Jean, Hering, 8, 26, 31, 33, 48, 111, 126, 154,
173, 177, 178, 180, 196, 200, 201, 202,
204, 210, 213, 222, 229, 241, 257, 260,
261, 262, 266, 267, 271, 279, 281, 293,
294, 295, 298, 302, 307, 311
Jésus-Christ, 228
Jonas, Hans, 199, 278, 279, 309, 311

—K—

Kafka, 61, 199
Kant, Emmanuel, 9, 21, 24, 25, 194, 196,
202, 217, 218, 261, 268, 278, 302
Kayser, Paulette, 258, 259, 264, 276, 304
Kearney, Richard, 10, 17, 18, 38, 80, 111,
115, 162, 164, 165, 170, 171, 172, 231,
232, 233, 265, 301
Kemp, Peter, 264, 304

—L—

Lacan, Jacques, 205, 260, 297
Laplantine, François, 249, 304
Latour, B, 8
Lemaire, Sandrine, 312
Lermontov, 59
Lévy, Benny, 239, 295, 301, 305
Lyotard, Jean-François, 8, 196, 202, 257, 281, 305

—M—

Mabe, Jacob Emmanuel, 227
Maïmonide, 20, 229, 253, 276, 291
Malka, Salomon, 226, 305
Marcel, Gabriel, 41, 43
Marion, Jean Luc, 210, 295
Marx, Karl, 6, 14, 26, 28, 29, 121, 189, 240, 246, 260, 268, 269, 270, 271, 310
Mendelssohn, Moses, 26, 27
Merleau-Ponty, Maurice, 14, 33, 39, 40, 202, 205, 297, 305, 311
Mies, Françoise, 273, 308
Moinat, Frédéric, 257, 276
Molière, 61
Montaigne, Michel de, 126, 184, 304
More, Thomas, 126, 177
Münster, Arno, 223, 308

—N—

Nancy, Jean-Luc, 200, 201, 260, 261, 262, 305
Nathan, T, 8
Nemo, Philippe, 9, 21, 51, 245, 300
Nietzsche, Friedrich, 6, 8, 54, 186, 205, 260, 275, 297, 314
Njoya, Adamou Ndam, 288

—O—

Obenga, Théophile, 226, 311
Olivier, Paul, 211, 215

—P—

Pape Pie XII, 7
Parménide, 15, 18
Pascal, Blaise, 21, 22, 156, 312
Payot, Daniel, VIII, 7, 144, 239, 301, 305, 308
Petitdémange, Guy, 51, 160, 174, 191, 236, 237, 253, 256, 305, 307, 308
Platon, 19, 20, 108, 177, 276, 277
Plourde, Simonne, 166, 167, 190, 291, 305
Poché, Fred, 199, 214, 254, 305
Poirié, François, 79, 80, 83, 102, 118, 124, 127, 134, 135, 136, 137, 146, 170, 173, 174, 175, 255, 295, 296, 305
Pouchkine, 59
Proust, 61
Prozesky, Martin, 288

—R—

Rabouin, David, 291
Racine, 61
Reich, Wilhelm, 124

Renken, Arno, 257, 276
Richir, Marc, 294
Ricoeur, Paul, 193, 227, 257
Rockhill, Gabriel, 202, 203, 207, 308
Rogozinski, Jacob, 202, 205, 206, 218, 222, 295, 306, 309
Rolland, Jacques, 304, 305, 307, 308, 309
Rosenzweig, Franz, 41, 45, 46, 47, 52, 202, 253, 276
Rosmarin, Léonard, 217, 306

—S—

Salanskis, Jean-Michel, 204, 222, 295, 298, 306
Salgues, Yves, 229
Samkange, Stanlake, 287, 288
Samkange, Tommie Marie, 287, 288
Sartre, Jean-Paul, 14, 26, 31, 32, 33, 180, 205, 229, 303
Savadogo, Mahamadé, 7, 199, 219, 220, 223, 224, 235, 306, 309
Scheler, Max, 35, 185, 186
Schlegel, Jean-Louis, 266, 267, 294, 309
Schürmann, Rainer, 278
Sebbah, François-David, 189, 190, 195, 212, 234, 244, 246, 251, 252, 254, 255, 264, 268, 292, 295, 296, 302, 306, 308, 309
Shakespeare, William, 59, 61
Sibony, Daniel, 12, 187, 189, 190, 197, 202, 208, 216, 266, 296, 307
Sichère, Bernard, 194, 227
Socrate, 19, 22
Spinoza, Baruch, 21, 23
Städtler, Katharina, 229
Staline, Joseph, 60, 121, 246
Stenger, Isabelle, 8

—T—

Tolstoï, 59
Toscano, Roberto, 242, 309
Tourgueniev, 59
Traoré, Dominique, 229

—V—

Vanni, Michel, 257, 276, 308
Visker, Rudi, 273
Von Wolzogen, Christoph, 33, 37, 59, 66, 85, 98, 225

—W—

Wahl, Jean, 48, 111, 154, 202
Waldenfels, Bernhard, 257, 276
Walesa, Lech, 267
Weber, Elisabeth, 200, 201, 260, 303
Weil, Simone, 2, 312
Wright, Tamra, 132, 200, 301

—Z—

Zagury-Orly, Raphaël, 262, 309
Zielinski, Agata, 3, 236, 253, 255, 274, 279, 307
Zongo, Justin, 290

TABLES DES MATIÈRES

Dédicace.....	II
Remerciements.....	III
Résumé.....	IV
Abstract.....	V
Sommaire.....	VI
Liste des sigles des œuvres d'Emmanuel Lévinas.....	VIII
Introduction générale.....	1

PREMIÈRE PARTIE : DE LA CONTESTATION DE LA PRIMAUTÉ DU MÊME A L’AFFIRMATION DE LA PRÉÉMINENCE DE L’AUTRE.....17

CHAPITRE I : LA CRITIQUE DE LA PRÉSÉANCE DU MÊME DANS LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE..... 20

1. La sagesse grecque ou l’universalité de la raison grecque.....	22
2. La philosophie du sujet et de la liberté.....	28
3. La philosophie de l’histoire.....	35
4. La phénoménologie.....	44
5. Les philosophies contemporaines du dialogue.....	55

CHAPITRE II : L’OUVERTURE DU SOI A L’AUTRE DANS LES TEXTES RELIGIEUX ET LITTÉRAIRES OU LES EXPÉRIENCES PRÉ-PHILOSOPHIQUES..... 67

1. La tradition judéo-chrétienne.....	68
1.1. <i>La Bible</i>	68
1.2. <i>Le Talmud</i>	72
2. Les influences littéraires.....	77
2.1. <i>Les classiques russes</i>	78
2.2. <i>Les écrivains de l’Europe occidentale</i>	81

CHAPITRE III : LA PRÉDOMINANCE DE L’AUTRE COMME VISAGE.....83

1. L’altérité radicale de l’Autre.....	83
2. Les figures de la relation l’altérité.....	86
3. L’absolue nudité du visage.....	95
4. Le discours originel.....	98
5. La crainte pour la mort de l’autre homme.....	101
6. L’éthique comme philosophie première.....	104

CHAPITRE IV : LA RESPONSABILITÉ INFINIE A L'ÉGARD D'AUTRUI.....111

1. La responsabilité éthique.....	111
2. La passivité originaire.....	114
3. L'an-archie de la responsabilité.....	116
4. La proximité et l'obsession d'Autrui.....	118
5. La substitution comme otage ou le sens de la subjectivité humaine.....	122
6. L'élection de l'unique.....	126
7. L'asymétrie de la relation du face-à-face.....	128
8. Le dés-inter-essement.....	130

DEUXIÈME PARTIE : DE L'OUVERTURE DU SOI A LA SOCIALITÉ OU LA RÉALISATION DE L'HUMANISME DE L'AUTRE HOMME.....133

CHAPITRE I : L'ÉTHIQUE, " PHILOSOPHIE DERNIÈRE" OU L'ÉTHIQUE COMME FONDEMENT DU POLITIQUE.....137

1. L'entrée du tiers.....	138
2. Le souci de la justice.....	140
3. Le rôle de l'État.....	144
4. La liberté comme vocation à l'Autre.....	150
5. L'amour du visage.....	153

CHAPITRE II : LA NOTION D'HUMANISME RADICAL DE L'AUTRE HOMME..... 157

1. La crise de l'idéal humain.....	158
2. L'humanisme de l'Autre homme.....	165
3. Les droits de l'Autre homme.....	175
4. La déposition du « moi » ou l'impossibilité d'être soi.....	179

CHAPITRE III: LA QUÊTE DE L'HUMAIN DANS L'HOMME..... 182

1. L'engagement ou la révolte éthique.....	182
2. L'accueil d'Autrui ou l'éthique de l'hospitalité.....	186
3. La paix éthique ou la Socialité utopique.....	191

CHAPITRE IV : LA MÉTAPHYSIQUE DE L'ÉTHIQUE OU LA PHILOSOPHIE DE LA TRANSCENDANCE.....	195
1. Le visage de l'Autre homme, lieu originel de l'Infini.....	196
2. L'idée de l'Infini et la trace de l'Illéité.....	199
3. La diachronie du temps.....	206
4. La relation éthique et la divinité ou la relation éthique comme relation religieuse.....	208
CHAPITRE V : LE LANGAGE ÉTHIQUE OU DE LA "RELIGION".....	212
1. Le langage éthique ou le dire pour-l'autre.....	214
2. La méthode de stylisation.....	217
3. Le refus d'être considéré comme un penseur religieux ou exclusivement juif.....	225
4. Le dépassement de l'humanisme des religions du Livre (Chrétien, Hébraïque et Musulman).....	230
TROISIÈME PARTIE : LE REPROCHE D'HUMANITARISME OU L'HUMANISME DE L'AUTRE HOMME EN QUESTION.....	237
CHAPITRE I : L'OUBLI DU MOI OU L'ÉTHIQUE DU SACRIFICE.....	241
1. La notion d'humanitarisme.....	241
2. Le pessimisme lévinassien à l'égard de la condition humaine et l'utopisme.....	245
3. L'Autre comme fait d'expérience : l'empirisme métaphysique de Lévinas.....	250
4. La nécessité de limiter la responsabilité absolue.....	255
5. La réhabilitation du Même.....	265
CHAPITRE II : L'ÉTHIQUE LÉVINASSIENNE ET SON FONDEMENT ABSOLU : LE TOUT-AUTRE.....	276
1. Le "tournant théologique" de Lévinas.....	277
2. Le radicalisme éthique en question.....	280
3. La négation de la liberté.....	285
4. La critique de l'engagement chez Lévinas.....	288
5. Du langage ontologique au soupçon d'euro-péo-centrisme.....	291

**CHAPITRE III : UNE POLITIQUE DE L'ALTÉRITÉ ÉTHIQUE
OU DE L'IMMANENCE.....304**

1. Le droit à l'utopie.....	304
2. Le langage de l'excès.....	308
3. La transformation de la Cité.....	313
4. La critique des déterminations biologiques, sociales, linguistiques, techniques et idéologiques (culturelles et biologiques).....	320
5. L'appel à l'interculturalité.....	326

**CHAPITRE IV : LE PRIMAT DE LA PHILOSOPHIE DE L'ALTÉRITÉ
ET DE LA VULNÉRABILITÉ.....330**

1. La phénoménologie philosophique.....	330
2. Le sujet éthique.....	339
3. L'insomnie.....	349
4. La philosophie comme expression de la proximité ou de la socialité.....	364
5. L'humanisme de l'autre homme face à la réalité d'aujourd'hui.....	371
Conclusion générale.....	381
Bibliographie.....	393
Index des notions.....	414
Index des noms cités.....	419
Table des matières.....	421