

Projet Europe, Éducation, École,
 Table ronde consacrée à *La découverte de Levinas* :
<http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/projet-eee.levinas.php>

**Emmanuel Levinas (1906-1995),
 Présentation générale de sa philosophie**

Philippe Fontaine
 Professeur à l'Université de Rouen

REPERES BIOGRAPHIQUES

La philosophie d'Emmanuel Levinas se situe résolument dans le sillage de la phénoménologie. Levinas vit la révolution de 1917 sans bien en comprendre les enjeux (le premier bolchevisme, la constitution des armées blanches dans le Sud, la guerre civile). Ses parents, bourgeois juifs, sont effrayés par la révolution russe, et la famille vit en Lituanie jusqu'en 1923, date à laquelle Levinas part (à l'âge de dix-sept ans) étudier à l'Université de Strasbourg, c'est-à-dire en France, en raison du "prestige du français", Strasbourg étant la ville la plus rapprochée de Lituanie et au détriment de l'Allemagne ("il devait y avoir déjà quelque chose d'antipathique en Allemagne à cette époque-là, peut-être le désordre de l'inflation et de ses menaces où le désordre était prévisible, peut-être des pressentiments" ¹). Amené aux études de philosophie par sa lecture assidue des auteurs russes (Pouchkine, Lermontov, et surtout Dostoïevski) chez lesquels affleure une "abondance d'inquiétude métaphysique", il est frappé par la personnalité de quatre professeurs : Maurice Pradines, professeur de philosophie générale, Charles Blondel, professeur de psychologie ("très antifreudien"), Maurice Halbwachs, sociologue, mort pendant la guerre assassiné en martyr, Henri Carteron, mort prématurément et professeur de philosophie antique, Martial Guéroult lui succédant ("très remarquable mais qui n'était pas parmi les quatre de ma première pensée"). Il fait également à Strasbourg la rencontre décisive avec Maurice Blanchot dont il est resté l'ami toute sa vie. A la fin de sa licence de philosophie à Strasbourg, une jeune personne, Gabrielle Peiffer, lisait du Husserl à l'Institut de philosophie, et lui propose d'aborder cet auteur difficile. C'est en lisant d'abord avec soin les *Recherches logiques* qu'il découvre la phénoménologie husserlienne: "j'eus l'impression d'avoir accédé non pas à une construction spéculative inédite de plus, mais à de nouvelles possibilités de penser, à une nouvelle possibilité de passer d'une idée à l'autre, à côté de la déduction, à côté de l'induction et de la dialectique, à une manière nouvelle de "dérrouler" les concepts", par-delà l'appel bergsonien à l'inspiration dans l'"intuition" ; au fait que le regard se portant sur une chose est aussi un regard qui est couvert par cette chose, que l'objet est une abstraction aveuglante quand on le prend tout seul, qu'il vous fait voir moins que ce qu'il montre en engendrant un discours ambigu ; et qu'en se retournant vers la conscience - vers le vécu oublié qui est "intentionnel" - c'est-à-dire qui est animé par une visée visant autre chose que ce vécu mimé, et qui, toujours idée de quelque chose, ouvre un horizon de signification - on découvre la concrétude ou la vérité où cet objet abstrait se loge. Le passage de l'objet à l'intention et de l'intention à tout ce que cette intention comporte comme horizon de visées, serait la vraie pensée, et la pensée du vrai ou, si vous

¹ E.Levinas, in F. Poirié, *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous ?* La Manufacture, 1987, p. 69.

voulez, le monde de ce qui vous est donné dans le savoir purement objectif. " ¹ . Levinas va alors suivre les cours de Husserl, en 1928-29, à l'Université de Fribourg-en-Brigau, où il découvre, émerveillé, l'oeuvre et la personnalité de Heidegger, qu'il reconnaît aussitôt comme "l'un des plus grands philosophes de l'histoire" (comme Platon, comme Kant, comme Hegel, comme Bergson, philosophes correspondant à cinq "carrefours" de la philosophie : l'onto-théologie, la philosophie transcendantale, la raison comme histoire, la durée pure, la phénoménologie de l'être distinguée de l'étant).

Après la guerre, faite sous l'uniforme français, et pendant laquelle il a été fait prisonnier et transféré dans un camp d'officiers en Allemagne (presque toute sa famille restée en Lituanie est assassinée par les nazis), Levinas publie *De l'existence à l'existant* (en 1947), et est nommé directeur de l'Ecole normale israélite orientale. Ses publications suivantes jouent un rôle important dans l'introduction de la phénoménologie en France : ainsi, en 1949 : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* . Commencant à cette époque à donner des leçons talmudiques au Colloque des intellectuels juifs de langue française, il publie en 1961 sa thèse de Doctorat : *Totalité et infini* , et est nommé professeur à l'Université de Poitiers ; en 1967, il est nommé à l'Université de Nanterre, puis, en 1973, professeur à la Sorbonne (Paris IV). Il partira à la retraite en 1976. Il publie alors *Humanisme de l'autre homme* . En 1974, il publie son ouvrage sans doute majeur : *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* . Jusqu'à sa mort, il continuera ses leçons talmudiques, en même temps qu'une activité de conférencier en France et à l'étranger.

LES GRANDES ORIENTATIONS DE LA PENSEE

Qu'est-ce que la philosophie ?

Dans un entretien, où on lui demande sa définition de la philosophie, Emmanuel Levinas fait la réponse suivante : je dirais "que la philosophie permet à l'homme de s'interroger sur ce qu'il dit et sur ce qu'on se dit en pensant. Ne plus se laisser bercer ni griser par le rythme des mots et les généralités qu'ils désignent mais s'ouvrir à l'unicité de l'unique dans ce réel, c'est-à-dire à l'unicité d'autrui. C'est-à-dire, en fin de compte, à l'amour. Parler véritablement, pas comme on chante, s'éveiller, se dégriser, se défaire des refrains. Déjà le philosophe Alain nous mettait en garde contre tout ce qui, dans notre civilisation prétendument lucide, nous venait des "marchands de sommeil". Philosophie comme insomnie, comme éveil nouveau au sein des évidences qui marquent déjà l'éveil, mais sont encore ou toujours des rêves." ² C'est qu'en effet, l'éveil est le propre de l'homme, ajoute Levinas : "Recherche par l'éveillé d'un dégrisement nouveau, plus profond, philosophique. C'est précisément la rencontre de l'autre homme qui nous appelle au réveil, mais aussi des textes qui sont issus des entretiens entre Socrate et ses interlocuteurs." (ibid, p. 199-200).

Si la philosophie doit vouloir être cet éveil permanent , elle ne peut alors se contenter d'être un projet de connaissance, c'est-à-dire de compréhension du monde ; car comprendre, c'est comprendre, prendre avec, prendre ensemble, ranger ce qui se présente à moi, ce que je

¹ E. Levinas, *qui êtes-vous ?* op. cit., p. 73-74.

² E. Levinas, "De l'utilité des insomnies", entretien avec Bertrand Révillon, in : *Les imprévus de l'histoire* , Fata Morgana , 1994, p. 199.

rencontre, dans l'ordre de la perception, sous des catégories ("subsumer", dans le langage de Kant, le divers sensible sous les catégories de l'entendement). En effet, cette opération intellectuelle est de saisie, de préhension, de capture, et procède par l'appropriation de ce qui est autre : connaître, c'es re-connaître, c'est-à-dire ramener l'inconnu au connu, réduire l'Autre au Même. Toute la philosophie occidentale, depuis Platon, n'a fait autre chose que procéder à cette opération de "réduction" , à laquelle rien de la réalité ne doit échapper. L'assignation de tout ce qui est à l'ordre du concept, à la légalité conceptuelle, ne souffre aucune limite, ni exception : tout doit se soumettre sans rechigner à l'effectuation de la fonction catégoriale.

La philosophie se veut ainsi soumission de la totalité du réel à l'ordre du concept ; philosopher, c'est comprendre ce qui est, tout ce qui est, sans exception. L'histoire de la philosophie "peut être interprétée, constate Levinas, comme une tentative de synthèse universelle, une réduction de toute l'expérience, de tout ce qui est sensé, à une totalité où la conscience embrasse le monde, ne laisse rien d'autre hors d'elle, et devient ainsi pensée absolue. La conscience de soi est en même temps conscience du tout. Contre cette totalisation, il y a eu, dans l'histoire de la philosophie, peu de protestations." ¹ C'est en ce sens que la philosophie occidentale s'est toujours voulue systématique : "C'est en effet toute la marche de la philosophie occidentale aboutissant à la philosophie de Hegel, laquelle, à très juste titre, peut apparaître comme l'aboutissement de la philosophie même. Partout dans la philosophie occidentale, où le spirituel et le sensé résident toujours dans le savoir, on peut voir cette nostalgie de la totalité. Comme si la totalité avait été perdue, et que cette perte fût le péché de l'esprit. C'est alors la vision panoramique du réel qui est la vérité et qui donne toute sa satisfaction à l'esprit." ²

Il se pourrait pourtant, et c'est ce geste de désobéissance, pour ainsi dire de rébellion à l'ontologie de la philosophie occidentale, qui constitue l'acte inaugural et l'intuition fondatrice de la philosophie levinassienne, que certaines "réalités" résistent à la catégorisation ; il se pourrait, en d'autres termes, que certaines expériences signifient un éclatement de la totalité, et exigent l'ouverture d'une tout autre voie dans la recherche du sensé. Le concept ne peut englober que ce qui lui ressemble, ou ce qu'il se représente lui-même comme relevant de sa propre juridiction. Toute la philosophie occidentale est de fait une pensée de la représentation, c'est-à-dire de l'enfermement de ce qui est autre dans des concepts préétablis, où sa différence, ce par quoi il est précisément "autre" s'amortit, se trouve neutralisée, annihilée, récusée. Se représenter quelque chose, c'est l'assimiler à soi, l'inclure en soi, donc en nier l'altérité. Mais en procédant de cette manière, la philosophie ne se renie-t-elle pas elle-même ? N'a -t-elle pas pour projet de rendre justice à ce qui est, tel qu'il est ? Comprendre ce qui est tel qu'il est, telle est la tâche de la philosophie. La philosophie ne doit-elle pas "prendre au sérieux" le réel, jusque dans la reconnaissance de ce qui, au sein du réel, ne se laisse pas si aisément ramener à du déjà vu, du déjà connu, du "bien connu" ?

De fait, si les concepts peuvent bien porter sur les "objets", c'est-à-dire les choses qui se donnent à mes sens, dans la perception, et que je puis

¹ E. Levinas, *Ethique et infini . Dialogues avec Philippe Nemo* , Paris, Fayard et Radio-France, 1982, op. cit., p. 79-80.

² E. Levinas, *Ethique et infini* , op. cit., p. 80-81.

soumettre aux catégories de la connaissance, c'est que ces objets sont les mêmes, interchangeables les uns les autres, indéfiniment substituables.

La rencontre avec autrui comme effraction au sein du régime ontologique du "même"

Mais il se produit alors un événement extraordinaire, qui introduit *une sorte de rupture dans l'expérience* : je suis amené à rencontrer une "réalité" qui n'appartient pas à l'ordre des "objets" : l'autre homme. Contrairement aux objets ordinaires, l'autre homme est unique, non plus "simple individu entre les individus, réunis en un quelconque genre qui leur serait commun " ¹, mais absolument unique, tel qu'"il ne saurait se représenter et se donner à la connaissance dans son unicité, car il n'y a de science que du général" ². Vouloir connaître autrui, se le représenter, c'est nier ce par quoi il est unique, irréductible à un genre quel qu'il soit ; lui appliquer le concept engendrerait une dissolution de l'individualité singulière dans la généralité du concept. La connaissance est incapable de respecter autrui dans son altérité même.

C'est pourquoi, si l'oeuvre de pensée de Levinas se situe dans le sillage de la phénoménologie, de Husserl, ainsi que de l'analytique existentielle de Heidegger, elle s'en détache toutefois de manière sensible par *la primauté qu'elle accorde à l'éthique par rapport à l'ontologie*. Car l'ontologie est impuissante à nous donner la vérité de l'expérience de la relation : "L'expérience irréductible et ultime de la relation, dit Levinas, me paraît en effet être ailleurs : non pas dans la synthèse, mais dans le face à face des humains, dans la socialité, en sa signification morale. Mais il faut comprendre que la moralité ne vient pas comme une couche secondaire, au-dessus d'une réflexion abstraite sur la totalité et ses dangers ; la moralité a une portée indépendante et préliminaire. La philosophie première est une éthique." ³

La philosophie de Levinas, nous l'avons vu, part d'une contestation de la tradition ontologique de la pensée occidentale, en tant que théorie générale de l'être, placée sous le principe de *totalité*. Or la totalité est source d'hégémonie, d'égoïsme et de violence, dans la mesure où elle refuse l'altérité : "Le savoir absolu, tel qu'il a été recherché, promis ou recommandé par la philosophie, est une pensée de l'Égal. Dans la vérité, l'être est embrassé. Même si la vérité est considérée comme jamais définitive, il y a promesse d'une vérité plus complète et adéquate. Sans doute l'être fini que nous sommes ne peut pas, en fin de compte, achever la tâche du savoir ; mais dans la limite où cette tâche est accomplie, elle consiste à faire que l'Autre devienne le Même. En revanche, l'idée de l'Infini implique une pensée de l'Inégal." ⁴

¹ E. Levinas, "De la sensibilité", in *Hors sujet*, Paris, Fata morgana, 1987, p. 170.

² E. Levinas, *Hors sujet*, op. cit., p. 170.

³ E. Levinas, *Ethique et infini*, op. cit., p. 81.

⁴ E. Levinas, *Ethique et infini*, op. cit., p. 96. Pour ce thème de l'Infini, Levinas dit partir de l'idée cartésienne de l'infini, "où 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. Il y a disproportion entre l'acte et ce à quoi l'acte fait accéder. Pour Descartes, c'est là une des preuves de l'existence de Dieu : la pensée n'a pas pu produire quelque chose qui la dépasse ; il fallait que cette chose fût mise en nous. Il faut donc admettre un Dieu infini qui a mis en nous l'idée de

Il faut donc lui opposer le principe d'altérité, qui ne peut pas être appréhendé par la raison, qui tend plutôt à identifier les différences, c'est-à-dire à les nier. Le principe d'altérité se manifeste tout d'abord uniquement dans le rapport éthique, c'est-à-dire un rapport où l'altérité d'un autre individu serait radicalement reconnue et respectée. Cette relation première, originaire, fondatrice - qui précède l'utilisation de la raison et du langage qu'elle rend possibles -, brise la continuité de l'être, et y introduit une dimension d'infini et de transcendance : ce n'est d'ailleurs qu'à l'intérieur de cette relation que l'idée de Dieu peut retrouver une signification. Ce n'est également que par la relation éthique que la subjectivité peut se voir elle-même redéfinie et prendre sens. En effet, selon Levinas, le sujet en tant qu'identité à soi, pleine et entière, doit se perdre, mais uniquement pour devenir "sujet" pour un autre homme ; ce n'est plus la réflexivité qui doit définir l'homme en tant que "moi" : "Le moi, précise Levinas, ce n'est pas du tout celui qui retourne sur soi. C'est celui qui a affaire à l'autre. La philosophie traditionnelle nous a habitués à la ponctualité du moi toujours soi-même, toujours réfléchissant sur lui-même, et le "se" dans cette tradition est considéré comme une intériorité essentielle. Je me demande si l'intériorité est la structure ultime du spirituel." ¹ En d'autres termes, loin de se définir par son intériorité réflexive, le sujet, tel que veut le penser Levinas, se définit par sa responsabilité sans faille à l'égard d'autrui.

Une telle responsabilité, on l'aura deviné, n'a rien à voir avec une quelconque entreprise de *connaissance* d'autrui ; car la question est précisément de savoir si autrui peut faire l'objet d'une telle appropriation connaissante ; et la réponse s'impose d'elle-même, déjà comprise dans la notion même d'"autrui" : "si on pouvait posséder, saisir et connaître l'autre, écrit Levinas, il ne serait pas l'autre." ² Cela signifie qu'autrui, qui n'est pas une figure parmi d'autres de l'altérité, se dérobe radicalement à toute emprise de la raison connaissante, dans sa volonté d'appropriation intellectuelle de tout ce qui est. Ce que je découvre alors, dans ma rencontre avec l'autre homme, c'est que rien ne me permet de résorber sa dimension d'étrangèreté, d'étrangeté. Quoi que je fasse, et quelle que soit la nature de la relation que j'entretiens avec lui, il y a en lui quelque chose qui m'échappe radicalement. L'autre constitue comme tel une véritable énigme à mes yeux, dont la signification ultime doit m'échapper. Ma propre conscience butte sur cet inconnu (et inconnaissable) qu'est l'homme qui me fait face ; la relation à autrui n'est pas relation à un autre *de* la conscience, mais à un autre *que* la conscience. Le propre de la conscience est le penser ensemble, de lier (de "savoir avec", *cum-scire*) ; or l'Autre est précisément ce que je ne puis intégrer à la visée intentionnelle qui définit ma conscience : "le non synthétisable par excellence, c'est certainement la relation entre hommes", écrit Levinas, car "dans la relation interpersonnelle, il ne s'agit pas de penser ensemble moi et l'autre, mais d'être en face. La véritable union ou le véritable ensemble n'est pas un ensemble de synthèse, mais un ensemble de face à face." ³

Et c'est précisément parce qu'il se trouve mis en rapport avec un Autre absolu que le moi est mis en question, c'est-à-dire contraint à sortir de soi.

l'Infini." Ibid. op. cit., p. 96-97. Pour Levinas, "dans l'accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l'idée de Dieu." Ibid. op. cit., p. 97.

¹ E. Levinas, *qui êtes-vous ?* op. cit., p. 101.

² E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, p. 93.

³ E. Levinas, *Ethique et infini*, op. cit., p. 81-82.

Seule l'extériorité absolue de l'autre, son altérité - peut mettre en cause le moi dans son existence d'être pour soi, c'est-à-dire de subjectivité monadique assurée d'elle-même. Il y a un égoïsme natif du moi, que la rencontre avec autrui vient déstabiliser, inquiéter.

Loin de correspondre à une dimension de réflexivité ¹ interne (cette "intériorité" que Levinas récuse), l'identité du sujet consiste finalement dans la *responsabilité* ² inaliénable qu'il a face à l'autre homme. Comme l'écrit Levinas : "nous sommes habitués à une philosophie où esprit équivaut à savoir, c'est-à-dire au regard qui embrasse les choses ; à la main qui les prend et les possède, à la domination des êtres et où la confirmation de soi est le principe de la subjectivité. Dans l'homme se répéteront et se confirmeront la contention d'être, l'effort d'être, la persévérance universelle dans son être. Je pense au contraire : dans l'homme, cette ontologie s'interrompt ou peut s'interrompre. Dans la vision que je développe, l'émotion humaine et sa spiritualité commencent dans le pour-l'autre, dans l'affection pour l'autre. Le grand événement et la source même de son affectivité sont en autrui ! Dans tout sentiment intervient ma relation à l'autre." ³ Dans cette relation à l'autre, précisons encore que je ne dois aucunement me préoccuper de l'attitude réciproque d'autrui à mon égard : "l'autre passe avant moi, je suis pour l'autre. Ce que l'autre a comme devoirs à mon égard, c'est son affaire, ce n'est pas la mienne !" ⁴

Comment donc dois-je me rapporter authentiquement à autrui ? Dans certains textes, Levinas considère qu'il existe deux voies possibles : la première consiste à croire que la "sortie" du moi vers le monde doit s'effectuer par l'intermédiaire de la *connaissance* ; mais cette voie est une impasse : " Là encore, il y a deux étapes. J'examine d'abord une "sortie" vers le monde, dans la connaissance. Mon effort consiste à montrer que le savoir est en réalité une immanence, et qu'il n'y a pas de rupture de l'isolement de l'être dans le savoir ; que d'autre part dans la communication du savoir on se trouve à côté d'autrui, pas confronté à lui, pas dans la droiture de l'en-face-de-lui. Mais être en rapport direct avec autrui, ce n'est pas thématiser autrui et le considérer de la même manière qu'on considère un objet connu, ni lui communiquer une connaissance. En réalité, le fait d'être est ce qu'il y a de plus privé ; l'existence est la seule chose que je ne puisse communiquer ; je peux la raconter, mais je ne peux pas partager mon existence. La solitude apparaît donc ici comme l'isolement qui marque l'événement même d'être. Le social est au-delà de l'ontologie." ⁵

¹ E. Levinas, *Ethique et infini*, op. cit., p. 103 : "La responsabilité en effet n'est pas un simple attribut de la subjectivité, comme si celle-ci existait déjà en elle-même, avant la relation éthique. La subjectivité n'est pas un pour soi ; elle est, encore une fois, initialement pour un autre."

² E. Levinas, *qui êtes-vous ?* op. cit., p. 103 : "Vous savez, en ce qui concerne la relation avec autrui, je reviens toujours à ma phrase de Dostoïevski. C'est une phrase centrale des *Frères Karamazov* : "Nous sommes tous responsables de tout et de tous, et moi plus que les autres." Comme si j'avais une situation de coupable dans l'obligation envers les autres. L'attitude d'autrui n'intervient en aucune façon dans ma responsabilité *a priori*, dans ma responsabilité initiale à l'égard d'autrui qui me regarde. Sans cela, évidemment, à force de diviser les responsabilités, il ne resterait presque rien. On se tire d'affaire !"

³ E. Levinas, *qui êtes-vous ?* op. cit., p. 100.

⁴ E. Levinas, *qui êtes-vous ?* op. cit., p. 101.

⁵ E. Levinas, *Ethique et infini*, op. cit., p. 58. Levinas est interrogé ici sur son texte : *Le temps et l'autre*. Il y écrit : " En quoi consiste l'acuité de la solitude ? Il est banal de dire que nous n'existons jamais au singulier. Nous sommes entourés d'êtres et de choses avec

La connaissance n'est pas la solution permettant de sortir de l'être (cet isolement dans l'être qui me sépare d'autrui), ni ce que Levinas appelle les "nourritures" : "J'entends par là, explique-t-il, toutes les nourritures terrestres : les jouissances par lesquelles le sujet trompe sa solitude. L'expression même "tromper sa solitude" indique le caractère illusoire et purement apparent de cette sortie de soi. En ce qui concerne la connaissance : elle est par essence une relation avec ce qu'on égale et englobe, avec ce dont on suspend l'altérité, avec ce qui devient immanent, parce que c'est à ma mesure et à mon échelle. Je pense à Descartes, qui disait que 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. La connaissance est toujours une adéquation entre la pensée et ce qu'elle pense. Il y a dans la connaissance, en fin de compte, une impossibilité de sortir de soi ; dès lors, la socialité ne peut avoir la même structure que la connaissance." ¹ Selon la formule utilisée plus haut par Levinas, le "social est au-delà de l'ontologie" ; car l'ontologie consiste toujours à ramener l'Autre au Même ; connaître, c'est ramener à soi, ramener l'inconnu au connu, faire rentrer ce que je rencontre dans le cadre préétabli des lois déjà connues et constituées. Mais l'Autre est ce qui ne peut jamais faire l'"objet" d'une telle "réduction" : "La connaissance a toujours été interprétée comme assimilation. Même les découvertes les plus surprenantes finissent par être absorbées, comprises, avec tout ce qu'il y a de "prendre" dans le "comprendre". La connaissance la plus audacieuse et lointaine ne nous met pas en communion avec le véritablement autre ; elle ne remplace pas la socialité ; elle est encore et toujours une solitude." ² C'est pourquoi la relation à l'autre (constitutive de la socialité) ne peut être de l'ordre de la connaissance ³, dans quelque sens que ce soit.

Aussi l'ontologie (connaissance de l'être en tant qu'être et dans son ensemble) doit-elle laisser la place à l'*éthique* (qui commande le rapport à autrui) : "L'éthique : 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. Relation d'un autre ordre que la connaissance où l'objet est investi par le savoir, ce qui passe pour le seul mode de relation avec les êtres. Peut-on être un *moi* sans se réduire à un

lesquels nous entretenons des relations. Par la vue, par le toucher, par la sympathie, par le travail en commun, nous sommes avec les autres. Toutes ces relations sont transitives : je touche un objet, je vois l'Autre. Mais je ne *suis* pas l'Autre. Je suis tout seul. C'est donc l'être en moi, le fait que j'existe, mon *exister* qui constitue l'élément absolument intransitif, quelque chose sans intentionnalité, sans rapport. On peut tout échanger entre êtres sauf l'exister. Dans ce sens, être, c'est s'isoler par l'exister. Je suis monade en tant que je suis. C'est par l'exister que je suis sans portes ni fenêtres, et non pas par un contenu quelconque qui serait en moi incommunicable. S'il est incommunicable, c'est qu'il est enraciné dans mon être qui est ce qu'il y a de plus privé en moi. De sorte que tout élargissement de ma connaissance, de mes moyens de m'exprimer demeure sans effet sur ma relation avec l'exister, relation intérieure par excellence." Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, "Quadrige", 1983, p. 21.

¹ E. Levinas, *Ethique et infini*, op. cit., p. 60-61.

² E. Levinas, *Ethique et infini*, op. cit., p. 61-62.

³ E. Levinas, *Ethique et infini*, op. cit., p. 62 : "La socialité sera une façon de sortir de l'être autrement que par la connaissance." C'est qu'en effet on peut montrer "dans la relation avec autrui des structures qui ne se réduisent pas à l'intentionnalité." En vérité, ce n'est pas seulement la relation à l'autre qui échappe à la structure intentionnelle, au sens phénoménologique, c'est déjà la définition même du sujet : dans *Le Temps et l'autre*, Levinas "met en doute l'idée husserlienne que l'intentionnalité représente la spiritualité même de l'esprit." Ibid. op. cit., p. 62.

objet de pure *connaissance* ? Placé dans une relation éthique, l'autre homme demeure autre. Ici, c'est précisément l'étrangeté de l'autre, et si l'on peut dire son "étrangèreté", qui le rattache à vous éthiquement. C'est une banalité, mais il faut s'en étonner." ¹

C'est par la prise de conscience de cette absolue "étrangèreté" d'autrui que j'inaugure mon entrée dans le domaine de l'éthique, et que, renonçant une fois pour toutes à "connaître" autrui (c'est-à-dire à l'enfermer dans des catégories qui ne peuvent que réduire sa dimension d'infini), je "sors" de mon propre moi pour aller au-devant de lui, exposant la nudité de mon être à la sienne. L'éthique ne peut ainsi se construire que sur les ruines de l'égoïsme d'un moi uniquement préoccupé de lui-même : le moi d'avant la rencontre de l'autre, on dirait mieux d'avant l'effraction par l'autre, est un moi obstinément fermé, verrouillé, séparé. : "dans la séparation le moi ignore Autrui." ²

L'impossibilité d'une intériorité absolue, qui ne comporte pas déjà un appel à l'Autre

Mais précisément, un tel "solipsisme" est impossible : l'homme ne peut jamais s'enfermer, à proprement parler, dans son intériorité, parce que, quoi qu'il fasse, la relation à l'autre est toujours présupposée et impliquée. Comme le dit Levinas, nous ne "commençons pas" dans la solitude. Pour le montrer, le philosophe prend l'exemple de la douleur, ou de la souffrance : "la première secousse du psychisme humain, son premier battement est précisément une recherche d'altérité. Récemment, j'ai eu l'occasion de réfléchir sur la douleur ; la souffrance est ressentie comme un enfermement par excellence, ce pâtir supérieurement passif est comme une impossibilité de "s'en sortir". Cependant il y a dans cet enfermement en soi du pâtir, le soupir ou le cri qui est déjà recherche d'altérité : je dis même, mais il faut prendre là beaucoup de précautions, la première prière. C'est dans cette première prière en réalité que commence le spirituel." ³ La rencontre avec autrui est donc première, et "c'est dans ce sens-là qu'il n'y a pas de pure intériorité. Au contraire, c'est dans l'aventure ou dans l'intrigue qui se noue, dans cette relation à autrui, qu'à certains moments il y a isolement, une espèce de retour à cette douleur précédant ce premier cri."

⁴ La solitude n'est pas au départ, si l'on peut dire, elle est toujours seconde, elle succède à une relation première avec autrui ; c'est pourquoi également la solitude n'est pas la vérité (et pour cause !) de la relation à autrui, ce qui va de soi, mais pas davantage de la relation à soi-même : "Je n'ai aucune complaisance, déclare Levinas, pour la solitude. Il y a du bon, du relativement bon dans la solitude, elle est meilleure peut-être que la dispersion dans l'anonymat de relations insignifiantes, mais en principe la solitude est un manque. Tout mon effort consiste à penser la socialité non pas comme une dispersion, mais comme une sortie de la solitude qu'on prend parfois pour une souveraineté où l'homme est "maître de lui-même comme de l'univers", où la domination est ressentie comme la suprême perfection de l'humain. Je conteste cette excellence. J'entends la socialité,

¹ E. Levinas, *qui êtes-vous ?* op. cit., p. 94.

² E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de poche, biblio-essais, p. 34.

³ E. Lévinas, *qui êtes-vous ?* op. cit., p. 104-105.

⁴ E. Levinas, *qui êtes-vous ?* op. cit., p. 105.

la paix, l'amour de l'autre, comme le bien, meilleur que la domination, meilleur même que la coïncidence avec autrui." C'est qu'en effet, ajoute Levinas, "la coïncidence, c'est la fusion. Pour moi, au contraire, c'est la socialité qui est l'excellence et il ne faut jamais penser la socialité comme le raté d'une coïncidence qui n'a pas réussi comme dans une certaine littérature : dans l'amour, les amants n'arrivent soi-disant pas à coïncider. Tristesse à la mode ! Alors que l'amour est la proximité d'autrui - où autrui demeure autre. Je pense que quand autrui est "toujours autre", c'est là le fond de l'amour." ¹ Levinas a ainsi écrit que "Ce qu'on présente comme l'échec de la communication dans l'amour constitue précisément la positivité de la relation ; cette absence de l'autre est précisément sa présence comme autre." ² C'est en effet lorsque l'autre m'échappe (par son absence) que sa dimension d'altérité s'impose davantage à moi, et me signifie mon impuissance à "réduire" l'autre à quelque catégorie que ce soit.

Altérité relative et altérité absolue

Cette primauté d'autrui, dans l'ordre de l'éthique, explique que la relation à autrui ne soit pas réciproque : la responsabilité absolue à laquelle je me trouve assigné dans le souci d'autrui brise toute symétrie dans le rapport à l'autre : "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 (...) Le moi a toujours une responsabilité *de plus* que tous les autres." ³ Comment le comprendre ? Ainsi : que l'autre soit Autre, absolument autre, résulte du fait qu'il n'est pas, par rapport à moi, un autre exemplaire ou une autre espèce du même genre ; il en résulte la non-réciprocité de ma relation avec lui. Et le mouvement à sens unique de moi à autrui ne doit précisément pas s'invertir en réciprocité, car ce retour à l'origine serait retour au Même, par quoi l'altérité d'autrui serait à nouveau perdue : "Autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement un *alter ego* ; il est ce que moi je ne suis pas. Il l'est non pas en raison de son caractère, ou de sa physionomie, ou de sa psychologie, mais en raison de son altérité même." ⁴

Il ne saurait donc être question de "comprendre" autrui à partir de ce que je suis moi-même, comme une sorte de prolongement, ou un *alter ego*. Il faut poser le principe de l'*altérité absolue* d'autrui ; autrui est l'Autre. Son altérité n'est pas relative, mais absolue. Qu'est-ce à dire ? L'altérité telle que Levinas tente de la penser est "une altérité qui ne se résume pas au fait que l'autre qui me ressemble a un autre attribut dans sa caractéristique. D'habitude, nous disons qu'une chose est autre parce qu'elle a d'autres propriétés. Il y a là un papier blanc, il y a à côté un papier noir - altérité ? Ils sont autres aussi par le fait que l'un est à un endroit de l'espace et l'autre à un autre endroit de l'espace ; ce n'est pas là l'altérité qui vous distingue de moi. Ce n'est pas du tout parce que vos cheveux ne sont pas comme les miens et parce que vous occupez une autre place que moi - ce ne serait qu'une différence de propriété ou de disposition dans l'espace, différence d'attributs. Mais avant tout attribut, vous êtes un autre

¹ E. Levinas, *qui êtes-vous ?* op. cit., p. 105-106.

² E. Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 89.

³ E. Levinas, *Ethique et infini*. op. cit., p. 105.

⁴ E. Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p. 75.

que moi, autre autrement, autre absolument ! Et c'est cette altérité autre que celle qui tient aux attributs qui est votre altérité ; elle est logiquement non justifiable, logiquement indiscernable (...) Vous êtes vous et moi, je suis moi : cela ne se réduit pas au fait que nous différons par notre corps ou par la couleur de nos cheveux ou par la place que nous occupons dans l'espace." ¹

C'est pourquoi, pour le moi égoïstement replié sur lui-même, macérant dans le culte du soi nourri d'un fantasme d'auto-suffisance, incapable de l'Autre, l'*épiphane* du visage (la façon dont l'autre m'apparaît) signifie une extériorité absolue, c'est-à-dire non relative. De cette altérité absolue d'autrui résulte la limite de ma liberté, c'est-à-dire de mon pouvoir sur lui : "sur lui, je ne peux rien ." ² Comment comprendre cet "impouvoir" ?

La vision du visage comme rapport à l'infini

La vision du visage, à travers laquelle l'autre homme m'apparaît, constitue l'expérience de quelque chose d'absolument étranger, expérience pure qui me fait sortir de l'expérience, "*traumatisme de l'étonnement*" ³ La vision du visage n'est pas une *expérience*, mais une sortie de soi, un contact d'un être absolument autre. En quel sens ? "Le visage, répond Levinas, n'est pas l'assemblage d'un nez, d'un front, d'yeux, etc. Il est tout cela, certes, mais prend la signification d'un visage par la dimension nouvelle qu'il ouvre dans la perception d'un être. Par le visage, l'être n'est pas seulement enfermé dans sa forme et offert à la main - il est ouvert, s'installe en profondeur, et, dans cette ouverture, se présente en quelque manière personnellement." ⁴ Cette dimension nouvelle qu'ouvre le visage est celle de la fragilité et du dénuement absolu, qui désamorce tout pouvoir. Les choses donnent prise parce qu'elles n'offrent pas de visage ; le silence même du visage de l'homme incarne l'interdit du meurtre. Le visage est ce par quoi l'homme échappe au règne de la chose et de l'ustensilité : "Le visage, ce n'est pas du vu, ce n'est pas un objet, c'est ce dont l'apparaître conserve une extériorité qui est aussi un appel - ou un impératif donné à votre responsabilité. Rencontrer un visage, c'est *d'emblée* entendre une demande et un ordre. Je définis le visage précisément par ces traits : au-delà de la vision ou confondus avec la vision du visage." ⁵ Le visage est ce par quoi autrui m'apparaît dans sa vulnérabilité, dans sa fragilité la plus grande : exposé, dans sa "nudité" et sa misère.

Ces considérations peuvent bien sembler abstraites, en vérité elles sont absolument concrètes ; l'expérience absolue, expérience éthique par excellence, est la manifestation privilégiée d'Autrui, à travers la manifestation d'un visage par-delà la forme. C'est pourquoi le visage n'est rien de sa forme charnelle ou plastique : en vérité, le visage défait à tout instant la forme qu'il offre. C'est en ce sens que Levinas peut parler d'une *nudité* du visage : elle renvoie à la signification du visage perçant toute forme. Contrairement aux choses qui se cachent sous leur forme, l'homme se révèle sous son visage. La vraie nudité n'est pas celle du corps, mais celle qui se montre à travers le visage, à condition de ne pas appréhender

¹ E. Levinas, *qui êtes-vous ?* op. cit., p. 95-96.

² E. Levinas, *Totalité et infini*. op. cit., p. 28.

³ E. Levinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 71.

⁴ E. Levinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 21-22

⁵ E. Lévinas, *qui êtes-vous ?* op. cit., p. 94.

le visage dans son caractère anatomique, morphologique ou physiognomique. Cette approche "objective" est même très précisément l'obstacle majeur à la rencontre authentique avec autrui : " Si vous concevez le visage comme objet du photographe, bien entendu, vous avez affaire à un objet comme un autre objet. Mais si vous *rencontrez* le visage, cette responsabilité est dans cette étrangeté d'autrui et dans sa misère. Le visage s'offre à votre miséricorde et à votre obligation. Je peux certes regarder le visage en le dévisageant, comme n'importe quelle forme plastique, en faisant abstraction de cette signification de la responsabilité que m'incombent sa nudité et son étrangeté." ¹ Mais dans ce cas, la rencontre avec autrui ne se fait pas ; regarder le visage de l'autre, dans sa physiognomie, c'est paradoxalement ne pas voir autrui comme Autre. Et pourtant, l'accès au visage est d'emblée éthique, dit Levinas. Comment le comprendre ? "C'est lorsque vous voyez un nez, des yeux, un front, un menton, et que vous pouvez les décrire, que vous vous tournez vers autrui comme vers un objet. La meilleure manière de rencontrer autrui, c'est de ne pas même remarquer la couleur de ses yeux ! Quand on observe la couleur des yeux, on n'est pas en relation sociale avec autrui. La relation avec le visage peut certes être dominée par la perception, mais ce qui est spécifiquement visage, c'est ce qui ne s'y réduit pas. Il y a d'abord la droiture du visage, son expression droite, sans défense. La peau du visage est celle qui reste la plus nue, la plus dénuée. La plus nue, bien que d'une nudité décente. La plus dénuée aussi : il y a dans le visage une pauvreté essentielle; la preuve en est qu'on essaie de masquer cette pauvreté en se donnant des poses, une contenance. Le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence. En même temps, le visage est ce qui nous interdit de tuer." ² Manquer autrui, c'est le "dévisager" : "on connaît la couleur de vos yeux, la forme de votre nez, etc., en vous regardant comme une image. Mais quand je dis "bonjour", je vous ai béni avant de vous connaître, je me suis occupé de vos jours, je suis entré dans votre vie au-delà de la simple connaissance." ³

Et si c'est par le visage que s'institue cette relation éthique, c'est que le visage est d'emblée signification, par lui-même, et hors de tout contexte : " Le visage est signification, et signification sans contexte. Je veux dire qu'autrui, dans la rectitude de son visage, n'est pas un personnage dans un contexte. D'ordinaire, on est un "personnage" : on est professeur à la Sorbonne, vice-président du Conseil d'Etat, fils d'untel, tout ce qui est dans le passeport, la manière de se vêtir, de se présenter. Et toute signification, au sens habituel du terme, est relative à un tel contexte : le sens de quelque chose tient dans sa relation à autre chose. Ici, au contraire, le visage est sens à lui seul. Toi, c'est toi. En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas "vu". Il est ce qui ne peut devenir un contenu, que votre pensée embrasserait ; il est l'incontenable, il vous mène au-delà. C'est en cela que la signification du visage le fait sortir de l'être en tant que corrélatif d'un savoir. Au contraire, la vision est recherche d'une adéquation ; elle est ce qui par excellence absorbe l'être. Mais la relation au visage est d'emblée éthique. Le visage est ce qu'on ne peut pas tuer, ou du moins ce dont le *sens* consiste à dire : "Tu ne tueras point". Le meurtre, il est vrai, est un fait banal : on peut tuer autrui ; l'exigence éthique n'est pas une

¹ E. Lévinas, *qui êtes-vous ?* op. cit., p. 94.

² E. Lévinas, *Ethique et infini*, op. cit., p. 89-90.

³ E. Lévinas, *qui êtes-vous ?* op. cit., p. 94-95.

nécessité ontologique. L'interdiction de tuer ne rend pas le meurtre impossible, même si l'autorité de l'interdit se maintient dans la mauvaise conscience du mal accompli - malignité du mal." ¹

C'est pour toutes ces raisons que, par le visage de l'autre, je suis en rapport avec l'infini, et cet infini marque une non-indifférence pour moi dans mon rapport à l'autre, rapport tel que je n'en ai jamais fini avec lui ; je ne suis jamais quitte de mon devoir par rapport à autrui, de ma responsabilité, de ma dette envers l'autre. C'est en ce sens que la relation à l'autre homme constitue la relation *éthique* par excellence ; cette expérience est éthique, précisément parce que, comme nous l'avons vu, elle n'est pas réciproque, ni symétrique.

L'Éthique comme responsabilité

En quoi consiste, concrètement, cette responsabilité à l'égard de l'autre homme ?

Levinas se réfère à cette formule, qu'il admire, de la *Bible* ² : " Tu aimeras l'étranger." A ses yeux, la relation de l'étranger à l'étranger devenant "abnégation" et "amour" atteste l'ordre de Dieu : "C'est certainement dans la relation à l'autre homme, dans mes devoirs, dans mes obligations à son égard, qu'il y a pour moi la parole de Dieu. C'est là que le bouleversement considérable de l'ordre naturel se produit : quelqu'un qui ne me regarde pas me regarde, c'est bien cela le paradoxe de l'amour de l'étranger. Initialement, être c'est persister dans son être. C'est en ces termes que Spinoza entend l'existence. Être, c'est l'effort d'être, le fait de persévérer dans son être. Et voilà brusquement une rupture de cet effort. Dans ma responsabilité à l'égard d'autrui qui logiquement n'est rien, qui est autre, qui est séparé, qui est étranger. J'ai cette responsabilité dès que j'aborde l'autre homme. Dans ce sens-là, je parle ici de la parole de Dieu qui retourne la persévérance dans mon être en sollicitude pour autrui. Miracle, premier miracle. Le premier miracle, comme je le disais, est dans le fait que je dis : bonjour ! " ³ Nous ne devons pas oublier que si la

¹ E. Levinas, *Éthique et infini*, op. cit., p. 91.

² Levinas puise très fréquemment dans les textes sacrés, et, singulièrement, dans la *Bible* ; cela pose la question du statut de la pensée de Levinas, question difficile à propos de laquelle les commentateurs divergent. A la question : "Diriez-vous que vous êtes un penseur religieux ?", Levinas répond en tout cas en ces termes : "Encore une fois, cela peut signifier : êtes-vous croyant, pratiquez-vous une religion, mais ce n'est pas en tant que penseur en tout cas. Parce que religieux signifie : est-ce que chez vous, dans votre pensée, interviennent les vérités de la révélation acquises une fois pour toutes comme des vérités qui constituent la base de votre vie philosophique. Je ne le crois pas. Mais il peut aussi y avoir des suggestions, des appels à l'analyse ou à la recherche dans des textes religieux, c'est-à-dire dans la Bible . Si vous me posiez la question autrement : est-ce que vous pensez que la *Bible* est essentielle à la pensée ? Je répondrais : oui ! A côté de la philosophie grecque, laquelle promeut l'acte de connaître comme l'acte spirituel par excellence, l'homme est celui qui cherche la vérité. 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 connaissance de l'objet et que la vérité en tant que connaissance d'objets. Dans ce sens-là, si on estime que cette deuxième manière d'entendre 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 nécessaires les Grecs." E. Lévinas, *qui êtes-vous ?* op. cit., p. 113.

³ E. Levinas, *qui êtes-vous ?* op. cit., op. 107-108.

relation avec l'autre est fondamentale, c'est que tout homme est étranger pour tout autre homme. En fin de compte, tout le monde est étranger.

Ma responsabilité à l'égard de l'autre homme est donc entière, et elle ne se fonde aucunement sur une quelconque relation de "parenté", qui renvoie au "genre" auquel l'autre appartient, mais au fait qu'il est homme, tout simplement : " Dans la responsabilité, explique ainsi Levinas, je vous ai décrit la relation du Moi à l'autre, à l'autre comme unique, en tant que responsabilité pour l'autre et déjà non-indifférence et amour. Ce n'est pas l'amour rigolo, l'amour rigolade, c'est l'extrême importance d'autrui comme unique, unicité par laquelle le prochain m'est précisément un autre, c'est-à-dire comme arraché au genre commun qui nous unit ; la responsabilité pour l'autre n'est précisément pas une simple parenté. L'autre homme est autre comme unique dans son genre, et, comme aimé, unique au monde. Dès que vous l'apercevez individu de son genre, il est pour vous déjà "espèce de" ... Mais le rencontrer dans son unicité humaine, c'est ne pas le laisser tomber, c'est cela la responsabilité et la non-indifférence pour l'autre ! On est responsable de celui qu'on a rencontré dans la rue et cette responsabilité est non cessible et c'est dans cette unicité de la responsabilité irrécusable qu'est en fin de compte ma propre unicité. Je suis responsable immédiatement, moi et pas un autre et ce "moi et pas un autre", est le monde dans lequel je suis unique, comme l'est l'autre homme dont je suis responsable. Je me substitue à lui dans cette responsabilité, je suis son otage, responsable sans avoir rien commis à son égard et responsable, bien qu'il ne me soit rien ou parce qu'il ne m'est rien." ¹

Précisons d'emblée ici, pour aller au-devant d'une objection éventuelle, contestant la légitimité de cette primauté absolue d'autrui sur moi-même, que cette unicité n'est pas seulement celle d'autrui, elle est aussi la mienne : "Où est mon unicité ? Au moment où je suis responsable de l'autre, je suis unique. Je suis unique en tant qu'irremplaçable, en tant qu'élu pour répondre de lui. Responsabilité vécue comme élection. Le responsable ne pouvant passer l'appel reçu et son rôle à quelqu'un d'autre ; éthiquement, la responsabilité est irrécusable. Le moi responsable est irremplaçable, non-interchangeable, ordonné à l'unicité." ²

Philippe Fontaine

¹ *E. Levinas, qui êtes-vous ?* op. cit., p. 115.

² *E. Levinas, qui êtes-vous ?* op. cit., p. 115-116. Levinas précise : "J'ai appelé cette unicité du moi dans la responsabilité, son élection. Dans une grande mesure, bien entendu, il y a ici le rappel de l'élection dont il est question dans la Bible . C'est pensé comme l'ultime secret de ma subjectivité. Je suis moi, non pas en tant que maître qui embrasse le monde et qui le domine, mais en tant qu'appelé d'une manière incessible, dans l'impossibilité de refuser cette élection, accomplissant le mal en la refusant." Ibid. op. cit., p. 116.